



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir



دروس حوزہ

پایہ نهم



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دروس حوزه

نویسنده:

واحد تحقیقات مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

ناشر چاپی:

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست	٥
دروس حوزه - پایه نهم	٧١
مشخصات کتاب	٧١
کفایهاالأصول	٧١
اشاره	٧١
أما المقدمه	٧٧
اشاره	٧٧
الأول [تعريف علم الأصول و موضوعه]	٧٧
الأمر الثاني [تعريف الوضع و أقسامه]	٧٩
الثالث [كيفية استعمال المجاز]	٨٣
الرابع لا شبهه في صحه إطلاق اللفظ و إرادته نوعه	٨٤
الخامس [وضع الألفاظ للمعاني الواقعيه لا بما هي مراده]	٨٦
السادس [وضع المركبات]	٨٨
السابع [علائم الحقيقه و المجاز]	٨٨
الثامن [أحوال اللفظ و تعارضها]	٩٠
التاسع [الحقيقه الشرعيه]	٩١
العاشر [الصحيح و الأعم]	٩٣
اشاره	٩٣
و قيل الخوض في ذكر أدله القولين يذكر أمور	٩٣
منها أنه لا شبهه في تأتي الخلاف على القول بثبوت الحقيقه الشرعيه	٩٣
و منها أن الظاهر أن الصحه عند الكل بمعنى واحد	٩٤
و منها أنه لا بد على كلا القولين من قدر جامع	٩٤
و منها أن الظاهر أن يكون الوضع و الموضوع له في ألفاظ العبادات عامين	٩٧
و منها أن ثمره النزاع إجمال الخطاب على القول الصحيح	٩٨
فقد استدل للصحيح بوجوه	٩٩
أحدها التبادر	٩٩
ثانيها صحه السلب عن الفاسد	٩٩
ثالثها الأخبار	٩٩
رابعها	١٠٠
و قد استدل للأعمى أيضا بوجوه	١٠٠
اشاره	١٠٠
و منها عدم صحه السلب عن الفاسد	١٠٠

- ١٠٠ ومنها صحه التقسيم إلى الصحيح و السقيم
- ١٠١ ومنها استعمال الصلاه و غيرها فى غير واحد من الأخبار فى الفاسده
- ١٠٢ ومنها أنه لا شبهه فى صحه تعلق النذر و شبهه بترك الصلاه فى مكان تكره فيه
- ١٠٢ بقى أمور
- ١٠٢ الأول [أسامى المعاملات موضوعه للصحيح أو الأعم]
- ١٠٣ الثانى أن كون ألفاظ المعاملات أسامى للصحيحه لا يوجب إجمالها
- ١٠٣ الثالث [أقسام دخل شىء فى المأمور به]
- ١٠٥ الحادى عشر [الاشتراك اللفظى]
- ١٠٥ اشاره
- ١٠٦ الثانى عشر [استعمال اللفظ فى أكثر من معنى]
- ١٠٦ اشاره
- ١٠٨ وهم و دفع
- ١٠٨ الثالث عشر [المشتق]
- ١٠٨ اشاره
- ١٠٨ ينبغى تقديم أمور
- ١٠٨ أحدها [المراد بالمشتق]
- ١١٠ ثانيها [جريان النزاع فى أسماء الزمان]
- ١١٠ ثالثها [خروج الأفعال و المصادر المزيد فيها عن حريم النزاع]
- ١١٠ اشاره
- ١١٠ إزاحه شبهه [عدم دلالة الفعل على الزمان]
- ١١٣ رابعها [اختلاف المبادئ لا يوجب اختلافا فى الهيئه]
- ١١٣ خامسها [المراد بالحال فى عنوان المسأله]
- ١١٥ سادسها [عدم أصل لفظى فى مسأله المشتق]
- ١١٨ حجه القول بعدم الاشتراط وجوه
- ١١٨ الأول التبادر
- ١١٨ الثانى عدم صحه السلب فى مضروب و مقتول عنمن انقضى عنه المبدأ
- ١١٩ الثالث [العابد للصنم ظالم و إن تاب]
- ١٢١ بقى أمور
- ١٢١ الأول [بساطه مفهوم المشتق و البرهان عليها]
- ١٢١ اشاره
- ١٢٤ إرشاد [معنى البساطه مفهومًا]
- ١٢٥ الثانى [الفرق بين المشتق و مبدئه]
- ١٢٥ الثالث [ملاك الحمل]
- ١٢٦ الرابع [يكفى فى الحمل المغايره مفهومًا]

- ١٢٧الخامس [أنحاء قيام المبدأ بالذات]
- ١٢٨السادس [في عدم اعتبار قيام المبدأ بما يجرى عليه المشتق حقيقته]
- ١٢٩المقصد الأول الأوامر
- ١٢٩اشاره
- ١٣١الأول فيما يتعلق بماده الأمر
- ١٣١اشاره
- ١٣١[الجهة] الأولى أنه (قد ذكر للفظ الأمر معان متعددة
- ١٣٣الجهة الثانية الظاهر اعتبار العلو في معنى الأمر
- ١٣٣الجهة الثالثة لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقته في الوجود
- ١٣٤الجهة الرابعة [الطلب و الإراده]
- ١٣٤اشاره
- ١٣٦دفع وهم
- ١٣٧إشكال و دفع
- ١٣٨وهم و دفع
- ١٣٩الفصل الثاني فيما يتعلق بصيغه الأمر
- ١٣٩اشاره
- ١٣٩[المبحث] الأول أنه ربما يذكر للصيغه معان
- ١٣٩اشاره
- ١٣٩إيقاظ [سائر الصيغ الإنشائية كصيغه الأمر]
- ١٤٠المبحث الثاني في أن الصيغه حقيقته في الوجود
- ١٤٠المبحث الثالث هل الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب
- ١٤٢المبحث الرابع [في ظهور صيغه الأمر في الوجود و عدمه]
- ١٤٢المبحث الخامس [التعبدى و التوصلى]
- ١٤٢اشاره
- ١٤٢لا بد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات
- ١٤٢إحداها [الفرق بين التعبدى و التوصلى]
- ١٤٢ثانيتها [اعتبار قصد القرية في الطاعة عقلاً]
- ١٤٢اشاره
- ١٤٣[نوههم] إمكان دخل القرية في العباده و دفعه]
- ١٤٥ثالثتها [امتناع التمسك بإطلاق الأمر]
- ١٤٥[لزوم الاحتياط لأجل الغرض]
- ١٤٦المبحث السادس قضيه إطلاق الصيغه
- ١٤٦المبحث السابع [وقوع الأمر عقيب الحظر]
- ١٤٧المبحث الثامن [المره و لا التكرار]

١٤٧	اشاره
١٤٩	تنبیه [فی ما یحصل به الامتثال]
١٥٠	المبحث التاسع [الفور و التراخي]
١٥٠	اشاره
١٥٠	تتمه [آمره دلالة الصيغه على الفور]
١٥١	الفصل الثالث [فی الاجزاء]
١٥١	اشاره
١٥١	و قيل الخوض فی تفصیل المقام و بیان النقض و الإبرام ینبغی تقديم أمور
١٥١	أحدها [المراد بالوجه فی العنوان]
١٥١	ثانيها [معنى الاقتضاء]
١٥٢	ثالثها [معنى الاجزاء]
١٥٢	رابعها الفرق بين هذه المسألة و مسأله المره و التكرار
١٥٢	رابعها الفرق بين هذه المسألة و مسأله المره و التكرار
١٥٢	[الموضع الأول] [اجزاء الإتيان بالمأمور به مطلقاً عن أمره دون غيره]
١٥٤	الموضع الثاني
١٥٤	اشاره
١٥٤	المقام الأول [اجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى عن الأمر الواقعى]
١٥٦	المقام الثاني فى اجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى
١٥٨	تذنيبان
١٥٨	الأول [الاجزاء فى القطع بالأمر خطأ]
١٥٨	الثانى [الفرق بين التصويب و الاجزاء]
١٥٩	فصل فى مقدمه الواجب
١٥٩	و قيل الخوض فى المقصود ینبغی رسم أمور
١٥٩	الأول [المسأله فقهيه أم أصوليه أم عقليه]
١٥٩	الأمر الثاني [فى تقسيمات المقدمه]
١٥٩	اشاره
١٥٩	[تقسيم المقدمه إلى داخلية و خارجيه]
١٦١	و منها تقسيمها إلى العقلية و الشرعية و العاديه.
١٦٢	و منها تقسيمها إلى مقدمه الوجود و مقدمه الصحة و مقدمه الوجوب و مقدمه العلم
١٦٢	و منها تقسيمها إلى المتقدم و المقارن و المتأخر
١٦٢	اشاره
١٦٣	[تحقيق الشرط المتأخر]
١٦٤	الأمر الثالث فى تقسيمات الواجب
١٦٤	منها تقسيمه إلى المطلق و المشروط

- ١٦٤ اشاره
- ١٦٥ [رجوع القيود إلى الهيئه]
- ١٦٥ اشاره
- ١٦٥ [كلام الشيخ في رجوع الشرط إلى الماده]
- ١٦٧ [إشكال المصنف على الشيخ قدس سرهما]
- ١٦٩ [فائده إنشاء الوجوب المشروط]
- ١٧٠ [وجوب المعرفة و التعلم]
- ١٧١ تذييب [كيفية إطلاق الواجب المنجز]
- ١٧١ ومنها تقسيمه إلى المعلق و المنجز
- ١٧١ اشاره
- ١٧٣ [الإشكال على الواجب المعلق و دفعه]
- ١٧٥ تشبيه [وجوه دفع الإشكال في فعلية وجوب المقدمه قبل ذبيها]
- ١٧٦ تتمه [تردد القيد بين رجوعه إلى الماده أو الهيئه]
- ١٧٨ ومنها تقسيمه إلى النفسى و الغيرى
- ١٧٨ اشاره
- ١٨١ تذييبان
- ١٨١ الأول لا ريب فى استحقاق التواب على امتثال الأمر النفسى
- ١٨١ اشاره
- ١٨٢ إشكال و دفع
- ١٨٢ أما الأول [أو هو الإشكال]
- ١٨٢ و أما الثانى [أو هو الدفع]
- ١٨٢ و قد تفصى عن الإشكال بوجهين آخرين
- ١٨٢ اشاره
- ١٨٢ أحدهما
- ١٨٤ ثانيهما
- ١٨٤ الثانى [اعتبار قصد التوصل فى الطهارات و عدمه]
- ١٨٥ الأمر الرابع [اتبعية المقدمه لذبيها فى الإطلاق و الاشتراك]
- ١٨٥ اشاره
- ١٨٦ [دخل قصد التوصل فى تحقق الامتثال]
- ١٨٧ [المقدمه الموصله]
- ١٨٧ اشاره
- ١٨٨ [الرد على القول بالمقدمه الموصله]
- ١٨٩ [استدلال صاحب الفصول على وجوب المقدمه الموصله]
- ١٩٠ [المناقشه فى أدله صاحب الفصول]

١٩٣	أثره القول بالمقدمه الموصله
١٩٤	و منها تقسيمه إلى الأصلى و التبعى
١٩٤	اشاره
١٩٥	[حكم الشك فى الأصله و التبعيه]
١٩٥	تذنيب [أثره النزاع فى وجوب المقدمه و عدمه]
١٩٥	اشاره
١٩٦	[حكم أخذ الأجره على الواجبات]
١٩٦	[المناقشه فى أثره أخرى للمسأله]
١٩٧	فى تأسيس الأصل فى المسأله
١٩٧	اشاره
١٩٩	[التفصيل فى وجوب المقدمه بين السبب و غيره]
٢٠٠	[التفصيل فى وجوب المقدمه بين الشرط الشرعى و غيره]
٢٠٠	تتمه [مقدمه المستحب و الحرام و المكروه]
٢٠١	فصل [فى مسأله الضد]
٢٠١	اشاره
٢٠١	الأول المراد بالافتضاء و الضد
٢٠١	الثانى [دفع توهم المقدمه بين الضدين]
٢٠٥	الأمر الثالث [تقريب الافتضاء التضمنى و فساده]
٢٠٥	الأمر الرابع [أثره المسأله]
٢٠٦	[الترتب]
٢٠٩	فصل لا يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه
٢٠٩	اشاره
٢٠٩	[تصوير النزاع فيه]
٢١٠	فصل الحق أن الأوامر و النواهي تكون متعلقه بالطبائع دون الأفراد
٢١٠	اشاره
٢١١	دفع وهم [المراد من تعلق الأوامر بالطبائع]
٢١١	فصل إذا نسخ الوجوب
٢١٢	فصل [الوجوب التخبيرى]
٢١٢	اشاره
٢١٣	[أنفى التخبير بين الأقل و الأكثر]
٢١٥	فصل فى الوجوب الكفائى
٢١٥	فصل [الواجب المؤقت]
٢١٦	فصل [الأمر بالأمر]
٢١٧	فصل [الأمر بعد الأمر]

٢١٩	المقصد الثاني النواهي
٢١٩	اشاره
٢٢١	فصل [في ماده النهى و صيغته]
٢٢١	اشاره
٢٢١	[عدم دلالة النهى على التكرار]
٢٢٢	فصل اختلفوا في جواز اجتماع الأمر و النهى في واحد و امتناعه
٢٢٢	اشاره
٢٢٢	و قيل الخوض في المقصود يقدم أمور
٢٢٢	الأول [بيان المراد بالواحد الذى تعلق به الأمر و النهى]
٢٢٢	الثاني الفرق بين هذه المسأله و مسأله النهى في العباده
٢٢٢	اشاره
٢٢٢	اشاره
٢٢٤	[تقرير الفصول في الفرق بين المسألتين]
٢٢٥	الثالث [في كون مسأله الاجتماع أصوليه]
٢٢٥	الرابع [في كون المسأله عقليه لا لفظيه]
٢٢٥	الخامس [شمول النزاع في مسأله الاجتماع لأنواع الإيجاب و التحريم]
٢٢٦	السادس [اعتبار المندوحه و عدمه في محل النزاع]
٢٢٧	السابع [إبتناء النزاع على تعلق الأحكام بالطبائع لا الأفراد]
٢٢٧	الثامن [اعتبار وجود المناطين في المجمع]
٢٢٨	التاسع [في ما يستكشف به المناط]
٢٢٩	العاشر [أمره بحث الاجتماع و أحكامها]
٢٢٩	العاشر [أمره بحث الاجتماع و أحكامها]
٢٢٩	اشاره
٢٣٠	[الفرق بين الاجتماع و التعارض]
٢٣١	[دليل الامتناع و تمهيد مقدمات]
٢٣١	اشاره
٢٣١	[إحداها تضاد الأحكام الخمسه]
٢٣١	ثانيتها [تعلق الحكم الشرعى بالموجود خارجا]
٢٣٢	ثالثتها [عدم إيجاب تعدد الوجه لتعدد المعنون]
٢٣٢	رابعتها [المتحد وجودا متحد ماهيه]
٢٣٣	[مختار المصنف]
٢٣٤	[بعض أدله المجوزين و المناقشه فيها]
٢٣٤	اشاره
٢٣٥	[أقسام العبادات المكروهه]

- ٢٣٥ اشاره
- ٢٣٦ [الجواب عن القسم الأول من العبادات المكروهه]
- ٢٣٧ [الجواب عن القسم الثاني من العبادات المكروهه]
- ٢٣٨ [الجواب عن القسم الثالث من العبادات المكروهه]
- ٢٣٩ [دليل ثالث للمجوزين و جوابه]
- ٢٤٠ و ينبغي التنبيه على أمور.
- ٢٤٠ [الأول [مناط الاضطرار الراجع للحرمة]
- ٢٤٠ اشاره
- ٢٤١ [حكم الاضطرار بسوء الاختيار]
- ٢٤٢ [حكم توسط الأرض المغصوبه]
- ٢٤٣ [اجواز ما انحصر به التخلص عن الحرام]
- ٢٤٤ [بقاء المضطر إليه بسوء الاختيار]
- ٢٤٥ [عدم المنافاه بين حرمة مقدمه و لزوم إتيانها]
- ٢٤٥ [المضطر إليه المحرم لا يكون مأمورا به]
- ٢٤٦ [عدم اجتماع الوجوب و الحرمة في الخروج]
- ٢٤٧ [حكم الصلاه في الدار المغصوبه اضطرارا]
- ٢٤٧ الأمر الثاني [صغرويه الدليلين لكبرى التعارض أو التزام]
- ٢٤٧ اشاره
- ٢٤٨ [تطبيق ملاك التزام على الاجتماع]
- ٢٤٩ و قد ذكروا لترجيح النهي وجوها
- ٢٤٩ منها أنه أقوى دلالة
- ٢٥٠ و منها أن دفع المفسده أولى من جلب المنفعة
- ٢٥١ و منها الاستقرار
- ٢٥٢ الأمر الثالث الظاهر لحوق تعدد الإضافات بتعدد العنوانات
- ٢٥٣ فصل في أن النهي عن الشيء هل يقتضى فساده أم لا
- ٢٥٣ و ليقدم أمور
- ٢٥٣ الأول [الفرق بين هذه المسأله و مبحث الاجتماع]
- ٢٥٣ الثاني أنه لا يخفى أن عد هذه المسأله من مباحث الألفاظ
- ٢٥٤ الثالث [شمول ملاك البحث للنهي التنزيهي و التبعي]
- ٢٥٤ الرابع [تعيين المراد من العباده في المسأله]
- ٢٥٥ الخامس [تحرير محل النزاع]
- ٢٥٥ السادس [تفسير وصفى الصحة و الفساد]
- ٢٥٥ اشاره
- ٢٥٦ [الصحة و الفساد عند المتكلم و الفقيه]

- ۲۵۶ تنبيه [تحقیق وصفی الصحه و الفساد]
- ۲۵۷ السابع [تحقیق حال الأمل فی المسأله]
- ۲۵۷ الثامن [أقسام متعلق النهی]
- ۲۵۹ [المقام] الأول فی العبادات
- ۲۶۰ المقام الثاني فی المعاملات
- ۲۶۰ اشاره
- ۲۶۱ [الاستدلال على اقتضاء الحرمة للفساد بالأخبار]
- ۲۶۲ تذنیب [هل يدل النهی على صحه متعلقه]
- ۲۶۴ تفسیر سوره اسرا
- ۲۶۴ اشاره
- ۲۶۴ [سوره الإسراء (۱۷): آیه ۱] ص : ۳
- ۲۶۴ اشاره
- ۲۶۴ ترجمه آیه ص : ۳
- ۲۶۴ بیان آیه ص : ۳
- ۲۶۴ اشاره
- ۲۶۵ [نقل برخی اقوال در باره مدنی بودن بعضی از آیات سوره اسراء و اشاره به مفاد کلی این سوره مبارکه] ص : ۴
- ۲۶۷ [معنای آیه شریفه: "سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ..."] ص : ۶
- ۲۶۸ بحث روایتی [روایتی مفصل در شرح واقعه "اسراء" و "معراج" و آنچه پیامبر (صلى الله عليه و آله) در شب معراج دید و شنید] ص : ۷
- ۲۶۸ اشاره
- ۲۷۹ [روایات دیگری در شرح اسراء و معراج] ص : ۱۹
- ۲۸۸ [رد روایاتی که بنا بر آنها معراج جسمانی نبوده و در عالم رؤیا صورت گرفته است] ص : ۲۹
- ۲۹۲ [خلاصه آنچه که از روایات اسراء و معراج استفاده می شود در مجمع البیان طبرسی] ص : ۳۳
- ۲۹۶ [اقوال مختلف در باره زمان و مکان معراج و اینکه جسمانی بوده یا روحانی] ص : ۳۸
- ۳۰۰ بحثی دیگر [تقسیم جزئیات مربوط به معراج به چهار قسم، از نظر معنی و سند] ص : ۴۱
- ۳۰۲ [سوره الإسراء (۱۷): آیات ۲ تا ۸] ص : ۴۴
- ۳۰۲ اشاره
- ۳۰۲ ترجمه آیات: ص : ۴۴
- ۳۰۳ بیان آیات ص : ۴۵
- ۳۰۳ اشاره
- ۳۰۳ [اشاره به مورد استعمال کلمه "کتاب" در قرآن مجید و وجه اینکه وکیل گرفتن غیر خدا شرک است] ص : ۴۶
- ۳۰۶ [وجه منصوب بودن کلمه "دریه" در جمله: "ذُرِّيَّتَهُ مَن خَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ..."] و معنایی که از آن استفاده می شود] ص : ۴۸
- ۳۰۶ [معنای مختلف واژه "فضاء" و معنای آیه: "وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ..."] ص : ۴۹
- ۳۰۸ [توضیح معنای آیه شریفه: "فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا..."] و اشاره به ضعف وجوه دیگری که در این باره گفته شده است] ص : ۵۱
- ۳۱۰ [آثار نیک و بد اعمال به عامل بر می گردد (إِنْ أَحْسَنْتُمْ أُحْسِنْتُمْ أَلَيْسَ لَكُمْ فِيهَا) ص : ۵۳

- ۳۱۴ بحث روایتی ص : ۵۶
- ۳۱۴ اشاره
- ۳۱۵ [مقصود از دو بار سرکوب شدن و هلاکت بنی اسرائیل بر اثر دو بار فساد انگیزی آنان بر روی زمین] ص : ۵۸
- ۳۱۶ [سوره الإسراء (۱۷): آیات ۹ تا ۲۲] ص : ۶۰
- ۳۱۶ اشاره
- ۳۱۷ ترجمه آیات ص : ۶۱
- ۳۱۸ بیان آیات ص : ۶۲
- ۳۱۸ اشاره
- ۳۱۹ [توضیح در مورد اینکه قرآن بدانچه "قوم" است هدایت می کند و اینکه اسلام دین "قیم" است] ص : ۶۲
- ۳۲۰ [خداوند برای مؤمنان صالح العمل بر خود حق قرار داده است (أَنْ لَّهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا)] ص : ۶۴
- ۳۲۲ [بیان اینکه انسان عجول بوده و آن سان که در طلب خیرات است در پی شر نیز می باشد (و يُدْعِ الْإِنْسَانَ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ)] ص : ۶۶
- ۳۲۵ [مراد از آیت بودن شب و روز و محو آیت لیل و مبصره بودن آیات نهار] ص : ۶۹
- ۳۲۷ [وجود قدرت و آزادی، دلیل و مجوز ارتکاب هر عملی نیست] ص : ۷۱
- ۳۲۸ [معنای "طائر" و مراد از جمله: " وَ كُلِّ إِنْسَانٍ أَزْوَاجًا طَائِرَةٌ فِي عُنُقِهِ"] ص : ۷۲
- ۳۳۰ [عاقبت و سرنوشت انسان با اعمال ارادی و اختیاری او لزوم و حتمیت پیدا می کند] ص : ۷۴
- ۳۳۱ [مقصود از کتابی که در قیامت برای افراد انسان بیرون آورده می شود (و نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا) حقایق اعمال هر کس است که به او نمایانده می شود] ص : ۷۵
- ۳۳۳ [اهدایت هر کس به سود خود و ضلالتش علیه خود است (وَ لَا تَرَىٰ وَاوْرَةَ وُجُوهٍ أُخْرَىٰ)] ص : ۷۷
- ۳۳۴ [توضیح اینکه فرمود: " وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا"] ص : ۷۸
- ۳۳۷ [مقصود از اراده هلاک قریه در جمله: " وَإِنَّا أَرْدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً"] ص : ۸۱
- ۳۳۸ [وجوه مختلفی که در توضیح و توجیه جمله: " أَمْزَنَّا مَثَرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا ..."] ص : ۸۲
- ۳۴۲ [مراد از عاجله در ایه " مَنْ كَانَ يُرِيدِ الْعَاجِلَةَ"] ص : ۸۶
- ۳۴۶ [اعمال آدمی اسباب اخروی هستند و بر خلاف اسباب دنیوی تخلف ناپذیرند] ص : ۹۰
- ۳۴۷ [بیان اینکه دنیا طلبان در اعمال دنیوی، و عقبی طلبان در اعمال اخروی مستعد از عطای خداوندند] ص : ۹۱
- ۳۵۰ [توضیح اینکه درجات اخروی بزرگتر از درجات دنیوی است] ص : ۹۴
- ۳۵۱ بحث روایتی [روایاتی در ذیل برخی آیات گذشته] ص : ۹۶
- ۳۵۳ گفتاری در چند فصل پیرامون قضاء ص : ۹۷
- ۳۵۳ فصل ۱- در معنا و حدود آن: [۱- معنا و حدود قضای تکوینی و تشریحی] ص : ۹۷
- ۳۵۵ فصل ۲- نظری فلسفی در معنای قضاء: ص : ۱۰۰
- ۳۵۶ فصل ۳- روایات هم این نظریه را تأیید می کنند [۳- قضاء در روایات آخرین مرحله از مراحل: علم، مشیت، اراده، تقدیر و قضا می باشد] ص : ۱۰۱
- ۳۵۸ بحث فلسفی [در بیان اینکه فیض خداوند مطلق و نامحدود است و منشا اختلاف انواع و افراد اختلاف قابلیت ها است] ص : ۱۰۳
- ۳۶۰ [سوره الإسراء (۱۷): آیات ۲۳ تا ۳۹] ص : ۱۰۵
- ۳۶۰ اشاره
- ۳۶۰ ترجمه آیات ص : ۱۰۶
- ۳۶۲ بیان آیات [قضاء تشریحی خداوند به نیرستیدن جز او] ص : ۱۰۷

- ۳۶۲ اشاره
- ۳۶۳ [نیکی کردن به والدین، از مهمترین واجبات بعد از توحید] ص : ۱۰۹
- ۳۶۶ [اشاره به وجه اینکه فرمود: اسرافکاران برادران شیاطین هستند] ص : ۱۱۲
- ۳۶۸ [نهی از افراط و تفریط در انفاق] ص : ۱۱۴
- ۳۷۰ [نهی از فرزند کنشی (چه دختر و چه پسر) از بیم فقر و گرسنگی که در عرب رسم بوده] ص : ۱۱۶
- ۳۷۱ [نهی شدید از زنا کاری] ص : ۱۱۷
- ۳۷۲ [گفتاری پیرامون حرمت زنا (بحث قرآنی و اجتماعی پیرامون حرمت زنا)] ص : ۱۱۸
- ۳۷۶ [بیان آیه] ص : ۱۲۳
- ۳۷۶ [معنای جمله: "فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَاتِلِ إِنَّهُ كَانَ مُضَوَّرًا"] ص : ۱۲۳
- ۳۷۷ [نهی از تصرف در مال یتیم و امر به وفاء به عهد] ص : ۱۲۴
- ۳۷۸ [امر به مراعات عدالت و وفا در کیل و وزن و بیان "خیر" و "أَحْسَنُ تَأْوِيلًا" بودن آن] ص : ۱۲۵
- ۳۷۹ [نهی از متابعت از غیر علم (لَا تَتَّبِعْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) و اشاره به حکم فطرت به لزوم پیروی از علم یا پیروی از ظن به استناد حجت علمی و عقلی] ص : ۱۲۶
- ۳۸۳ [تعلیل نهی از پیروی از غیر علم به: "إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئَلًا"] ص : ۱۳۰
- ۳۸۵ [نهی از تکبر و گردن فرازی کردن] ص : ۱۳۲
- ۳۸۶ [بحث روایتی] ص : ۱۳۳
- ۳۸۶ اشاره
- ۳۸۷ [روایاتی در ذیل جمله: "وَالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا" در باره نیکی کردن به پدر و مادر] ص : ۱۳۴
- ۳۸۸ [چند روایت در معنای "اوابین"] ص : ۱۳۵
- ۳۸۹ [روایاتی در باره اجتناب از افراط و تفریط در انفاق در ذیل آیه: "وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ ..."] ص : ۱۳۶
- ۳۹۱ [چند روایت در ذیل آیه: "وَمَنْ قَتَلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا ..."] ص : ۱۳۸
- ۳۹۲ [روایاتی در باره پیروی نکردن از غیر علم و تقسیم شدن ایمان، بر اعضاء و جوارح (إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ ...)] ص : ۱۳۹
- ۳۹۴ [سوره الإسراء (۱۷): آیات ۴۰ تا ۵۵] ص : ۱۴۱
- ۳۹۴ اشاره
- ۳۹۵ [ترجمه آیات] ص : ۱۴۲
- ۳۹۶ [بیان آیات] ص : ۱۴۳
- ۳۹۶ اشاره
- ۳۹۷ [تصریف آیات (تنوع بیان و احتجاج) به منظور متذکر شدن شنوندگان] ص : ۱۴۴
- ۳۹۸ [با اینکه ثمره تصریف آیات ازدیاد نفرت کفار بوده، حکمت نزول آیات چه بوده است؟] ص : ۱۴۵
- ۳۹۸ [تقریر استدلال برای نفی شریک به اینکه اگر با خدا آلهه ای می بود راهی به سوی خدای ذی العرش جستجو می کردند (إِنَّا لَأَنْتَقُوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ نَسِيْلًا)] ص : ۱۴۶
- ۴۰۱ [تسبیح سنگ و چوب به چه معنا است؟] ص : ۱۴۹
- ۴۰۲ [وجود سرا یا فقر و نیاز موجودات، وجود رب واحد را اعلام می کند] ص : ۱۵۰
- ۴۰۳ [اهر موجودی از موجودات دارای مرتبه ای از علم است و تسبیح موجودات تسبیح حقیقی است] ص : ۱۵۱
- ۴۰۵ [وجود موجودات هم حمد خدا و هم تسبیح او است] ص : ۱۵۳
- ۴۰۸ [وجه مختلفی که در معنای "ججایاً مَسْئُورًا" در آیه: "وَ إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ... " گفته شده است] ص : ۱۵۶

- ۴۱۱ مشرکین دلیلی بر انکار معاد نداشتند، فقط آن را استبعاد می کنند و خداوند با اشاره به قدرت مطلقه خود به آنان پاسخ می دهد] ص : ۱۵۹
- ۴۱۳ [امر به خوش زبانی و اجتناب از درشتگویی] ص : ۱۶۱
- ۴۱۵ [سعادت و شقاوت هر کس بسته به مشیت الهی است که بر اساس عمل تعیین می شود] ص : ۱۶۳
- ۴۱۷ بحث روایتی ص : ۱۶۵
- ۴۱۷ اشاره
- ۴۱۷ [روایاتی در باره تسبیح موجودات و سفارش مدارا با حیوانات] ص : ۱۶۵
- ۴۲۱ [توضیحی در مورد تسبیح محسوس برخی موجودات که در پاره ای روایات نقل شده است] ص : ۱۶۹
- ۴۲۲ [چند روایت در باره " بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ " در ذیل آیه: " وَ اِذَا ذُكِرَتْ بِرَبِّكَ ... "] ص : ۱۷۰
- ۴۲۴ [سوره الإسراء (۱۷): آیات ۵۶ تا ۶۵] ص : ۱۷۳
- ۴۲۴ اشاره
- ۴۲۵ ترجمه آیات ص : ۱۷۳
- ۴۲۵ بیان آیات ص : ۱۷۴
- ۴۲۶ اشاره
- ۴۲۶ [استدلال بر نفی الوهیت خدایان مشرکین به اینکه لازمه ربوبیت، داشتن قدرت بر رساندن سود و دفع ضرر است] ص : ۱۷۵
- ۴۲۷ [چند وجه دیگر در بیان مراد از مالک نفع و ضرر نبودن بتها] ص : ۱۷۶
- ۴۲۹ [دعا و درخواست حقیقی از خدای سبحان مستجاب است، بر خلاف دعای مشرکین و طلب از بتها که قادر بر اجابت نیستند] ص : ۱۷۸
- ۴۳۰ [توضیح اینکه آلهه دروغین، خود در جستجوی وسیله به سوی پروردگارشان هستند] ص : ۱۷۹
- ۴۳۱ [وجوه دیگری که در معنای جمله: " یَنْتَعُونَ اِلٰی رَبِّهِمْ اَلْوَسِیْلَةَ اَتَيْهِمْ اَقْرَبُ " گفته اند] ص : ۱۸۰
- ۴۳۳ [سنت الهی در اقوام گذشته: دعوت به حق، به سعادت رساندن مؤمنان و هلاکت یا عذاب شدید منکران و طاغیان] ص : ۱۸۲
- ۴۳۴ [مراد از " کتاب " در جمله: " کَانَ ذٰلِکَ فِی الْکِتٰبِ مَسْطُوْرًا " و بحثی که برخی مفسرین با قول به اینکه مراد از کتاب " لوح محفوظ " است در ذیل آن عنوان کرده اند] ص : ۱۸۳
- ۴۳۶ [از آنجا که خواست خدا بر این است که امت اسلام را پیش از مهلت منقرض نسازد، پیشنهاد کفار راجع به آوردن آیات را اجابت نکرد] ص : ۱۸۵
- ۴۳۷ [ادو وجه دیگر در معنای آیه: " وَ مَا مَنَعْنَا اَنْ نُّرْسِلَ بِالْآیٰتِ اِنَّا اَنْ کَذَّبَ بِهَا الْاَوْلٰوْنِ "] ص : ۱۸۶
- ۴۳۸ [مراد از " رؤیا " و " شجره ملعونه " در آیه: " وَ مَا جَعَلْنَا الرُّؤِیَا الَّتِیْ اَرٰنٰکَ ... "] ص : ۱۸۸
- ۴۴۳ [بیان اینکه آیه شریفه ناظر به " بنی امیه " است و نقل سخن بعضی از مفسرین که رؤیا را " معراج " و شجره ملعونه را " شجره زقوم " دانسته اند و جواب آن] ص : ۱۹۲
- ۴۴۷ [رد وجه دیگری که " رؤیا " را به جنگ بدر مربوط دانسته است] ص : ۱۹۶
- ۴۴۸ [یاد آوری داستان سجده نکردن ابلیس بر آدم (علیه السلام) و آغاز عصیان و اغوای او] ص : ۱۹۸
- ۴۵۱ [مراد از مشارکت شیطان در اموال و اولاد مردم در خطاب: " وَ شَارِکُھُمْ فِی الْاَمْوَالِ وَ الْاَوْلَادِ "] ص : ۲۰۱
- ۴۵۳ [بحث روایتی [روایاتی در ذیل آیه: " وَ مَا مَنَعْنَا اَنْ نُّرْسِلَ بِالْآیٰتِ ... "] ص : ۲۰۳
- ۴۵۳ اشاره
- ۴۵۴ [روایات متعدد از طرق عامه و خاصه راجع به خواب دیدن پیامبر (صلی اللہ علیہ و آلہ) بنی امیه را به شکل میمون هایی بر منبرش، و اینکه " رؤیا " و " شجره ملعونه در قرآن " در آیه، ناظر به آنان است] ص : ۲۰۴
- ۴۵۷ [چند روایت در باره شرکت شیطان در اموال و اولاد مردم] ص : ۲۰۷
- ۴۵۸ [سوره الإسراء (۱۷): آیات ۶۶ تا ۷۲] ص : ۲۰۸
- ۴۵۸ اشاره
- ۴۵۹ ترجمه آیات ص : ۲۰۸

- بیان آیات ص : ۲۰۹----- ۴۵۹
- اشاره ----- ۴۵۹
- انسان چه در "ضراء" که خدا را می خواند و چه در "سراء" که از خدا اعراض می کند بالفطره متوجه خدا است [..... ص : ۲۱۰----- ۴۶۰
- آیا در خشکی تضمینی و تأمینی از گرفتاری ها دارید که از خدا اعراض می کنید] ص : ۲۱۳----- ۴۶۳
- معنای آیه: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ..." [..... ص : ۲۱۴----- ۴۶۴
- معنای جمله: "وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا" [..... ص : ۲۱۶----- ۴۶۶
- افرق بین "تکریم" و "تفضیل" انسان و چند وجه دیگر که در بیان فرق بین "كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ" و "فَضَّلْنَاهُمْ" گفته شده است [..... ص : ۲۱۷----- ۴۶۶
- آیه شریفه ناظر به تفضیل انسان از حیث وجود مادی است و ملائکه از مفضل علیه (کثیر ممن خلقنا) خارج است [..... ص : ۲۱۹----- ۴۶۸
- گفتار در برتری انسان از ملائکه ص : ۲۲۱----- ۴۷۰
- اشاره ----- ۴۷۰
- افضل بودن اطاعت انسان از جهت کشف صفای باطن و حسن سریره او است [..... ص : ۲۲۵----- ۴۷۴
- اموارد استعمال کلمه "امام" در قرآن و مراد از "امامهم" در جمله: "يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنثَىٰ بِإِمامِهِمْ" [..... ص : ۲۲۷----- ۴۷۵
- اقوال و وجوه مختلف در باره مراد از "امام" در جمله فوق [..... ص : ۲۲۹----- ۴۷۸
- امراد از اینکه فرمود: "مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ" و وجوهی که در این باره گفته شده است [..... ص : ۲۳۲----- ۴۸۰
- بحث روایتی (روایاتی در باره برتری انسان، احضار هر گروه با امام خود در قیامت و ...) [..... ص : ۲۳۳----- ۴۸۱
- [سوره الإسراء (۱۷): آیات ۷۳ تا ۸۱] ص : ۲۳۶----- ۴۸۴
- اشاره ----- ۴۸۴
- ترجمه آیات ص : ۲۳۶----- ۴۸۴
- بیان آیات ص : ۲۳۷----- ۴۸۵
- اشاره ----- ۴۸۵
- انیرنگ مشرکین برای اینکه پیامبر (صلی الله علیه و آله) از خدایانشان بدگویی نکند و افراد ضعیف و فقیر را از خود دور بسازد] ص : ۲۳۸----- ۴۸۶
- معنای "دلوک شمس" و "عَسَقِ النَّبِيلِ" در آیه: "أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ..." [..... ص : ۲۴۰----- ۴۸۸
- امر به رسول (صلی الله علیه و آله) به تهجد نیمه شب و دعا و استمداد از خداوند] ص : ۲۴۱----- ۴۸۹
- المقصود از "دخول و خروج به صدق" در "رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ..." [..... ص : ۲۴۲----- ۴۹۰
- بحث روایتی (روایاتی در ذیل آیه: "وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُوكَ...") که خدعه مشرکین با رسول الله (صلی الله علیه و آله) را حکایت می کند] ص : ۲۴۴----- ۴۹۲
- اشاره ----- ۴۹۲
- روایاتی در باره واجب شدن نمازهای پنجگانه و مراد از مشهود بودن قرآن فجر (نماز صبح) در ذیل آیه: "أَقِمِ الصَّلَاةَ..." [..... ص : ۲۴۶----- ۴۹۴
- [سوره الإسراء (۱۷): آیات ۸۲ تا ۱۰۰] ص : ۲۴۹----- ۴۹۶
- اشاره ----- ۴۹۶
- ترجمه آیات ص : ۲۵۰----- ۴۹۷
- بیان آیات قرآن از جهت اینکه معالجات امراض قلبی است، برای مؤمنین «شفاء» و به لحاظ اینکه صحت و استقامت نفسانی می آورد «رحمت» است [..... ص : ۲۵۱----- ۴۹۹
- اشاره ----- ۴۹۹
- قرآن از جهت اینکه معالجات امراض قلبی است برای مؤمنین «شفاء» و به لحاظ اینکه صحت و استقامت نفسانی میاورد «رحمت» است [..... ص : ۲۵۲----- ۴۹۹
- توضیح اینکه قرآن ظالمین را جز زیان نمی افزاید] ص : ۲۵۴----- ۵۰۱

- ۵۰۳ بیان حال انسان عادی دل‌بسته به اسباب ظاهری که در حال تنعم از خدا دور شده و در شر و بد حالی نومید است [..... ص: ۲۵۶]
- ۵۰۵ بحثی فلسفی [در بیان اینکه شرور بالعرض داخل در قضای الهی هستند] ص: ۲۵۸]
- ۵۰۵ اشاره
- ۵۰۹ [بنیه بدنی، صفات اخلاقی و محیط اجتماعی در حد اقتضاء، و نه علیت تامه- در اعمال آدمی اثر دارد (كُلُّ يَفْعَلُ عَلٰى شَاكِلَتِهٖ)] ص: ۲۶۲]
- ۵۱۰ [بیان اینکه سعادت و شقاوت ضروری و تغییر ناپذیر نیست و اکتسابی و از آثار اعتقادات و اعمال انسان می باشد] ص: ۲۶۴]
- ۵۱۴ بحث فلسفی [در باره سنخیت وجودی و رابطه ذاتی بین فعل و علت فاعلی] ص: ۲۶۸]
- ۵۱۴ اشاره
- ۵۱۴ [وجود رابطه و سنخیت بین فعل و فاعل از نظر قرآن] ص: ۲۶۹]
- ۵۱۵ دنباله بحث سابق از نظر قرآن ص: ۲۶۹]
- ۵۱۵ [بیان آیات] ص: ۲۷۰]
- ۵۱۵ [معنای "روح" و مراد از "امر خدا" و توضیح اینکه روح از امر خدا است] ص: ۲۷۰]
- ۵۲۰ [موارد اطلاق و استعمال کلمه "روح" در آیات قرآن مجید] ص: ۲۷۴]
- ۵۲۲ [اقوال مختلف و متعدد مفسرین در باره مراد از روح در آیه: "يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ..."] ص: ۲۷۶]
- ۵۲۶ [مشرکین از در عناد و لجاجت، ایمان آوردن خود را به انجام معجزاتی غریب و ناممکن مشروط می کنند] ص: ۲۸۰]
- ۵۲۷ [تحقق بخشیدن به پیشنهاد مشرکین، در شان پیامبر (صلی الله علیه و آله) نه به عنوان یک فرد بشری و نه به عنوان پیامبر الهی، نیست] ص: ۲۸۱]
- ۵۲۹ [تقریر و توضیح برهان بر نبوت عامه و اثبات آن، که در جواب خداوند به مشرکین که رسالت یک فرد بشری را محال می دانستند بیان گشته است] ص: ۲۸۴]
- ۵۳۳ [چون دلیل و برهان نتیجه نبخشید، گواهی را به خدا واگذار] ص: ۲۸۸]
- ۵۳۵ [معنای جمله: "فَادِرُّوْا عَلٰى اَنْ يَّخْلُقَ مِثْلَهُمْ" و بیان اینکه انسان مبعوث در قیامت عین انسان دنیایی است نه مانند او] ص: ۲۹۰]
- ۵۳۸ بحث روایتی [روایاتی در باره نیت و عمل در ذیل جمله: "كُلُّ يَفْعَلُ عَلٰى شَاكِلَتِهٖ"] ص: ۲۹۳]
- ۵۳۸ اشاره
- ۵۳۹ [چند روایت در باره شان نزول آیه: "يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ..."] و بیان مراد از روح] ص: ۲۹۴]
- ۵۴۱ [روایتی متضمن گفتگوی قریش با پیامبر (صلی الله علیه و آله) و پیشنهادات آنان به او در ذیل آیه: " وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ حَتَّىٰ ..."] ص: ۲۹۶]
- ۵۴۴ [سوره الإسراء (۱۷): آیات ۱۰۱ تا ۱۱۱] ص: ۳۰۰]
- ۵۴۴ اشاره
- ۵۴۴ ترجمه آیات ص: ۳۰۰]
- ۵۴۵ بیان آیات ص: ۳۰۱]
- ۵۴۵ اشاره
- ۵۴۵ [مقصود از معجزات نه گانه موسی (علیه السلام) در آیه: " وَ لَقَدْ آتَيْنَا مُوسٰى سِتْعَ اٰیٰتٍ بَيِّنٰتٍ ..."] ص: ۳۰۲]
- ۵۴۷ [معنای اینکه خطاب به بنی اسرائیل فرمود: "اسْكُنُوا الْاَرْضَ فَاِذَا جَاءَ وُعْدُ الْاٰخِرَةِ ..."] ص: ۳۰۳]
- ۵۴۹ [حکمت نزول تدریجی و تفریق قرآن، مقارن شدن علم و عمل به قرآن و تمامیت یافتن استعداد مردم در تلقی آن است] ص: ۳۰۵]
- ۵۵۱ [توضیحی در مورد بی نیاز بودن قرآن از ایمان مشرکین به آن، برای ثبوت حقانیت و کمالش] ص: ۳۰۸]
- ۵۵۲ [اشاره به اقسام نام ها و بیان مراد از جمله: " قُلَّةَ الْاَسْمَاءِ الْاِحْسَنٰى "] ص: ۳۰۹]
- ۵۵۳ [رد عقیده بت پرستان که اسماء متعدد خدا را حاکی از آلهه متعدد پنداشته به شرکت در عبادت مبتلا شده اند و بیان اینکه اسماء خدای تعالی مرأت و معرف یک مسمی هستند] ص: ۳۱۰]
- ۵۵۶ [نفی فرزند، ولی و شریک داشتن خدای تعالی] ص: ۳۱۳]

۵۵۷	بحث روایتی [روایاتی در ذیل برخی آیات گذشته] ص : ۳۱۴
۵۵۷	اشاره
۵۵۷	[روایاتی در باره اسماء حسنی، اسماء حقیقی و اسماء اسماء خدا و عقائد بت پرستان در باره اسماء خدا] ص : ۳۱۴
۵۶۰	[چند روایت در باره جهر و اخفاف در نماز] ص : ۳۱۷
۵۶۱	بحثی روایتی و قرآنی [در باره تفریق آیات قرآن- وَ قُرْآنًا فَرَقْنَاهُ ...] تقسیم قرآن به آیات و سوره] ص : ۳۱۸
۵۶۱	اشاره
۵۶۳	[عدد سوره ها و آیات قرآن کریم] ص : ۳۲۰
۵۶۵	[ترتیب سوره های قرآن کریم] ص : ۳۲۲
۵۶۷	فصل سوم: ترتیب سوره های قرآن کریم
۵۶۹	المکاسب
۵۶۹	اشاره
۵۷۰	الجزء الأول
۵۷۰	اشاره
۵۷۰	فالاكتساب المحرم أنواع
۵۷۰	و ينبغي أولا التيمن بذكر بعض الأخيار
۵۷۰	اشاره
۵۷۰	[روایه تحف العقول]
۵۷۲	[روایه فقه الرضا]
۵۷۲	[روایه الدعائم]
۵۷۲	[النبوی المشهور]
۵۷۳	[تقسیم المکاسب إلى الأحكام الخمسه]
۵۷۳	و معنى حرمة الاكتساب
۵۷۳	فالاكتساب المحرم أنواع
۵۷۳	اشاره
۵۷۳	[النوع الأول الاكتساب بالأعيان النجسه عدا ما استثنى
۵۷۳	و فيه مسائل ثمان
۵۷۳	الأولى يحرم المعاوضة على بول غير مأكول اللحم
۵۷۳	اشاره
۵۷۴	فرعان
۵۷۴	الأول ما عدا بول الإبل من أبوال ما يؤكل لحمه
۵۷۴	اشاره
۵۷۴	[ما يستدل على أن ضابط المنع تحريم الشيء اختياراً]
۵۷۵	و مما ذكرنا يظهر حرمة بيع لحوم السباع دون شحومها
۵۷۵	الثاني بول الإبل يجوز بيعه إجماعاً

- ٥٧٥ الثانيه يحرم بيع العذره النجسه من كل حيوان
- ٥٧٥ اشاره
- ٥٧٦ [الجمع بين الروايات المانعه و المجوزه]
- ٥٧٦ اشاره
- ٥٧٦ [الأظهر من وجوه الجمع]
- ٥٧٦ [وجه ثبوت الحكم في غير عذره الإنسان]
- ٥٧٦ فرع الأقوى جواز بيع الأرواح الطاهره
- ٥٧٧ الثالثه يحرم المعاوضه على الدم بلا خلاف
- ٥٧٧ اشاره
- ٥٧٧ فرع و أما الدم الطاهر
- ٥٧٧ الرابعه لا إشكال في حرمه بيع المنى
- ٥٧٧ اشاره
- ٥٧٨ [بيع المسبب]
- ٥٧٨ الخامسه تحرم المعاوضه على الميته و أجزائها التي تحلها الحياه من ذى النفس السائله
- ٥٧٨ اشاره
- ٥٧٨ [ظهور مكاتبه الصيقل في الجواز]
- ٥٧٨ اشاره
- ٥٧٩ [المنافسه في دلالتها على جواز البيع]
- ٥٧٩ [بيع الميته لو جاز الانتفاع بجلدها]
- ٥٧٩ [ظهور ما دل على المنع في كون المانع حرمه الانتفاع]
- ٥٧٩ [ظهور كلام جماعه في ما استظهر من النص و الإجماع]
- ٥٨٠ [المعاوضه على لبن اليهوديه المرضعه]
- ٥٨٠ فرعان
- ٥٨٠ الأول أنه كما لا يجوز بيع الميته منفرده كذلك لا يجوز بيعها منضمه إلى مذكى
- ٥٨٠ اشاره
- ٥٨٠ [هل يجوز بيع المختلط ممن يستحل الميته]
- ٥٨١ اشاره
- ٥٨١ [دلاله روايتي الحلبي على الجواز]
- ٥٨١ [تجوز بعضهم البيع بقصد بيع المذكى و الإبراد عليه]
- ٥٨١ [حمل العلامه لروايتي الحلبي]
- ٥٨٢ [حمل المؤلف لهما]
- ٥٨٢ [الانتفاع بأليات الغنم المقطوعه]
- ٥٨٢ الثاني أن الميته من غير النفس السائله يجوز المعاوضه عليها
- ٥٨٢ السادسه يحرم التكسب بالكلب الهراش و الخنزير البريين

- ٥٨٣ السابعه يحرم التكسب بالخمر و كل مسكر مانع و الفقاع إجماعا نصا و فتوى
- ٥٨٣ الثامنه يحرم المعاوضه على الأعيان المتنجسه- الغير القابله للطهاره
- ٥٨٣ و أما المستثنى من الأعيان المتقدمه
- ٥٨٣ اشاره
- ٥٨٣ الأولى يجوز بيع المملوك الكافر
- ٥٨٣ اشاره
- ٥٨٤ [بيع العبد المرتد عن فطره]
- ٥٨٤ اشاره
- ٥٨٤ [نقل كلمات الأعلام فى المسأله]
- ٥٨٥ الثانيه يجوز المعاوضه على غير كلب الهراش فى الجملة
- ٥٨٥ اشاره
- ٥٨٥ أحدها كلب الصيد السلوقى
- ٥٨٥ الثاني كلب الصيد غير السلوقى
- ٥٨٥ اشاره
- ٥٨٥ الأخبار المستفيضة [الداله على الجواز]
- ٥٨٦ الثالث كلب الماشيه و الحانط
- ٥٨٦ اشاره
- ٥٨٦ نعم المشهور بين الشيخ و من تأخر عنه الجواز
- ٥٨٦ [أذهب المحقق و قليل من متأخرى المتأخرين إلى المنع]
- ٥٨٦ [دلاله مرسله المبسوط على الجواز]
- ٥٨٧ حمل كلام من اقتصر على كلب الصيد على المثال
- ٥٨٧ [التأيد بما أفاده العلامه و المناقشه فيه]
- ٥٨٧ [المناقشه فى أدله الجواز]
- ٥٨٧ الفرق بين دعوى الاتفاق و دعوى الإجماع
- ٥٨٨ و أما حمل كلمات القدماء على المثال فى غاية البعد
- ٥٨٨ [مختار المؤلف]
- ٥٨٨ الثالثه الأقوى جواز المعاوضه على العصير العنبي
- ٥٨٨ اشاره
- ٥٨٨ [عدم شمول نجس العين للعصير]
- ٥٨٩ [استظهار المنع من بيع العصير فى مفتاح الكرامه]
- ٥٨٩ و فى الجميع نظر
- ٥٨٩ الرابعه يجوز المعاوضه على الدهن المتنجس
- ٥٨٩ اشاره
- ٥٩٠ الأخبار المستفيضة الداله على الجواز

- ٥٩٠ إذا عرفت هذا فالإشكال يقع في مواضع
- ٦٠٣ النوع الثاني مما يحرم التكسب به ما يحرم لتحريم ما يقصد به
- ٦٠٣ اشاره
- ٦٠٣ الأول ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاص إلا الحرام
- ٦٠٤ اشاره
- ٦٠٤ منها هياكل العباده المبتدعه
- ٦٠٤ اشاره
- ٦٠٤ [ما يدل على حرمه الاكتساب بهياكل العباده]
- ٦٠٤ [جواز المعاوضه لو فرض هيئه خاصه مشتركه بين هيكل العباده و آله أخرى لعمل محلل]
- ٦٠٥ [توجيه القول بعدم الفرق بين قصد الجبهه المحلله و غيرها]
- ٦٠٥ [تحقيق حول قصد الماده]
- ٦٠٥ [إذا كان لمكسورها قيمه و باعها صحيحه لتكسر]
- ٦٠٥ [توجيه التقييد في كلام العلامه]
- ٦٠٦ [ما أفاده المحقق الثاني في جامع المقاصد]
- ٦٠٦ و منها آلات القمار بأنواعه
- ٦٠٦ اشاره
- ٦٠٦ [بيان المراد بالقمار]
- ٦٠٧ و منها آلات اللهو على اختلاف أصنافها
- ٦٠٧ و منها أواني الذهب و الفضة
- ٦٠٧ و منها الدراهم الخارجه المعموله لأجل غش الناس
- ٦٠٧ اشاره
- ٦٠٧ [ما يدل على وجوب إتلاف الدراهم المغشوشه]
- ٦٠٨ [لو وقعت المعاوضه عليها جهلا فتبين الحال]
- ٦٠٨ [الفرق بين المعاوضه على الدراهم المغشوشه و آلات القمار]
- ٦٠٨ القسم الثاني ما يقصد منه المتعاملان المنفعه المحرمه
- ٦٠٨ [الوجود المتصوره في قصد المنفعه المحرمه]
- ٦٠٩ الأولى بيع العنب على أن يعمل خمرا
- ٦٠٩ اشاره
- ٦٠٩ [خبر جابر الدال على حرمه مؤاجره البيت لبيع فيه الخمر]
- ٦٠٩ [مصححه ابن أذينه الداله على الجواز]
- ٦٠٩ [الجمع بين الخبرين]
- ٦١٠ [حرمه بيع كل ذى منفعه محلله على أن يصرف في الحرام]
- ٦١٠ [الأظهر فساد العقد المشروط فيه الحرام و إن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد]
- ٦١٠ المسأله الثانيه يحرم المعاوضه على الجاريه المغنيه

- ٦١٠ اشاره .
- ٦١١ [التفكيك بين القيد و المقيد غير معروف عرفا و غير واقع شرعا]
- ٦١١ [بيع التجاريه المغنيه مع ملاحظه الصفه المحرمه و عدمها]
- ٦١١ المسأله الثالثه يحرم بيع العنب ممن يعمله خمرا بقصد أن يعمله
- ٦١١ اشاره .
- ٦١١ [الأخبار المجوزه للبيع مع عدم القصد]
- ٦١٢ [الأخبار المانعه]
- ٦١٢ [الجمع بين الأخبار]
- ٦١٢ فالأولى حمل الأخبار المانعه على الكراهه
- ٦١٣ [الاستدلال على الحرمة بعموم النهى عن التعاون على الإثم]
- ٦١٣ [اعتبار القصد فى مفهوم الإعانه]
- ٦١٣ [زياده بعض المعاصرين اعتبار وقوع المعان عليه فى الخارج]
- ٦١٣ [ظهور كلام الأكثر فى عدم اعتبار القصد]
- ٦١٤ [إطلاق الإعانه فى غير واحد من الأخبار على المجرى عن القصد]
- ٦١٤ [ما أفاده المحقق الأردبيلى حول صدق مفهوم الإعانه]
- ٦١٤ [تفصيل الكلام فى تحقيق المرام]
- ٦١٥ [اهل الإعانه على شرط الحرام إعانه على الحرام]
- ٦١٥ [بيع الطعام على من يرتكب المعاصى]
- ٦١٦ [أبيان المتحصل مما ذكر]
- ٦١٦ ثم إن محل الكلام فيما يعد شرطا للمعصيه الصادره عن الغير
- ٦١٦ ثم إنه يمكن التفصيل فى شروط الحرام المعان عليها
- ٦١٧ [الاستدلال على الحرمة فى المسأله بوجود دفع المنكر]
- ٦١٧ [ما يشهد لهذا الاستدلال]
- ٦١٧ [توقف هذا الاستدلال على علم البائع بعدم حصول المعصيه لو لم يبيعه]
- ٦١٨ [توجيه الخبر الدال على ذم أتباع بنى أميه]
- ٦١٨ [المتلخص مما ذكر]
- ٦١٨ [الوجوه المتصوره فى فعل ما هو شرط للحرام الصادر من الغير]
- ٦١٩ [الظاهر عدم فساد البيع فى كل مورد حكم فيه بالحرمة لأجل الإعانه على الإثم]
- ٦١٩ القسم الثالث ما يحرم لتحرير ما يقصد منه شأنا
- ٦١٩ اشاره .
- ٦١٩ [حرمة بيع السلاح من أعداء الدين]
- ٦١٩ اشاره .
- ٦٢٠ [الأخبار الداله على الحرمة]
- ٦٢٠ [اختصاص الحرمة فى الأخبار بصوره قيام الحرب]

- ٦٢٠ [نقد ما عن حواشي الشهيد]
- ٦٢٠ [شمول الحكم لما إذا لم يقصد البائع المعونه]
- ٦٢١ [جواز بيع ما يكن]
- ٦٢١ [المناقشه في الجواز]
- ٦٢١ [رد دلالة روايه محمد بن قيس على الجواز]
- ٦٢٢ [اهل يتعدى الحكم إلى غير أعداء الدين]
- ٦٢٢ [اشاره]
- ٦٢٢ [شمول روايه تحف العقول قطاع الطريق أيضا]
- ٦٢٢ [النوع الثالث مما يحرم الاكتساب به ما لا منفعه فيه محلله معتدا بها]
- ٦٢٢ [اشاره]
- ٦٢٢ [التحريم هنا وضعي]
- ٦٢٢ [و الدليل على الفساد]
- ٦٢٣ [استفاده عدم اعتناء الشارع بالمنافع النادره من كلمات العلماء]
- ٦٢٣ [تحسين ما قاله في محكي إيضاح النافع]
- ٦٢٣ [جواز بيع ما يشتمل على منفعه مقصوده للغلاء]
- ٦٢٣ [نقد ما أفاده العلامه في التذكره]
- ٦٢٤ [تحسين ما قاله في الدروس]
- ٦٢٤ [النظر في منع العلامه بيع ما ينتفع به نادرا]
- ٦٢٤ [انفقاد الإجماع على عدم الاعتناء بالمنافع النادره]
- ٦٢٤ [مقتضى التأمل في الأخبار عدم الاعتناء بالمنافع النادره]
- ٦٢٥ [جواز بيع السياغ بناء على وقوع التذكيه عليها]
- ٦٢٥ [جواز بيع الهره]
- ٦٢٥ [عدم المنفعه المعتد بها يستند تاره إلى خسه الشىء و أخرى إلى قلته]
- ٦٢٦ [النوع الرابع ما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرما في نفسه]
- ٦٢٦ [اشاره]
- ٦٢٦ [المسأله الأولى تدليس الماشطه]
- ٦٢٦ [اشاره]
- ٦٢٦ [بما ذا يحصل التدليس]
- ٦٢٦ [اهل يعد وشم الخدود و وصل الشعر بشعر الغير من التدليس]
- ٦٢٧ [ظاهر بعض الأخبار المنع عن مطلق الوشم و وصل الشعر بشعر الغير]
- ٦٢٧ [و ظاهر بعض الأخبار كراهه الوصل و لو بشعر غير المرأه]
- ٦٢٧ [و ظاهر بعض الأخبار الجواز مطلقا]
- ٦٢٨ [و يمكن الجمع بين الأخبار]
- ٦٢٨ [نعم قد يشكل الأمر في وشم الأطفال]

- ٦٢٨ [حصول التدليس بمجرد رغبة الخاطب أو المشتري و إن علما بذلك]
- ٦٢٩ [كراهه كسب الماشطه مع شرط الأجره المعينه]
- ٦٢٩ [الحكمه فى أولويه قبول ما يعطاه الحجام و الختان و الماشطه]
- ٦٢٩ المسأله الثانيه [حرمه تزيين الرجل بما يختص بالنساء و كذا العكس]
- ٦٢٩ اشاره
- ٦٣٠ [لا دليل على الحرمة عدا النبوى]
- ٦٣٠ اشاره
- ٦٣٠ و فى دلالاته قصور
- ٦٣٠ ثم الخنثى يجب عليها ترك الزينتين المختصتين بكل من الرجل و المرأه
- ٦٣٠ المسأله الثالثه التشبيح بالمرأه المعروفه المؤمنه المحترمه
- ٦٣١ [بيان معنى التشبيح]
- ٦٣١ [أدله الحرمة]
- ٦٣١ و الإنصاف أن هذه الوجوه لا تنهض لإثبات التحريم
- ٦٣١ [الاستدلال بعمومات حرمة اللهو و الباطل و الفحشاء و فحوى ما دل على حرمة ما يوجب تهيج القوه الشهويه]
- ٦٣٢ [لا يبعد القول بجواز التشبيح بالمخطوبه قبل العقد]
- ٦٣٢ [جواز التشبيح بالمرأه الميهمه]
- ٦٣٢ و أما اعتبار الإيمان
- ٦٣٢ و أما التشبيح بالغلام فهو محرم على كل حال
- ٦٣٣ المسأله الرابعه تصوير ذوات الأرواح حرام
- ٦٣٣ اشاره
- ٦٣٣ [الأخبار المستفيضة الداله على حرمة مجرد النقش]
- ٦٣٣ [استظهار أن الحكمه فى التحريم هى حرمة التشبه بالخالق]
- ٦٣٤ و من هنا يمكن استظهار اختصاص الحكم بذوات الأرواح
- ٦٣٤ [ما أفاده فى كشف اللثام من النقض على التعميم]
- ٦٣٤ [ظاهر بعض تعميم الحكم لغير ذى الروح]
- ٦٣٤ [ظاهر بعض تخصيص الحكم بالمجسم]
- ٦٣٥ [خروج تصوير ما هو مصنوع للعباد عن أدله الحرمة]
- ٦٣٥ ثم إن المرجع فى الصوره إلى العرف
- ٦٣٥ و لو صور بعض أجزاء الحيوان فى حرمة نظر بل منع
- ٦٣٦ بقى الكلام فى جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور و عدمه
- ٦٣٦ اشاره
- ٦٣٦ و يمكن أن يستدل للحرمة
- ٦٣٧ [المناقشه فى أدله حرمة الاقتناء]
- ٦٣٧ [معارضه روايات حرمة الاقتناء مع روايات الجواز]

- ٦٣٨ [مختار المؤلف] -
- ٦٣٨ المسأله الخامسه التطفيف حرام -
- ٦٣٨ اشاره -
- ٦٣٩ ثم إن البخس في العد و الذرع - يلحق به حكما -
- ٦٣٩ و لو وزن الربوى بجنسه فطفف في أحدهما -
- ٦٣٩ المسأله السادسه التنجيم حرام -
- ٦٣٩ اشاره -
- ٦٣٩ الأول الظاهر أنه لا يحرم الإخبار عن الأوضاع الفلكيه المبتنيه على سير الكواكب -
- ٦٣٩ اشاره -
- ٦٤٠ و قد اعترف بذلك جمله ممن أنكر التنجيم -
- ٦٤٠ [عدم الإصابه الدائمه في إخبار الفلكين بالأوضاع] -
- ٦٤٠ الثاني يجوز الإخبار بحدوث الأحكام عن الاتصالات و الحركات المذكوره -
- ٦٤٠ اشاره -
- ٦٤١ أقصه المحقق نصير الدين الطوسى و الطحان] -
- ٦٤١ الثالث الإخبار عن الحادثات و الحكم بها مستندا إلى تأثير الاتصالات المذكوره -
- ٦٤١ اشاره -
- ٦٤١ [النصوص الداله على الحرمة] -
- ٦٤١ اشاره -
- ٦٤١ أمحاوره أمير المؤمنين (ع) مع بعض المنجمين] -
- ٦٤٢ [محاوره أمير المؤمنين (ع) مع منجم آخر] -
- ٦٤٢ أقول الصادق عليه السلام لعبد الملك بن أعين أحرق كتبك] -
- ٦٤٢ [روايه المفضل بن عمر في قوله تعالى و إذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات] -
- ٦٤٢ [جواز النظر في النجوم لمجرد التفؤل إن فهم الخير و التحذر بالصدقه إن فهم الشر] -
- ٦٤٣ [الحكم بالنجوم مع الاعتقاد بأن الله يمحو ما يشاء و يثبت] -
- ٦٤٣ [جواز الإخبار لا بنحو اقتضاء الأوضاع الفلكيه] -
- ٦٤٣ الرابع اعتقاد ربط الحركات الفلكيه بالكائنات -
- ٦٤٣ اشاره -
- ٦٤٣ الأول الاستقلال في التأثير -
- ٦٤٤ اشاره -
- ٦٤٤ و ظاهر كثير من العبارات كون هذا كفرا -
- ٦٤٤ [موافقه العامه على هذا الحكم] -
- ٦٤٥ [ظاهرهم لا فرق بين استلزامه إنكار الصانع و عدمه] -
- ٦٤٥ [معنى كون تصديق المنجم كفرا] -
- ٦٤٥ [لا بد في تكفير المنجم من مطابقه ما يعتقد له لإحدى موجبات الكفر] -

- ٦٤٦ [ما أفاده السيد شارح النخيه]
- ٦٤٦ [نقد كلام السيد]
- ٦٤٦ الثاني أنها تفعل الآثار المنسوبة إليها
- ٦٤٦ اشاره
- ٦٤٧ [ما أفاده العلامة في أنوار الملوكوت]
- ٦٤٧ [ظاهر الشهيد في قواعده عدم كفر المعتقد بذلك]
- ٦٤٧ [توجيه ما ذكره الشهيد]
- ٦٤٨ [ما أفاده المحدث الكاشاني]
- ٦٤٨ الثالث استناد الأفعال إليها كإسناد الإحراق إلى النار
- ٦٤٨ [ظاهر كثير كون هذا الاعتقاد كفرا]
- ٦٤٩ [ظاهر بعض الأخبار ثبوت التأثير للكواكب]
- ٦٤٩ الرابع أن يكون ربط الحركات بالحوادث
- ٦٤٩ اشاره
- ٦٤٩ أقول الشيخ البهائي فهذا لا مانع منه و لا حرج في اعتقاده]
- ٦٤٩ [ما أفاده العلامة]
- ٦٥٠ [ما يظهر من كلام السيد المرتضى]
- ٦٥٠ [إنكار السيد ابن طاوس على علم الهدى]
- ٦٥٠ [خلاصه ما أنكره السيد أمران]
- ٦٥٠ [ما أفاده الشيخ البهائي]
- ٦٥١ [ما أفاده الشيخ البهائي هو الذي صرح به الإمام الصادق عليه السلام]
- ٦٥١ اشاره
- ٦٥١ [الأخبار الداله على صحه علم النجوم في نفسه]
- ٦٥٢ [عده أخبار أوردها في البحار]
- ٦٥٢ [الأخبار الداله على كثرة الخطأ و الغلط في حساب المنجمين]
- ٦٥٣ فالأولى التجنب عن الحكم بها
- ٦٥٣ المسأله السابعه حفظ كتب الضلال حرام
- ٦٥٣ اشاره
- ٦٥٤ [أدله الحرمه]
- ٦٥٤ [جواز الحفظ إذا لم يترتب على إبقائها مفسده]
- ٦٥٤ نعم المصلحه الموهومه أو المحققه النادره لا اعتبار بها
- ٦٥٤ [المراد بالضلال]
- ٦٥٥ ثم الكتب السماويه المنسوخه غير المحرفه
- ٦٥٥ [ما قاله الشيخ رحمه الله في المبسوط]
- ٦٥٥ [حكم الكتب الباطله غير الموجبه للضلال]

- ٦٥٥ [حكم تصانيف المخالفين]
- ٦٥٦ [استثناء الحفظ للنقض و الاحتجاج]
- ٦٥٦ [لو كان بعض الكتاب موجبا للضلال]
- ٦٥٦ [المراد بالحفظ المحرم]
- ٦٥٦ المسأله الثامنه الرشوه حرام
- ٦٥٦ اشاره
- ٦٥٧ [أدله حرمه الرشوه]
- ٦٥٧ [كلمات اللغويين حول الرشوه]
- ٦٥٧ [عدم اختصاص الحرمه بما يبذل على الحكم الباطل]
- ٦٥٨ [حرمه أخذ الحاكم للجعل مع تعيين الحكومه عليه]
- ٦٥٨ [الاستدلال على المنع عن أخذ الأجر مطلقا بصحيحه ابن سنان]
- ٦٥٨ [مستند الجواز الأصل و ظاهر روايه حمزه بن حرمان]
- ٦٥٩ [تفصيل العلامه في جواز الأخذ للقاضي بين حاجته و عدمها]
- ٦٥٩ و أما الارتزاق من بيت المال
- ٦٥٩ [جواز أخذ الرزق من السلطان الجائر]
- ٦٥٩ [حكم الهديه و بيان الفرق بينها و بين الرشوه]
- ٦٦٠ و هل تحرم الرشوه في غير الحكم
- ٦٦٠ اشاره
- ٦٦٠ [التفصيل بين الحاجه المحرمه و غيرها]
- ٦٦٠ و مما يدل على التفصيل في الرشوه بين الحاجه المحرمه و غيرها روايه الصيرفي
- ٦٦١ [حكم المعامله المشتمله على المحاباه مع القاضي]
- ٦٦١ [حكم المال المأخوذ حراما من حيث الضمان و عدمه]
- ٦٦١ اشاره
- ٦٦١ [الظاهر عدم ضمان ما أخذ هديه]
- ٦٦١ [احتمال عدم الضمان في الرشوه مطلقا و مناقشته]
- ٦٦٢ فروع في اختلاف الدافع و القابض
- ٦٦٢ [دعوى الدافع الهديه و القابض الهبه الصحيحه]
- ٦٦٢ [دعوى الدافع الرشوه و القابض الهبه الصحيحه]
- ٦٦٢ [دعوى الدافع الرشوه و القابض الهبه الفاسده]
- ٦٦٣ التاسعه سب المؤمنين حرام في الجملة
- ٦٦٣ اشاره
- ٦٦٣ [الروايات الواردة في حرمه السب]
- ٦٦٣ [تفسير السب]
- ٦٦٤ ثم الظاهر أنه لا يعتبر في صدق السب مواجهه المسبوب

- ٦٦٤ ثم إنه يستثنى من المؤمن المظاهر بالفسق
- ٦٦٤ و يستثنى من ذلك المبتدع أيضا
- ٦٦٤ و يمكن أن يستثنى من ذلك ما إذا لم يتأثر المسبوب عرفا
- ٦٦٥ العاشره السحر [فهو] حرام فى الجملة
- ٦٦٥ اشاره
- ٦٦٥ و الأخبار بالحرمة مستفيضة
- ٦٦٥ الأول فى المراد بالسحر
- ٦٦٥ اشاره
- ٦٦٥ [كلمات الفقهاء]
- ٦٦٦ اشاره
- ٦٦٦ [اعتبار الإضرار فى السحر عند بعض]
- ٦٦٦ [ما أفاده العلامة المجلسى فى البحار فى بيان أقسام السحر]
- ٦٦٦ اشاره
- ٦٦٧ الأول سحر الكلدانيين
- ٦٦٧ الثانى سحر أصحاب الأوهام
- ٦٦٧ الثالث الاستعانة بالأرواح الأرضيه
- ٦٦٧ الرابع التخيلات الأخذه بالعيون مثل راكب السفينه
- ٦٦٨ الخامس الأعمال العجيبه
- ٦٦٨ السادس الاستعانة بخواص الأدوية
- ٦٦٨ السابع تعليق القلب
- ٦٦٨ الثامن النميمه
- ٦٦٨ [الإشارة إلى بعض أقسام السحر فى الروايه]
- ٦٦٩ المقام الثانى فى حكم الأقسام المذكوره
- ٦٦٩ اشاره
- ٦٦٩ [دعوى ضروره الدين على حرمة أربعة أقسام منه]
- ٦٦٩ [ما ذكره شارح النخبه حول الطلسمات]
- ٦٧٠ [حرمة السحر المضر بالنفس المحترمه]
- ٦٧٠ [الظاهر جواز ما لا يضر مع الشك فى صدق اسم السحر عليه]
- ٦٧٠ نعم لو صح سند روايه الاحتجاج صح الحكم بحرمة جميع ما تضمنته
- ٦٧١ و الأحوط الاجتناب عن جميع ما تقدم من الأقسام
- ٦٧١ بقى الكلام فى جواز دفع ضرر السحر بالسحر
- ٦٧١ اشاره
- ٦٧١ [الأخبار الوارده فى جواز دفع ضرر السحر بالسحر]
- ٦٧١ اشاره

- ٦٧٢ [أما ورد في قصة هاروت و ماروت]
- ٦٧٢ [منع جمع من الأعلام من حل السحر بالسحر]
- ٦٧٢ [ثم الظاهر أن التسخيرات بأقسامها داخله في السحر]
- ٦٧٣ [و عمل السيمياء ملحق بالسحر اسما أو حكما]
- ٦٧٣ [الحاديه عشره الشعوذه و هي حرام بلا خلاف]
- ٦٧٣ [تعريف الشعوذه]
- ٦٧٣ [أدله الحرمة]
- ٦٧٣ [الثانيه عشره الغش حرام بلا خلاف]
- ٦٧٣ [الروايات الداله على الحرمة]
- ٦٧٤ [ثم إن ظاهر الأخبار هو كون الغش بما يخفى]
- ٦٧٤ [و أما المزج و الخلط بما لا يخفى فلا يحرم]
- ٦٧٥ [ووجب الإعلام بالعيب الخفى لو حصل الغش]
- ٦٧٥ [أقسام الغش]
- ٦٧٥ [أما أفاده المحقق الثاني في صحة معامله و فسادها]
- ٦٧٥ [نقد ما ذكره المحقق الثاني]
- ٦٧٦ [توجيه ما عن الذكرى في مسأله الاقتداء]
- ٦٧٦ [الاستدلال على فساد بيع المغشوش بورود النهى عنه]
- ٦٧٦ [المناقشه في هذا الاستدلال]
- ٦٧٦ [فالأقوى حينئذ في المسأله صحة البيع في غير القسم الرابع]
- ٦٧٧ [الثالثه عشره الغناء لا خلاف في حرمة في الجملة]
- ٦٧٧ [الأخبار المستفيضة الداله على الحرمة]
- ٦٧٧ [إشعار بعض النصوص بكون اللهو على إطلاقه ميغوضا لله تعالى]
- ٦٧٨ [الروايات الداله على حرمة الغناء من حيث كونه لهوا و باطلا و لغوا]
- ٦٧٨ [المحرم ما كان من لحن أهل الفسوق و المعاصى]
- ٦٧٨ [كلمات اللغويين في معنى الغناء]
- ٦٧٨ [تعريف المشهور للغناء]
- ٦٧٩ [معنى الطرب]
- ٦٧٩ [مجرد مد الصوت لا مع الترجيع المطرب لا يعد لهوا]
- ٦٧٩ [أهل المراد بالمطرب كونه مطربا فعلا]
- ٦٧٩ [أما زعمه صاحب مفتاح الكرامه من أن الإطراب غير الطرب]
- ٦٨٠ [نقد ما أفاده في مفتاح الكرامه]
- ٦٨٠ [المتحصل من الأدله حرمة الصوت المرجع فيه على سبيل اللهو]
- ٦٨١ [عروض بعض الشبهات في الحكم أو الموضوع]
- ٦٨١ [أشاره]

- ٦٨١ [الأول الشبهه في أصل الحكم]
- ٦٨١ [كلام الكاشاني في جواز الغناء في نفسه]
- ٦٨١ اشاره
- ٦٨٢ [نقد ما أفاده المحدث الكاشاني]
- ٦٨٢ [نسبه ما قاله المحدث الكاشاني إلى صاحب الكفايه]
- ٦٨٢ [كلام صاحب الكفايه في الجمع بين الأخبار]
- ٦٨٢ اشاره
- ٦٨٣ [نقد ما أفاده صاحب الكفايه]
- ٦٨٣ [المظنون عدم إفتاء أحد بحرمة الصوت الحسن]
- ٦٨٣ [الأخبار في مدح الصوت الحسن في غايه الكثره]
- ٦٨٤ [ظهور بعض كلمات المحقق السزوارى و المحدث الكاشاني في ما نسب إليهما]
- ٦٨٤ [بعض الروايات التي يمكن أن تكون شاهده لما نسب إليهما]
- ٦٨٤ اشاره
- ٦٨٤ [توجيه الروايات]
- ٦٨٥ [عدم رفع اليد عن إطلاق الحرمة لأجل إشعار بعض الروايات بالجواز]
- ٦٨٥ و أما الثاني و هو الاشتباه في الموضوع
- ٦٨٥ و أما الثالث و هو اختصاص الحرمة ببعض أفراد الموضوع
- ٦٨٥ اشاره
- ٦٨٥ [المناقشه فيه أن أدله المستحبات لا تقاوم أدله المحرمات]
- ٦٨٦ [الاستشهاد بالنبوي]
- ٦٨٦ [ما أفاده صاحب الحدائق حول كلمه اللحن]
- ٦٨٦ [المناقشه في ما أفاده صاحب الحدائق]
- ٦٨٦ [لا منافاه بين حرمة الغناء في القرآن و بين ما روى في الترجيع بالقرآن]
- ٦٨٦ [ما ذكره المحقق الأردبيلي في تأييد استثناء المراني و المناقشه فيه]
- ٦٨٧ [منع كون الغناء معينا على البكاء]
- ٦٨٧ [توجيه كلام الأردبيلي في نفيه الطرب في المراني]
- ٦٨٧ بقي الكلام فيما استثناه المشهور
- ٦٨٧ اشاره
- ٦٨٨ أحدهما الحداء
- ٦٨٨ الثاني غناء المغنيه في الأعراس
- ٦٨٨ الرابعه عشره الغيبه حرام بالأدله الأربعة
- ٦٨٨ و يدل عليه من الكتاب
- ٦٨٨ و يدل عليه من الأخبار
- ٦٨٩ ثم إن ظاهر هذه الأخبار كون الغيبه من الكبائر

- ٦٨٩ ثم إن ظاهر الأخبار اختصاص حرمة الغيبة بالمؤمن -
- ٦٩٠ ثم الظاهر دخول الصبي المميز المتأثر بالغيبة لو سمعها
- ٦٩٠ و منه يظهر حكم المعنون
- ٦٩٠ بقى الكلام فى أمور
- ٦٩٠ الأول [حقيقه] الغيبه
- ٦٩٠ اشاره
- ٦٩٠ [ما قاله فى جامع المقاصد فى حقيقه الغيبه]
- ٦٩١ بل فى كلام بعض من قارب عصرنا
- ٦٩١ و قال الشهيد الثانى فى كشف الريبه
- ٦٩١ [أولى التعاريف بملاحظه الأخبار و كلمات الأصحاب]
- ٦٩١ و يؤيد هذا الاحتمال بل يعينه الأخبار المستفيضه الداله على اعتبار كون المقول مستورا غير منكشف
- ٦٩٢ و الملخص من مجموع ما ورد فى المقام أن الشئ المقول إن لم يكن نقصا
- ٦٩٢ و إن كان نقصا شرعا أو عرفا بحسب حال المعتاب
- ٦٩٢ [إذاعه ما يوجب مهانه المؤمن هل هى غيبه أم لا]
- ٦٩٢ و إن كان المقول نقصا ظاهرا للسامع
- ٦٩٣ [عدم الفرق فى النقص بين أن يكون فى بدنه أو نسبه أو خلقه أو فعله أو قوله أو دينه أو دنياه]
- ٦٩٣ [ما أفاده بعض فى بيان وجوه النقص]
- ٦٩٣ [حرمة الاغتيا بغير اللسان من الفعل و الإشاره]
- ٦٩٤ ثم إن دواعى الغيبه كثيره
- ٦٩٤ ثم إن ذكر الشخص قد يتضح كونها غيبه و قد يخفى على النفس لخب أو بغض
- ٦٩٤ بقى الكلام فى أنه هل يعتبر فى الغيبه حضور مخاطب عند المعتاب
- ٦٩٤ [حكم غيبه شخص مجهول]
- ٦٩٥ هذا كله لو كان الغائب المذكور مشتبه على الإطلاق أما لو كان مرددا بين أشخاص
- ٦٩٥ [ما حكاه فى جامع المقاصد عن بعض الفضلاء]
- ٦٩٥ [نقد ما أفاده الفاضل المذكور]
- ٦٩٥ الثانى فى كفاره الغيبه الماحيه لها
- ٦٩٥ اشاره
- ٦٩٦ أما كونها من حقوق الناس
- ٦٩٦ [الأخبار الداله على توقف رفعها على إبراء ذى الحق]
- ٦٩٦ [عدم الفرق بين التمكن من الاستبراء و تعذره]
- ٦٩٦ [النبوى المعارض للإطلاقات المتقدمه]
- ٦٩٦ [ما أفاده فى كشف الريبه فى الجمع بين النبويين المتعارضين]
- ٦٩٧ [ما أفاده المؤلف]
- ٦٩٧ و الإنصاف أن الأخبار الوارده فى هذا الباب كلها غير نقيه السند

- ٦٩٧ [مختار المؤلف في المسأله] .
- ٦٩٧ الثالث فيما استثنى من الغيبه و حكم بجوازها بالمعنى الأعم .
- ٦٩٧ [استثناء ما فيه مصلحه عظمى] .
- ٦٩٨ نعم الظاهر استثناء موضعين لجواز الغيبه من دون مصلحه .
- ٦٩٨ أحدهما ما إذا كان المغتاب متجاهرا بالفسق .
- ٦٩٨ اشاره .
- ٦٩٨ [الأخبار المستفيضه الداله على الجواز] .
- ٦٩٩ [عدم اعتبار قصد الغرض الصحيح فى غيبه المتجاهر] .
- ٦٩٩ و هل يجوز اغتياى المتجاهر فى غير ما تجاهر به .
- ٦٩٩ ثم المراد بالمتجاهر .
- ٦٩٩ و لو كان متجاهرا عند أهل بلده أو محلته مستورا عند غيرهم .
- ٦٩٩ و هذا هو الفارق بين السب و الغيبه .
- ٧٠٠ الثانى تظلم المظلوم و إظهار ما فعل به الظالم .
- ٧٠٠ اشاره .
- ٧٠٠ [أدله الاستثناء] .
- ٧٠٠ و يؤيد الحكم فيما نحن فيه أن فى منع المظلوم من هذا الذى هو نوع من التشفى حرجا عظيما .
- ٧٠٠ أهل يقيد جواز الغيبه بكونها عند من يرجو إزالة الظلم عنه] .
- ٧٠١ [أظهر بعض الأخبار جواز الاشتكاه لترك الأولى] .
- ٧٠١ فيبقى من موارد الرخصه لمزاحمه الغرض الأهم صور تعرضوا لها .
- ٧٠١ منها نصح المستشار .
- ٧٠١ و منها الاستفتاء .
- ٧٠٢ و منها قصد ردع المغتاب عن المنكر الذى يفعله .
- ٧٠٢ و منها قصد حسم ماده فساد المغتاب عن الناس .
- ٧٠٢ و منها جرح الشهود .
- ٧٠٢ و منها دفع الضرر عن المغتاب و عليه يحمل ما ورد فى ذم زواره .
- ٧٠٢ و يلحق بذلك الغيبه للتقيه على نفس المتكلم .
- ٧٠٣ و منها ذكر الشخص بعيبه الذى صار بمنزله الصفه المميزه له .
- ٧٠٣ و منها [ذكر الشخص بما لا يؤثر عند السامع شيئا لكونه عالما به] .
- ٧٠٣ و منها القدح فى مقاله باطله .
- ٧٠٣ الرابع يحرم استماع الغيبه بلا خلاف .
- ٧٠٣ اشاره .
- ٧٠٤ و لو كان متجاهرا عند المغتاب مستورا عند المستمع .
- ٧٠٤ قال فى كشف الريبه إذا سمع أحد مغتابا لآخر و هو لا يعلم المغتاب مستحقا للغيبه .
- ٧٠٤ [مختار المؤلف] .

- ٧٠٤ ثم إنه يظهر من الأخبار المستفيضه وجوب رد الغيبه
- ٧٠٥ المراد بالرد الانتصار للغائب لا صرف النهي عن الغيبه]
- ٧٠٥ [الأخبار الواردة في عقوبه ذى اللسانين و ذمه]
- ٧٠٦ [البهتان أغلظ تحريما من الغيبه]
- ٧٠٦ خاتمه في بعض ما ورد من حقوق المسلم على أخيه
- ٧٠٦ اشاره
- ٧٠٦ ثم إن ظاهرها و إن كان عاما إلا أنه يمكن تخصيصها بالأخ العارف بهذه الحقوق المؤدى لها بحسب اليسر
- ٧٠٦ و قد ورد في غير واحد من الأخبار ما يظهر منه الرخصه في ترك هذه الحقوق
- ٧٠٧ [حدود الصداقه]
- ٧٠٧ الخامسه عشره القمار و هو حرام إجماعا
- ٧٠٧ اشاره
- ٧٠٧ [معنى القمار لغه و شرعا]
- ٧٠٨ فالأولى للعب بالآت القمار مع الرهن
- ٧٠٨ الثانيه للعب بالآت القمار من دون رهن
- ٧٠٨ اشاره
- ٧٠٨ [الأخبار الداله على الحرمة]
- ٧٠٩ الثالثه المراهنه على اللعب بغير الآلات المعده للقمار
- ٧٠٩ اشاره
- ٧٠٩ و صرح العلامة الطباطبائى رحمه الله في مصابيحہ بعدم الخلاف في الحرمة و الفساد
- ٧٠٩ [الأخبار الداله على الحرمة]
- ٧٠٩ [استظهار بعض اختصاص الحرمة بما كان بالآلات المعده للقمار و المناقشه فيه]
- ٧١٠ [عدم الخلاف في الحكم بالحرمة و الفساد]
- ٧١٠ [قضاء أمير المؤمنين (ع) في رجل أكل و أصحاب له شاه]
- ٧١٠ [أظهر الروايه في الجواز]
- ٧١٠ ثم إن حكم المعوض من حيث الفساد
- ٧١٠ و ما ورد من قى ء الإمام ع- البيض الذى قامر به الغلام
- ٧١١ الرابعه المغالبه بغير عوض- في غير ما نص على جواز المسابقه فيه
- ٧١١ اشاره
- ٧١١ [الظاهر من بعض عبارات التذکره الإجماع على التحريم]
- ٧١١ و ظاهر المسالك الميل إلى الجواز
- ٧١١ و قد يستدل للتحريم أيضا بأدله القمار
- ٧١٢ و يمكن أن يستدل على التحريم أيضا بما تقدم من أخبار حرمة الشطرنج و الترد
- ٧١٢ و يؤيده ما دل على أن كل لهو المؤمن باطل
- ٧١٢ السادسة عشره القياده- و هو السعى بين الشخصين لجمعهما على الوطاء المحرم

- ٧١٢ السابعه عشره القيافه و هو حرام فى الجملة
- ٧١٢ اشاره
- ٧١٣ [القائف لغه و اصطلاحاً]
- ٧١٣ [الأخبار الناهيه عن مراجعه القائف]
- ٧١٣ الثامنه عشره الكذب و هو حرام بضروره العقول و الأديان
- ٧١٣ اشاره
- ٧١٣ أما الأول [هل المستفاد من الأخبار أن الكذب من الكبائر]
- ٧١٤ اشاره
- ٧١٤ [هل الكذب كله من الكبائر]
- ٧١٤ [هل الكذب من اللمم]
- ٧١٤ [حكم الإنشاء المنبئ عن الكذب]
- ٧١٥ [خلف الوعد لا يدخل فى الكذب]
- ٧١٥ [الكذب فى الهزل]
- ٧١٥ ثم إنه لا ينبغى الإشكال فى أن المبالغه فى الادعاء و إن بلغت ما بلغت ليست من الكذب
- ٧١٥ و أما التوريه
- ٧١٥ اشاره
- ٧١٦ [الملاك فى اتصاف الخبر بالكذب عند بعض الأفاضل]
- ٧١٦ و مما يدل على سلب الكذب عن التوريه
- ٧١٧ أما الكلام فى المقام الثانى و هى مسوغات الكذب
- ٧١٧ اشاره
- ٧١٧ أحدهما الضروره إليه
- ٧١٧ اشاره
- ٧١٧ و إنما الإشكال و الخلاف فى أنه هل يجب حينئذ التوريه لمن يقدر عليها أم لا
- ٧١٧ اشاره
- ٧١٧ [أما يدل على الوجوب من كلمات الفقهاء]
- ٧١٨ [وجه ما ذكره الفقهاء فى وجوب التوريه]
- ٧١٨ [مقتضى الإطلاقات عدم الوجوب]
- ٧١٨ [المختار اشتراط جواز الكذب بعدم إمكان التوريه]
- ٧١٩ [هل يتحقق الإكراه فى صورته القدره على التوريه]
- ٧١٩ [الفرق بين الإكراه و الكذب]
- ٧١٩ ثم إن الضرر المسوغ للكذب هو المسوغ لسائر المحرمات
- ٧٢٠ [الأنسب حمل روايات التقيه على خلاف الظاهر لا الكذب لمصلحه]
- ٧٢٠ و من هنا يعلم أنه إذا دار الأمر فى بعض المواضع بين الحمل على التقيه و الحمل على الاستحباب
- ٧٢٠ الثانى من مسوغات الكذب إرادته الإصلاح

- ٧٢٠التاسعة عشره الكهانه
- ٧٢١اشاره
- ٧٢١[من هو الكاهن]
- ٧٢١[تفسير الكهانه في روايه الاحتجاج]
- ٧٢٢و كيف كان فلا خلاف في حرمه الكهانه
- ٧٢٢[حرمه الإخبار عن الغائبات جزما و لو بغير الكهانه]
- ٧٢٢العشرون اللهو حرام
- ٧٢٢العشرون اللهو حرام
- ٧٢٢اشاره
- ٧٢٣[كلمات الفقهاء في حرمه اللهو]
- ٧٢٣و الأخبار الظاهره في حرمه اللهو كثيره جدا
- ٧٢٤هذا و لكن الإشكال في معنى اللهو
- ٧٢٤أما اللعب
- ٧٢٤و أما اللغو
- ٧٢٥الحاديه و العشرون مدح من لا يستحق المدح أو يستحق الذم
- ٧٢٥اشاره
- ٧٢٥[أما يدل على الحرمة]
- ٧٢٥[وجوب مدح من لا يستحق المدح لدفع شره]
- ٧٢٥الثانيه و العشرون معونه الظالمين في ظلمهم حرام بالأدله الأربعة
- ٧٢٥الثانيه و العشرون معونه الظالمين في ظلمهم حرام بالأدله الأربعة
- ٧٢٥اشاره
- ٧٢٦و أما معونتهم في غير المحرمات
- ٧٢٦و أما العمل له في المباحات لأجره أو تبرعا من غير أن يعد معنا له في ذلك
- ٧٢٦اشاره
- ٧٢٦[أظهر بعض الأخبار في التحريم]
- ٧٢٦اشاره
- ٧٢٧[مناقشه ظهور الأخبار في التحريم]
- ٧٢٧و قد تبين مما ذكرنا أن المحرم من العمل للظلمه قسما
- ٧٢٧الثالثه و العشرون النجش بالنون المفتوحه و الجيم الساكنه أو المفتوحه- حرام
- ٧٢٧الثالثه و العشرون النجش بالنون المفتوحه و الجيم الساكنه أو المفتوحه- حرام
- ٧٢٧اشاره
- ٧٢٨[معنى النجش]
- ٧٢٨الرابعه و العشرون النميمه محرمه بالأدله الأربعة
- ٧٢٨الرابعه و العشرون النميمه محرمه بالأدله الأربعة

- ٧٢٨ [معنى النميمه]
- ٧٢٨ و هي من الكبائر
- ٧٢٨ وقيل إن حد النميمه بالمعنى الأعم كشف ما يكره كشفه
- ٧٢٩ [متى تباح النميمه و متى تجب]
- ٧٢٩ الخامسة و العشرون النوح بالباطل
- ٧٢٩ اشاره
- ٧٢٩ [وجه حرمه النوح بالباطل]
- ٧٢٩ السادسة و العشرون الولايه من قبل الجائر
- ٧٢٩ اشاره
- ٧٢٩ [وجه حرمه الولايه من قبل الجائر]
- ٧٣٠ ثم إن ظاهر الروايات كون الولايه محرمه بنفسها مع قطع النظر عن ترتب معصيه عليه
- ٧٣٠ ثم إنه يسوغ الولايه المذكوره أمران
- ٧٣٠ أحدهما القيام بمصالح العباد
- ٧٣٠ اشاره
- ٧٣٠ و يدل عليه
- ٧٣١ و الأولى أن يقال إن الولايه غير المحرمه
- ٧٣١ منها ما يكون مرجوحه
- ٧٣١ و منها ما يكون مستحبه
- ٧٣١ و منها ما يكون واجبه و هو ما توقف الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر الواجبان عليه
- ٧٣١ اشاره
- ٧٣٢ كلمات جماعه عدم الوجوب في هذه الصوره أيضا
- ٧٣٢ قال في النهايه
- ٧٣٢ و قال في السرائر
- ٧٣٢ و في الشرائع
- ٧٣٢ قال في المسالك
- ٧٣٢ اشاره
- ٧٣٢ و لا يخفى ما في ظاهره من الضعف
- ٧٣٣ و يمكن توجيهه بأن نفس الولايه قبيحه محرمه
- ٧٣٣ و في الكفايه
- ٧٣٣ و أضعف منه ما ذكره بعض [صاحب الجواهر]
- ٧٣٣ اشاره
- ٧٣٣ [مناقشه ما أفاده صاحب الجواهر]
- ٧٣٤ فالأحسن في توجيهه كلام من عبر بالجواز
- ٧٣٤ الثاني مما يسوغ الولايه الإكراه عليه بالتوعيد على تركها من الجائر

- ٧٣٤ اشاره
- ٧٣٤ و ينبغي التنبيه على أمور
- ٧٣٤ الأول [إباحه ما يلزم الولاية بالإكراه من المحرمات عدا إراقه الدم]
- ٧٣٥ اشاره
- ٧٣٥ [حكم دفع الضرر بالإضرار بالغير]
- ٧٣٦ الثاني أن الإكراه يتحقق بالتوعد بالضرر
- ٧٣٦ اشاره
- ٧٣٦ المناقشه في إطلاق تسويغ ما عدا إراقه الدم بالإكراه
- ٧٣٧ الفرق بين الإكراه و دفع الضرر المخوف
- ٧٣٧ الثالث أفي اعتبار عدم قدره على التفصي
- ٧٣٨ الرابع أن قبول الولاية مع الضرر المالي
- ٧٣٨ الخامس لا يباح بالإكراه قتل المؤمن
- ٧٣٨ اشاره
- ٧٣٨ و لو كان المؤمن مستحقا للقتل لحد
- ٧٣٩ و أما المستحق للقتل قصاصا
- ٧٣٩ و مما ذكرنا يظهر سكوت الروايتين عن حكم دماء أهل الخلاف
- ٧٣٩ بقي الكلام في أن الدم يشمل الجرح و قطع الأعضاء أو يختص بالقتل
- ٧٣٩ خاتمه فيما ينبغي للوالي العمل به في نفسه و في رعيته
- ٧٣٩ [رساله النجاشي إلى الإمام الصادق عليه السلام]
- ٧٤٠ [جواب الإمام الصادق عليه السلام عن رساله النجاشي]
- ٧٤٠ اشاره
- ٧٤٠ [عله سرور الإمام عليه السلام بولاية النجاشي]
- ٧٤٠ [عله استياء الإمام عليه السلام بولاية النجاشي]
- ٧٤٠ أما رسمه الإمام عليه السلام للنجاشي للنجاه من تبعات الولاية
- ٧٤٠ أما ينبغي للوالي الحذر منه
- ٧٤١ و سأبينك بهوان الدنيا و هوان شرفها على من مضى من السلف
- ٧٤١ [تجسم الدنيا لعلی عليه السلام و رفضه لها]
- ٧٤٢ [ما يكثر عن الوالي]
- ٧٤٢ [جمله من حقوق المؤمن على المؤمن]
- ٧٤٣ أما قاله النجاشي عند وصول كتاب الإمام [ليه]
- ٧٤٣ السابعه و العشرون هجاء المؤمن حرام بالأدله الأربعة
- ٧٤٣ اشاره
- ٧٤٣ [تفسير الهجاء]
- ٧٤٤ [هجاء المخالف و الفاسق المبدع]

- ٧٤٤ التامنه و العشرون الهجر بالضم و هو الفحش من القول و ما استقبح
- ٧٤٤ [النوع] الخامس مما يحرم التكسب به ما يجب على الإنسان فعله
- ٧٤٤ [أخذ الأجره على الواجب]
- ٧٤٤ اشاره
- ٧٤٥ [تحديد موضوع المسأله]
- ٧٤٥ و من هنا يعلم فساد الاستدلال على هذا المطلب بمنافاه ذلك للإخلاص في العمل
- ٧٤٥ و أما تأتي القرينه في العبادات المستأجره
- ٧٤٦ استدلال بعض الأساطين على الحرمة و توضيحه]
- ٧٤٦ اشاره
- ٧٤٦ [المناقشه في الاستدلال]
- ٧٤٧ [الاستدلال على الحرمة في الواجب الكفائي و مناقشته]
- ٧٤٧ [عدم وجدان الدليل على الحرمة غير الإجماع]
- ٧٤٧ [وهن الإجماع بنقل الخلاف عن الفقهاء]
- ٧٤٨ [مقتضى القاعده في المقام]
- ٧٤٨ [اللازم التفصيل بين العيني التعيني فلا يجوز و بين غيره فيجوز]
- ٧٤٨ ثم لا فرق فيما ذكرناه بين التعبدى من الواجب و التوصلى
- ٧٤٨ [حرمة أخذ الأجره على المندوب التعبدى]
- ٧٤٨ [جواز أخذ الأجره على الواجب التوصلى التخييرى]
- ٧٤٩ [التفصيل في الواجب التعبدى التخييرى]
- ٧٤٩ [التفصيل في الكفائي بين التوصلى و التعبدى]
- ٧٤٩ [حرمة أخذ الأجره في الكفائي لو كان حقا لمخلوق على المكلفين]
- ٧٤٩ [الإشكال على أخذ الأجره على الصناعات التي يتوقف عليها النظام]
- ٧٤٩ اشاره
- ٧٤٩ و قد نفى عنه بوجوه
- ٧٥٠ أحدها
- ٧٥٠ الثاني الالتزام بجواز أخذ الأجره على الواجبات إذا لم تكن تعبدية
- ٧٥٠ الثالث ما عن المحقق الثاني من اختصاص جواز الأخذ بصوره قيام من به الكفايه
- ٧٥٠ الرابع ما في مفتاح الكرامه من أن المنع مختص بالواجبات الكفائيه المقصوده لذاتها
- ٧٥٠ الخامس أن المنع عن أخذ الأجره على الصناعات الواجبه لإقامه النظام يوجب اختلال النظام
- ٧٥٠ السادس أن الوجوب في هذه الأمور مشروط بالعرض
- ٧٥١ السابع أن وجوب الصناعات المذكوره لم يثبت من حيث ذاتها
- ٧٥١ [مختار المؤلف]
- ٧٥٢ و أما الحرام
- ٧٥٢ و أما المكروه و المباح

- ٧٥٢ و أما المستحب
- ٧٥٢ اشاره
- ٧٥٢ و من هذا القبول استيجار الشخص للنيابه عنه في العبادات التي تقبل النياه
- ٧٥٣ [الإشكال بكون الإخلاص منافيا للإجاره و الجواب عنه]
- ٧٥٣ [جواز الاستنجار للميت]
- ٧٥٣ [عدم جواز إثبات ما وجب بالإجاره عن نفسه]
- ٧٥٤ [أخذ الأجره على الأذان]
- ٧٥٤ اشاره
- ٧٥٤ [ما يدل على عدم جواز الأجره على الأذان]
- ٧٥٥ [الأجره على الإمامه]
- ٧٥٥ [الأجره على تحمل الشهاده]
- ٧٥٥ [الارتزاق من بيت المال لمن يحرم عليه أخذ الأجره]
- ٧٥٥ اشاره
- ٧٥٦ و كيف كان فمقتضى القاعده عدم جواز الارتزاق إلا مع الحاجه
- ٧٥٦ خاتمه تشتمل على مسائل
- ٧٥٦ الأولى [بيع المصحف]
- ٧٥٦ اشاره
- ٧٥٦ [روايات المنع عن بيع المصحف]
- ٧٥٦ [توهم استفاده الجواز من بعض الروايات]
- ٧٥٧ [عدم دلالة الروايات على جواز المعاوضه على الخط]
- ٧٥٧ [روايه عنبسه الوراق و توجيهها]
- ٧٥٧ [بقي الكلام في المراد من حرمة البيع و الشراء
- ٧٥٨ [بيع المصحف من الكافر]
- ٧٥٨ [تملك الكفار للمصاحف]
- ٧٥٨ و الظاهر أن أبعاض المصحف في حكم الكل
- ٧٥٨ و في إلحاق الأحاديث النبويه بالقرآن
- ٧٥٨ الثانيه جوائز السلطان و عماله
- ٧٥٩ اشاره
- ٧٥٩ [الصوره الأولى أن لا يعلم بأن للجائر مال حرام يحتمل كون الجائزه منها]
- ٧٥٩ و أما الثانيه [أن يعلم بوجود مال محرم للجائر لكن لا يعلم بكون الجائزه منها]
- ٧٥٩ [الحاله الأولى أن تكون الشبهه غير محصوره]
- ٧٥٩ اشاره
- ٧٥٩ ثم إنه صرح جماعه بكراهه الأخذ
- ٧٥٩ اشاره

- ٧٦٠ ثم إنهم ذكروا ارتفاع الكراهه بأمور.....
- ٧٦٠ منها أخبار المجيز بحليته
- ٧٦٠ و منها إخراج الخمس منه
- ٧٦١ [الحاله الثانيه] و إن كانت الشبهه محصوره
- ٧٦١ اشاره
- ٧٦١ [ظاهر جماعه حليه الجائزه في هذه الحاله]
- ٧٦١ [مناقشه القول بالحليه]
- ٧٦٢ فلنذكر النصوص الوارده في هذا المقام و نتكلم في مقدار شمول كل واحد منها
- ٧٦٢ اشاره
- ٧٦٢ [قوله عليه السلام كل شئ ء فيه حلال و حرام و المناقشه فيه]
- ٧٦٢ [صحيحه أبي ولاد و المناقشه فيها]
- ٧٦٣ [روايات آخر]
- ٧٦٣ [حمل النصوص على الشبهه غير المحصوره]
- ٧٦٣ [محامل آخر للنصوص على فرض شمولها للشبهه المحصوره]
- ٧٦٤ [عدم ثبوت ما يدل على إلغاء قاعده الاحتياط]
- ٧٦٤ و أما الصوره الثالثه أن يعلم تفصيلا حرمه ما يأخذه و لا إشكال في حرمة حينئذ على الأخذ
- ٧٦٩ و أما الصوره الرابعه- و هو ما علم إجمالا اشتغال الجائزه على الحرام
- ٧٧٠ الثالثه ما يأخذه السلطان المستحل لأخذ الخراج و المقاسمه من الأراضى باسمهما- و من الأنعام باسم الزكاه
- ٧٧٠ اشاره
- ٧٧٠ [دعوى الإجماع على جواز شراء ما يأخذه الجائر]
- ٧٧١ [الاستدلال على الجواز بلزوم الحرج و اختلال النظام من عدمه]
- ٧٧١ [الاستدلال بالروايات على جواز الشراء من الجائر]
- ٧٧١ اشاره
- ٧٧١ منها صحيحه الحذاء
- ٧٧١ اشاره
- ٧٧٢ [دفع ما قيل من أن الروايه مختصه بالشراء]
- ٧٧٢ [مناقشه الفاضل القطيفي و المحقق الأردبيلي و الجواب عنها]
- ٧٧٢ و منها روايه إسحاق بن عمار
- ٧٧٢ و منها روايه أبي بكر الحضرمي
- ٧٧٣ و منها الأخبار الوارده في أحكام تقبل الخراج من السلطان
- ٧٧٣ اشاره
- ٧٧٣ و منها صحيحه الحلبي
- ٧٧٣ و منها الصحيح عن إسماعيل بن الفضل الهاشمي
- ٧٧٣ و نحوها الموقق المروى في الكافي و التهذيب عن إسماعيل بن الفضل الهاشمي

- ٧٧٤ و روايه الفيض بن المختار
- ٧٧٤ و قد يستدل بروايات أخرى لا تخلو عن قصور في الدلالة
- ٧٧٤ منها الصحيح عن جميل بن صالح
- ٧٧٤ و منها صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج
- ٧٧٤ و ينبغي التنبيه على أمور
- ٧٧٤ الأول أن ظاهر عبارات الأكثر بل الكل أن الحكم مختص بما يأخذه السلطان
- ٧٧٥ الثاني [أهل الجائر سلطه على أخذ الخراج فلا يجوز منعه منه]
- ٧٧٥ اشاره
- ٧٧٥ صريح الشهيدين و المحكى عن جماعه ذلك
- ٧٧٥ مع أن في بعض الأخبار ظهوراً في جواز الامتناع
- ٧٧٥ مثل صحيحه زرارہ:
- ٧٧٦ و ما روى: من أن علي بن يقطين قال له الإمام [أبو الحسن موسى] ع إن كنت و لا بد فاعلا فأتق أموال الشيعة
- ٧٧٧ أما قاله الشهيد في حرمه منع الخراج و توجيهه]
- ٧٧٧ [توجيه كلام الشهيد الثاني في حرمه منع الخراج]
- ٧٧٨ و كيف كان فقد تحقق مما ذكرناه أن غايه ما دلت عليه النصوص و الفتاوى كفايه إذن الجائر في حل الخراج
- ٧٧٨ [عدم نفوذ إذن الجائر فيما لا تسلط له عليه]
- ٧٧٨ الثالث [أهل محل ما يعتقد الجائر خراجياً و إن كان عندنا من الأنفال أم يثبت حق الاختصاص]
- ٧٧٩ الرابع ظاهر الأخبار و منصرف كلمات الأصحاب الاختصاص بالسلطان المدعى للرئاسه العامه و عماله
- ٧٧٩ اشاره
- ٧٧٩ و المسأله مشكله
- ٧٧٩ [دفع بعض وجوه الإشكال]
- ٧٧٩ أما يدل على عدم شمول كلمات الأصحاب للجائر المؤمن]
- ٧٨٠ أما يؤيد عدم شمول الكلمات للجائر الموافق]
- ٧٨٠ [تفسير الفاضل القزويني للجائر]
- ٧٨٠ [لزوم مراجعه الحاكم الشرعى]
- ٧٨٠ و أما السلطان الكافر
- ٧٨٠ الخامس الظاهر أنه لا يعتبر في حل الخراج المأخوذ أن يكون المأخوذ منه ممن يعتقد استحقاق الأخذ للأخذ
- ٧٨١ السادس ليس للخراج قدر معين
- ٧٨١ اشاره
- ٧٨١ حكم ما إذا كان الخراج المجمول مضراً بحال المزارعين]
- ٧٨١ السابع ظاهر إطلاق الأصحاب- أنه لا يشترط فيمن يصل إليه الخراج [الاستحقاق]
- ٧٨١ اشاره
- ٧٨٢ [عدم دلالة روايه الحضرمي و كلام العلامة على الاشتراط] و أما قوله ع في روايه الحضرمي السابقه:
- ٧٨٢ [الإشكال في تحليل الزكاه الذي يأخذه الجائر لكل أحد]

- ٧٨٢ الثامن أما يعتبر في كون الأرض خراجيه [
- ٧٨٢ اشاره
- ٧٨٢ الأول كونها مفتوحه عنوه
- ٧٨٢ اشاره
- ٧٨٣ [كيف يثبت كون الأرض مفتوحه عنوه]
- ٧٨٣ والمعروف بين الإماميه بلا خلاف ظاهر أن أرض العراق فتحت عنوه
- ٧٨٣ [حكم غير أرض العراق]
- ٧٨٣ اشاره
- ٧٨٢ و أما العمل بقول المؤرخين
- ٧٨٣ و أشكل منه إثبات ذلك باستمرار السيره على أخذ الخراج من أرض
- ٧٨٤ الثاني أن يكون الفتح بإذن الإمام
- ٧٨٤ اشاره
- ٧٨٤ و الظاهر أن أرض العراق مفتوحه بالإذن
- ٧٨٥ و أما غيرها مما فتحت في زمان خلافه الثاني
- ٧٨٥ اشاره
- ٧٨٥ فظاهر بعض الأخبار كون ذلك أيضا بإذن مولانا أمير المؤمنين ع و أمره
- ٧٨٥ اشاره
- ٧٨٥ [المناقشه في سند الروايه و دفعها]
- ٧٨٥ أما يؤيد مضمون الروايه]
- ٧٨٦ الثالث أن يثبت كون الأرض المفتوحه عنوه بإذن الإمام ع محياه حال الفتح
- ٧٨٦ اشاره
- ٧٨٦ نعم لو ماتت المحياه حال الفتح
- ٧٨٦ ثم إنه تثبت الحياه حال الفتح
- ٧٨٦ و ما لا يد لمدعى الملكيه عليها كان مرددا بين المسلمين
- ٧٨٧ [هل كانت أرض السواد كلها عامره حال الفتح]
- ٧٨٧ [حد سواد العراق]
- ٧٨٧ اشاره
- ٧٨٧ [ما ذكره العلامه في تحديد سواد العراق]
- ٧٨٧ [النظر فيما قيل من أن البلاد المحدثه في العراق لم تفتح عنوه]
- ٧٨٧ الجزء الثاني
- ٧٨٨ اشاره
- ٧٨٨ [تعريف البيع
- ٧٨٨ اشاره
- ٧٨٨ و الظاهر اختصاص المعوض بالعين

٧٨٨ و أما العوض فلا إشكال في جواز كونه منفعه
٧٨٨ [جعل عمل الحر عوضاً]
٧٨٨ [أقسام الحق و ما يقع منها عوضاً]
٧٨٩ [تعريف الفقهاء و المناقشه فيها]
٧٨٩ [أولى التعاريف للبيع]
٧٨٩ اشاره
٧٨٩ نعم يبقى عليه أمور
٧٨٩ منها أنه موقوف على جواز الإيجاب بلفظ ملكت
٧٨٩ و منها أنه لا يشمل بيع الدين على من هو عليه
٧٩٠ و منها أنه يشمل التمليك بالمعاطاه
٧٩٠ و منها صدقه على الشراء
٧٩٠ و منها انتقاض طرده بالصلح على العين بمال
٧٩٠ اشاره
٧٩٠ [حقيقه الصلح]
٧٩٠ و أما الهبه المعوضه
٧٩١ بقي القرض داخلا في ظاهر الحد
٧٩١ [استعمال البيع في معان أخر]
٧٩١ اشاره
٧٩١ أحدها التمليك المذكور
٧٩١ الثاني الأثر الحاصل من الإيجاب و القبول
٧٩٢ الثالث نفس العقد المركب من الإيجاب و القبول
٧٩٢ [المناقشه في هذه الاستعمالات]
٧٩٢ [البيع و نحوه من العقود اسم للصحيح أو الأعم]
٧٩٢ [اختيار الشهيدين كونه للصحيح]
٧٩٢ اشاره
٧٩٣ [المناقشه فيما أفاده الشهيدان]
٧٩٣ [توجيه ما أفاده الشهيدان]
٧٩٣ و أما وجه تمسك العلماء بإطلاق أدله البيع و نحوها
٧٩٣ الكلام في المعاطاه
٧٩٣ [حقيقه المعاطاه]
٧٩٣ [صور المعاطاه]
٧٩٤ ثم إن المعروف بين علمائنا في حكمها أنها مفيده لإباحه التصرف
٧٩٤ اشاره
٧٩٤ [محل النزاع في المعاطاه]

٧٩٤[توجيه صاحب الجواهر بأن محل النزاع هي المعاطاه بقصد الإباحه]
٧٩٤[المنافشه في توجيه المحقق الثاني]
٧٩٤[المنافشه في توجيه صاحب الجواهر]
٧٩٥[دلاله كلام الفقهاء على بعد التوجيهين]
٨٠٢يقى الكلام فى الخبر الذى يتمسك به فى باب المعاطاه
٨٠٤و ينبغي التنبيه على أمور
٨٠٤الأول الظاهر أن المعاطاه قبل اللزوم على القول بإفادتها الملك بيع
٨٠٥الأمر الثانى أن المتيقن من مورد المعاطاه هو حصول التعاطى فعلا من الطرفين
٨٠٦الأمر الثالث تمييز البائع عن المشتري فى المعاطاه الفعلية
٨٠٧الرابع أن أصل المعاطاه و هو إعطاء كل منهما الآخر ماله
٨٠٩الخامس فى حكم جريان المعاطاه فى غير البيع من العقود و عدمه
٨١٠الأمر السادس فى ملزمات المعاطاه على كل من القول بالملك و القول بالإباحه
٨١٢السابع أن الشهيد الثانى فى المسالك ذكر وجهين فى صيروره المعاطاه بيعا بعد التلف أو معاوضه مستقلة
٨١٢الثامن لا إشكال فى تحقق المعاطاه المصطلحه التى هى معركه الآراء بين الخاصه و العامه بما إذا تحقق إنشاء التمليك أو الإباحه بالفعل
٨١٤مقدمه فى خصوص ألفاظ عقد البيع
٨١٤اشاره
٨١٧الإشاره إلى بعض ألفاظ عقد البيع
٨١٧منها لفظ بيع فى الإيجاب
٨١٧و منها لفظ شريت
٨١٧و منها لفظ ملكت بالتشديد
٨١٨فرع لو أوقعا العقد بالألفاظ المشترکه بين الإيجاب و القبول
٨١٨مسأله المحكى عن جماعه منهم السيد عميد الدين و الفاضل المقداد و المحقق و الشهيد الثانيان اعتبار العربية
٨١٩مسأله المشهور كما عن غير واحد اشتراط الماضويه
٨١٩مسأله الأشهر كما قيل لزوم تقديم الإيجاب على القبول
٨٢٣و من جمله شروط العقد الموالاه بين إيجابه و قبوله
٨٢٤و من جمله الشرائط التى ذكرها جماعه التنجيز فى العقد
٨٢٦و من جمله شروط العقد التظابق بين الإيجاب و القبول
٨٢٧فرع لو اختلف المتعاقدان اجتهادا أو تقليدا فى شروط الصيغه
٨٢٨مسأله لو قبض ما ابتاعه بالعقد الفاسد لم يملكه- و كان مضمونا عليه
٨٢٨اشاره
٨٢٨و أما الضمان بمعنى كون تلفه عليه- و هو أحد الأمور المنفرعه على القبض بالعقد الفاسد
٨٢٨اشاره
٨٢٨القول فى قاعده الضمان
٨٢٨اشاره

- ٨٢٩ [أما أصلها]
- ٨٣١ و أما عكسها
- ٨٣٢ و يشكل اطراد القاعدة أيضا في البيع فاسدا
- ٨٣٣ الثاني من الأمور المتفرعة على عدم تملك المقبوض بالبيع الفاسد- وجوب رده فورا إلى المالك
- ٨٣٣ الثالث أنه لو كان للعين المبتاعه منفعه- استوفأها المشتري قبل الرد
- ٨٣٥ الرابع- إذا تلف المبيع فإن كان مثليا وجب مثله بلا خلاف
- ٨٣٧ الخامس ذكر في القواعد أنه لو لم يوجد المثل إلا بأكثر من ثمن المثل
- ٨٣٨ السادس لو تعذر المثل في المثلى
- ٨٣٨ اشاره
- ٨٤١ فرع- لو دفع القيمة في المثلى المتعذر مثله ثم تمكن من المثل
- ٨٤١ السابع- لو كان التالف المبيع فاسدا فقيما
- ٨٤١ اشاره
- ٨٤٢ فالمهم حينئذ صرف الكلام إلى معنى الصحيحه بعد ذكرها
- ٨٤٦ [الكلام في بدل الحيلولة]
- ٨٤٩ الكلام في شروط المتعاقدين
- ٨٤٩ لمن جملة شرائط المتعاقدين البلوغ
- ٨٤٩ مسأله المشهور كما عن الدروس و الكفايه بطلان عقد الصبي
- ٨٤٩ اشاره
- ٨٤٩ الاستدلال على البطلان بحديث رفع القلم
- ٨٤٩ الاستدلال بروايات عدم جواز أمر الصبي
- ٨٤٩ اشاره
- ٨٥٠ المناقشه في دلالة هذه الروايات
- ٨٥٠ المناقشه في دلالة حديث رفع القلم
- ٨٥٠ ترديد بعضهم في الصحه و تصريح آخرين بها
- ٨٥٠ النججه في المسأله هي الشهرة و الإجماع المحكى
- ٨٥٠ اشاره
- ٨٥١ المناقشه في تحقق الإجماع
- ٨٥١ أما يستأنس به للبطلان الأخبار المستفيضة
- ٨٥٢ [رأى المؤلف في المسأله و دليله
- ٨٥٢ [كلام العلامة في عدم صحه تصرفات الصبي
- ٨٥٢ [لا فرق في معاملته الصبي بين الأشياء اليسيره و الخطيره]
- ٨٥٢ اشاره
- ٨٥٢ تفضيل المحدث الكاشاني بين الأشياء اليسيره و الخطيره و المناقشه فيه
- ٨٥٣ [دعوى كاشف الغطاء إفاده معامله الصبي الإباحه لو كان مأذونا و المناقشه فيه

- ٨٥٥ مسأله و من جمله شرائط المتعاقدين قصدهما لمدلول العقد الذي يتلفظان به
- ٨٥٥ اشاره
- ٨٥٥ [كلام صاحب المقاسي في اعتبار تعيين المالكين
- ٨٥٥ اشاره
- ٨٥٦ المناقشه فيما أفاده صاحب المقاسي
- ٨٥٧ أهل يعتبر تعيين الموجب للمشتري و القابل للبياع
- ٨٥٨ مسأله و من شرائط المتعاقدين الاختيار
- ٨٥٨ المراد من الاختيار
- ٨٥٨ أما يدل على اشتراط الاختيار
- ٨٥٨ المراد من قولهم: المكره قاصد إلى اللفظ غير قاصد إلى مدلوله
- ٨٥٩ [حقيقه الإكراه لغة و عرفاً]
- ٨٥٩ المعيار في صدق الإكراه
- ٨٥٩ أهل يعتبر عدم إمكان التفصي عن الضرر بما لا ضرر فيه
- ٨٦٠ أهل يعتبر العجز عن التخلص بغير التوريه
- ٨٦٠ الفرق بين إمكان التفصي بالتوريه و إمكانه بغيرها
- ٨٦١ عدم اعتبار العجز في الإكراه الراجع لأثر المعاملات
- ٨٦١ المراد من الإكراه الراجع لأثر المعاملات
- ٨٦١ الفرق بين الإكراه في الأحكام التكليفيه و الأحكام الوضعيه
- ٨٦٢ لو أكره الشخص على أحد الأمرين
- ٨٦٢ لو أكره أحد الشخصين على فعل واحد
- ٨٦٢ صور تعلق الإكراه
- ٨٦٣ فروع
- ٨٦٣ الإكراه على بيع عبد من عبيد
- ٨٦٣ الإكراه على معين فضم غيره إليه
- ٨٦٣ الإكراه على الطلاق
- ٨٦٣ اشاره
- ٨٦٤ أقسام الإكراه على الطلاق و أحكامها
- ٨٦٤ عقد المكره لو تعقبه الرضا
- ٨٦٥ الاستدلال على الصحه
- ٨٦٥ أما استدلال به على البطلان و المناقشه فيه
- ٨٦٦ بقي الكلام في أن الرضا المتأخر ناقل أو كاشف
- ٨٦٧ مسأله و من شروط المتعاقدين إذن السيد لو كان العاقد عبداً
- ٨٦٧ اشاره
- ٨٦٧ الدليل على هذا الشرط

- ٨٦٧ [أهل ينفذ إنشاء العبد إذا لحقته إجازة السيد]
- ٨٦٧ اشارة
- ٨٦٧ [مختار المؤلف و دليله]
- ٨٦٨ [لما يؤيد المختار]
- ٨٦٩ فرع لو أمر العبد أمر أن يشتري نفسه من مولاه- فباعه مولاه صح و لزم
- ٨٦٩ مسأله و من شروط المتعاقدين أن يكونا مالكين أو مأذونين من المالك أو الشارع
- ٨٦٩ اشارة
- ٨٦٩ [اختلاف الفقهاء في صحة عقد الفضولي و اتفاقهم على بطلان إيقاعه]
- ٨٦٩ المراد بالفضولي
- ٨٧٠ [أهل العقد المقرون برضا المالك من دون إذن منه فضولي]
- ٨٧٠ فهنا مسائل ثلاث
- ٨٧٠ الأولى أن يبيع للمالك مع عدم سبق منع من المالك
- ٨٧٠ اشارة
- ٨٧٠ و المشهور الصحة
- ٨٧٠ اشارة
- ٨٧١ [مقتضى العمومات الصحة]
- ٨٧١ [الاستدلال للصحة بقضيه عروه البارقي و المناقشه فيه]
- ٨٧٢ [الاستدلال للصحة بصحيحه محمد بن قيس]
- ٨٧٢ اشارة
- ٨٧٢ [المناقشه في الاستدلال بصحيحه محمد بن قيس]
- ٨٧٢ [توجيه الاستدلال بصحيحه محمد بن قيس]
- ٨٧٣ [الاستدلال لصحة بيع الفضولي بفحوى صحة نكاحه]
- ٨٧٣ اشارة
- ٨٧٣ [المناقشه في الاستدلال المذكور]
- ٨٧٤ [لما يؤيد صحة بيع الفضولي]
- ٨٧٤ [لما ورد في المضاربه]
- ٨٧٤ [لما ورد في اتجار غير الولي في مال اليتيم]
- ٨٧٤ [روايه ابن أشيم]
- ٨٧٥ [صحيحه الحلبي]
- ٨٧٥ [مؤتفه عبد الله]
- ٨٧٥ [أخبار نكاح العبد بدون إذن مولاه]
- ٨٧٥ [مختار المؤلف الصحة]
- ٨٧٥ و احتج للبطلان بالأدله الأربعة.
- ٨٧٦ أما الكتاب

- ٨٧٦ و أما السنه -
- ٨٧٦ اشاره -
- ٨٧٦ المناقشه في الاستدلال بالروايات -
- ٨٧٧ الثالث الإجماع على البطلان -
- ٨٧٧ الرابع ما دل من العقل و النقل على عدم جواز التصرف في مال الغير إلا بإذنه -
- ٨٧٧ اشاره -
- ٨٧٨ المناقشه في دليل العقل -
- ٨٧٨ و قد يستدل للمنع بوجوه أخر ضعيفه -
- ٨٧٨ المسأله الثانيه أن يسبقه منع من المالك -
- ٨٧٨ و المشهور أيضا صحته -
- ٨٧٩ [مختار المؤلف و دليله -
- ٨٧٩ المسأله الثالثه أن يبيع الفضولي لنفسه -
- ٨٧٩ اشاره -
- ٨٧٩ الألفوى الصحه و الدليل عليه -
- ٨٧٩ الإشكال على صحه هذا البيع من وجوه -
- ٨٧٩ اشاره -
- ٨٨٠ منها إطلاق ما تقدم من النبويين: -
- ٨٨٠ و منها بناء المسأله على ما سبق من اعتبار عدم سبق منع المالك -
- ٨٨٠ و منها أن الفضولي إذا قصد إلى بيع مال الغير لنفسه فلم يقصد حقيقه المعاوضه -
- ٨٨٠ و منها أن الفضولي إذا قصد البيع لنفسه فإن تعلقت إجازة المالك بهذا الذي قصده البائع كان منافيا لصحه العقد -
- ٨٨٣ بقي هنا أمران -
- ٨٨٣ الأول أنه لا فرق على القول بصحه بيع الفضولي بين كون مال الغير عينا أو ديناً أو في ذمه الغير -
- ٨٨٤ الثاني الظاهر أنه لا فرق فيما ذكرنا من أقسام بيع الفضولي بين البيع العقدي و المعاطاه -
- ٨٨٥ القول في الإجازة و الرد -
- ٨٨٥ أما الكلام في الإجازة -
- ٨٨٥ اشاره -
- ٨٨٦ أما حكمها -
- ٨٨٦ [هل الإجازة كاشفه أم ناقله] -
- ٨٨٦ الأكثر على الكشف و استدلالهم عليه -
- ٨٨٦ اشاره -
- ٨٨٦ [ما استدلل به فخر الدين للأكثر] -
- ٨٨٦ المناقشات التي يذكر على القول بالكشف -
- ٨٨٨ [معاني الكشف -
- ٨٨٨ اشاره -

- أحدها و هو المشهور الكشف الحقيقي ٨٨٩
- الثاني الكشف الحقيقي ٨٨٩
- الثالث الكشف الحكمي ٨٨٩
- أمقتضى القواعد و العمومات هو النقل ثم الكشف الحكمي - ٨٨٩
- أظاهر صحيحه محمد بن قيس هو الكشف بالمعنى الأعم - ٨٨٩
- أظاهر صحيحه أبي عبيده هو الكشف الحقيقي ٨٩٠
- بقي الكلام في بيان الثمره بين الكشف باحتمالاته و النقل ٨٩٠
- اشاره ٨٩٠
- أما الثمره على الكشف الحقيقي ٨٩٠
- و أما الثمره بين الكشف الحقيقي و الحكمي - ٨٩٠
- ثم إنهم ذكروا للثمره بين الكشف و النقل مواضع ٨٩١
- منها النماء - ٨٩١
- و منها أن فسح الأصل لإنشائه قبل إجازة الآخر مبطل له على القول بالنقل دون الكشف ٨٩١
- و منها جواز تصرف الأصل فيما انتقل عنه ٨٩٢
- أثمرات ذكرها كاشف الغطاء و ما يرد عليها] ٨٩٣
- و ينبغي التنبيه على أمور - ٨٩٤
- الأول أن الخلاف في كون الإجازة كاشفه أو ناقله ليس في مفهومها اللغوي - ٨٩٤
- الثاني أنه يشترط في الإجازة أن تكون باللفظ الدال عليها على وجه الصراحة العرفيه - ٨٩٤
- الثالث من شروط الإجازة أن لا يسبقها الرد ٨٩٥
- الرابع الإجازة أثر من آثار سلطنه المالك على ماله ٨٩٥
- الخامس إجازة البيع ليست إجازة لقبض الثمن و لا لإقباض المبيع ٨٩٦
- السادس الإجازة ليست على الفور ٨٩٦
- السابع هل يعتبر في صحه الإجازة مطابقتها للعقد الواقع عموما أو خصوصا أم لا - ٨٩٦
- و أما القول في المجيز - ٨٩٧
- اشاره ٨٩٧
- الأول يشترط في المجيز أن يكون حين الإجازة جائز التصرف بالبلوغ و العقل و الرشد ٨٩٧
- الثاني هل يشترط في صحه عقد الفضولي وجود مجيز حين العقد ٨٩٧
- الثالث لا يشترط في المجيز كونه جائز التصرف حال العقد ٨٩٨
- اشاره ٨٩٨
- الأولى أن يكون المالك حال العقد هو المالك حال الإجازة ٨٩٨
- الثانيه أن يتجدد الملك بعد العقد فيجيز المالك الجديد ٨٩٨
- اشاره ٨٩٨
- و المهم هنا التعرض لبيان ما لو باع لنفسه ثم اشتراه من المالك و أجاز - ٨٩٨
- اشاره ٨٩٩

- ٨٩٩ [الأقوى الصحة]
- ٨٩٩ [ما أورده المحقق التنسرى على الصحة]
- ٨٩٩ اشاره
- ٨٩٩ الإيراد الأول و جوابه
- ٨٩٩ الإيراد الثانى و جوابه
- ٩٠٠ الإيراد الثالث و جوابه
- ٩٠٠ الإيراد الرابع
- ٩٠٠ اشاره
- ٩٠١ الجواب عن الإيراد الرابع
- ٩٠١ الإيراد الخامس و جوابه
- ٩٠٢ الإيراد السادس و جوابه
- ٩٠٢ الإيراد السابع
- ٩٠٢ اشاره
- ٩٠٣ الجواب عن الإيراد السابع
- ٩٠٤ [مورد الروايات ما لو باع لنفسه غير مترقب للإجازة]
- ٩٠٥ [لو باع لنفسه ثم تملكه و لم يجز]
- ٩٠٦ المسألة الثالثة ما لو باع معتقدا لكونه غير جائز التصرف فبان كونه جائز التصرف
- ٩٠٦ اشاره
- ٩٠٦ الأولى أن يبيع عن المالك فانكشف كونه وليا على البيع
- ٩٠٦ الثانية أن يبيع لنفسه فانكشف كونه وليا
- ٩٠٦ الثالثة أن يبيع عن المالك ثم ينكشف كونه مالكا
- ٩٠٨ الرابعة أن يبيع لنفسه باعتقاده أنه لغيره فانكشف أنه له
- ٩٠٨ و أما القول فى المجاز
- ٩٠٨ اشاره
- ٩٠٨ الأول يشترط فيه كونه جامعا لجميع الشروط المعتره فى تأثيره عدا رضا المالك
- ٩٠٩ الثانى هل يشترط فى المجاز كونه معلوما للمجيز بالتفصيل
- ٩٠٩ الثالث [حكم العقود المترته]
- ٩٠٩ اشاره
- ٩١٠ الإنشكال فى شمول الحكم بجواز تتبع العقود لصوره علم المشتري بالغصب
- ٩١١ [عدم ورود الإنشكال على تقدير الكشف
- ٩١١ مسأله فى أحكام الرد
- ٩١١ [ما يتحقق به الرد]
- ٩١٢ [هل يتحقق الرد بالتصرف غير المخرج عن الملك
- ٩١٢ بقى الكلام فى التصرفات غير المنافيه لملك المشتري

- ٩١٢ اشاره
- ٩١٢ [أما يقع في حال التفات المالك إلى وقوع العقد من الفضولي]
- ٩١٣ [أما يقع في حال عدم التفات المالك]
- ٩١٣ [حاصل الكلام فيما يتحقق به الرد]
- ٩١٣ مسأله لو لم يجر المالك
- ٩١٣ اشاره
- ٩١٤ و أما حكم المشتري مع الفضولي
- ٩١٤ اشاره
- ٩١٤ الأولى أنه يرجع عليه بالثمن إن كان جاهلا بكونه فضوليا
- ٩١٤ اشاره
- ٩١٤ [لو كان عالما بكونه فضوليا و كان الثمن باقيا]
- ٩١٤ [حكم ما لو كان الثمن تالفا]
- ٩١٦ المسأله الثانيه أن المشتري إذا اغترم للمالك غير الثمن
- ٩١٦ اشاره
- ٩١٧ [لو كان عالما بالفضوليه]
- ٩١٧ [لو كان جاهلا بالفضوليه]
- ٩١٧ اشاره
- ٩١٧ [توجيه بعض الروايات الساكنه عن رجوع المشتري إلى البائع]
- ٩١٨ [أما يغترمه في مقابل المنافع غير المستوفاه]
- ٩١٩ [أما يغترمه في مقابل العين]
- ٩١٩ [أما يغترمه بإزاء الأجزاء التالفه]
- ٩٢٠ [أما يغترمه بإزاء الأوصاف التالفه]
- ٩٢٠ [حكم ما يغترمه المشتري فيما إذا كان البيع فاسدا من غير جهه الفضوليه]
- ٩٢٠ [حكم المالك بالنسبه إلى الأيادي المتعاقبه]
- ٩٢١ [حكم الأيادي المتعاقبه بعضها بالنسبه إلى بعض]
- ٩٢٢ [لو كانت العين باقيه في الأيادي المتعاقبه]
- ٩٢٢ مسأله لو باع الفضولي مال غيره مع مال نفسه
- ٩٢٤ مسأله لو باع من له نصف الدار نصف تلك الدار
- ٩٢٦ مسأله لو باع ما يقبل التملك و ما لا يقبله
- ٩٢٧ [القول في أولياء التصرف]
- ٩٢٧ مسأله يجوز للأب و الجد أن يتصرفا في مال الطفل - بالبيع و الشراء
- ٩٢٧ اشاره
- ٩٢٧ [عدم اعتبار العداله في ولايه الأب و الجد]
- ٩٢٧ و هل يشترط في تصرفه المصلحه - أو يكفي عدم المفسده أم لا

- ٩٢٨ [مشاركه الجد و إن غلا للأب في الحكم]
- ٩٢٨ و لو فقد الأب و بقى الجد فهل أبوه أو جده يقوم مقامه في المشاركه أو يخص هو بالولاية
- ٩٢٩ مسأله من جمله أولياء التصرف في مال من لا يستقل بالتصرف في ماله الحاكم
- ٩٢٩ اشاره
- ٩٢٩ للفقيه الجامع للشرايط مناصب ثلاثه
- ٩٢٩ أحدها الإفتاء فيما يحتاج إليها العامي في علمه
- ٩٢٩ الثاني الحكومه
- ٩٢٩ الثالث ولايه التصرف في الأموال و الأنفس
- ٩٢٩ اشاره
- ٩٢٩ الولاية تتصور على وجهين
- ٩٢٩ الأول استقلال الولي بالتصرف
- ٩٣٠ الثاني عدم استقلال غيره بالتصرف
- ٩٣٠ اثبوت الولاية بالمعنى الأول للنبي و الأئمه ع
- ٩٣٠ اشاره
- ٩٣٠ الاستدلال بالكتاب
- ٩٣٠ الاستدلال بالروايات
- ٩٣٠ الاستدلال بالإجماع و العقل
- ٩٣١ و أما بالمعنى الثاني أعنى اشتراط تصرف الغير بإذنه
- ٩٣١ إنما المهم التعرض لحكم ولايه الفقيه
- ٩٣١ اشاره
- ٩٣٢ أما الولاية على الوجه الأول أعنى استقلاله في التصرف
- ٩٣٢ بقى الكلام في ولايته على الوجه الثاني أعنى توقف تصرف الغير على إذنه
- ٩٣٤ مسأله في ولايه عدول المؤمنين
- ٩٣٤ حدود ولايه المؤمنين
- ٩٤٠ مسأله يشترط في من ينتقل إليه العبد المسلم ثمنا أو مئمتنا أن يكون مسلما
- ٩٤٠ اشاره
- ٩٤٠ الاستدلال على عدم الصحة
- ٩٤١ [تمليك منافع المسلم من الكافر]
- ٩٤١ و أما الارتهان عند الكافر
- ٩٤٢ و أما إعارته من كافر
- ٩٤٢ [المقصود من الكافر]
- ٩٤٢ [بيع العبد المؤمن من المخالف
- ٩٤٢ ثم إنه قد استثنى من عدم جواز تملك الكافر للعبد المسلم مواضع
- ٩٤٢ منها ما إذا كان الشراء مستقبيا للانعقاد

- ٩٤٣ ومنها ما لو اشترط البائع عتقه
- ٩٤٣ [حكم تملك الكافر للمسلم قهرا]
- ٩٤٣ [عدم استقرار المسلم على ملك الكافر و وجوب بيعه عليه]
- ٩٤٤ مسأله المشهور عدم جواز نقل المصحف إلى الكافر
- ٩٤٥ القول في شرائط العوضين
- ٩٤٥ يشترط في كل منهما كونه متمولا
- ٩٤٥ اشاره
- ٩٤٥ و قد احترزوا بهذا الشرط عما لا ينتفع به منفعه مقصوده للعقلاء محلله في الشرع
- ٩٤٥ ثم إنهم احترزوا باعتبار الملكيه في العوضين عن بيع ما يشترك فيه الناس
- ٩٤٥ و احترزوا أيضا به عن الأرض المفتوحه عنوه
- ٩٤٦ [أقسام الأرضين و أحكامها]
- ٩٤٦ اشاره
- ٩٤٦ الأول ما يكون مواتا بالأصالة بأن لم تكن مسبوقة بالعماره
- ٩٤٦ الثاني ما كانت عامره بالأصالة
- ٩٤٧ الثالث ما عرضت له الحياه بعد الموت
- ٩٤٧ الرابع ما عرض له الموت بعد العماره
- ٩٤٩ [مسأله من شروط العوضين كونه طلقا]
- ٩٤٩ اشاره
- ٩٥٠ مسأله لا يجوز بيع الوقف إجماعا محققا في الجملة و محكيا
- ٩٥٠ اشاره
- ٩٥١ و مما ذكرنا ظهر أن المانع عن بيع الوقف أمور ثلاثه
- ٩٥١ أهل الوقف يبطل بنفس البيع أو بجوازه
- ٩٥٢ أن لأصحابنا في الخروج عن عموم المنع في الجملة أقوالا
- ٩٥٢ أحدها عدم الخروج عنه أصلا
- ٩٥٢ الثاني الخروج عن عموم المنع في المنقطع في الجملة خاصه دون المؤبد
- ٩٥٣ الثالث الخروج عن عموم المنع و الحكم بالجواز في المؤبد في الجملة
- ٩٥٣ اشاره
- ٩٥٣ فالمناسب أولا نقل عبائر هؤلاء
- ٩٥٣ [كلام الشيخ المفيد]
- ٩٥٤ [كلام السيد المرتضى]
- ٩٥٤ [كلام الشيخ الطوسي في المبسوط]
- ٩٥٤ [كلام سائر قدس سره]
- ٩٥٤ [كلام ابن زهره قدس سره]
- ٩٥٥ [كلام ابن حمزه قدس سره]

- ٩٥٥ [كلام الراوندى قدس سره]
- ٩٥٥ [كلام المحقق قدس سره]
- ٩٥٥ [كلام العلامة فى التحرير و الإرشاد و التذكرة] -.....
- ٩٥٦ [كلام الصيمرى قدس سره]
- ٩٥٦ [كلام الفاضل المقداد قدس سره -.....]
- ٩٥٦ [كلام الفاضل القطيبنى قدس سره]
- ٩٥٦ [كلام المحقق الثانى قدس سره]
- ٩٥٧ [كلام الشهيد الثانى قدس سره]
- ٩٥٧ فيقع الكلام تاره فى الوقف المؤبد و أخرى فى المنقطع
- ٩٥٧ أما الأول [أى الوقف المؤبد].....
- ٩٥٧ اشاره
- ٩٥٧ إن الوقف على قسمين
- ٩٥٧ أحدهما ما يكون ملكا للموقوف عليهم
- ٩٥٧ و الثانى ما لا يكون ملكا لأحد بل يكون فك ملك نظير التحرير
- ٩٥٨ [محل الكلام فى القسم الأول].....
- ٩٥٨ [كلام كاشف الغطاء فى الأوقاف العامه مع اليأس عن الانتفاع بها فى الجبهه المقصوده].....
- ٩٥٨ اشاره
- ٩٥٨ [المنافسه فيما أفاده كاشف الغطاء].....
- ٩٥٩ أما ورد فى بيع ثوب الكعبه و هبته
- ٩٥٩ [الفرق بين ثوب الكعبه و حصر المسجد و بين نفس المسجد].....
- ٩٥٩ [الفرق بين ثوب الكعبه و حصر المسجد].....
- ٩٥٩ [الجنذع المنكسر من جذوع المسجد].....
- ٩٦٠ [حكم أرض المسجد مع خروجها عن الانتفاع بها رأسا].....
- ٩٦٠ [إتلاف الموقوفات العامه].....
- ٩٦٠ أن الكلام فى جواز بيع الوقف يقع فى صور
- ٩٦١ الأولى أن يخرب الوقف بحيث لا يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه
- ٩٦٣ الصوره الثانيه أن يخرب بحيث يسقط عن الانتفاع المعتد به
- ٩٦٤ الصوره الثالثه أن يخرب بحيث تقل منفعتة لكن لا إلى حد يلحق بالمعدوم
- ٩٦٥ الصوره الرابعه أن يكون بيع الوقف أنفع و أعود للموقوف
- ٩٦٦ الصوره الخامسه أن يلحق الموقوف عليهم ضروره شديده
- ٩٦٦ الصوره السادسه أن يشترط الواقف بيعه عند الحاجه أو إذا كان فيه مصلحه
- ٩٦٧ الصوره السابعه أن يؤدي بقاءه إلى خرابه علما أو ظنا
- ٩٦٨ الصوره الثامنه أن يقع بين الموقوف عليهم اختلاف لا يؤمن معه تلف المال أو النفس
- ٩٦٨ الصوره التاسعه أن يؤدي الاختلاف بينهم إلى ضرر عظيم

- الصوره العاشره ٩٦٨
- و الأقوى الجواز مع تأديه البقاء إلى الخراب- على وجه لا ينتفع به نفعاً يعتد به عرفاً ٩٦٨
- الدليل على المنع في غير ما ذكرنا] ٩٦٩
- اشاره ٩٦٩
- التمسك بالاستصحاب على المنع ٩٦٩
- الاستدلال بمكاتبه ابن مهزيار على الجواز في غير ما ذكرنا] ٩٦٩
- الاستدلال بالمكاتبه على الجواز فيما لو كان الخراب على وجه نقص المنفعه] ٩٦٩
- و أما تقريب الاستدلال بالمكاتبه على جواز البيع في الصوره الثامنه ٩٧٠
- الاستدلال بالمكاتبه على الصوره التاسعه و رده] ٩٧٠
- و أما تقريب الاستدلال على الصوره العاشره ٩٧٠
- استناد الفتاوى بجواز بيع الوقف إلى ما فهم من المكاتبه المذكوره] ٩٧١
- و الأظهر في مدلولها هو إناطه الجواز ٩٧١
- الإيراد على المكاتبه بإعراض المشهور عنها] ٩٧١
- الإيراد على المكاتبه بعدم ظهورها في الوقف المؤبد أو ظهورها في عدم إقباض الموقوف عليهم ٩٧١
- القدر المتيقن من المكاتبه] ٩٧٢
- المراد من التلف في المكاتبه] ٩٧٢
- أهل الثمن للبطن الموجود أو يشتري به ما يكون وفقاً] ٩٧٣
- و أما الوقف المنقطع ٩٧٣
- اشاره ٩٧٣
- أهل يجوز بيع الوقف المنقطع أم لا] ٩٧٣
- أحكم البيع بناء على صيرورته ملكاً مستقراً للموقوف عليهم ٩٧٤
- أحكم البيع بناء على عوده إلى ملك الواقف ٩٧٤
- أحكم البيع بناء على صيرورته في سبيل الله ٩٧٤
- و أما الوقف المنقطع ٩٧٥
- مسأله و من أسباب خروج الملك عن كونه طلقاً صيروره المملوكه أم ولد لسيدها ٩٧٥
- اشاره ٩٧٥
- و في حكم البيع كل تصرف ناقل للملك غير المستعقب بالعتق أو مستلزم للنقل كالرهن ٩٧٥
- بقي الكلام في معنى أم الولد ٩٧٦
- و أما المواضع القابله للاستثناء ٩٧٧
- اشاره ٩٧٧
- موارد القسم الأول ٩٧٧
- فمن موارد القسم الأول ما إذا كان على مولاها دين و لم يكن له ما يؤدي هذا الدين ٩٧٧
- و منها تعلق كفن مولاها بها ٩٨١
- و منها ما إذا جنت على غير مولاها في حياته ٩٨١

- ٩٨٢ ومنها ما إذا جنت على مولاها- بما يوجب صحه استرقاقها لو كان المجنى عليه غير المولى
- ٩٨٣ ومنها ما إذا جنى حر عليها بما فيه ديتها
- ٩٨٣ ومنها ما إذا لحقت بدار الحرب ثم استرقت
- ٩٨٣ ومنها ما إذا خرج مولاها عن الذمه
- ٩٨٣ ومنها ما إذا كان مولاها ذميا و قتل مسلما
- ٩٨٤ و أما القسم الثانى و هو ما إذا عرض لها حق لنفسها أولى بالمراعاة من حق الاستيلاء
- ٩٨٤ فمن موارد ما إذا أسلمت و هى أمه ذمى
- ٩٨٤ ومنها ما إذا عجز مولاها عن نفقتها و لو فى كسبها
- ٩٨٤ ومنها بيعها على من تنعتق عليه
- ٩٨٥ ومنها ما إذا مات قريبها و خلف تركه و لم يكن له وارث سواها
- ٩٨٥ و أما القسم الثالث- و هو ما يكون الجواز لحق سابق على الاستيلاء
- ٩٨٥ فمن موارد ما إذا كان علوقها بعد الرهن
- ٩٨٥ ومنها ما إذا كان علوقها بعد إفلاس المولى و الحجر عليه
- ٩٨٥ ومنها ما إذا كان علوقها بعد جنابتها
- ٩٨٦ ومنها ما إذا كان علوقها فى زمان خيار بانعها
- ٩٨٦ ومنها ما إذا كان علوقها بعد اشتراط أداء مال الضمان منها
- ٩٨٦ ومنها ما إذا كان علوقها بعد نذر جعلها صدقه
- ٩٨٦ ومنها ما إذا كان علوقها من مكاتب مشروط ثم فسخت كتابته فلمولى أن يبيعها
- ٩٨٧ و [أما] القسم الرابع- فهو ما كان إيقاؤها فى ملك المولى غير معرض لها للعتق
- ٩٨٧ مسأله و من أسباب خروج الملك عن كونه طلقا كونه مرهونا
- ٩٨٧ اشاره
- ٩٨٧ و إنما الكلام فى أن بيع الراهن هل يقع باطلا من أصله أو يقع موقوفا على الإجازة
- ٩٨٩ [هل إجازة المرتهن كاشفه أو ناقله]
- ٩٨٩ [هل تنفع الإجازة بعد الرد أم لا]
- ٩٨٩ [فك الرهن بعد البيع بمنزله الإجازة]
- ٩٨٩ و الفرق بين الإجازة و الفك
- ٩٩٠ أهل سقوط حق الرهانه كاشف أو ناقل
- ٩٩٠ [أظهر كل من قال بلزوم العقد هو الكشف
- ٩٩٠ [لو باع الراهن فهل يجب عليه فك الرهن من مال آخر أم لا يجب
- ٩٩١ مسأله إذا جنى العبد عمدا بما يوجب قتله أو استرقاق كله أو بعضه
- ٩٩٢ مسأله إذا جنى العبد خطأ صح بيعه على المشهور
- ٩٩٢ مسأله الثالث من شروط العوضين القدره على التسليم
- ٩٩٣ اشاره
- ٩٩٣ [معنى النحر لعه]

- ٩٩٤ [استدلال الفريقين بالنبوى المذكور على شرطيه القدره].....
- ٩٩٤ [كلام الشهيد فى تفسير الغرر].....
- ٩٩٤ اشاره.....
- ٩٩٤ [المناقشه فيما أفاده الشهيد فى شرح الإرشاد].....
- ٩٩٥ [التمسك بالنبوى المذكور أخص من المدعى].....
- ٩٩٥ ثم إنه ربما يستدل على هذا الشرط بوجوه أخر.....
- ٩٩٥ منها ما اشتهر عن النبى ص من قوله: لا تبع ما ليس عندك.....
- ٩٩٦ و منها أن لازم العقد وجوب تسليم كل من المتبايعين العوضين إلى صاحبه.....
- ٩٩٦ و منها أن الغرض من البيع انتفاع كل منهما بما يصير إليه.....
- ٩٩٦ و منها أن بذل الثمن على غير المقدور سفه.....
- ٩٩٦ [أهل القدره شرط أو العجز مانع].....
- ٩٩٦ اشاره.....
- ٩٩٦ [استظهار صاحب الجواهر أن العجز مانع و المناقشه فيه].....
- ٩٩٧ [العبره بالقدره فى زمان الاستحقاق].....
- ٩٩٨ [القدره على التسليم شرط بالتبع و المقصد الأسمى هو التسلم].....
- ٩٩٨ [الشرط هى القدره المعلومه للمتبايعين].....
- ٩٩٩ [أهل العبره بقدره الموكل أو الوكيل].....
- ٩٩٩ مسأله لا يجوز بيع الأبق منفردا.....
- ١٠٠١ مسأله يجوز بيع الأبق مع الضميمه فى الجملة.....
- ١٠٠١ مسأله المعروف أنه يشترط العلم بالثمن قدرا.....
- ١٠٠٢ مسأله العلم بقدر الثمن كالثمن.....
- ١٠٠٢ اشاره.....
- ١٠٠٣ و فى خصوص الكيل و الوزن خصوص الأخبار المعتمره.....
- ١٠٠٣ منها صحيحه الحلبي.....
- ١٠٠٣ اشاره.....
- ١٠٠٣ [الإيراد على الصحيحه و الجواب عنه].....
- ١٠٠٣ [روايه سماعه].....
- ١٠٠٣ [روايه أبان].....
- ١٠٠٣ [روايه أبى الطاردا].....
- ١٠٠٤ [أو مرسله ابن بكير].....
- ١٠٠٤ [أهل الحكم منوط بالغرر الشخصى أم لا].....
- ١٠٠٥ [أوجب معرفه العدد فى المعدود و الدليل عليه].....
- ١٠٠٥ مسأله [فى التقدير بغير ما يتعارف التقدير به].....
- ١٠٠٥ اشاره.....

- أهل يجوز بيع المكبل وزنا و بالعكس ١٠٠٥
- اشاره ١٠٠٥
- الكلام في مقامين ١٠٠٦
- اشاره ١٠٠٦
- أما الأول التقدير بغير ما تعارف تقديره به من حيث جعله طريقا إلى ما تعارف فيه ١٠٠٦
- الثاني التقدير بغير ما تعارف تقديره به مستقلا] ١٠٠٦
- بقي الكلام في تعيين المساط في كون الشيء مكبلا أو موزونا ١٠٠٧
- مسأله لو أخير البائع بمقدار المبيع جاز الاعتماد عليه على المشهور ١٠١١
- اشاره ١٠١١
- أهل يعتبر كون الخبر طريقا عرفيا للمقدار] ١٠١١
- أثبوت الخيار للمشتري لو تبين الخلاف بالنقيضه] ١٠١١
- اشاره ١٠١١
- عدم الإشكال في كون هذا الخيار خيار التخلف ١٠١٢
- أكل ما يكون طريقا عرفيا إلى مقدار المبيع فهو بحكم إخبار البائع ١٠١٢
- مسأله قال في الشرائع يجوز بيع الثوب و الأرض مع المشاهده ١٠١٢
- مسأله بيع بعض من جمله متساويه الأجزاء ١٠١٣
- اشاره ١٠١٣
- الأول أن يريد بذلك البعض كسرا واقعيا من جمله مقدرا بذلك العنوان ١٠١٣
- الثاني أن يراد به بعض مردد بين ما يمكن صدقه عليه ١٠١٣
- اشاره ١٠١٣
- فرع على المشهور من المنع لو اتفقا على أنهما أرادا غير شائع لم يصح البيع ١٠١٤
- الثالث من وجوه بيع البعض من الكل أن يكون المبيع طبيعه كليته منحصره المصاديق ١٠١٥
- اشاره ١٠١٥
- الفرق بين الوجه الثاني و الثالث ١٠١٥
- مسأله لو باع صاعا من صبره فهل ينزل على الوجه الأول من الوجوه ١٠١٦
- اشاره ١٠١٦
- ثم إنه يتفرع على المختار من كون المبيع كليا أمور ١٠١٦
- أحدها كون التخيير في تعيينه بيد البائع ١٠١٦
- و منها أنه لو تلف بعض الجملة و بقي مصداق الطبيعه انحصر حق المشتري فيه ١٠١٦
- و منها أنه لو فرضنا أن البائع بعد ما باع صاعا من الجملة باع من شخص آخر صاعا كليا آخر ١٠١٧
- أصور إقباض الكلي ١٠١٧
- ألو باع ثمره شجرات و استثنى منها أرطالا معلومه] ١٠١٧
- أأقسام بيع الصبره] ١٠١٩
- مسأله إذا شاهد عينا في زمان سابق على العقد عليها ١٠١٩

- ١٠١٩ اشارة
- ١٠٢٠ فرعان
- ١٠٢٠ الأول لو اختلفا في التغير فادعاه المشتري
- ١٠٢٢ الثاني لو اتفقا على التغير بعد المشاهدة و وقوع العقد على الوصف المشاهد
- ١٠٢٣ مسأله لا بد من اختبار الطعم و اللون و الرائحة فيما تختلف قيمته باختلاف ذلك
- ١٠٢٥ مسأله يجوز ابتعاغ ما يفسده الاختبار من دون الاختبار
- ١٠٢٧ مسأله المشهور من غير خلاف يذكر جواز بيع المسك في فأره
- ١٠٢٨ مسأله لا فرق في عدم جواز بيع المجهول بين ضم معلوم إليه و عدمه
- ١٠٣١ مسأله يجوز أن يندر لظرف ما يوزن مع ظرفه مقدار يحتمل الزيادة و النقصه
- ١٠٣٤ مسأله يجوز بيع المظروف مع ظرفه الموزون معه و إن لم يعلم إلا يوزن المجموع
- ١٠٣٥ انتبيهات البيع
- ١٠٣٥ مسأله المعروف استحباب التفقه في مسائل التجارات
- ١٠٣٨ مسأله لا خلاف في مرجوحه تلقى الركبان بالشروط الآتية و اختلفوا في حرمة و كراهته.
- ١٠٣٩ مسأله يحرم التجش على المشهور
- ١٠٤٠ مسأله إذا دفع إنسان إلى غيره مالا ليصرفه في قبيل يكون المدفوع إليه منهم
- ١٠٤١ مسأله احتكار الطعام
- ١٠٤١ اشارة
- ١٠٤٢ ثم إن كشف الإبهام عن أطراف المسأله إنما يتم ببيان أمور
- ١٠٤٢ الأول في مورد الاحتكار
- ١٠٤٢ الثاني [أما هو حد الاحتكار]
- ١٠٤٣ الثالث [عدم حصر الاحتكار في شراء الطعام بل مطلق جمعه و حبسه
- ١٠٤٣ الرابع أقسام حبس الطعام
- ١٠٤٣ الخامس الظاهر عدم الخلاف كما قيل في إجبار المحتكر على البيع
- ١٠٤٣ خاتمه و من أهم آداب تجاره الإجمال في الطلب و الاقتصاد فيه.
- ١٠٤٤ الجزء الثالث
- ١٠٤٤ الخيارات
- ١٠٤٤ اشارة
- ١٠٤٤ مقدمتان
- ١٠٤٤ الأولى [في معنى الخيار لفه و اصطلاحاً]
- ١٠٤٥ الثانيه [الأصل في البيع اللزوم]
- ١٠٤٥ اشارة
- ١٠٤٥ أقول المستفاد من كلمات جماعه أن الأصل هنا قابل لإرادته معان
- ١٠٤٥ الأول الراجع
- ١٠٤٥ الثاني القاعدة المستفاده من العمومات

- الثالث الاستصحاب ١٠٤٦
- الرابع المعنى اللغوي ١٠٤٦
- الأدلة على أصالة اللزوم] ١٠٤٧
- اشاره ١٠٤٧
- فمنها قوله تعالى أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ١٠٤٧
- الاستدلال بآية أحل الله البيع] ١٠٤٧
- الاستدلال بآية تجاره عن تراض] ١٠٤٨
- ومنها قوله تعالى وَ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ١٠٤٨
- ومنها قوله: الناس مسيطون على أموالهم ١٠٤٨
- ومنها قوله: المؤمنون عند شروطهم ١٠٤٨
- ومنها الأخبار المستفيضة في أن البيعين بالخيار ما لم يفترقا ١٠٤٩
- مقتضى الاستصحاب أيضا للزوم] ١٠٤٩
- أظاهر المختلف أن الأصل عدم اللزوم و المناقشه فيه] ١٠٤٩
- إذا شك في عقد أنه من مصاديق العقد اللازم أو الجائز] ١٠٤٩
- القول في أقسام الخيار ١٠٥٠
- اشاره ١٠٥٠
- الأول في خيار المجلس ١٠٥٠
- اشاره ١٠٥٠
- مسأله لا إشكال في ثبوته للمتبايعين إذا كانا أصيلين و لا في ثبوته للوكيلين في الجملة ١٠٥٠
- اشاره ١٠٥٠
- أقسام الوكيل] ١٠٥٠
- أن يكون وكيلًا في مجرد إجراء العقد] ١٠٥١
- أن يكون وكيلًا مستقلا في التصرف المالي] ١٠٥١
- أن لا يكون مستقلا في التصرف] ١٠٥٢
- أهل للموكل تفويض حق الخيار إلى الوكيل] ١٠٥٢
- عدم ثبوت الخيار للفضولي] ١٠٥٢
- مسأله لو كان العاقد واحدا ١٠٥٣
- مسأله قد يستثنى بعض أشخاص المبيع عن عموم ثبوت هذا الخيار ١٠٥٣
- منها من ينعتق على أحد المتبايعين ١٠٥٣
- ومنها العبد المسلم المشتري من الكافر ١٠٥٥
- ومنها شراء العبد نفسه ١٠٥٥
- مسأله لا يثبت خيار المجلس في شيء من العقود سوى البيع عند علمائنا ١٠٥٥
- مسأله مبدأ هذا الخيار من حين العقد ١٠٥٦
- القول في مستقطات الخيار ١٠٥٦

- ١٠٥٦-----اشاره-----
- ١٠٥٦-----مسأله لا خلاف ظاهرا في سقوط هذا الخيار باشتراط سقوطه في ضمن العقد.-----
- ١٠٥٧-----اشاره-----
- ١٠٥٨-----ثم إن هذا الشرط يتصور على وجه-----
- ١٠٥٨-----أحدها أن يشترط عدم الخيار-----
- ١٠٥٨-----الثاني أن يشترط عدم الفسخ-----
- ١٠٥٨-----الثالث أن يشترط إسقاط الخيار-----
- ١٠٥٩-----بقي الكلام في أن المشهور أن تأثير الشرط إنما هو مع ذكره في متن العقد-----
- ١٠٥٩-----اشاره-----
- ١٠٥٩-----فرع-----
- ١٠٦٠-----مسأله و من المسقطات إسقاط هذا الخيار بعد العقد-----
- ١٠٦٠-----اشاره-----
- ١٠٦٠-----مسأله لو قال أحدهما لصاحبه اختر-----
- ١٠٦١-----مسأله من جمله مسقطات الخيار افتراق المتبايعين-----
- ١٠٦١-----اشاره-----
- ١٠٦١-----مسأله المعروف أنه لا اعتبار بالافتراق عن إكراه إذا منع من التنازل أيضا-----
- ١٠٦٢-----مسأله لو أكره أحدهما على التفرق و منع عن التنازل و بقي الآخر في المجلس-----
- ١٠٦٤-----مسأله لو زال الإكراه-----
- ١٠٦٤-----الثاني خيار الحيوان-----
- ١٠٦٤-----[عموم هذا الخيار لكل ذى حياه]-----
- ١٠٦٥-----[أهل يختص هذا الخيار بالبيع المعين أو بعم الكلى أيضا]-----
- ١٠٦٥-----مسأله المشهور اختصاص هذا الخيار بالمشتري-----
- ١٠٦٦-----مسأله لا فرق بين الأمه و غيرها في مدة الخيار-----
- ١٠٦٦-----مسأله مبدء هذا الخيار من حين العقد-----
- ١٠٦٧-----مسأله لا إشكال في دخول الليلتين المتوسطتين في الثلاثه أيام-----
- ١٠٦٧-----مسأله يسقط هذا الخيار بأمر-----
- ١٠٦٧-----أحدها اشتراط سقوطه في العقد-----
- ١٠٦٧-----و الثاني إسقاطه بعد العقد-----
- ١٠٦٧-----و الثالث التصرف-----
- ١٠٦٨-----[المراد من فذلك رضى منه في صحيحه ابن رناب]-----
- ١٠٦٨-----اشاره-----
- ١٠٦٨-----فقوله ع فذلك رضاء منه و لا شرط له يحتمل وجوها-----
- ١٠٦٩-----أحدها أن يكون الجمله جوابا للشرط-----
- ١٠٦٩-----الثاني أن يكون توطئه للجواب-----

- الثالث أن يكون الجملة إخباراً عن الواقع ١٠٦٩
- الرابع أن يكون إخباراً عن الواقع ١٠٦٩
- المناقشه في الاحتمالين الأولين [..... ١٠٦٩
- المناقشه في الاحتمال الرابع [..... ١٠٧٠
- فتعين إرادة المعنى الثالث ١٠٧٠
- اشاره ١٠٧٠
- الاستشهاد بكلمات الفقهاء عليه [..... ١٠٧٠
- الثالث خيار الشرط ١٠٧٢
- اشاره ١٠٧٢
- و المقصود هنا بيان أحكام الخيار المشترط في العقد ١٠٧٢
- اشاره ١٠٧٢
- مسأله لا فرق بين كون زمان الخيار متصلاً بالعقد أو منفصلاً عنه ١٠٧٢
- مسأله لا فرق في بطلان العقد- بين ذكر المده المجهوله ١٠٧٣
- مسأله مبدأ هذا الخيار من حين العقد ١٠٧٤
- مسأله يصح جعل الخيار لأجنبي ١٠٧٤
- مسأله يجوز لهما اشتراط الاستيمار ١٠٧٥
- مسأله من أفراد خيار الشرط ما يضاف البيع و يقال له بيع الخيار ١٠٧٥
- مسأله لا إشكال و لا خلاف- في عدم اختصاص خيار الشرط بالبيع- و جريانه في كل معاوضه لازمه ١٠٨١
- اشاره ١٠٨١
- و الأصل في ما ذكر عموم المؤمنون عند شروطهم ١٠٨٢
- فالمهم هنا بيان ما خرج عن هذا العموم ١٠٨٢
- اشاره ١٠٨٢
- أما الإيقاعات ١٠٨٢
- و أما العقود ١٠٨٣
- اشاره ١٠٨٣
- فالأول النكاح ١٠٨٣
- و من الثاني الوقف ١٠٨٣
- و من الثالث أقسام البيع ما عدا الصرف و مطلق الإجاره و المزارعه و المساقاه ١٠٨٤
- أهل يدخل خيار الشرط في القسمه [..... ١٠٨٤
- الرابع خيار الغبن ١٠٨٤
- الغبن لغة و اصطلاحاً [..... ١٠٨٥
- و استدل في التذكره على هذا الخيار بقوله تعالى إِيَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ١٠٨٥
- الأولى الاستدلال عليه بآيه و لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل [..... ١٠٨٥
- أما استدلال به في التذكره و المناقشه فيه [..... ١٠٨٦

- ١٠٨٦ الاستدلال بلا ضرر و ضراراً [
- ١٠٨٦ أما استدلال به على عدم سقوط الخيار مع البذل و المناقشه فيه [
- ١٠٨٧ و قد يستدل على الخيار بأخبار وارده في حكم الغبن
- ١٠٨٧ اشاره
- ١٠٨٧ و الإنصاف عدم دلالتها على المدعى :
- ١٠٨٧ فالعمده في المسأله الإجماع ..
- ١٠٨٧ ثم إن تنقيح هذا المطلب يتم برسم مسائل
- ١٠٨٧ مسأله يشترط في هذا الخيار أمران
- ١٠٨٨ الأول عدم علم المغبون بالقيمه
- ١٠٨٩ الأمر الثاني كون التفاوت فاحشاً
- ١٠٨٩ بقى هنا شىء و هو أن ظاهر الأصحاب و غيرهم أن المناط في الضرر الموجب للخيار كون معامله ضرريه
- ١٠٨٩ [تصوير الغبن من الطرفين و الإشكال فيه]
- ١٠٩٠ اشاره
- ١٠٩٠ و قد تعرض غير واحد ممن قارب عصرنا لتصوير ذلك في بعض الفروض
- ١٠٩٠ منها ما ذكره المحقق القمى :
- ١٠٩٠ اشاره
- ١٠٩٠ [المناقشه في ما ذكره المحقق القمى]
- ١٠٩٠ و منها ما ذكره بعض المعاصرين من فرض المسأله
- ١٠٩١ و منها أن يراد بالغبن في المقسم معناه الأعم الشامل لصوره خروج العين المشاهده سابقاً
- ١٠٩١ و منها ما ذكره بعض من أنه يحصل بفرض المتبايعين وقت العقد في مكانين
- ١٠٩١ و منها ما ذكره في مفتاح الكرامه من فرضه فيما إذا ادعى كل من المتبايعين الغبن
- ١٠٩١ مسأله ظهور الغبن شرط شرعى لحدوث الخيار أو كاشف عقلى عن ثبوته حين العقد
- ١٠٩٢ مسأله يسقط هذا الخيار بأمور
- ١٠٩٢ أحدها إسقاطه بعد العقد
- ١٠٩٣ الثاني من المسقطات اشتراط سقوط الخيار في متن العقد
- ١٠٩٤ الثالث تصرف المغبون بأحد التصرفات المسقطه للخيارات المتقدمه بعد علمه بالغبن
- ١٠٩٤ الرابع من المسقطات تصرف المشتري المغبون قبل العلم بالغبن
- ١٠٩٥ ثم إن مقتضى دليل المشهور عدم الفرق في المغبون المتصرف بين البائع و المشتري
- ١٠٩٥ [التناقل الجائز لا يمنع الرد بالخيار إذا فسخته]
- ١٠٩٦ و في لحوق الإجاره بالبيع قولان
- ١٠٩٦ و في لحوق الامتزاز مطلقاً أو في الجملة بالخروج عن الملك وجوه
- ١٠٩٦ و أما تصرف الغائب
- ١٠٩٦ اشاره
- ١٠٩٦ [جريان الحكم في خروج المبيع عن ملك الغائب بالعقد الجائز]

- ١٠٩٧-----[لو اتفق عود الملك إلى الغابن]
- ١٠٩٧-----[تصرف الغابن تصرفا مغيرا للعين]
- ١٠٩٧-----اشاره
- ١٠٩٧-----فإن كان بالنيقصة
- ١٠٩٧-----و إن كان التغيير بالزيادة
- ١٠٩٩-----و لو كان التغيير بالامتزاج
- ١٠٩٩-----بقي الكلام في حكم تلف العوضين مع الغبن
- ١١٠٠-----مسأله الظاهر ثبوت خيار الغبن في كل معاوضه ماليه
- ١١٠٠-----مسأله اختلف أصحابنا في كون هذا الخيار على الفور أو على التراخي
- ١١٠٠-----اشاره
- ١١٠١-----[الاستدلال للفور بآيه أوفوا بالعقود]
- ١١٠١-----[الاستدلال للتراخي بالاستصحاب]
- ١١٠١-----[المناقشه في الوجوه المذكوره]
- ١١٠٢-----[ما ذكره بعض المعاصرين في المسأله]
- ١١٠٢-----اشاره
- ١١٠٣-----[المناقشه في ما ذكره بعض المعاصرين]
- ١١٠٣-----[الأقوى الفور و الدليل عليه]
- ١١٠٤-----[رأى المصنف في المسأله]
- ١١٠٤-----[معدوريه الجاهل بالخيار في ترك المبادره]
- ١١٠٤-----و الأقوى أن الناسي في حكم الجاهل
- ١١٠٥-----الخامس خيار التأخير
- ١١٠٥-----[كلام التذكرة في خيار التأخير]
- ١١٠٥-----[الدليل على هذا الخيار]
- ١١٠٥-----اشاره
- ١١٠٥-----الأخبار المستفيضة
- ١١٠٥-----اشاره
- ١١٠٥-----و ظاهر هذه الأخبار بطلان البيع
- ١١٠٦-----ثم إنه يشترط في هذا الخيار أمور
- ١١٠٦-----أحدها عدم قبض المبيع
- ١١٠٦-----الشرط الثاني عدم قبض مجموع الثمن
- ١١٠٧-----الشرط الثالث عدم اشتراط تأخير تسليم أحد العوضين
- ١١٠٧-----الشرط الرابع أن يكون المبيع عينا أو شبهه
- ١١٠٨-----ثم إن هنا أمورا قيل باعتبارها في هذا الخيار
- ١١٠٨-----منها عدم الخيار لأحدهما أو لهما

- و منها تعدد المتعاقدين ١١٠٩
- و منها أن لا يكون المبيع حيوانا أو خصوص الجارية ١١٠٩
- ثم إن مبده الثلاثة من حين التفرق أو من حين العقد ١١١٠
- مسأله يسقط هذا الخيار بأمر ١١١٠
- مسأله في كون هذا الخيار على الفور أو التراخي ١١١١
- مسأله لو تلف المبيع بعد الثلاثه- كان من البائع إجماعا مستقيضا ١١١١
- مسأله لو اشترى ما يفسد من يومه فإن جاء بالثمن ما بينه و بين الليل و إلا فلا بيع له ١١١٢
- السادس خيار الرؤيه ١١١٣
- اشاره ١١١٣
- مسأله مورد هذا الخيار بيع العين الشخصيه الغائبه ١١١٣
- مسأله الأكثر على أن الخيار عند الرؤيه فوري ١١١٤
- مسأله يسقط هذا الخيار بترك المبادره عرفا ١١١٤
- مسأله لا يسقط هذا الخيار ببذل التفاوت و لا بإبدال العين ١١١٨
- مسأله الظاهر ثبوت خيار الرؤيه في كل عقد واقع على عين شخصيه موصوفه ١١١٨
- مسأله لو اختلفا فقال البائع لم يختلف صفه و قال المشتري قد اختلف ١١١٨
- مسأله لو نسج بعض الثوب فاشتره على أن ينسج الباقي كالأول بطل ١١١٩
- السابع خيار العيب ١١١٩
- اشاره ١١١٩
- مسأله ظهور العيب في المبيع- يوجب تسلط المشتري على الرد و أخذ الأرض ١١٢٠
- القول في مسقطات هذا الخيار بطرقه أو أحدهما ١١٢١
- مسأله يسقط الرد خاصه بأمر ١١٢١
- أحدها التصريح بالتزام العقد و إسقاط الرد و اختيار الأرض ١١٢١
- الثاني التصرف في المعيب ١١٢١
- الثالث تلف العين أو صيرورته كالتالف ١١٢٤
- الرابع من المسقطات حدوث عيب عند المشتري ١١٢٤
- اشاره ١١٢٤
- تنبيه [هل تبعض الصفه مانع من الرد] ١١٢٨
- اشاره ١١٢٨
- [التعدد في العوض] ١١٢٩
- و أما الثاني و هو تعدد المشتري ١١٣٠
- و أما الثالث و هو تعدد البائع ١١٣١
- مسأله يسقط الأرض دون الرد في موضعين ١١٣١
- أحدهما إذا اشترى ربويا بجنسه فظهر عيب في أحدهما فلا أرض حذرا من الربا ١١٣١
- الثاني ما لو لم يوجب العيب نقضا في قيمه ١١٣١

- ١١٣٢-----مسأله يسقط الرد و الأرش معا بأمر.-----
- ١١٣٢-----أحدها العلم بالعيب قبل العقد-----
- ١١٣٢-----الثاني تبرى البائع عن العيوب-----
- ١١٣٢-----اشاره-----
- ١١٣٣-----ثم إن البراهه فى هذا المقام يحتمل إضافتها إلى أمور-----
- ١١٣٣-----الأول عهدده العيوب-----
- ١١٣٣-----الثاني ضمان العيب-----
- ١١٣٣-----الثالث حكم العيب-----
- ١١٣٣-----ثم إن تبرأ البائع عن المعيوب مطلقا أو عن عيب خاص إنما يسقط تأثيره من حيث الخيار-----
- ١١٣٣-----ثم إن هنا أمورا يظهر من بعض الأصحاب سقوط الرد و الأرش بها-----
- ١١٣٤-----منها زوال العيب قبل العلم به-----
- ١١٣٤-----و منها التصرف بعد العلم بالعيب-----
- ١١٣٤-----و منها التصرف فى المعيب الذى لم ينقص قيمته بالعيب-----
- ١١٣٥-----و منها حدوث العيب فى المعيب المذكور-----
- ١١٣٥-----و منها ثبوت أحد مانعى الرد فى المعيب-----
- ١١٣٦-----و منها تأخير الأخذ بمقتضى الخيار-----
- ١١٣٧-----مسأله [أهل يجب الإعلام بالعيب]-----
- ١١٣٨-----مسائل فى اختلاف المتبايعين-----
- ١١٣٨-----اشاره-----
- ١١٣٨-----أما الأول [الاختلاف فى موجب الخيار]-----
- ١١٣٨-----اشاره-----
- ١١٣٨-----الأولى لو اختلفا فى تعيب المبيع و عدمه مع تعذر ملاحظته لتلف أو نحوه-----
- ١١٣٨-----الثانيه لو اختلفا فى كون الشئ عيبا و تعذر تبين الحال لتفقد أهل الخبره-----
- ١١٣٨-----الثالثه لو اختلفا فى حدوث العيب فى ضمان البائع أو تأخره عن ذلك-----
- ١١٣٨-----اشاره-----
- ١١٣٩-----فرع لو باع الوكيل فوجد به المشتري عيبا يوجب الرد-----
- ١١٤٠-----الرابعه لو رد سلعه بالعيب فأنكر البائع أنها سلعته-----
- ١١٤٠-----و أما الثاني و هو الاختلاف فى المسقط-----
- ١١٤٠-----اشاره-----
- ١١٤١-----الأولى لو اختلفا فى علم المشتري بالعيب و عدمه-----
- ١١٤١-----الثانيه لو اختلفا فى زواله قبل علم المشتري أو بعده-----
- ١١٤١-----الثالثه لو كان عيب مشاهد غير المتفق عليه-----
- ١١٤١-----الرابعه لو اختلف فى البراهه قدم منكرها-----
- ١١٤٢-----الخامسه لو ادعى البائع رضاء المشتري به بعد العلم أو إسقاط الخيار أو تصرفه فيه أو حدوث عيب عنده حلف المشتري-----

١١٤٢	و أما الثالث (الاختلاف في الفسخ)
١١٤٢	اشاره
١١٤٢	الأولى لو اختلفا في الفسخ فإن كان الخيار باقيا فله إنشاؤه
١١٤٣	الثانيه لو اختلفا في تأخر الفسخ عن أول الوقت
١١٤٣	الثالثه لو ادعى المشتري الجهل بالخيار أو بغيريته
١١٤٣	اشاره
١١٤٣	نهايه الحكمة از ابتدا تا المرحله السابعه
١١٤٣	نهايه الحكمة
١١٤٣	كلام بمنزله المدخل لهذه الصناعه
١١٤٥	المرحله الأولى في أحكام الوجود الكليه وفيها خمسه ف
١١٤٥	اشاره
١١٤٥	الفصل الأول في أن الوجود مشترك معنوى
١١٤٦	الفصل الثانى في أصله الوجود واعتباريه ماهيه
١١٥٠	الفصل الثالث في أن الوجود حقيقه مشككه
١١٥٢	الفصل الرابع في شطر من أحكام العدم
١١٥٣	الفصل الخامس في أنه لا تكرر في الوجود
١١٥٤	المرحله الثانيه في الوجود المستقل والرابط وفيها ثل
١١٥٤	اشاره
١١٥٤	الفصل الأول في انقسام الوجود إلى المستقل والرابط
١١٥٥	الفصل الثانى في كيفيه اختلاف الوجود الرابط والمستق
١١٥٦	الفصل الثالث في انقسام الوجود في نفسه إلى ما لنفسه
١١٥٦	المرحله الثالثه في انقسام الوجود إلى ذهنى وخارجى
١١٥٩	المرحله الرابعه في مواد القضايا الوجوب والامتناع و
١١٥٩	اشاره
١١٥٩	الفصل الأول في أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع
١١٦٣	الفصل الثانى في انقسام كل من المواد الثلاث
١١٦٤	الفصل الثالث في أن واجب الوجود بالذات ماهيته إتيته
١١٦٤	الفصل الرابع في أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود
١١٦٧	الفصل الخامس الشىء ما لم يجب لم يوجد وفيه بطلان ا
١١٦٩	الفصل السادس في حاجه الممكن إلى العله
١١٧١	الفصل السابع الممكن محتاج إلى العله بقاء كما أنه م
١١٧١	الفصل الثامن في بعض أحكام الممتنع بالذات
١١٧٣	المرحله الخامسه في ماهيه وأحكامها وفيها سبعه فصو
١١٧٣	اشاره

١١٧٤	الفصل الأول في أن الماهيه في حد ذاتها لا موجوده ولا لا موجوده
١١٧٤	الفصل الثاني في اعتبارات الماهيه
١١٧٥	الفصل الثالث في الكلي والجزئي
١١٧٦	الفصل الرابع في الذاتي والعرضي
١١٧٧	الفصل الخامس في الجنس والفصل والنوع وبعض ما يلحق ب
١١٧٨	الفصل السادس في بعض ما يرجع إلى الفصل
١١٨٠	الفصل السابع في بعض أحكام النوع
١١٨١	المرحله السادسه في المقولات العشر
١١٨١	اشاره
١١٨١	الفصل الأول في المقولات وعددها
١١٨٢	الفصل الثاني في تعريف الجوهر وأنه جنس لما تحته من
١١٨٣	الفصل الثالث في أقسام الجوهر الأوليه
١١٨٤	الفصل الرابع في ماهيه الجسم
١١٨٦	الفصل الخامس في ماهيه الماده وإثبات وجودها
١١٨٨	الفصل السادس في أن الماده لا تفارق الجسميه والجسمي
١١٩٠	الفصل السابع في إثبات الصور النوعيه
١١٩١	الفصل الثامن في الكم وهو من المقولات العرضيه
١١٩١	الفصل التاسع في انقسامات الكم
١١٩٢	الفصل العاشر في أحكام مختلفه للكم
١١٩٣	الفصل الحادى عشر في الكيف وانقسامه الأولى
١١٩٤	الفصل الثاني عشر في الكيفيات المحسوسه
١١٩٤	الفصل الثالث عشر في الكيفيات المختصه بالكميات
١١٩٦	الفصل الرابع عشر في الكيفيات الاستعداديه وتسمى أيض
١١٩٧	الفصل الخامس عشر في الكيفيات النفسانيه
١١٩٩	الفصل السادس عشر في الإضاافه وفيه أبحاث
١٢٠١	الفصل السابع عشر في الأين وفيه أبحاث
١٢٠٢	الفصل الثامن عشر في المتى
١٢٠٣	الفصل التاسع عشر في الوضع
١٢٠٤	الفصل العشرون في الجده
١٢٠٤	الفصل الحادى والعشرون في مقولتى أن يفعل وأن يفعل
١٢٠٥	المرحله السابعه في الواحد والكثير وفيها تسعه فصول
١٢٠٥	اشاره
١٢٠٥	الفصل الأول في أن مفهوم الواحده والكثيره بديهي غنى عن التعريف
١٢٠٦	الفصل الثاني في أقسام الواحد

١٢٠٧	الفصل الثالث في أن من لوازم الوحدة الالهويه ومن لو
١٢٠٨	الفصل الرابع في انقسام الحمل إلى هو وذى هو
١٢٠٨	الفصل الخامس في الغيريه وأقسامها
١٢٠٩	الفصل السادس في تقابل التناقض
١٢١٠	الفصل السابع في تقابل العدم والملكه
١٢١١	الفصل الثامن في تقابل التضايف
١٢١١	الفصل التاسع في تقابل التضاد
١٢١٤	درباره مركز

مشخصات کتاب

سرشناسه: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۸۹

عنوان و نام پدیدآور: دروس حوزه (پایه نهم) / واحد تحقیقات مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

مشخصات نشر: اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان ۱۳۸۹.

مشخصات ظاهری: نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع : حوزه و دانشگاه.

موضوع : حوزه های علمیه -- ایران.

موضوع : دانشگاه ها و مدارس عالی -- ایران.

شناسه افزوده : مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

کفایهالأصول

اشاره

ص: ۱

أما المقدمة

إشاره

ففى بيان أمور.

الأول [تعريف علم الأصول و موضوعه]

أن موضوع كل علم و هو الذى يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه أى بلا بواسطه فى العروض هو نفس موضوعات مسائله عينا و ما يتحد معها خارجا و إن كان يغيرها مفهومها تغاير الكلى و مصاديقه و الطبيعى و أفراده و المسائل عباره عن جمله من قضايا متشتمته جمعها اشتراكها فى الداخلى فى الغرض الذى لأجله دون هذا العلم فلذا قد يتداخل بعض العلوم فى بعض المسائل مما كان له دخل فى مهمين لأجل كل منهما دون علم على حده فيصير من مسائل العلمين.

لا يقال على هذا يمكن تداخل علمين فى تمام مسائلهما فى ما كان هناك مهمان متلازمان فى الترتب على جمله من القضايا لا يكاد انفكاكهما.

فإنه يقال مضافا إلى بعد ذلك بل امتناعه عادة لا يكاد يصح لذلك تدوين علمين و تسميتهما باسمين بل تدوين علم واحد يبحث فيه تاره لكلا المهمين و أخرى لأحدهما و هذا بخلاف التداخل فى بعض المسائل فإن حسن تدوين علمين كانا مشتركين فى مسأله أو أزيد فى جمله مسائلهما المختلفه لأجل مهمين مما لا يخفى.

و قد انقدح بما ذكرنا أن تمايز العلوم إنما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين لا الموضوعات و لا المحمولات و إلا كان كل باب بل كل مسألة من كل علم علما على حده كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمل فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجبا للتعدد كما لا يكون وحدتهما سببا لأن يكون من الواحد.

ثم إنه ربما لا- يكون لموضوع العلم و هو الكلى المتحد مع موضوعات المسائل عنوان خاص و اسم مخصوص فيصح أن يعبر عنه بكل ما دل عليه بداهه عدم دخل ذلك في موضوعيته أصلا.

و قد انقدح بذلك أن موضوع علم الأصول هو الكلى المنطبق على موضوعات مسائله المتشتمه لا خصوص الأدله الأربعة بما هي أدله (١) بل و لا بما هي هي (٢) ضروره أن البحث في غير واحد من مسائله المهمه ليس من عوارضها و هو واضح لو كان المراد بالسنة منها هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره كما هو المصطلح فيها لوضوح عدم البحث في كثير من مباحثها المهمه كعمده مباحث التعادل و الترجيح بل و مسأله حجيه خبر الواحد لا عنها و لا عن سائر الأدله و رجوع البحث فيهما في الحقيقه إلى البحث عن ثبوت السنه بخبر الواحد في مسأله حجيه الخبر كما أفيد (٣) و بأى الخبرين في باب التعارض فإنه أيضا بحث في الحقيقه عن حجيه الخبر في هذا الحال غير مفيد فإن البحث عن ثبوت الموضوع و ما هو مفاد كان التامه ليس بحثا عن عوارضه فإنها مفاد كان الناقصه.

لا يقال هذا في الثبوت الواقعي و أما الثبوت التعبدي كما هو

١- كما هو المشهور بين الأصوليين.

٢- صرح به صاحب الفصول، الفصول / ٤.

٣- افاده الشيخ (قده) في فرائد الأصول / ٦٧، في بدايه مبحث حجيه الخبر الواحد.

المهم فى هذه المباحث فهو فى الحقيقه يكون مفاد كان الناقصه.

فإنه يقال نعم لكنه مما لا يعرض السنه بل الخبر الحاكى لها فإن الثبوت التعبدى يرجع إلى وجوب العمل على طبق الخبر كالسنه المحكيه به و هذا من عوارضه لا عوارضها كما لا يخفى.

و بالجملة الثبوت الواقعى ليس من العوارض و التعبدى و إن كان منها إلا أنه ليس للسنه بل للخبر فتأمل جيداً.

و أما إذا كان المراد(١) من السنه ما يعم حكايتها فلأن البحث فى تلك المباحث و إن كان عن أحوال السنه بهذا المعنى إلا أن البحث فى غير واحد من مسائلها كمباحث الألفاظ و جملة من غيرها لا يخص الأدله بل يعم غيرها و إن كان المهم معرفه أحوال خصوصها كما لا يخفى.

و يؤيد ذلك تعريف الأصول بأنه (العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الأحكام الشرعيه) و إن كان الأولى تعريفه بأنه (صناعه يعرف بها القواعد التى يمكن أن تقع فى طريق استنباط الأحكام أو التى ينتهى إليها فى مقام العمل) بناء على أن مسأله حجية الظن على الحكومه و مسائل الأصول العمليه فى الشبهات الحكميه من الأصول كما هو كذلك ضروره أنه لا- وجه لالتمتزام الاستطراد فى مثل هذه المهمات.

الأمر الثانى [تعريف الوضع و أقسامه]

الوضع هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى و ارتباط خاص بينهما ناش من تخصيصه به تاره و من كثره استعماله فيه أخرى و بهذا المعنى صح تقسيمه إلى التعيينى و التعينى كما لا يخفى

ثم إن الملحوظ حال الوضع إما يكون معنى عاما فيوضع اللفظ له تاره و لأفراده و مصاديقه أخرى و إما يكون معنى خاصا لا يكاد يصح إلا وضع اللفظ له دون العام فتكون الأقسام ثلاثه و ذلك لأن العام يصلح لأن يكون آله للحاظ أفراده و مصاديقه بما هو كذلك فإنه من وجوهها و معرفه وجه الشىء معرفته بوجه بخلاف الخاص فإنه بما هو خاص لا يكون وجهها للعام و لا لسائر الأفراد فلا يكون معرفته و تصوره معرفه له و لا لها أصلا و لو بوجه.

نعم ربما يوجب تصوره تصور العام بنفسه فيوضع له اللفظ فيكون الوضع عاما كما كان الموضوع له عاما و هذا بخلاف ما فى الوضع العام و الموضوع له الخاص فإن الموضوع له و هى الأفراد لا يكون متصورا إلا بوجهه و عنوانه و هو العام و فرق واضح بين تصور الشىء بوجهه و تصوره بنفسه و لو كان بسبب تصور أمر آخر.

و لعل خفاء ذلك على بعض الأعلام (١) و عدم تميزه بينهما كان موجبا لتوهم إمكان ثبوت قسم رابع و هو أن يكون الوضع خاصا مع كون الموضوع له عاما مع أنه واضح لمن كان له أدنى تأمل.

ثم إنه لا-ريب فى ثبوت الوضع (٢) الخاص و الموضوع له الخاص كوضع الأعلام و كذا الوضع (٣) العام و الموضوع له العام كوضع أسماء الأجناس و أما الوضع العام و الموضوع له الخاص فقد توهم (٤) أنه وضع الحروف و ما ألحق بها من الأسماء كما توهم (٥) أيضا أن المستعمل فيه فيها (٦)

١- الظاهر أنه صاحب البدائع، البدائع / ٣٩، فى تقسيم الوضع إلى العام و الخاص.

٢- فى أو ب: وضع.

٣- فى أو ب: وضع.

٤- صاحب الفصول، الفصول / ١٦، فى الوضع.

٥- الفصول / ١٦، فى الوضع.

٦- فى أ: أن المستعمل فيها.

خاص (١) مع كون الموضوع له كالوضع عاما.

و التحقيق حسب ما يؤدي إليه النظر الدقيق أن حال المستعمل فيه و الموضوع له فيها حالهما في الأسماء و ذلك لأن الخصوصية المتوهمه إن كانت هي الموجه لكون المعنى المتخصص بها جزئيا خارجيا فمن الواضح أن كثيرا ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك بل كليا و لذا التجأ بعض الفحول (٢) إلى جعله جزئيا إضافيا و هو كما ترى و إن كانت هي الموجه لكونه جزئيا ذهنيا حيث إنه لا يكاد يكون المعنى حرفيا إلا- إذا لوحظ حاله لمعنى آخر و من خصوصياته القائمة به و يكون حاله كحال العرض فكما لا- يكون في الخارج إلا في الموضوع كذلك هو لا يكون في الذهن إلا في مفهوم آخر و لذا قيل في تعريفه بأنه ما دل على معنى في غيره فالمعنى و إن كان لا- محاله يصير جزئيا بهذا اللحاظ بحيث يباينه إذا لوحظ ثانيا كما لوحظ أولا و لو كان اللاهظ واحدا إلا أن هذا اللاهظ لا يكاد يكون مأخوذا في المستعمل فيه و إلا فلا بد من لاهظ آخر متعلق بما هو ملحوظ بهذا اللاهظ بداهه أن التصور المستعمل فيه مما لا- بد منه في استعمال الألفاظ و هو كما ترى مع أنه يلزم أن لا- يصدق على الخارجيات لامتناع صدق الكلى العقلى عليها حيث لا- موطن له إلا- الذهن فامتنع امتثال مثل سر من البصره إلا بالتجريد و إلغاء (٣) الخصوصية هذا مع أنه ليس لاهظ المعنى حاله لغيره في الحروف إلا كلاحظه في نفسه في الأسماء و كما لا يكون هذا اللاهظ معتبرا في المستعمل فيه فيها كذلك ذاك اللاهظ في الحروف كما لا يخفى.

١- في أ و ب: خاصا.

٢- المراد من بعض الفحول، إما صاحب الفصول، الفصول / ١٦، و إما المحقق التقى، هدايه المسترشدين / ٣٠.

٣- في ب: إلقاء.

و بالجمله ليس المعنى فى كلمه من و لفظ الابتداء مثلا إلا الابتداء فكما لا يعتبر فى معناه لحاظه فى نفسه و مستقلا كذلك لا يعتبر فى معناها لحاظه فى غيرها و آله و كما لا يكون لحاظه فيه موجبا لجزئيته فليكن كذلك فيها.

إن قلت على هذا لم يبق فرق بين الاسم و الحرف فى المعنى و لزم كون مثل كلمه من و لفظ الابتداء مترادفين صح استعمال كل منهما فى موضع الآخر و هكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعه لمعانيها و هو باطل بالضروره كما هو واضح.

قلت الفرق بينهما إنما هو فى اختصاص كل منهما بوضع حيث [إنه] (١) و وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو و فى نفسه و الحرف ليراد منه معناه لا كذلك بل بما هو حاله لغيره كما مرت الإشاره إليه غير مره فالاختلاف بين الاسم و الحرف فى الوضع يكون موجبا لعدم جواز استعمال أحدهما فى موضع الآخر و إن اتفقا فيما له الوضع و قد عرفت بما لا مزيد عليه أن نحو إرادته المعنى لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصياته و مقوماته.

ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف فى الخبر و الإنشاء أيضا كذلك فيكون الخبر موضوعا ليستعمل فى حكاية ثبوت معناه فى موطنه و الإنشاء ليستعمل فى قصد تحققه و ثبوته و إن اتفقا فيما استعملا فيه فتأمل.

ثم إنه قد انقدح مما حققناه أنه يمكن أن يقال إن المستعمل فيه فى مثل أسماء الإشاره و الضمائر أيضا عام و أن تشخصه إنما نشأ من قبل طور استعمالها حيث إن أسماء الإشاره وضعت ليشار بها إلى معانيها و كذا

بعض الضمائر و بعضها ليخاطب به (١) المعنى و الإشاره و التخاطب يستدعيان التشخص كما لا يخفى فدعوى أن المستعمل فيه فى مثل [هذا] أو هو أو إياك إنما هو المفرد المذكور و تشخصه إنما جاء من قبل الإشاره أو التخاطب بهذه الألفاظ إليه فإن الإشاره أو التخاطب لا يكاد يكون إلا إلى الشخص أو معه غير مجازفه.

فتلخص مما حققناه أن التشخص الناشئ من قبل الاستعمالات لا يوجب تشخص المستعمل فيه سواء كان تشخصا خارجيا كما فى مثل أسماء الإشاره أو ذهنيا كما فى أسماء الأجناس و الحروف و نحوهما من غير فرق فى ذلك أصلا بين الحروف و أسماء الأجناس و لعمري هذا واضح و لذا ليس فى كلام القدماء من كون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصا فى الحرف عين و لا أثر و إنما ذهب إليه بعض من تأخر (٢) و لعله لتوهم كون قصده بما هو فى غيره من خصوصيات الموضوع له أو المستعمل فيه و الغفله من أن قصد المعنى من لفظه على أنحاء لا يكاد يكون من شئونه و أطواره و إلا- فليكن قصده بما هو هو و فى نفسه كذلك فتأمل فى المقام فإنه دقيق و قد زل فيه أقدام غير واحد من أهل التحقيق و التدقيق.

الثالث [كيفية استعمال المجازى]

صح استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له هل هو بالوضع أو بالطبع و جهان بل قولان أظهرهما أنه بالطبع بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه و لو مع منع الواضع عنه و باستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه و لو مع ترخيصه و لا معنى لصحته إلا حسنه و الظاهر أن صحه استعمال

١- فى ب: بها.

٢- صاحب الفصول، الفصول / ١٦.

اللفظ فى نوعه أو مثله من قبيله كما يأتى الإشاره إلى تفصيله(١).

الرابع لا شبهه فى صحه إطلاق اللفظ و إرادته نوعه

به كما إذا قيل ضرب مثلا- فعل ماض أو صنفه كما إذا قيل زيد فى ضرب زيد فاعل إذا لم يقصد به شخص القول أو مثله كضرب فى المثال فيما إذا قصد.

و قد أشرنا(٢) إلى أن صحه الإطلاق كذلك و حسنه إنما كان بالطبع لا بالوضع و إلا كانت المهملات موضوعه لذلك لصحه الإطلاق كذلك فيها و الالتزام بوضعها كذلك كما ترى.

و (أما إطلاقه و إرادته شخصه كما إذا قيل زيد لفظ و أريد منه شخص نفسه ففى صحته بدون تأويل نظر لاستلزامه اتحاد الدال و المدلول أو تركيب القضييه من جزءين كما فى الفصول(٣).

بيان ذلك أنه إن اعتبر دلالاته على نفسه حينئذ لزم الاتحاد و إلا لزم تركيبها من جزءين لأن القضييه اللفظيه على هذا إنما تكون حاكبه عن المحمول و النسبه لا الموضوع فتكون القضييه المحكيه بها مركبه من جزءين مع امتناع التركيب إلا من الثلاثه ضروره استحاله ثبوت النسبه بدون المنتسبين.

قلت يمكن أن يقال إنه يكفى تعدد الدال و المدلول اعتبارا و إن اتحدا ذاتا فمن حيث إنه لفظ صادر عن لافظه كان دالا و من حيث إن

١- فى الأمر الرابع.

٢- أشار إليه فى الأمر الثالث.

٣- الفصول / ٢٢، عند قوله: فصل قد يطلق اللفظ... الخ.

نفسه و شخصه مراده كان مدلولاً مع أن حديث تركيب القضية من جزءين لو لا- اعتبار الدلالة في البين إنما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه و إلا كان أجزاءها الثلاثة تامه و كان المحمول فيها منتسباً إلى شخص اللفظ و نفسه غايه الأمر أنه نفس الموضوع لا الحاكي عنه فافهم فإنه لا يخلو عن دقه.

و على هذا ليس من باب استعمال اللفظ بشىء بل يمكن أن يقال إنه ليس أيضاً من هذا الباب ما إذا أطلق اللفظ و أريد به نوعه أو صنفه فإنه فرده و مصداقه حقيقه لا لفظه و ذاك معناه كى يكون مستعملاً فيه استعمال اللفظ فى المعنى فيكون اللفظ نفس الموضوع الملقى إلى المخاطب خارجاً قد أحضر فى ذهنه بلا وساطه حاك(١) و قد حكم عليه ابتداء بدون واسطه أصلاً لا لفظه كما لا يخفى فلا يكون فى البين لفظ قد استعمل فى معنى بل فرد قد حكم فى القضية عليه بما هو مصداق لكلى(٢) اللفظ لا بما هو خصوص جزئيه.

نعم فيما إذا أريد به فرد آخر مثله كان من قبيل استعمال اللفظ فى المعنى اللهم إلا أن يقال إن لفظ ضرب و إن كان فرداً له إلا أنه إذا قصد به حكايته و جعل عنواناً له و مرآته كان لفظه المستعمل فيه و كان حينئذ كما إذا قصد به فرد مثله.

و بالجمله فإذا أطلق و أريد به نوعه كما إذا أريد به فرد مثله كان من باب استعمال اللفظ فى المعنى و إن كان فرداً منه و قد حكم فى القضية بما يعمه و إن أطلق ليحكم عليه بما هو فرد كليه و مصداقه لا بما هو لفظه و به حكايته فليس من هذا الباب لكن الإطلاقات المتعارفه ظاهراً

١- فى أوب: حاكى.

٢- فى أ: لكليه.

ليست كذلك كما لا يخفى و فيها ما لا يكاد يصح أن يراد منه ذلك مما كان الحكم فى القضيـه لا يكاد يعم شخص اللفظ كما فى مثل ضرب فعل ماض.

الخامس [وضع الألفاظ للمعاني الواقعيه لا بما هي مراده]

لا- ريب فى كون الألفاظ موضوعه بإزاء معانيها من حيث هي لا من حيث هي مراده للافظها لما عرفت بما لا مزيد عليه من أن قصد المعنى على أنحائه من مقومات الاستعمال فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه.

هذا مضافا إلى ضروره صحه الحمل و الإسناد فى الجمل بلا تصرف فى ألفاظ الأطراف مع أنه لو كانت موضوعه لها بما هي مراده لما صح بدونه بدهاه أن المحمول على زيد فى زيد قائم و المسند إليه فى ضرب زيد مثلا هو نفس القيام و الضرب لا بما هما مرادان مع أنه يلزم كون وضع عامه الألفاظ عاما و الموضوع له خاصا لمكان اعتبار خصوص إرادته اللافظين فيما وضع له اللفظ فإنه لا مجال لتوهم أخذ مفهوم الإراده فيه كما لا يخفى و هكذا الحال فى طرف الموضوع.

و (أما ما حكى [١] عن العلمين الشيخ الرئيس [٢] و المحقق

[١] راجع الشفاء، قسم المنطق فى مقاله الأولى من الفن الأول، الفصل الثامن / ٤٢، عند قوله (و ذلك لأن معنى دلالة اللفظ، هو أن يكون اللفظ اسما لذلك المعنى على سبيل القصد الأول) انتهى.

و حكى العلمامه الحلّي (ره) فى الجوهر النضيد فى شرح التجريد / ٤. عن أستاذه المحقق الطوسى (ره) قوله بأن اللفظ لا يدل بذاته على معناه بل باعتبار الإراده و القصد.

[٢] الشيخ الرئيس أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا الحكيم المشهور، أحد فلاسفه المسلمين ولد سنة ٣٧٠ هـ - بقریه من ضياع بخارى، نادره عصره فى علمه و ذكائه و تصانيفه، لم يستكمل ثمانى عشره سنه من عمره الا و قد فرغ من تحصيل العلوم بأسرها، صنف كتاب الشفاء و النجاه و الإشارات و القانون و غير ذلك ممّا يقارب مائه مصنف، و له شعر، توفى بهمدان يوم الجمعة من شهر رمضان ٤٢٨ هـ - و دفن بها. (وفيات الأعيان ٢ / ١٥٧ رقم ١٩٠).

الطوسى [١] من مصيرهما إلى أن الدلالة تتبع الإرادة) فليس ناظرا إلى كون الألفاظ موضوعه للمعاني بما هي مراده كما توهمه بعض الأفاضل (١) بل ناظر إلى أن دلالة الألفاظ على معانيها بالدلالة التصديقيه أى دلالتها على كونها مراده للافظها تتبع إرادتها منها و يتفرع عليها تبعيه مقام الإثبات للشبوت و تفرع الكشف على الواقع المكشوف فإنه لو لا الشبوت فى الواقع لما كان للإثبات و الكشف و الدلالة مجال و لذا لا بد من إحراز كون المتكلم بصدد الإفاده فى إثبات إرادته ما هو ظاهر كلامه و دلالته على الإرادة و إلا لما كانت لكلامه هذه الدلالة و إن كانت له الدلالة التصوريه أى كون سماعه موجبا لإخطار معناه الموضوع له و لو كان من وراء الجدار أو من لافظ بلا شعور و لا اختيار.

إن قلت على هذا يلزم أن لا يكون هناك دلالة عند الخطأ و القطع بما ليس بمراد أو الاعتقاد بإرادته شىء و لم يكن له من اللفظ مراد.

قلت نعم لا يكون حينئذ دلالة بل يكون هناك جهالة و ضلاله يحسبها الجاهل دلالة و لعمرى ما أفاده العلمان من التبعية على ما بيناه واضح لا محيص عنه و لا يكاد ينقضى تعجيبى كيف رضى المتوهم أن يجعل كلامهما ناظرا إلى ما لا ينبغى صدوره عن فاضل فضلا عما هو علم

[١] المحقق خواجه نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسى الحكيم الفيلسوف ولد فى طوس عام ٥٩٧ هـ ، درس فى صغره مختلف العلوم و أتقن علوم الرياضيات و كان لا يزال فى مطلع شبابه، سافر الى نيشابور و قضى فيها فتره ظهر نبوغه و تفوقه، باشر إنشاء مرصد مراغه و أسس مكتبه مراغه، حضر درس المحقق الحلّى عندما زار الفيحاء بصحبه هولاء، كتب ما يناهز ١٨٤ مؤلفا فى فنون شتى، توفى ٦٨٢ هـ و دفن فى جوار الامام موسى الكاظم (عليه السلام). (أعيان الشيعة ٩/ ٤١٤).

فى التحقيق و التدقيق.

السادس [وضع المركبات]

لا وجه لتوهم وضع للمركبات غير وضع المفردات ضروره عدم الحاجه إليه بعد وضعها بموادها فى مثل زيد قائم و ضرب عمرو بكرا شخصيا و بهيئاتها المخصوصه من خصوص إعرابها نوعيا و منها خصوص هيئات المركبات الموضوعه لخصوصيات النسب و الإضافات بمزاياها الخاصه من تأكيد و حصر و غيرهما نوعيا بداهه أن وضعها كذلك واف بتمام المقصود منها كما لا يخفى من غير حاجه إلى وضع آخر لها بجملتها مع استلزامه الدلاله على المعنى تاره بملاحظه وضع نفسها و أخرى بملاحظه وضع مفرداتها و لعل المراد من العبارات الموهمه لذلك هو وضع الهيئات على حده غير وضع المواد لا وضعها بجملتها علاوه على وضع كل منهما.

السابع [علائم الحقيقه و المجاز]

لا يخفى أن تبادر المعنى من اللفظ و انسباقه إلى الذهن من نفسه و بلا قرينه علامه كونه حقيقه فيه بداهه أنه لو لا وضعه له لما تبادر و لا يقال كيف يكون علامه مع توقفه على العلم بأنه موضوع له كما هو واضح فلو كان العلم به موقوفا عليه لدار فإنه يقال الموقوف عليه غير الموقوف عليه فإن العلم التفصيلي بكونه موضوعا له موقوف على التبادر و هو موقوف على العلم الإجمالى الارتكازى به لا التفصيلي فلا دور هذا إذا كان المراد به التبادر عند المستعلم و أما إذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاوره فالتغاير أوضح من أن يخفى.

ثم إن هذا فيما لو علم استناد الانسباق إلى نفس اللفظ و أما فيما احتل استناده إلى قرينه فلا يجدى أصاله عدم القرينه في إحراز كون الاستناد إليه لا إليها كما قيل (١) لعدم الدليل على اعتبارها إلا في إحراز المراد لا الاستناد.

ثم إن (٢) عدم صحه سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن إجمالاً كذلك عن معنى تكون علامه كونه حقيقه فيه كما أن صحه سلبه عنه علامه كونه مجازاً في الجملة.

و التفصيل أن عدم صحه السلب عنه و صحه الحمل عليه بالحمل الأولى الذاتى الذى كان ملاكه الاتحاد مفهومه علامه كونه نفس المعنى و بالحمل الشائع الصناعى الذى ملاكه الاتحاد وجوداً بنحو من أنحاء الاتحاد علامه كونه من مصاديقه و أفراده الحقيقه [١].

كما أن صحه سلبه كذلك علامه أنه ليس منهما و إن لم نقل بأن إطلاقه عليه من باب المجاز في الكلمه بل من باب الحقيقه و أن التصرف فيه في أمر عقلى كما صار إليه السكاكى [٢] و استعمال حال اللفظ و أنه حقيقه أو

[١] فيما إذا كان المحمول و المحمول عليه كلياً و فرداً، لا- فيما إذا كانا كليين متساويين، أو غيرهما، كما لا يخفى. منه قدس سره.

و في نسخه أ لم يظهر كونه تعليقا بل الظاهر دخوله في المتن.

[٢] مفتاح العلوم / ١٥٦، الفصل الثالث في الاستعاره.

أبو يعقوب يوسف بن أبى بكر بن محمد السكاكى الخوارزمى، ولد سنه ٥٥٥ هـ - كان علامه بارعا في فنون شتى خصوصا المعانى و البيان، و له كتاب (٣) فيه اثنا عشر علما من علوم العربيه، و له النصيب الوافر في علم الكلام و سائر الفنون مات بخوارزم سنه ٦٢٦ هـ . (بغية الوعاة ٢ / ٣٦٤ رقم ٢٢٠٤).

١- قوانين الأصول / ١٣.

٢- فى أ: إنه كذلك عدم صحه سلب اللفظ بمعناه المعلوم، المرتكز في الذهن إجمالاً عن معنى... الخ.

٣- مفتاح العلوم

مجاز فى هذا المعنى بهما ليس على وجه دائر لما عرفت فى التبادر من التغاير بين الموقوف و الموقوف عليه بالإجمال و التفصيل أو الإضافه إلى المستعلم و العالم فتأمل جيدا.

ثم إنه قد ذكر الاطراد و عدمه علامه للحقيقه و المجاز أيضا و لعله بملاحظه نوع العلائق المذكوره فى المجازات حيث لا يطرده صحه استعمال اللفظ معها و إلا فبملاحظه خصوص ما يصح معه الاستعمال فالمجاز مطرد كالحقيقه و زياده قيد من غير تأويل أو على وجه الحقيقه (١) و إن كان موجبا لاختصاص الاطراد كذلك بالحقيقه إلا أنه حينئذ لا يكون علامه لها إلا على وجه دائر و لا- يتأتى التفصلى عن الدور بما ذكر فى التبادر هنا (٢) ضروره أنه مع العلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقه لا- يبقى مجال لاستعلام (٣) حال الاستعمال بالاطراد أو بغيره.

الثامن [أحوال اللفظ و تعارضها]

أنه للفظ أحوال خمس و هى التجوز و الاشتراك و التخصيص و النقل و الإضمار لا يكاد يصار إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه و بين المعنى الحقيقى إلا- بقرينه صارفه عنه إليه و أما إذا دار الأمر بينها فالأصوليون و إن ذكروا لترجيح بعضها على بعض و جوها إلا أنها استحسانيه لا اعتبار بها إلا إذا كانت موجبه لظهور اللفظ فى المعنى لعدم مساعده دليل على اعتبارها بدون ذلك كما لا يخفى

١- الزيادة من صاحب الفصول، الفصول / ٣٨، فصل فى علامه الحقيقه و المجاز.

٢- فى أ: هاهنا.

٣- فى ب: الاستعلام.

التاسع [الحقيقه الشرعيه]

أنه اختلفوا فى ثبوت الحقيقه الشرعيه و عدمه على أقوال و قبل الخوض فى تحقيق الحال لا بأس بتمهيد مقال و هو أن الوضع التعيينى كما يحصل بالتصريح بإنشائه كذلك يحصل باستعمال اللفظ فى غير ما وضع له كما إذا وضع له بأن يقصد الحكايه عنه و الدلاله عليه بنفسه لا- بالقرينه و إن كان لا بد حينئذ من نصب قرينه إلا أنه للدلاله على ذلك لا على إرادته المعنى كما فى المجاز فافهم.

و كون استعمال اللفظ فيه كذلك فى غير ما وضع له بلا مراعاة ما اعتبر فى المجاز فلا يكون بحقيقه و لا مجاز غير ضائر بعد ما كان مما يقبله الطبع و لا يستنكره و قد عرفت سابقاً(١) أنه فى الاستعمالات الشائعه فى المحاورات ما ليس بحقيقه و لا مجاز.

إذا عرفت هذا فدعوى الوضع التعيينى فى الألفاظ المتداوله فى لسان الشارع هكذا قريه جدا و مدعى القطع به غير مجازف قطعاً و يدل عليه تبادل المعانى الشرعيه منها فى محاوراته و يؤيد ذلك أنه ربما لا يكون علاقه معتبره بين المعانى الشرعيه و اللغويه فأى علاقه بين الصلاه شرعاً و الصلاه بمعنى الدعاء و مجرد اشتمال الصلاه على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقه الجزء و الكل بينهما كما لا يخفى. هذا كله بناء على كون معانيها مستحدثه فى شرعنا.

و أما بناء على كونها ثابتة فى الشرائع السابقه كما هو قضيه غير واحد من الآيات مثل قوله تعالى كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ

(١) وقوله تعالى وَ أذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ (٢) وقوله تعالى وَ أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا (٣) إلى غير ذلك فألفاظها حقائق لغويه لا- شرعيه و اختلاف الشرائع فيها جزءا و شرطا لا- يوجب اختلافها في الحقيقه و الماهيه إذ لعله كان من قبيل الاختلاف في المصاديق و المحققات كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا كما لا يخفى.

ثم لا يذهب عليك أنه مع هذا الاحتمال لا مجال لدعوى الوثوق فضلا عن القطع بكونها حقائق شرعيه و لا لتوهم دلالة الوجوه التي ذكروها على ثبوتها لو سلم دلالتها على الثبوت لولاه و منه [قد] (٤) انقده حال دعوى الوضع التعيني معه و مع الغض عنه فالإنصاف أن منع حصوله في زمان الشارع في لسانه و لسان تابعيه مكابره نعم حصوله في خصوص لسانه ممنوع فتأمل.

و أما الثمره بين القولين فتظهر في لزوم حمل الألفاظ الواقعه في كلام الشارع بلا قرينه على معانيها اللغويه مع عدم الثبوت و على معانيها الشرعيه على الثبوت فيما إذا علم تأخر الاستعمال و فيما إذا جهل التاريخ ففيه إشكال و أصاله تأخر الاستعمال مع معارضتها بأصاله تأخر الوضع لا دليل على اعتبارها تعبدا إلا على القول بالأصل المثبت و لم يثبت بناء من العقلاء على التأخر مع الشك و أصاله عدم النقل إنما كانت معتبره فيما إذا شك في أصل النقل لا في تأخره فتأمل.

١- البقره / ١٨٣.

٢- الحج / ٢٧.

٣- مريم / ٣١.

٤- أثبتناه من أ .

إشارة

أنه وقع الخلاف فى أن ألفاظ العبادات أسام لخصوص الصحيحه أو للأعم منها.

و قبل الخوض فى ذكر أدله القولين يذكر أمور

منها أنه لا شبهه فى نأى الخلاف على القول بثبوت الحقيقه الشرعيه

و فى جريانه على القول بالعدم إشكال.

و غايه ما يمكن أن يقال فى تصويره أن النزاع وقع على هذا فى أن الأصل فى هذه الألفاظ المستعمله مجازا فى كلام الشارع هو استعمالها فى خصوص الصحيحه أو الأعم بمعنى أن أيهما قد اعتبرت العلاقه بينه و بين المعانى اللغويه ابتداء و قد استعمل فى الآخر بتبعه و مناسبتة كى ينزل كلامه (١) عليه مع القرينه الصارفه عن المعانى اللغويه و عدم قرينه أخرى معينه للآخر.

و أنت خبير بأنه لا يكاد يصح هذا إلا إذا علم أن العلاقه إنما اعتبرت كذلك و أن بناء الشارع فى محاوراته استقر عند عدم نصب قرينه أخرى على إرادته بحيث كان هذا قرينه عليه من غير حاجه إلى قرينه معينه أخرى و أنى لهم بإثبات ذلك.

و قد انقدح بما ذكرنا تصوير النزاع على (ما نسب (٢) إلى الباقلانى [١])

[١] هو القاضى أبو بكر محمد بن الطيب البصرى البغدادى المالكى الأصولى المتكلم كان مشهورا بالمناظره و سرعه الجواب توفى سنه ٤٠٣ هـ - ببغداد، (الكنى و الألقاب: ٥٥ / ٢ و العبر فى خبر من غير: ٢٠٧ / ٢).

١- فى أ: تقديم (عليه) على (كلامه).

٢- نسبه ابن الحاجب و العضدى، راجع شرح العضدى على مختصر الأصول: ١ / ٥١ - ٥٢.

و ذلك بأن يكون النزاع فى أن قضيه القرينه المضبوطه التى لا يتعدى عنها إلا بالأخرى الداله على أجزاء المأمور به و شرائطه هو تمام الأجزاء و الشرائط أو هما فى الجملة) فلا تغفل.

و منها أن الظاهر (أن الصحه عند الكل بمعنى واحد

و هو التماميه و تفسيرها بإسقاط القضاء) كما عن الفقهاء أو بموافقه الشريعه كما عن المتكلمين أو غير ذلك إنما هو بالمهم من لوازمها لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الأنظار و هذا لا يوجب تعدد المعنى كما لا يوجب اختلافها بحسب الحالات من السفر و الحضر و الاختيار و الاضطرار إلى غير ذلك كما لا يخفى.

و منه ينقدح أن الصحه و الفساد أمران إضافيان فيختلف شىء واحد صحه و فسادا بحسب الحالات فيكون تاما بحسب حاله و فاسدا بحسب أخرى فتدبر جيدا.

و منها أنه لا بد على كلا القولين من قدر جامع

فى البين كان هو المسمى بلفظ كذا و لا- إشكال فى وجوده بين الأفراد الصحيحه و إمكان الإشاره إليه بخواصه و آثاره فإن الاشتراك فى الأثر كاشف عن الاشتراك فى جامع واحد يؤثر الكل فيه بذاك الجامع فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلاه مثلا بالناهيه عن الفحشاء و ما هو معراج المؤمن و نحوهما.

و الإشكال فيه (١) بأن الجامع لا يكاد يكون أمرا مركبا إذ كل ما فرض جامعا يمكن أن يكون صحيحا و فاسدا لما عرفت و لا أمرا بسيطا لأنه لا يخلو إما أن يكون هو عنوان المطلوب أو ملزوما مساويا له و الأول غير معقول لبداهه استحاله أخذ ما لا يتأتى إلا من قبل الطلب فى متعلقه

١- الاشكمال من صاحب التقريرات، مطارح الأنظار / ٦.

مع لزوم الترادف بين لفظه الصلاة و المطلوب و عدم جريان البراءة مع الشك في أجزاء العبادات و شرائطها لعدم الإجمال حينئذ في المأمور به فيها و إنما الإجمال فيما يتحقق به و في مثله لا مجال لها كما حقق في محله مع أن المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها في الشك فيها و بهذا يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب أيضا مدفوع بأن الجامع إنما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات المختلفه زياده و نقيصه بحسب اختلاف الحالات متحد معها نحو اتحاد و في مثله تجرى البراءة و إنما لا تجرى فيما إذا كان المأمور به أمرا واحدا خارجيا مسببا عن مركب مردد بين الأقل و الأ-كثر كالطهاره المسببه عن الغسل و الوضوء فيما إذا شك في أجزائهما هذا على الصحيح.

و أما على الأعم فتصوير الجامع في غايه الإشكال فما قيل في تصويره أو يقال وجوه(١).

أحدها(٢) أن يكون عبارته عن جملة من أجزاء العباده كالأركان في الصلاة مثلا و كان الزائد عليها معتبرا في المأمور به لا في المسمى.

و فيه ما لا يخفى فإن التسميه بها حقيقه لا تدور مدارها ضروره صدق الصلاة مع الإخلال ببعض الأركان بل و عدم الصدق عليها مع الإخلال بسائر الأجزاء و الشرائط عند الأعمى مع أنه يلزم أن يكون الاستعمال فيما هو المأمور به بأجزائه و شرائطه مجازا عنده و كان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل لا- من باب إطلاق الكلى على الفرد و الجزئى كما هو واضح و لا يلتزم به القائل بالأعم فافهم.

١- راجع القوانين / ٤٠ في الصحيح و الأعم، و مطارح الأنظار / ٧ في الصحيح و الأعم، و الفصول / ٤٦.

٢- هذا ما يظهر من صاحب القوانين، القوانين / ١ / ٤٤ في الصحيح و الأعم.

ثانيها أن تكون موضوعه لمعظم الأجزاء التي تدور مدارها التسميه عرفا فصدق الاسم كذلك يكشف عن وجود المسمى و عدم صدقه عن عدمه.

و فيه مضافا إلى ما أورد على الأول أخيرا أنه عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمى فكان شىء واحد داخلا فيه تاره و خارجا عنه أخرى بل مرددا بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الأجزاء و هو كما ترى سيما إذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات.

ثالثها أن يكون وضعها كوضع الأعلام الشخصيه كزيد فكما لا يضر في التسميه فيها تبادل الحالات المختلفه من الصغر و الكبر و نقص بعض الأجزاء و زيادته كذلك فيها.

و فيه أن الأعلام إنما تكون موضوعه للأشخاص و الشخص إنما يكون بالوجود الخاص و يكون الشخص حقيقه باقيا ما دام وجوده باقيا و إن تغيرت عوارضه من الزيادة و النقصان و غيرهما من الحالات و الكيفيات فكما لا يضر اختلافها في الشخص لا يضر اختلافها في التسميه و هذا بخلاف مثل ألفاظ العبادات مما كانت موضوعه للمركبات و المقيدات و لا يكاد يكون موضوعا له إلا ما كان جامعا لشتاتها و حاويا لمتفرقاتها كما عرفت في الصحيح منها.

رابعها أن ما وضعت له الألفاظ ابتداء هو الصحيح التام الواجد لتمام الأجزاء و الشروط إلا أن العرف يتسامحون كما هو ديدنهم و يطلقون تلك الألفاظ على الفاقد للبعض تنزيلا له منزله الواجد فلا يكون مجازا في الكلمه على ما ذهب إليه السكاكي (١) في الاستعاره بل يمكن دعوى.

صيرورته حقيقه فيه بعد الاستعمال فيه كذلك دفعه أو دفعات من دون حاجه إلى الكثره و الشهره للأنس الحاصل من جهه المشابهه فى الصوره أو المشاركه فى التأثير كما فى أسامى المعاجين الموضوعه ابتداء لخصوص مركبات واجده لأجزاء خاصه حيث يصح إطلاقها على الفاقد لبعض الأجزاء المشابه له صوره و المشارك فى المهم أثرا تنزيلا أو حقيقه.

و فيه أنه إنما يتم فى مثل أسامى المعاجين و سائر المركبات الخارجيه مما يكون الموضوع له (١) فيها ابتداء مركبا خاصا و لا يكاد يتم فى مثل العبادات التى عرفت أن الصحيح منها يختلف حسب اختلاف الحالات و كون الصحيح بحسب حاله فاسدا (٢) بحسب حاله أخرى كما لا يخفى فتأمل جيدا.

خامسها أن يكون حالها حال أسامى المقادير و الأوزان مثل المثقال و الحقه و الوزنه إلى غير ذلك مما لا شبهه فى كونها حقيقه فى الزائد و الناقص فى الجمله فإن الواضع و إن لاحظ مقدارا خاصا إلا أنه لم يضع له بخصوصه بل للأعم منه و من الزائد و الناقص أو أنه و إن خص به أولا إلا أنه بالاستعمال كثيرا فيهما بعنايه أنهما منه قد صار حقيقه فى الأعم ثانيا.

و فيه أن الصحيح كما عرفت فى الوجه السابق يختلف زياده و نقيصه فلا يكون هناك ما يلاحظ الزائد و الناقص بالقياس عليه كى يوضع اللفظ لما هو الأعم فتدبر جيدا.

و منها أن الظاهر أن يكون الوضع و الموضوع له فى ألفاظ العبادات عامين

و احتمال كون الموضوع له خاصا بعيد جدا لاستلزامه كون

١- فى ب: الموضوع فيها.

٢- فى أ و ب: فاسد.

استعمالها في الجامع في مثل الصَّلَاة تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ و (: الصلاة معراج المؤمن و [عمود الدين] (١) و (: الصوم جنه من النار) مجازا أو منع استعمالها فيه في مثلها و كل منهما بعيد إلى الغايه كما لا يخفى على أولى النهايه.

و منها أن ثمره النزاع إجمال الخطاب على القول الصحيحى

و عدم جواز الرجوع إلى إطلاقه في رفع ما إذا شك في جزئيه شىء للمأمور به أو شرطيته أصلا لاحتمال دخوله في المسمى كما لا يخفى و جواز الرجوع إليه في ذلك على القول الأعمى في غير ما احتل دخوله فيه مما شك في جزئيه أو شرطيته نعم لا بد في الرجوع إليه فيما ذكر من كونه واردا مورد البيان كما لا بد منه في الرجوع إلى سائر المطلقات و بدونه لا مرجع أيضا إلا البراءة أو الاشتغال على الخلاف في مسأله دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين.

و قد انقدح بذلك أن الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال في موارد إجمال الخطاب أو إهماله على القولين فلا وجه لجعل الثمره هو الرجوع إلى البراءة على الأعم و الاشتغال على الصحيح (٢) و لذا ذهب المشهور إلى البراءة مع ذهابهم إلى الصحيح.

و ربما قيل (٣) بظهور الثمره في النذر أيضا.

قلت و إن كان تظهر فيما لو نذر لمن صلى إعطاء درهم في البر فيما لو أعطاه لمن صلى و لو علم بفساد صلاته لإخلاله بما لا يعتبر في الاسم على الأعم و عدم البر على الصحيح إلا أنه ليس بثمره لمثل هذه

١- أثبتها من (ب).

٢- القوانين / ١ / ٤٠، مبحث الصحيح و الأعم.

٣- القوانين / ١ / ٤٣، مبحث الصحيح و الأعم.

المسألة لما عرفت من أن ثمره المسألة الأصولية هي أن تكون نتيجتها واقعه في طريق استنباط الأحكام الفرعية فافهم.

و كيف كان

فقد استدل للصحيحى بوجه

أحدها التبادر

و دعوى أن المنسب إلى الأذهان منها هو الصحيح و لا منافاه بين دعوى ذلك و بين كون الألفاظ على هذا القول مجملات فإن المنافاه إنما تكون فيما إذا لم تكن معانيها على هذا مبينه بوجه و قد عرفت كونها مبينه بغير وجه.

ثانيها صحه السلب عن الفاسد

بسبب الإخلال ببعض أجزائه أو شرائطه بالمداقه و إن صح الإطلاق عليه بالعناية.

ثالثها الأخبار

الظاهرة فى إثبات بعض الخواص و الآثار للمسميات مثل (: الصلاة عمود الدين) (١) أو (معراج المؤمن) (٢) و (: الصوم جنه من النار) (٣) إلى غير ذلك أو نفى ماهيتها و طبائعها مثل (: لا صلاه إلا بفاتحه الكتاب) (٤) و نحوه مما كان ظاهرا فى نفى الحقيقه بمجرد فقد ما يعتبر فى الصحه شطرا أو شرطا و إرادته خصوص الصحيح من الطائفة الأولى و نفى الصحه من الثانيه لشيوع استعمال هذا التركيب فى نفى مثل الصحه أو الكمال خلاف الظاهر لا يصار إليه مع عدم نصب قرينه عليه و استعمال هذا التركيب فى نفى الصفه ممكن المنع حتى فى مثل (: لا صلاه لجار المسجد إلا فى المسجد) (٥) مما يعلم أن المراد نفى الكمال بدعوى استعماله

١- دعائم الاسلام ١/ ١٣٣، جامع الأخبار/ ٨٥، الكافى ٣/ ٩٩ باب النفساء الحديث ٤ غوالى اللآلى ١/ ٣٢٢ الحديث ٥٥.

٢- لم نجده فى كتب الحديث، و لكن أوردته فى جواهر الكلام ٧/ ٢.

٣- الفقيه ٢/ ٤٤ باب فضل الصيام، الحديث ١ و ٥، الكافى ٤/ ٦٢ باب ما جاء فى فضل الصوم و الصائم الحديث ١.

٤- غوالى اللآلى ١: ١٩٦، الحديث ٢ و غوالى اللآلى ٢: ٢١٨ الحديث ١٣.

٥- دعائم الاسلام ١/ ١٤٨، التهذيب ٣/ ٢٦١ باب ٢٥ فضل المساجد و الصلاه فيها، الحديث ٥٥ و سائل الشيعة ٣/ ٤٧٨ الباب ٢ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ١.

فى نفى الحقيقه فى مثله أيضا بنحو من العنايه لا على الحقيقه و إلا لما دل على المبالغه فافهم [١].

رابعها

دعوى القطع بأن طريقه الواضعين و ديدنهم وضع الألفاظ للمركبات التامه كما هو قضيه الحكمه الداعيه إليه و الحاجه و إن دعت أحيانا إلى استعمالها فى الناقص أيضا إلا أنه لا يقتضى أن يكون بنحو الحقيقه بل و لو كان مسامحه تنزيلا للفاقد منزله الواجد.

و الظاهر أن الشارع غير متخط عن هذه الطريقه.

و لا يخفى أن هذه الدعوى و إن كانت غير بعيده إلا أنها قابله للمنع فتأمل.

و قد استدل للأعمى أيضا بوجوه

إشاره

. منها تبادر الأعم

و فيه أنه قد عرفت الإشكال فى تصوير الجامع الذى لا بد منه فكيف يصح معه دعوى التبادر.

و منها عدم صحه السلب عن الفاسد

و فيه منع لما عرفت.

و منها صحه التقسيم إلى الصحيح و السقيم

. و فيه أنه إنما يشهد على أنها للأعم لو لم تكن هناك دلالة على كونها موضوعه للصحيح و قد عرفت فلا بد أن يكون التقسيم بملاحظه ما يستعمل فيه اللفظ و لو بالعنايه.

[١] إشاره الى أن الأخبار المثبتة للآثار و إن كانت ظاهره فى ذلك- لمكان أصاله الحقيقه، و لازم ذلك كون الموضوع له للأسماء ه الصحيح، ضروره اختصاص تلك الآثار به- إلا أنه لا يثبت بأصالتها كما لا يخفى، لاجرائها العقلاء فى إثبات المراد، لا فى أنه على نحو الحقيقه لا المجاز، فتأمل جيدا، منه قدس سره.

و منها استعمال الصلاه و غيرها فى غير واحد من الأخبار فى الفاسده

(كقوله عليه الصلاه و السلام: بنى الإسلام على خمس الصلاه و الزكاه و الحج و الصوم و الولايه و لم يناد أحد بشىء كما نودى بالولايه فأخذ الناس بأربع و تركوا هذه فلو أن أحدا صام نهاره و قام ليله و مات بغير ولايه لم يقبل له صوم و لا صلاه) (١) فإن الأخذ بالأربع لا يكون بناء على بطلان عبادات تاركى الولايه إلا إذا كانت أسامى للأعم و (قوله عليه السلام: دعى الصلاه أيام أقرائك) (٢) ضروره أنه لو لم يكن المراد منها الفاسده لزم عدم صحه النهى عنها لعدم قدره الحائض على الصحيحه منها.

و فيه أن الاستعمال أعم من الحقيقه مع أن المراد فى الروايه الأولى هو خصوص الصحيح بقريته أنها مما بنى عليها الإسلام و لا ينافى ذلك بطلان عبادته منكرى الولايه إذ لعل أخذهم بها إنما كان بحسب اعتقادهم لا حقيقه و ذلك لا يقتضى استعمالها فى الفاسد أو الأعم و الاستعمال فى قوله فلو أن أحدا صام نهاره [إلى آخره] (٣) كان كذلك أى بحسب اعتقادهم أو للمشابهه و المشاكله.

و فى الروايه الثانيه الإرشاد (٤) إلى عدم قدره على الصلاه و إلا كان الإتيان بالأركان و سائر ما يعتبر فى الصلاه بل بما يسمى فى العرف بها

١- الكافى ١٥ / ٢ باب ١٣ دعائم الاسلام- الخصال / ٢٧٧ باب الخمسه، الحديث ٢١ غوالى اللآلى ١ / ٨٢ الفصل الخامس، الحديث ٤.

٢- التهذيب ١ / ٣٨٤ باب ١٩ الحيض و الاستحاضه و النفاس، الحديث ٦- الكافى ٨٨ / ٣ باب جامع فى الحائض و المستحاضه الحديث ١. غوالى اللآلى ٢ / ٢٠٧ باب الطهاره الحديث ١٢٤.

٣- أثبتناه هذه العبارة من ب.

٤- و فى بعض النسخ المطبوعه (النهى للإرشاد).

و لو أخل بما لا يضر الإخلال به بالتسميه عرفا محرما على الحائض ذاتا و إن لم تقصد به القربه.
و لا أظن أن يلتزم به المستدل بالروايه فتأمل جيدا.

و منها أنه لا شبهه في صحه تعلق النذر و شبهه بترك الصلاة في مكان تكره فيه

و منها أنه لا شبهه (١) في صحه تعلق النذر و شبهه بترك الصلاة في مكان تكره فيه

و حصول الحنث بفعلها و لو كانت الصلاة المنذور تركها خصوص الصحيحه لا يكاد يحصل به الحنث أصلا لفساد الصلاة المأتي بها لحرمتها كما لا يخفى بل يلزم المحال فإن النذر حسب الفرض قد تعلق بالصحيح منها و لا يكاد يكون معه صحيحه و ما يلزم من فرض وجوده عدمه محال.

قلت لا يخفى أنه لو صح ذلك لا يقتضى إلا عدم صحه تعلق النذر بالصحيح لا عدم وضع اللفظ له شرعا مع أن الفساد من قبل النذر لا ينافي صحه متعلقه فلا يلزم من فرض وجودها عدمها.

و من هنا انقدح أن حصول الحنث إنما يكون لأجل الصحه لو لا تعلقه نعم لو فرض تعلقه بترك الصلاة المطلوبه بالفعل [١] لكان منع حصول الحنث بفعلها بمكان من الإمكان.

بقي أمور

الأول [أسامى المعاملات موضوعه للصحيح أو الأعم]

أن أسامى المعاملات إن كانت موضوعه للمسببات فلا مجال للنزاع في كونها موضوعه للصحيحه أو للأعم لعدم اتصافها بهما كما لا يخفى بل بالوجود تاره و بالعدم أخرى و أما إن كانت موضوعه للأسباب

[١] و لو مع النذر، و لكن صحته كذلك مشكل، لعدم كون الصلاة معه صحيحه مطلوبه، فتأمل جيدا. (٢).

١- في نسخه (أ): لا إشكال.

٢- منه قدس سره

فللتزاع فيه مجال لكنه لا يبعد دعوى كونها موضوعه للصحيحة أيضا و أن الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعا و عرفا و الاختلاف بين الشرع و العرف فيما يعتبر في تأثير العقد لا- يوجب الاختلاف بينهما في المعنى بل الاختلاف في المحققات و المصاديق و تخطئه الشرع العرف في تخيل كون العقد بدون ما اعتبره في تأثيره محققا لما هو المؤثر كما لا يخفى فافهم.

الثاني أن كون ألفاظ المعاملات أسامى للصحيحة لا يوجب إجمالها

كألفاظ العبادات كى لا يصح التمسك بإطلاقها عند الشك في اعتبار شىء في تأثيرها(١) شرعا و ذلك لأن إطلاقها لو كان مسوقا في مقام البيان ينزل على أن المؤثر عند الشارع هو المؤثر عند أهل العرف و لم يعتبر في تأثيره عنده غير ما اعتبر فيه عندهم كما ينزل عليه إطلاق كلام غيره حيث إنه منهم و لو اعتبر في تأثيره ما شك في اعتباره كان عليه البيان و نصب القرينه عليه و حيث لم ينصب بان عدم اعتباره عنده أيضا و لذا يتمسكون بالإطلاق في أبواب المعاملات مع ذهابهم إلى كون ألفاظها موضوعه للصحيح.

نعم لو شك في اعتبار شىء في عرفا فلا مجال للتمسك بإطلاقها في عدم اعتباره بل لا بد من اعتباره لأصاله عدم الأثر بدونه فتأمل جيدا.

الثالث [أقسام دخل شىء في المأمور به]

إن دخل شىء وجودى أو عدمى في المأمور به.

تاره بأن يكون داخلا فيما يأتلف منه و من غيره و جعل جملته متعلقا للأمر فيكون جزءا له و داخلا في قوامه.

و أخرى بأن يكون خارجا عنه لكنه كان مما لا يحصل الخصوصية

١- فى (أ): تأثيره.

المأخوذه فيه بدونه كما إذا أخذ شىء مسبوqa أو ملحوقا به أو مقارنا له متعلقا للأمر فيكون من مقدماته لا مقوماته.

و ثالثه بأن يكون مما يتشخص به المأمور به بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه و ربما يحصل له بسببه مزيه أو نقيصه و دخل هذا فيه أيضا طورا بنحو الشطريه و أخرى بنحو الشرطيه فيكون الإخلال بما له دخل بأحد النحويين فى حقيقه المأمور به و ماهيته موجبا لفساده لا محاله بخلاف ما له الدخل فى تشخصه و تحققه مطلقا شطرا كان أو شرطا حيث لا يكون الإخلال به إلا إخلالا- بتلك الخصوصيه مع تحقق الماهيه بخصوصيه أخرى غير موجبه لتلك المزيه بل كانت موجبه لنقصانها كما أشرنا إليه كالصلاه فى الحمام.

ثم إنه ربما يكون الشىء مما يندب إليه فيه بلا دخل له أصلا لا شطرا و لا شرطا فى حقيقته و لا فى خصوصيته و تشخصه بل له دخل ظرفا فى مطلوبيته بحيث لا- يكون مطلوبا إلا- إذا وقع فى أثائه فيكون مطلوبا نفسيا فى واجب أو مستحب كما إذا كان مطلوبا كذلك قبل أحدهما أو بعده فلا يكون الإخلال به موجبا للإخلال به ماهيه و لا تشخصا و خصوصيه أصلا.

إذا عرفت هذا كله فلا شبهه فى عدم دخل ما ندب إليه فى العبادات نفسيا فى التسميه بأساميها و كذا فيما له دخل فى تشخصها مطلقا و أما ما له الدخل شرطا فى أصل ماهيتها فيمكن الذهاب أيضا إلى عدم دخله فى التسميه بها مع الذهاب إلى دخل ما له الدخل جزءا فيها فيكون الإخلال بالجزء مخلا بها دون الإخلال بالشرط لكنك عرفت أن الصحيح اعتبارهما فيها.

الحادى عشر [الاشتراك اللفظى]

اشاره

الحق وقوع الاشتراك للنقل و التبادر و عدم صحه السلب بالنسبه إلى معنيين أو أكثر للفظ واحد و إن أحاله بعض لإخلاله بالتحكم المقصود من الوضع لخفاء القرائن لمنع الإخلال أولاً لإمكان الاتكال على القرائن الواضحه و منع كونه مخلاً بالحكمه ثانياً لتعلق الغرض بالإجمال أحياناً كما أن استعمال المشترك فى القرآن ليس بمحال كما توهم لأجل لزوم التطويل بلا طائل مع الاتكال على القرائن و الإجمال فى المقال لو لا الاتكال عليها و كلاهما غير لائق بكلامه تعالى جل شأنه كما لا يخفى و ذلك لعدم لزوم التطويل فيما كان الاتكال على حال أو مقال أتى به لغرض آخر و منع كون الإجمال غير لائق بكلامه تعالى مع كونه مما يتعلق به الغرض و إلا- لما وقع المشتبه فى كلامه و قد أخبر فى كتابه الكريم (١) بوقوعه فيه قال الله تعالى فيه (مِنَّهُ) آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَ أُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ (٢).

و ربما توهم وجوب وقوع الاشتراك فى اللغات لأجل عدم تنهى المعانى و تنهى الألفاظ المركبات فلا بد من الاشتراك فيها و هو فاسد لوضوح (٣) امتناع الاشتراك فى هذه المعانى لاستدعائه الأوضاع الغير المتناهيه و لو سلم لم يكذب يجدى إلا فى مقدار متناه مضافاً إلى تنهى المعانى الكليه و جزئياتها و إن كانت غير متناهيه إلا أن وضع الألفاظ بإزاء كلياتها يغنى عن وضع لفظ بإزائها كما لا يخفى مع أن المجاز باب واسع فافهم.

١- لا توجد كلمه الكريم فى نسخه (أ).

٢- آل عمران / ٧.

٣- فى ب: بوضوح.

الثاني عشر [استعمال اللفظ في أكثر من معنى]

إشارة

أنه قد اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى على سبيل الانفرد والاستقلال بأن يراد منه كل واحد كما إذا لم يستعمل إلا فيه على أقوال (١).

أظهرها عدم جواز الاستعمال في الأكثر عقلا.

و بيانه أن حقيقه الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامه لإرادته المعنى بل جعله وجهها و عنوانا له بل بوجه نفسه كأنه الملقى و لذا يسرى إليه قبحه و حسنه كما لا يخفى و لا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك إلا لمعنى واحد ضروره أن لحاظه هكذا في إرادته معنى ينافى لحاظه كذلك في إرادته الآخر حيث إن لحاظه كذلك لا يكاد يكون إلا بتبع لحاظ المعنى فانما فيه فناء الوجه في ذى الوجه و العنوان في المعنون و معه كيف يمكن إرادته معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد و مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال.

و بالجملة (٢) لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد لحاظه وجهها لمعنيين و فانما في الاثنين إلا أن يكون اللاحظ أحول العينين.

فانقدح بذلك امتناع استعمال اللفظ مطلقا مفردا كان أو غيره في أكثر من معنى بنحو الحقيقه أو المجاز و لو لا امتناعه فلا وجه لعدم جوازه فإن اعتبار الوحده في الموضوع له واضح المنع و كون (٣) الوضع في حال وحده المعنى و توقيفيتها لا يقتضى عدم الجواز بعد ما لم تكن الوحده قيذا

١- القوانين ١ / ٦٧، في بيان الاشتراك، معالم الدين في الأصول / ٣٢.

٢- في أ: و في الجملة.

٣- هذا ردّ على المحقق القمي، القوانين ١ / ٦٧.

للموضع و لا للموضوع له كما لا يخفى.

ثم لو تنزلنا عن ذلك فلا وجه للتفصيل (١) بالجواز على نحو الحقيقه فى التشبيه و الجمع و على نحو المجاز فى المفرد مستدلا على كونه بنحو الحقيقه فىهما لكونهما بمنزله تكرار اللفظ و بنحو المجاز فيه لكونه موضوعا للمعنى بقيد الوحده فإذا استعمل فى الأ-كثر لزم إلغاء قيد الوحده فىكون مستعملا فى جزء المعنى بعلاقه الكل و الجزء فىكون مجازا و ذلك لوضوح أن الألفاظ لا تكون موضوعه إلا- لنفس المعانى بلا- ملا-حظه قيد الوحده و إلا- لما جاز الاستعمال فى الأ-كثر لأن الأكثر ليس جزء المقيد بالوحده بل يباينه مباينه الشىء بشرط شىء و الشىء بشرط لا كما لا يخفى و التشبيه و الجمع و إن كانا بمنزله التكرار فى اللفظ إلا أن الظاهر أن اللفظ فىهما كأنه كرر و أريد من كل لفظ فرد من أفراد معناه لا أنه أريد منه معنى من معانيه فإذا قيل مثلا جئنى بعينين أريد فردان من العين الجاربه لا- العين الجاربه و العين الباكيه و التشبيه و الجمع فى الأعلام إنما هو بتأويل المفرد إلى المسمى بها مع أنه لو قيل بعدم التأويل و كفايه الاتحاد فى اللفظ فى استعمالهما حقيقه بحيث جاز إرادته عين جاربه و عين باكيه من تشبيه العين حقيقه لما كان هذا من باب استعمال اللفظ فى الأ-كثر لأن هيتتهما إنما تدل على إرادته المتعدد مما يراد من مفردهما فىكون استعمالهما و إرادته المتعدد من معانيه استعمالهما فى معنى واحد كما إذا استعملا و أريد المتعدد من معنى واحد منهما كما لا يخفى.

نعم لو أريد مثلا من عينين فردان من الجاربه و فردان من الباكيه كان من استعمال العينين فى المعنيين إلا أن حديث التكرار لا يكاد يجدى فى ذلك أصلا فإن فيه إلغاء قيد الوحده المعتبره أيضا ضروره أن التشبيه

عنده إنما يكون لمعنيين أو لفردين بقيد الوحده و الفرق بينهما و بين المفرد إنما يكون فى أنه موضوع للطبيعه و هى موضوعه لفردين منها أو معنيين كما هو أوضح من أن يخفى.

وهم و دفع

لعلك تتوهم أن الأخبار الداله على أن للقرآن بطونا سبعة أو سبعين تدل على وقوع استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد فضلا عن جوازه و لكنك غفلت عن أنه لا- دلالة لها أصلا على أن إرادتها كان من باب إرادته المعنى من اللفظ فلعله كان بإرادتها فى أنفسها حال الاستعمال فى المعنى لا من اللفظ كما إذا استعمل فيها أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ و إن كان أفهامنا قاصره عن إدراكها.

الثالث عشر [المشتق]

إشارة

أنه اختلفوا فى أن المشتق حقيقة فى خصوص ما تلبس بالمبدا فى الحال أو فيما يعمله و ما انقضى عنه على أقوال بعد الاتفاق على كونه مجازا فيما يتلبس به فى الاستقبال و قبل الخوض فى المسألة و تفصيل الأقوال فيها و بيان الاستدلال عليها

ينبغى تقديم أمور

أحدها [المراد بالمشتق]

أن المراد بالمشتق هاهنا ليس مطلق المشتقات بل خصوص ما يجرى منها على الذوات مما يكون مفهومه منتزعا عن الذات بملاحظته اتصافها بالمبدا و اتحادها معه بنحو من الاتحاد كان بنحو الحلول أو الانتزاع أو الصدور و الإيجاد (١) كأسماء الفاعلين و المفعولين و الصفات المشبهات بل و صيغ المبالغة و أسماء الأزمنة و الأمكنة و الآلات كما هو ظاهر العنوانات و صريح بعض المحققين مع عدم صلاحية ما يوجب

١- و فى بعض النسخ المطبوعه: أو الإيجاد.

اختصاص النزاع بالبعض إلا التمثيل به و هو غير صالح كما هو واضح.

فلا- وجه لما (زعمه بعض الأجله(١) من الاختصاص باسم الفاعل و ما بمعناه من الصفات المشبهه و ما يلحق بها و خروج سائر الصفات) و لعل منشأه توهم كون ما ذكره لكل منها من المعنى مما اتفق عليه الكل و هو كما ترى و اختلاف أنحاء التلبسات حسب تفاوت مبادئ المشتقات بحسب الفعلية و الشأنيه و الصناعه و الملكه حسب ما نشير إليه(٢) لا يوجب تفاوتاً في المهم من محل النزاع هاهنا كما لا يخفى.

ثم إنه لا- يبعد أن يراد بالمشتق في محل النزاع مطلق ما كان مفهومه و معناه جارياً على الذات و منتزعا عنها بملاحظه اتصافها بعرض أو عرضى و لو كان جامدا كالزوج و الزوجه و الرق و الحر و إن(٣) أبيت إلا عن اختصاص النزاع المعروف بالمشتق كما هو قضيه الجمود على ظاهر لفظه فهذا القسم من الجوامد أيضا محل النزاع.

كما يشهد به ما (عن الإيضاح(٤) في باب الرضاع في مسأله من كانت له زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجته الصغيره ما هذا لفظه تحرم المرضعه الأولى و الصغيره مع المدخول بالكبيرتين و أما المرضعه الأخرى ففي تحريمها خلاف فاختر والدى المصنف رحمه الله و ابن إدريس تحريمها لأن هذه يصدق عليها أم زوجته لأنه لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه هكذا هاهنا) و ما (عن المسالك(٥) في هذه المسأله من ابتناء الحكم فيها

١- صاحب الفصول، الفصول / ٦٠، في المشتق.

٢- إشاره الى ما سيأتى من تفصيل الكلام في الأمر الرابع صفحه ٤٣.

٣- في ب: فإن أبيت.

٤- إيضاح الفوائد ٣: ٥٢، أحكام الرضاع.

٥- المسالك ١ / ٣٧٩، كتاب النكاح.

على الخلاف فى مسأله المشتق).

فعلیه كلما كان مفهومه منتزعا من الذات بملاحظه اتصافها بالصفات الخارجه عن الذاتیات كانت عرضا أو عرضيا كالزوجه و الرقيه و الحریه و غيرها من الاعتبارات و الإضافات كان محل النزاع و إن كان جامدا و هذا بخلاف ما كان مفهومه منتزعا عن مقام الذات و الذاتیات فإنه لا نزاع فى كونه حقیقه فى خصوص ما إذا كانت الذات باقیه بذاتیاتها.

ثانیها [جریان النزاع فى أسماء الزمان]

قد عرفت أنه لا وجه لتخصیص النزاع ببعض المشتقات الجاریه على الذوات إلا أنه ربما یشکل بعدم إمكان جریانها فى اسم الزمان لأن الذات فىه و هى الزمان بنفسه ینقضی و ینصرم فكیف یمكن أن یقع النزاع فى أن الوصف الجارى علیه حقیقه فى خصوص المتلبس بالمبدأ فى الحال أو فیما یعم المتلبس به فى الماضی.

و یمكن حل الإشكال بأن انحصار مفهوم عام بفرد كما فى المقام لا یوجب أن یكون وضع اللفظ یأزاء الفرد دون العام و إلا لما وقع الخلاف فیما وضع له لفظ الجلاله مع أن الواجب موضوع للمفهوم العام مع انحصاره فىه تبارك و تعالی.

ثالثها [خروج الأفعال و المصادر المزید فیها عن حریم النزاع]

إشاره

أنه من الواضح خروج الأفعال و المصادر المزید فیها عن حریم النزاع لكونها غیر جاریه على الذوات ضروره أن المصادر المزید فیها كالمجرده فى الدلاله على ما یتصف به الذوات و یقوم بها كما لا یخفى و أن الأفعال إنما تدل على قیام المبادئ بها قیام صدور أو حلول أو طلب فعلها أو تركها منها على اختلافها.

إزاحه شبهه [عدم دلالة الفعل على الزمان]

قد اشتهر فى ألسنه النحاه دلالة الفعل على الزمان حتى أخذوا

الاقتران بها فى تعريفه و هو اشتباه ضروره عدم دلالة الأمر و لا النهى عليه بل على إنشاء طلب الفعل أو الترك غايه الأمر نفس الإنشاء بهما فى الحال كما هو الحال فى الإخبار بالماضى أو المستقبل أو بهما كما لا يخفى بل يمكن منع دلالة غيرهما من الأفعال على الزمان إلا- بالإطلاق و الإسناد إلى الزمانيات و إلا لزم القول بالمجاز و التجريد عند الإسناد إلى غيرها من نفس الزمان و المجردات.

نعم لا يبعد أن يكون لكل من الماضى و المضارع بحسب المعنى خصوصيه أخرى موجه للدلاله على وقوع النسبه فى الزمان الماضى فى الماضى و فى الحال أو الاستقبال فى المضارع فيما كان الفاعل من الزمانيات و يؤيده أن المضارع يكون مشتركا معنويا بين الحال و الاستقبال و لا معنى له إلا أن يكون له خصوص معنى صح انطباقه على كل منهما إلا أنه يدل على مفهوم زمان يعمهما كما أن الجملة الاسميه كزيد ضارب يكون لها معنى صح انطباقه على كل واحد من الأزمنه مع عدم دلالتها على واحد منها أصلا فكانت الجملة الفعلية مثلها.

و ربما يؤيد ذلك أن الزمان الماضى فى فعله و زمان الحال أو الاستقبال فى المضارع لا يكون ماضيا أو مستقبلا حقيقه لا محاله بل ربما يكون فى الماضى مستقبلا حقيقه و فى المضارع ماضيا كذلك و إنما يكون ماضيا أو مستقبلا فى فعلهما بالإضافة كما يظهر من مثل قوله يجيئنى زيد بعد عام و قد ضرب قبله بأيام و قوله جاء زيد فى شهر كذا و هو يضرب فى ذلك الوقت أو فيما بعده مما مضى فتأمل جيدا.

ثم لا- بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما به يمتاز الحرف عما عداه بما يناسب المقام لأجل الاطراد فى الاستطراد فى تمام الأقسام.

فاعلم أنه و إن اشتهر بين الأعلام أن الحرف ما دل على معنى فى

غيره و قد بيناه فى الفوائد(١) بما لا مزيد عليه إلا أنك عرفت فيما تقدم عدم الفرق بينه و بين الاسم بحسب المعنى و أنه فىهما ما لم يلاحظ فيه الاستقلال بالمفهوميه و لا عدم الاستقلال بها و إنما الفرق هو أنه وضع ليستعمل و أريد منه معناه حاله لغيره و بما هو فى الغير و وضع غيره ليستعمل و أريد منه معناه بما هو هو.

و عليه يكون كل من الاستقلال بالمفهوميه و عدم الاستقلال بها إنما اعتبر فى جانب الاستعمال لا فى المستعمل فيه ليكون بينهما تفاوت بحسب المعنى فلفظ الابتداء لو استعمل فى المعنى الآلى و لفظه من فى المعنى الاستقلالى لما كان مجازا و استعمالا له فى غير ما وضع له و إن كان بغير ما وضع له فالمعنى فى كليهما فى نفسه كلى طبيعى يصدق على كثيرين و مقيدا باللاحظ الاستقلالى أو الآلى كلى(٢) عقلى و إن كان بملاحظه أن للاحظه وجوده ذهنيا كان جزئيا ذهنيا فإن الشىء ما لم يتشخص لم يوجد و إن كان بالوجود ذهنى فافهم و تأمل فيما وقع فى المقام من الأعلام من الخلط و الاشتباه و توهم كون الموضوع له أو المستعمل فيه فى الحروف خاصا بخلاف ما عداه فإنه عام.

و لبت شعرى إن كان قصد الآليه فيها موجبا لكون المعنى جزئيا فلم لا يكون قصد الاستقلاليه فيه موجبا له و هل يكون ذلك إلا لكون هذا القصد ليس مما يعتبر فى الموضوع له و لا المستعمل فيه بل فى الاستعمال فلم لا يكون فيها كذلك كيف و إلا لزم أن يكون معانى المتعلقة غير منطبقه على الجزئيات الخارجيه لكونها على هذا كليات

١- حاشيه كتاب فرائد الأصول، كتاب الفوائد/ ٣٠٥.

٢- فى (أ): الآلى الكلى.

عقلية و الكلى العقلى لا موطن له إلا الذهن فالسير و البصره و الكوفه(١) فى سرت من البصره إلى الكوفه(٢) لا يكاد يصدق على السير و البصره و الكوفه(٣) لتقيدها بما اعتبر فيه القصد فتصير عقلية فيستحيل انطباقها على الأمور الخارجيه.

و بما حققناه [١] يوفق بين جزئيه المعنى الحرفى بل الاسمى و الصدق على الكثيرين(٤) و أن الجزئيه باعتبار تقييد المعنى باللحاظ فى موارد الاستعمالات آليا أو استقلاليا و كليته بلحاظ نفس المعنى و منه ظهر عدم اختصاص الإشكال و الدفع بالحروف بل يعم غيره فتأمل فى المقام فإنه دقيق و مزال الأقدام للأعلام و قد سبق فى بعض الأمور بعض الكلام و الإعاده مع ذلك لما فيها من الفائده و الإفاده فافهم.

رابعها [اختلاف المبادئ لا يوجب اختلافا فى الهيئه]

أن اختلاف المشتقات فى المبادئ و كون المبدأ فى بعضها حرفه و صناعه و فى بعضها قوه و ملكه و فى بعضها فعليا لا يوجب اختلافا فى دلالتها بحسب الهيئه أصلا و لا- تفاوتا فى الجهه المبحوث عنها كما لا يخفى غايه الأمر أنه يختلف التلبس به فى المضى أو الحال فيكون التلبس به فعلا لو أخذ حرفه أو ملكه و لو لم يتلبس به إلى الحال أو انقضى عنه و يكون مما مضى أو يأتى لو أخذ فعليا فلا يتفاوت فيها أنحاء التلبسات و أنواع التعلقات كما أشرنا إليه(٥).

خامسها [المراد بالحال فى عنوان المسأله]

أن المراد بالحال فى عنوان المسأله هو حال التلبس

[١] فى هامش (ب): ثم إنه قد انقده بما ذكرنا أن المعنى بما هو معنى اسمى، و ملحوظ استقلالى، أو بما هو معنى حرفى و ملحوظ آلى، كلى عقلى فى غير الأعلام الشخصيه، و فيها جزئى كذلك، و بما هو هو أى بلا أحد اللحاظين، كلى طبيعى أو جزئى خارجى، و به... (نسخه بدل).

١- فى (أ): تقديم الكوفه على البصره.

٢- فى (أ): تقديم الكوفه على البصره.

٣- فى (أ): تقديم الكوفه على البصره.

٤- فى (أ): على كثيرين.

٥- اشار اليه فى الامر الاول / ٣٩.

لا حال النطق ضروره أن مثل كان زيد ضاربا أمس أو سيكون غدا ضاربا حقيقه إذا كان متلبسا بالضرب فى الأمس فى المثال الأول و متلبسا به فى الغد فى الثانى فجرى المشتق حيث كان بلحاظ حال التلبس و إن مضى زمانه فى أحدهما و لم يأت بعد فى آخر كان حقيقه بلا خلاف و لا ينافيه الاتفاق على أن مثل زيد ضارب غدا مجاز فإن الظاهر أنه فيما إذا كان الجرى فى الحال كما هو قضيه الإطلاق و الغد إنما يكون لبيان زمان التلبس فيكون الجرى و الاتصاف فى الحال و التلبس فى الاستقبال.

و من هنا ظهر الحال فى مثل زيد ضارب أمس و أنه داخل فى محل الخلاف و الإشكال و لو كانت لفظه أمس أو غد قرينه على تعيين زمان النسبه و الجرى أيضا كان المثالان حقيقه.

و بالجمله لا- ينبغى الإشكال فى كون المشتق حقيقه فيما إذا جرى على الذات بلحاظ حال التلبس و لو كان فى الماضى أو الاستقبال و إنما الخلاف فى كونه حقيقه فى خصوصه أو فيما يعم ما إذا جرى عليها فى الحال بعد ما انقضى عنه التلبس بعد الفراغ عن كونه مجازا فيما إذا جرى عليها فعلا- بلحاظ التلبس فى الاستقبال و يؤيد ذلك اتفاق أهل العربيه على عدم دلالة الاسم على الزمان و منه الصفات الجاربه على الذوات و لا- ينافيه اشتراط العمل فى بعضها بكونه بمعنى الحال أو الاستقبال ضروره أن المراد الدلاله على أحدهما بقرينه كيف لا و قد اتفقوا على كونه مجازا فى الاستقبال.

لا- يقال يمكن أن يكون المراد بالحال فى العنوان زمانه كما هو الظاهر منه عند إطلاقه و ادعى أنه الظاهر فى المشتقات إما لدعوى الانسباق من الإطلاق أو بمعونه قرينه الحكمه.

لأننا نقول هذا الانسباق و إن كان مما لا ينكر إلا أنهم فى هذا العنوان بصدد تعيين ما وضع له المشتق لا تعيين ما يراد بالقرينه منه.

سادسها [عدم أصل لفظى فى مسأله المشتق]

أنه لا أصل فى نفس هذه المسأله يعول عليه عند الشك و أصاله عدم ملاحظه الخصوصيه مع معارضتها بأصاله عدم ملاحظه العموم لا- دليل على اعتبارها فى تعيين الموضوع له و أما ترجيح الاشتراك المعنوى على الحقيقه و المجاز إذا دار الأمر بينهما لأجل الغلبه فممنوع لمنع الغلبه أولاً و منع نهوض حجه على الترجيح بها ثانياً.

و أما الأصل العملى فيختلف فى الموارد فأصاله البراءه فى مثل أكرم كل عالم يقتضى عدم وجوب إكرام ما(١) انقضى عنه المبدأ قبل الإيجاب كما أن قضيه الاستصحاب وجوبه لو كان الإيجاب قبل الانقضاء.

فإذا عرفت ما تلونا عليك فاعلم أن الأقوال فى المسأله و إن كثرت إلا أنها حدثت بين المتأخرين بعد ما كانت ذات قولين بين المتقدمين لأجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مباديه فى المعنى أو بتفاوت ما يعتريه من الأحوال و قد مرت الإشارة(٢) إلى أنه لا يوجب التفاوت فيما نحن بصدده و يأتى له مزيد بيان فى أثناء الاستدلال على ما هو المختار و هو اعتبار التلبس فى الحال وفاقاً لتأخرى الأصحاب و الأشاعره و خلافاً لمتقدميهم و المعتزله و يدل عليه تبادل خصوص التلبس بالمبدأ فى الحال و صحه السلب مطلقاً عما انقضى عنه كالتلبس به فى الاستقبال و ذلك لوضوح أن مثل القائم و الضارب و العالم و ما يرادفها من سائر اللغات لا- يصدق على من لم يكن متلبساً بالمبادئ و إن كان متلبساً بها قبل الجرى و الانتساب و يصح سلبها عنه كيف و ما يضادها بحسب ما ارتكز من معناها فى الأذهان يصدق عليه ضروره صدق القاعد عليه فى حال تلبسه بالقعود بعد انقضاء تلبسه بالقيام مع وضوح التضاد بين القاعد و القائم بحسب ما ارتكز لهما من المعنى كما لا يخفى.

١- فى (أ): من انقضى.

٢- فى (أ): من انقضى.

وقد يقرر هذا وجها على حده و يقال(١) لا ريب في مضاده الصفات المتقابله المأخوذه من المبادئ المتضاده على ما ارتكز لها من المعانى فلو كان المشتق حقيقه فى الأعم لما كان بينها مضاده بل مخالفه لتصادقها فيما انقضى عنه المبدأ و تلبس بالمبدأ الآخر.

و لا- يرد على هذا التقرير ما أورده بعض الأجله [١] من المعاصرين من عدم التضاد على القول بعدم الاشتراط لما عرفت من ارتكازه بينها كما فى مبادئها.

إن قلت لعل ارتكازها لأجل الانسباق من الإطلاق لا الاشتراط.

قلت لا يكاد يكون لذلك لكثرة استعمال المشتق فى موارد الانقضاء لو لم يكن بأكثر.

إن قلت على هذا يلزم أن يكون فى الغالب أو الأغلب مجازا و هذا بعيد ربما لا يلائمه حكمه الوضع.

لا- يقال كيف و قد قيل بأن أكثر المحاورات مجازات فإن ذلك لو سلم فإنما هو لأجل تعدد المعانى المجازيه بالنسبه إلى المعنى الحقيقى الواحد نعم ربما يتفق ذلك بالنسبه إلى معنى مجازى لكثرة الحاجه إلى التعبير عنه لكن أين هذا مما إذا كان دائما كذلك فافهم.

[١] المراد من بعض الأجله، هو صاحب البدائع، البدائع / ١٨١.

الشيخ الميرزا حبيب الله بن الميرزا محمد على خان القوجانى الرشتى، ولد عام ١٢٣٤ هـ -، حضر بحث صاحب الجواهر و الشيخ الأنصارى، كان من أكابر علماء عصره، أعرض عن الرئاسة و لم يرض أن يقلّده أحد لشده توزّعه فى الفتوى، و لم يتصدّ للوجه، له تصانيف كثيره منها بدائع الأصول و شرح الشرائع و كاشف الظلام فى علم الكلام و غيرها، توفى ليله الخميس ١٤ / ج ٢ عام ١٣١٢ هـ - و دفن فى النجف الأشرف.

(طبقات أعلام الشيعة، نقباء البشر ١ / ٣٥٧ رقم ٧١٩).

قلت مضافا إلى أن مجرد الاستبعاد غير ضائر بالمراد بعد مساعده الوجوه المتقدمه عليه أن ذلك إنما يلزم لو لم يكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال التلبس مع أنه بمكان من الإمكان فيراد من جاء الضارب أو الشارب وقد انقضى عنه الضرب و الشرب جاء الذى كان ضاربا و شاربا قبل مجيئه حال التلبس بالمبدإ لا حينه بعد الانقضاء كى يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال و جعله معنونا بهذا العنوان فعلا بمجرد تلبسه قبل مجيئه ضروره أنه لو كان للأعم لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين.

و بالجمله كثره الاستعمال فى حال الانقضاء يمنع عن دعوى انسباق خصوص حال التلبس من الإطلاق إذ مع عموم المعنى و قابليه كونه حقيقه فى المورد و لو بالانطباق لا-وجه لملاحظه حاله أخرى كما لا يخفى بخلاف ما إذا لم يكن له العموم فإن استعماله حينئذ مجازا بلحاظ حال الانقضاء و إن كان ممكنا إلا أنه لما كان بلحاظ حال التلبس على نحو الحقيقه بمكان من الإمكان فلا وجه لاستعماله و جريه على الذات مجازا و بالعنايه و ملاحظه العلاقه و هذا غير استعمال اللفظ فيما لا يصح استعماله فيه حقيقه كما لا يخفى فافهم.

ثم إنه ربما أورد (١) على الاستدلال بصحة السلب بما حاصله أنه إن أريد بصحة السلب صحته مطلقا فغير سديد و إن أريد مقيدا فغير مفيد لأن علامه المجاز هي صحة السلب المطلق.

و فيه أنه إن أريد بالتقييد تقييد المسلوب الذى يكون سلبه أعم من سلب المطلق كما هو واضح فصحة سلبه و إن لم تكن علامه على كون المطلق مجازا فيه إلا أن تقييده ممنوع و إن أريد تقييد السلب فغير ضائر بكونها علامه ضروره صدق المطلق على أفراده على كل حال مع إمكان

منع تقييده أيضا بأن يلاحظ حال الانقضاء في طرف الذات الجارى عليها المشتق فيصح سلبه مطلقا بلحاظ هذا الحال كما لا يصح سلبه بلحاظ حال التلبس فتدبر جدا.

ثم لا يخفى أنه لا يتفاوت (١) في صحة السلب عما انقضى عنه المبدأ بين كون المشتق لازما و كونه متعديا لصحة سلب الضارب عنمن يكون فعلا غير ملتبس بالضرب و كان متلبسا به سابقا و أما إطلاقه عليه في الحال فإن كان بلحاظ حال التلبس فلا إشكال كما عرفت و إن كان بلحاظ الحال فهو و إن كان صحيحا إلا أنه لا دلالة على كونه بنحو الحقيقه لكون الاستعمال أعم منها كما لا يخفى كما لا يتفاوت في صحة السلب عنه بين تلبسه بضم المبدأ و عدم تلبسه لما عرفت من وضوح صحته مع عدم التلبس أيضا و إن كان معه أوضح و مما ذكرنا ظهر حال كثير من التفاصيل فلا نطيل بذكرها على التفصيل.

حجج القول بعدم الاشتراط وجوه

الأول التبادر

و قد عرفت أن المتبادر هو خصوص حال التلبس.

الثاني عدم صحة السلب في مضروب و مقتول عن انقضى عنه المبدأ

. و فيه أن عدم صحته في مثلهما إنما هو لأجل أنه أريد من المبدأ معنى يكون التلبس به باقيا في الحال و لو مجازا.

و قد انقدح من بعض المقدمات أنه لا يتفاوت الحال فيما هو المهم في محل البحث و الكلام و مورد النقض و الإبرام اختلاف ما يراد من المبدأ في كونه حقيقه أو مجازا و أما لو أريد منه نفس ما وقع على الذات مما صدر

١- التفصيل لصاحب الفصول، الفصول / ٦٠، فصل حول إطلاق المشتق.

عن الفاعل فإنما لا- يصح السلب فيما لو كان بلحاظ حال التلبس و الوقوع كما عرفت لا بلحاظ الحال أيضا لوضوح صحه أن يقال إنه ليس بمضروب الآن بل كان.

الثالث [العابد للصنم ظالم و إن تاب]

استدلال الإمام عليه السلام تأسيا بالنبي صلى الله عليه و آله كما عن غير واحد من الأخبار بقوله لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (١) على عدم لياقه من عبد صنما أو وثنا لمنصب الإمامه و الخلافه تعريضا بمن تصدى لها ممن عبد الصنم مده مديده و من الواضح توقف ذلك على كون المشتق موضوعا للأعم و إلا لما صح التعريض لانقضاء تلبسهم بالظلم و عبادتهم للصنم حين التصدى للخلافه و الجواب منع التوقف على ذلك بل يتم الاستدلال و لو كان موضوعا لخصوص المتلبس.

و توضيح ذلك يتوقف على تمهيد مقدمه و هى أن الأوصاف العنوانيه التى تؤخذ فى موضوعات الأحكام تكون على أقسام.

أحدها أن يكون أخذ العنوان لمجرد الإشاره إلى ما هو فى الحقيقه موضوعا للحكم لمعهوديته بهذا العنوان من دون دخل لاتصافه به فى الحكم أصلا.

ثانيها أن يكون لأجل الإشاره إلى عليه المبدأ للحكم مع كفايه مجرد صحه جرى المشتق عليه و لو فيما مضى.

ثالثها أن يكون لذلك مع عدم الكفايه بل كان الحكم دائرا مدار صحه الجرى عليه و اتصافه به حدوثا و بقاء.

إذا عرفت هذا فنقول إن الاستدلال بهذا الوجه إنما يتم لو كان أخذ العنوان فى الآيه الشريفه على النحو الأخير ضروره أنه لو لم يكن المشتق

للأعم لما تم بعد عدم التلبس بالمبدأ ظاهرا حين التصدى فلا بد أن يكون للأعم ليكون حين التصدى حقيقه من الظالمين و لو انقضى عنهم التلبس بالظلم.

و أما إذا كان على النحو الثانى فلا- كما لا يخفى و لا قرينه على أنه على النحو الأول لو لم نقل بنهوضها على النحو الثانى فإن الآيه الشريفه فى مقام بيان جلاله قدر الإمامه و الخلافه و عظم خطرهما و رفعه محلها و أن لها خصوصيه من بين المناصب الإلهيه و من المعلوم أن المناسب لذلك هو أن لا يكون المتممص بها متلبسا بالظلم أصلا كما لا يخفى.

إن قلت نعم و لكن الظاهر أن الإمام عليه السلام إنما استدل بما هو قضيه ظاهر العنوان وضعا لا بقرينه المقام مجازا فلا بد أن يكون للأعم و إلا لما تم.

قلت لو سلم لم يكن يستلزم جرى المشتق على النحو الثانى كونه مجازا بل يكون حقيقه لو كان بلحاظ حال التلبس كما عرفت فيكون معنى الآيه و الله العالم من كان ظالما و لو آنا فى زمان سابق(١) لا ينال عهدى أبدا و من الواضح أن إرادته هذا المعنى لا تستلزم الاستعمال لا بلحاظ حال التلبس.

و منه قد انقدح ما فى الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه و المحكوم به باختيار عدم الاشتراط فى الأول بآيه حد السارق و السارقه و الزانى و الزانيه و ذلك حيث ظهر أنه لا ينافى إرادته خصوص حال التلبس دلالتها على ثبوت القطع و الجلد مطلقا و لو بعد انقضاء المبدأ مضافا إلى

وضوح بطلان تعدد الوضع حسب وقوعه محكوما عليه أو به كما لا يخفى.

و من مطاوى ما ذكرنا هاهنا و فى المقدمات ظهر حال سائر الأقوال و ما ذكر لها من الاستدلال و لا يسع المجال لتفصيلها و من أراد الاطلاع عليها فعليه بالمطولات.

بقى أمور.

الأول [بساطه مفهوم المشتق و البرهان عليها]

أشاره

أن مفهوم المشتق على ما (حققه المحقق الشريف [١] فى بعض حواشيه (١) بسيط منتزع عن الذات باعتبار تلبسها بالمبدإ و اتصافها به غير مركب و قد أفاد فى وجه ذلك أن مفهوم الشىء لا يعتبر فى مفهوم الناطق مثلا و إلا لكان العرض العام داخلا فى الفصل و لو اعتبر فيه ما صدق عليه الشىء انقلبت ماده الإمكان الخاص ضروره فإن الشىء الذى له الضحك هو الإنسان و ثبوت الشىء لنفسه ضرورى) هذا ملخص ما أفاده الشريف على ما لخصه بعض الأعظم (٢).

و (قد أورد عليه فى الفصول (٣) بأنه يمكن أن يختار الشق الأول و يدفع الإشكال بأن كون الناطق مثلا فصلا مبنى على عرف المنطقيين

[١] المير سيد على بن محمد بن على الحسينى الاسترابادى، ولد المحقق الشريف سنة ٧٤٠هـ - بجرجان و كان متكلمًا بارعا، باهرا فى الحكمه و العرييه، روى عن جماعه منهم العلامه قطب الدين الرازى، و اخذ منه العلامه المذكور، له شرح المطالع و شرح على مواقف القاضى عضد الايجى فى علم أصول الكلام، عدّه القاضى نور الله من حكماء الشيعة و علمائها. و توفى فى شيراز سنة ٨١٦هـ - . (الكنى و الالقاب ٢ / ٣٥٨).

١- فى حاشيه على شرح المطالع عند قول الشارح: الا أن معناه شىء له المشتق منه... الخ. شرح المطالع / ١١.

٢- الفصول / ٦١، التنبيهات.

٣- الفصول / ٦١، التنبيهات.

حيث اعتبروه مجردا عن مفهوم الذات و ذلك لا يوجب وضعه لغه كذلك).

و فيه أنه من المقطوع أن مثل الناطق قد اعتبر فصلا بلا تصرف في معناه أصلا بل بما له من المعنى كما لا يخفى.

و التحقيق أن يقال إن مثل الناطق ليس بفصل حقيقى بل لازم ما هو الفصل و أظهر خواصه و إنما يكون فصلا مشهوريا منطقيا يوضع مكانه إذا لم يعلم نفسه بل لا- يكاد يعلم كما حقق فى محله و لذا ربما يجعل لازمان مكانه إذا كانا متساوى النسبه إليه كالحساس و المتحرك بالإرادة فى الحيوان و عليه فلا- بأس بأخذ مفهوم الشىء فى مثل الناطق فإنه و إن كان عرضا عاما لا فصلا مقوما للإنسان إلا أنه بعد تقييده بالنطق و اتصافه به كان من أظهر خواصه.

و بالجملة لا- يلزم من أخذ مفهوم الشىء فى معنى المشتق إلا دخول العرض فى الخاصه التى هى من العرضى لا فى الفصل الحقيقى الذى هو من الذاتى فتدبر جيدا.

(ثم قال إنه يمكن أن يختار الوجه الثانى أيضا و يجاب بأن المحمول ليس مصداق الشىء و الذات مطلقا بل مقيدا بالوصف و ليس ثبوته للموضوع حينئذ بالضروره لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضروريا انتهى).

و يمكن أن يقال إن عدم كون ثبوت القيد ضروريا لا يضر بدعوى الانقلاب فإن المحمول إن كان ذات المقيد و كان القيد خارجا و إن كان التقييد داخلا بما هو معنى حرفى فالتقييد لا محاله تكون ضروريه ضروره ضروريه ثبوت الإنسان الذى يكون مقيدا بالنطق للإنسان و إن كان المقيد به بما هو مقيد على أن يكون القيد داخلا فقضيه الإنسان ناطق تنحل فى الحقيقة إلى قضيتين إحداهما قضيه الإنسان إنسان و هى

ضروريه و الأخرى قضيه الإنسان له النطق و هى ممكنه و ذلك لأن الأوصاف قبل العلم بها أخبار كما أن الأخبار بعد العلم تكون أوصافا فعقد الحمل ينحل إلى القضية كما أن عقد الوضع ينحل إلى قضيه مطلقه عامه عند الشيخ و قضيه ممكنه عامه عند الفارابى [١] فتأمل.

لكنه قدس سره تنظر فيما أفاده بقوله (و فيه نظر لأن الذات المأخوذه مقيده بالوصف قوه أو فعلا إن كانت مقيده به واقعا صدق الإيجاب بالضرورة و إلا صدق السلب بالضرورة مثلا لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد [الكاتب] (١) بالقوه أو بالفعل كاتب بالضرورة انتهى).

و لا يذهب عليك أن صدق الإيجاب بالضرورة بشرط كونه مقيدا به واقعا لا يصح دعوى الانقلاب إلى الضروريه ضروره صدق الإيجاب بالضرورة بشرط المحمول فى كل قضيه و لو كانت ممكنه كما لا يكاد يضر بها صدق السلب كذلك بشرط عدم كونه مقيدا به واقعا لضرورة السلب بهذا الشرط و ذلك لوضوح أن المناط فى الجهات و مواد القضايا إنما هو بملاحظه أن نسبه هذا المحمول إلى ذلك الموضوع موجهه بأى جهه منها و مع أية منها فى نفسها صادقه لا بملاحظه ثبوتها له واقعا أو عدم ثبوتها له كذلك و إلا كانت الجهه منحصره بالضرورة ضروره صيروره الإيجاب أو السلب بلحاظ الثبوت و عدمه واقعا ضروريا و يكون من باب الضروره

[١] أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الحكيم المشهور، صاحب التصانيف فى الفلسفه و المنطق و الموسيقى و غيرها من العلوم، أقام ببغداد برهه ثم ارتحل الى مدينه حرّان ثم رجع الى بغداد ثم سافر الى دمشق الى مصر، ثم عاد الى دمشق و أقام بها و سلطانها يومئذ سيف الدوله بن حمدان، و يحكى أن الآله المسماه (٢) من وضعه، و كان منف ردا بنفسه لا يجالس الناس، أكثر تصانيفه فصول تعاليق، توفى عام ٣٣٩ بدمشق و قد ناهز ثمانين سنه و صلّى عليه سيف الدوله و دفن بظاهر دمشق. (وفيات الأعيان ٥/ ١٥٣ رقم ٧٠١).

١- أثبتناها من (ب).

٢- القانون

بشرط المحمول.

و بالجمله الدعوى هو انقلاب ماده الإمكان بالضروره فيما ليست مادته واقعا فى نفسه و بلا شرط غير الإمكان.

و قد انقده بذلك عدم نهوض ما أفاده رحمه الله بإبطال الوجه الأول كما زعمه قدس سره فإن لحوق مفهوم الشىء و الذات لمصاديقهما إنما يكون ضروريا مع إطلاقهما لا مطلقا و لو مع التقيد إلا بشرط تقيد المصاديق به أيضا و قد عرفت حال الشرط فافهم.

ثم إنه لو جعل التالى فى الشرطيه الثانيه لزوم أخذ النوع فى الفصل ضروره أن مصداق الشىء الذى له النطق هو الإنسان كان أليق بالشرطيه الأولى بل كان أولى (١) لفساده مطلقا و لو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقى ضروره بطلان أخذ الشىء فى لازمه و خاصته فتأمل جيدا.

ثم إنه يمكن أن يستدل على البساطه بضروره عدم تكرار الموصوف فى مثل زيد الكاتب و لزومه من التركب و أخذ الشىء مصداقا أو مفهوما فى مفهومه.

إرشاد [معنى البساطه مفهوما]

لا يخفى أن معنى البساطه بحسب المفهوم وحدته إدراكا و تصورا بحيث لا يتصور عند تصوره إلا شىء واحد لا شيئا و إن انحل بتعمل من العقل إلى شيئين كانهلال مفهوم الشجر و الحجر إلى شىء له الحجريه أو الشجريه مع وضوح بساطه مفهوما.

و بالجمله لا يتلزم بالانهلال إلى الاثنييه بالتعمل العقلى وحده المعنى

و بساطه المفهوم كما لا- يخفى و إلى ذلك يرجع الإجمال و التفصيل الفارقان(١) بين المحدود و الحد مع ما هما عليه من الاتحاد ذاتا فالعقل بالتعمل يحلل النوع و يفصله إلى جنس و فصل بعد ما كان أمرا واحدا إدراكا و شيئا فarda تصورا فالتحليل يوجب فتق ما هو عليه من الجمع و الرق.

الثانى [الفرق بين المشتق و مبدئه]

الفرق بين المشتق و مبدئه مفهوما أنه بمفهومه لا يأبى عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ و لا يعصى عن الجرى عليه لما هما عليه من نحو من الاتحاد بخلاف المبدأ فإنه بمعناه يأبى عن ذلك بل إذا قيس و نسب إليه كان غيره لا هو هو و ملاك الحمل و الجرى إنما هو نحو من الاتحاد و الهوهويه و إلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول فى الفرق بينهما من أن المشتق يكون لا بشرط و المبدأ يكون بشرط لا أى يكون مفهوم المشتق غير آب عن الحمل و مفهوم المبدأ يكون آبيا عنه و (صاحب الفصول [١] رحمه الله حيث توهم أن مرادهم إنما هو بيان التفرقة بهذين الاعتبارين بلحاظ الطوارئ و العوارض الخارجيه مع حفظ مفهوم واحد أورد عليهم بعدم استقامه الفرق بذلك لأجل امتناع حمل العلم و الحركه على الذات و إن اعتبرا لا بشرط) و غفل عن أن المراد ما ذكرنا كما يظهر منهم من بيان الفرق بين الجنس و الفصل و بين الماده و الصوره فراجع.

الثالث [ملاك الحمل]

ملاك الحمل كما أشرنا إليه هو الهوهويه و الاتحاد من وجه

[١] الفصول / ٦٢، التنبيه الثانى من تنبيهات المشتق.

هو الشيخ محمد حسين بن محمد رحيم الطهرانى الحائرى، ولد فى (٢)، أخذ مقدمات العلوم فى طهران، ثم اكتسب من شقيقه الحجة الشيخ محمد تقى الاصفهانى صاحب (٣) فى اصفهان، ثم هاجر الى العراق فسكن كربلاء، كان مرجعا عاما فى التدريس و التقليد، و قد تخزم ن معده جمع من كبار العلماء، أجاب داعى ربه سنة ١٢٥٤ هـ - و له آثار أشهرها (٤) فى الأصول (طبقات اعلام الشيعة الكرام البرره ١ / ٣٩٠ رقم ٧٩٥).

١- فى أ و ب: الفارقين.

٢- إيوان كيف

٣- هدايه المسترشدين

٤- الفصول الغرويه

و المغايره من وجه آخر كما يكون بين المشتقات و الذوات و لا- يعتبر معه (١) ملا-حظه التركيب بين المتغايرين و اعتبار كون مجموعهما بما هو كذلك واحدا بل يكون لحاظ ذلك مخرلا لاستلزامه المغايره بالجزئيه و الكلويه.

و من الواضح أن ملاك الحمل لحاظ نحو اتحاد بين الموضوع و المحمول مع وضوح عدم لحاظ ذلك فى التحديدات و سائر القضايا فى طرف الموضوعات بل لا يلاحظ فى طرفها إلا نفس معانيها كما هو الحال فى طرف المحمولات و لا يكون حملها عليها إلا بملاحظه ما هما عليه من نحو من الاتحاد مع ما هما عليه من المغايره و لو بنحو من الاعتبار.

فانقح بذلك فساد ما جعله فى الفصول تحقيقا للمقام و فى كلامه موارد للنظر تظهر بالتأمل و إمعان النظر.

الرابع [يكفى فى الحمل المغايره مفهوما]

لا ريب فى كفايه مغايره المبدأ مع ما يجرى المشتق عليه مفهوما و إن اتحدا عينا و خارجا فصدق الصفات مثل العالم و القادر و الرحيم و الكريم إلى غير ذلك من صفات الكمال و الجلال عليه تعالى على ما ذهب إليه أهل الحق من عينيه صفاته يكون على الحقيقه فإن المبدأ فيها و إن كان عين ذاته تعالى خارجا إلا أنه غير ذاته تعالى مفهوما.

و منه قد انقح ما فى الفصول من الالتزام بالنقل (٢) أو التجوز فى ألفاظ الصفات الجاربه عليه تعالى بناء على الحق من العينيه لعدم المغايره المعتره بالاتفاق (٣) و ذلك لما عرفت من كفايه المغايره مفهوما و لا اتفاق على اعتبار غيرها إن لم نقل بحصول الاتفاق على عدم اعتباره كما لا يخفى و قد عرفت ثبوت المغايره كذلك بين الذات و مبادئ الصفات.

١- اشاره الى ما افاده صاحب الفصول، الفصول، ٦٢ التنبيه الثانى.

٢- الفصول / ٦٢، التنبيه الثالث من تنبيهات المشتق.

٣- و هو الاتفاق الذى ادّعاه صاحب الفصول (قدس سرّه) الفصول / ٦٢.

الخامس [أنحاء قيام المبدأ بالذات]

أنه وقع الخلاف بعد الاتفاق على اعتبار المغايره كما عرفت بين المبدأ و ما يجرى عليه المشتق فى اعتبار قيام المبدأ به فى صدقه على نحو الحقيقه و قد استدل من قال(١) بعدم الاعتبار بصدق الضارب و المؤلم مع قيام الضرب و الألم بالمضروب و المؤلم بالفتح.

و التحقيق أنه لا ينبغى أن يرتاب من كان من أولى الألباب فى أنه يعتبر فى صدق المشتق على الذات و جريه عليها من التلبس بالمبدأ بنحو خاص على اختلاف أنحائه الناشئه من اختلاف المواد تاره و اختلاف الهيئات أخرى من القيام صدورا أو حلولا أو وقوعا عليه أو فيه أو انتزاعه عنه مفهوما مع اتحاده معه خارجا كما فى صفاته تعالى على ما أشرنا إليه آنفا أو مع عدم تحقق إلا للمنتزع عنه كما فى الإضافات و الاعتبارات التى لا تحقق لها و لا يكون بحذائها فى الخارج شىء و تكون من الخارج المحمول لا المحمول بالضميمه ففى صفاته الجاربه عليه تعالى يكون المبدأ مغايرا له تعالى مفهوما و قائما به عينا لكنه بنحو من القيام لا بأن يكون هناك اثنيه و كان ما بحذائه غير الذات بل بنحو الاتحاد و العينيه و كان ما بحذائه عين الذات و عدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس من الأمور الخفيه لا يضر بصدقها عليه تعالى على نحو الحقيقه إذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالى حقيقه و لو بتأمل و تعمل من العقل و العرف إنما يكون مرجعا فى تعيين المفاهيم لا فى تطبيقها على مصاديقها.

و بالجملة يكون مثل العالم و العادل و غيرهما من الصفات الجاربه عليه تعالى و على غيره جاربه عليهما بمفهوم واحد و معنى فارد و إن اختلفا فيما يعتبر فى الجرى من الاتحاد و كيفيه التلبس بالمبدأ حيث إنه بنحو العينيه فيه تعالى و بنحو الحلول أو الصدور فى غيره فلا وجه لما (الترزم به فى

١- و هو الاتفاق الذى ادّعاه صاحب الفصول (قدس سرّه) الفصول / ٦٢.

الفصول (١) من نقل الصفات الجارية عليه تعالى عما هي عليها من المعنى) كما لا يخفى كيف و لو كانت بغير معانيها العامه جاريه عليه تعالى كانت صرف لقلقه اللسان و ألفاظ بلا معنى فإن غير تلك المفاهيم العامه الجاريه على غيره تعالى غير مفهوم و لا- معلوم إلا بما يقابلها ففى مثل ما إذا قلنا إنه تعالى عالم إما أن نعنى أنه من ينكشف لديه الشىء فهو ذاك المعنى العام أو أنه مصداق لما يقابل ذاك المعنى فتعالى عن ذلك علوا كبيرا و إما أن لا نعنى شيئا فتكون كما قلناه من كونها صرف للقلقه و كونها بلا معنى كما لا يخفى.

و العجب أنه جعل ذلك عله لعدم صدقها فى حق غيره و هو كما ترى و بالتأمل فيما ذكرنا ظهر الخلل فيما استدل من الجانبين و المحاكمه بين الطرفين فتأمل.

السادس [فى عدم اعتبار قيام المبدأ بما يجرى عليه المشتق حقيقه]

الظاهر أنه لا يعتبر فى صدق المشتق و جريه على الذات حقيقه التلبس بالمبدأ حقيقه و بلا واسطه فى العروض كما فى الماء الجارى بل يكفى التلبس به و لو مجازا و مع هذه الواسطه كما فى الميزاب الجارى فإسناد الجريان إلى الميزاب و إن كان إسنادا إلى غير ما هو له و بالمجاز إلا أنه فى الإسناد لا فى الكلمه فالمشتق فى مثل المثال بما هو مشتق قد استعمل فى معناه الحقيقى و إن كان مبدؤه مسندا إلى الميزاب بالإسناد المجازى و لا منافاه بينهما أصلا كما لا يخفى و لكن ظاهر الفصول (٢) بل صريحه اعتبار الإسناد الحقيقى فى صدق المشتق حقيقه و كأنه من باب الخلط بين المجاز فى الإسناد و المجاز فى الكلمه و هذا هاهنا محل الكلام بين الأعلام و الحمد لله و هو خير ختام.

١- الفصول / ٦٢، التنبيه الثالث من تنبيهات المشتق.

٢- الفصول / ٦٢، التنبيه الثالث من تنبيهات المشتق.

ص: ٥٩

المقصد الأول الأوامر

إشاره

المقصد الأول فى الأوامر و فىه فصول

الأول فىما ىتعلق بماده الأمر

إشاره

من الجهات و هى عدیده.

[الجهه] الأولى أنه (قد ذكر للفظ الأمر معان متعدده

منها الطلب كما ىقال أمره بكذا.

و منها الشأن كما ىقال شغله أمر كذا.

و منها الفعل كما فى قوله تعالى وَ مَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ (١).

و منها الفعل العجيب كما فى قوله تعالى فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا (٢).

و منها الشىء كما تقول رأيت اليوم أمرا عجيبا.

و منها الحادته و منها الغرض كما تقول جاء زيد لأمر كذا).

و لا ىخفى أن عد بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم ضروره أن الأمر فى جاء زيد لأمر ما استعمل فى معنى الغرض بل اللام قد دل على الغرض نعم ىكون مدخوله مصداقه فافهم و هكذا الحال فى قوله

١- هود: ٩٧.

٢- هود: ٦٦، ٨٢.

تعالى فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا (١) يكون مصداقا للتعجب لا مستعملا في مفهومه و كذا في الحادته و الشأن.

و بذلك ظهر (ما في دعوى الفصول (٢) من كون لفظ الأمر حقيقه في المعنيين الأولين) و لا يبعد دعوى كونه حقيقه في الطلب في الجملة و الشىء هذا بحسب العرف و اللغه.

و أما بحسب الاصطلاح فقد نقل (٣) الاتفاق على أنه حقيقه في القول المخصوص و مجاز في غيره و لا يخفى أنه عليه لا يمكن منه الاشتقاق فإن معناه حينئذ لا يكون معنى حديثا مع أن الاشتقاقات منه ظاهرا تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم لا بالمعنى الآخر فتدبر.

و يمكن أن يكون مرادهم به هو الطلب بالقول لا- نفسه تعبيرا عنه بما يدل عليه نعم القول المخصوص أى صيغه الأمر إذا أراد العالى بها الطلب يكون من مصاديق الأمر لكنه بما هو طلب مطلق أو مخصص.

و كيف كان فالأمر سهل لو ثبت النقل و لا مشاحه في الاصطلاح و إنما المهم بيان ما هو معناه عرفا و لغه ليحمل عليه فيما إذا ورد بلا- قرينه و قد استعمل في غير واحد من المعانى في الكتاب و السنه و لا- حجه على أنه على نحو الا-شتراك اللفظى أو المعنوى أو الحقيقه و المجاز.

و ما ذكر في الترجيح عند تعارض هذه الأحوال لو سلم و لم يعارض بمثله فلا دليل على الترجيح به فلا بد مع التعارض من الرجوع إلى الأصل في مقام العمل نعم لو علم ظهوره في أحد معانيه و لو احتمل أنه كان للانسباق من الإطلاق فليحمل عليه و إن لم يعلم أنه حقيقه فيه

١- هود: ٦٦، ٨٢.

٢- الفصول / ٦٢، القول في الأمر.

٣- الفصول / ٦٢-٦٣، القول في الأمر.

بالخصوص أو فيما يعمه كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى الأول.

الوجه الثانيه الظاهر اعتبار العلو في معنى الأمر

فلا- يكون الطلب من السافل أو المساوى أمرا و لو أطلق عليه كان بنحو من العناية كما أن الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء فيكون الطلب من العالى أمرا و لو كان مستخفضا لجناحه.

و أما احتمال اعتبار أحدهما فضعيف و تقييح الطالب السافل من العالى المستعلى عليه و توبيخه بمثل أنك لم تأمره إنما هو على استعلائه لا- على أمره حقيقه بعد استعلائه و إنما يكون إطلاق الأمر على طلبه بحسب ما هو قضيه استعلائه و كيف كان ففى صحه سلب الأمر عن طلب السافل و لو كان مستعليا كفايه.

الوجه الثالثه لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقه فى الوجوب

لانسباقه عنه عند إطلاقه و يؤيد قوله تعالى فَلْيُحَذِرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ (١) و قوله صلى الله عليه و آله (٢): لو لا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك) و قوله صلى الله عليه و آله (٣): لبريره بعد قولها أ تأمرنى يا رسول الله لا بل إنما أنا شافع) إلى غير ذلك و صحه الاحتجاج على العبد و مؤاخذته بمجرد مخالفه أمره و توبيخه على مجرد مخالفته كما فى قوله تعالى ما مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ (٤).

و تقسيمه إلى الإيجاب و الاستحباب إنما يكون قرينه على إرادته المعنى الأعم منه فى مقام تقسيمه و صحه الاستعمال فى معنى أعم من كونه على نحو

١- النور: ٦٣.

٢- غوالى الآلى: ٢ / ٢١ الحديث ٤٣.

٣- الكافى: ٥ / ٤٨٥، التهذيب ٧ / ٣٤١، الخصال ١ / ١٩٠.

٤- الأعراف: ١٢.

الحقيقه كما لا يخفى و أما ما أفيد(١) من أن الاستعمال فيهما ثابت فلو لم يكن موضوعا للقدر المشترك بينهما لزم الاشتراك أو المجاز فهو غير مفيد لما مرت الإشارة إليه في الجبهه الأولى و فى تعارض الأحوال(٢) فراجع.

و الاستدلال بأن فعل المندوب طاعه و كل طاعه فهو فعل المأمور به فيه ما لا يخفى من منع الكبرى لو أريد من المأمور به معناه الحقيقى و إلا لا يفيد المدعى.

الجبهه الرابعه [الطلب و الإراده]

اشاره

الظاهر أن الطلب الذى يكون هو معنى الأمر ليس هو الطلب الحقيقى الذى يكون طلبا بالحمل الشائع الصناعى بل الطلب الإنشائى الذى لا يكون بهذا الحمل طلبا مطلقا بل طلبا إنشائيا سواء أنشئ بصيغه افعال أو بماده الطلب أو بماده الأمر أو بغيرها و لو أبيت إلا عن كونه موضوعا للطلب فلا أقل من كونه منصرفا إلى الإنشائى منه عند إطلاقه كما هو الحال فى لفظ الطلب أيضا و ذلك لكثرة الاستعمال فى الطلب الإنشائى كما أن الأمر فى لفظ الإراده على عكس لفظ الطلب و المنصرف عنها عند إطلاقها هو الإراده الحقيقيه(٣) و اختلافهما فى ذلك ألجأ بعض أصحابنا إلى الميل إلى (ما ذهب إليه الأشاعره من المغايره بين الطلب و الإراده) خلافا لقاطبه أهل الحق و المعتزله من اتحادهما فلا- بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما هو الحق فى المقام و إن حققناه فى بعض فوائدنا إلا أن الحواله لما لم تكن عن المحذور خاليه و الإعاده بلا فائده و لا إفاده كان المناسب هو التعرض هاهنا أيضا.

فاعلم أن الحق كما عليه أهله وفاقا للمعتزله و خلافا للأشاعره هو اتحاد الطلب و الإراده بمعنى أن لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد و ما بإزاء

١- أفاده العلامة (ره) نهايه الأصول / ٦٤ مخطوطه.

٢- فى الأمر الثامن من المقدمه ص ٢٠.

٣- فى ب: الحقيقه..

أحدهما فى الخارج يكون بإزاء الآخر و الطلب المنشأ بلفظه أو بغيره عين الإرادة الإنشائية و بالجمله هما متحدان مفهوما و إنشاء و خارجا لا- أن الطلب الإنشائى الذى هو المنصرف إليه إطلاقه كما عرفت متحد مع الإرادة الحقيقية (١) التى ينصرف إليها إطلاقها أيضا ضروره أن المغايره بينهما أظهر من الشمس و أبين من الأمس فإذا عرفت المراد من حديث العينيه و الاتحاد ففى مراجعه الوجدان عند طلب شىء و الأمر به حقيقه كفايه فلا يحتاج إلى مزيد بيان و إقامه برهان فإن الإنسان لا يجد غير الإراده القائمه بالنفس صفه أخرى قائمه بها يكون هو الطلب غيرها سوى ما هو مقدمه تحققها عند خطور الشىء و الميل و هيجان الرغبه إليه و التصديق لفائدته و هو الجزم بدفع ما يوجب توقفه عن طلبه لأجلها.

و بالجمله لا- يكاد يكون غير الصفات المعروفه و الإراده هناك صفه أخرى قائمه بها يكون هو الطلب فلا محيص (٢) إلّا (٣) عن اتحاد الإراده و الطلب و أن يكون ذلك الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات فى إرادته فعله بالمباشره أو المستتبع لأمر عبيده به فيما لو أرادته لا كذلك مسمى بالطلب و الإراده كما يعبر به تاره و بها أخرى كما لا يخفى و كذا الحال فى سائر الصيغ الإنشائية و الجمل الخبريه فإنه لا يكون غير الصفات المعروفه القائمه بالنفس من الترجى و التمنى و العلم إلى غير ذلك صفه أخرى كانت قائمه بالنفس و قد دل اللفظ عليها كما قيل

إن الكلام لفى الفؤاد و إنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا.

و قد انقدح بما حققناه ما فى استدلال الأشاعره على المغايره بالأمر مع عدم الإراده كما فى صورتى الاختبار و الاعتذار من الخلل فإنه كما لا إرادته

١- فى ب: الحقيقه.

٢- فى النسختين فلا محيص إلّا، و الظهر

٣- هنا مقحمه فى السياق.

حقيقه فى الصورتين لا- طلب كذلك فيهما و الذى يكون فيهما إنما هو الطلب الإنشائي الإيقاعى الذى هو مدلول الصيغه أو المادة و لم يكن بينا و لا ميبنا فى الاستدلال مغايرته مع الإراده الإنشائية.

و بالجمله الذى يتكفله الدليل ليس إلا الانفكاك بين الإراده الحقيقيه و الطلب المنشأ بالصيغه الكاشف عن مغايرتهما و هو مما لا محيص عن الالتزام به كما عرفت و لكنه لا يضر بدعوى الاتحاد أصلا لمكان هذه المغايره و الانفكاك بين الطلب الحقيقى و الإنشائى كما لا يخفى.

ثم إنه يمكن مما حققناه أن يقع الصلح بين الطرفين و لم يكن نزاع فى البين بأن يكون المراد بحديث الاتحاد ما عرفت من العينيه مفهوما و وجودا حقيقيا و إنشائيا و يكون المراد بالمغايره و الاثنيه هو اثنيه الإنشائى من الطلب كما هو كثيرا ما يراد من إطلاق لفظه و الحقيقى من الإراده كما هو المراد غالبا منها حين إطلاقها فيرجع النزاع لفظيا فافهم.

دفع وهم

(١)

لا يخفى أنه ليس غرض الأصحاب و المعتزله من (نفى غير الصفات المشهوره و أنه ليس صفه أخرى قائمه بالنفس كانت كلاما نفسيا مدلولاً للكلام اللفظى) كما يقول به الأشاعره أن هذه الصفات المشهوره مدلولات للكلام.

إن قلت فما ذا يكون مدلولاً عليه عند الأصحاب و المعتزله.

قلت أما الجمل الخبريه فهى داله على ثبوت النسبه بين طرفيها أو نفيها فى نفس الأمر من ذهن أو خارج كالإنسان نوع أو كاتب.

و أما الصيغ الإنشائيه فهى على ما حققناه فى بعض فوائدنا (٢) موجد

١- المتهم هو القوشجى، راجع شرح تجريد العقائد للقوشجى / ٢٤٦، عند البحث عن المسموعات.

٢- تعليقه المصنف على الفرائد، كتاب الفوائد / ٢٨٥.

لمعانيها فى نفس الأمر أى قصد ثبوت معانيها و تحققها بها و هذا نحو من الوجود و ربما يكون هذا منشأ لانتزاع اعتبار مترتب عليه شرعا و عرفا آثار كما هو الحال فى صيغ العقود و الإيقاعات.

نعم لا مضايقه فى دلالة مثل صيغه الطلب و الاستفهام و الترجى و التمنى بالدلالة الالتزاميه على ثبوت هذه الصفات حقيقه إما لأجل وضعها لإيقاعها فيما إذا كان الداعى إليه ثبوت هذه الصفات أو انصراف إطلاقها إلى هذه الصورة فلو لم تكن هناك قرينه كان إنشاء الطلب أو الاستفهام أو غيرهما بصيغتها لأجل كون الطلب و الاستفهام و غيرهما قائمه بالنفس و وضعاً أو إطلاقاً.

إشكال و دفع

أما الإشكال فهو أنه يلزم بناء على اتحاد الطلب و الإراده فى تكليف الكفار بالإيمان بل مطلق أهل العصيان فى العمل بالأركان إما أن لا يكون هناك تكليف جدى إن لم يكن هناك إرادته حيث إنه لا يكون حينئذ طلب حقيقى و اعتباره فى الطلب الجدى ربما يكون من البديهي و إن كان هناك إرادته فكيف تتخلف عن المراد و لا تكاد تتخلف إذا أراد الله شيئاً يقول له كن فيكون.

و أما الدفع فهو أن استحاله التخلف إنما تكون فى الإراده التكوينييه و هى العلم بالنظام على النحو الكامل التام دون الإراده التشريعيه و هى العلم بالمصلحه فى فعل المكلف و ما لا محيص عنه فى التكليف إنما هو هذه الإراده التشريعيه لا التكوينييه فإذا توافقتا فلا بد من الإطاعه و الإيمان و إذا تخالفتا فلا محيص عن أن يختار الكفر و العصيان.

إن قلت إذا كان الكفر و العصيان و الإطاعه و الإيمان بإرادته تعالى التى لا تكاد تتخلف عن المراد فلا يصح أن يتعلق بها التكليف لكونها خارجه عن الاختيار المعبر فيه عقلاً.

قلت إنما يخرج بذلك عن الاختيار لو لم يكن تعلق الإرادة بها مسبقه بمقدماتها الاختياريه و إلا فلا بد من صدورهما بالاختيار و إلا لزم تخلف إرادته عن مراده تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

إن قلت إن الكفر و العصيان من الكافر و العاصي و لو كانا مسبوقين بإرادتهما إلا أنهما منتهيان إلى ما لا بالاختيار كيف و قد سبقهما الإرادة الأزليه و المشيه الإلهيه و معه كيف تصح المؤاخذه على ما يكون بالأخره بلا اختيار.

قلت العقاب إنما يتبعه الكفر و العصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدماته الناشئه عن شقاوتها الذاتيه اللزمه لخصوص ذاتهما فإن (: السعيد سعيد في بطن أمه و الشقى شقى في بطن أمه) (١) و (: الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة) (٢) كما في الخبر و الذاتى لا يعلل فانقطع سؤال أنه لم جعل السعيد سعيدا و الشقى شقيا فإن السعيد سعيد بنفسه و الشقى شقى كذلك و إنما أوجدهما الله تعالى قلم اينجا رسيد سر بشكست [١] قد انتهى الكلام فى المقام إلى ما ربما لا يسعه كثير من الأفهام و من الله الرشد و الهدايه و به الاعتصام.

وهم و دفع

لعلك تقول إذا كانت الإرادة التشريعيه منه تعالى عين علمه بصلاح الفعل لزم بناء على أن تكون عين الطلب كون المنشأ بالصيغه فى الخطابات الإلهيه هو العلم و هو بمكان من البطلان.

[١] يريد المؤلف (ره): و هنا يقف القلم، لأن الكلام انتهى الى ما ربما لا يسعه كثير من الأفهام، و ما بين القوسين، تعبير فارسى ترجمته: لما وصل القلم الى هنا انكسر رأسه.

١- ورد بهذا المضمون فى توحيد الصدوق / ٣٥٦ الباب ٥٨ الحديث ٣.

٢- الروضه من الكافى ١٧٧ / ٨، الحديث ١٩٧. مسند أحمد بن حنبل ٥٣٩ / ٢ و فيه تقديم الفضه على الذهب. و قريب منه فى هذا المصدر صفحه ٢٥٧، ٢٦٠، ٣٩١، ٤٣٨، ٤٨٥، ٤٩٨، ٥٢٥ و البخارى ٢١٦ / ٤.

لكنك غفلت عن أن اتحاد الإرادة مع العلم بالصلاح إنما يكون خارجا لا مفهوما وقد عرفت (١) أن المنشأ ليس إلا المفهوم لا الطلب الخارجى ولا غرو أصلا فى اتحاد الإرادة و العلم عينا و خارجا بل لا محيص عنه فى جميع صفاته تعالى لرجوع الصفات إلى ذاته المقدسه (قال أمير المؤمنين صلوات الله و سلامه عليه (٢): و كمال توحيد الإخلاص له و كمال الإخلاص له نفى الصفات عنه).

الفصل الثانى فيما يتعلق بصيغه الأمر

إشارة

و فيه مباحث

[المبحث] الأول أنه ربما يذكر للصيغه معان

إشارة

قد استعملت فيها و قد عد منها الترجى و التمنى و التهديد و الإنذار و الإهانة و الاحتقار و التعجيز و التسخير إلى غير ذلك و هذا كما ترى ضروره أن الصيغه ما استعملت فى واحد منها بل لم يستعمل إلا فى إنشاء الطلب إلا أن الداعى إلى ذلك كما يكون تاره هو البعث و التحريك نحو المطلوب الواقعى يكون أخرى أحد هذه الأمور كما لا يخفى.

قصارى ما يمكن أن يدعى أن تكون الصيغه موضوعه لإنشاء الطلب فيما إذا كان بداعى البعث و التحريك لا بداع آخر منها فيكون إنشاء الطلب بها بعثا حقيقه و إنشاؤه بها تهديدا مجازا و هذا غير كونها مستعمله فى التهديد و غيره فلا تغفل.

إيقاظ [سائر الصيغ الإنشائية كصيغه الأمر]

لا يخفى أن ما ذكرناه فى صيغه الأمر جار فى سائر الصيغ الإنشائية فكما يكون الداعى إلى إنشاء التمنى أو الترجى أو الاستفهام

١- مرّ فى صفحه ٦٦ من هذا الكتاب عند قوله: و أما الصيغ الإنشائية... الخ.

٢- نهج البلاغه / ٣٩ الخطبه الأولى.

بصيغها تاره هو ثبوت هذه الصفات حقيقه يكون الداعى غيرها أخرى فلا وجه للالتزام بانسلاخ صيغها عنها و استعمالها فى غيرها إذا وقعت فى كلامه تعالى لاستحاله مثل هذه المعانى فى حقه تبارك و تعالى مما لازمه العجز أو الجهل و أنه لا وجه له فإن المستحيل إنما هو الحقيقى منها لا الإنشائى الإيقاعى الذى يكون بمجرد قصد حصوله بالصيغه كما عرفت ففى كلامه تعالى قد استعملت فى معانيها الإيقاعيه الإنشائيه أيضا لا لإظهار ثبوتها حقيقه بل لأمر آخر حسب ما يقتضيه الحال من إظهار المحبه أو الإنكار أو التقرير إلى غير ذلك و منه ظهر أن ما ذكر من المعانى الكثيره لصيغه الاستفهام ليس كما ينبغى أيضا.

المبحث الثانى فى أن الصيغه حقيقه فى الوجود

أو فى الندب أو فيهما أو فى المشترك بينهما وجوه بل أقوال لا يبعد تبادر الوجود عند استعمالها بلا قرينه و يؤيده عدم صحه الاعتذار عن المخالفه باحتمال إرادته الندب مع الاعتراف بعدم دلالته عليه بحال أو مقال و كثره الاستعمال فيه فى الكتاب و السنه و غيرهما لا- يوجب نقله إليه أو حمله عليه^(١) لكثرة استعماله فى الوجود أيضا مع أن الاستعمال و إن كثر فيه إلا- أنه كان مع القرينه المصحوبه و كثره الاستعمال كذلك فى المعنى المجازى لا يوجب صيرورته مشهورا فيه ليرجح أو يتوقف على الخلاف فى المجاز المشهور كيف و قد كثر استعمال العام فى الخاص حتى قيل ما من عام إلا و قد خص و لم ينثلم به ظهوره فى العموم بل يحمل عليه ما لم تقم قرينه بالخصوص على إرادته الخصوص.

المبحث الثالث هل الجمل الخبريه التى تستعمل فى مقام الطلب

و البعث مثل يغتسل و يتوضأ و يعيد ظاهره فى الوجود أو لا لتعدد

١- هذا تعريض بصاحب المعالم (قدس سره)، معالم الدين / ٤٨، فصل فى الأوامر: فائده.

المجازات فيها و ليس الوجوب بأقواها بعد تعذر حملها على معناها من الإخبار بثبوت النسبه و الحكايه عن وقوعها.

الظاهر الأول بل تكون أظهر من الصيغه و لكنه لا يخفى أنه ليست الجمل الخبريه الواقعه فى ذلك المقام أى الطلب مستعمله فى غير معناها بل تكون مستعمله فيه إلا أنه ليس بداعى الإعلام بل بداعى البعث بنحو أكد حيث إنه أخبر بوقوع مطلوبه فى مقام طلبه إظهارا بأنه لا يرضى إلا بوقوعه فيكون أكد فى البعث من الصيغه كما هو الحال فى الصيغ الإنشائية على ما عرفت من أنها أبدا تستعمل فى معانيها الإيقاعيه لكن بدواعى أخر كما مر(١).

لا يقال كيف و يلزم الكذب كثيرا لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك فى الخارج تعالى الله و أولياؤه عن ذلك علوا كبيرا.

فإنه يقال إنما يلزم الكذب إذا أتى بها بداعى الإخبار و الإعلام لا لداعى البعث كيف و إلا يلزم الكذب فى غالب الكنايات فمثل زيد كثير الرماد أو مهزول الفصيل لا يكون كذبا إذا قيل كناية عن جوده و لو لم يكن له رماد أو فصيل أصلا و إنما يكون كذبا إذا لم يكن بجواد فيكون الطلب بالخبر فى مقام التأكيد أبلغ فإنه مقال بمقتضى الحال هذا مع أنه إذا أتى بها فى مقام البيان فمقدمات الحكمة مقتضيه لحملها على الوجوب فإن تلك النكته إن لم تكن موجب لظهورها فيه فلا أقل من كونها موجب لتعيينه من بين محتملات ما هو بصدده فإن شده مناسبه الإخبار بالوقوع مع الوجوب موجب لتعيين إرادته إذا كان بصدد البيان مع عدم نصب قرينه خاصه على غيره فافهم.

١- فى المبحث الأول من هذا الفصل، عند قوله (قدس سره): إيقاظ ٦٩.

المبحث الرابع [فى ظهور صيغه الأمر فى الوجوب و عدمه]

أنه إذا سلم أن الصيغه لا- تكون حقيقه فى الوجوب هل لا تكون ظاهره فيه أيضا أو تكون قيل بظهورها فيه إما لغلبه الاستعمال فيه أو لغلبه وجوده أو أكملته و الكل كما ترى ضروره أن الاستعمال فى الندب و كذا وجوده ليس بأقل لو لم يكن بأكثر و أما الأ-كمله غير موجبه للظهور إذ الظهور لا- يكاد يكون إلا- لشده أنس اللفظ بالمعنى بحيث يصير وجهها له و مجرد الأكمله لا يوجهه كما لا يخفى نعم فيما كان الأمر بصدد البيان فقضيه مقدمات الحكمه هو الحمل على الوجوب فإن الندب كأنه يحتاج إلى مثونه بيان التحديد و التقييد بعدم المنع من الترك بخلاف الوجوب فإنه لا تحديد فيه للطلب و لا تقييد بإطلاق اللفظ و عدم تقييده مع كون المطلق فى مقام البيان كاف فى بيانه فافهم.

المبحث الخامس [التعبدى و التوصلى]

إشاره

أن إطلاق الصيغه هل يقتضى كون الوجوب توصليا فيجزي إتيانه مطلقا و لو بدون قصد القربه أو لا فلا بد من الرجوع فيما شك فى تعبديته و توصليته إلى الأصل.

لا بد فى تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات

إحداها [الفرق بين التعبدى و التوصلى]

الوجوب التوصلى هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب و يسقط بمجرد وجوده بخلاف التعبدى فإن الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك بل لا بد فى سقوطه و حصول غرضه من الإتيان به متقربا به منه تعالى.

ثانيها [اعتبار قصد القربه فى الطاعه عقلا]

إشاره

أن التقرب المعتبر فى التعبدى إن كان بمعنى قصد الامتثال و الإتيان بالواجب بداعى أمره كان مما يعتبر فى الطاعه عقلا لا مما أخذ فى نفس العباده شرعا و ذلك لاستحاله أخذ ما لا يكاد يتأتى إلا من قبل الأمر بشىء فى متعلق ذاك الأمر مطلقا شرطا أو شطرا فما لم تكن نفس الصلاه متعلقه للأمر لا يكاد يمكن إتيانها بقصد امتثال أمرها.

[توهم إمكان دخل القربه فى العباده و دفعه]

و توهم إمكان تعلق الأمر بفعل الصلاه بداعى الأمر و إمكان الإتيان بها بهذا الداعى ضروره إمكان تصور الأمر بها مقيده و التمكن من إتيانها كذلك بعد تعلق الأمر بها و المعتبر من القدره المعتبره عقلا فى صحه الأمر إنما هو فى حال الامتثال لا حال الأمر واضح الفساد ضروره أنه و إن كان تصورهما كذلك بمكان من الإمكان إلا أنه لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعى أمرها لعدم الأمر بها فإن الأمر حسب الفرض تعلق بها مقيده بداعى الأمر و لا يكاد يدعو الأمر إلى ما تعلق به لا إلى غيره.

إن قلت نعم و لكن نفس الصلاه أيضا صارت مأموره بها بالأمر بها مقيده.

قلت كلا- لأن ذات المقيد لا- يكون مأمورا بها فإن الجزء التحليلى العقلى لا يتصف بالوجوب أصلا فإنه ليس إلا وجود واحد واجب بالوجوب النفسى كما ربما يأتى فى باب المقدمه.

إن قلت نعم لكنه إذا أخذ قصد الامتثال شرطا و أما إذا أخذ شطرا فلا محاله نفس الفعل الذى تعلق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلقا للوجوب إذ المركب ليس إلا نفس الأجزاء بالأسر و يكون تعلقه بكل بعين تعلقه بالكل و يصح أن يؤتى به بداعى ذاك الوجوب ضروره صحه الإتيان بأجزاء الواجب بداعى وجوبه.

قلت مع امتناع اعتباره كذلك فإنه يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختيارى فإن الفعل و إن كان بالإرادة اختياريا إلا أن إرادته حيث لا- تكون بإرادة أخرى و إلا- لتسلسلت ليست باختياريه كما لا يخفى إنما يصح الإتيان بجزء الواجب بداعى وجوبه فى ضمن إتيانه بهذا الداعى و لا يكاد يمكن الإتيان بالمركب عن قصد الامتثال بداعى امتثال أمره.

إن قلت نعم (١) لكن هذا كله إذا كان اعتباره في الأمور به بأمر واحد و أما إذا كان بأمرين تعلق أحدهما بذات الفعل و ثانيهما بإتيانه بداعى أمره فلا محذور أصلا كما لا يخفى فللأمر أن يتوسل بذلك فى الوصوله إلى تمام غرضه و مقصده بلا منعه.

قلت مضافا إلى القطع بأنه ليس فى العبادات إلا- أمر واحد كغيرها من الواجبات و المستحبات غايه الأمر يدور مدار الامتثال وجودا و عدما فيها المثوبات و العقوبات بخلاف ما عداها فيدور فيه خصوص المثوبات و أما العقوبه فمرتبه على ترك الطاعه و مطلق الموافقه إن الأمر الأول إن كان يسقط بمجرد موافقته و لو لم يقصد به الامتثال كما هو قضيه الأمر الثانى فلا يبقى مجال لموافقته الثانى مع موافقه الأول بدون قصد امتثاله فلا يتوسل الأمر إلى غرضه بهذه الحيله و الوسيله و إن لم يكد يسقط بذلك فلا يكاد يكون له وجه إلا عدم حصول غرضه بذلك من أمره لاستحاله سقوطه مع عدم حصوله و إلا لما كان موجبا لحدوثه و عليه فلا- حاجه فى الوصول إلى غرضه إلى وسيله تعدد الأمر لاستقلال العقل مع عدم حصول غرض الأمر بمجرد موافقه الأمر بوجود الموافقه على نحو يحصل به غرضه فيسقط أمره.

هذا كله إذا كان التقرب المعتبر فى العباده بمعنى قصد الامتثال.

و أما إذا كان بمعنى الإتيان بالفعل بداعى حسنه أو كونه ذا مصلحه [أو له تعالى] (٢) فاعتباره فى متعلق الأمر و إن كان بمكان من الإمكان إلا أنه غير معتبر فيه قطعا لكفايه الاقتصار على قصد الامتثال الذى عرفت

١- إشاره الى ما أفاده صاحب التقريرات فى مطارح الأنظار / ٦٠، السطر الأخير، فى التبدي و التوصلى.

٢- سقطت من أ .

عدم إمكان أخذه فيه بداهه.

تأمل فيما ذكرناه فى المقام تعرف حقيقه المرام كيلا تقع فيما وقع فيه من الاشتباه بعض الأعلام.

ثالثها [امتناع التمسك بإطلاق الأمر]

أنه إذا عرفت بما لا مزيد عليه عدم إمكان أخذ قصد الامتثال فى المأمور به أصلا فلا مجال للاستدلال بإطلاقه و لو كان مسوقا فى مقام البيان على عدم اعتباره كما هو أوضح من أن يخفى فلا يكاد يصح التمسك به إلا فيما يمكن اعتباره فيه.

فانقده بذلك أنه لا وجه لاستظهار التوصليه من إطلاق الصيغه بمادتها و لا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه مما هو ناشئ من قبل الأمر من إطلاق الماده فى العباده لو شك فى اعتباره فيها نعم إذا كان الأمر فى مقام بصدد بيان تمام ما له دخل فى حصول غرضه و إن لم يكن له دخل فى متعلق أمره و معه سكت فى المقام و لم ينصب دلالة على دخل قصد الامتثال فى حصوله كان هذا قرينه على عدم دخله فى غرضه و إلا لكان سكوته نقضا له و خلاف الحكمة فلا بد عند الشك و عدم إحراز هذا المقام من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل و يستقل به العقل.

[لزوم الاحتياط لأجل الغرض]

فاعلم أنه لا مجال هاهنا إلا لأصالة الاشتغال و لو قيل بأصالة البراءه فيما إذا دار الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين و ذلك لأن الشك هاهنا فى الخروج عن عهده التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها فلا يكون العقاب مع الشك و عدم إحراز الخروج عقابا بلا بيان و المؤاخذة عليه بلا برهان ضروره أنه بالعلم بالتكليف تصح المؤاخذة على المخالفه و عدم الخروج عن العهده لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقه بلا قصد القربه و هكذا الحال فى كل ما شك دخله فى الطاعه و الخروج به عن العهده مما لا يمكن اعتباره فى المأمور به كالوجه و التمييز.

نعم يمكن أن يقال إن كل ما ربما يحتمل بدوا دخله فى الامتثال

أما كان مما يغفل عنه غالباً العامه [١] كان على الأمر بيانه و نصب قرينه على دخله واقعا و إلا لأخل بما هو همه و غرضه أما إذا لم ينصب دلالة على دخله كشف عن عدم دخله و بذلك يمكن القطع بعدم دخل الوجه و التمييز فى الطاعة بالعبادة حيث ليس منهما عين و لا أثر فى الأخبار و الآثار و كانا مما يغفل عنه العامه و إن احتمل اعتباره بعض الخاصه فتدبر جيدا.

ثم إنه لا- أظنك أن تتوهم و تقول إن أدله البراءة الشرعية مقتضيه لعدم الاعتبار و إن كان قضيه الاشتغال عقلا- هو الاعتبار لوضوح أنه لا بد فى عمومها من شىء قابل للرفع و الوضع شرعا و ليس هاهنا فإن دخل قصد القربه و نحوها فى الغرض ليس بشرعى بل واقعى و دخل الجزء و الشرط فيه و إن كان كذلك إلا أنهما قابلان للوضع و الرفع شرعا فبدليل الرفع و لو كان أصلا يكشف أنه ليس هناك أمر فعلى بما يعتبر فيه المشكوك يجب الخروج عن عهده عقلا- بخلاف المقام فإنه علم بثبوت الأمر الفعلى كما عرفت فافهم.

المبحث السادس قضيه إطلاق الصيغه

كون الوجوب نفسيا تعينيا عينيا لكون كل واحد مما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب و تضيق دائرته فإذا كان فى مقام البيان و لم ينصب قرينه عليه فالحكمه تقتضى كونه مطلقا و جب هناك شىء آخر أو لا أتى بشىء آخر أو لا أتى به آخر أو لا كما هو واضح لا يخفى.

المبحث السابع [وقوع الأمر عقيب الحظر]

أنه اختلف القائلون بظهور صيغه الأمر فى الوجوب و ضعا أو إطلاقا فيما إذا وقع عقيب الحظر أو فى مقام توهمه على أقوال

[١] هذا ما أثبتناه من أ و ب، و فى بعض النسخ المطبوعه هكذا (إن كل ما يحتمل بدوا دخله فى الامتثال و كان يغفل عنه غالباً العامه).

نسب (١) إلى (المشهور ظهورها في الإباحه) و إلى (بعض العامه (٢) ظهورها في الوجوب) و إلى (بعض (٣) تبعيته لما قبل النهى إن علق الأمر بزوال عله النهى) إلى غير ذلك.

و التحقيق أنه لا مجال للتشبت بموارد الاستعمال فإنه قل مورد منها يكون خاليا عن قرينه على الوجوب أو الإباحه أو التبعية و مع فرض التجريد عنها لم يظهر بعد كون عقيب الحظر موجبا لظهورها في غير ما تكون ظاهره فيه.

غايه الأمر يكون موجبا لإجمالها غير ظاهره في واحد منها إلا بقرينه أخرى كما أشرنا.

المبحث الثامن [المره و لا التكرار]

إشاره

الحق أن صيغه الأمر مطلقا لا- دلالة لها على المره و لا التكرار فإن المنصرف عنها ليس إلا طلب إيجاد الطبيعه المأمور بها فلا دلالة لها على أحدهما لا بهيئتها و لا بمادتها و الاكتفاء بالمره فإنما هو لحصول الامتثال بها في الأمر بالطبيعه كما لا يخفى.

ثم لا- يذهب عليك أن (الاتفاق على أن المصدر المجرد عن اللام و التنوين لا- يدل إلا- على الماهيه على ما حكاه السكاكي) (٤) لا يوجب كون (النزاع هاهنا في الهيئه كما في الفصول (٥)) فإنه غفله و ذهول عن كون المصدر كذلك لا يوجب الاتفاق على أن ماده الصيغه لا تدل إلا على

١- راجع الفصول / ٧٠، وبدائع الأفكار في النسخه الثانيه من نسختي الأوامر / ٢٩٤.

٢- البصرى في المعتمد / ٧٥، باب في صيغه الأمر الورداه بعد حظر، و البيضاوى و غيره راجع الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي: ٤٣ / ٢.

٣- كالعضدى، شرح مختصر الأصول / ٢٠٥، في مسأله وقوع صيغه الأمر بعد الحظر.

٤- مفتاح العلوم.

٥- الفصول / ٧١، فصل: الحق أن هيئه... الخ.

الماهيه ضروره أن المصدر ليست ماده لسائر المشتقات بل هو صيغه مثلها كيف و قد عرفت فى باب المشتق مباينه المصدر و سائر المشتقات بحسب المعنى فكيف بمعناه يكون ماده لها فعليه يمكن دعوى اعتبار المره أو التكرار فى مادتها كما لا يخفى.

إن قلت فما معنى ما اشتهر من كون المصدر أصلا فى الكلام.

قلت مع أنه محل الخلاف معناه أن الذى وضع أولا بالوضع الشخصى ثم بملاحظته وضع نوعيا أو شخصيا سائر الصيغ التى تناسبه مما جمعه معه ماده لفظ متصوره فى كل منها و منه بصوره و معنى كذلك هو المصدر أو الفعل فافهم.

ثم المراد بالمره و التكرار هل هو الدفعه و الدفعات أو الفرد و الأفراد.

و التحقيق أن يقعا بكلا- المعنيين محل النزاع و إن كان لفظهما ظاهرا فى المعنى الأول و توهم(١) أنه لو أريد بالمره الفرد لكان الأنسب بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تتمه للمبحث الآتى من أن الأمر هل يتعلق بالطبيعه أو بالفرد فيقال عند ذلك و على تقدير تعلقه بالفرد هل يقتضى التعلق بالفرد الواحد أو المتعدد أو لا يقتضى شيئا منهما و لم يحتج إلى إفراد كل منهما بالمبحث كما فعلوه و أما لو أريد بها الدفعه فلا- علقه بين المسألتين كما لا يخفى فاسد لعدم العلقه بينهما لو أريد بها الفرد أيضا فإن الطلب على القول بالطبيعه إنما يتعلق بها باعتبار وجودها فى الخارج ضروره أن الطبيعه من حيث هى ليست إلا هى لا مطلوبه و لا- غير مطلوبه و بهذا الاعتبار كانت مردده بين المره و التكرار بكلا المعنيين فيصح النزاع فى دلالة الصيغه على المره و التكرار بالمعنيين و عدمها.

أما بالمعنى الأول فواضح و أما بالمعنى الثانى فلوضوح أن المراد من الفرد أو الأفراد وجود واحد أو وجودات و إنما عبر بالفرد لأن وجود الطبيعه فى الخارج هو الفرد غايه الأمر خصوصيته و تشخصه على القول بتعلق الأمر بالطبائع يلازم المطلوب و خارج عنه بخلاف القول بتعلقه بالأفراد فإنه مما يقومه.

تنبيه [فى ما يحصل به الامتثال]

لا- إشكال بناء على القول بالمره فى الامتثال و أنه لا- مجال للإتيان بالمأمور به ثانيا على أن يكون أيضا به الامتثال فإنه من الامتثال بعد الامتثال و أما على المختار من دلالة على طلب الطبيعه من دون دلالة على المره و لا على التكرار فلا يخلو الحال إما أن لا يكون هناك إطلاق الصيغه فى مقام البيان بل فى مقام الإهمال أو الإجمال فالمرجع هو الأصل و إما أن يكون إطلاقها فى ذلك المقام فلا- إشكال فى الاكتفاء بالمره فى الامتثال و إنما الإشكال فى جواز أن لا يقتصر عليها فإن لازم إطلاق الطبيعه المأمور بها هو الإتيان بها مره أو مرارا لا لزوم الاقتصار على المره كما لا يخفى.

و التحقيق أن قضيه الإطلاق إنما هو جواز الإتيان بها مره فى ضمن فرد أو أفراد فيكون إيجادها فى ضمنها نحوا من الامتثال كأيجادها فى ضمن الواحد لا جواز الإتيان بها مره و مرات فإنه مع الإتيان بها مره لا محاله يحصل الامتثال و يسقط به الأمر فيما إذا كان امتثال الأمر عله تامه لحصول الغرض الأقصى بحيث يحصل بمجردة فلا يبقى معه مجال لإتيانه ثانيا بداعى امتثال آخر أو بداعى أن يكون الإتيانان امتثالا واحدا لما عرفت من حصول الموافقه بإتيانها و سقوط الغرض معها و سقوط الأمر بسقوطه فلا يبقى مجال لامتثاله أصلا و أما إذا لم يكن الامتثال عله تامه لحصول الغرض كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضأ فأتى به و لم يشرب أو لم يتوضأ فعلا فلا يبعد صحه تبديل الامتثال بإتيان فرد آخر أحسن منه بل

مطلقا كما كان له ذلك قبله على ما يأتي بيانه فى الأجزاء.

المبحث التاسع [الفور و التراخى]

إشارة

الحق أنه لا دلالة للصيغه لا على الفور و لا على التراخى نعم قضيه إطلاقها جواز التراخى و الدليل عليه تبادر طلب إيجاد الطبيعه منها بلا دلالة على تقييدها بأحدهما فلا بد فى التقييد من دلالة أخرى كما ادعى دلالة غير واحد من الآيات على الفوريه.

و فيه منع ضروره أن سياق آيه وَ سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ (١) و كذا آيه فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ (٢) إنما هو البعث نحو المسارعه إلى المغفرة و الاستباق إلى الخير من دون استتباع تركهما للغضب و الشر ضروره أن تركهما لو كان مستتبعا للغضب و الشر كان البعث بالتحذير عنهما أنسب كما لا يخفى فافهم.

مع لزوم كثره تخصيصه فى المستحبات و كثير من الواجبات بل أكثرها فلا بد من حمل الصيغه فيهما على خصوص الندب أو مطلق الطلب و لا- يبعد دعوى استقلال العقل بحسن المسارعه و الاستباق و كان ما ورد من الآيات و الروايات فى مقام البعث نحوه إرشادا إلى ذلك كالأيات و الروايات الواردة فى الحث على أصل الإطاعة فيكون الأمر فيها لما يترتب على المادة بنفسها و لو لم يكن هناك أمر بها كما هو الشأن فى الأوامر الإرشادية فافهم.

تتمه [ثمره دلالة الصيغه على الفور]

بناء على القول بالفور فهل قضيه الأمر الإتيان فوراً ففوراً بحيث لو عصى لوجب عليه الإتيان به فوراً أيضاً فى الزمان الثانى أو لا وجهان مبنيان على أن مفاد الصيغه على هذا القول هو وحده المطلوب أو تعدده و لا يخفى أنه لو قيل بدلالاتها على الفوريه لما كان لها دلالة على نحو

١- آل عمران: ١٣٣.

٢- البقره: ١٤٨، المائده: ٤٨.

المطلوب من وحدته أو تعدده فتدبر جيدا.

الفصل الثالث [فى الإجزاء]

إشاره

الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى الإجزاء فى الجملة بلا شبهه

و قبل الخوض فى تفصيل المقام و بيان النقض و الإبرام ينبغى تقديم أمور

أحدها [المراد بالوجه فى العنوان]

الظاهر أن المراد من وجهه فى العنوان هو النهج الذى ينبغى أن يؤتى به على ذاك النهج شرعا و عقلا مثل أن يؤتى به بقصد التقرب فى العباده لا خصوص الكيفيه المعتبره فى المأمور به شرعا فإنه عليه يكون على وجهه قيذا توضيحيا و هو بعيد مع أنه يلزم خروج التعبيديات عن حريم النزاع بناء على المختار كما تقدم من أن قصد القربه من كفيات الإطاعه عقلا- لا من قيود المأمور به شرعا و لا الوجه المعتبر عند بعض الأصحاب(١) فإنه مع عدم اعتباره عند المعظم و عدم اعتباره عند من اعتبره إلا فى خصوص العبادات لا مطلق الواجبات لا وجه لاختصاصه بالذكر على تقدير الاعتبار فلا بد من إرادته ما يندرج فيه من المعنى و هو ما ذكرناه كما لا يخفى.

ثانيها [معنى الاقتضاء]

الظاهر أن المراد من الاقتضاء هاهنا الاقتضاء بنحو العليه و التأثير لا بنحو الكشف و الدلاله و لذا نسب إلى الإتيان لا إلى الصيغه. إن قلت هذا إنما يكون كذلك بالنسبه إلى أمره و أما بالنسبه إلى أمر آخر كالإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى بالنسبه إلى الأمر الواقعى فالنزاع فى الحقيقه فى دلاله دليلهما على اعتباره بنحو يفيد الإجزاء أو بنحو آخر لا يفيد.

قلت نعم لكنه لا- ينافى كون النزاع فيهما كان فى الاقتضاء بالمعنى المتقدم غايته أن العمده فى سبب الاختلاف فيهما إنما هو الخلاف فى دلاله دليلهما هل إنه على نحو يستقل العقل بأن الإتيان به موجب للإجزاء و يؤثر فيه و عدم دلالته و يكون النزاع فيه صغرويا أيضا بخلافه فى الإجزاء بالإضافة إلى أمره فإنه لا يكون إلا كبرويا لو كان هناك نزاع كما نقل عن بعض (١) فافهم.

ثالثها [معنى الإجزاء]

الظاهر أن الإجزاء هاهنا بمعناه لغه و هو الكفايه (٢) و إن كان يختلف ما يكفى عنه فإن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى يكفى فيسقط به التعبد به ثانيا و بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى الجعلى فيسقط به القضاء لا أنه يكون هاهنا اصطلاحا بمعنى إسقاط التعبد أو القضاء فإنه بعيد جدا.

رابعها الفرق بين هذه المسأله و مسأله المره و التكرار

رابعها الفرق بين هذه المسأله و مسأله المره و التكرار

لا يكاد (٣) يخفى فإن البحث هاهنا فى أن الإتيان بما هو المأمور به يجرى عقلا بخلافه فى تلك المسأله فإنه فى تعيين ما هو المأمور به شرعا بحسب دلاله الصيغه بنفسها أو بدلاله أخرى.

نعم كان التكرار عملا- موافقا لعدم الإجزاء لكنه لا بملاكه و هكذا الفرق بينها و بين مسأله تبعيه القضاء للأداء فإن البحث فى تلك المسأله فى دلاله الصيغه على التبعيه و عدمها بخلاف هذه المسأله فإنه كما عرفت فى

١- و هو القاضى عبد الجبار، راجع المعتمد ١ / ٩٠.

٢- اجزأ الشىء إياى: كفانى. القاموس المحيط ١ / ١٠ ماده الجزء. أجزاء الشىء: كفانى. مجمع البحرين ١ / ٨٥ ماده جزأ.

٣- راجع مطارح الأنظار / ١٩.

أن الإتيان بالمأمور به يجزى عقلا عن إتيانه ثانيا أداء أو قضاء أو لا يجزى فلا علقه بين المسألة و المسألتين أصلا.
إذا عرفت هذه الأمور فتحقيق المقام يستدعى البحث و الكلام فى موضعين.

[الموضع] الأول [إجزاء الإتيان بالمأمور به مطلقا عن أمره دون غيره]

أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى بل (١) بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى أيضا يجزى عن التعبد به ثانيا لاستقلال العقل بأنه لا مجال مع موافقه الأمر بإتيان المأمور به على وجهه لاقتضائه التعبد به ثانيا.

نعم لا- يبعد أن يقال بأنه يكون للبعد تبديل الامتثال و التعبد به ثانيا بدلا عن التعبد به أولا لا منضمما إليه كما أشرنا إليه فى المسألة السابقه (٢) و ذلك فيما علم أن مجرد امتثاله لا- يكون عله تامه لحصول الغرض و إن كان وافيا به لو اكتفى به كما إذا أتى بماء أمر به مولاه ليشر به فلم يشربه بعد فإن الأمر بحقيقته و ملاكه لم يسقط بعد و لذا لو أهرق (٣) الماء و اطلع عليه العبد و جب عليه إتيانه ثانياه كما إذا لم يأت به أولا ضروره بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعى إليه و إلا لما أوجب حدوثه فحينئذ يكون له الإتيان بماء آخر موافق للأمر كما كان له قبل إتيانه الأول بدلا عنه.

نعم فيما كان الإتيان عله تامه لحصول الغرض فلا يبقى موقع للتبديل كما إذا أمر بإهراق الماء فى فمه لرفع عطشه فأهرقه بل لو لم يعلم أنه من أى القبيل فله التبديل باحتمال أن لا يكون عله فله إليه سبيل و يؤيد ذلك بل يدل عليه ما ورد من الروايات فى باب إعادته من صلى فرادى

١- فى نسختى أ و ب بل او....

٢- راجع تنبيه المبحث الثامن من هذا الكتاب / ٧٩.

٣- فى ب: أهرق.

جماعه(١)و أن الله تعالى يختار أحبهما إليه.

الموضع الثاني

إشارة

و فيه مقامان

المقام الأول [إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى عن الأمر الواقعى]

فى أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى هل يجزى عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى ثانيا بعد رفع الاضطرار فى الوقت إعاده و فى خارجه قضاء أو لا يجزى.

تحقيق الكلام فيه يستدعى التكلم فيه تاره فى بيان ما يمكن أن يقع عليه الأمر الاضطرارى من الأنحاء و بيان ما هو قضيه كل منها من الإجزاء و عدمه و أخرى فى تعيين ما وقع عليه.

فاعلم أنه يمكن أن يكون التكليف الاضطرارى فى حال الاضطرار كالتكليف الاختيارى فى حال الاختيار وافيا بتمام المصلحه و كافيا فيما هو المهم و الغرض و يمكن أن لا يكون وافيا به كذلك بل يبقى منه شىء أمكن استيفاؤه أو لا يمكن و ما أمكن كان بمقدار يجب تداركه أو يكون بمقدار يستحب و لا يخفى أنه إن كان وافيا به يجزى فلا يبقى مجال أصلا للتدارك لا قضاء و لا إعاده و كذا لو لم يكن وافيا و لكن لا يمكن تداركه و لا يكاد يسوغ له البدار فى هذه الصوره إلا لمصلحه كانت فيه لما فيه من نقض الغرض و تفويت مقدار من المصلحه لو لا مراعاة ما هو فيه من الأهم فافهم.

لا يقال عليه فلا مجال لتشريعه و لو بشرط الانتظار لإمكان استيفاء الغرض بالقضاء.

١- الكافى: ٣/ ٣٧٩، باب الرجل يصلى وحده من كتاب الصلاه. التهذيب: ٣/ ٢٦٩ الحديث ٩٤، و صفحه ٢٧٠ الحديث ٩٥ الى ٩٨ الباب ٢٥. الفقيه: ١/ ٢٥١. الحديث ٤١ الى ٤٣ من باب الجماعه و فضلها.

فإنه يقال هذا كذلك لو لا المزاحمه بمصلحه الوقت و أما تسويغ البدار أو إيجاب الانتظار فى الصوره الأولى فيدور مدار كون العمل بمجرد الاضطرار مطلقاً أو بشرط الانتظار أو مع اليأس عن طرو الاختيار ذا مصلحه و وافيا بالغرض.

و إن لم يكن وافيا و قد أمكن تدارك الباقي (١) فى الوقت أو مطلقاً و لو بالقضاء خارج الوقت فإن كان الباقي مما يجب تداركه فلا يجوز بل لا بد (٢) من إيجاب الإعادة أو القضاء و إلا فيجزى و لا مانع عن البدار فى الصورتين غايه الأمر يتخير فى الصوره الأولى بين البدار و الإتيان بعملين العمل الاضطرارى فى هذا الحال و العمل الاختيارى بعد رفع الاضطرار أو الانتظار و الاقتصار بإتيان ما هو تكليف المختار و فى الصوره الثانيه يجزى البدار و يستحب الإعادة بعد طرو الاختيار.

هذا كله فيما يمكن أن يقع عليه الاضطرارى من الأنحاء و أما ما وقع عليه فظاهر إطلاق دليله مثل قوله تعالى فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً (٣) و قوله عليه السلام: التراب أحد الطهورين (٤) و يكفيك عشر سنين (٥) هو الإجزاء و عدم وجوب الإعادة أو القضاء و لا بد فى إيجاب الإتيان به ثانياً من دلاله دليل بالخصوص.

و بالجملة فالمتبع هو الإطلاق لو كان و إلا فالأصل و هو يقتضى البراءه من إيجاب الإعادة لكونه شكاً فى أصل التكليف و كذا عن إيجاب

١- فى ب: ما بقى منه.

٢- فى أ: و لا بد.

٣- النساء: ٤٣، المائدة: ٦.

٤- التهذيب: ١٩٦/١ - ١٩٧، ٢٠٠ باب التيمم و أحكامه. الكافى: ٣/٦٤. باب الوقت الذى يوجب التيمم، مع اختلاف فى الألفاظ.

٥- التهذيب: ١/١٩٤، الحديث ٣٥، التيمم و أحكامه، و صفحه ١٩٩، الحديث ٥٢.

القضاء بطريق أولى نعم لو دل دليله على أن سببه فوت الواقع و لو لم يكن هو فريضه كان القضاء واجبا عليه لتحقق سببه و إن أتى بالغرض لكنه مجرد الفرض.

المقام الثانى فى أجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى

و عدمه.

و التحقيق أن ما كان منه يجرى فى تنقيح ما هو موضوع التكليف و تحقيق متعلقه و كان بلسان تحقق ما هو شرطه أو شرطه كقاعده الطهاره أو الحليه بل و استصحابهما فى وجه قوى و نحوها بالنسبه إلى كل ما اشترط بالطهاره أو الحليه يجرى فإن دليله يكون حاكما على دليل الاشتراط و مبينا لدائره الشرط و أنه أعم من الطهاره الواقعيه و الظاهريه فانكشاف الخلاف فيه لا يكون موجبا لانكشاف فقدان العمل لشرطه بل بالنسبه إليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل و هذا بخلاف ما كان منها بلسان أنه ما هو الشرط واقعا كما هو لسان الأمارات فلا يجرى فإن دليل حجتيه حيث كان بلسان أنه واجد لما هو شرطه الواقعي فبارتفاع الجهل ينكشف أنه لم يكن كذلك بل كان لشرطه فاقتدا(١).

هذا على ما هو الأظهر الأقوى فى الطرق و الأمارات من أن حجيتها ليست بنحو السببيه و أما بناء عليها و أن العمل بسبب أداء أماره إلى وجدان شرطه أو شرطه يصير حقيقه صحيحا كأنه واجد له مع كونه فاقده فيجرى لو كان الفاقد معه فى هذا الحال كالواجد فى كونه و افيما بتمام الغرض و لا- يجرى لو لم يكن كذلك و يجب الإتيان بالواجد لاستيفاء الباقي إن وجب و إلا لاستحب.

هذا مع إمكان استيفائه و إلا فلا مجال لإتيانه كما عرفت فى الأمر الاضطرارى.

و لا- يخفى أن قضيه إطلاق دليل الحجيه على هذا هو الاجتزاء بموافقته أيضا هذا فيما إذا أحرز أن الحجيه بنحو الكشف و الطريقه أو بنحو الموضوعيه و السببيه و أما إذا شك فيها(١) و لم يحرز أنها على أى الوجهين فأصالة عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف مقتضيه للإعاده فى الوقت و استصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعليا فى الوقت لا يجدى و لا يثبت كون ما أتى به مسقطا إلا على القول بالأصل المثبت و قد علم اشتغال ذمته بما يشك فى فراغها عنه بذلك المأتى.

و هذا بخلاف ما إذا علم أنه مأمور به واقعا و شك فى أنه يجزى عما هو المأمور به الواقعى الأولى كما فى الأوامر الاضطراريه أو الظاهريه بناء على أن يكون الحجيه على نحو السببيه فقضيه الأصل فيها كما أشرنا إليه عدم وجوب الإعاده للإتيان بما اشتغلت به الذمه يقينا و أصالة عدم فعلية التكليف الواقعى بعد رفع الاضطرار و كشف الخلاف.

و أما القضاء فلا- يجب بناء على أنه فرض جديد و كان الفوت المعلق عليه وجوبه لا يثبت بأصالة عدم الإتيان إلا على القول بالأصل المثبت و إلا فهو واجب كما لا يخفى على المتأمل فتأمل جيدا.

ثم إن هذا كله فيما يجرى فى متعلق التكاليف من الأمارات الشرعيه و الأصول العمليه و أما ما يجرى فى إثبات أصل التكليف كما إذا قام الطريق أو الأصل على وجوب صلاه الجمعه يومها فى زمان الغيبه فانكشف بعد أدائها وجوب صلاه الظهر فى زمانها فلا وجه لإجزائها مطلقا غايه الأمر أن تصير صلاه الجمعه فيها أيضا ذات مصلحه لذلك و لا ينافى هذا بقاء صلاه الظهر على ما هى عليه من المصلحه كما لا يخفى إلا أن يقوم دليل بالخصوص على عدم وجوب صلاتين فى يوم واحد.

تذنيبان

الأول [الإجزاء فى القطع بالأمر خطأ]

لا ينبغى توهم الإجزاء فى القطع بالأمر فى صورته الخطأ فإنه لا يكون موافقه للأمر فيها وبقى الأمر بلا موافقه أصلا و هو أوضح من أن يخفى نعم ربما يكون ما قطع بكونه مأمورا به مشتتلا على المصلحه فى هذا الحال أو على مقدار منها و لو فى غير الحال غير ممكن مع استيفائه استيفاء الباقي منها و معه لا يبقى مجال لامتثال الأمر الواقعى و هكذا الحال فى الطرق فالإجزاء ليس لأجل اقتضاء امتثال الأمر القطعى أو الطريقى للإجزاء بل إنما هو لخصوصيه اتفقيه فى متعلقهما كما فى الإتمام و القصر و الإخفات و الجهر.

الثانى [الفرق بين التصويب و الإجزاء]

لا يذهب عليك أن الإجزاء فى بعض موارد الأصول و الطرق و الأمارات على ما عرفت تفصيله لا يوجب التصويب المجمع على بطلانه فى تلك الموارد فإن الحكم الواقعى بمرتبته محفوظ فيها فإن الحكم المشترك بين العالم و الجاهل و الملتفت و الغافل ليس إلا الحكم الإنشائى المدلول عليه بالخطابات المشتمله على بيان الأحكام للموضوعات بعناوينها الأولية بحسب ما يكون فيها من المقتضيات و هو ثابت فى تلك الموارد كسائر موارد الأمارات و إنما المنفى فيها ليس إلا الحكم الفعلى البعثى و هو منفى فى غير موارد الإصابه و إن لم نقل بالإجزاء فلا فرق بين الإجزاء و عدمه إلا فى سقوط التكليف بالواقع بموافقه الأمر الظاهرى و عدم سقوطه بعد انكشاف عدم الإصابه و سقوط التكليف بحصول غرضه أو لعدم إمكان تحصيله غير التصويب المجمع على بطلانه و هو خلو الواقعه عن الحكم غير ما أدت إليه الأماره كيف و كان الجهل بها بخصوصيتها أو بحكمها مأخوذا فى موضوعها فلا بد من أن يكون الحكم الواقعى بمرتبته محفوظا فيها كما لا يخفى.

فصل فى مقدمه الواجب

و قبل الخوض فى المقصود ينبغى رسم أمور

الأول [المسأله فقيهه أم أصوليه أم عقليه]

الظاهر أن المهم المبحوث عنه فى هذه المسأله البحث عن الملازمه بين وجوب الشىء و وجوب مقدمته فتكون مسأله أصوليه لا عن نفس وجوبها كما هو المتوهم من بعض العناوين (١) كى تكون فرعيه و ذلك لوضوح أن البحث كذلك لا يناسب الأصولى و الاستطراد لا وجه له بعد إمكان أن يكون البحث على وجه تكون عن المسائل الأصوليه.

ثم الظاهر أيضا أن المسأله عقليه و الكلام فى استقلال العقل بالملازمه و عدمه لا لفظيه كما ربما يظهر من صاحب المعالم (٢) حيث استدل على النفى بانتفاء الدلالات الثلاث مضافا إلى أنه ذكرها فى مباحث الألفاظ ضروره (٣) أنه إذا كان نفس الملازمه بين وجوب الشىء و وجوب مقدمته ثبوتا محل الإشكال فلا مجال لتحرير النزاع فى الإثبات و الدلاله عليها بإحدى الدلالات الثلاث كما لا يخفى.

الأمر الثانى [فى تقسيمات المقدمه]

اشاره

أنه ربما تقسم المقدمه إلى تقسيمات.

[تقسيم المقدمه إلى داخلية و خارجيه]

منها تقسيمها إلى داخلية و هى الأجزاء المأخوذه فى الماهيه المأمور بها و الخارجيه و هى الأمور الخارجيه عن ماهيته مما لا يكاد يوجد بدونها.

١- كما فى حاشيه القزوينى (ره) على القوانين. و ربما يتوهم من عنوان البدائع / ٢٩٦ عند قوله أحدهما... فى آخر الصفحه.

٢- معالم الدين فى الأصول / ٦١، فى مقدمه الواجب.

٣- معالم الدين فى الأصول / ٦١، فى مقدمه الواجب.

و ربما يشكل(١) فى كون الأجزاء مقدمه له و سابقه عليه بأن المركب ليس إلا نفس الأجزاء بأسرها.

و الحال أن المقدمه هى نفس الأجزاء بالأسر و ذو المقدمه هو الأجزاء بشرط الاجتماع فيحصل المغايره بينهما و بذلك ظهر أنه لا بد فى اعتبار الجزئيه أخذ الشىء بلا شرط كما لا بد فى اعتبار الكلويه من اعتبار اشتراط الاجتماع.

و كون الأجزاء الخارجيه كالهولى و الصوره هى الماهيه المأخوذه بشرط لا ينافى ذلك فإنه إنما يكون فى مقام الفرق بين نفس الأجزاء الخارجيه و التحليليه من الجنس و الفصل و أن الماهيه إذا أخذت بشرط لا تكون هولى أو صوره و إذا أخذت لا بشرط تكون جنسا أو فصلا لا بالإضافة إلى المركب فافهم.

ثم لا- يخفى أنه (ينبغى خروج الأجزاء عن محل النزاع كما صرح به بعض(٢)) و ذلك لما عرفت من كون الأجزاء بالأسر عين المأمور به ذاتا و إنما كانت المغايره بينهما اعتبارا فتكون واجبه بعين وجوبه و مبعوثا إليها بنفس الأمر الباعث إليه فلا تكاد تكون واجبه بوجوب آخر لامتناع اجتماع المثليين و لو قيل بكفايه تعدد الجبهه و جواز اجتماع الأمر و النهى معه لعدم تعددها هاهنا لأن الواجب بالوجوب الغيرى لو كان إنما هو نفس الأجزاء لا عنوان مقدميتها و التوسل بها إلى المركب المأمور به ضروره أن الواجب بهذا الوجوب ما كان بالحمل الشائع مقدمه لأنه المتوقع عليه لا عنوانها نعم يكون هذا العنوان عله لترشح الوجوب على المعنون.

١- هو المحقق صاحب حاشيه المعالم.

٢- و هو سلطان العلماء كما فى بدائع الأفكار / ٢٩٩.

فانقده بذلك فساد توهم اتصاف كل جزء من أجزاء الواجب بالوجوب النفسى و الغيرى باعتبارين فباعبار كونه فى ضمن الكل واجب نفسى و باعتبار كونه مما يتوسل به إلى الكل واجب غيرى اللهم إلا أن يريد أن فيه ملاك الوجوبين و إن كان واجبا بوجوب واحد نفسى لسبقه فتأمل [١].

هذا كله فى المقدمه الداخليه و أما المقدمه الخارجيه فهى ما كان خارجا عن المأمور به و كان له دخل فى تحققه لا يكاد يتحقق بدونه و قد ذكر لها أقسام و أطيل الكلام فى تحديدها بالنقض و الإبرام إلا أنه غير مهم فى المقام.

و منها تقسيمها إلى العقليه و الشرعيه و العاديه.

فالعقليه هى (١) ما استحيل واقعا وجود ذى المقدمه بدونه.

و الشرعيه على ما قيل ما استحيل وجوده بدونه شرعا و لكنه لا يخفى رجوع الشرعيه إلى العقليه ضروره أنه لا يكاد يكون مستحيلا ذلك شرعا إلا إذا أخذ فيه شرطا و قيدا و استحاله المشروط و المقيد بدون شرطه و قيده يكون عقليا.

و أما العاديه فإن كانت بمعنى أن يكون التوقف عليها بحسب العاده بحيث يمكن تحقق ذيه بدونها إلا أن العاده جرت على الإتيان به بواسطتها فهى و إن كانت غير راجعه إلى العقليه إلا أنه لا ينبغى توهم دخولها فى محل

[١] وجهه: إنه لا يكون فيه أيضا ملاك الوجوب الغيرى، حيث أنه لا وجود له غير وجوده فى ضمن الكل يتوقف على وجوده، و بدونه لا وجه لكونه مقدمه، كى يجب بوجوبه أصلا، كما لا يخفى. و بالجملة: لا يكاد يجدى تعدد الاعتبار الموجب للمغايره بين الأجزاء و الكل فى هذا الباب، و حصول ملاك وجوب الغيرى المترشح من وجوب ذى المقدمه عليها، لو قيل بوجوبها، فافهم (منه قدس سره).

النزاع و إن كانت بمعنى أن التوقف عليها و إن كان فعلا واقعا كنصب السلم و نحوه للصعود على السطح إلا أنه لأجل عدم التمكن من الطيران الممكن عقلا فهي أيضا راجعه إلى العقليه ضروره استحاله الصعود بدون مثل النصب عقلا لغير الطائر فعلا و إن كان طيرانه ممكنا ذاتا فافهم.

و منها تقسيمها إلى مقدمه الوجود و مقدمه الصحه و مقدمه الوجوب و مقدمه العلم

. لا يخفى رجوع مقدمه الصحه إلى مقدمه الوجود و لو على القول بكون الأسامى موضوعه للأعم ضروره أن الكلام فى مقدمه الواجب لا فى مقدمه المسمى بأحدها كما لا يخفى.

و لا إشكال فى خروج مقدمه الوجوب عن محل النزاع و بداهه عدم اتصافها بالوجوب من قبل الوجوب المشروط بها و كذلك المقدمه العلميه و إن استقل العقل بوجوبها إلا أنه من باب وجوب الإطاعه إرشادا ليؤمن من العقوبه على مخالفه الواجب المنجز لا مولويا من باب الملازمه و ترشح الوجوب عليها من قبل وجوب ذى المقدمه.

و منها تقسيمها إلى المتقدم و المقارن و المتأخر

إشاره

بحسب الوجود بالإضافة إلى ذى المقدمه و حيث إنها كانت من أجزاء العله و لا- بد من تقدمها بجميع أجزائها على المعلول أشكال الأمر فى المقدمه المتأخره كالأغسال الليليه المعتبره فى صحه صوم المستحاضه عند بعض و الإجازة فى صحه العقد على الكشف كذلك بل فى الشرط أو المقتضى المتقدم على المشروط زمانا المتصرم حينه كالعقد فى الوصيه و الصرف و السلم بل فى كل عقد بالنسبه إلى غالب أجزائه لتصرمها حين تأثيره مع ضروره اعتبار مقارنتها معه زمانا فليس إشكال انخام القاعده العقليه مختصا بالشرط المتأخر فى

الشرعيات كما اشتهر فى الألسنه بل يعم الشرط و المقتضى المتقدمين المتصرمين حين الأثر.

[تحقيق الشرط المتأخر]

و التحقيق فى رفع هذا الإشكال أن يقال إن الموارد التى توهم انخرام القاعده فيها لا يخلو إما يكون المتقدم أو المتأخر شرطا للتكليف أو الوضع أو المأمور به. أما الأول فكون أحدهما شرطا له ليس إلا أن للحاظه دخلا فى تكليف الأمر كالشرط المقارن بعينه فكما أن اشتراطه بما يقارنه ليس إلا- أن لتصوره دخلا فى أمره بحيث لولاه لما كاد يحصل له الداعى إلى الأمر كذلك المتقدم أو المتأخر و بالجمله حيث كان الأمر من الأفعال الاختياريه كان من مبادئه بما هو كذلك تصور الشىء بأطرافه ليرغب فى طلبه و الأمر به بحيث لولاه لما رغب فيه و لما أراد و اختاره فيسمى كل واحد من هذه الأطراف التى لتصورها دخل فى حصول الرغبه فيه و إرادته شرطا لأجل دخل لحاظه فى حصوله كان مقارنا له أو لم يكن كذلك متقدما أو متأخرا فكما فى المقارن يكون لحاظه فى الحقيقه شرطا كان فيهما كذلك فلا إشكال و كذا الحال فى شرائط الوضع مطلقا و لو كان مقارنا فإن دخل شىء فى الحكم به و صحه انتزاعه لدى الحاكم به ليس إلا ما كان بلحاظه يصح انتزاعه و بدونه لا يكاد يصح انتزاعه عنده فيكون دخل كل من المقارن و غيره بتصوره و لحاظه و هو مقارن فأين انخرام القاعده العقليه فى غير المقارن فتأمل تعرف و أما الثانى فكون شىء شرطا للمأمور به ليس إلا ما يحصل لذات المأمور به بالإضافه إليه وجه و عنوان به يكون حسنا أو متعلقا للغرض بحيث لولاها لما كان كذلك و اختلاف الحسن و القبح و الغرض باختلاف الوجوه و الاعتبارات الناشئه من الإضافات مما لا شبهه فيه و لا شك يعتريه و الإضافه كما تكون إلى المقارن تكون إلى المتأخر أو المتقدم بلا تفاوت أصلا كما لا يخفى على المتأمل فكما تكون إضافه شىء إلى مقارن له موجبا لكونه

معنونا بعنوان يكون بذلك العنوان حسنا و متعلقا للغرض كذلك إضافته إلى متأخر أو متقدم بداهه أن الإضافة إلى أحدهما ربما توجب ذلك أيضا فلو لا حدوث المتأخر في محله لما كانت للمتقدم تلك الإضافة الموجبه لحسنه الموجب لطلبه و الأمر به كما هو الحال في المقارن أيضا و لذلك أطلق عليه الشرط مثله بلا انخرام للقاعده أصلا لأن المتقدم أو المتأخر كالمقارن ليس إلا- طرف الإضافة الموجبه للخصوصيه الموجبه للحسن و قد حقق في محله أنه بالوجوه و الاعتبارات و من الواضح أنها تكون بالإضافات.

فمنشأ توهم الانخرام إطلاق الشرط على المتأخر و قد عرفت أن إطلاقه عليه فيه كإطلاقه على المقارن إنما يكون لأجل كونه طرفا للإضافة الموجبه للوجه الذى يكون بذاك الوجه مرغوبا و مطلوبا كما كان فى الحكم لأجل دخل تصوره فيه كدخل تصور سائر الأطراف و الحدود التى لو لا لحاظها لما حصل له الرغبه فى التكليف أو لما صح عنده الوضع.

و هذه خلاصه ما بسطناه من المقال فى دفع هذا الإشكال فى بعض فوائدنا(١) و لم يسبقنى إليه أحد فيما أعلم فافهم و اغتتم.

و لا- يخفى أنها بجميع أقسامها داخله فى محل النزاع و بناء على الملازمه يتصف اللاحق بالوجوب كالمقارن و السابق إذ بدونه لا تكاد تحصل الموافقه و يكون سقوط الأمر بإتيان المشروط به مراعى بإتيانه فلو لا اغتسالها فى الليل على القول بالاشتراط لما صح الصوم فى اليوم.

الأمر الثالث فى تقسيمات الواجب

منها تقسيمه إلى المطلق و المشروط

إشاره

و قد ذكر لكل منهما تعريفات

١- تعليقه المصنّف على فرائد الأصول، كتاب الفوائد/ ٣٠٢، فائده فى تقدم الشرط على المشروط.

و حدود تختلف بحسب ما أخذ فيها من القيود و ربما أطيل الكلام بالنقض و الإبرام(١) في النقض على الطرد و العكس مع أنها كما لا يخفى تعريفات لفظية لشرح الاسم و ليست بالحد و لا بالرسم و الظاهر أنه ليس لهم اصطلاح جديد في لفظ المطلق و المشروط بل يطلق كل منهما بما له من معناه العرفي كما أن الظاهر أن وصفى الإطلاق و الاشتراط وصفان إضافيان لا حقيقيان و إلا لم يكد يوجد واجب مطلق ضروره اشتراط و جوب كل واجب ببعض الأمور لا أقل من الشرائط العامه كالبلوغ و العقل.

فالحري أن يقال إن الواجب مع كل شىء يلاحظ معه إن كان وجوبه غير مشروط به فهو مطلق بالإضافه إليه و إلا فمشروط كذلك و إن كانا بالقياس إلى شىء آخر كانا بالعكس.

[رجوع القيود إلى الهيئه]

اشاره

ثم الظاهر أن الواجب المشروط كما أشرنا إليه أن نفس الوجوب فيه مشروط بالشرط بحيث لا وجوب حقيقه و لا طلب واقعا قبل حصول الشرط كما هو ظاهر الخطاب التعليقي ضروره أن ظاهر خطاب إن جاءك زيد فأكرمه كون الشرط من قيود الهيئه و أن طلب الإكرام و إيجابه معلق على المجىء لا أن الواجب فيه يكون مقيدا به بحيث يكون الطلب و الإيجاب في الخطاب فعليا و مطلقا و إنما الواجب يكون خاصا و مقيدا و هو الإكرام على تقدير المجىء

[كلام الشيخ في رجوع الشرط إلى الماده]

فيكون الشرط من قيود الماده لا- الهيئه كما نسب ذلك إلى (شيخنا العلامة [١] أعلى الله مقامه مدعيا لامتناع كون الشرط من قيود الهيئه

[١] مطروح الأنظار / ٤٥-٤٦ و ٥٢، في مقدمه الواجب.

هو الشيخ مرتضى بن محمد امين الدزفولى الانصارى النجفى، ولد في دزفول ١٢١٤، قرأ أوائل امره على عمه الشيخ حسين ثم خرج مع والده الى زياره مشاهد العراق و هو في العشرين من عمره، بقى في كربلاء أخذا عن الاستاذين السيد محمد مجاهد و شريف العلماء اربع سنوات، ثم عاد الى وطنه، ثم رجع الى العراق و اخذ من الشيخ موسى الجعفرى سنتين، عزم زياره مشهد خراسان مارا في طريقه على كاشان، فاز بقاء استاذه النراقى مما دعاه الى الاقامه فيها نحو ثلاث سنين، ورد دزفول سنه ١٢٤١ ثم عاد الى النجف الاشرف سنه ١٢٤٩ فاختلف الى مدرسه الشيخ على بن الشيخ جعفر، ثم انتقل بالتدريس و التأليف، و وضع اساس علم الاصول الحديث، تخرج عليه الميرزا الشيرازى و الميرزا حبيب الله الرشتى و غيرهما له مؤلفات منها(٢) في الاصول و(٣) انتهت اليه رئاسه الاماميه. توفى في ١٨ جمادى الاخره سنه ١٢٨١ و دفن في المشهد الغروى (اعيان الشيعة ١٠/١١٧).

١- مطارح الأنظار / ٤٣، الفصول / ٧٩، هدايه السمترشدين / ١٩٢، قوانين الأصول / ١ / ١٠٠، البدائع / ٣٠٤.

٢- الرسائل

٣- المكاسب

واقعا و لزوم كونه من قيود المادة لبا مع الاعتراف بأن قضيه القواعد العربيه أنه من قيود الهيئه ظاهرا.

أما امتناع كونه من قيود الهيئه فلأنه لا إطلاق في الفرد الموجود من الطلب المتعلق بالفعل المنشأ بالهيئه حتى يصح القول بتقييده بشرط و نحوه فكل ما يحتمل رجوعه إلى الطلب الذى يدل عليه الهيئه فهو عند التحقيق راجع إلى نفس المادة.

و أما لزوم كونه من قيود المادة لبا فلأن العاقل إذا توجه إلى شىء و التفت إليه فإما أن يتعلق طلبه به أو لا يتعلق به أصلا لا كلام على الثانى.

و على الأول فإما أن يكون ذاك الشىء مورد طلبه و أمره مطلقا على اختلاف طوارئه أو على تقدير خاص و ذلك التقدير تارة يكون من الأمور الاختياريه و أخرى لا يكون كذلك و ما كان من الأمور الاختياريه قد يكون مأخوذا فيه على نحو يكون موردا للتكليف و قد لا يكون كذلك على اختلاف الأغراض الداعيه إلى طلبه و الأمر به من غير فرق فى ذلك بين القول بتبعيه الأحكام للمصالح و المفسد و القول بعدم التبعيه كما لا يخفى هذا موافق لما أفاده بعض الأفاضل (١) المقرر لبحثه بأدنى تفاوت

[إشكال المصنف على الشيخ قدس سرهما]

و لا يخفى ما فيه.

١- هو العلامة الميرزا ابو القاسم النورى (ره)، على ما فى مطرح الأنظار، كما تقدم آنفا.

أما حديث عدم الإطلاق في مفاد الهيئه فقد حققناه سابقاً(١) أن كل واحد من الموضوع له و المستعمل فيه في الحروف يكون عاماً كوضعها و إنما الخصوصيه من قبل الاستعمال كالأسماء و إنما الفرق بينهما أنها وضعت لتستعمل و قصد بها المعنى بما هو هو و الحروف وضعت لتستعمل و قصد بها معانيها بما هي آله و حاله لمعاني المتعلقات فلحاظ الآليه كالحاظ الاستقلاليه ليس من طوارئ المعنى بل من مشخصات الاستعمال كما لا يخفى على أولى الدرايه و النهى.

فالطلب المفاد من الهيئه المستعمله فيه مطلق قابل لأن يقيد مع أنه لو سلم أنه فرد فإنما يمنع عن التقييد لو أنشئ أولاً غير مقيد لا ما إذا أنشئ من الأول مقيداً غايه الأمر قد دل عليه بدالين و هو غير إنشائه أولاً ثم تقييده ثانياً فافهم.

فإن قلت على ذلك يلزم تفكيك الإنشاء من المنشأ حيث لا طلب قبل حصول الشرط.

قلت المنشأ إذا كان هو الطلب على تقدير حصوله فلا بد أن لا يكون قبل حصوله طلب و بعث و إلا لتخلف عن إنشائه و إنشاء أمر على تقدير كالإخبار به بمكان من الإمكان كما يشهد به الوجدان فتأمل جيداً.

و أما حديث(٢) لزوم رجوع الشرط إلى الماده لبا ففيه أن الشىء إذا توجه إليه و كان موافقاً للغرض بحسب ما فيه من المصلحه أو غيرها كما يمكن أن يبعث فعلاً إليه و يطلبه حالاً لعدم مانع عن طلبه كذلك يمكن أن يبعث إليه معلقاً و يطلبه استقبالاً على تقدير شرط متوقع الحصول لأجل مانع عن الطلب

١- راجع صفحته ١١ و ١٢ من هذا الكتاب، الأمر الثانى فى تعريف الوضع.

٢- هذه هى الدعوى الإيجابيه التى ادعاها الشيخ (قده)، من رجوع الشرط إلى الماده لبا. مطارح الأنظار / ٥٢، فى مقدمه الواجب.

و البعث فعلا قبل حصوله فلا يصح منه إلا الطلب و البعث معلقا بحصوله لا مطلقا و لو متعلقا بذاك على التقدير فيصح منه طلب الإكرام بعد مجىء زيد و لا يصح منه الطلب المطلق الحالى للإكرام المقيد بالمجىء هذا بناء على تبعيه الأحكام لمصالح فيها فى غاية الوضوح.

و أما بناء على تبعيتها للمصالح و المفاسد فى الأمور به و المنهى عنه فكذلك ضروره أن التبعيه كذلك إنما تكون فى الأحكام الواقعيه بما هى واقعيه لا بما هى فعلييه فإن المنع عن فعلييه تلك الأحكام غير عزيز كما فى موارد الأصول و الأمارات على خلافها و فى بعض الأحكام فى أول البعثه بل إلى يوم قيام القائم عجل الله فرجه مع أن (: حلال محمد صلى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة) و مع ذلك ربما يكون المانع عن فعلييه بعض الأحكام باقيا مر الليلالى و الأيام إلى أن تطلع شمس الهدايه و يرتفع (١)الظلام كما يظهر من الأخبار المروييه (٢)عن الأئمه عليهم السلام.

[فائده إنشاء الوجوب المشروط]

فإن قلت فما فائده الإنشاء إذا لم يكن المنشأ به طلبا فعليا و بعثا حاليا.

قلت كفى فائده له أنه يصير بعثا فعليا بعد حصول الشرط بلا- حاجه إلى خطاب آخر بحيث لولاه لما كان فعلا متمكنا من الخطاب هذا مع شمول الخطاب كذلك للإيجاب فعلا بالنسبه إلى الواجد للشرط فيكون بعثا فعليا بالإضافة إليه و تقديريا بالنسبه إلى الفاقد له فافهم و تأمل جيدا.

١- فى ب: و ارتفع الظلام).

٢- الكافى: ١، كتاب فضل العلم، باب البدع و الرأى و المقاييس الحديث ١٩. الكافى: ٢ كتاب الإيمان و الكفر، باب الشرائع، الحديث ٢ مع اختلاف يسير.

ثم الظاهر دخول المقدمات الوجوديه للواجب المشروط فى محل النزاع(١) أيضا فلا وجه لتخصيصه بمقدمات الواجب المطلق غايه الأمر تكون فى الإطلاق و الاشتراط تابعه لذى المقدمه كأصل الوجوب بناء على وجوبها من باب الملازمه.

و أما الشرط المعلق عليه الإيجاب فى ظاهر الخطاب فخروجه مما لا شبهه فيه و لا ارتياب.

أما على ما هو ظاهر المشهور و المتصور لكونه مقدمه وجوبيه.

و أما على المختار لشيخنا العلامة(٢) أعلى الله مقامه فلائنه و إن كان من المقدمات الوجوديه للواجب إلا أنه أخذ على نحو لا يكاد يترشح عليه الوجوب منه فإنه جعل الشىء واجبا على تقدير حصول ذاك الشرط فمعه كيف يترشح عليه الوجوب و يتعلق به الطلب و هل هو إلا طلب الحاصل نعم على مختاره قدس سره لو كانت له مقدمات وجوديه غير معلق عليها وجوبه لتعلق بها الطلب فى الحال على تقدير اتفاق وجود الشرط فى الاستقبال و ذلك لأن إيجاب ذى المقدمه على ذلك حالى و الواجب إنما هو استقبالى كما يأتى فى الواجب المعلق(٣) فإن الواجب المشروط على مختاره هو بعينه ما اصطلح عليه صاحب الفصول(٤) من المعلق فلا تغفل.

[وجوب المعرفة و التعلم]

هذا فى غير المعرفة و التعلم من المقدمات و أما المعرفة فلا يبعد القول بوجوبها حتى فى الواجب المشروط بالمعنى المختار قبل حصول شرطه لكنه لا بالملازمه بل من باب استقلال العقل بتنجز الأحكام على الأنام بمجرد قيام

١- كما فى مطارح الأنظار / ٤٤.

٢- من رجوع الشرط إلى ماده لئنا، مطارح الأنظار / ٤٥-٤٦ و ٥٢، فى مقدمه الواجب.

٣- سيأتى فى الصفحه ١٠٣ من هذا الكتاب، عند قوله: و ربما أشكل... الخ.

٤- الفصول / ٧٩ فى آخر الصفحه.

احتمالها إلا مع الفحص و اليأس عن الظفر بالدليل على التكليف فيستقل بعده بالبراءه و أن العقوبه على المخالفه بلا حجه و بيان و المؤاخذه عليها بلا برهان فافهم.

تذنيب [كيفيه إطلاق الواجب المنجز]

لا يخفى أن إطلاق الواجب على الواجب المشروط بلحاظ حال حصول الشرط على الحقيقه مطلقا و أما بلحاظ حال قبل حصوله فكذلك على الحقيقه على مختاره (١) قدس سره في الواجب المشروط لأن الواجب و إن كان أمرا استقباليا عليه إلا أن تلبسه بالوجوب في الحال و مجاز على المختار حيث لا- تلبس بالوجوب عليه قبله كما (عن البهائي [١] رحمه الله تصريحه بأن لفظ الواجب مجاز في المشروط بعلاقه الأول أو المشارفه).

و أما الصيغه مع الشرط فهي حقيقه على كل حال لاستعمالها على مختاره (٢) قدس سره في الطلب المطلق و على المختار في الطلب المقيد على نحو تعدد الدال و المدلول كما هو الحال فيما إذا أريد منها المطلق المقابل للمقيد لا المبهم المقسم فافهم.

و منها تقسيمه إلى المعلق و المنجز

اشاره

(قال في الفصول (٣) إنه ينقسم

[١] زبده الأصول / ٤٦ مخطوط.

هو بهاء الدين محمد بن الحسين بن عبد الصمد الجبجي العاملي، ولد في بعلبك عام ٩٥٣ هـ، انتقل به والده و هو صغير الى الديار العجميه، أخذ عن والده و غيره من الجهابذه، ولى بها شيخ الإسلام، ثم أخذ في السياحه ثلاثين سنه، و اجتمع في أثناء ذلك بكثير من أرباب الفضل، ثم عاد و قطن بأرض العجم، له كتب كثيره منها الحبل المتين و الزبده في الاصول و حاشيه الشرح العضدى على مختصر الأصول و غيرها، له شعر كثير بالعرييه و الفارسيه. قال تلميذه العلامي المولى محمد تقى المجلسى: ما رأيت بكثره علومه و وفور فضله و علو مرتبته أحدا، توفي سنه ١٠٣١. (أمل الآمل / ١ / ١٥٥ رقم ١٥٨).

١- مطارح الأنظار / ٤٥-٤٦ و ٥٢ في مقدمه الواجب.

٢- راجع المصدر المتقدم في هامش رقم (١).

٣- الفصول / ٧٩ آخر الصفحه.

باعتبار آخر إلى ما يتعلق وجوبه بالمكلف و لا- يتوقف حصوله على أمر غير مقدور له كالمعرفة و ليس منجزا و إلى ما يتعلق وجوبه به و يتوقف حصوله على أمر غير مقدور له و ليس معلقا كالحج فإن وجوبه يتعلق بالمكلف من أول زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة و يتوقف فعله على مجيء وقته و هو غير مقدور له و الفرق بين هذا النوع و بين الواجب المشروط هو أن التوقف هناك للوجوب و هنا للفعل انتهى كلامه رفع مقامه).

لا يخفى (أن شيخنا العلامة أعلى الله مقامه حيث اختار في الواجب المشروط ذاك المعنى و جعل الشرط لزوما من قيود المادة ثبوتا و إثباتا حيث ادعى امتناع كونه من قيود الهيئة كذلك أى إثباتا و ثبوتا على خلاف القواعد العربية) و (ظاهر المشهور كما يشهد به ما تقدم آنفا عن البهائي أنكر(١) على الفصول هذا التقسيم) ضروره أن المعلق بما فسره يكون من المشروط بما اختار له من المعنى على ذلك كما هو واضح حيث لا يكون حينئذ هناك معنى آخر معقول كان هو المعلق المقابل للمشروط.

و من هنا انقذ أنه في الحقيقة إنما أنكر الواجب المشروط بالمعنى الذى يكون هو ظاهر المشهور و القواعد العربية لا الواجب المعلق بالتفسير المذكور.

و حيث قد عرفت بما لا- مزيد عليه إمكان رجوع الشرط إلى الهيئة كما هو ظاهر المشهور و ظاهر القواعد فلا يكون مجال لإنكاره عليه.

نعم يمكن أن يقال إنه لا وقع لهذا التقسيم لأنه بكلا قسميه من المطلق المقابل للمشروط و خصوصيه(٢) كونه حاليا أو استقباليا لا توجه ما لم

١- مطارح الانظار ٥١-٥٢. فى الهدايه ٦ من القول فى وجوب مقدمه الواجب.

٢- و فى جب: خصوصيته.

توجب الاختلاف فى المهم و إلا لكثير تقسيماته لكثيره الخصوصيات و لا اختلاف فيه فإن ما رتبه عليه من وجوب المقدمه فعلا كما يأتى إنما هو من أثر إطلاق وجوبه و حالته لا من استقباليه الواجب فافهم.

[الإشكال على الواجب المعلق و دفعه]

ثم إنه (ربما حكى عن بعض أهل النظر^(١)) من أهل العصر إشكال فى الواجب المعلق و هو أن الطلب و الإيجاب إنما يكون بإزاء الإراده المحركه للعضلات نحو المراد فكما لا- تكاد تكون الإراده منفكه عن المراد فليكن الإيجاب غير منفك عما يتعلق به فكيف يتعلق بأمر استقبالي فلا يكاد يصح الطلب و البعث فعلا نحو أمر متأخر).

قلت فيه أن الإراده تتعلق بأمر متأخر استقبالي كما تتعلق بأمر حالى و هو أوضح من أن يخفى على عاقل فضلا عن فاضل ضروره أن تحمل المشاق فى تحصيل المقدمات فيما إذا كان المقصود بعيد المسافه و كثير المئونه ليس إلا لأجل تعلق إرادته به و كونه مريدا له قاصدا إياه لا يكاد يحمله على التحمل إلا ذلك و لعل الذى أوقعه فى الغلط ما قرع سمعه من تعريف الإراده بالشوق المؤكد المحرك للعضلات نحو المراد و توهم أن تحريكها نحو المتأخر مما لا يكاد و قد غفل عن أن كونه^(٢) محركا نحوه يختلف حسب اختلافه فى كونه مما لا- مئونه له كحركه نفس العضلات أو مما له مئونه و مقدمات قليله أو كثيره فحركه العضلات تكون أعم من أن تكون بنفسها مقصوده أو مقدمه له و الجامع أن يكون نحو المقصود بل مرادهم من هذا الوصف فى تعريف الإراده بيان مرتبه الشوق الذى يكون هو الإراده و إن لم يكن هناك فعلا- تحريك لكون المراد و ما اشتاق إليه كمال الاشتياق أمرا استقباليا غير محتاج إلى تهيئه مئونه أو تمهيد مقدمه ضروره أن شوقه إليه ربما يكون أشد من الشوق

١- هو المحقق النهاوندى، تشریح الاصول.

٢- هو المحقق النهاوندى، تشریح الاصول.

المحرك فعلا نحو أمر حالى أو استقبالى محتاج إلى ذلك.

هذا مع أنه لا يكاد يتعلق البعث إلا- بأمر متأخر عن زمان البعث ضروره أن البعث إنما يكون لإحداث الداعى للمكلف إلى المكلف به بأن يتصوره بما يترتب عليه من المثوبه و على تركه من العقوبه و لا يكاد يكون هذا إلا بعد البعث بزمان فلا محاله يكون البعث نحو أمر متأخر عنه بالزمان و لا يتفاوت طوله و قصره فيما هو ملاك الاستحاله و الإمكان فى نظر العقل الحاكم فى هذا الباب و لعمري ما ذكرناه واضح لا ستره عليه و الإطناب إنما هو لأجل رفع المغالطه الواقعه فى أذهان بعض الطلاب.

و ربما أشكل على المعلق أيضا بعدم قدره على المكلف به فى حال البعث مع أنها من الشرائط العامه.

و فيه أن الشرط إنما هو القدره على الواجب فى زمانه لا فى زمان الإيجاب و التكليف غايه الأمر يكون من باب الشرط المتأخر و قد عرفت بما لا مزيد عليه أنه كالمقارن من غير انخرام للقاعده العقلية أصلا فراجع.

ثم لا وجه لتخصيص المعلق بما يتوقف حصوله على أمر غير مقدور بل ينبغى تعميمه إلى أمر مقدور متأخر أخذ على نحو يكون موردا للتكليف و يترشح عليه الوجوب من الواجب أو لا- لعدم تفاوت فيما يهمله من وجوب تحصيل المقدمات التى لا يكاد يقدر عليها فى زمان الواجب على المعلق دون المشروط لثبوت الوجوب الحالى فيه فيتترشح منه الوجوب على المقدمه بناء على الملازمه دونه لعدم ثبوته فيه إلا بعد الشرط.

نعم لو كان الشرط على نحو الشرط المتأخر و فرض وجوده كان الوجوب المشروط به حاليا أيضا فيكون وجوب سائر المقدمات الوجوديه للواجب أيضا حاليا و ليس الفرق بينه و بين المعلق حينئذ إلا كونه مرتبطا

بالشرط بخلافه و إن ارتبط به الواجب

تنبيه [وجوه دفع الإشكال فى فعلية وجوب المقدمه قبل ذبيها]

قد انقدح من مطاوى ما ذكرناه أن المناط فى فعلية وجوب المقدمه الوجوديه و كونه فى الحال بحيث يجب على المكلف تحصيلها هو فعلية وجوب ذبيها و لو كان أمرا استقباليا كالصوم فى الغد و المناسك فى الموسم كان وجوبه مشروطا بشرط موجود أخذ فيه و لو متأخرا أو مطلقا منجزا كان أو معلقا فيما إذا لم تكن مقدمه للوجوب أيضا أو مأخوذه فى الواجب على نحو يستحيل أن تكون موردا للتكليف كما إذا أخذ عنوانا للمكلف كالمسافر و الحاضر و المستطيع إلى غير ذلك أو جعل الفعل المقيد باتفاق حصوله و تقدير وجوده بلا- اختيار أو باختياره موردا للتكليف ضروره أنه لو كان مقدمه للوجوب أيضا لا يكاد يكون هناك وجوب إلا- بعد حصوله و بعد الحصول يكون وجوبه طلب الحاصل كما أنه إذا أخذ على أحد النحويين يكون كذلك فلو لم يحصل لما كان الفعل موردا للتكليف و مع حصوله لا يكاد يصح تعلقه به فافهم.

إذا عرفت ذلك فقد عرفت أنه لا إشكال أصلا فى لزوم الإتيان بالمقدمه قبل زمان الواجب إذا لم يقدر عليه بعد زمانه فيما كان وجوبه حاليا مطلقا و لو كان مشروطا بشرط متأخر كان معلوم الوجود فيما بعد كما لا يخفى ضروره فعلية وجوبه و تنجزه بالقدره عليه بتمهيد مقدمته فيترشح منه الوجوب عليها على الملازمه و لا يلزم منه محذور وجوب المقدمه قبل وجوب ذبيها و إنما اللازم الإتيان بها قبل الإتيان به بل لزوم الإتيان بها عقلا و لو لم نقل بالملازمه لا يحتاج إلى مزيد بيان و مثونه برهان كالاتيان بسائر المقدمات فى زمان الواجب قبل إتيانه.

فانقدح بذلك أنه لا- ينحصر التفصلى عن هذه العويصه بالتعلق بالتعليق أو بما يرجع إليه من جعل الشرط من قيود الماده فى المشروط.

فانقذح بذلك أنه لا إشكال في الموارد التي يجب في الشريعة الإتيان بالمقدمه قبل زمان الواجب كالغسل في الليل في شهر رمضان وغيره مما وجب عليه الصوم في الغد إذ يكشف به بطريق الإن عن سبق وجوب الواجب و إنما المتأخر هو زمان إتيانه و لا محذور فيه أصلا و لو فرض العلم بعدم سبقه لاستحاله اتصاف مقدمته بالوجوب الغيرى فلو نهض دليل على وجوبها فلا محاله يكون وجوبها نفسيا [و لو] (١) تهيؤا ليتها بآتيانها و يستعد لإيجاب ذى المقدمه عليه فلا محذور أيضا.

إن قلت لو كان وجوب المقدمه في زمان كاشفا عن سبق وجوب ذى المقدمه لزم وجوب جميع مقدماته و لو موسعا و ليس كذلك بحيث يجب عليه المبادره لو فرض عدم تمكنه منها لو لم يبادر.

قلت لا محيص عنه إلا إذا أخذ في الواجب من قبل سائر المقدمات قدره خاصه و هى القدره عليه بعد مجىء زمانه لا القدره عليه في زمانه من زمان وجوبه فتدبر جدا.

تمه [تردد القيد بين رجوعه إلى المادة أو الهيئه]

قد عرفت اختلاف القيود في وجوب التحصيل و كونه موردا للتكليف و عدمه فإن علم حال قيد فلا إشكال و إن دار أمره ثبوتها بين أن يكون راجعا إلى الهيئه نحو الشرط المتأخر أو المقارن و أن يكون راجعا إلى المادة على نهج يجب تحصيله أو لا يجب فإن كان في مقام الإثبات ما يعين حاله و أنه راجع إلى أيهما من القواعد العربيه فهو و إلا فالمرجع هو الأصول العمليه.

و ربما قيل (٢) في الدوران بين الرجوع إلى الهيئه أو المادة بترجيح الإطلاق في طرف الهيئه و تقييد المادة بوجهين.

١- أثبتناها من أ .

٢- راجع مطارح الأنظار / ٤٩ الهدايه ٥ من القول بوجوب المقدمه، في الوجه الخامس

أحدهما أن إطلاق الهيئه يكون شموليا كما فى شمول العام لأفراده فإن وجوب الإكرام على تقدير الإطلاق يشمل جميع التقادير التى يمكن أن يكون تقديره له وإطلاق المادة يكون بدليا غير شامل لفردين فى حاله واحده.

ثانيهما أن تقييد الهيئه يوجب بطلان محل الإطلاق فى المادة و يرتفع به مورده بخلاف العكس و كلما دار الأمر بين تقييدين كذلك كان التقييد الذى لا يوجب بطلان الآخر أولى.

أما الصغرى فلأجل أنه لا يبقى مع تقييد الهيئه محل حاجه و بيان لإطلاق المادة لأنها لا محاله لا تنفك عن وجود قيد الهيئه بخلاف تقييد المادة فإن محل الحاجه إلى إطلاق الهيئه على حاله فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجوب القيد و عدمه.

و أما الكبرى فلأن التقييد و إن لم يكن مجازا إلا أنه خلاف الأصل و لا فرق فى الحقيقه بين تقييد الإطلاق و بين أن يعمل عملا يشترك مع التقييد فى الأثر و بطلان العمل به.

و ما ذكرناه من الوجهين موافق لما أفاده بعض مقررى بحث الأستاذ العلامة أعلى الله مقامه و أنت خير بما فيهما.

أما فى الأول فلأن مفاد إطلاق الهيئه و إن كان شموليا بخلاف المادة إلا أنه لا يوجب ترجيحه على إطلاقها لأنه أيضا كان بالإطلاق و مقدمات الحكمه غايه الأمر أنها تاره يقتضى العموم الشمولى و أخرى البدلى كما ربما يقتضى التعيين أحيانا كما لا يخفى.

و ترجيح عموم العام على إطلاق المطلق إنما هو لأجل كون دلالتة بالوضع لا لكونه شموليا بخلاف المطلق فإنه بالحكمه فيكون العام أظهر منه فيقدم عليه فلو فرض أنهما فى ذلك على العكس فكان عام بالوضع دل على العموم البدلى و مطلق بإطلاقه دل على الشمول لكان العام

يقدم بلا كلام.

و أما فى الثانى فلأن التقييد و إن كان خلاف الأصل إلا أن العمل الذى يوجب عدم جريان مقدمات الحكمه و انتفاء بعض مقدماته لا- يكون على خلاف الأصل أصلا إذ معه لا- يكون هناك إطلاق كى يكون بطلان العمل به فى الحقيقه مثل التقييد الذى يكون على خلاف الأصل.

و بالجملة لا- معنى لكون التقييد خلاف الأصل إلا- كونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركه مقدمات الحكمه و مع انتفاء المقدمات لا يكاد ينعقد له هناك ظهور كان ذاك العمل المشارك مع التقييد فى الأثر و بطلان العمل بإطلاق المطلق مشاركا معه فى خلاف الأصل أيضا.

و كأنه توهم أن إطلاق المطلق كعموم العام ثابت و رفع اليد عن العمل به تاره لأجل التقييد و أخرى بالعمل المبطل للعمل به و هو فاسد لأنه لا يكون إطلاق إلا فيما جرت هناك المقدمات.

نعم إذا كان التقييد بمنفصل و دار الأمر بين الرجوع إلى ماده أو الهيئه كان لهذا التوهم مجال حيث انعقد للمطلق إطلاق و قد استقر له ظهور و لو بقرينه الحكمه فتأمل.

و منها تقسيمه إلى النفسى و الغيرى

إشاره

و حيث كان طلب شىء و إيجابه لا يكاد يكون بلا داع فإن كان الداعى فيه هو التوصل به إلى واجب لا يكاد التوصل بدونه إليه لتوقفه عليه فالواجب غيرى و إلا فهو نفسى سواء كان الداعى محبوبيه الواجب بنفسه كالمعرفه بالله تعالى أو محبوبيته بما له من فائده مترتبه عليه كأكثر الواجبات من العبادات و التوصليات.

هذا لكنه لا- يخفى أن الداعى لو كان هو محبوبيته كذلك أى بما له من الفائده المترتبه عليه كان الواجب فى الحقيقه واجبا غيريا فإنه لو لم يكن وجود هذه الفائده لازما لما دعا إلى إيجاب ذى الفائده.

فإن قلت نعم و إن كان وجودها محبوبا لزوما إلا أنه حيث كانت من الخواص المترتبة على الأفعال التي ليست داخله تحت قدره المكلف لما كاد يتعلق [بها] بهذا الإيجاب.

قلت بل هي داخله تحت القدره لدخول أسبابها تحتها و القدره على السبب قدره على المسبب و هو واضح و إلا لما صح وقوع مثل التطهير و التمليك و التزويج و الطلاق و العتاق إلى غير ذلك من المسببات موردا لحكم من الأحكام التكليفية.

فالأولى أن يقال إن الأثر المترتب عليه و إن كان لازما إلا أن ذا الأثر لما كان معنونا بعنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعله بل و بدم تاركه صار متعلقا للإيجاب بما هو كذلك و لا- ينافيه كونه مقدمه لأمر مطلوب واقعا بخلاف الواجب الغيرى لتمحض وجوبه في أنه لكونه مقدمه لواجب نفسى و هذا أيضا لا- ينافى أن يكون معنونا بعنوان حسن فى نفسه إلا- أنه لا دخل له فى إيجابه الغيرى و لعله مراد من فسرهما بما أمر به لنفسه و ما أمر به لأجل غيره فلا يتوجه عليه بأن جل الواجبات لو لا الكل يلزم أن يكون من الواجبات الغيريه فإن المطلوب النفسى قلما يوجد فى الأوامر فإن جملها مطلوبات لأجل الغايات التى هى خارجه عن حقيقتها فتأمل.

ثم إنه لا- إشكال فيما إذا علم بأحد القسمين و أما إذا شك فى واجب أنه نفسى أو غيرى فالتحقيق أن الهيئه و إن كانت موضوعه لما يعمهما إلا أن إطلاقها يقتضى كونه نفسيا فإنه لو كان شرطا لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلم الحكيم.

(و أما ما قيل (١) من أنه لا وجه للاستناد إلى إطلاق الهيئه لدفع الشك

المذكور بعد كون مفادها الأفراد التي لا يعقل فيها التقييد نعم لو كان مفاد الأمر هو مفهوم الطلب صح القول بالإطلاق لكنه بمراحل من الواقع إذ لا شك في اتصاف الفعل بالمطلوبيه بالطلب المستفاد من الأمر و لا يعقل اتصاف المطلوب بالمطلوبيه بواسطة مفهوم الطلب فإن الفعل يصير مرادا بواسطة تعلق واقع الإراده و حقيقتها لا بواسطة مفهومها و ذلك واضح لا يعتريه ريب).

ففيه أن مفاد الهيئه كما مرت الإشاره إليه ليس الأفراد بل هو مفهوم الطلب كما عرفت تحقيقه في وضع الحروف (١) و لا يكاد يكون فرد الطلب الحقيقي و الذي يكون بالحمل الشائع طلبا و إلا لما صح إنشاؤه بها ضروره أنه من الصفات الخارجيه الناشئه من الأسباب الخاصه.

نعم ربما يكون هو السبب لإنشائه كما يكون غيره أحيانا.

و اتصاف الفعل بالمطلوبيه الواقعيه و الإراده الحقيقيه الداعيه إلى إيقاع طلبه و إنشاء إرادته بعثا نحو مطلوبه الحقيقي و تحريكا إلى مراده الواقعي لا ينافي اتصافه بالطلب الإنشائي أيضا و الوجود الإنشائي لكل شئ ء ليس إلا قصد حصول مفهومه بلفظه كان هناك طلب حقيقي أو لم يكن بل كان إنشاؤه بسبب آخر.

و لعل منشأ الخلط و الاشتباه تعارف التعبير عن مفاد الصيغه بالطلب المطلق فتوهم منه أن مفاد الصيغه يكون طلبا حقيقيا يصدق عليه الطلب بالحمل الشائع و لعمرى إنه من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق فالطلب الحقيقي إذا لم يكن قابلا للتقييد لا يقتضى أن لا يكون مفاد الهيئه قابلا له و إن تعارف تسميته بالطلب أيضا و عدم تقييده بالإنشائي لوضوح إرادته

١- باعتبار أن الهيئه ملحقه بالحروف، راجع صفحه ١١ من هذا الكتاب.

خصوصه و أن الطلب الحقيقي لا يكاد ينشأ بها كما لا يخفى.

فانقذح بذلك صحه تقييد مفاد الصيغه بالشرط كما مر هاهنا بعض الكلام و قد تقدم (١) في مسأله اتحاد الطلب و الإراده ما يجدى [فى] المقام.

هذا إذا كان هناك إطلاق و أما إذا لم يكن فلا- بد من الإتيان به فيما إذا كان التكليف بما احتمال كونه شرطاً له فعلياً للعلم بوجوبه فعلاً و إن لم يعلم جهه وجوبه و إلا فلا لصيروره الشك فيه بدوياً كما لا يخفى.

تذنيان

الأول لا ريب فى استحقاق الثواب على امتثال الأمر النفسى

اشاره

و موافقته و استحقاق العقاب على عصيانه و مخالفته عقلاً و أما استحقاقهما على امتثال الغيرى و مخالفته ففیه إشكال و إن كان التحقيق عدم الاستحقاق على موافقته و مخالفته بما هو موافقه و مخالفه ضروره استقلال العقل بعدم الاستحقاق إلا لعقاب واحد أو لثواب كذلك فيما خالف الواجب و لم يأت بواحد من مقدماته على كثرتها أو وافقه و أتاه بما له من المقدمات.

نعم لا- بأس باستحقاق العقوبه على المخالفه عند ترك المقدمه و بزياده المثوبه على الموافقه فيما لو أتى بالمقدمات بما هي مقدمات له من باب أنه يصير حينئذ من أفضل الأعمال حيث صار أشقها و عليه ينزل ما ورد فى الأخبار (٢) من الثواب على المقدمات أو على التفضل فتأمل جيداً و ذلك لبداهه أن موافقه الأمر الغيرى بما هو أمر لا بما هو شروع فى إطاعه الأمر النفسى لا توجب قرباً و لا مخالفته بما هو كذلك بعداً و المثوبه و العقوبه إنما تكونان من تبعات القرب و البعد.

١- راجع صفحه ٦٤ من الكتاب، الجبهه الرابعه (فى بحث الطلب و الإراده).

٢- كامل الزيارات / ١٣٣، فيما ورد فى زيار أبى عبد الله، من أنه لكل قدم ثواب كذا.

إشكال و دفع**أما الأول [و هو الإشكال]**

فهو أنه إذا كان الأمر الغيرى بما هو لا-إطاعه له و لا-قرب فى موافقته و لا-مثوبه على امتثاله فكيف حال بعض المقدمات كالطهارات حيث لا شبهه فى حصول الإطاعه و القرب و المثوبه بموافقه أمرها هذا مضافا إلى أن الأمر الغيرى لا شبهه فى كونه توصليا و قد اعتبر فى صحتها إتيانها بقصد القربه.

و أما الثانى [و هو الدفع]

فالتحقيق أن يقال إن المقدمه فيها بنفسها مستحبه و عباده و غاياتها إنما تكون متوقفه على إحدى هذه العبادات فلا بد أن يؤتى بها عباده و إلا فلم يؤت بما هو مقدمه لها فقصد القربه فيها إنما هو لأجل كونها فى نفسها أمورا عباديه و مستحبات نفسيه لا لكونها مطلوبات غيريه و الاكتفاء بقصد أمرها الغيرى فإنما هو لأجل أنه يدعو إلى ما هو كذلك فى نفسه حيث إنه لا يدعو إلا إلى ما هو المقدمه فافهم.

و قد تفصى عن الإشكال بوجهين آخرين.**اشاره**

و قد تفصى عن الإشكال بوجهين آخرين.(١)

أحدهما

ما ملخصه (أن الحركات الخاصه ربما لا تكون محصله لما هو المقصود منها من العنوان الذى يكون بذاك العنوان مقدمه و موقوفا عليها فلا بد فى إتيانها بذاك العنوان من قصد أمرها لكونه لا يدعو إلا إلى ما هو الموقوف عليه فيكون عنوانا إجماليا و مرآه لها فإتيان الطهارات عباده و إطاعه لأمرها ليس لأجل أن أمرها المقدمى يقضى بالإتيان كذلك بل إنما كان لأجل إحراز نفس العنوان الذى يكون بذاك العنوان موقوفا عليها).

و فيه مضافا إلى أن ذلك لا يقتضى الإتيان بها كذلك لإمكان الإشاره إلى عناوينها التى تكون بتلك العناوين موقوفا عليها بنحو آخر و لو

١- مطارح الأنظار / ٧١ فى تنبيهاٲ الهدايه ١٢ من القول فى وجوب مقدمه الواجب.

بقصد أمرها وصفها لا غاية و داعيا بل كان الداعى إلى هذه الحركات الموصوفه بكونها مأمورا بها شيئا آخر غير أمرها أنه غير واف بدفع إشكال ترتب المثوبه عليها كما لا يخفى.

ثانيهما

ما محصله أن لزوم وقوع الطهارات عباده إنما يكون لأجل أن الغرض من الأمر النفسى بغاياتها كما لا يكاد يحصل بدون قصد التقرب بموافقه كذلك لا يحصل ما لم يؤت بها كذلك لا باقتضاء أمرها الغيرى.

و بالجمله وجه لزوم إتيانها عباده إنما هو لأجل أن الغرض فى الغايات لا يحصل إلا بإتيان خصوص الطهارات من بين مقدماتها أيضا بقصد الإطاعه.

و فيه أيضا أنه غير واف بدفع إشكال ترتب المثوبه عليها و أما (ما ربما قيل (١) فى تصحيح اعتبار قصد الإطاعه فى العبادات من الالتزام بأمرين أحدهما كان متعلقا بذات العمل و الثانى بإتيانه بداعى امتثال الأول) لا يكاد يجزى [يجدى] فى تصحيح اعتبارها فى الطهارات إذ لو لم تكن بنفسها مقدمه لغاياتها لا يكاد يتعلق بها أمر من قبل الأمر بالغايات فمن أين يجىء طلب آخر من سنخ الطلب الغيرى متعلق بذاتها ليتمكن به من المقدمه فى الخارج هذا مع أن فى هذا الالتزام ما فى تصحيح اعتبار قصد الطاعه فى العباده على ما عرفته مفصلا سابقا فتذكر.

الثانى [اعتبار قصد التوصل فى الطهارات و عدمه]

أنه قد انقدح مما هو التحقيق فى وجه اعتبار قصد القربه فى الطهارات صحتها و لو لم يؤت بها بقصد التوصل بها إلى غاية من غاياتها نعم لو كان المصحح لاعتبار قصد القربه فيها أمرها الغيرى لكان قصد الغايه مما لا بد منه فى وقوعها صحيحه فإن الأمر الغيرى لا يكاد يمثل إلا إذا قصد

١- مطارح الانظار / ٧١، فى تنبيهات الهدايه ١٢.

التوصل إلى الغير حيث لا- يكاد يصير داعيا إلا مع هذا القصد بل في الحقيقة يكون هو الملاك لوقوع المقدمه عباده و لو لم يقصد أمرها بل و لو لم نقل بتعلق الطلب بها أصلا.

و هذا هو السر في اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمه عباده لا ما توهم (١) من أن المقدمه إنما تكون مأمورا بها بعنوان المقدميه فلا بد عند إرادته الامتثال بالمقدمه من قصد هذا العنوان و قصدتها كذلك لا يكاد يكون بدون قصد التوصل إلى ذى المقدمه بها فإنه فاسد جدا ضروره أن عنوان المقدميه ليس بموقوف عليه الواجب و لا بالحمل الشائع مقدمه له و إنما كان المقدمه هو نفس المعنونات بعناوينها الأوليه و المقدميه إنما تكون عله لوجوبها.

الأمر الرابع [تبعيه المقدمه لذيها في الإطلاق و الاشتراك]

إشاره

لا- شبهه في أن وجوب المقدمه بناء على الملازمه يتبع في الإطلاق و الاشتراط وجوب ذى المقدمه كما أشرنا إليه في مطاوى كلماتنا و لا- يكون مشروطا بإرادته كما يوهمه (ظاهر عبارته صاحب المعالم [١] رحمه الله في بحث الضد قال و أيضا فحجه القول بوجوب المقدمه على تقدير تسليمها إنما تنهض دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقع عليها كما لا يخفى على من أعطاها حق النظر).

و أنت خبير بأن نهوضها على التبعيه واضح لا- يكاد يخفى و إن كان نهوضها على أصل الملازمه لم يكن بهذه المثابه كما لا يخفى.

[١] معالم الدين / ٧٤، في آخر مبحث الضد.

هو الشيخ جمال الدين أبو منصور الحسن بن الشيخ زين الدين، ولد سنة ٩٥٩هـ -، كان عالما فاضلا عاملا جامعا للفنون، اعرف أهل زمانه بالفقه و الحديث و الرجال، يروى عن جماعه من تلامذه أبيه، منهم الشيخ حسين بن عبد الصمد العاملي، له كتب و رسائل منها (٢) و (٣) توفي سنة ١٠١١هـ -.

(أمل الآمل ١ / ٥٧ رقم ٤٥).

١- مطارح الأنظار / ٧٢.

٢- منتقى الجمان في الأحاديث الصحيح و الحسان

٣- معالم الدين و ملاذ المجتهدين

[دخول قصد التوصل في تحقق الامتثال]

و هل (يعتبر في وقوعها على صفة الوجوب أن يكون الإتيان بها بداعي التوصل بها إلى ذي المقدمه كما يظهر مما نسبه إلى شيخنا العلامة أعلى الله مقامه بعض أفاضل (١) مقررى بحثه) أو (ترتب ذي المقدمه عليها بحيث لو لم يترتب عليها لكشف (٢) عن عدم وقوعها على صفة الوجوب كما زعمه صاحب الفصول (٣) قدس سره) أو لا يعتبر في وقوعها كذلك شىء منهما.

الظاهر عدم الاعتبار أما عدم اعتبار قصد التوصل فلأجل أن الوجوب لم يكن بحكم العقل إلا لأجل المقدميه و التوقف و عدم دخول قصد التوصل فيه واضح و لذا اعترف (٤) بالاجتزاء بما لم يقصد به ذلك في غير المقدمات العباديه لحصول ذات الواجب فيكون تخصيص الوجوب بخصوص ما قصد به التوصل من المقدمه بلا مخصص فافهم.

نعم إنما اعتبر ذلك في الامتثال لما عرفت (٥) من أنه لا يكاد يكون الآتى بها بدونه ممثلاً لأمرها و آخذاً في امتثال الأمر بذيها فيثاب بثواب أشق الأعمال فيقع الفعل المقدمى على صفة الوجوب و لو لم يقصد به التوصل كسائر الواجبات التوصلية لا على حكمه السابق الثابت له لو لا عروض صفة توقف الواجب الفعلى المنجز عليه فيقع الدخول في ملك الغير واجبا إذا كان مقدمه لإنقاذ غريق أو إطفاء حريق واجب فعلى لا حراماً و إن لم يلتفت إلى التوقف و المقدميه غايه الأمر يكون حينئذ متجرئاً فيه كما أنه مع الالتفات يتجرأ بالنسبه إلى ذي المقدمه فيما لم يقصد التوصل إليه أصلاً.

١- مطارح الأنظار / ٧٢.

٢- في ب: يكشف.

٣- الفصول / ٨٦، في مقدمه الواجب.

٤- مطارح الأنظار / ٧٢.

٥- راجع صفحه ١١٢.

و أما إذا قصده و لكنه لم يأت بها بهذا الداعى بل بداع آخر أكده بقصد التوصل فلا يكون متجرئاً أصلاً.

و بالجمله يكون التوصل بها إلى ذى المقدمه من الفوائد المترتبه على المقدمه الواجبه لا أن يكون قصده قيدها و شرطاً لوقوعها على صفه الوجوب لثبوت ملاك الوجوب فى نفسها بلا دخل له فيه أصلاً و إلا لما حصل ذات الواجب و لما سقط الوجوب به كما لا يخفى.

[المقدمه الموصله]

اشاره

و لا يقاس على ما إذا أتى بالفرد المحرم منها حيث يسقط به الوجوب مع أنه ليس بواجب و ذلك لأن الفرد المحرم إنما يسقط به الوجوب لكونه كغيره فى حصول الغرض به بلا- تفاوت أصلاً إلا- أنه لأجل وقوعه على صفه الحرمة لا يكاد يقع على صفه الوجوب و هذا بخلاف [ما] هاهنا فإنه إن كان كغيره مما يقصد به التوصل فى حصول الغرض فلا بد أن يقع على صفه الوجوب مثله لثبوت المقتضى فيه بلا مانع و إلا لما كان يسقط به الوجوب ضروره و التالى باطل بداهه فيكشف هذا عن عدم اعتبار قصده فى الوقوع على صفه الوجوب قطعاً و انتظر لذلك تتمه (١) توضيح.

و العجب أنه شدد النكير على القول بالمقدمه الموصله و اعتبار ترتب ذى المقدمه عليها فى وقوعها على صفه الوجوب على ما حرره بعض مقررى (٢) بحثه قدس سره بما يتوجه على اعتبار قصد التوصل فى وقوعها كذلك فراجع تمام كلامه زيد فى علو مقامه و تأمل فى نقضه و إبرامه.

و أما عدم اعتبار ترتب ذى المقدمه عليها فى وقوعها على صفه الوجوب فلأنه لا يكاد يعتبر فى الواجب إلا ما له دخل فى غرضه الداعى إلى إيجابه

١- فى ب: جهه.

٢- راجع مطارح الأنظار / ٧٤ و ٧٥ فى المقدمه الموصله.

و الباعث على طلبه و ليس الغرض من المقدمه إلا- حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذى المقدمه ضروره أنه لا يكاد يكون الغرض إلا ما يترتب عليه من فائدته و أثره و لا يترتب على المقدمه إلا ذلك و لا تفاوت فيه بين ما يترتب عليه الواجب و ما لا يترتب عليه أصلا و أنه لا محاله يترتب عليهما كما لا يخفى.

و أما ترتب الواجب فلا يعقل أن يكون الغرض الداعى إلى إيجابها و الباعث على طلبها فإنه ليس بأثر تمام المقدمات فضلا عن إحداها فى غالب الواجبات فإن الواجب إلا ما قل فى الشرعيات و العرفيات فعل اختياري يختار المكلف تاره إتيانه بعد وجود تمام مقدماته و أخرى عدم إتيانه فكيف يكون اختيار إتيانه غرضا من إيجاب كل واحده من مقدماته مع عدم ترتبه على تمامها(١) فضلا عن كل واحده منها.

نعم فيما كان الواجب من الأفعال التسببيه و التوليديه كان مترتبا لا محاله على تمام مقدماته لعدم تخلف المعلول عن علته.

[الرد على القول بالمقدمه الموصله]

و من هنا [قد] (٢) انقدح أن القول بالمقدمه الموصله يستلزم إنكار وجوب المقدمه فى غالب الواجبات و القول بوجوب خصوص العله التامه فى خصوص الواجبات التوليديه.

فإن قلت ما من واجب إلا و له عله تامه ضروره استحاله وجود الممكن بدونها فالتخصيص بالواجبات التوليديه بلا مخصص.

قلت نعم و إن استحاله صدور الممكن بلا- عله إلا- أن مبادئ اختيار الفعل الاختياري من أجزاء علته و هى لا- تكاد تتصف بالوجوب لعدم كونها

١- فى ب: عامها.

٢- فى ب: عامها.

بالاختيار و إلا لتسلسل كما هو واضح لمن تأمل و لأنه لو كان معتبرا فيه الترتب لما كان الطلب يسقط بمجرد الإتيان بها من دون انتظار لترتب الواجب عليها بحيث لا يبقى فى البين إلا طلبه و إيجابه كما إذا لم تكن هذه بمقدمته (١) أو كانت حاصله من الأول قبل إيجابه مع أن الطلب لا يكاد يسقط إلا بالموافقه أو بالعصيان و المخالفه أو بارتفاع موضوع التكليف كما فى سقوط الأمر بالكفن أو الدفن بسبب غرق الميت أحيانا أو حرقه و لا يكون الإتيان بها بالضروره من هذه الأمور غير الموافقه.

إن قلت كما يسقط الأمر فى تلك الأمور كذلك يسقط بما ليس بالمأمور به فيما يحصل به الغرض منه كسقوطه فى التوصليات بفعل الغير أو المحرمات.

قلت نعم و لكن لا محيص عن أن يكون ما يحصل به الغرض من الفعل الاختيارى للمكلف متعلقا للطلب فيما لم يكن فيه مانع و هو كونه بالفعل محرما ضروره أنه لا يكون بينهما تفاوت أصلا فكيف يكون أحدهما متعلقا له فعلا دون الآخر.

[استدلال صاحب الفصول على وجوب مقدمه الموصله]

(و قد استدل صاحب الفصول (٢) على ما ذهب إليه بوجه حيث قال بعد بيان أن التوصل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب ما هذا لفظه.

و الذى يدللك على هذا يعنى الاشتراط بالتوصل أن وجوب مقدمه لما كان من باب الملازمه العقليه فالعقل لا يدل عليه زائدا على القدر المذكور و أيضا لا يأبى العقل أن يقول الأمر الحكيم أريد الحجج و أريد المسير الذى

١- فى ب: بمقدمه.

٢- الفصول / ٨٦. فى التنبيه الأول من تنبيهات مقدمه الواجب.

يتوصل به إلى فعل الواجب دون ما لم يتوصل به إليه بل الضروره قاضيه بجواز تصريح الأمر بمثل ذلك كما أنها قاضيه بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها له مطلقاً أو على تقدير التوصل بها إليه وذلك آيه عدم الملازمه بين وجوبه و وجوب مقدماته على تقدير عدم التوصل بها إليه و أيضاً حيث إن المطلوب بالمقدمه مجرد التوصل بها إلى الواجب و حصوله فلا جرم يكون التوصل بها إليه و حصوله معتبراً في مطلوبيتها فلا تكون مطلوبه إذا انفكت عنه و صريح الوجدان قاض بأن من يريد شيئاً بمجرد حصول شىء آخر لا يريدّه إذا وقع مجرداً عنه و يلزم منه أن يكون وقوعه على وجه المطلوب منوطاً بحصوله انتهى موضع الحاجه من كلامه زيد في علو مقامه).

[المناقشه في أدله صاحب الفصول]

و قد عرفت بما لا مزيد عليه أن العقل الحاكم بالملازمه دل على وجوب مطلق المقدمه لا خصوص ما إذا ترتب عليها الواجب فيما لم يكن هناك مانع عن وجوبه كما إذا كان بعض مصاديقه محكوماً فعلاً بالحرمة لثبوت مناط الوجوب حينئذ في مطلقها و عدم اختصاصه بالمقيد بذلك منها.

و قد انقدح منه أنه ليس للأمر الحكيم الغير المجازف بالقول ذلك التصريح و أن دعوى أن الضروره قاضيه بجوازه (١) مجازفه كيف يكون ذا مع ثبوت الملاك في الصورتين بلا تفاوت أصلاً كما عرفت.

نعم إنما يكون التفاوت بينهما في حصول المطلوب النفسى في إحداهما و عدم حصوله في الأخرى من دون دخل لها في ذلك أصلاً بل كان بحسن اختيار المكلف و سوء اختياره و جاز للأمر أن يصرح بحصول هذا المطلوب في إحداهما و عدم حصوله في الأخرى بل من (٢) حيث إن الملحوظ بالذات هو

١- ادّعه صاحب الفصول، حيث قال: و لا يابى أن يقول الأمر الحكيم.. الخ.../ الفصول / ٨٦.

٢- أثبتناها من أ .

هذا المطلوب و إنما كان الواجب الغيرى ملحوظا إجمالاً بتبعه كما يأتى أن وجوب المقدمه على الملازمه تبعى جاز فى صوره عدم حصول المطلوب النفسى التصريح بعدم حصول المطلوب أصلاً لعدم الالتفات إلى ما حصل من المقدمه فضلاً عن كونها مطلوبه كما جاز التصريح بحصول الغيرى مع عدم فائدته لو التفت إليها كما لا يخفى فافهم.

إن قلت لعل التفاوت بينهما فى صحه اتصاف إحداهما بعنوان الموصليه دون الأخرى أوجب التفاوت بينهما فى المطلبويه و عدمها و جواز التصريح بهما و إن لم يكن بينهما تفاوت فى الأثر كما مر.

قلت إنما يوجب ذلك تفاوتاً فيهما لو كان ذلك لأجل تفاوت فى ناحيه المقدمه لا فيما إذا لم يكن فى ناحيتها أصلاً كما هاهنا ضروره أن الموصليه إنما تنتزع من وجود الواجب و ترتبه عليها من دون اختلاف فى ناحيتها و كونها فى كلا الصورتين على نحو واحد و خصوصيه واحده ضروره أن الإتيان بالواجب بعد الإتيان بها بالاختيار تاره و عدم الإتيان به كذلك أخرى لا يوجب تفاوتاً فيها كما لا يخفى.

(و أما ما أفاده [\(١\)](#) قدس سره من أن مطلبويه المقدمه حيث كانت بمجرد التوصل بها فلا جرم يكون التوصل بها إلى الواجب معتبراً فيها).

ففيه أنه إنما كانت مطلبويتها لأجل عدم التمكن من التوصل بدونها لأجل التوصل بها لما عرفت من أنه ليس من آثارها بل مما يترتب عليها أحياناً بالاختيار بمقدمات أخرى و هى مبادئ اختياره و لا يكاد يكون مثل ذا غايه لمطلبويتها و داعياً إلى إيجابها و صريح الوجدان إنما يقضى بأن ما أريد لأجل غايه و تجرد عن الغايه بسبب عدم حصول سائر ما له دخل فى حصولها

يقع على ما هو عليه من المطلوبه الغيريه كيف و إلا يلزم أن يكون وجودها من قيوده و مقدمه لوقوعه على نحو يكون الملازمه بين وجوبه بذاك النحو و وجوبها.

و هو كما ترى ضروره أن الغايه لا تكاد تكون قيودا لذى الغايه بحيث كان تخلفها موجبا لعدم وقوع ذى الغايه على ما هو عليه من المطلوبه الغيريه و إلا يلزم أن تكون مطلوبه بطلبه كسائر قيوده فلا يكون وقوعه على هذه الصفه منوطا بحصولها كما أفاده.

و لعل منشأ توهمه خلطه بين الجبهه التقيديه و التعليليه هذا مع ما عرفت من عدم تخلف هاهنا و أن الغايه إنما هو حصول ما لولاه لما تمكن من التوصل إلى المطلوب النفسى فافهم و اغتتم.

ثم إنه لا شهاده على الاعتبار فى صحه منع المولى عن مقدماته بأنحائها إلا فيما إذا رتب عليه الواجب لو سلم أصلا ضروره أنه و إن لم يكن الواجب منها حينئذ غير الموصله إلا أنه ليس لأجل اختصاص الواجب بها فى باب المقدمه بل لأجل المنع عن غيرها المانع عن الاتصاف بالوجوب هاهنا كما لا يخفى.

مع أن فى صحه المنع عنه كذلك نظر وجهه أنه يلزم أن لا يكون ترك الواجب حينئذ مخالفه و عصيانا لعدم التمكن شرعا منه لاختصاص جواز مقدمته بصوره الإتيان به.

و بالجمله يلزم أن يكون الإيجاب مختصا بصوره الإتيان لاختصاص جواز المقدمه بها و هو محال [١] فإنه يكون من طلب الحاصل المحال فتدبر جيدا.

[١] حيث كان الإيجاب فعلا متوقفا على جواز المقدمه شرعا، و جوازها كذلك كان متوقفا على إيصالها المتوقف على الإتيان بذى المقدمه بداهه، فلا محيص إلّا عن كون إيجابه على تقدير الإتيان به، و هو من طلب الحاصل الباطل (١).

[ثمره القول بالمقدمه الموصله]

بقى شىء و هو أن ثمره القول بالمقدمه الموصله هى تصحيح العباده التى يتوقف على تركها فعل الواجب بناء على كون ترك الضد مما يتوقف عليه فعل ضده فإن تركها على هذا القول لا يكون مطلقا واجبا ليكون فعلها محرما فتكون فاسده بل فيما يترتب عليه الضد الواجب و مع الإتيان بها لا- يكاد يكون هناك ترتب فلا يكون تركها مع ذلك واجبا فلا يكون فعلها منهيا عنه فلا تكون فاسده.

(و ربما أورد(١) على تفريع هذه الثمره بما حاصله بأن فعل الضد و إن لم يكن نقيضا للترك الواجب مقدمه بناء على مقدمه الموصله إلا- أنه لا يزم لما هو من أفراد النقيض حيث إن نقيض ذاك الترك الخاص رفعه و هو أعم من الفعل و الترك الآخر المجرد و هذا يكفى فى إثبات الحرمة و إلا لم يكن الفعل المطلق محرما فيما إذا كان الترك المطلق واجبا لأن الفعل أيضا ليس نقيضا للترك لأنه أمر وجودى و نقيض الترك إنما هو رفعه و رفع الترك إنما يلازم الفعل مصداقا و ليس عينه فكما أن هذه الملازمه تكفى فى إثبات الحرمة لمطلق الفعل فكذلك تكفى فى المقام غايه الأمر أن ما هو النقيض فى مطلق الترك إنما ينحصر مصداقه فى الفعل فقط و أما النقيض للترك الخاص فله فردان و ذلك لا يوجب فرقا فيما نحن بصدده كما لا يخفى.)

قلت و أنت خبير بما بينهما من الفرق فإن الفعل فى الأول لا يكون إلا مقارنا لما هو النقيض من رفع الترك المجامع معه تاره و مع الترك المجرد أخرى و لا تكاد تسرى حرمة الشىء إلى ما يلازمه فضلا عما يقارنه أحيانا.

نعم لا- بد أن لا- يكون الملازم محكوما فعلا بحكم آخر على خلاف حكمه لا أن يكون محكوما بحكمه و هذا بخلاف الفعل فى الثانى فإنه

بنفسه يعاند الترك المطلق و ينافيه لا- ملازم لمعانده و منافيه فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح مفهومًا لكنه متحد معه عينا و خارجا فإذا كان الترك واجبا فلا محاله يكون الفعل منها عن قطعاً فتدبر جيدا.

و منها تقسيمه إلى الأصلي و التبعية

إشارة

و الظاهر أن يكون هذا التقسيم بلحاظ الأصاله و التبعية في الواقع و مقام الثبوت حيث يكون الشيء تارة متعلقا للإرادة و الطلب مستقلا للالتفات إليه بما هو عليه مما يوجب طلبه فيطلبه كان طلبه نفسيا أو غيريا و أخرى متعلقا للإرادة تبعا لإرادته غيره لأجل كون إرادته لازمه لإرادته من دون التفات إليه بما يوجب إرادته لا- بلحاظ الأصاله و التبعية في مقام الدلالة و الإثبات (١) فإنه يكون في هذا المقام تارة مقصودا بالإفاده و أخرى غير مقصود بها على حده إلا- أنه لايزم الخطاب كما في دلاله الإشارة و نحوها.

و على ذلك فلا شبهه في انقسام الواجب الغيرى إليهما و اتصافه بالأصاله و التبعية كليهما حيث يكون متعلقا للإرادة على حده عند الالتفات إليه بما هو مقدمه و أخرى لا يكون متعلقا لها كذلك عند عدم الالتفات إليه كذلك فإنه يكون لا محاله مرادا تبعا لإرادته ذى المقدمه على الملازمه.

كما لا شبهه في اتصاف النفسى أيضا بالأصاله و لكنه لا يتصف بالتبعيه ضروره أنه لا يكاد يتعلق به الطلب النفسى ما لم تكن فيه مصلحه نفسيه و معها يتعلق الطلب بها مستقلا و لو لم يكن هناك شيء آخر مطلوب أصلا كما لا يخفى.

نعم لو كان الاتصاف بهما بلحاظ الدلالة اتصف النفسى بهما أيضا

١- كما هو مذهب صاحبى القوانين و الفصول (قدس سرهما). القوانين ١ / ١٠١ - ١٠٢، في مقدمه الواجب، المقدمه السادسة و السابعة. الفصول / ٨٢.

ضروره أنه قد يكون غير مقصود بالإفاده بل أفيد بتبع غيره المقصود بها لكن الظاهر كما مر أن الاتصاف بهما إنما هو في نفسه لا بلحاظ حال الدلاله عليه و إلا لما اتصف بواحد منهما إذا لم يكن بعد مفاد دليل و هو كما ترى.

[حكم الشك في الأصاله و التبعية]

ثم إنه إذا كان الواجب التبعي ما لم يتعلق به إرادته مستقلة فإذا شك في واجب أنه أصلى أو تبعي فبأصاله عدم تعلق إرادته مستقلة به يثبت أنه تبعي و يترتب عليه آثاره إذا فرض له آثار شرعية^(١) كسائر الموضوعات المتقومه بأمر عدميه.

نعم لو كان التبعي أمرا وجوديا خاصا غير متقوم بعدمى و إن كان يلزمه لما كان يثبت بها إلا على القول بالأصل المثبت كما هو واضح فافهم.

تذنيب [ثمره النزاع في وجوب المقدمه و عدمه]

اشاره

في بيان الثمره و هى في المسأله الأصوليه كما عرفت سابقا ليست إلا- أن تكون نتيجهتها صالحه للوقوع في طريق الاجتهاد و استنباط حكم فرعى كما لو قيل بالملازمه في المسأله فإنه بضميمه مقدمه كون شىء مقدمه لواجب يستنتج أنه واجب.

و منه قد انقذح أنه ليس منها مثل براء النذر بإتيان مقدمه واجب عند نذر الواجب و حصول الفسق بترك واجب واحد بمقدماته إذا كانت له مقدمات كثيره لصدق الإصرار على الحرام بذلك و عدم جواز أخذ الأجره على المقدمه.

مع أن البرء و عدمه إنما يتبعان قصد الناذر فلا براء بإتيان المقدمه لو قصد الوجوب النفسى كما هو المنصرف عند إطلاقه و لو قيل بالملازمه و ربما

١- في نسختى أ و ب : آثار شرعى..

يحصل البرء به لو قصد ما يعم المقدمه و لو قيل بعدمها كما لا يخفى.

و لا يكاد يحصل الإصرار على الحرام بترك واجب و لو كانت له مقدمات غير عديده لحصول العصيان بترك أول مقدمه لا يتمكن معه من الواجب و لا يكون ترك سائر المقدمات بحرام أصلا لسقوط التكليف حينئذ كما هو واضح لا يخفى.

[حكم أخذ الأجره على الواجبات]

و أخذ الأجره على الواجب لا بأس به إذا لم يكن إيجابه على المكلف مجانا و بلا عوض بل كان وجوده المطلق مطلوبا كالصناعات الواجبه كفائيه التي لا يكاد ينتظم بدونها البلاد و يختل لولاها معاش العباد بل ربما يجب أخذ الأجره عليها لذلك أى لزوم الاختلال و عدم الانتظام لو لا أخذها هذا فى الواجبات التوصليه.

و أما الواجبات التعبدية فيمكن أن يقال بجواز أخذ الأجره على إتيانها بداعى امثالها لا على نفس الإتيان كى ينافى عباديتها فيكون من قبيل الداعى إلى الداعى غايه الأمر يعتبر فيها كغيرها أن يكون فيها منفعه عائده إلى المستأجر كى لا تكون المعامله سفهيه و أخذ الأجره عليها أكلا بالباطل.

[المناقشه فى ثمره أخرى للمسأله]

و ربما يجعل (١) من الثمره اجتماع الوجوب و الحرمة إذا قيل بالملازمه فيما كانت المقدمه محرمة فيبتنى على جواز اجتماع الأمر و النهى و عدمه بخلاف ما لو قيل بعدمها و فيه.

أولا أنه لا يكون من باب الاجتماع كى تكون مبتنيه عليه لما أشرنا إليه غير مره أن الواجب ما هو بالحمل الشائع مقدمه لا بعنوان المقدمه فيكون على الملازمه من باب النهى فى العباده و المعامله.

١- نسب إلى الوحيد البهبهاني، مطارح الأنظار / ١٨.

و ثانيا: [لا يكاد يلزم الاجتماع أصلا، لاختصاص الوجوب بغير المحرم في غير صورته الانحصار به و فيها إما لا وجوب للمقدمه، لعدم وجوب ذى المقدمه لأجل المزاحمه. و إما لا حرمه لها لذلك كما لا يخفى.

و ثالثا: [أن الاجتماع و عدمه لا دخل له في التوصل (١) بالمقدمه المحرمه و عدمه أصلا فإنه يمكن التوصل (٢) بها إن كانت توصليه و لو لم نقل بجواز الاجتماع و عدم جواز التوصل (٣) بها إن كانت تعبيديه على القول بالامتناع قيل بوجوب المقدمه أو بعدمه و جواز التوصل (٤) بها على القول بالجواز كذلك أى قيل بالوجوب أو بعدمه.

و بالجملة لا يتفاوت الحال في جواز التوصل (٥) بها و عدم جوازه أصلا بين أن يقال بالوجوب أو يقال بعدمه كما لا يخفى.

في تأسيس الأصل في المسأله

إشاره

اعلم أنه لا- أصل في محل البحث في المسأله فإن الملازمه بين وجوب المقدمه و وجوب ذى المقدمه و عدمها ليست لها حاله سابقه بل تكون الملازمه أو عدمها أزليه نعم نفس وجوب المقدمه يكون مسبقا بالعدم حيث يكون حادثا بحدوث وجوب ذى المقدمه فالأصل عدم وجوبها.

و توهم عدم جريانها لكون وجوبها على الملازمه من قبيل لوازم الماهيه غير مجعوله و لا أثر آخر مجعول مترتب عليه و لو كان لم يكن بمهم هاهنا مدفوع بأنه و إن كان غير مجعول بالذات لا بالجعل البسيط الذى هو مفاد كان التامه و لا بالجعل التأليفى الذى هو مفاد كان الناقصه إلا أنه

١- فى أ: التوصل.

٢- فى أ و ب : التوصل.

٣- فى أ و ب : التوصل.

٤- فى أ و ب : التوصل.

٥- فى أ و ب : التوصل.

مجعول بالعرض و يتبع جعل وجوب ذى المقدمه و هو كاف فى جريان الأصل.

و لزوم التفكيك بين الوجوبين مع الشك لا محاله لأصالة عدم وجوب المقدمه مع وجوب ذى المقدمه لا ينافى الملازمه بين الواقعيين و إنما ينافى الملازمه بين الفعلين نعم لو كانت الدعوى هى الملازمه المطلقه حتى فى المرتبه الفعلية لما صح التمسك بالأصل كما لا يخفى.

إذا عرفت ما ذكرناه فقد تصدى غير واحد من الأفاضل (١) لإقامه البرهان على الملازمه و ما أتى منهم بواحد خال عن الخلل و الأولى إحاله ذلك إلى الوجدان حيث إنه أقوى شاهد على أن الإنسان إذا أراد شيئاً له مقدمات أراد تلك المقدمات لو التفت إليها بحيث ربما يجعلها فى قالب الطلب مثله و يقول مولويا ادخل السوق و اشتر اللحم مثلاً- بداهه أن الطلب المنشأ بخطاب ادخل مثل المنشأ بخطاب اشتر فى كونه بعثاً مولويا و أنه حيث تعلق إرادته بإيجاد عبده الاشتهاء ترشحت منها له إرادته أخرى بدخول السوق بعد الالتفات إليه و أنه يكون مقدمه له كما لا يخفى.

و يؤيد الوجدان بل يكون من أوضح البرهان وجود الأوامر الغيريه فى الشرعيات و العرفيات لوضوح أنه لا يكاد يتعلق بمقدمه أمر غيرى إلا إذا كان فيها مناطه و إذا كان فيها كان فى مثلها فيصح تعلقه به أيضاً لتحقق ملاكته و مناطه و التفصيل بين السبب و غيره و الشرط الشرعى و غيره سيأتى بطلانه و أنه لا تفاوت فى باب الملازمه بين مقدمه و مقدمه و لا بأس بذكر الاستدلال الذى هو كالأصل لغيره مما ذكره الأفاضل (٢).

١- انظر مطارح الأنظار / ٨٣، فى أدله القائلين بوجوب المقدمه

٢- المصدر السابق / ٨٣-٨٤، الفصول / ٨٤، هدايه المسترشدين / ٢٠٥، نهايه الأصول / ٨٨، فى المبحث الأول من الفصل الخامس فى أحكام الوجوب.

عن الاستدلالات و هو (ما ذكره أبو الحسن [أبو الحسين] البصرى [١]) و هو أنه لو لم يجب المقدمه لجاز تركها و حينئذ فإن بقى الواجب على وجوبه يلزم التكيف بما لا يطاق و إلا خرج الواجب المطلق عن وجوبه).

و فيه بعد إصلاحه بإرادته عدم المنع الشرعى من التالى فى الشرطيه الأولى لا الإباحه الشرعيه و إلا كانت الملازمه واضحه البطلان و إرادته الترك عما أضيف إليه الظرف لا- نفس الجواز و إلا- فمجرد الجواز بدون الترك لا يكاد يتوهم معه (٢) صدق القضيه الشرطيه الثانيه ما لا يخفى فإن الترك بمجرد عدم المنع شرعا لا يوجب صدق إحدى الشرطيتين و لا يلزم [منه] أحد المحذورين فإنه و إن لم يبق له وجوب معه إلا- أنه كان ذلك بالعصيان لكونه متمكنا من الإطاعه و الإتيان و قد اختار تركه بترك مقدمته بسوء اختياره مع حكم العقل بلزوم إتيانها إرشادا إلى ما فى تركها من العصيان المستتبع للعقاب.

نعم لو كان المراد من الجواز جواز الترك شرعا و عقلا- يلزم أحد المحذورين إلا- أن الملازمه على هذا فى الشرطيه الأولى ممنوعه بداهه أنه لو لم يجب شرعا لا- يلزم أن يكون جائزا شرعا و عقلا لإمكان أن لا يكون محكوما بحكم شرعا و إن كان واجبا عقلا إرشادا و هذا واضح.

[التفصيل فى وجوب المقدمه بين السبب و غيره]

و أما التفصيل بين السبب و غيره فقد استدل (٣) على وجوب السبب

[١] هو أبو الحسن على بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري من نسل أبى موسى الأشعري ولد فى البصره سنه ٢٦٠ هـ ، تلقى مذهب المعتزله و تقدم فيهم، ثم رجع و جاهر بخلافهم، و أسس مذهب الأشاعره، بلغت مصنفاته ثلاثمأه كتاب، توفى ببغداد سنه ٣٢٦ هـ - (اعلام الزركلى ٤ / ٢٦٣).

١- ما أثبتناه هو الصواب، راجع المعتمد فى أصول الفقه ١ / ٩٤، لأبى الحسين البصرى.

٢- زياده تقتضيها العبارة.

٣- بدائع الافكار / ٣٥٣، القول الثالث فى وجوب المقدمه.

بأن التكليف لا يكاد يتعلق إلا بالمقدور و المقذور لا يكون إلا هو السبب و إنما المسبب من آثاره المترتبة عليه قهرا و لا يكون من أفعال المكلف و حركاته أو سكناته فلا بد من صرف الأمر المتوجه إليه عنه إلى سببه.

و لا يخفى ما فيه من أنه ليس بدليل على التفصيل بل على أن الأمر النفسى إنما يكون متعلقا بالسبب دون المسبب مع وضوح فساد ضروره أن المسبب مقدور المكلف و هو متمكن عنه بواسطة السبب و لا يعتبر فى التكليف أزيد من القدره كانت بلا واسطه أو معها كما لا يخفى.

[التفصيل فى وجوب مقدمه بين الشرط الشرعى و غيره]

و أما التفصيل بين الشرط الشرعى و غيره فقد استدل(١) على الوجوب فى الأول بأنه لو لا وجوبه شرعا لما كان شرطا حيث إنه ليس مما لا بد منه عقلا أو عادة.

و فيه مضافا إلى ما عرفت من رجوع الشرط الشرعى إلى العقلى أنه لا يكاد يتعلق الأمر الغيرى إلا بما هو مقدمه الواجب فلو كانت مقدميته متوقفه على تعلقه بها لدار و الشرطيه و إن كانت منتزعه عن التكليف إلا أنه عن التكليف النفسى المتعلق بما قيد بالشرط لا عن الغيرى فافهم.

تتمه [مقدمه المستحب و الحرام و المكروه]

لا- شبهه فى أن مقدمه المستحب كمقدمه الواجب فتكون مستحبه لو قيل بالملازمه و أما مقدمه الحرام و المكروه فلا تكاد تتصف بالحرمة أو الكراهه إذ منها ما يتمكن معه من ترك الحرام أو المكروه اختيارا كما كان متمكنا قبله فلا دخل له أصلا فى حصول ما هو المطلوب من ترك الحرام أو المكروه فلم يترشح من طلبه طلب ترك مقدمتهما نعم ما لا يتمكن معه من الترك المطلوب لا محاله يكون مطلوب الترك و يترشح من طلب تركهما طلب ترك خصوص هذه المقدمه فلو لم يكن للحرام مقدمه لا يبقى

١- المصدر المتقدم/ ٣٥٤، القول الرابع فى وجوب مقدمه.

معها اختيار تركه لما اتصف بالحرمة مقدمه من مقدماته.

لا يقال كيف و لا يكاد يكون فعل إلا عن مقدمه لا محاله معها يوجد ضروره أن الشىء ما لم يجب لم يوجد.

فإنه يقال نعم لا محاله يكون من جملتها ما يجب معه صدور الحرام لكنه لا يلزم أن يكون ذلك من المقدمات الاختياريه بل من المقدمات الغير الاختياريه كمبادئ الاختيار التى لا تكون بالاختيار و إلا لتسلسل فلا تغفل و تأمل.

فصل [فى مسأله الضد]

اشاره

الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده أو لا.

فيه أقوال و تحقيق الحال يستدعى رسم أمور.

الأول [المراد بالاختضاء و الضد]

الاقتضاء فى العنوان أعم من أن يكون بنحو العينيه أو الجزئيه أو اللزوم من جهه التلازم بين طلب أحد الضدين و طلب ترك الآخر أو المقدميه على ما سيظهر كما أن المراد بال ضد هاهنا هو مطلق المعاند و المنافى وجوديا كان أو عدميا.

الثانى [دفع توهم المقدميه بين الضدين]

أن الجبهه المبحوثه عنها فى المسأله و إن كانت أنه هل يكون للأمر اقتضاء بنحو من الأنحاء المذكوره إلا أنه لما كان عمده القائلين بالاقتضاء فى الضد الخاص إنما ذهبوا إليه لأجل توهم مقدميه ترك الضد كان المهم صرف عنان الكلام فى المقام إلى بيان الحال و تحقيق المقال فى المقدميه و عدمها فنقول و على الله الاتكال.

إن توهم توقف الشىء على ترك ضده ليس إلا- من جهه المضاده و المعانده بين الوجودين و قضيتهما [و قضيتها] الممانعه بينهما و من الواضحات أن عدم

المانع من المقدمات.

و هو توهم فاسد و ذلك لأن المعانده و المنافره بين الشئيين لا تقتضى إلا عدم اجتماعهما فى التحقق و حيث لا منافاه أصلا بين أحد العينين و ما هو نقيض الآخر و بديله بل بينهما كمال الملاءمه كان أحد العينين مع نقيض الآخر و ما هو بديله فى مرتبه واحده من دون أن يكون فى البين ما يقتضى تقدم أحدهما على الآخر كما لا يخفى.

فكما أن قضيه المنافاه بين المتناقضين لا تقتضى تقدم ارتفاع أحدهما فى ثبوت الآخر كذلك فى المتضادين كيف و لو اقتضى التضاد توقف وجود الشئ ء على عدم ضده توقف الشئ ء على عدم مانعه لاقتضى توقف عدم الضد على وجود الشئ ء توقف عدم الشئ ء على مانعه بدهيه ثبوت المانعيه فى الطرفين و كون المطارده من الجانبين و هو دور(١)واضح.

(و ما قيل(٢)فى التفصلى عن هذا الدور بأن التوقف من طرف الوجود فعلى بخلاف التوقف من طرف العدم فإنه يتوقف على فرض ثبوت المقتضى له مع شراشر شرائطه غير عدم وجود ضده و لعله كان محالا لأجل انتهاء عدم وجود أحد الضدين مع وجود الآخر إلى عدم تعلق الإراده الأزلية به و تعلقها بالآخر حسب ما اقتضسته الحكمه البالغه فيكون العدم دائما مستندا إلى عدم المقتضى فلا يكاد يكون مستندا إلى وجود المانع كى يلزم الدور.

إن قلت هذا إذا لوحظا منتهيين إلى إرادته شخص واحد و أما إذا كان كل منهما متعلقا لإرادته شخص فأراد مثلا أحد الشخصين حركه شئ ء و أراد الآخر سكونه فيكون المقتضى لكل منهما حينئذ موجودا فالعدم لا محاله يكون فعلا مستندا إلى وجود المانع.

١- راجع هدايه المسترشدين / ٢٣٠ ند قوله: ثانيها.

٢- المتفصلى هو المحقق الخونسارى (قدس سره) على ما فى مطارح الأنظار / ١٠٩.

قلت هاهنا أيضا مستند إلى عدم قدره المغلوب منهما في إرادته وهي مما لا بد منه في وجود المراد ولا يكاد يكون بمجرد الإرادة بدونها لا إلى وجود الضد لكونه مسبقا بعدم قدرته كما لا يخفى) غير سديد فإنه وإن كان قد ارتفع به الدور إلا أنه غائله لزوم توقف الشيء على ما يصلح أن يتوقف عليه على حالها لاستحاله أن يكون الشيء الصالح لأن يكون موقوفا عليه [الشيء] (١) موقوفا عليه ضروره أنه لو كان في مرتبه يصلح لأن يستند إليه لما كاد يصح أن يستند فعلا إليه.

و المنع عن صلوحه لذلك بدعوى أن قضيه كون العدم مستندا إلى وجود الضد لو كان مجتمعا مع وجود المقتضى وإن كانت صادقه إلا أن صدقها لا يقتضى كون الضد صالحا لذلك لعدم اقتضاء صدق الشرطيه صدق طرفيها مساوق [١] لمنع مانعيه الضد وهو يوجب رفع التوقف رأسا من البين ضروره أنه لا منشأ لتوهم توقف أحد الضدين على عدم الآخر إلا توهم مانعيه الضد كما أشرنا إليه و صلوحه لها.

إن قلت التمانع بين الضدين كالنار على المنار بل كالشمس في رابعه النهار و كذا كون عدم المانع مما يتوقف عليه مما لا يقبل الإنكار ليس ما ذكر إلا شبهه في مقابل البديهه.

[١] مع أن حديث عدم اقتضاء صدق الشرطيه لصدق طرفيها، وإن كان صحيحا، إلا أن الشرطيه- هاهنا- غير صحيحه، فإن وجود المقتضى لصد، لا يستلزم بوجه استناد عدمه الى ضده، ولا يكون الاستناد مترتبا على وجوده، فضروره ن المقتضى لا يكاد يقتضى وجود ما يمنع عما يقتضيه أصلا كما لا يخفى، فليكن المقتضى لاستناد عدم الضد الى وجود ضده فعلا عند ثبوت مقتضى وجوده، هي الخصوصيه التي فيه الموجه للمنع عن اقتضاء مقتضيه، كما هو الحال في كل مانع، وليست في الضد تلك الخصوصيه، كيف؟ وقد عرفت أنه لا- يكاد يكون مانعا إلا- على وجه دائر، نعم إنما المانع عن الضد هو العله التامه لضده، لاقتضاءها ما يعانده و ينافيه، فيكون عدمه كوجود ضده مستندا إليها، فافهم (منه قدس سرّه).

قلت التمانع بمعنى التنافي و التعاند الموجب لاستحاله الاجتماع مما لا ريب فيه و لا شبهه تعتريه إلا أنه لا يقتضى إلا امتناع الاجتماع و عدم وجود أحدهما إلا مع عدم الآخر الذى هو بديل وجوده المعاند له فيكون فى مرتبه لا مقدما عليه و لو طبعاً و المانع الذى يكون موقوفاً على عدم الوجود هو ما كان ينافى و يزاحم المقتضى فى تأثيره لا ما يعاند الشئ ء و يزاحمه فى وجوده.

نعم العله التامه لأحد الضدين ربما تكون مانعا عن الآخر و مزاحما لمقتضيه فى تأثيره مثلاً تكون شده الشفقه على الولد الغريق و كثره المحبه له تمنع عن أن يؤثر ما فى الأـخ الغريق من المحبه و الشفقه لإرادته إنقاذه مع المزاحمه فينقذ به الولد دونه فتأمل جيداً.

و مما ذكرنا ظهر أنه لا فرق بين الضد الموجود و المعدوم فى أن عدمه الملائم للشئ ء المناقض لوجوده المعاند لذاك لا بد أن يجامع معه من غير مقتض لسبقه بل قد عرفت ما يقتضى عدم سبقه.

فانقذح بذلك ما فى تفصيل بعض الأعلام^(١) حيث قال بالتوقف على رفع الضد الموجود و عدم التوقف على عدم الضد المعدوم فتأمل فى أطراف ما ذكرناه فإنه دقيق و بذلك حقيق.

فقد ظهر عدم حرمة الضد من جهه المقدميه.

و أما من جهه لزوم عدم اختلاف المتلازمين فى الوجود فى الحكم فغايته أن لا يكون أحدهما فعلاً محكوماً بغير ما حكم به الآخر لا أن يكون محكوماً بحكمه.

و عدم خلو الواقعه عن الحكم فهو إنما يكون بحسب الحكم الواقعى لا الفعلى فلا حرمة للضد من هذه الجهه أيضاً بل على ما هو عليه لو لا

١- هو المحقق الخونسارى، راجع مطارح الأنظار ١٠٩.

الابتلاء بالمضاده للواجب الفعلى من الحكم الواقعى.

الأمر الثالث [تقريب الاقتضاء التضمنى و فساده]

(أنه قيل (١) بدلاله الأمر بالشىء بالتضمن على النهى عن الضد العام بمعنى الترك حيث إنه يدل على الوجوب المركب من طلب الفعل و المنع عن الترك) و التحقيق أنه لا- يكون الوجوب إلا- طلبا بسيطا و مرتبه و حيده أكيده من الطلب لا مركبا من طلبين نعم فى مقام تحديد تلك المرتبه و تعيينها ربما يقال الوجوب يكون عباره من طلب الفعل مع المنع عن الترك و يتخيل منه أنه يذكر له حدا فالمنع عن الترك ليس من أجزاء الوجوب و مقوماته بل من خواصه و لوازمه بمعنى أنه لو التفت الأمر إلى الترك لما كان راضيا به لا محاله و كان يبغضه البته.

و من هنا انقذح أنه لا وجه لدعوى العينه ضروره أن اللزوم يقتضى الاثنيه لا الاتحاد و العينه.

نعم لا- بأس بها بأن يكون المراد بها أنه يكون هناك طلب واحد و هو كما يكون حقيقه منسوبا إلى الوجود و بعثا إليه كذلك يصح أن ينسب إلى الترك بالعرض و المجاز و يكون زجرا و ردعا عنه فافهم.

الأمر الرابع [ثمره المسأله]

تظهر الثمره فى أن نتيجة المسأله و هى النهى عن الضد بناء على الاقتضاء بضميمه أن النهى فى العبادات يقتضى الفساد ينتج فساده إذا كان عباده.

(و عن البهائى رحمه الله (٢) أنه أنكر الثمره بدعوى أنه لا يحتاج فى استنتاج الفساد إلى النهى عن الضد بل يكفى عدم الأمر به لاحتياج العباده إلى الأمر).

١- القائل هو صاحب المعالم، المعالم / ٦٣.

٢- زبده الصأول / ٨٢، مخطوط.

و فيه أنه يكفى مجرد الرجحان و المحبوبيه للمولى كى يصح أن يتقرب به منه كما لا يخفى و الضد بناء على عدم حرمة يكون كذلك فإن المزاحمه على هذا لا يوجب إلا ارتفاع الأمر المتعلق به فعلا مع بقاءه على ما هو عليه من ملاكه من المصلحه كما هو مذهب العدليه أو غيرها أى شىء كان كما هو مذهب الأشاعره و عدم حدوث ما يوجب مبغوضيته و خروجه عن قابليه التقرب به كما حدث بناء على الاقتضاء.

[الترتب]

ثم إنه (تصدى جماعه من الأفاضل (١) لتصحيح الأمر بالضد بنحو الترتب على العصيان و عدم إطاعه الأمر بالشىء بنحو الشرط المتأخر أو البناء على معصيته (٢) المعصيه (٣) بنحو الشرط المتقدم أو المقارن بدعوى أنه لا مانع عقلا عن تعلق الأمر بالضدين كذلك أى بأن يكون الأمر بالأهم مطلقا و الأمر بغيره معلقا على عصيان ذاك الأمر أو البناء و العزم عليه بل هو واقع كثيرا عرفا.)

قلت ما هو ملاك استحاله طلب الضدين فى عرض واحد آت فى طلبهما كذلك فإنه و إن لم يكن فى مرتبه طلب الأهم اجتماع طلبهما إلا أنه كان فى مرتبه الأمر بغيره اجتماعهما بداهه فعليه الأمر بالأهم فى هذه المرتبه و عدم سقوطه بعد بمجرد المعصيه فيما بعد ما لم يعص أو العزم عليها مع فعليه الأمر بغيره أيضا لتحقق ما هو شرط فعليته فرضا.

لا- يقال نعم لكنه بسوء اختيار المكلف حيث يعصى فيما بعد بالاختيار فلولا له لما كان متوجها إليه إلا الطلب بالأهم و لا برهان على امتناع الاجتماع إذا كان بسوء الاختيار.

فإنه يقال استحاله طلب الضدين ليس إلا لأجل استحاله طلب المحال و استحاله طلبه من الحكيم الملتفت إلى محالته لا تختص بحال دون

١- منهم صاحب كشف الغطاء، كشف الغطاء/ ٢٧، البحث الثامن عشر.

٢- فى ب معصيه، و فى بعض النسخ المطبوعه

٣- .

حال و إلا- لصح فيما علق على أمر اختياري في عرض واحد بلا- حاجه في تصحيحه إلى الترتب مع أنه محال بلا ريب و لا إشكال.

إن قلت فرق بين الاجتماع في عرض واحد و الاجتماع كذلك فإن الطلب في كل منهما في الأول يطارد الآخر بخلافه في الثاني فإن الطلب بغير الأهم لا يطارد طلب الأهم فإنه يكون على تقدير عدم الإتيان بالأهم فلا يكاد يريد غيره على تقدير إتيانه و عدم عصيان أمره.

قلت ليت شعري كيف لا- يطارده الأمر بغير الأهم و هل يكون طرده له إلا من جهه فعليته و مضاده متعلقه للأهم و المفروض فعليته و مضاده متعلقه له.

و عدم إرادته غير الأهم على تقدير الإتيان به لا يوجب عدم طرده لطلبه مع تحققه على تقدير عدم الإتيان به و عصيان أمره فيلزم اجتماعهما على هذا التقدير مع ما هما عليه من المطارده من جهه المضاده بين المتعلقين مع أنه يكفي الطرد من طرف الأمر بالأهم فإنه على هذا الحال يكون طاردا لطلب الضد كما كان في غير هذا الحال فلا يكون له معه أصلا بمجال.

إن قلت فما الحيله فيما وقع كذلك من طلب الضدين في العرفيات.

قلت لا يخلو إما أن يكون الأمر بغير الأهم بعد التجاوز عن الأمر به و طلبه حقيقه.

و إما أن يكون الأمر به إرشادا إلى محبوبيته و بقائه على ما هو عليه من المصلحه و الغرض لو لا المزاحمه و أن الإتيان به يوجب استحقاق المثوبه فيذهب بها بعض ما استحقه من العقوبه على مخالفه الأمر بالأهم لا أنه أمر مولوى فعلى كالأمر به فافهم و تأمل جيدا.

ثم إنه لا أظن أن يلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه من الاستحقاق في

صوره مخالفه الأمرين لعقوبتين ضروره قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد و لذا كان سيدنا الأستاذ قدس سره [١] لا يلتزم به على ما هو بيالى و كنا نورد به على الترتب و كان بصدد تصحيحه فقد ظهر أنه لا وجه لصحة العباده مع مضادتها لما هو أهم منها إلا ملاك الأمر.

نعم فيما إذا كانت موسعه و كانت مزاحمه بالأهم ببعض الوقت لا فى تمامه يمكن أن يقال إنه حيث كان الأمر بها على حاله و إن صارت مضيقه بخروج ما زاحمه الأهم من أفرادها من تحتها أمكن أن يؤتى بما زوحم منها بداعى ذاك الأمر فإنه و إن كان خارجا عن تحتها بما هى مأمور بها إلا أنه لما كان وافيا بغرضها كالباقى تحتها كان عقلا مثله فى الإتيان به فى مقام الامتثال و الإتيان به بداعى ذاك الأمر بلا تفاوت فى نظره بينهما أصلا.

و دعوى أن الأمر لا- يكاد يدعو إلا- إلى ما هو من أفراد الطبيعه المأمور بها و ما زوحم منها بالأهم و إن كان من أفراد الطبيعه لكنه ليس من أفرادها بما هى مأمور بها فاسده فإنه إنما يوجب ذلك إذا كان خروجه عنها بما هى كذلك تخصيصا لا مزاحمه فإنه معها و إن كان لا تعمه الطبيعه المأمور بها إلا أنه ليس لقصور فيه بل لعدم إمكان تعلق الأمر بما تعمه عقلا و على كل حال فالعقل لا يرى تفاوتا فى مقام الامتثال و إطاعه الأمر بها بين هذا الفرد و سائر الأفراد أصلا.

[١] هو آيه الله مجدد المذهب الحاج ميرزا محمد حسن بن السيد ميرزا محمود الحسينى الشيرازى ولد فى ١٥ ج ١ ١٢٣٠، حضر درس المحقق السيد حسن المدرس و المحقق الكلباسى قصد العراق عام ١٢٥٩، حضر الأنديه العلميه، اختص فى التلمذه و الحضور بأبحاث المحقق الأنصارى، عين مرجعا بعده، حج سنه ١٢٨٨، و هاجر الى سامراء شعبان سنه ١٢٩١ ثم تبعه تلاميذه، أخذ منه كثير من فحول العلماء، منهم: آقا رضا الهمدانى و الشيخ فضل الله النورى و الآخوند الخراسانى، توفى ليله الأربعاء ٢٤ شعبان ١٣١٢ هـ.

(الكنى و الألقاب ٣ / ١٨٤).

هذا على القول بكون الأوامر متعلقه بالطبائع.

و أما بناء على تعلقها بالأفراد فكذلك و إن كان جريانه عليه أخفى كما لا يخفى فتأمل.

ثم لا يخفى أنه بناء على إمكان الترتب و صحته لا بد من الالتزام بوقوعه من دون انتظار دليل آخر عليه و ذلك لوضوح أن المزاحمه على صحة الترتب لا تقتضى عقلا إلا امتناع الاجتماع فى عرض واحد لا كذلك فلو قيل بلزوم الأمر فى صحة العباده و لم يكن فى الملاك كفايه كانت العباده مع ترك الأهم صحيحه لثبوت الأمر بها فى هذا الحال كما إذا لم تكن هناك مضاده.

فصل لا يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه

إشاره

خلافاً لما نسب (١) إلى أكثر مخالفتنا (٢) ضروره أنه لا يكاد يكون الشىء مع عدم علته كما هو المفروض هاهنا فإن الشرط من أجزائها و انحلال المركب بانحلال بعض أجزائه مما لا يخفى و كون الجواز فى العنوان بمعنى الإمكان الذاتى بعيد عن محل الخلاف بين الأعلام.

نعم لو كان المراد من لفظ الأمر الأمر ببعض مراتبه و من الضمير الراجع إليه بعض مراتبه الأخر بأن يكون النزاع فى أن أمر الأمر يجوز إنشاء مع علمه بانتفاء شرطه بمرتبته فعليه.

[تصوير النزاع فيه]

و بعبارة أخرى كان النزاع فى جواز إنشائه مع العلم بعدم بلوغه إلى المرتبه الفعلية لعدم شرطه لكان جائزاً و فى وقوعه فى الشرعيات و العرفيات

١- كما فى معالم الأصول / ٨٥، و قوانين الأصول / ١٢٥.

٢- راجع شرح مختصر الأصول للعضدى / ١٠٧، و تيسير التحرير / ٢ / ٢٤٠.

غنى و كفايه و لا يحتاج معه إلى مزيد بيان أو مثونه برهان.

و قد عرفت سابقاً(١) أن داعى إنشاء الطلب لا ينحصر بالبعث و التحريك جدا حقيقه بل قد يكون صورياً امتحاناً و ربما يكون غير ذلك.

و منع كونه أمراً إذا لم يكن بداعى البعث جدا واقعا و إن كان فى محله إلا أن إطلاق الأمر عليه إذا كانت هناك قرينه على أنه بداع آخر غير البعث توسعا مما لا بأس به أصلا كما لا يخفى.

و قد ظهر بذلك حال ما ذكره الأعلام فى المقام من النقض و الإبرام و ربما يقع به التصالح بين الجانبين و يرتفع النزاع من البين فتأمل جيدا.

فصل الحق أن الأوامر و النواهي تكون متعلقه بالطبائع دون الأفراد

إشاره

و لا- يخفى أن المراد أن متعلق الطلب فى الأوامر هو صرف الإيجاد كما أن متعلقه فى النواهي هو محض الترك و متعلقهما هو نفس الطبيعه المحدوده بحدود و المقيد بقيود تكون بها موافقه للغرض و المقصود من دون تعلق غرض بإحدى الخصوصيات اللازمه للوجودات بحيث لو كان الانفكاك عنها بأسرها ممكنا لما كان ذلك مما يضر بالمقصود أصلا كما هو الحال فى القضييه الطبيعيه فى غير الأحكام بل فى المحصوره على ما حقق فى غير المقام.

و فى مراجعه الوجدان للإنسان غنى و كفايه عن إقامه البرهان على ذلك حيث يرى إذا راجعه أنه لا غرض له فى مطلوباته إلا نفس الطبائع و لا نظر له إلا إليها من دون نظر إلى خصوصياتها الخارجيه و عوارضها العينييه و أن نفس وجودها السعى بما هو وجودها تمام المطلوب و إن كان ذاك الوجود

١- فى المقصد الأول، الفصل الثانى، المبحث الأول صفحه / ٦٩.

لا يكاد ينفك في الخارج عن الخصوصيه.

فانقده بذلك أن المراد بتعلق الأوامر بالطبائع دون الأفراد أنها بوجودها السعى بما هو وجودها قبلا لخصوص الوجود متعلقه للطلب لا- أنها بما هي هي كانت متعلقه له كما ربما يتوهم فإنها كذلك ليست إلا هي نعم هي كذلك تكون متعلقه للأمر فإنه طلب الوجود فافهم.

دفع وهم [المراد من تعلق الأوامر بالطبائع]

لا يخفى أن كون وجود الطبيعه أو الفرد متعلقا للطلب إنما يكون بمعنى أن الطالب يريد صدور الوجود من العبد و جعله بسيطا الذي هو مفاد كان التامه و إفاضته لا- أنه يريد ما هو صادر و ثابت في الخارج كي يلزم طلب الحاصل كما توهم و لا جعل الطلب متعلقا بنفس الطبيعه و قد جعل وجودها غايه لطلبها.

و قد عرفت أن الطبيعه بما هي هي ليست إلا- هي لا- يعقل أن يتعلق بها طلب لتوجد أو تترك و أنه لا بد في تعلق الطلب من لحاظ الوجود أو العدم معها فيلاحظ وجودها فيطلبه و يبعث إليه كي يكون و يصدر منه هذا بناء على أصاله الوجود.

و أما بناء على أصاله الماهيه فمتعلق الطلب ليس هو الطبيعه بما هي أيضا بل بما هي بنفسها في الخارج فيطلبها كذلك لكي يجعلها بنفسها من الخارجيات و الأعيان الثابتات لا بوجودها كما كان الأمر بالعكس على أصاله الوجود.

و كيف كان فيلاحظ الأمر ما هو المقصود من الماهيه الخارجيه أو الوجود فيطلبه و يبعث نحوه ليصدر منه و يكون ما لم يكن فافهم و تأمل جيدا.

فصل إذا نسخ الوجوب

فلا دلالة لدليل الناسخ و لا المنسوخ على بقاء الجواز

بالمعنى الأعم و لا- بالمعنى الأخص كما لا دلالة لهما على ثبوت غيره من الأحكام ضروره أن ثبوت كل واحد من الأحكام الأربعة الباقية بعد ارتفاع الوجوب واقعا ممكن و لا دلالة لواحد من دليلي الناسخ و المنسوخ بإحدى الدلالات على تعيين واحد منها كما هو أوضح من أن يخفى فلا- بد للتعيين من دليل آخر و لا مجال لاستصحاب الجواز إلا بناء على جريانه فى القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى و هو ما إذا شك فى حدوث فرد كلى مقارنة لارتفاع فردة الآخر و قد حققنا فى محله (١) أنه لا يجرى الاستصحاب فيه ما لم يكن الحادث المشكوك من المراتب القويه أو الضعيفه المتصله بالمرتفع بحيث عد عرفا لو كان أنه باق لا أنه أمر حادث غيره.

و من المعلوم أن كل واحد من الأحكام مع الآخر عقلا و عرفا من المباينات و المتضادات غير الوجوب و الاستحباب فإنه و إن كان بينهما التفاوت بالمرتبه و الشده و الضعف عقلا إلا أنهما متباينان عرفا فلا مجال للاستصحاب إذا شك فى تبديل أحدهما بالآخر فإن حكم العرف و نظره يكون متبعا فى هذا الباب.

فصل [الوجوب التخييري]

إشاره

إذا تعلق الأمر بأحد (٢) الشئيين أو الأشياء ففى وجوب كل واحد على التخيير بمعنى عدم جواز تركه إلا إلى بدل أو وجوب الواحد لا بعينه أو وجوب كل منهما مع السقوط بفعل أحدهما أو وجوب المعين عند الله أقوال.

و التحقيق أن يقال إنه إن كان الأمر بأحد الشئيين بملاك أنه هناك غرض واحد يقوم به كل واحد منهما بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام

١- فى التنبيه الثالث من تنبيهات الاستصحاب / ٤٠٦.

٢- فى ب باحدى.

الغرض و لذا يسقط به الأمر كان الواجب فى الحقيقه هو الجامع بينهما و كان التخيير بينهما بحسب الواقع عقليا لا شرعيا و ذلك لوضوح أن الواحد لا يكاد يصدر من الاثنين بما هما اثنان ما لم يكن بينهما جامع فى البين لاعتبار نحو من السنخيه بين العله و المعلول.

و عليه فجعلهما متعلقين للخطاب الشرعى لبيان أن الواجب هو الجامع بين هذين الاثنين. و إن كان بملاك أنه يكون فى كل واحد منهما غرض لا- يكاد يحصل مع حصول الغرض فى الآخر بإتيانه كان كل واحد واجبا بنحو من الوجوب يستكشف عنه تبعاته من عدم جواز تركه إلا- إلى الآخر و ترتب الثواب على فعل الواحد منهما و العقاب على تركهما فلا وجه فى مثله للقول بكون الواجب هو [١] أحدهما لا بعينه مصداقا و لا مفهوما كما هو واضح إلا أن يرجع إلى ما ذكرنا فيما إذا كان الأمر بأحدهما بالملاك الأول من أن الواجب هو الواحد الجامع بينهما و لا أحدهما معينا مع كون كل منهما مثل الآخر فى أنه واف بالغرض [و لا كل واحد منهما تعينا مع السقوط بفعل أحدهما بداهه عدم السقوط مع إمكان استيفاء ما فى كل منهما من الغرض و عدم جواز الإيجاب كذلك مع عدم إمكانه] (١) فتدبر.

[نقى التخيير بين الأقل و الأكثر]

بقى الكلام فى أنه هل يمكن التخيير عقلا أو شرعا بين الأقل و الأكثر أو لا.

[١] فإنه و إن كان مما يصح أن يتعلق به بعض الصفات الحقيقيه ذات الإضافه كالعلم، فضلا عن الصفات الاعتباريه المحضه كالوجوب و الحرمة و غيرهما، مما كان من خارج المحمول الذى ليس بحذائه فى الخارج شىء غير ما هو منشأ انتزاعه، إلا أنه لا- يكاد يصح البعث حقيقه إليه، و التحريك نحوه، كما لا كاد يتحقق الداعى لإرادته، و العزم عليه، ما لم يكن مائلا إلى إرادته الجامع، و التحريك نحوه، فتأمل جيدا (منه قدس سره).

ربما يقال بأنه محال فإن الأقل إذا وجد كان هو الواجب لا محاله و لو كان في ضمن الأكثر لحصول الغرض به و كان الزائد عليه من أجزاء الأكثر زائدا على الواجب لكنه ليس كذلك فإنه إذا فرض أن المحصل للغرض فيما إذا وجد الأكثر هو الأكثر لا الأقل الذى فى ضمنه بمعنى أن يكون لجميع أجزائه حيثئذ دخل فى حصوله و إن كان الأقل لو لم يكن فى ضمنه كان وافيا به أيضا فلا- محيص عن التخيير بينهما إذ تخصيص الأقل بالوجوب حيثئذ كان بلا مخصص فإن الأكثر بحده يكون مثله على الفرض مثل أن يكون الغرض الحاصل من رسم الخط مترتبا على الطويل إذا رسم بما له من الحد لا على القصير فى ضمنه و معه كيف يجوز تخصيصه بما لا يعمه و من الواضح كون هذا الفرض بمكان من الإمكان.

إن قلت هبه فى مثل ما إذا كان للأكثر وجود واحد لم يكن للأقل فى ضمنه وجود على حده كالخط الطويل الذى رسم دفعه بلا تخلل سكون فى البين لكنه ممنوع فيما كان له فى ضمنه وجود كتسيحة فى ضمن تسيحات ثلاث أو خط طويل رسم مع تخلل العدم فى رسمه فإن الأقل قد وجد بحده و به يحصل الغرض على الفرض و معه لا محاله يكون الزائد عليه مما لا دخل له فى حصوله فيكون زائدا على الواجب لا من أجزائه.

قلت لا- يكاد يختلف الحال بذاك فإنه مع الفرض لا يكاد يترتب الغرض على الأقل فى ضمن الأكثر و إنما يترتب عليه بشرط عدم الانضمام و معه كان مترتبا على الأكثر بالتمام.

و بالجمله إذا كان كل واحد من الأقل و الأكثر بحده مما يترتب عليه الغرض فلا محاله يكون الواجب هو الجامع بينهما و كان التخيير بينهما عقليا إن كان هناك غرض واحد و تخييرا شرعيا فيما كان هناك غرضان على ما عرفت.

نعم لو كان الغرض مترتبا على الأقل من دون دخل للزائد لما كان الأكثر مثل الأقل و عدلا له بل كان فيه اجتماع الواجب و غيره مستحبا كان أو غيره حسب اختلاف الموارد فتدبر جيدا.

فصل فى الوجوب الكفائى

فصل فى الوجوب (١) الكفائى

و التحقيق أنه سنخ من الوجوب و له تعلق بكل واحد بحيث لو أخل بامثاله الكل لعوقبوا على مخالفته جميعا و إن سقط عنهم لو أتى به بعضهم و ذلك لأنه قضيه ما إذا كان هناك غرض واحد حصل بفعل واحد صادر عن الكل أو البعض.

كما أن الظاهر هو امتثال الجميع لو أتوا به دفعه و استحقاقهم للمثوبه و سقوط الغرض بفعل الكل كما هو قضيه توارد العلل المتعدده على معلول واحد.

فصل [الواجب المؤقت]

لا- يخفى أنه و إن كان الزمان مما لا بد منه عقلا فى الواجب إلا أنه تاره مما له دخل فيه شرعا فيكون موقتا و أخرى لا دخل له فيه أصلا فهو غير موقت و الموقت إما أن يكون الزمان المأخوذ فيه بقدره فمضيق و إما أن يكون أوسع منه فموسع.

و لا يذهب عليك أن الموسع كلى كما كان له أفراد دفعيه كان له أفراد تدريجيه يكون التخيير بينها كالتخيير بين أفرادها الدفعيه عقليا.

و لا وجه لتوهم أن يكون التخيير بينها شرعا ضروره أن نسبتها إلى الواجب نسبة أفراد الطبائع إليها كما لا يخفى و وقوع الموسع فضلا عن

إمكانه مما لا ريب فيه و لا شبهه تعتريه و لا اعتناء ببعض التسويات كما يظهر من المطولات.

ثم إنه لا دلالة للأمر بالموقت بوجه على الأمر به فى خارج الوقت بعد فوته فى الوقت لو لم نقل بدلالته على عدم الأمر به.

نعم لو كان التوقيت بدليل منفصل لم يكن له إطلاق على التقييد بالوقت و كان لدليل الواجب إطلاق لكان قضيه إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت و كون التقييد به بحسب تمام المطلوب لا أصله.

و بالجملة التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحده المطلوب كذلك ربما يكون بنحو تعدد المطلوب بحيث كان أصل الفعل و لو فى خارج الوقت مطلوباً فى الجملة و إن لم يكن بتمام المطلوب إلا- أنه لا- بد فى إثبات أنه بهذا النحو من دلالة و لا يكفى الدليل على الوقت إلا فيما عرفت و مع عدم الدلالة فقضيه أصالة البراءة عدم وجوبها فى خارج الوقت و لا مجال لاستصحاب وجوب الموقت بعد انقضاء الوقت فتدبر جيداً.

فصل [الأمر بالأمر]

الأمر بالأمر بشىء أمر به لو كان الغرض حصوله و لم يكن له غرض فى توسط أمر الغير به إلا- تبليغ (١) أمره به كما هو المتعارف فى أمر الرسل بالأمر أو النهى و أما لو كان الغرض من ذلك يحصل بأمره بذاك الشىء من دون تعلق غرضه به أو مع تعلق غرضه به لا مطلقاً بل بعد تعلق أمره به فلا يكون أمراً بذاك الشىء كما لا يخفى.

و قد انقدح بذلك أنه لا دلالة بمجرد الأمر بالأمر على كونه أمراً به و لا بد فى الدلالة

١- فى ب: بتبليغ.

عليه من قرينه عليه.

فصل [الأمر بعد الأمر]

إذا ورد أمر بشىء بعد الأمر به قبل امتثاله فهل يوجب تكرار ذاك الشىء أو تأكيد الأمر الأول و البعث الحاصل به فضيه إطلاق المادة هو التأكيد فإن الطلب تأسيساً لا يكاد يتعلق بطبيعته واحده مرتين من دون أن يجىء تقييد لها فى البين و لو كان بمثل مره أخرى كى يكون متعلق كل منهما غير متعلق الآخر كما لا يخفى و المنساق من إطلاق الهيئه و إن كان هو تأسيس الطلب لا تأكيده إلا أن الظاهر هو انسباق التأكيد عنها فيما كانت مسبوقه بمثلها و لم يذكر هناك سبب أو ذكر سبب واحد.

ص: ١٤٧

المقصد الثاني النواهي

اشاره

فصل فى ماده النهى و صيغته**اشاره**

الظاهر أن النهى بمادته و صيغته فى الدلاله على الطلب مثل الأمر بمادته و صيغته غير أن متعلق الطلب فى أحدهما الوجود و فى الآخر العدم فيعتبر فيه ما استظهرنا اعتباره فيه بلا تفاوت أصلا نعم يختص النهى بخلاف و هو أن متعلق الطلب فيه هل هو الكف أو مجرد الترك و أن لا يفعل.

و الظاهر هو الثانى و توهم أن الترك و مجرد أن لا يفعل خارج عن تحت الاختيار فلا يصح أن يتعلق به البعث و الطلب فاسد فإن الترك أيضا يكون مقدورا و إلا- لما كان الفعل مقدورا و صادرا بالإراداه و الاختيار و كون العدم الأزلى لا بالاختيار لا يوجب أن يكون كذلك بحسب البقاء و الاستمرار الذى يكون بحسبه محلا للتكليف.

[عدم دلالة النهى على التكرار]

ثم إنه لا دلالة لصيغته على الدوام و التكرار كما لا دلالة لصيغته الأمر و إن كان قضيتهما عقلا تختلف و لو مع وحده متعلقهما بأن يكون طبيعه واحده بذاتها و قيدها تعلق بها الأمر مره و النهى أخرى ضروره أن وجودها يكون بوجود فرد واحد و عدمها لا يكاد يكون إلا بعدم الجميع كما لا يخفى.

و من ذلك يظهر أن الدوام و الاستمرار إنما يكون فى النهى إذا كان متعلقه طبيعه مطلقه غير مقيده بزمان أو حال فإنه حينئذ لا يكاد يكون مثل هذه الطبيعه معدومه إلا بعدم جميع أفرادها الدفعيه و التدريجيه.

و بالجمله قضيه النهى ليس إلا ترك تلك الطبيعه التى تكون متعلقه له كانت مقيده أو مطلقه و قضيه تركها عقلا إنما هو ترك جميع أفرادها.

ثم إنه لا دلالة للنهى على إرادته الترك لو خولف أو عدم إرادته بل لا بد فى تعيين ذلك من دلالة و لو كان إطلاق المتعلق من هذه الجهة و لا يكفى إطلاقها من سائر الجهات فتدبر جيدا.

فصل اختلفوا فى جواز اجتماع الأمر و النهى فى واحد و امتناعه

اشاره

على أقوال (١) ثالثها (٢) جوازه عقلا و امتناعه عرفا

و قبل الخوض فى المقصود يقدم أمور

الأول [بيان المراد بالواحد الذى تعلق به الأمر و النهى]

المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين و مندرجا تحت عنوانين بأحدهما كان موردا للأمر و بالآخر للنهى و إن كان كلياً مقولاً على كثيرين كالصلاه فى المغصوب و إنما ذكر لإخراج ما إذا تعدد متعلق الأمر و النهى و لم يجتمعا وجوداً و لو جمعتهما واحد مفهومهما كالسجود لله تعالى و السجود للصنم مثلاً لا لإخراج الواحد الجنسى أو النوعى كالحركه و السكون الكليين المعنويين بالصلاتيه و الغصبيه.

الثانى الفرق بين هذه المسأله و مسأله النهى فى العباده

اشاره

الثانى الفرق بين هذه المسأله و مسأله النهى فى العباده (٣)

اشاره

هو أن الجهه المبحوث عنها فيها التى بها تمتاز المسائل هى أن تعدد الوجه و العنوان فى الواحد يوجب تعدد متعلق الأمر و النهى بحيث يرتفع به غائله استحاله الاجتماع فى الواحد بوجه واحد أو لا يوجهه بل يكون حاله فالتزاع فى سرايه كل

١- راجع مطارح الأنظار / ١٢٩. فى اجتماع الأمر و النهى.

٢- مجمع الفائده و البرهان للأردبيلي ٢: ١١٠.

من الأمر و النهى إلى متعلق الآخر لاتحاد متعلقيهما وجودا و عدم سرايته لتعددتهما وجها و هذا بخلاف الجبهه المبحوث عنها فى المسأله الأخرى فإن البحث فيها فى أن النهى فى العباده [أو المعامله] (١) يوجب فسادها بعد الفراغ عن التوجه إليها.

نعم لو قيل بالامتناع مع ترجيح جانب النهى فى مسأله الاجتماع يكون مثل الصلاه فى الدار المغصوبه من صغريات تلك المسأله.

[تقرير الفصول فى الفرق بين المسألتين]

فانقدح أن الفرق بين المسألتين فى غايه الوضوح و أما (ما أفاده فى الفصول (٢) من الفرق بما هذه عبارته.

ثم اعلم أن الفرق بين المقام و المقام المتقدم و هو أن الأمر و النهى هل يجتمعان فى شىء واحد أو لا أما فى المعاملات فظاهر و أما فى العبادات فهو أن النزاع هناك فيما إذا تعلق الأمر و النهى بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقه و إن كان بينهما عموم مطلق و هنا فيما إذا اتحدتا حقيقه و تغايرتا بمجرد الإطلاق و التقييد بأن تعلق الأمر بالمطلق و النهى بالمقيد انتهى موضع الحاجه) فاسد فإن مجرد تعدد الموضوعات و تغايرها بحسب الذوات لا يوجب التمايز بين المسائل ما لم يكن هناك اختلاف الجهات و معه لا حاجه أصلا إلى تعددها بل لا بد من عقد مسألتين مع وحده الموضوع و تعدد الجبهه المبحوث عنها و عقد مسأله واحده فى صورته العكس كما لا يخفى.

و من هنا انقدح أيضا فساد الفرق بأن النزاع هنا فى جواز الاجتماع عقلا و هناك فى دلالة النهى لفظا فإن مجرد ذلك لو لم يكن تعدد الجبهه فى البين لا يوجب إلا تفصيلا فى المسأله الواحده لا عقد مسألتين هذا مع

١- أثبتناها من « ب ».

٢- الفصول / ١٤٠، فصل فى دلالة النهى على فساد المنهى عنه.

عدم اختصاص النزاع فى تلك المسأله بدلاله اللفظ كما سيظهر.

الثالث [فى كون مسأله الاجتماع أصوليه]

أنه حيث كانت نتيجه هذه المسأله مما تقع فى طريق الاستنباط كانت المسأله من المسائل الأصوليه لا من مبادئ الأحكاميه و لا التصديقيه و لا- من المسائل الكلاميه و لا من المسائل الفرعيه و إن كانت فيها جهاتها كما لا يخفى ضروره أن مجرد ذلك لا يوجب كونها منها إذا كانت فيها جهه أخرى يمكن عقدها معها من المسائل إذ لا مجال حينئذ لتوهم عقدها من غيرها فى الأصول و إن عقدت كلاميه فى الكلام و صح عقدها فرعيه أو غيرها بلا كلام و قد عرفت فى أول الكتاب (١) أنه لا ضير فى كون مسأله واحده يبحث فيها عن جهه خاصه من مسائل علمين لانطباق جهتين عامتين على تلك الجهه كانت بإحدهما من مسائل علم و بالأخرى من آخر فتذكر.

الرابع [فى كون المسأله عقليه لا لفظيه]

أنه قد ظهر من مطاوى ما ذكرناه أن المسأله عقليه و لا اختصاص للنزاع فى جواز الاجتماع و الامتناع فيها بما إذا كان الإيجاب و التحريم باللفظ كما ربما يوهمه التعبير بالأمر و النهى الظاهرين فى الطلب بالقول إلا أنه لكون الدلاله عليهما غالباً بهما كما هو أوضح من أن يخفى و ذهاب البعض (٢) إلى الجواز عقلاً و الامتناع عرفاً ليس بمعنى دلاله اللفظ بل بدعوى أن الواحد بالنظر الدقيق العقلى اثنين و أنه بالنظر المسامحى العرفى واحد ذو وجهين و إلا- فلا- يكون معنى محصلاً للامتناع العرفى غايه الأمر دعوى دلاله اللفظ على عدم الوقوع بعد اختيار جواز الاجتماع فتدبر جيداً.

الخامس [شمول النزاع فى مسأله الاجتماع لأنواع الإيجاب و التحريم]

لا- يخفى أن ملا-ك النزاع فى جواز الاجتماع و الامتناع يعم جميع أقسام الإيجاب و التحريم كما هو قضيه إطلاق لفظ الأمر و النهى

١- فى الأمر الأول من مقدمه الكتاب / ٧.

٢- الأردبيلى فى شرح الإرشاد ٢ / ١١٠.

و دعوى الانصراف إلى النفسين التعيينيين العيينيين في مادتهما غير خاليه عن الاعتساف و إن سلم في صيغتهما مع أنه فيها ممنوع (١).

نعم لا يبعد دعوى الظهور و الانسباق من الإطلاق بمقدمات الحكمه الغير الجاربه في المقام لما عرفت من عموم الملاك لجميع الأقسام و كذا ما وقع في البين من النقض و الإبرام مثلا إذا أمر بالصلاه و الصوم تخيرا بينهما و كذلك نهى عن التصرف في الدار و المجالسه مع الأغيار فصلى فيها مع مجالستهم كان حال الصلاه فيها حالها كما إذا أمر بها تعيينا (٢) و نهى عن التصرف فيها كذلك في جريان النزاع في الجواز و الامتناع و مجىء أدله الطرفين و ما وقع من النقض و الإبرام في البين فتفتن.

السادس [اعتبار المندوحه و عدمه في محل النزاع]

أنه ربما يؤخذ في محل النزاع قيد المندوحه في مقام الامتثال بل ربما قيل بأن الإطلاق إنما هو للاتكال على الوضوح إذ بدونها يلزم التكليف بالمحال.

و لكن التحقيق مع ذلك عدم اعتبارها في ما هو المهم في محل النزاع من لزوم المحال و هو اجتماع الحكمين المتضادين و عدم الجدوى في كون موردهما موجها بوجهين في رفع غائله اجتماع الضدين أو عدم لزومه و أن تعدد الوجه يجدى في رفعها [دفعها] و لا يتفاوت في ذلك أصلا وجود المندوحه و عدمها و لزوم التكليف بالمحال بدونها محذور آخر لا دخل له بهذا النزاع.

نعم لا بد من اعتبارها في الحكم بالجواز فعلا لمن يرى التكليف بالمحال محذورا و محالا كما ربما لا بد من اعتبار أمر آخر في الحكم به كذلك أيضا.

و بالجمله لا وجه لاعتبارها إلا لأجل اعتبار قدره على الامتثال و عدم

١- في « ب »: ممنوعه.

٢- في « ب »: تعينا.

لزوم التكليف بالمحال و لا دخل له بما هو المحذور فى المقام من التكليف المحال فافهم و اغنم.

السابع [ابتداء النزاع على تعلق الأحكام بالطبائع لا الأفراد]

أنه ربما يتوهم تاره أن النزاع فى الجواز و الامتناع يبنى على القول بتعلق الأحكام بالطبائع و أما الامتناع على القول بتعلقها بالأفراد فلا يكاد يخفى ضروره لزوم تعلق الحكمين بواحد شخصى و لو كان ذا وجهين على هذا القول.

و أخرى أن القول بالجواز مبنى على القول بالطبائع لتعدد متعلق الأمر و النهى ذاتا عليه و إن اتحد وجودا و القول بالامتناع على القول بالأفراد لاتحاد متعلقهما شخصا خارجا و كونه فردا واحدا.

و أنت خير بفساد كلا- التوهمين فإن تعدد الوجه إن كان يجدى بحيث لا- يضر معه الاتحاد بحسب الوجود و الإيجاد لكان يجدى و لو على القول بالأفراد فإن الموجود الخارجى الموجه بوجهين يكون فردا لكل من الطبيعتين فيكون مجمعا لفردين موجودين بوجود واحد فكما لا يضر وحده الوجود بتعدد الطبيعتين لا يضر بكون المجمع اثنين بما هو مصداق و فرد لكل من الطبيعتين و إلا لما كان يجدى أصلا حتى على القول بالطبائع كما لا يخفى لو حده الطبيعتين وجودا و اتحادهما خارجا فكما أن وحده الصلاتيه و الغصبيه فى الصلاه فى الدار المغصوبه وجودا غير ضائر بتعددتهما و كونهما طبيعتين كذلك وحده ما وقع فى الخارج من خصوصيات الصلاه فيها وجودا غير ضائر بكونه فردا للصلاه فيكون مأمورا به و فردا للغصب فيكون منهيًا عنه فهو على وحدته وجودا يكون اثنين لكونه مصداقا للطبيعتين فلا تغفل.

الثامن [اعتبار وجود المناطين فى المجمع]

أنه لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلا إذا كان فى كل واحد من متعلقى الإيجاب و التحريم مناط حكمه مطلقا حتى فى مورد

التصادق و الاجتماع كى يحكم على الجواز بكونه فعلا- محكوما بالحكمين و على الامتناع بكونه محكوما بأقوى المناطين أو بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك أحدهما أقوى كما يأتى تفصيله (١).

و أما إذا لم يكن للمتعلقين مناط كذلك فلا يكون من هذا الباب و لا يكون مورد الاجتماع محكوما إلا بحكم واحد منهما إذا كان له مناطه أو حكم آخر غيرهما فيما لم يكن لواحد منهما قيل بالجواز و الامتناع هذا بحسب مقام الثبوت.

و أما بحسب مقام الدلاله و الإثبات فالروايتان الدالتان على الحكمين متعارضتان إذا أحرز أن المناط من قبيل الثانى فلا بد من حمل المعارضه حينئذ بينهما فى الترجيح و التخيير و إلا فلا تعارض فى البين بل كان من باب التراحم بين المقتضيين فربما كان الترجيح مع ما هو أضعف دليلا لكونه أقوى مناطا فلا مجال حينئذ لملاحظه مرجحات الروايات أصلا بل لا بد من مرجحات المقتضيات المتراحمات كما يأتى الإشاره (٢) إليها.

نعم لو كان كل منهما متكفلا للحكم الفعلى لوقع بينهما التعارض فلا بد من ملاحظه مرجحات باب المعارضه لو لم يوفق بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائى بملاحظه مرجحات باب المزاحمه فتفتن.

التاسع [فى ما يستكشف به المناط]

أنه قد عرفت أن المعبر فى هذا الباب أن يكون كل واحد من الطبيعه المأمور بها و المنهى عنها مشتمله على مناط الحكم مطلقا حتى فى حال الاجتماع فلو كان هناك ما دل على ذلك من إجماع أو غيره فلا إشكال و لو لم يكن إلا إطلاق دليلى الحكمين ففيه تفصيل و هو.

أن الإطلاق لو كان فى بيان الحكم الاقتضائى لكان دليلا على ثبوت

١- راجع التنبيه من تنبيهات اجتماع الأمر و النهى، ص ١٧٤.

٢- راجع التنبيه من تنبيهات اجتماع الأمر و النهى، ص ١٧٤.

المقتضى و المناط فى مورد الاجتماع فىكون من هذا الباب و لو كان بصدد الحكم الفعلى فلا إشكال فى استكشاف ثبوت المقتضى فى الحكمين على القول بالجواز إلا إذا علم إجمالاً بكذب أحد الدليلين فىعامل معهما معامله المتعارضين و أما على القول بالامتناع فالإطلاقان متنافيان من غير دلالة على ثبوت المقتضى للحكمين فى مورد الاجتماع أصلاً فإن انتفاء أحد المتنافيين كما يمكن أن يكون لأجل المانع مع ثبوت المقتضى له يمكن أن يكون لأجل انتفائه إلا أن يقال إن قضيه التوفيق بينهما هو حمل كل منهما على الحكم الاقتضائى لو لم يكن أحدهما أظهر و إلا فخصوص الظاهر منهما.

فتلخص أنه كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضى فى الحكمين كان من مسأله الاجتماع و كلما لم تكن هناك دلالة عليه فهو من باب التعارض مطلقاً إذا كانت هناك دلالة على انتفائه فى أحدهما بلا تعيين و لو على الجواز و إلا فعلى الامتناع.

العاشر [ثمره بحث الاجتماع و أحكامها]

العاشر [ثمره بحث الاجتماع و أحكامها]

إشارة

أنه لا (١) إشكال فى سقوط الأمر و حصول الامتثال بإتيان المجمع بداعى الأمر على الجواز مطلقاً و لو فى العبادات و إن كان معصيه للنهى أيضاً و كذا الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الأمر إلا أنه لا معصيه عليه و أما عليه و ترجيح جانب النهى فيسقط به الأمر به مطلقاً فى غير العبادات لحصول الغرض الموجب له و أما فيها فلا مع الالتفات إلى الحرمة أو بدونه تقصيراً فإنه و إن كان متمكناً مع عدم الالتفات من قصد القربة و قد قصدتها إلا أنه مع التقصير لا يصلح لأن يتقرب به أصلاً فلا يقع مقرباً و بدونه لا- يكاد يحصل به الغرض الموجب للأمر به عباده كما لا يخفى و أما إذا لم يلتفت إليها قصوراً و قد قصد القربة بإتيانه فالأمر

١- من هنا الى ص ١٨٤ عند قوله « ضروره أنه لولا جعله » سقط من نسخه (أ) المعتمده عندنا.

يسقط لقصد التقرب بما يصلح أن يتقرب به لاشتماله على المصلحه مع صدوره حسنا لأجل الجهل بحرمة قصورا فيحصل به الغرض من الأمر فيسقط به قطعاً و إن لم يكن امتثالا- له بناء على تبعيه الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح و المفاسد واقعا لا لما هو المؤثر منها فعلا للحسن أو القبح لكونهما تابعين لما علم منهما كما حقق في محله.

مع أنه يمكن أن يقال بحصول الامتثال مع ذلك فإن العقل لا- يرى تفاوتاً بينه و بين سائر الأفراد في الوفاء بغرض (١) الطبيعه المأمور بها و إن لم تعمه بما هي مأمور بها لكنه لوجود المانع لا لعدم المقتضى.

و من هنا انقدح أنه يجزى و لو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحه العباده و عدم كفايه الإتيان بمجرد المحبويه كما يكون كذلك في ضد الواجب حيث لا يكون هناك أمر يقصد أصلا.

و بالجمله مع الجهل قصورا بالحرمة موضوعاً أو حكماً يكون الإتيان بالمجمع امتثالا و بداعى الأمر بالطبيعه لا محاله غايه الأمر أنه لا- يكون مما تسعه بما هي مأمور بها لو قيل بتراحم الجهات في مقام تأثيرها للأحكام الواقعيه و أما لو قيل بعدم التراحم إلا في مقام فعلية الأحكام لكان مما تسعه و امتثالا لأمرها بلا كلام.

[الفرق بين الاجتماع و التعارض]

و قد انقدح بذلك الفرق بين ما إذا كان دليلاً الحرمة و الوجوب متعارضين و قدم دليل الحرمة تخيراً أو ترجيحاً حيث لا يكون معه مجال للصحه أصلاً و بين ما إذا كانا من باب الاجتماع.

و قيل بالامتناع و تقديم جانب الحرمة حيث يقع صحيحاً في غير مورد من موارد الجهل و النسيان لموافقته للغرض بل للأمر و من هنا علم أن

١- في «ب»: لغرض، و ما أثبتناه من النسخ المطبوع هو الأصح.

الثواب عليه من قبيل الثواب على الإطاعة لا الانقياد و مجرد اعتقاد الموافقه.

و قد ظهر بما ذكرناه وجه حكم الأصحاب بصحة الصلاه فى الدار المغصوبه مع النسيان أو الجهل بالموضوع بل أو الحكم إذا كان عن قصور مع أن الجمل لو لا- الكل قائلون بالامتناع و تقديم الحرمة و يحكمون بالبطلان فى غير موارد العذر فلتكن من ذلك على ذكر.

[دليل الامتناع و تمهيد مقدمات]

إشاره

إذا عرفت هذه الأمور فالحق هو القول بالامتناع كما ذهب إليه المشهور و تحقيقه على وجه يتضح به فساد ما قيل أو يمكن أن يقال من وجوه الاستدلال لسائر الأقوال يتوقف على تمهيد مقدمات

[إحداهما [تضاد الأحكام الخمسه]]

أنه لا- ريب فى أن الأحكام الخمسه متضاده فى مقام فعليتها و بلوغها إلى مرتبه البعث و الزجر ضروره ثبوت المنافاه و المعانده التامه بين البعث نحو واحد فى زمان و الزجر عنه فى ذاك الزمان و إن لم يكن بينهما مضاده ما لم يبلغ إلى تلك المرتبه لعدم المنافاه و المعانده بين وجوداتها الإنشائية قبل البلوغ إليها كما لا يخفى فاستحاله اجتماع الأمر و النهى فى واحد لا تكون من باب التكليف بالمحال بل من جهه أنه بنفسه محال فلا يجوز عند من يجوز التكليف بغير المقدور أيضا.

ثانيتها [تعلق الحكم الشرعى بالموجود خارجا]

أنه لا شبهه فى أن متعلق الأحكام هو فعل المكلف و ما هو فى الخارج يصدر عنه و هو فاعله و جاعله لا ما هو اسمه و هو واضح و لا- ما هو عنوانه مما قد انتزع عنه بحيث لو لا- انتزاعه تصورا و اختراعه ذهنيا لما كان بحدائه شىء خارجا و يكون خارج المحمول كالملكيه و الزوجيه و الرقيه و الحرية و المغصوبيه (١) إلى غير ذلك من الاعتبارات و الإضافات ضروره أن البعث ليس نحوه و الزجر لا يكون عنه و إنما يؤخذ فى متعلق الأحكام آله للحاظ

متعلقاتها و الإشارة إليها بمقدار الغرض منها و الحاجة إليها لا بما هو هو و بنفسه و على استقلاله و حiale.

ثالثها [عدم إيجاب تعدد الوجه لتعدد المعنون]

أنه لا يوجب تعدد الوجه و العنوان تعدد المعنون و لا ينتلم به وحدته فإن المفاهيم المتعدده و العناوين الكثيره ربما تنطبق على الواحد و تصدق على الفارد الذى لا كثره فيه من جهه بل بسيط من جميع الجهات ليس فيه حيث غير حيث و جهه مغايره لجهه أصلا كالواجب تبارك و تعالى فهو على بساطته و وحدته و أحديته تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلاليه و الجماليه له الأسماء الحسنى و الأمثال العليا لكنها بأجمعها حاكيه عن ذاك الواحد الفرد الأحد.

عبارتنا شتى و حسنك واحد***و كل إلى ذاك الجمال يشير.

رابعها [المتحد وجودا متحد ماهيه]

أنه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد إلا- ماهيه واحده و حقيقه فارده لا يقع فى جواب السؤال عن حقيقته بما هو إلا تلك الماهيه فالمفهوم المتصادقان على ذاك لا يكاد يكون كل منهما ماهيه و حقيقه و كانت عينه فى الخارج كما هو شأن الطبيعى و فرده فيكون الواحد وجودا واحدا ماهيه و ذاتا لا- محاله فالمجمع و إن تصادق عليه متعلقا الأمر و النهى إلا أنه كما يكون واحدا وجودا يكون واحدا ماهيه و ذاتا و لا يتفاوت فيه القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهيه.

و منه ظهر عدم ابتناء القول بالجواز و الامتناع فى المسأله على القولين فى تلك المسأله كما توهم فى الفصول (١) كما ظهر عدم الابتناء على تعدد وجود الجنس و الفصل فى الخارج و عدم تعدده ضروره عدم كون العناوين المتصادقين عليه من قبيل الجنس و الفصل له و أن مثل الحركة فى دار من أى

مقوله كانت لا يكاد يختلف حقيقتها و ماهيتها و يتخلف ذاتياتها وقعت جزءا للصلاه أو لا كانت تلك الدار مغصوبه أو لا [١].

[مختار المصنف]

إذا عرفت ما مهدناه عرفت أن المجمع حيث كان واحدا وجودا و ذاتا كان تعلق الأمر و النهى به محالا- و لو كان تعلقهما به بعنوانين لما عرفت من كون فعل المكلف بحقيقتها و واقعيته الصادره عنه متعلقا للأحكام لا- بعناوينه الطارئه عليه و أن غائله اجتماع الضدين فيه لا تكاد ترتفع بكون الأحكام تتعلق بالطبائع لا الأفراد (١) فإن غايه تقريبه أن يقال إن الطبائع من حيث هي هي و إن كانت ليست إلا- هي و لا تتعلق بها الأحكام الشرعيه كالأثار العاديه و العقليه إلا أنها مقيده بالوجود بحيث كان القيد خارجا و التقيد داخلا صالحه لتعلق الأحكام بها و متعلقا الأمر و النهى على هذا لا يكونان متحدين أصلا لا فى مقام تعلق البعث و الزجر و لا فى مقام عصيان النهى و إطاعه الأمر بإتيان المجمع بسوء الاختيار.

أما فى المقام الأول فلتعددهما بما هما متعلقان لهما و إن كانا متحدين فيما هو خارج عنهما بما هما كذلك.

و أما فى المقام الثانى فلسقوط أحدهما بالإطاعه و الآخر بالعصيان بمجرد الإتيان فى أى مقام اجتمع الحكمان فى واحد.

و أنت خيرير بأنه لا- يكاد يجدى بعد ما عرفت من أن تعدد العنوان لا- يوجب تعدد المعنون لا وجودا و لا ماهيه و لا تنتم به وحدته أصلا و أن المتعلق للأحكام هو المعنونات لا العنونات و أنها إنما تؤخذ فى المتعلقات بما

[١] و قد عرفت أن صدق ال عناوين المتعدده، لا تكاد تنتم به وحده المعنون- لا ذاتا و لا وجودا- غايته أن تكون له خصوصيه بها يستحق الاتصاف بها، و محدودا بحدود موجب لانطباقها عليه، كما لا يخفى، حدوده و مخصصاته لا توجب تعدده بوجه أصلا، فتدبر جيدا (منه قدس سره).

هى حاكيات كالعبارات لا بما هى على حياها و استقلالها.

كما ظهر مما حققناه أنه لا يكاد يجدى أيضا كون الفرد مقدمه لوجود الطبيعى المأمور به أو المنهى عنه و أنه لا ضير فى كون المقدمه محرمة فى صورته عدم الانحصار بسوء الاختيار و ذلك مضافا إلى وضوح فسادة و أن الفرد هو عين الطبيعى فى الخارج كيف و المقدميه تقتضى الاثنييه بحسب الوجود و لا تعدد كما هو واضح أنه إنما يجدى لو لم يكن المجمع واحدا ماهيه و قد عرفت بما لا مزيد عليه أنه بحسبها أيضا واحد.

[بعض أدله المجوزين و المناقشه فيها]

اشاره

ثم إنه قد استدل (١) على الجواز بأمور.

منها (٢) أنه لو لم يجز اجتماع الأمر و النهى لما وقع نظيره و قد وقع كما فى العبادات المكروهه كالصلاه فى مواضع التهمه و فى الحمام و الصيام فى السفر و فى بعض الأيام.

بيان الملازمه أنه لو لم يكن تعدد الجبهه مجديا فى إمكان اجتماعهما لما جاز اجتماع حكمين آخرين فى مورد مع تعددها لعدم اختصاصهما من بين الأحكام بما يوجب الامتناع من التضاد بداهه تضادها بأسرها و التالى باطل لوقوع اجتماع الكراهه و الإيجاب أو الاستحباب فى مثل الصلاه فى الحمام و الصيام فى السفر و فى عاشوراء و لو فى الحضر و اجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الإباحه أو الاستحباب فى مثل الصلاه فى المسجد أو الدار.

و الجواب عنه أما إجمالا فبأنه لا بد من التصرف و التأويل فيما وقع فى الشريعه مما ظاهره الاجتماع بعد قيام الدليل على الامتناع ضروره أن

١- انظر قوانين الأصول ١ / ١٤٠.

٢- هذا هو الوجه الثانى الذى استدل به، قوانين الأصول ١ / ١٤٢.

الظهور لا يصادم البرهان مع أن قضيه ظهور تلك الموارد اجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد و لا يقول الخصم بجوازه كذلك بل بالامتناع ما لم يكن بعنوانين و بوجهين فهو أيضا لا بد [له] من التفصي عن إشكال الاجتماع فيها لا سيما إذا لم يكن هناك مندوحوه كما في العبادات المكروهه التي لا بدل لها فلا يبقى له مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فيها على جوازه أصلا كما لا يخفى.

[أقسام العبادات المكروهه]

إشاره

و أما تفصيلا فقد أجيب عنه بوجه (١) يوجب ذكرها بما فيها من النقص و الإبرام طول الكلام بما لا يسعه المقام فالأولى الاقتصار على ما هو التحقيق في حسم ماده الإشكال فيقال و على الله الاتكال إن العبادات المكروهه على ثلاثه أقسام.

أحدها ما تعلق به النهى بعنوانه و ذاته و لا بدل له كصوم يوم عاشوراء (٢) و النوافل المبتدأه في بعض الأوقات (٣).

ثانيها ما تعلق به النهى كذلك و يكون له البدل كالنهى عن الصلاه في الحمام (٤).

ثالثها ما تعلق النهى به لا بذاته بل بما هو مجامع معه وجودا

١- راجع مطارح الأنظار / ١٣٠ و ما بعده.

٢- الكافي ١٤٦ / ٤، باب صوم عرفه و عاشوراء، الأحاديث ٤ إلى ٧- و للمزيد راجع وسائل الشيعه، ٣٣٩ / ٧ الباب ٢١ من أبواب الصوم المندوب.

٣- الكافي ٢٨٨ / ٣ باب التطوع في وقت الفريضة و الساعات التي لا يصلّى فيها الاستبصار ٢٧٧ / ١ باب وقت نوافل النهار- و للمزيد راجع وسائل الشيعه ١٧٠ / ٣، الباب ٣٨ من أبواب المواقيت.

٤- الافى ٣ / ٣٩٠ الحديث ١٢ من باب الصلاه في الكعبه... الخ.

أو ملازم له خارجا كالصلاه فى مواضع التهمه (١) بناء على كون النهى عنها لأجل اتحادها مع الكون فى مواضعها.

[الجواب عن القسم الأول من العبادات المكروهه]

أما القسم الأول فالنهي تنزيها عنه بعد الإجماع على أنه يقع صحيحا و مع ذلك يكون تركه أرجح كما يظهر من مداومه الأئمه عليهم السلام على الترك إما لأجل انطباق عنوان ذى مصلحه على الترك فيكون الترك كالفعل ذا مصلحه موافقه للغرض و إن كان مصلحه الترك أكثر فهما حيثنذ يكونان من قبيل المستحبين المتراحمين فيحكم بالتخير بينهما لو لم يكن أهم فى البين و إلا- فيتعين الأهم و إن كان الآ-خر يقع صحيحا حيث إنه كان راجحا و موافقا للغرض كما هو الحال فى سائر المستحبات المتراحمات بل الواجبات و أرجحيه الترك من الفعل لا توجب [١] حرازه و منقصه فيه أصلا كما يوجبها ما إذا كان فيه مفسده غالبه على مصلحته و لذا لا يقع صحيحا على الامتناع فإن الحرازه و المنقصه فيه مانعه عن صلاحيه التقرب به بخلاف المقام فإنه على ما هو عليه من الرجحان و موافقه الغرض

[١] ربما يقال: إن أرجحيه الترك، و إن لم توجب منقصه و حرازه فى الفعل أصلا، إلا أنه توجب المنع منه فعلا، و البعث إلى الترك قطعا، كما لا يخفى، و لذا كان ضد الواجب- بناء على كونه مقدمه له- حراما، و يفسد لو كان عباده، مع أنه لا حرازه فى فعله، و إنما كان النهى عنه و طلب تركه لما فيه من المقدميه له، و هو على ما هو عليه من المصلحه، فالمنع عنه لذلك كاف فى فساده لو كان عباده.

قلت: يمكن أن يقال إن النهى التحريمى لذلك و إن كان كافيا فى ذلك بلا إشكال، إلا أن التنزيه غير كاف، إلا إذا كان عن حرازه فيه، و ذلك لبداهه عدمقابليه الفعل للتقرب به منه تعالى مع المنع عنه و عدم ترخيصه فى ارتكابه، بخلاف التنزيه عنه إذا كان لا- لحرازه فيه، بل لما فى الترك من المصلحه الراجحه، حيث أنه معه مرصوص فيه، و هو على ما هو عليه من الرجحان و المحبوبيه له تعالى، و لذلك لم تفسد العباده إذا كانت ضد المستحبه أهم اتفاقا، فتأمل (منه قدس سره).

١- التهذيب ٢/ ٢١٩ الحديث ٧١ من باب ١١ ما يجوز الصلاه فيه من اللباس و المكان... الخ. و للمزيد راجع وسائل الشيعه ٣/ ٤٦٦ الباب ٣٤ من أبواب مكان المصلى.

كما إذا لم يكن تركه راجحا بلا حدوث حزازه فيه أصلا.

و إما لأجل ملازمه الترك لعنوان كذلك من دون انطباقه عليه فيكون كما إذا انطبق عليه من غير تفاوت إلا- في أن الطلب المتعلق به حينئذ ليس بحقيقى بل بالعرض و المجاز وإنما يكون فى الحقيقة متعلقا بما يلازمه من العنوان بخلاف صورته الانطباق لتعلقه به حقيقة كما فى سائر المكروهات من غير فرق إلا أن منشأه فيها حزازه و منقصه فى نفس الفعل و فيه رجحان فى الترك من دون حزازه فى الفعل أصلا غايه الأمر كون الترك أرجح.

نعم يمكن أن يحمل النهى فى كلا القسمين على الإرشاد إلى الترك الذى هو أرجح من الفعل أو ملازم لما هو الأرجح و أكثر ثوابا لذلك و عليه يكون النهى على نحو الحقيقة لا بالعرض و المجاز فلا تغفل.

[الجواب عن القسم الثانى من العبادات المكروهه]

و أما القسم الثانى فالنهي فيه يمكن أن يكون لأجل ما ذكر فى القسم الأول طابق النعل بالنعل كما يمكن أن يكون بسبب حصول منقصه فى الطبيعه المأمور بها لأجل تشخصها فى هذا القسم بمشخص غير ملائم لها كما فى الصلاه فى الحمام فإن تشخصها بتشخص وقوعها فيه لا- يناسب كونها معراجا و إن لم يكن نفس الكون فى الحمام بمكروه و لا حزازه فيه أصلا بل كان راجحا كما لا يخفى.

و ربما يحصل لها لأجل تخصصها بخصوصيه شديده الملاءمه معها مزيه فيها كما فى الصلاه فى المسجد و الأمكنه الشريفه و ذلك لأن الطبيعه المأمور بها فى حد نفسها إذا كانت مع تشخص لا يكون له شده الملاءمه و لا عدم الملاءمه لها مقدار من المصلحه و المزيه كالصلاه فى الدار مثلا و تزداد تلك المزيه فيما كان تشخصها بما له شده الملاءمه و تنقص فيما إذا لم تكن له ملائمته و لذلك ينقص ثوابها تاره و يزيد أخرى و يكون النهى فيه لحدوث نقصان فى مزيتها فيه إرشادا إلى ما لا نقصان فيه من سائر الأفراد و يكون أكثر ثوابا منه و ليكن

هذا مراد من (قال إن الكراهه في العباده بمعنى أنها تكون أقل ثوابا) و لا يرد عليه بلزوم اتصاف العباده التي تكون أقل ثوابا من الأخرى بالكراهه و لزوم اتصاف ما لا مزيد فيه و لا منقصه بالاستحباب لأنه أكثر ثوابا مما فيه المنقصه لما عرفت من أن المراد من كونه أقل ثوابا إنما هو بقياسه إلى نفس طبيعه المتشخصه بما لا يحدث معه مزيه لها و لا منقصه من المشخصات و كذا كونه أكثر ثوابا و لا- يخفى أن النهى في هذا القسم لا- يصح إلا- للإرشاد بخلاف القسم الأول فإنه يكون فيه مولويا و إن كان حملة على الإرشاد بمكان من الإمكان.

[الجواب عن القسم الثالث من العبادات المكروهه]

و أما القسم الثالث فيمكن أن يكون النهى فيه عن العباده المتحدّه مع ذاك العنوان أو الملازمه له بالعرض و المجاز و كان المنهى عنه به حقيقه ذاك العنوان و يمكن أن يكون على الحقيقه إرشادا إلى غيرها من سائر الأفراد مما لا يكون متحدا معه أو ملازما له إذ المفروض التمكن من استيفاء مزيه العباده بلا ابتلاء بحزازه ذاك العنوان أصلا هذا على القول بجواز الاجتماع.

و أما على الامتناع فكذلك في صوره الملازمه و أما في صوره الاتحاد و ترجيح جانب الأمر كما هو المفروض حيث إنه صحه العباده فيكون حال النهى فيه حاله في القسم الثاني فيحمل على ما حمل عليه فيه طابق النعل بالنعل حيث إنه بالدقه يرجع إليه إذ على الامتناع ليس الاتحاد مع العنوان الآخر إلا- من مخصصاته و مشخصاته التي تختلف طبيعه الأمور بها في المزيه زياده و نقيصه بحسب اختلافها في الملاءمه كما عرفت.

و قد انقدح بما ذكرناه أنه لا مجال أصلا لتفسير الكراهه في العباده بأقلية الثواب في القسم الأول مطلقا و في هذا القسم على القول بالجواز كما انقدح حال اجتماع الوجوب و الاستحباب فيها و أن الأمر الاستحبابى يكون على نحو

الإرشاد إلى أفضل الأفراد مطلقا على نحو الحقيقه و مولويا اقتضائيا كذلك و فعليا بالعرض و المجاز فيما كان ملاكته ملازمتها لما هو مستحب أو متحدا (١) معه على القول بالجواز.

و لا يخفى أنه لا يكاد يأتي القسم الأول هاهنا فإن انطباق عنوان راجح على الفعل الواجب الذى لا بدل له إنما يؤكد إيجابه لا أنه يوجب استحبابه أصلا و لو بالعرض و المجاز إلا على القول بالجواز و كذا فيما إذا لازم مثل هذا العنوان فإنه لو لم يؤكد الإيجاب لما يصحح الاستحباب إلا اقتضائيا بالعرض و المجاز فتفتن.

[دليل ثالث للمجوزين و جوابه]

و منها أن أهل العرف يعدون من أتى بالمأمور به فى ضمن الفرد المحرم مطيعا و عاصيا من وجهين (٢) فإذا أمر المولى عبده بخياطه ثوب و نهاه عن الكون فى مكان خاص كما مثل به الحاجبى [١] و العضدى (٣) فلو خاطه فى ذاك المكان عد مطيعا لأمر الخياطه و عاصيا للنهى عن الكون فى ذلك المكان.

و فيه مضافا إلى المناقشه فى المثال بأنه ليس من باب الاجتماع ضروره أن الكون المنهى عنه غير متحد مع الخياطه وجودا أصلا كما لا يخفى

[١] انظر شر العضدى على مختصر المتهى لابن الحاجب / ٩٢، ٩٣. مسأله استحاله كون الشىء واجبا حراما من جهه واحده.

ابن الحاجب ابو عمرو عثمان بن عمر بن ابى بكر المالكى، تولد سنه ٥٧٠هـ - باسنا كان ابوه جنديا، اشتغل ابنه فى صغره بالقاهره، و حفظ القرآن المجيد، و اخذ بعض القراءات عن الشاطبى و سمع من البوصيرى و جماعه، لزم الاشتغال حتى برع فى الاصول و العربيه، ثم قدم دمشق و درس بجامعها، كان الاغلب عليه النحو، و صنف فى عدده علوم، له كتاب «الكافيه» فى النحو و «الشافيه» فى الصرف و «مختصر الاصول» ثم انتقل إلى الاسكندريه، مات بها سنه ٦٤٦هـ . (الكنى و الالقاب / ١ / ٢٤٤).

١- فى «ب»: متحده.

٢- دليل آخر للمجوزين، قوانين الأصول / ١ / ١٤٨.

٣- انظر شر العضدى على مختصر المتهى لابن الحاجب / ٩٢، ٩٣. مسأله استحاله كون الشىء واجبا حراما من جهه واحده.

المنع إلا- عن صدق أحدهما إما الإطاعة بمعنى الامتثال فيما غلب جانب الأمر أو العصيان فيما غلب جانب النهي لما عرفت من البرهان على الامتناع.

نعم لا بأس بصدق الإطاعة بمعنى حصول الغرض و العصيان فى التوصليات و أما فى العبادات فلا يكاد يحصل الغرض منها إلا فيما صدر من المكلف فعلا غير محرم و غير مبعوض عليه كما تقدم (١).

بقى الكلام فى حال (التفصيل من بعض الأعلام (٢) و القول بالجواز عقلا و الامتناع عرفا).

و فيه أنه لا- سبيل للعرف فى الحكم بالجواز أو الامتناع إلا- طريق العقل فلا- معنى لهذا التفصيل إلا- ما أشرنا إليه من النظر المسامحى الغير المبتنى على التدقيق و التحقيق و أنت خير بعدم العبره به بعد الاطلاع على خلافه بالنظر الدقيق و قد عرفت فيما تقدم (٣) أن النزاع ليس فى خصوص مدلول صيغه الأمر و النهى بل فى الأعم فلا مجال لأن يتوهم أن العرف هو المحكم فى تعيين المداليل و لعله كان بين مدلوليهما حسب تعيينه (٤) تناف لا يجتمعان فى واحد و لو بعنوانين و إن كان العقل يرى جواز اجتماع الوجوب و الحرمة فى واحد بوجهين فتدبر.

و ينبغى التنبيه على أمور.

الأول [مناط الاضطرار الرافع للحرمة]

اشاره

أن الاضطرار إلى ارتكاب الحرام و إن كان يوجب ارتفاع حرمة و العقوبه عليه مع بقاء ملاك وجوبه لو كان مؤثرا له كما إذا لم يكن

١- فى الامر العاشر / ١٥٦.

٢- المحقق الأردبيلى فى شرح الإرشاد ٢: ١١٠، و قد ينسب ذلك لإى صاحب الرياض (قده) أيضا و كأنه مسموع منه شفاهاً، على حد تعبير صاحب مطارح الأنظار / ١٢٩.

٣- فى الامر الرابع / ١٥٢.

٤- فى « ب » تعيينه.

بحرام بلا كلام إلا أنه إذا لم يكن الاضطرار إليه بسوء الاختيار بأن يختار ما يؤدي إليه لا محاله فإن الخطاب بالزجر عنه حينئذ و إن كان ساقطاً إلا- أنه حيث يصدر عنه مبغوضاً عليه و عصياناً لذاك الخطاب و مستحقاً عليه العقاب لا يصلح لأن يتعلق به الإيجاب و هذا فى الجملة مما لا شبهه فيه و لا ارتياب.

[حكم الاضطرار بسوء الاختيار]

و إنما الإشكال فيما إذا كان ما اضطر إليه بسوء اختياره مما ينحصر به التخلص عن محذور الحرام كالخروج عن الدار المغصوبه فيما إذا توسطها بالاختيار فى كونه منهيًا عنه أو مأمورًا به مع جريان حكم المعصية عليه أو بدونه فيه أقوال هذا على الامتناع.

و أما (على القول بالجواز فعن أبى هاشم [١] أنه مأمور به و منهى عنه و اختاره الفاضل القمى (١) ناسبًا له إلى أكثر المتأخرين و ظاهر الفقهاء).

و الحق أنه منهى عنه بالنهى السابق الساقط بحدوث الاضطرار إليه و عصيان له بسوء الاختيار و لا يكاد يكون مأمورًا به كما إذا لم يكن هناك توقف [٢] عليه أو بلا انحصار به و ذلك ضروره أنه حيث كان قادرًا على ترك

[١] راجع شرح مختصر الأصول / ٩٤.

هو أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائى، ولد عام ٢٤٧ هـ - من أبناء ابان مولى عثمان، عالم بالكلام، من كبار المعتزله، له آراء انفرد بها و تبعته فرقه سميت «البهشميه» نسبة الى كنيته أبى هاشم و له مصنفات منها: «الشامل» فى انفقته و «تذكره العالم» و «العهده» فى الاصول مات سنه ٣٢١ هـ - . «الاعلام للزركللى ٧ / ٤».

[٢] لا- يخفى أنه لا توقف ها هنا حقيقه، بداهه أن الخروج إنما هو مقدمه للكون فى خارج الدار، لا مقدمه لترك الكون فيها الواجب، لكونه ترك الحرام، نعم بينهما ملازمه لأجل التضاد بين الكونين، و وضوح الملازمه بين وجود الشئ و عدم ضده، فيجب الكون فى خارج الدار عرضًا، لوجوب ملازمه حقيقه، فيجب مقدمته كذلك، و هذا هو الوجه فى المماشاه و الجرى على أن مثل الخروج يكون مقدمه لما هو الواجب من ترك الحرام، فانهم.

(منه قدس سره).

الحرام رأسا لا- يكون عقلا معذورا في مخالفته فيما اضطر إلى ارتكابه بسوء اختياره و يكون معاقبا عليه كما إذا كان ذلك بلا توقف عليه أو مع عدم الانحصار به و لا يكاد يجدى توقف انحصار التخلص عن الحرام به لكونه بسوء الاختيار.

إن قلت كيف لا يجديه و مقدمه الواجب واجبه.

قلت إنما يجب المقدمه لو لم تكن محرمة و لذا لا- يترشح الوجوب من الواجب إلا- على ما هو المباح من المقدمات دون المحرمة مع اشتراكهما في المقدميه.

و إطلاق الوجوب بحيث ربما يترشح منه الوجوب عليها مع انحصار المقدمه بها إنما هو فيما إذا كان الواجب أهم من ترك المقدمه المحرمة و المفروض هاهنا و إن كان ذلك إلا- أنه كان بسوء الاختيار و معه لا- يتغير عما هو عليه من الحرمة و المبعوضيه و إلا- لكانت الحرمة معلقه على إرادته المكلف و اختياره لغيره و عدم حرمة مع اختياره له و هو كما ترى مع أنه خلاف الفرض و أن الاضطرار يكون بسوء الاختيار.

[حكم توسط الأرض المفضويه]

(إن قلت (١) إن التصرف في أرض الغير بدون إذنه بالدخول و البقاء حرام بلا إشكال و لا كلام و أما التصرف بالخروج الذى يترتب عليه رفع الظلم و يتوقف عليه التخلص عن التصرف الحرام فهو ليس بحرام فى حال من الحالات بل حاله مثل شرب الخمر المتوقف عليه النجاه من الهلاك فى الاتصاف بالوجوب فى جميع الأوقات.

١- إشاره الى مختار الشيخ (قده) مطارح الأنظار/ ١٥٥، الهدايه ٦ من القول فى جوا اجتماع الأمر و النهى.

و منه ظهر المنع عن كون جميع أنحاء التصرف فى أرض الغير مثلا- حراما قبل الدخول و أنه يتمكن من ترك الجميع حتى الخروج و ذلك لأنه لو لم يدخل لما كان متمكنا من الخروج و تركه و ترك الخروج بترك الدخول رأسا ليس فى الحقيقه إلا ترك الدخول فمن لم يشرب الخمر لعدم وقوعه فى المهلكه التى يعالجها به مثلا لم يصدق عليه إلا أنه لم يقع فى المهلكه لا أنه ما شرب الخمر فيها إلا على نحو السالبه المنتفيه بانتفاء الموضوع كما لا يخفى.

و بالجمله لا يكون الخروج بملاحظه كونه مصداقا للتخلص عن الحرام أو سببا له إلا مطلوبا و يستحيل أن يتصف بغير المحبويه و يحكم عليه بغير المطلوبيه.

[جواز ما انحصر به التخلص عن الحرام]

قلت هذا غايه ما يمكن أن يقال فى تقريب الاستدلال على كون ما انحصر به التخلص مأمورا به و هو موافق لما أفاده شيخنا العلامة أعلى الله مقامه على ما فى تقريرات بعض الأجله (١) لكنه لا- يخفى أن ما به التخلص عن فعل الحرام أو ترك الواجب إنما يكون حسنا عقلا- و مطلوبا شرعا بالفعل و إن كان قبيحا ذاتا إذا لم يتمكن المكلف من التخلص بدونه و لم يقع بسوء اختياره إما فى الاقتحام فى ترك الواجب أو فعل الحرام و إما فى الإقدام على ما هو قبيح و حرام لو لا [أن] (٢) به التخلص بلا كلام كما هو المفروض فى المقام ضروره تمكنه منه قبل اقتحامه فيه بسوء اختياره.

و بالجمله كان قبل ذلك متمكنا من التصرف خروجا كما يتمكن منه دخولا غايه الأمر يتمكن منه بلا واسطه و منه بالواسطه و مجرد عدم التمكن منه إلا- بواسطه لا- يخرج عن كونه مقدورا كما هو الحال فى البقاء فكما يكون تركه مطلوبا فى جميع الأوقات فكذلك الخروج مع أنه مثله فى

١- مطارح الأنظار/ ١٥٥. الهدايه ٦، من القول فى جواز اجتماع الأمر و النهى.

٢- اثبتها من بعض النسخ المطبوعه.

الفرعيه على الدخول فكما لا تكون الفرعيه مانعه عن مطلوبيته قبله و بعده كذلك لم تكن مانعه عن مطلوبيته و إن كان العقل يحكم بلزومه إرشادا إلى اختيار أقل المحذورين و أخف القبيحين.

و من هنا ظهر حال شرب الخمر علاجا و تخلصا عن المهلكه و أنه إنما يكون مطلوباً على كل حال لو لم يكن الاضطرار إليه بسوء الاختيار و إلا فهو على ما هو عليه من الحرمة و إن كان العقل يلزمه إرشادا إلى ما هو أهم و أولى بالرعايه من تركه لكون الغرض فيه أعظم [ف] (١) من ترك الاقتحام فيما يؤدي إلى هلاك النفس أو شرب الخمر لثلا يقع في أشد المحذورين منهما فيصدق أنه تركهما و لو بتركه ما لو فعله لأدى لا محاله إلى أحدهما كسائر الأفعال التوليديه حيث يكون العمد إليها بالعمد إلى أسبابها و اختيار تركها بعدم العمد إلى الأسباب و هذا يكفي في استحقاق العقاب على الشرب للعلاج و إن كان لازماً عقلاً للفرار عما هو أكثر عقوبه.

و لو سلم عدم الصدق إلا بنحو السالبه المنتفيه بانتفاء الموضوع فهو غير ضائر بعد تمكنه من الترك و لو على نحو هذه السالبه و من الفعل بواسطه تمكنه مما هو من قبيل الموضوع في هذه السالبه فيوقع نفسه بالاختيار في المهلكه أو يدخل الدار فيعالج بشرب الخمر و يتخلص بالخروج أو يختار ترك الدخول و الوقوع فيهما (٢) لثلا يحتاج إلى التخلص و العلاج.

[بقاء المضطر إليه بسوء الاختيار]

إن قلت كيف يقع مثل الخروج و الشرب ممنوعاً عنه شرعاً و معاقباً عليه عقلاً- مع بقاء ما يتوقف عليه على وجوبه لسقوط و [وضوح] (٣) سقوط الوجوب مع امتناع المقدمه المنحصره و لو كان بسوء الاختيار و العقل قد استقل بأن

١- أثبتناه من بعض النسخ المطبوعه.

٢- في «ب»: فيها.

٣- أثبتناها من هامش «ب» المصححه.

الممنوع شرعا كالممتنع عادة أو عقلا.

[عدم المنافاه بين حرمه المقدمه و لزوم إتيانها]

قلت أولا- إنما كان الممنوع كالممتنع إذا لم يحكم العقل بلزومه إرشادا إلى ما هو أقل المحذورين و قد عرفت لزومه بحكمه فإنه مع لزوم الإتيان بالمقدمه عقلا لا بأس فى بقاء ذى المقدمه على وجوبه فإنه حينئذ ليس من التكليف بالممتنع كما إذا كانت المقدمه ممتنعه.

[المضطر إليه المحرم لا يكون مأمورا به]

و ثانيا لو سلم فالساقط إنما هو الخطاب فعلا بالبعث و الإيجاب لا لزوم إتيانه عقلا خروجا عن عهده ما تنجز عليه سابقا ضروره أنه لو لم يأت به لوقع فى المحذور الأشد و نقض الغرض الأهم حيث إنه الآن كما كان عليه من الملاك و المحبوبيه بلا حدوث قصور أو طروف تور فيه أصلا و إنما كان سقوط الخطاب لأجل المانع و إلزام العقل به لذلك إرشادا كاف لا حاجه معه إلى بقاء الخطاب بالبعث إليه و الإيجاب له فعلا فتدبر جيدا. و قد ظهر مما حققناه فساد القول بكونه مأمورا به مع إجراء حكم المعصيه عليه نظرا إلى النهى السابق مع ما فيه من لزوم اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب و الحرمة و لا يرتفع غائلته (باختلاف زمان التحريم و الإيجاب قبل الدخول و بعده كما فى الفصول (١)) مع اتحاد زمان الفعل المتعلق لهما و إنما المفيد اختلاف زمانه و لو مع اتحاد زمانهما و هذا أوضح من أن يخفى كيف و لازمه وقوع الخروج بعد الدخول عصيانا للنهى السابق و إطاعه للأمر اللاحق فعلا و مبغوضا و محبوبا كذلك بعنوان واحد و هذا مما لا يرضى به القائل بالجواز فضلا عن القائل بالامتناع.

كما لا يجدى فى رفع هذه الغائله كون النهى مطلقا و على كل حال و كون الأمر مشروطا بالدخول ضروره منافاه حرمه شىء كذلك مع وجوبه

فى بعض الأحوال.

[عدم اجتماع الوجوب و الحرمة فى الخروج]

و أما القول (١) بكونه مأمورا به و منهيًا عنه ففيه مضافا إلى ما عرفت من امتناع الاجتماع فيما إذا كان بعنوانين فضلا عما إذا كان بعنوان واحد كما فى المقام حيث كان الخروج بعنوانه سببا للتخلص و كان بغير إذن المالك و ليس التخلص إلا متزعا عن ترك الحرام المسبب [١] عن الخروج لا عنوانا له أن الاجتماع هاهنا لو سلم أنه لا يكون بمحال لتعدد العنوان و كونه مجديا فى رفع غائله التضاد كان محالا لأجل كونه طلب المحال حيث لا مندوحة هنا و ذلك لضروره عدم صحه تعلق الطلب و البعث حقيقه بما هو واجب أو ممتنع و لو كان الوجوب أو الامتناع بسوء الاختيار و ما قيل (أن الامتناع أو الإيجاب بالاختيار لا ينافى الاختيار) إنما هو فى قبال استدلال (الأشاعره للقول بأن الأفعال غير اختياريه بقضيه أن الشئ ما لم يجب لم يوجد).

فانقذح بذلك فساد الاستدلال لهذا القول بأن الأمر بالتخلص و النهى عن الغضب دليلان يجب إعمالهما و لا موجب للتقييد عقلا لعدم استحاله كون الخروج واجبا و حراما باعتبارين مختلفين إذ منشأ الاستحاله إما لزوم اجتماع الضدين و هو غير لازم مع تعدد الجهه و إما لزوم التكليف بما لا يطاق و هو ليس بمحال إذا كان مسببا عن سوء الاختيار و ذلك لما عرفت من

[١] قد عرفت - مما علفت على الهامش - أن ترك الحرام غير مسبب عن الخروج حقيقه، و إنما المسبب عنه إنما هو الملازم له، و هو الكون فى خارج الدار، نعم يكون مسببا عنه مسامحه و عرضا، و قد انقذح بذلك أنه دليل فى البين الّا على حرمة الغضب المقتضى لاستقلال العقل بلزوم الخروج، من باب أنه أقل المحذورين و أنه لا - دليل على وجوبه بعنوان آخر، فحينئذ يجب إعماله أيضا، بناء على القول بجواز الاجتماع كاحتمال [كإعمال] النهى عن الغضب، ليكون الخروج مأمورا به و منهيًا عنه، فافهم (منه قدس سره).

ثبوت الموجب للتقييد عقلا و لو كانا بعنوانين و أن اجتماع الضدين لازم و لو مع تعدد الجبهه مع عدم تعددها هاهنا و التكليف بما لا يطاق محال على كل حال نعم لو كان بسوء الاختيار لا يسقط العقاب بسقوط التكليف بالتحريم أو الإيجاب.

[حكم الصلاة في الدار المغصوبه اضطرارا]

ثم لا يخفى أنه لا إشكال في صحة الصلاة مطلقا في الدار المغصوبه على القول بالاجتماع و أما على القول بالامتناع فكذلك مع الاضطرار إلى الغصب لا- بسوء الاختيار أو معه و لكنها وقعت في حال الخروج على القول بكونه مأمورا به بدون إجراء حكم المعصيه (١) عليه أو مع غلبه ملاك الأمر على النهي مع ضيق الوقت أما مع السعه فالصحه و عدمها مبنيان على عدم اقتضاء الأمر بالشىء للنهي عن الضد و اقتضائه فإن الصلاة في الدار المغصوبه و إن كانت مصلحتها غالبه على ما فيها من المفسده إلا أنه لا شبهه في أن الصلاة في غيرها تضادها بناء على أنه لا يبقى مجال مع إحداهما للأخرى مع كونها أهم منها لخلوها من المنقصه الناشئه من قبل اتحادها مع الغصب لكنه عرفت عدم الاقتضاء بما لا- مزيد عليه فالصلاه في الغصب اختيارا في سعه الوقت صحيحه و إن لم تكن مأمورا بها

[الأمر الثاني [صغويه الدليلين لكبرى التعارض أو التزاحم]

اشاره

قد مر (٢) في بعض المقدمات أنه لا- تعارض بين مثل خطاب صل و خطاب لا تغصب على الامتناع تعارض الدليلين بما هما دليان حاكيان كى يقدم الأقوى منهما دلالة أو سندا بل إنما هو من باب

١- اختاره الشيخ (قده)، مطارح الأنظار/ ١٥٣، و ابن الحاجب، راجع شرح مختصر الأصول ٩٤.

٢- في الأمر التاسع من المقصد الثاني في النواهي / ١٥٥.

تزاحم المؤثرين و المقتضيين فيقدم الغالب منهما و إن كان الدليل على مقتضى الآخر أقوى من دليل مقتضاه هذا فيما إذا أحرز الغالب منهما و إلا كان بين الخطابين تعارض فيقدم الأقوى منهما دلالة أو سندا و بطريق الإن يحرز به أن مدلوله أقوى مقتضيا هذا لو كان كل من الخطابين متكفلا لحكم فعلى و إلا فلا بد من الأخذ بالمتكفل لذلك منهما لو كان و إلا فلا محيص عن الانتهاء إلى ما تقتضيه الأصول العملية.

[تطبيق ملاك التزاحم على الاجتماع]

ثم لا يخفى (١) أن ترجيح أحد الدليلين و تخصيص الآخر به فى المسألة لا يوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الآخر رأسا كما هو قضية التقييد و التخصيص فى غيرها مما لا يحرز فيه المقتضى لكلا الحكمين بل قضيته ليس إلا خروجه فيما كان الحكم الذى هو مفاد الآخر فعليا و ذلك لثبوت المقتضى فى كل واحد من الحكمين فيها فإذا لم يكن المقتضى لحرمة الغضب مؤثرا لها لاضطرار أو جهل أو نسيان كان المقتضى لصحة الصلاة مؤثرا لها فعلا كما إذا لم يكن دليل الحرمة أقوى أو لم يكن واحد من الدليلين دالا على الفعلية أصلا.

فانقدهح بذلك فساد الإشكال فى صحة الصلاة فى صورته الجهل أو النسيان و نحوهما فيما إذا قدم خطاب لا تغصب كما هو الحال فيما إذا كان الخطابان من أول الأمر متعارضين و لم يكونا من باب الاجتماع أصلا و ذلك لثبوت المقتضى فى هذا الباب كما إذا لم يقع بينهما تعارض و لم يكونا متكفلين للحكم الفعلى فيكون وزان التخصيص فى مورد الاجتماع وزان التخصيص العقلى الناشئ من جهه تقديم أحد المقتضيين و تأثيره فعلا المختص بما إذا لم يمنع عن

١- هذا ردّ على الشيخ (قدّس سرّه)، مطروح الأنظار / ١٥٢.

تأثيره مانع المقتضى لصحة مورد الاجتماع مع الأمر أو بدونه فيما كان هناك مانع عن تأثير المقتضى للنهي له أو عن فعليته كما مر تفصيله.

و كيف كان فلا بد في ترجيح أحد الحكمين من مرجح

و قد ذكروا لترجيح النهى وجوها

منها أنه أقوى دلالة

لاستلزامه انتفاء جميع الأفراد بخلاف الأمر.

و قد أورد عليه بأن ذلك فيه من جهة إطلاق متعلقه بقريته الحكمه كدلاله الأمر على الاجتراء بأى فرد كان.

و قد أورد عليه بأنه لو كان العموم المستفاد من النهى بالإطلاق بمقدمات الحكمه و غير مستند إلى دلالة عليه بالالتزام لكان استعمال مثل لا تغصب في بعض أفراد الغصب حقيقه و هذا واضح الفساد فتكون دلالة على العموم من جهة أن وقوع الطبيعه في حيز النفي أو النهى يقتضى عقلا سريان الحكم إلى جميع الأفراد ضروره عدم الانتفاء عنها أو انتفائها إلا بالانتفاء عن الجميع أو انتفائه.

قلت دلالتها على العموم و الاستيعاب ظاهرا مما لا ينكر لكنه من الواضح أن العموم المستفاد منهما كذلك إنما هو بحسب ما يراد من متعلقهما فيختلف سعه و ضيقا فلا يكاد يدل على استيعاب جميع الأفراد إلا إذا أريد منه الطبيعه مطلقه و بلا قيد و لا يكاد يستظهر ذلك مع عدم دلالة (١) عليه بالخصوص إلا بالإطلاق و قريته الحكمه بحيث لو لم يكن هناك قريتها بأن يكون الإطلاق في غير مقام البيان لم يكفد يستفاد استيعاب أفراد الطبيعه و ذلك لا ينافى دلالتها على استيعاب أفراد ما يراد من المتعلق إذ الفرض عدم الدلالة على أنه المقيد أو المطلق.

١- الظاهر أن أصل العبارة: عدم دلالة، (حقائق الاصول ١/ ٤١٢).

اللهم إلا- أن يقال إن في دلالتهما على الاستيعاب كفايه و دلالة على أن المراد من المتعلق هو المطلق كما ربما يدعى ذلك في مثل كل رجل و أن مثل لفظه كل تدل على استيعاب جميع أفراد الرجل من غير حاجة إلى ملاحظه إطلاق مدخوله و قرينه الحكمه بل يكفى إرادته ما هو معناه من الطبعه المهمله و لا بشرط في دلالتها على الاستيعاب و إن كان لا يلزم مجازا أصلا لو أريد منه خاص بالقرينه لا فيه لدلالته على استيعاب أفراد ما يراد من المدخول و لا فيه إذا كان بنحو تعدد الدال و المدلول لعدم استعماله إلا فيما وضع له و الخصوصيه مستفاده من دال آخر فتدبر.

و منها أن دفع المفسده أولى من جلب المنفعه

. و (قد أورد عليه في القوانين (١) بأنه مطلقا ممنوع لأن في ترك الواجب أيضا مفسده إذا تعين).

و لا- يخفى ما فيه فإن الواجب و لو كان معيناً ليس إلا- لأجل أن في فعله مصلحه يلزم استيفاؤها من دون أن يكون في تركه مفسده كما أن الحرام ليس إلا لأجل المفسده في فعله بلا مصلحه في تركه.

و لكن يرد عليه أن الأولويه مطلقا ممنوعه بل ربما يكون العكس أولى كما يشهد به مقايسه فعل بعض المحرمات مع ترك بعض الواجبات خصوصا مثل الصلاه و ما يتلوها.

و لو سلم فهو أجنبي عن المقام [١] فإنه فيما إذا دار بين الواجب و الحرام.

[١] فأن الترجيح به إما يناسب ترجيح المكلف و اختياره للفعل أو الترك، بما هو أوفق بغرضه، لا- المقام و هو مقام جعل الأحكام، فإن المرجح هناك ليس إلا حسنها أو قبحها العقليان، لا موافقه الأغراض و مخالفتها، كما لا يخفى، تأمل تعرف (منه) قدس سرّه).

١- قوانين الأصول ١/١٥٣، في قانون اجتماع الأمر و النهي.

و لو سلم فإنما يجدى فيما لو حصل به القطع.

و لو سلم أنه يجدى و لو لم يحصل فإنما يجرى فيما لا يكون هناك مجال لأصالة البراءة أو الاشتغال كما فى دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة التعيينيين لا- فيما تجرى كما فى محل الاجتماع لأصالة البراءة عن حرمة فىحكم بصحته و لو قيل بقاعده الاشتغال فى الشك فى الأجزاء و الشرائط فإنه لا مانع عقلا إلا فعليه الحرمة المرفوعة بأصالة البراءة عنها عقلا و نقلا.

نعم لو قيل [١] بأن المفسده الواقعيه الغالبه مؤثره فى المبعوضيه و لو لم يكن الغلبه بمحرزه فأصالة البراءة غير جاريه بل كانت أصالة الاشتغال بالواجب لو كان عباده محكمه و لو قيل بأصالة البراءة فى الأجزاء و الشرائط لعدم تأتى قصد القربه مع الشك فى المبعوضيه فتأمل.

و منها الاستقراء

فإنه يقتضى ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب كحرمة الصلاه فى أيام الاستظهار و عدم جواز الوضوء من الإناءين المشتبهين.

[١] كما هو غير بعيد كله بتقريب أن إحراز المفسده و العلم بالحرمة الذاتيه كاف فى تأثيرها بما لها من المرتبه، و لا يتوقف تأثيرها كذلك على إحرازها بمرتبها، و لذا كان العلم بمجرد حرمة شىء موجبا لتنجز حرمة، على ما هى عليه من المرتب و لو كانت فى أقوى مراتبها، و لاستحقاق العقوبه الشديده على مخالفتها حسب شدتها، كما لا يخفى. هذا، لكنه إنما يكون إذا لم يحرز أيضا ما يحتمل أن يزاحمها و يمنع عن تأثيرها المبعوضيه، و أما معه فيكون الفعل كما إذا لم يحرز أنه ذو مصلحه أو مفسده مما لا يستقل العقل بحسنه أو قبحه، و حينئذ يمكن أن يقال بصحته عباده لو أتى به بداعى الأمر المتعلق بما يصدق عليه من الطبيعه، بناء على عدم اعتبار أزيد من إتيان العمل قريبا فى العباده، و امثالها للأمر بالطبيعه، و عدم اعتبار كونه ذاتا راجحا، كيف و يمكن أن يكون جلّ العبادات ذاتا راجحا، بل إنما يكون كذلك فيما إذا أتى بها على نحو قربي، نعم المعتبر فى صحته عباده، إنما هو أن لا يقع منه مبعوضا عليه، كما لا يخفى، و قولنا: (فتأمل) إشاره الى ذلك (منه قدس سره).

و فيه أنه لا دليل على اعتبار الاستبراء ما لم يفد القطع.

و لو سلم فهو لا يكاد يثبت بهذا المقدار.

و لو سلم فليس حرمه الصلاة في تلك الأيام و لا- عدم جواز الوضوء منهما مربوطا بالمقام لأن حرمه الصلاة فيها إنما تكون لقاعده الإمكان و الاستصحاب المثبتين لكون الدم حيضا فيحكم بجميع أحكامه و منها حرمه الصلاة عليها لا لأجل تغليب جانب الحرمة كما هو المدعى هذا لو قيل بحرمتها الذاتية في أيام الحيض و إلا فهو خارج عن محل الكلام.

و من هنا انقذح أنه ليس منه ترك الوضوء من الإناءين فإن حرمه الوضوء من الماء النجس ليس إلا تشريعيًا و لا تشريع فيما لو توضأ منهما احتياطًا فلا حرمه في البين غلب جانبها فعدم جواز الوضوء منهما و لو كذلك بل إراقتها كما في النص (١) ليس إلا من باب التعبد أو من جهة الابتلاء بنجاسة البدن ظاهرا بحكم الاستصحاب للقطع بحصول النجاسة حال ملاقاته المتوضئ من الإناء الثاني إما بملاقاتها أو بملاقاه الأولى و عدم استعمال مطهر بعده و لو طهر بالثانيه مواضع الملاقاه بالأولى.

نعم لو طهرت على تقدير نجاستها بمجرد ملاقاتها بلا- حاجه إلى التعدد و انفصال الغساله لا يعلم تفصيلا بنجاستها و إن علم بنجاستها حين ملاقاه الأولى أو الثانيه إجمالًا فلا مجال لاستصحابها بل كانت قاعده الطهاره محكمه.

الأمر الثالث الظاهر لحوق تعدد الإضافات بتعدد العنوانات

و الجهات في أنه لو كان تعدد الجهة و العنوان كافيًا مع وحده المعنون وجودا في جواز الاجتماع كان تعدد الإضافات مجديا ضروره أنه يوجب أيضا

١- التهذيب ١/ الباب ١١، باب تطهير المياه من النجاسات، الحديث ٤٣-٤٤.

اختلاف المضاف بها بحسب المصلحه و المفسده و الحسن و القبح عقلا و بحسب الوجوب و الحرمة شرعا فيكون مثل أكرم العلماء و لا تكرم الفساق من باب الاجتماع كصل و لا تغصب لا من باب التعارض إلا إذا لم يكن للحكم في أحد الخطابين في مورد الاجتماع مقتض كما هو الحال أيضا في تعدد العنوانين فما يتراءى منهم من المعاملة مع مثل أكرم العلماء و لا- تكرم الفساق معاملة تعارض العموم من وجه إنما يكون بناء على الامتناع أو عدم المقتضى لأحد الحكمين في مورد الاجتماع.

فصل في أن النهى عن الشيء هل يقتضى فساده أم لا

و ليقدم أمور

الأول [الفرق بين هذه المسألة و مبحث الاجتماع]

أنه قد عرفت في المسألة السابقة الفرق بينها و بين هذه المسألة و أنه لا دخل للجهة المبحوث عنها في إحداها بما هو جهة البحث في الأخرى و أن البحث في هذه المسألة في دلاله النهى بوجه يأتي تفصيله على الفساد بخلاف تلك المسألة فإن البحث فيها في أن تعدد الجهة يجدى في رفع غائله اجتماع الأمر و النهى في مورد الاجتماع أم لا.

الثانى أنه لا يخفى أن عد هذه المسألة من مباحث الألفاظ

إنما هو لأجل أنه في الأقوال قول بدلالته على الفساد في المعاملات مع إنكار الملازمه بينه و بين الحرمة التي هي مفاده فيها و لا ينافى ذلك أن الملازمه على تقدير ثبوتها في العباده إنما تكون بينه و بين الحرمة و لو لم تكن مدلوله بالصيغه و على تقدير عدمها تكون منتفیه بينهما لإمكان أن يكون البحث معه في دلاله الصيغه بما تعم دلالتها بالالتزام فلا تقاس بتلك المسألة التي لا يكاد يكون لدلاله اللفظ بها مساس فتأمل جيدا.

الثالث [شمول ملاك البحث للنهي التنزيهي و التبعى]

ظاهر لفظ النهى و إن كان هو النهى التحريمى إلا- أن ملاك البحث يعم التنزيهى و معه لا- وجه لتخصيص العنوان (١) و اختصاص عموم ملاكه بالعبادات لا يوجب التخصيص به كما لا يخفى.

كما لا وجه لتخصيصه بالنفسى فيعم الغيرى إذا كان أصليا و أما إذا كان تبعا فهو و إن كان خارجا عن محل البحث لما عرفت أنه فى دلالة النهى و التبعى منه من مقوله المعنى إلا- أنه داخل فيما هو ملاكه فإن دلالة على الفساد على القول به فيما لم يكن للإرشاد إليه إنما يكون لدلالته على الحرمة من غير دخل لاستحقاق العقوبة على مخالفته فى ذلك كما توهمه القمى [١] قدس سره و يؤيد ذلك أنه جعل ثمره النزاع فى أن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده فساده إذا كان عباده فتدبر جيدا.

الرابع [تعيين المراد من العباده فى المسأله]

ما يتعلق به النهى إما أن يكون عباده أو غيرها و المراد بالعباده هاهنا ما يكون بنفسه و بعنوانه عباده له تعالى موجبا بذاته للتقرب من حضرته لو لا- حرمة كالسجود و الخضوع و الخشوع له و تسيحه و تقديسه أو ما لو تعلق الأمر به كان أمره أمرا عباديا لا يكاد يسقط إلا إذا أتى به بنحو قربى كسائر أمثاله نحو صوم العيدين و الصلاة فى أيام العاده لا ما أمر به

[١] قوانين الأصول ١/ ١٠٢. فى المقدمة السادسة.

هو أبو القاسم ابن المولى محمد حسن الجيلانى المعروف بالميرزا القمى. تولد سنه ١١٥١ فى جابلق، فرغ من تشييد مقدمات الكمال فى قم، ثم انتقل الى خونسار فاشتغل على المحقق الامير سيد حسين ثم توجه الى العتبات العاليات، تتلمذ عند العلامة المروىج فاجاز له فى الروايه و الاجتهاد، له مؤلفات كثيره منها «القوانين» و «الغنائم» و «المناهج». توفى سنه ١٢٣١ (روضات الجنات ٥/ ٣٦٩ رقم ٥٤٧).

١- ذهب اليه الشيخ (قده)، مطارح الأنظار/ ١٥٧.

لأجل التعبد به (١) و لا ما يتوقف صحته على النهي (٢) و لا ما لا يعلم انحصار المصلحه فيها فى شىء (٣) كما عرف بكل منها العباده ضروره أنها بواحد منها لا يكاد يمكن أن يتعلق بها النهى مع ما أورد عليها بالانتقاض طردا أو عكسا أو بغيره كما يظهر من مراجعه المطولات (٤) و إن كان الإشكال بذلك فيها فى غير محله لأجل كون مثلها من التعريفات ليس بحد و لا برسم بل من قبيل شرح الاسم كما نبهنا عليه غير مره فلا وجه لإطاله الكلام بالنقض و الإبرام فى تعريف العباده و لا فى تعريف غيرها كما هو العاده.

الخامس [تحرير محل النزاع]

أنه لا يدخل فى عنوان النزاع إلا ما كان قابلا للاتصاف بالصحه و الفساد بأن يكون تاره تاما يترتب عليه ما يترقب عنه من الأثر و أخرى لا- كذلك لاختلال بعض ما يعتبر فى ترتيبه أما ما لا- أثر له شرعا أو كان أثره مما لا يكاد ينفك عنه كبعض أسباب الضمان فلا يدخل فى عنوان النزاع لعدم طرو الفساد عليه كى يناع فى أن النهى عنه يقتضيه أو لا فالمراد بالشىء فى العنوان هو العباده بالمعنى الذى تقدم و المعامله بالمعنى الأعم مما يتصف بالصحه و الفساد عقدا كان أو إيقاعا أو غيرهما فافهم.

السادس [تفسير وصفى الصحه و الفساد]

إشاره

أن الصحه و الفساد وصفان إضافيان يختلفان بحسب الآثار و الأنظار فربما يكون شىء واحد صحيحا بحسب أثر أو نظر و فاسدا بحسب آخر و من هنا صح أن يقال إن الصحه فى العباده و المعامله لا- تختلف بل فيهما بمعنى واحد و هو التماميه و إنما الاختلاف فيما هو المرغوب منهما من الآثار

١- اختاره الشيخ (قده) مطارح الأنظار / ١٥٨. فى الأمر الثالث.

٢- مال إليه المحقق القمى، قوانين الأصول ١ / ١٥٤، فى المقدمه الاولى.

٣- هذا التعريف للمحقق القمى أيضا، المصدر السابق.

٤- راجع مطارح الانظار ١٥٨، و الفصول / ١٣٩.

التي بالقياس عليها تتصف بالتاميه و عدمها و هكذا الاختلاف بين الفقيه و المتكلم فى صحه العباده إنما يكون لأجل الاختلاف فيما هو المهم لكل منهما من الأثر بعد الاتفاق ظاهرا على أنها بمعنى التاميه كما هى معناها لغه و عرفا.

[الصحه و الفساد عند المتكلم و الفقيه]

فلما كان غرض الفقيه هو وجوب القضاء أو الإعادة أو عدم الوجوب فسر صحه العباده بسقوطهما و كان غرض المتكلم هو حصول الامتثال الموجب عقلا لاستحقاق المثوبه فسرهما بما يوافق الأمر تاره و بما يوافق الشريعه أخرى.

و حيث إن الأمر فى الشريعه يكون على أقسام من الواقعى الأولى و الثانوى و الظاهرى و الأنظار تختلف فى أن الأخيرين يفيدان الإجزاء أو لا يفيدان كان الإتيان بعباده موافقه لأمر و مخالفه لآخر أو مسقطا للقضاء و الإعادة بنظر و غير مسقط لهما بنظر آخر فالعباده الموافقه للأمر الظاهرى تكون صحيحه عند المتكلم و الفقيه بناء على أن الأمر فى تفسير الصحه بموافقه الأمر أعم من الظاهرى مع اقتضائه للإجزاء و عدم اتصافها بها عند الفقيه بموافقه بناء على عدم الإجزاء و كونه مراعى بموافقه الأمر الواقعى [و] (١) عند المتكلم بناء على كون الأمر فى تفسيرها خصوص الواقعى.

تنبيه [تحقيق وصفى الصحه و الفساد]

و هو أنه لا شبهه فى أن الصحه و الفساد عند المتكلم و صفان اعتباريان ينتزعان من مطابقه المأتى به مع المأمور به و عدمها و أما الصحه بمعنى سقوط القضاء و الإعادة عند الفقيه فهى من لوازم الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى الأولى عقلا حيث لا يكاد يعقل ثبوت الإعادة أو القضاء معه جزما فالصحه بهذا المعنى فيه و إن كان ليس بحكم وضعى مجعول بنفسه أو بتبع تكليف إلا أنه ليس بأمر اعتبارى ينتزع كما توهم (٢) بل مما يستقل به

١- راجع مطارح الانظار ١٥٨، و الفصول / ١٣٩.

٢- انظر مطارح الانظار / ١٦٠، فى تذييب الهدايه الأولى من القول فى اقتضا النهى للفساد.

العقل كما يستقل باستحقاق المثوبه به و فى غيره فالسقوط ربما يكون مجعولا- و كان الحكم به تخفيفا و منه على العباد مع ثبوت المقتضى لثبوتهما كما عرفت فى مسأله الأجزاء كما ربما يحكم بثبوتهما فيكون الصحه و الفساد فيه حكمن مجعولين لا و صفتين انتزاعيين.

نعم الصحه و الفساد فى الموارد الخاصه لا يكاد يكونان مجعولين بل إنما هى تتصف بهما بمجرد الانطباق على ما هو المأمور به هذا فى العبادات.

و أما الصحه فى المعاملات فهى تكون مجعوله حيث كان ترتب الأثر على معاملة أنه هو بجعل الشارع و ترتيبه عليها و لو إمضاء ضروره أنه لو لا جعله لما كان يترتب عليه لأصالة الفساد.

نعم صحه كل معاملة شخصيه و فسادها ليس إلا لأجل انطباقها مع ما هو المجعول سببا و عدمه كما هو الحال فى التكليفه من الأحكام ضروره أن اتصاف المأتى به بالوجوب أو الحرمة أو غيرهما ليس إلا لانطباقه مع ما هو الواجب أو الحرام.

السابع [تحقيق حال الأصل فى المسأله]

لا- يخفى أنه لا أصل فى المسأله يعول عليه لو شك فى دلالة النهى على الفساد نعم كان الأصل فى المسأله الفرعيه الفساد لو لم يكن هناك إطلاق أو عموم يقتضى الصحه فى المعامله.

و أما العباده فكذلك لعدم الأمر بها مع النهى عنها كما لا يخفى.

الثامن [أقسام متعلق النهى]

أن متعلق النهى إما أن يكون نفس العباده أو جزءها أو شرطها الخارج عنها أو وصفها الملازم لها كالجهر و الإخفات [١] للقراءه أو وصفها الغير الملازم كالغصبيه لأكوان الصلاه المنفكه عنها.

[١] فإن كل واحد منهما لا يكاد ينفك عن القراءه، و إن كانت هى تنفك عن أحدهما، فالنهى عن أيهما يكون مساوقا للنهى عنها، كما لا يخفى. (منه قدس سره).

لا- ريب فى دخول القسم الأول فى محل النزاع و كذا القسم الثانى بلحاظ أن جزء العباده عباده إلا أن بطلان الجزء لا يوجب بطلانها إلا مع الاقتصار عليه لا مع الإتيان بغيره مما لا نهى عنه إلا أن يستلزم محذورا آخر.

و أما القسم الثالث فلا- يكون حرمه الشرط و النهى عنه موجبا لفساد العباده إلا فيما كان عباده كى تكون حرمة موجبه لفساده المستلزم لفساد المشروط به.

و بالجمله لا يكاد يكون النهى عن الشرط موجبا لفساد العباده المشروطه به لو لم يكن موجبا لفساده كما إذا كانت عباده.

و أما القسم الرابع فالنهى عن الوصف اللازم مساوق للنهى عن موصوفه فيكون النهى عن الجهر فى القراءه مثلا- مساوقا للنهى عنها لاستحاله كون القراءه التى يجهر بها مأمورا بها مع كون الجهر بها منها عن (١) فعلا كما لا يخفى.

و هذا بخلاف ما إذا كان مفارقا كما فى القسم الخامس فإن النهى عنه لا يسرى إلى الموصوف إلا فيما إذا اتحد معه وجودا بناء على امتناع الاجتماع و أما بناء على الجواز فلا يسرى إليه كما عرفت فى المسأله السابقه هذا حال النهى المتعلق بالجزء أو الشرط أو الوصف.

و أما النهى عن العباده لأجل أحد هذه الأمور فحاله حال النهى عن أحدها إن كان من قبيل الوصف بحال المتعلق و بعبارة أخرى كان النهى عنها بالعرض و إن كان النهى عنها على نحو الحقيقه و الوصف بحاله و إن كان بواسطه أحدها إلا أنه من قبيل الواسطه فى الثبوت لا العروض كان حاله حال النهى فى القسم الأول فلا تغفل.

و مما ذكرنا فى بيان أقسام النهى فى العباده يظهر حال الأقسام فى المعامله فلا يكون بيانها على حده بمهم

كما أن تفصيل الأقوال فى الدلاله على الفساد و عدمها التى ربما تزيد على العشره على ما قيل (١) كذلك إنما المهم بيان ما هو الحق فى المسأله و لا بد فى تحقيقه على نحو يظهر الحال فى الأقوال من بسط المقال فى مقامين.

[المقام الأول فى العبادات]

فنقول و على الله الاتكمال إن النهى المتعلق بالعباده بنفسها و لو كانت جزء عباده بما هو عباده كما عرفت مقتضى (٢) لفسادها لدلالته على حرمتها ذاتا و لا يكاد يمكن اجتماع الصحه بمعنى موافقه الأمر أو الشريعة مع الحرمة و كذا بمعنى سقوط الإعاده فإنه مترتب على إتيانها بقصد القربه و كانت مما يصلح لأن يتقرب به (٣) و مع الحرمة لا تكاد تصلح لذلك و يتأتى قصدها من الملتفت إلى حرمتها كما لا يخفى.

لا يقال هذا لو كان النهى عنها دالا على الحرمة الذاتيه و لا يكاد يتصف بها العباده لعدم الحرمة بدون قصد القربه و عدم القدره عليها مع قصد القربه بها إلا تشريعا و معه تكون محرمة بالحرمة التشريعيه لا محاله و معه لا تتصف بحرمة أخرى لامتناع اجتماع المثليين كالضدين.

فإنه يقال لا ضير فى اتصاف ما يقع عباده لو كان مأمورا به بالحرمة الذاتيه مثلا صوم العيدين كان عباده منها عنها بمعنى أنه لو أمر به كان عباده لا يسقط الأمر به إلا إذا أتى به بقصد القربه كصوم سائر الأيام هذا فيما إذا لم يكن ذاتا عباده كالسجود لله تعالى و نحوه و إلا كان محرما مع

١- مطارح الأنظار / ١٦٢، فى الهدايه الثانيه من القول فى اقتضاء النهى للفساد.

٢- فى « أ و ب »: مقتضى..

٣- هكذا فى « أ و ب »: و فى بعض النسخ المطبوعه « بها ».

كونه فعلا عباده مثلا إذا نهى الجنب و الحائض عن السجود له تبارك و تعالى كان عباده محرمة ذاتا حيثئذ لما فيه من المفسده و المبعوضيه فى هذا الحال مع أنه لا- ضير فى اتصافه بهذه الحرمة مع الحرمة التشريعيه بناء على أن الفعل فيها لا يكون فى الحقيقه متصفا بالحرمة بل إنما يكون المتصف بها ما هو من أفعال القلب كما هو الحال فى التجرى و الانقياد فافهم.

هذا مع أنه لو لم يكن النهى فيها دالا على الحرمة لكان دالا على الفساد لدلالته على الحرمة التشريعيه فإنه لا أقل من دلالة على أنها ليست بمأمور بها و إن عمها إطلاق دليل الأمر بها أو عمومه نعم لو لم يكن النهى عنها إلا عرضا كما إذا نهى عنها فيما كانت ضد الواجب مثلا لا يكون مقتضيا للفساد بناء على عدم اقتضاء الأمر (١) بالشىء للنهى عن الضد إلا كذلك أى عرضا فيخصص به أو يقيد.

المقام الثانى فى المعاملات

إشاره

و نخبه القول أن النهى الدال على حرمتها لا يقتضى الفساد لعدم الملازمه فيها لغه و لا عرفا بين حرمتها و فسادها أصلا كانت الحرمة متعلقه بنفس المعامله بما هو فعل بالمباشره أو بمضمونها بما هو فعل بالتسبب أو بالتسبب بها إليه و إن لم يكن السبب و لا المسبب بما هو فعل من الأفعال بحرام و إنما يقتضى الفساد فيما إذا كان دالا على حرمة ما لا يكاد يحرم مع صحتها مثل النهى عن أكل الثمن أو المثلن فى بيع أو بيع شىء.

نعم لا- يبعد دعوى ظهور النهى عن المعامله فى الإرشاد إلى فسادها كما أن الأمر بها يكون ظاهرا فى الإرشاد إلى صحتها من دون دلالة على إيجابها أو استحبابها كما لا يخفى لكنه فى المعاملات بمعنى العقود و الإيقاعات لا المعاملات بالمعنى الأعم المقابل للعبادات فالمعول هو ملاحظه القرائن فى

١- فى «ب» عدم الأقتضاء للأمر بالشىء... الخ.

خصوص المقامات و مع عدمها لا محيص عن الأخذ بما هو قضيه صيغه النهى من الحرمة و قد عرفت أنها غير مستتبعه للفساد لا لغه و لا عرفا.

[الاستدلال على اقتضاء الحرمة للفساد بالأخبار]

نعم ربما يتوهم استتباعها له شرعا من جهة دلالة غير واحد من الأخبار عليه منها (ما رواه فى الكافى و الفقيه عن زراره عن الباقر عليه السلام (١):

سأله عن مملوك تزوج بغير إذن سيده فقال ذلك إلى سيده إن شاء أجازته و إن شاء فرق بينهما قلت أصلحك الله تعالى (إن الحكم بن عتيبه (٢) و إبراهيم النخعى و أصحابهما يقولون إن أصل النكاح فاسد و لا يحل إجازته السيد له) فقال أبو جعفر عليه السلام إنه لم يعص الله إنما عصى سيده فإذا أجازته فهو له جائز) حيث دل بظاهره أن النكاح لو كان مما حرمة الله تعالى عليه كان فاسدا و لا يخفى أن الظاهر أن يكون المراد بالمعصية المنفيه هاهنا أن النكاح ليس مما لم يمضه الله و لم يشرعه كى يقع فاسدا و من المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى للفساد كما لا يخفى و لا بأس بإطلاق المعصية على عمل لم يمضه الله و لم يأذن به كما أطلق عليه [١] بمجرد عدم إذن السيد فيه أنه معصية.

و بالجملة لو لم يكن ظاهرا فى ذلك لما كان ظاهرا فيما توهم و هكذا

[١] وجه ذلك أن العبودية تقتضى عدم صدور العبد إلا عن أمر سيده و إذنه، حيث أنه كلّ عليه لا يقدر على شىء، فإذا استقل بأمر كان عاصيا حيث أتى بما ينافيه مقام عبوديته، لا سيما مثل التزوج الذى كن خطيرا، و أما وجه أنه لم يعص الله فيه، فلاجل كون التزوج بالنسبة إليه أيضا كان مشروعا ماضيا، غاية أنه يعتبر فى تحققه إذن سيده و رضاه، و ليس كالنكاح فى العده غير مشروع من أصله، فإذا أجاز ما صدر عنه بدون إذنه فقد وجد شرط نفوذه و ارتفع محذور عصيانه، فعصيانه لسيده. (منه قدس سره).

١- الكافى ٥ / ٤٧٨، الحديث ٣، باب المملوك يتزوج بغير إذن مولاه، الفقيه ٣ / ٣٥٠ الحديث ٤ باب طلاق العبد- التهذيب ٧ / ٣٥١ الحديث ٦٣ فى العقود على الإمام.

٢- فى « أ و ب »: حكم بن عتبه.

حال سائر الأخبار الواردة في هذا الباب (١) فراجع و تأمل.

تذنيب [هل يدل النهي على صحه متعلقه]

(حكى عن أبي حنيفه (٢) و الشيباني (٣) دلالة النهي على الصحه و عن الفخر (٤) أنه وافقهما في ذلك) و التحقيق [١] أنه في المعاملات كذلك إذا كان عن المسبب أو التسبب لاعتبار قدره في متعلق النهي كالأمر و لا يكاد يقدر عليهما إلا فيما كانت المعامله مؤثره صحيحه و أما إذا كان عن السبب فلا لكونه مقدورا و إن لم يكن صحيحا نعم قد عرفت أن النهي عنه لا ينافيها.

و أما العبادات فما كان منها عباده ذاتيه كالسجود و الركوع و الخشوع و الخضوع له تبارك و تعالى فمع النهي عنه يكون مقدورا كما إذا كان مأمورا به و ما كان منها عباده لاعتبار قصد القربه فيه لو كان مأمورا به فلا يكاد يقدر عليه إلا إذا قيل باجتماع الأمر و النهي في شىء و لو بعنوان واحد و هو محال و قد عرفت أن النهي في هذا القسم إنما يكون نهيا عن العباده بمعنى أنه لو كان مأمورا به كان الأمر به أمر عباده لا يسقط إلا بقصد القربه فافهم.

[١] ملخصه أن الكبرى و هي: ان النهي - حقيقه - إذا تعلق بشىء ذى أثر كان دالا على صحته و ترتب أثره عليه، لاعتباره قدره فيما تعلق به النهي كذلك و إن كانت مسلمه، إلا أن النهي كذلك لا يكاد يتعلق بالعبادات، ضروره امتناع تعلق النهي كذلك بما تعلق به الأمر كذلك، و تعلقه بالعبادات بالمعنى الأول و إن كان ممكنا، إلا أن أثر المرغوب منها عقلا أوش رعا غيرم ترتب عليها مطلقا، بل على خصوص ما ليس بحرام منها و هكذا الحال في المعاملات، فإن كان الأثر في معاملة مترتبا عليه و لازما لوجودها كان النهي عنها دالا على ترتبه عليها، لما عرفت. (منه قدس سره).

١- راجع وسائل الشيعه ١٤، الباب ٢٣ الى ٢٥ من أبواب نكاح العبيد و الإماء.

٢- شرح تنقيح الفصول، ١٧٣.

٣- شرح تنقيح الفصول، ١٧٣.

٤- اى فخر المحققين (ره) نجل العلامة الحلى (ره).

تفسیر سوره اسراء

اشاره

(۱۷) سوره اسری مکی است و ۱۱۱ آیه دارد ص: ۳

[سوره الإسراء (۱۷): آیه ۱] ص: ۳

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (۱)

ترجمه آیه ص: ۳

به نام خداوند بخشنده مهربان-

پاک و منزّه است خدایی که در مبارک شبی بنده خود (محمد) (ص) را از مسجد حرام (مکه معظمه) به مسجد اقصایی که پیرامونش را (به قدم خاصان خود) مبارک ساخت، سیر داد تا آیات خود را به او بنمایاند که همانا خداوند شنوا و بیناست (۱).

بیان آیه ص: ۳

اشاره

این سوره پیرامون مساله توحید و تنزیه خدای تعالی از هر شریکی که تصور شود می باشد، و با اینکه در این مورد بحث می کند، اما مساله تسبیح خدا را بر مساله حمد و ثنای او غلبه داده، و بیشتر به قسم دوم پرداخته است، هم چنان که ابتدای آن را با جمله "سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ..." شروع کرده و در خلال سوره هم پی در پی تسبیح او را تکرار نموده، یک جا فرموده: "سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُقُولُونَ" (۱)، و جایی دیگر فرموده: "قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي" (۲) و یا

(۱ و ۲) سوره، اسری، آیات ۴۳، ۹۳، ۱۰۸، ۱۱۱.

فرموده: "وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا... «۱»، و حتی در آیه ای که سوره به آن ختم می شود نیز معنای تسییح خدای را متذکر گردیده و او را بر تنزهش از داشتن شریک و ولی و اتخاذ فرزند ستوده و فرموده است: "وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذَّلِّ وَ كَبْرَهُ تَكْبِيرًا" «۲».

[نقل برخی اقوال در باره مدنی بودن بعضی از آیات سوره اسراء و اشاره به مفاد کلی این سوره مبارکه] ص : ۴

از آیات این سوره چنین بر می آید که از سوره های مکی است، ولی بنا بر قول بعضی از مفسرین بطوری که روح المعانی نقل نموده دو آیه از آن مدنی است، که عبارتند از: آیه "وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ... " و آیه "وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّوكَ... ".

بعضی دیگر گفته اند که چهار آیه این سوره مدنی است یعنی آن دو آیه مذکور به اضافه آیه "وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ... "، و آیه "وَ قُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِيْ مُدْخَلَ صِدْقٍ... " «۳».

و از حسن نقل شده که گفته است: همه آیات این سوره جز پنج آیه اش مکی است، و آن پنج آیه عبارتند از آیه "وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ... " و آیه "وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانِيَ... " و آیه "أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ... " و آیه "أَقِمِ الصَّلَاةَ... "، و آیه "وَآتِ ذَا الْقُرْبَى... " «۴».

و از مقاتل نقل شده که گفته است که تمام سوره مکی است مگر پنج آیه زیر: "وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ... " و آیه "وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّوكَ... " و آیه "وَإِذْ قُلْنَا لَكَ... " و آیه "وَ قُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِيْ... " و آیه "إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ... " «۵».

و از قتاده و معدل از ابن عباس روایت شده که گفته است: همه آن مکی است مگر هشت آیه و آنها عبارتند از آیه "وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ... " تا آیه "وَ قُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِيْ... " «۶».

و لیکن در مضامین آیات مذکور هیچ دلیلی بر اینکه در مدینه نازل شده باشند دیده نمی شود، و احکامی هم که در این آیات هست احکامی نیست که نزولش اختصاص به مدینه داشته باشد، چون نظائر آن در سوره های مکی نیز دیده می شود، مانند سوره انعام و اعراف.

سوره مورد بحث هدفی را دنبال می کند که آن عبارت است از تسییح خدای تعالی، این سوره مطلب را با اشاره به داستان معراج رسول خدا (ص) و سیر آن حضرت از مسجد الحرام به مسجد اقصی (که همان بیت المقدس باشد و بنائی است مرتفع

(۱ و ۲) سوره اسری، آیات ۴۳، ۹۳، ۱۰۸، ۱۱۱. [.....]

(۳) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲.

(۴) منهج الصادقین، ج ۵، ص ۲۹۳.

(۵) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲.

(۶) منهج الصادقین، ج ۵، ص ۲.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵

(هیکل) که داوود و سلیمان (ع) برای بنی اسرائیل بنا نمودند، و خدا آن را خانه مقدس ایشان قرار داد) شروع نموده و متذکر شده است.

آن گاه کلام را به مناسبت، به مقدرات بنی اسرائیل کشانده، از عزت و ذلت آنان و اینکه خداوند در هر روزگاری که او را اطاعت می کردند سربلندشان می کرده، و هر وقت که از در عصیان در می آمدند ذلیل و خوارشان می ساخته، سخن گفته و نیز کیفیت نزول کتاب بر آنان و پیرامون دعوت آنان به توحید و نفی شرک توضیح داده است.

سپس به همین مناسبت کلام را به وضع این امت معطوف ساخته، که بر این امت نیز کتاب نازل کرده پس اگر اطاعت کنند اجرا می برند، و اگر عصیان بورزند عقاب می شوند، و ملاک کار ایشان مانند آنان به همان اعمالی است که می کنند، و به طور کلی با هر انسانی بر طبق عملش معامله می کنند، و سنت الهی در امتهای گذشته نیز بر همین منوال بوده است.

پس آن گاه حقایق مهم و بسیاری از معارف مربوط به مبدأ و معاد و شرایع عامه از اوامر و نواهی و غیر آن را بیان می کند.

و از آیات برجسته، در این سوره آیه شریفه "قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى - بگو چه خدا را بخوانید و چه رحمان را، به هر نامی که بخوانید برای او است اسمای حسنی" «۱»

و نیز آیه "كُلًّا نُمِدُّ هُوَآءًا وَ هُوَآءًا مِّنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَ مَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا- هر یک از طایفه مؤمن و غیر مؤمن را از عطاء پروردگارت مدد می رسانیم و عطاء پروردگار تو ممنوع نیست" «۲»

و نیز آیه "وَ إِنِّ مِّنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا- و هیچ قریه ای نیست مگر آنکه ما هلاک کننده آنیم" «۳»

و همچنین آیات دیگر، است.

"سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ..."

کلمه "سبحان" اسم مصدر از ماده تسبیح به معنای تنزیه است، و همواره به طور اضافه استعمال می شود و در ترکیب، مفعول مطلق است که قائم مقام و جانشین فعل است، بنا بر این تقدیر "سبحان الله" "سبحت الله تسبیحا" است یعنی خدای را تنزیه می کنم تنزیه کردن مخصوصی، و آن تنزیه و مبری ساختن او از هر چیز است که لایق ساحت قدسش نباشد.

(۱) سوره اسری، آیه ۱۷.

(۲) سوره اسری، آیه ۲۰.

(۳) سوره اسری، آیه ۵۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۶

و بیشتر در وقتی استعمال می شود که بخواهند اظهار تعجب کنند، ولی در این آیه به شهادت سیاق، برای تنزیه است نه تعجب، چون سیاق کلام و غرض از آن تنزیه خداست، هر چند بعضیها «۱» اصرار دارند که آن را برای تعجب بگیرند.

[معنای آیه شریفه: "سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ..."] ص: ۶

کلمه "اسراء" و همچنین کلمه "سری" که ثلاثی مجرد آنست به معنای سیر در شب است، وقتی گفته می شود "سری و اسری" معنایش این است که فلانی در شب راه پیمود، و وقتی گفته می شود "سری به و اسری به" معنایش این است که او را شبانه سیر داد، و "سیر" مخصوص روز یا اعم از روز و شب می باشد.

و کلمه "لیلًا" مفعول فیه است و بودنش در کلام این معنا را افاده می کند که این سیر همه اش در شب انجام گرفت، هم رفتنش و هم برگشتنش.

مراد از "مسجد اقصی" به قرینه جمله "الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ" بیت المقدس است و کلمه "اقصی" از ماده "قصو" و این ماده به معنای دوری است، و اگر مسجد بیت المقدس را مسجد الاقصی نامیده بدین جهت است که این مسجد نسبت به محل زندگی رسول خدا (ص) و مخاطبینی که با اویند از مسجد الحرام خیلی دور است، زیرا محل زندگی ایشان شهر مکه است که مسجد الحرام در همانجا است.

و جمله "لُئْرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا" نتیجه این سیر دادن را بیان می کند و آن این است که پاره ای از آیات و نشانه های خود را به وی نشان دهد، و این که گفتیم: "پاره ای" به خاطر وجود کلمه "من" در کلام است. و سیاق کلام دلالت دارد بر اینکه آن آیات از آیات و نشانه های عظیمی بوده، هم چنان که در آیه دیگری در داستان معراج به این معنا تصریح نموده و فرموده است "لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى - آیه های بزرگی از آیات پروردگارش را مشاهده نمود" «۲»

و اینکه فرمود: "إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ" بیان علت سیر دادن او به منظور نشان دادن آیات است، یعنی خدا چون شنوا بگفته های بندگان و بینای به افعال ایشان است و تقاضای حال رسول خود را دید که چنین اکرامی را اقتضاء می کرد لذا او را برای نشان دادن پاره ای از آیات و نشانه هایش شبانه سیر داد.

در این آیه شریفه التفات و نکته ای به کار رفته و آن التفات از غیبت به تکلم با غیر

(۱) مجمع البیان، ج ۶، ص ۳۹۶.

(۲) سوره نجم، آیه ۱۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۷

است، آنجا که فرموده: "بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا" زیرا در آغاز کلام خدای را غایب گرفته و در اینجا به صورت متکلم آورد و گفت: "مبارک کردیم پیرامون آن را" و دوباره خدای را غایب گرفته فرمود: "او شنوا و بینا است" و وجه آن این است که خواست بدین معنا اشاره کند که این اسراء شبانه و آثار مترتب بر آن یعنی نشان دادن آیات امری بوده که از ساحت عظمت و کبریایی و موطن عزت و جبروت حق تعالی صادر شده، و در آن سلطنت عظمای او به کار رفته، و خداوند با آیات کبرای خود برای او تجلی کرده است و اگر این التفات به کار نمی رفت و گفته می شد: "لیریه من آیاته" تا از آیات خود به او نشان دهد و یا تعبیر دیگری نظیر آن می کرد این نکته حاصل نمی شد.

و معنای آیه این است که: "باید تنزیه کند تنزیه کردن مخصوصی آن خدایی را که با عظمت و کبریائیش بنده خود محمد (ص) را شبانه سیر داد، نهایت قدرت و سلطنت خود را به وی نشان داده در دل یک شب او را از مسجد الحرام به سوی مسجد اقصی برده که همان بیت المقدسی است که پیرامونش را مبارک گردانیده بود، و این بدان جهت است که عظمت و کبریایی و آیات کبرای خود را به وی بنمایاند، چون او شنوای به گفتار و بصیر و دانای به حال او بود، و می دانست که او لایق چنین عنایت و مکرمی هست."

بحث روایتی [روایتی مفصل در شرح واقعه "اسراء" و "معراج" و آنچه پیامبر (صلی الله علیه و آله) در شب معراج دید و شنید].....

ص: ۷

اشاره

قمی در تفسیر خود از پدرش از ابن ابی عمیر از هشام بن سالم از امام صادق (ع) روایت کرده که فرمود: جبرئیل و میکائیل و اسرافیل براق را برای رسول خدا (ص) آوردند، یکی مهار آن را گرفت و دیگری رکابش را و سومی جامه رسول خدا (ص) را در هنگام سوار شدن مرتب کرد، در این موقع براق بنای چموشی گذاشت که جبرئیل او را لطمه ای زد و گفت: آرام باش ای براق، قبل از این پیغمبر، هیچ پیغمبری سوار تو نشده، و بعد از این هم کسی همانند او، سوارت نخواهد شد.

آن گاه اضافه فرمود که براق بعد از لطمه آرام شد و او را مقداری که خیلی زیاد هم نبود بالا برد، در حالی که جبرئیل هم همراهش بود، و آیات خدایی را از آسمان و زمین به وی نشان می داد. رسول خدا (ص) خودش فرموده: که در حین رفتن ناگهان یک منادی از سمت راست ندایم داد که هان ای محمد! ولی من پاسخ نگفته و توجهی به او نکردم. ترجمه المیزان، ج

منادی دیگر از طرف چپ ندایم داد که هان ای محمد! به او نیز پاسخ نگفته و توجهی ننمودم، زنی با دست و ساعد برهنه و غرق در زیورهای دنیوی به استقبال آمد و گفت ای محمد به من نگاه کن تا با تو سخن گویم به او نیز توجهی نکردم و هم چنان پیش می رفتم که ناگهان آوازی شنیدم و از شنیدنش ناراحت شدم، از آن نیز گذشتم، اینجا بود که جبرائیل مرا پایین آورد و گفت ای محمد، نماز بخوان من مشغول نماز شدم سپس گفت هیچ می دانی کجا است که نماز می خوانی؟ گفتم نه، گفت: طور سینا است، همانجا است که خداوند با موسی تکلم کرد، تکلمی مخصوص، آن گاه سوار شدم، خدا می داند که چقدر رفتیم که به من گفت پیاده شو و نماز بگذار. من پایین آمده نماز گزاردم، گفت: هیچ می دانی کجا نماز خواندی؟ گفتم نه، گفت این بیت اللحم بود، و بیت اللحم ناحیه ایست از زمین بیت المقدس که عیسی بن مریم در آنجا متولد شد.

آن گاه سوار شده براه افتادیم تا به بیت المقدس رسیدیم، پس براق را به حلقه ای که قبلا انبیاء مرکب خود را به آن می بستند بسته وارد شدم در حالی که جبرئیل همراه و در کنارم بود، در آنجا به ابراهیم خلیل و موسی و عیسی در میان عده ای از انبیاء که خدا می داند چقدر بودند برخورد نمودم که همگی به خاطر من اجتماع کرده بودند و مهبای نماز بودند و من شکی نداشتم در اینکه به زودی جبرئیل جلو می ایستد و بر همه ما امامت می کند ولی وقتی صف نماز مرتب شد جبرئیل بازوی مرا گرفت و جلو برد و بر آنان امامت نمودم و البته غرور و عجبی نیست.

آن گاه خازنی نزد آمد در حالی که سه ظرف همراه داشت یکی شیر و دیگری آب و سومی شراب و شنیدم که می گفت اگر آب را بگیرد هم خودش و هم امتش غرق می شوند و اگر شراب را بگیرد هم خودش و هم امتش گمراه می گردند و اگر شیر را بگیرد خود هدایت شده و امتش نیز هدایت می شوند.

آن گاه فرمود من شیر را گرفتم و از آن آشامیدم، جبرئیل گفت هدایت شدی و امت نیز هدایت شدند آن گاه از من پرسید در مسیرت چه دیدی؟ گفتم صدای هاتفی را شنیدم که از طرف راستم مرا صدا زد. پرسید آیا تو هم جوابش را دادی؟ گفتم نه و هیچ توجهی به آن نکردم گفت او مبلغ یهود بود اگر پاسخش گفته بودی امت بعد از خودت به یهودی گری می گرائیدند، سپس پرسید دیگر چه دیدی؟ گفتم هاتفی از طرف چپم صدایم زد، پرسید آیا تو هم جوابش گفتی؟ گفتم نه و توجهی هم نکردم، گفت او داعی مسیحیت بود اگر جوابش می دادی امت بعد از تو مسیحی می شدند آن گاه پرسید چه کسی در روبرویت ظاهر شد؟

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۹

گفتم زنی دیدم با بازوانی برهنه که همه زیورهای دنیوی بر او بود به من گفت: ای محمد به سوی من بنگر، تا با تو سخن گویم، جبرئیل پرسید آیا تو هم با او سخن گفتی؟ گفتم نه سخن گفتم و نه به او توجهی کردم، گفت او دنیا بود اگر با او همکلام می شدی امت دنیا را بر آخرت ترجیح می دادند.

آن گاه آوازی هول انگیز شنیدم که مرا به وحشت انداخت جبرئیل گفت ای محمد می شنوی؟ گفتم آری، گفت این سنگی

است که من هفتاد سال قبل از لب جهنم به داخل آن پرتاب کرده ام الآن در قعر جهنم جای گرفت و این صدا از آن بود، اصحاب می گویند به همین جهت رسول خدا (ص) تا زنده بود خنده نکرد.

آن گاه فرمود: جبرئیل بالا رفت و من هم با او بالا رفتم تا به آسمان دنیا رسیدیم و در آن فرشته ای را دیدم که او را اسماعیل می گفتند و هم او بود صاحب خطفه که خدای عز و جل در باره اش فرموده: "إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شَهَابٌ ثَاقِبٌ - مگر کسی که خبر را بر باید پس تیر شهاب او را دنبال می کند" «۱»

و او هفتاد هزار فرشته زیر فرمان داشت که هر یک از آنان هفتاد هزار فرشته دیگر زیر فرمان داشتند فرشته مذکور پرسید ای جبرئیل، این کیست همراه تو؟ گفت این محمد رسول خدا (ص) است، پرسید: مبعوث هم شده؟ گفت آری، فرشته در را باز کرد من به او سلام کردم او نیز به من سلام کرد من جهت او استغفار کردم او هم جهت من استغفار کرد و گفت مرحبا به برادر صالح و پیغمبر صالح و همچنین ملائکه یکی پس از دیگری به ملاقاتم می آمدند تا به آسمان دوم وارد شدم در آنجا هیچ فرشته ای ندیدم مگر آنکه خوش و خندانیش یافتم تا اینکه فرشته ای دیدم که از او مخلوقی بزرگتر ندیده بودم، فرشته ای بود کریه المنظر و غضبناک او نیز مانند سایرین با من برخورد نمود، هر چه آنها گفتند او نیز بگفت و هر دعا که ایشان در حقم نمودند او نیز کرد، اما در عین حال هیچ خنده نکرد، آن چنان که دیگر ملائکه می کردند، پرسیدم: ای جبرئیل این کیست که این چنین مرا به فزع انداخت؟ گفت: جا دارد که ترسیده شود خود ما هم همگی از او می ترسیم او خازن و مالک جهنم است، و تا کنون خنده نکرده، و از روزی که خدا او را متصدی جهنم نموده تا به امروز روز به روز بر غضب غیظ خود نسبت به دشمنان خدا و گنهکاران - می افزایشد، و خداوند به دست او از ایشان انتقام می گیرد، و اگر بنا بود به روی احدی تبسم کند، چه آنها که قبل از تو بودند و چه بعدیها قطعا به روی تو تبسم می کرد، پس من بر او سلام کردم و او بر من سلام کرده به نعیم بهشت بشارتم داد.

(۱)سوره صافات، آیه ۱۰.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۰

پس من به جبرئیل گفتم آیا ممکن است او را فرمان دهی تا آتش دوزخ را به من نشان دهد؟ جبرئیل (یعنی همان کسی که خداوند در باره اش فرمود "مُطَاعٍ ثُمَّ أَمِينٍ" «۱»)

(گفت آری، و به آن فرشته گفت: ای مالک، آتش را به محمد نشان بده، او پرده جهنم را بالا زد، و دری از آن را باز نمود لهیب و شعله ای از آن بیرون جست و به سوی آسمان سر کشید و هم چنان بالا رفت که گمان کردم مرا نیز خواهد گرفت، به جبرئیل گفتم دستور بده پرده اش را بیندازد، او نیز مالک را گفت تا به حال اولش بر گردانید.

آن گاه به سیر خود ادامه دادم، مردی گندم گون و فربه را دیدم از جبرئیل پرسیدم این کیست؟ گفت: این پدرت آدم است، سپس مرا معرفی بر آدم نمود و گفت: این ذریه تو است، آدم گفت (آری) روحی طیب و بویی طیب از جسدی طیب.

رسول خدا (ص) به اینجا که رسید سوره مطففین را از آیه هفدهم که می فرماید: "كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلَيِّنَ وَمَا أَذْرَاكَ مَا عَلَيُّونَ كِتَابٌ مَرْقُومٌ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ" تا آخر سوره را تلاوت فرمود، پس آن گاه فرمود: من به پدرم آدم سلام کردم، او هم بر من سلام کرد، من جهت او استغفار نموده او هم جهت من استغفار کرد و گفت مرحبا به فرزند صالحم پیغمبر صالح و مبعوث در روزگار صالح، آن گاه به فرشته ای از فرشتگان گذشتم که در مجلسی نشسته بود، فرشته ای بود که همه دنیا در میان دو زانویش قرار داشت، در این میان دیدم لوحی از نور در دست دارد و آن را مطالعه می کند، و در آن چیزی نوشته بود، و او سرگرم دقت در آن بود، نه به چپ می نگریست و نه به راست و قیافه ای (چون قیافه مردم) اندوهگین به خود گرفته بود، پرسیدم: این کیست ای جبرئیل؟ گفت: این ملک الموت است که دائما سرگرم قبض ارواح می باشد، گفتم مرا نزدیکش ببر قدری با او صحبت کنم وقتی مرا نزدیکش برد سلامش کردم و جبرئیل وی را گفت که این محمد نبی رحمت است که خدایش به سوی بندگان گسیل و مبعوث داشته عزرائیل مرحبا گفت و با جواب سلام تحیت داد و گفت: ای محمد مژده باد ترا که تمامی خیرات را می بینم که در امت تو جمع شده.

گفتم حمد خدای منان را که منتها بر بندگان خود دارد، این خود از فضل پروردگارم می باشد آری رحمت او شامل حال منست، جبرئیل گفت این از همه ملائکه شدید العمل تر است پرسیدم آیا هر که تا کنون مرده و از این به بعد می میرد او جاننش را می گیرد؟ گفت آری از خود عزرائیل پرسیدم آیا هر کس در هر جا به حال مرگ می افتد تو او را می بینی و در آن

(۱) سوره تکویر، آیه ۲۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۱

- واحد بر بالین همه آنها حاضر می شوی؟ گفت آری.

ملک الموت اضافه کرد که در تمامی دنیا در برابر آنچه خدا مسخر من کرده و مرا بر آن سلطنت داده بیش از یک پول سیاه نمی ماند که در دست مردی باشد و آن را در دست بگرداند و هیچ خانه ای نیست مگر آنکه در هر روز پنج نوبت واری می کنم و وقتی می بینم مردمی برای مرده خود گریه می کنند می گویم گریه مکنید که باز نزد شما بر می گردم و آن قدر می آیم و می روم تا احدی از شما را باقی نگذارم.

رسول خدا (ص) فرمود ای جبرئیل فوق مرگ واقعه ای نیست! جبرئیل گفت بعد از مرگ شدیدتر از خود مرگ است.

آن گاه فرمود به راه خود ادامه دادیم تا به مردمی رسیدیم که پیش رویشان طعامهایی از گوشت پاک و طعامهایی دیگر از گوشت ناپاک بود. ناپاک را می خوردند و پاک را فرو می گذاشتند پرسیدم ای جبرئیل اینها کیانند؟ گفت اینها حرام خوران از امت تو هستند که حلال را کنار گذاشته و از حرام استفاده می برند.

فرمود آن گاه فرشته ای از فرشتگان را دیدم که خداوند امر او را عجیب کرده بود بدین صورت که نصفی از جسد او را از آتش و نصف دیگرش را از یخ آفریده بود که نه آتش یخ را آب می کرد و نه یخ آتش را خاموش و او با صدای بلند می گفت: "منزه است خدایی که حرارت این آتش را گرفته نمی گذارد این یخ را آب کند، و برودت یخ را گرفته نمی گذارد این آتش را خاموش سازد، بار الها ای خدایی که میان آتش و آب را سازگاری دادی میان دل‌های بندگان با ایمانت الفت قرار ده"، پرسیدم ای جبرئیل این کیست؟ گفت فرشته ایست که خدا او را به اکناف آسمان و اطراف زمین ها موکل نموده و او خیرخواه ترین ملائکه است نسبت به بندگان مؤمن از سکنه زمین، و از روزی که خلق شده همواره این دعا را که شنیدی به جان آنان می کند.

و دو فرشته در آسمان دیدم که یکی می گفت پروردگارا به هر کسی که انفاق می کند خلف و جایگزینی عطا کن و به هر کسی که از انفاق دریغ می ورزد تلف و کمبودی ده.

آن گاه به سیر خود ادامه داده به اقوامی برخوردم که لبهایی داشتند مانند لبهای شتر، گوشت پهلویشان را قیچی می کردند و به دهانشان می انداختند، از جبرئیل پرسیدم اینها کیانند؟ گفت سخن چینان و مسخره کنندگانند.

باز به سیر خود ادامه داده به مردمی برخوردم که فرق سرشان را با سنگ های بزرگ می کوبیدند پرسیدم اینها کیانند؟ گفت آنان که نماز عشاء نخوانده می خوابند.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۲

باز به سیر خود ادامه دادم به مردمی برخوردم که آتش در دهانشان می انداختند و از پائینشان بیرون می آمد پرسیدم اینها کیانند گفت اینها کسانی هستند که اموال یتیمان را به ظلم می خورند که در حقیقت آتش می خورند و بزودی به سعیر جهنم می رسند.

آن گاه پیش رفته به اقوامی برخوردم که از بزرگی شکم احدی از ایشان قادر به برخاستن نبود از جبرئیل پرسیدم اینها چه کسانی هستند؟ گفت اینها کسانی هستند که ربا می خورند، بر نمی خیزند مگر برخاستن کسی که شیطان ایشان را مس نموده و در نتیجه احاطه شان کرده.

در این میان به راه آل فرعون بگذشتم که صبح و شام بر آتش عرضه می شدند و می گفتند پروردگارا قیامت کی بیای می شود.

رسول خدا (ص) فرمود: پس از آنجا گذشته به عده ای از زنان برخوردم که به پستانهای خود آویزان بودند، از جبرئیل پرسیدم اینها چه کسانی هستند؟ گفت اینها زنانی هستند که اموال همسران خود را به اولاد دیگران ارث می دادند آن گاه رسول خدا (ص) فرمود: غضب خداوند شدت یافت در باره زنی که فرزندی را که از یک فامیل نبوده داخل آن فامیل کرده و او در آن فامیل به عورات ایشان واقف گشته اموال آنان را حیف و میل کرده است.

آن گاه فرمود: (از آنجا گذشته) به عده ای از فرشتگان خدا برخوردم که خدا به هر نحو که خواسته خلقشان کرده و صورت

هایشان را هر طور خواسته قرار داده هیچ یک از اعضای بدنشان نبود مگر آنکه جداگانه از همه جوانب و به آوازه‌های مختلف خدا را حمد و تسبیح می کردند، و فریاد آنان به ذکر و گریه از ترس خدا بلند بود، من از جبرئیل پرسیدم اینها چه کسانی هستند؟ گفت خداوند اینها را همین طور که می بینی خلق کرده و از روزی که خلق شده اند هیچیک از آنان به رفیق بغل دستی خود نگاه نکرده و حتی یک کلمه با او حرف نزده از ترس و خشوع در برابر خدا به بالای سر خود و پائین پایشان نظر نینداخته اند من به ایشان سلام کرده ایشان بدون اینکه به من نگاه کنند با اشاره جواب دادند، آری خشوع در برابر خدا اجازه چنین توجهی را به ایشان نمی داد، جبرئیل مرا معرفی نمود، و گفت: این محمد پیغمبر رحمت است که خدایش به سوی بندگان خود به عنوان نبوت و رسالت فرستاده، آری این خاتم النبیین و سید المرسلین است، آیا با او هم حرف نمی زنید؟ ملائکه وقتی این حرف را شنیدند روی به من آورده سلام کردند و احترام نمودند، و مرا و امتم را به خیر مژده دادند.

سپس به آسمان دوم صعود کردیم، در آنجا ناگهان به دو مرد برخوردیم که شکل هم بودند، از جبرئیل پرسیدم، این دو تن کیانند؟ جبرئیل گفت اینان دو پسر خاله های تو یحیی و

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۳

عیسی بن مریم (ع)، من بر آن دو سلام کردم، ایشان نیز بر من سلام کردند، و برایم طلب مغفرت نموده من هم برای ایشان طلب مغفرت کردم به من گفتند مرحبا به برادر صالح و پیغمبر صالح، در این میان نگاهم به ملائکه ای افتاد که در حال خشوع بودند، خداوند چهره هایشان را آن طور که خواسته قرار داده بود احدی از ایشان نبود مگر اینکه خدای را با صوتهای مختلف حمد و تسبیح می کردند.

آن گاه به آسمان سوم صعود کردیم در آنجا به مردی برخوردیم که صورتش آن قدر زیبا بود که از هر خلق دیگری زیباتر بود، آن چنان که ماه شب چهارده از ستارگان زیباتر است، از جبرئیل پرسیدم این کیست؟ گفت: این برادرت یوسف است، من بر او سلام کردم و جهتش استغفار نمودم او هم به من سلام کرده برایم طلب مغفرت نمود، و گفت مرحبا به پیغمبر صالح و برادر صالح و مبعوث در زمان صالح.

در این بین ملائکه ای را دیدم که در حال خشوع بودند به همان نحوی که در باره ملائکه آسمان دوم توصیف کردم جبرئیل همان حرفهایی را که در آسمان دوم در معرفی من زد اینجا نیز همان را تکرار نمود ایشان هم همان عکس العمل را نشان دادند.

آن گاه به سوی آسمان چهارم صعود نمودیم در آنجا مردی را دیدم از جبرئیل پرسیدم این مرد کیست؟ گفت این ادریس است که خداوند به مقام بلندی رفعتش داده، من به او سلام کرده برایش طلب مغفرت نمودم، او نیز جواب سلام داد، و برایم طلب مغفرت نمود و از ملائکه در حال خشوع همان را دیدم که در آسمانهای قبل دیده بودیم همه مرا و امتم را بشارت به خیر دادند، به علاوه آنها در آنجا فرشته ای دیدم که بر تخت نشسته هفتاد هزار فرشته زیر فرمان داشت که هر یک از آنها هفتاد هزار ملک زیر فرمان داشتند در اینجا به خاطر مبارک رسول خدا (ص) خطوط کرد که نکنند این همان باشد، پس جبرئیل با صیحه و فریاد به او گفت بایست و او اطاعتش نموده پیا خاست و تا قیامت هم چنان خواهد ایستاد.

آن گاه به آسمان پنجم صعود کردیم در آنجا مردی سالخورده و بزرگ چشم دیدم که بعمرم، پیر مردی به آن عظمت ندیده بودم، نزد او جمع کثیری از امتش بودند من از کثرت ایشان خوشم آمد، از جبرئیل پرسیدم این کیست؟ گفت: این پیغمبری است که امتش دوستش می داشتند، این هارون پسر عمران است، من سلامش کردم، جوابم را داد برایش طلب مغفرت کردم او نیز برای من طلب مغفرت نمود، در همان آسمان باز از ملائکه در حال خشوع همان را دیدم که در آسمانهای قبلی دیده بودم.

آن گاه به آسمان ششم صعود نمودیم، در آنجا مردی بلند بالا و گندم گون دیدم که

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۴

گویی از شنوه (قبیله معروف عرب) بود، و اگر هم دو تا پیراهن روی هم می پوشید باز موی بدنش از آنها بیرون می آمد، و شنیدم که می گفت: بنی اسرائیل گمان کردند که من محترم ترین فرزندان آدم نزد پروردگار هستم و حال آنکه این مرد گرامی تر از من است از جبرئیل پرسیدم این کیست؟ گفت: این برادر تو موسی بن عمران است، پس او را سلام کردم او نیز به من سلام کرد، سپس برای همدیگر استغفار نمودیم، و باز در آنجا از ملائکه در حال خشوع همانها را دیدم که در آسمان های قبلی دیده بودم.

رسول خدا (ص) سپس فرمود آن گاه به آسمان هفتم صعود نمودیم و در آنجا به هیچ فرشته از فرشتگان عبور نکردیم مگر آنکه می گفتند ای محمد حجامت کن و به امت بگو حجامت کنند، در ضمن در آنجا مردی دیدم که سر و ریشش جو گندمی، و بر کرسی نشسته بود از جبرئیل پرسیدم این کیست که تا آسمان هفتم بالا- آمده و کنار بیت المعمور در جوار پروردگار عالم مقام گرفته؟ گفت: ای محمد این پدر تو ابراهیم است در اینجا محل تو و منزل پرهیزکاران از امت تو است، آن گاه رسول خدا (ص) این آیه را تلاوت فرمود: " إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَ هَذَا النَّبِيُّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ اللَّهُ وَ لِيُّ الْمُؤْمِنِينَ " (۱)

پس به وی سلام کردم، بعد از جواب سلامم گفت: مرحبا به پیغمبر صالح و فرزند صالح و مبعوث در روزگار صالح، در آنجا نیز از ملائکه در حال خشوع همان را دیدم که در دیگر آسمانها دیده بودم، ایشان نیز مرا و امتم را به خیر بشارت دادند.

رسول خدا (ص) اضافه کرد که در آسمان هفتم دریاها از نور دیدم که آن چنان تلالؤ داشتند که چشم ها را خیره می ساخت و دریاها از ظلمت و دریاها از رنج دیدم که نعره می زد و هر وقت وحشت مرا می گرفت یا منظره هول انگیزی می دیدم از جبرئیل پرسش می کردم، می گفت بشارت باد ترا ای محمد شکر این کرامت الهی را بجای آور و خدای را در برابر این رفتاری که با تو کرد سپاسگزاری کن، خداوند هم دل مرا با گفتار جبرئیل سکونت و آرامش می داد وقتی اینگونه تعجب ها و وحشت ها و پرسشهایم بسیار شد جبرئیل گفت: ای محمد! آنچه می بینی به نظرت عظیم و تعجب آور می آید، اینها که می بینی یک خلق از مخلوقات پروردگار تو است، پس فکر کن خالق که اینها را آفریده چقدر بزرگ است با اینکه آنچه تو ندیده ای خیلی بزرگتر است از آنچه دیده ای آری میان خدا و خلقش هفتاد هزار حجابست و از همه خلائق نزدیک تر به خدا من و اسرافیل و بین ما و خدا

(۱)سوره آل عمران آیه ۶۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۵

چهار حجاب فاصله است حجابی از نور حجابی از ظلمت حجابی از ابر و حجابی از آب.

رسول خدا (ص) افزود از عجائب مخلوقات خدا (که هر کدام بر آنچه که خواسته اوست مسخر ساخته) خروسی را دیدم که دو بالش در بطون زمینهای هفتم و سرش نزد عرش پروردگار است و این خود فرشته ای از فرشتگان خدای تعالی است که او را آن چنان که خواسته خلق کرده، دو بالش در بطون زمینهای هفتم و رو به بالا گرفته بود تا سر از هوا در آورد و از آنجا به آسمان هفتم و از آنجا هم چنان بالا گرفته بود تا اینکه شاخش به عرش خدا نزدیک شده بود.

و شنیدم که می گفت: منزه است پروردگار من هر چه هم که بزرگ باشی نخواهی دانست که پروردگارت کجا است، چون شان او عظیم است و این خروس دو بال در شانه داشت که وقتی باز می کرد از شرق و غرب می گذشت و چون سحر می شد بالها را باز می کرد و به هم می زد و به تسبیح خدا بانگ بر می داشت و می گفت: "منزه است خدای ملک قدوس، منزه است خدای کبیر متعال، معبودی نیست جز خدای حی قیوم" و وقتی این جملات را می گفت، خروس های زمین همگی شروع به تسبیح نموده بالها را به هم می زدند، و مشغول خواندن می شدند و چون او ساکت می شد همه آنها ساکت می گشتند. خروس مذکور پرهایی ریز و سبز رنگ و پری سفید داشت که سفیدیش سفیدتر از هر چیز سفیدی بود که تا آن زمان دیده بودم و زغب (پره های ریز) سبزی هم زیر پره های سفید داشت آنهم سبزتر از هر چیز سبزی بود که دیده بودم.

رسول خدا (ص) چنین ادامه داد که: سپس به اتفاق جبرئیل به راه افتاده وارد بیت المعمور شدم، در آنجا دو رکعت نماز خواندم و عده ای از اصحاب خود را در کنار خود دیدم که عده ای لباسهای نو به تن داشتند و عده ای دیگر لباسهایی کهنه، آنها که لباسهای نو در برداشتند با من به بیت المعمور روانه شدند و آن نفرات دیگر بجای ماندند.

از آنجا بیرون رفتم دو نهر را در اختیار خود دیدم یکی از آنها به نام "کوثر" دیگری به نام "رحمت" از نهر کوثر آب خوردم و در نهر رحمت شستشو نمودم آن گاه هر دو برایم رام شدند تا آنکه وارد بهشت گشتم که ناگهان در دو طرف آن خانه های خودم و اهل بیتم را مشاهده کردم و دیدم که خاکش مانند مشک معطر بود، دختری را دیدم که در نهرهای بهشت غوطه ور بود، پرسیدم دختر! تو از کیستی؟ گفت از آن زید بن حارثه می باشم صبح این مژده را به زید دادم.

نگاهم به مرغان بهشت افتاد که مانند شتران بختی (عجمی) بودند انار بهشت را دیدم ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۶

که مانند دلوهای بزرگ بود، درختی دیدم که آن قدر بزرگ بود که اگر مرغی می خواست دور تنه آن را طی کند، می بایست هفتصد سال پرواز کند و در بهشت هیچ خانه ای نبود مگر اینکه شاخه ای از آن درخت بدانجا سر کشیده بود. از جبرئیل پرسیدم این درخت چیست؟ گفت این درخت "طوبی" است که خداوند آن را به بندگان صالح خود وعده داده، و

"طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ - طوبی و سرانجام نیک مر ایشان راست" (۱)

رسول خدا (ص) فرمود وقتی وارد بهشت شدم به خود آمدم و از جبرئیل از آن دریاهاى هول انگیز و عجائب حیرت انگیز آن سؤال نمودم، گفت اینها سیر اوقات و حجابهایی است که خداوند به وسیله آنها خود را در پرده انداخته و اگر این حجابها نبود نور عرش تمامی آنچه که در آن بود را پاره می کرد و از پرده بیرون می ریخت.

آن گاه به درخت سدره المنتهی رسیدم که یک برگ آن امتی را در سایه خود جای می داد و فاصله من با آن درخت همان قدر بود که خدای تعالی در باره اش فرمود: "قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى" (۲)

در اینجا بود که خداوند ندایم داد و فرمود: "أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ" در پاسخ، از قول خودم و امتم عرض کردم: "وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَأَتْهُ وَكُتِبَ لَهُ وَرُسُلِهِ لَا يَنْفِرُ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ" خدای تعالی فرمود: "لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ" عرض کردم: "رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا" خدای تعالی فرمود تو را مؤاخذه نمی کنم عرض کردم: "رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا" خداوند تعالی خطاب فرمود: "نه، تحمیلت نمی کنم"، من عرض کردم "رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ" (۳)

خدای تعالی فرمود: این را که خواستی به تو و به امت تو دادم.

امام صادق (ع) در اینجا فرمود: "هیچ میهمانی به درگاه خدا گرامی تر از رسول خدا (ص) (در آن وقتی که این تقاضاها را برای امتش می کرد) نبوده است".

رسول خدا (ص) عرض کرد: پروردگارا تو به انبیای فضائلی کرامت فرمودی، به من نیز عطیه ای کرامت کن، فرمود: به تو نیز در میان آنچه که داده ام دو کلمه عطیه داده ام که در زیر عرشم نوشته شده، و آن کلمه: "لا حول و لا قوة الا بالله" و کلمه:

(۱) سوره رعد، آیه ۲۹.

(۲) سوره نجم، آیه ۹. [...]

(۳) سوره بقره، آیه ۲۸۵ و ۲۸۶.

"لا- منجی منك الا- الیک" می باشد. رسول خدا (ص) فرمود: در اینجا بود که ملائکه کلامی را به من آموختند، تا در هر صبح و شام بخوانم، و آن این است:

"اللهم ان ظلمی اصبح مستجیرا بعفوک و ذنبی اصبح مستجیرا بمغفرتک و ذلی اصبح مستجیرا بعزتک، و فقری اصبح مستجیرا بغناک و وجهی الفانی اصبح مستجیرا بوجهک الباقي الذی لا یفنی- خدایا اگر ظلم می کنم دلگرم به عفو توام و اگر گناه می کنم پناهنده به مغفرت هستم، خدایا ذلتم از دلگرمی به عزت تو است و فقرم پناهنده به غنای تو است و وجه فانیم مستجیر به وجه باقی تو" و من این را در موقع عصر می خوانم.

آن گاه صدای اذانی شنیدم و ناگاه دیدم فرشته ایست که اذان می گوید، فرشته ایست که تا قبل از آن شب کسی او را در آسمان ندیده بود، وقتی دو نبوت گفت "الله اکبر" خدای تعالی فرمود درست می گوید بنده من، من از هر چیز بزرگترم، او گفت: "اشهد ان لا اله الا الله" خدای تعالی فرمود: بنده ام درست می گوید، منم الله، که معبودی نیست مگر من و معبودی نیست به غیر من.

او گفت: "اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان محمدا رسول الله" پروردگار فرمود:

بنده ام راست می گوید محمد بنده و فرستاده من است، من او را مبعوث کرده ام، او گفت:

"حی علی الصلاه حی علی الصلاه" خدای تعالی فرمود: راست می گوید بنده من و به سوی واجب من دعوت می کند هر کس از روی رغبت و به امید اجر دنبال واجب من برود همین رفتنش کفاره گناهان گذشته او خواهد بود.

او گفت: "حی علی الفلاح حی علی الفلاح" خدای تعالی فرمود: آری نماز صلاح و نجات و فلاح است آن گاه در همان آسمان بر ملائکه امامت کردم و نماز گزاردم آن طور که در بیت المقدس بر انبیاء امامت کرده بودم (این روایت از دستبرد عامه محفوظ مانده و گرنه جا داشت حی علی خیر العمل هم در آن ذکر شده باشد).

سپس فرمود بعد از نماز، مهی همانند ابر مرا فرا گرفت به سجده افتادم پروردگارم مرا ندا داد: من بر همه انبیای قبل از تو پنجاه نماز واجب کرده بودم همان پنجاه نماز را بر تو و امت نیز واجب کردم این نمازها را در امتت بپای دار، رسول خدا (ص) می گوید: من برخاسته به طرف پایین به راه افتادم، در مراجعت به ابراهیم برخوردم، چیزی از من نپرسید، به موسی برخوردم، پرسید چه کردی؟ گفتم: پروردگارم فرمود: بر هر پیغمبری پنجاه نماز واجب کردم، و همان را بر تو و بر امتت نیز واجب کردم، موسی گفت: ای محمد ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۸

امت تو آخرین امتند، و نیز ناتوان ترین امتهایند، پروردگار تو نیز هیچ خواسته ای برایش زیاد نیست و امت تو طاقت این همه نماز را ندارد برگردد و درخواست کن که قدری به امت تو تخفیف دهد.

من به سوی پروردگارم برگشتم تا به سدره المنتهی رسیده در آنجا به سجده افتادم، و عرض کردم پنجاه نماز بر من و امتم واجب کردی نه من طاقت آن را دارم و نه امتم پروردگارا قدری تخفیف بده، خدای تعالی ده نماز تخفیف داد، بار دیگر نزد

موسی بر گشتم و قصه را گفتم گفت تو و امت طاقت این مقدار را هم نداری، برگرد به سوی پروردگار، برگشتم ده نماز دیگر از من برداشت، باز نزد موسی آمدم و قصه را گفتم. گفت باز هم برگرد و در هر بار که بر می گشتم تخفیفی می گرفتم. تا آنکه پنجاه نماز را به ده نماز رساندم، و نزد موسی باز گشتم، گفت: طاقت این را هم نداری، به درگاه خدا شدم پنج نماز دیگر تخفیف گرفته نزد موسی آمدم، و داستان را گفتم، گفت: این هم زیاد است طاقتش را نداری، گفتم: من دیگر از پروردگارم خجالت می کشم، و زحمت پنج نماز برایم آسانتر از درخواست تخفیف است، اینجا بود که گوینده ای ندا در داد: حال که بر پنج نماز صبر کردی در برابر همین پنج نماز ثواب پنجاه نماز را داری، هر یک نماز به ده نماز و هر که از امت تو تصمیم بگیرد که به امید ثواب کار نیکی بکند اگر آن کار را انجام داد ده برابر ثواب برایش می نویسم و اگر (به مانعی برخورد و نکرد بخاطر همان تصمیمش) یک ثواب برایش می نویسم، و هر که از امت تصمیم بگیرد کار زشتی انجام دهد، اگر انجام هم داد فقط یک گناه برایش می نویسم، و اگر منصرف شد و انجام نداد، هیچ گناهی برایش نمی نویسم.

امام صادق (ع) در اینجا فرمود: خداوند از طرف این امت به موسی (ع) جزای خیر بدهد " او باعث شد که تکلیف این امت آسان شود " این است تفسیر آیه:

"سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ" (۱)

مؤلف: قریب به مضمون این روایت، روایات بسیار زیادی از طرق شیعه (۲)

و سنی (۳)

وارد شده است، و اینکه در این روایت داشت: ("مردی گندم گون" در عبارت عربی دارد) "رجل آدم" و آدم به معنای گندم گون است، و کلمه: "طامه" به معنای امری است شدید که

(۱) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳ الی ص ۱۲.

(۲) مجمع البیان، ج ۶، ص ۳۹۵.

(۳) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۹

با شدتش بر هر امر دیگری غلبه کند، و به همین جهت در قرآن کریم، قیامت، "طامه" خوانده شده است.

و کلمه: "اکتاف" جمع کتف (شانه) است، ولی مقصود از این کلمه در این روایت، اطراف و نواحی است و اینکه در شرح

گذشتن از آسمان چهارم داشت" به خاطر رسول خدا (ص) چنین خطور کرد که نکند این همان باشد" مقصود این است که نکند این همان کسی باشد که تدبیر امور عالم به دست اوست، و همه امور به او منتهی می گردد.

و اینکه در عبورش از آسمان ششم داشت که" به مردی برخوردی که گویی از شنوه بود" مقصود از "شنوه" قبیله ایست از عرب که به بلندی قامت معروفند.

و اینکه در خصوص آسمان هفتم داشت" به مردی برخوردی که سر و ریشش اشمط بود" مقصود از "اشمط" این است که موی سر و یا ریش سفید و سیاه باشد.

و اینکه در باره آن خروس داشت" خروس مذکور زغبی سبز روی پرها و زغبی دیگر زیر پرها داشت" معنایش در مرغها آن پرهای خیلی ریز است و در حیوانات موی دار مویهای خیلی ریز است.

و اینکه داشت:" نگاهم به مرغان بهشت افتاد که مانند شتران بختی بودند، مقصود از آن شتران خراسانی است، و کلمه:" دلی" (با ضم دال و کسر لام و تشدید یاء) جمع دلو است که در اصل دلوی بر وزن فعول بوده، و ضبابه اگر با صاد بی نقطه باشد باید به فتحه صاد خواند و معنایش شوق و عشق رقیق است، و اگر ضبابه با ضاد نقطه دار باشد، باید با ضمه ضاد خواند و معنایش ابر رقیق است.

[روایات دیگری در شرح اسراء و معراج] ص : ۱۹

و در امالی صدوق از پدرش از علی از پدرش از ابن ابی عمیر از ابان بن عثمان از ابی عبد الله جعفر بن محمد (ع) روایت آمده که فرمود: وقتی رسول خدا (ص) را به معراج و به بیت المقدس بردند جبرئیل او را سوار براق کرد و به اتفاق به بیت المقدس آمدند جبرئیل محرابهای انبیاء را به آن جناب نشان داد، و رسول خدا (ص) در آن محرابها نماز گزارده و از آنجا عبورش داده در مراجعت به کاروان قریش برخوردند، رسول خدا (ص) آبی را که آنان در ظرف داشتند دید و دید که شتری گم کرده اند و در پی آن می گردند، رسول خدا (ص) از آن آب بیاشامید، و ما بقی آن را به زمین ریخت و چون از معراج برگشت و صبح شد به قریش فرمود که خدای تعالی دیشب مرا به بیت المقدس برد و آثار انبیاء و منزلهای ایشان را نشانم داد، و

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۰

من در مراجعت در فلان محل به کاروانی از قریش برخوردی که شتری گم کرده بودند و از آب ایشان بیاشامیدم، و ما بقی آن را ریختم.

ابو جهل گفت: ای قریش الآن فرصت خوبی دست داده، پیرسید مسجد اقصی چند ستون داشت؟ و چند قنديل در آن آویزان بود؟ پرسیدند ای محمد! در این جمع کسانی هستند که بیت المقدس را دیده باشند، اینک تو بیت المقدس را برای ما توصیف کن بینیم راست می گویی یا خیر، بگو بینیم چند عدد ستون داشت؟ و قنديلها و محراب هایش چند تا بود؟

جبرئیل در دم نازل شده صورت بیت المقدس را در برابر آن جناب مجسم نمود، و آن جناب هر چه را ایشان می پرسیدند پاسخ می گفت، بعد از آنکه از جزئیات بیت المقدس فارغ شدند گفتند باید صبر کنی تا کاروان برسد، از کاروانیان نیز قضیه تو را پرسیم، حضرت فرمود:

شاهد صدق گفتار من این است که کاروانیان قریش هنگام طلوع آفتاب وارد می شوند، در حالی که شتری خاکستری رنگ پیشاپیش کاروانست.

فردای آن روز قریش به استقبال کاروان آمده شکاف دره را نگاه می کردند می گفتند الآن آفتاب می زند در همین بین در یک آن هم آفتاب طلوع کرد و هم کاروان نمودار شد در حالی که شتری خاکستری رنگ پیشاپیش آن بود از داستان شب گذشته و آنچه رسول خدا (ص) فرموده بود پرسیدند گفتند آری همین طور بود شتری از ما در فلان محل گم شده بود و ما آب خود را در ظرفی ریخته بودیم صبح که برخاستیم دیدیم آب به زمین ریخته شده است. ولی مشاهده این معجزات چیزی جز بر طغیان قریش نیفزود (۱)

مؤلف: در معنای این روایت، روایت دیگری نیز از شیعه (۲)

و سنی (۳)

وارد شده است.

و در همان کتاب به سند خود از عبد الله بن عباس روایت کرده که گفت رسول خدا (ص) وقتی به آسمان عروج نمود جبرئیل او را به کنار نهری رسانید، که آن را نهر نور می گویند و آیه: "وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَ النُّورَ" اشاره به آنست، وقتی به آن نهر رسیدند جبرئیل به او گفت: ای محمد! به برکت خدا عبور کن، زیرا خداوند چشمت را برایت نورانی کرده و پیش رویت را وسعت داده، آری این نهری است که تا کنون احدی از آن عبور نکرده نه فرشته ای مقرب و نه پیغمبری مرسل، تنها و تنها من روزی یک بار در آن آب تنی می کنم، و وقتی بیرون می شوم بالهائیم را بهم می زنم هیچ قطره ای نیست که از بالم بچکد مگر آنکه

(۱) امالی شیخ صدوق، ص ۳۶۳، مجلس ۶۹، ح ۱.

(۲) منهج الصادقین، ج ۵، ص ۲۵۲.

(۳) الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۵۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۱

خدای تعالی از آن قطره فرشته ای مقرب خلق می کند که بیست هزار صورت و چهل هزار بال دارد و به هر زبانی با لغتی جداگانه حرف می زند که زبان دیگری آن را نمی داند و نمی فهمد.

رسول خدا (ص) از آن نهر عبور کرد تا رسید به حجابها و حجابها پانصد عدد بودند که میان هر دو حجابی پانصد سال راه بود آن گاه به وی گفت ای محمد! جلو برو رسول خدا (ص) پرسید چرا با من نمی آیی گفت من نمی توانم از اینجا پا فراتر بگذارم، رسول خدا (ص) آن قدر که خدا می خواست جلو رفت تا آنکه گفتار خدای را شنید که می فرمود من محمودم و تو محمدی اسمت را از اسم خودم مشتق نمودم پس هر که با تو پیوندد من با او می پیوندم و هر که با تو قطع کند با او قطع می کنم برو به سوی بندگانم و ایشان را از کرامتی که به تو کردم خبر بده، هیچ پیغمبری برنگزیدم مگر آنکه برای او وزیری قرار دادم و تو پیغمبر من، و علی بن ابی طالب وزیر تو است. «۱»

و در مناقب ابن شهر آشوب از ابن عباس روایت شده که در خبری گفته: (رسول خدا) آوازی را شنید که می گفت: "آمننا برب العالمین" ابن عباس اضافه کرده که (جبرئیل) گفت: اینها ساحران فرعونند و همچنین (رسول الله) شنید که گوینده ای می گفت "لیک اللهم لیک" جبرئیل گفت اینها حاجیانند، و نیز شنید صدای گوینده ای را که می گفت "لیک" الله اکبر" جبرئیل گفت اینها مجاهدین راه خدایند و نیز صدای تسبیح شنید جبرئیل بیان داشت که اینان انبیانند پس وقتی به سدره المنتهی و از آنجا به حجابها رسید جبرئیل گفت یا رسول الله تو خود جلو برو که من بیش از این نمی توانم نزدیک شوم چرا که اگر به اندازه یک بند انگشت نزدیکتر شوم خواهم سوخت «۲»

و در احتجاج از ابن عباس روایت کرده که گفت رسول خدا (ص) در ضمن احتجاجی که علیه یهود می کرد فرمود: "بر بال جبرئیل سوار شدم، سیر نمودم و به آسمان هفتم رسیدم از سدره المنتهی که نزد آن جنت الماوی است نیز گذشتم تا آنکه به ساق عرش پیوستم، و از ساق عرش ندا شد که به درستی که منم آری منم الله و معبود یکتا، معبودی نیست غیر من، منم سلام مؤمن" "مهیمن" "عزیز" "جبار" "متکبر" "رؤوف" "رحیم"، و من او را با چشم دل دیدم نه با چشم سر... "«۳»

و در کافی به سند خود از ابی الربیع روایت کرده که گفت سفری با حضرت ابی

(۱) امالی صدوق، ص ۲۹۰، ح ۱۰، طبع بیروت.

(۲) مناقب، ج ۱، ص ۱۷۹.

(۳) احتجاج، ج ۱، ص ۴۸، طبع بیروت.

ترجمه میزان، ج ۱۳، ص: ۲۲

جعفر (ع) به حج مشرف شدم که آن سال هشام بن عبد الملک نیز به اتفاق نافع مولای عمر بن خطاب مشرف بود.

نافع نظری به ابی جعفر (ع) انداخت در حالی که در رکن بیت بود و مردم اطرافش جمع بودند، نافع به هشام گفت یا امیر المؤمنین! این کیست که اینقدر مردم اطرافش را گرفته اند؟ گفت: این پیغمبر اهل کوفه محمد بن علی است، نافع گفت شاهد باش که می روم و از مسائلی پرسش می کنم که در جواب عاجز بماند، سؤالاتی به میان می آورم که جز پیغمبر و یا وصی پیغمبر و یا فرزند پیغمبر نمی تواند جواب بگوید، گفت برو و سعی کن سؤالاتی را مطرح کنی تا شرمنده اش سازی.

نافع نزدیک آمد تا خود را به دوش مردم تکیه داده رو به ابی جعفر کرد و گفت: ای محمد بن علی من تورات و انجیل و زبور و قرآن را خوانده ام و حلال و حرام آنها را یاد گرفته ام اینک آمده ام تا از تو سؤالاتی کنم که جواب آنها را جز پیغمبران و یا اوصیای آنان نمی دانند، راوی می گوید امام ابی جعفر (ع) سرش را بلند کرد و فرمود بپرس هر چه را که می خواهی.

نافع گفت به من بگو بینم بین عیسی (ع) و خاتم الأنبیاء چند سال فاصله بود؟ فرمود نظریه خودم را بگویم یا رأی ترا؟ عرض کرد هر دو را، فرمود بنا به قول من پانصد سال فاصله شد و اما بنا بر قول تو ششصد سال بوده، گفت: بگو بینم معنای کلام خدا که می فرماید: " وَ سَأَلْنَا مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَمْ جَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ " (۱)

چیست؟ و با اینکه بین رسول خدا (ص) و پیغمبر قبل او عیسی پانصد سال فاصله است این سؤال را از کدام پیغمبر بکنند؟

حضرت در جوابش این آیه را تلاوت فرمود: " سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا " و از جمله آیاتی که خداوند در بیت المقدس به او نشان داد این بود که خداوند انبیاء و مرسلین اولین و آخرین را محشور نموده به جبرئیل دستور داد تا اذان و اقامه را دو تا دو تا بگوید، و او در اذانش گفت حی علی خیر العمل آن گاه به انبیاء نماز گزارد.

و چون از نماز فارغ شد رو به ایشان کرده پرسید شما به چه چیز شهادت می دهید

(۱) از پیغمبرانی که قبل از تو فرستاده ایم پرس آیا ما به غیر رحمان معبودهای دیگری قرار دادیم که مردم را پرستند؟ سوره زخرف، آیه ۴۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۳

(عقاید دینی شما چیست؟) و چه چیزی را می پرستیدید؟ گفتند ما شهادت می دهیم به اینکه معبودی نیست جز خدای تعالی و او را شریکی نیست و نیز شهادت می دهیم بر اینکه تو رسول خدایی بر این معنا از ما عهد و میثاقها گرفته اند، نافع گفت درست فرمودی ای ابا جعفر «۱»

و در علل به سند خود از ثابت بن دینار روایت کرده که گفت من از حضرت زین العابدین علی بن الحسین (ع) در باره خدای عز و جل پرسیدم که آیا خداوند به مکان وصف می شود؟ حضرت فرمود: " تعالی الله عن ذلك - خدا بزرگتر از این است " عرض کردم اگر خداوند به مکان وصف نمی شود پس چرا وقتی می خواست پیغمبرش را به خود نزدیک کند او را به

آسمان برد، مگر خدا در آسمان است؟ فرمود: نه این کار برای آن بود که می خواست ملکوت و واقعیت آسمانها و آنچه در آنها (از عجائب صنع و بدایع خلقت) است را به او نشان دهد.

پرسیدم پس اینکه خدای تعالی می فرماید: "ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى" چه معنا دارد؟ و رسول خدا (ص) به کجا نزدیک شد؟ (که بیش از دو تیرانداز و یا کمتر فاصله نماند؟) فرمود رسول خدا (ص) به حجابهای نوری نزدیک شد و در آنجا ملکوت آسمانها را مشاهده کرد، آن گاه تدلی (نزدیکی) نموده و از طرف پائین ملکوت زمین را نگرست تا آنجا که پنداشت نزدیکیهای زمین است و بیش از دو تیرانداز و یا کمتر فاصله نبود خلاصه جمله "قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى" ناظر به فاصله آن جناب با زمین است «۲»

و در تفسیر قمی به سند خود از اسماعیل جعفری روایت کرده که گفت: من در مسجد الحرام نشسته بودم و حضرت ابی جعفر (ع) نیز در گوشه ای نشسته بود، سر بلند کرده نگاهی به آسمان و نگاهی به کعبه کرد و فرمود: "سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى" سه بار این آیه را تکرار کرد، آن گاه متوجه من شد و فرمود: اهل عراق در باره این آیه چه می گویند؟ عرض کردم می گویند خداوند رسول خود را از مسجد الحرام به بیت المقدس برد، فرمود اینطور نیست که آنان می گویند لیکن از اینجا به اینجا سیرش دادند و با دست اشاره به آسمان کرد و فرمود ما بین آن دو حرم است.

آن گاه فرمود: به سدره المنتهی رسید جبرئیل از همراهیش باز ایستاد رسول خدا (ص)

(۱) روضه کافی، ص ۱۰۳، ح ۹۳.

(۲) علل شرایع، ج ۱، ص ۱۳۱، باب ۱۱۲، ح ۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۴

پرسید آیا در چنین جایی مرا تنها می گذاری؟ گفت تو پیش برو که به خدا سوگند به جایی رسیده ای که هیچ خلقی از خلایق بدانجا نرسیده و نخواهد رسید اینجا بود که پروردگار خود را دید و تنها سبحة میان او و خداوند فاصله بود، پرسیدم فدایت شوم سبحة چیست؟ حضرت با صورت خود اشاره به زمین و با دست خود اشاره به آسمان کرد و سه نوبت گفت "جلال ربی جلال ربی" آن گاه خطاب شد که ای محمد، گفت لیک یا رب، خطاب رسید سکنه آسمان در چه چیز مشاخره می کنند؟ پیامبر گفت: خداوندا تو منزهی من علمی ندارم جز آنچه که تو به من آموختی.

رسول خدا سپس فرمود: پس خدای تعالی دست در میان دو پستانم گذاشت و من برودم آن را در میان دو کتفم احساس کردم، آن گاه هیچ چیز از گذشته و آینده از من نپرسید مگر آنکه پاسخ آن را دانستم، در پایان پرسید ای محمد! سکنان آسمانها در چه چیز مخاصمه و نزاع دارند؟ گفتم در درجات و کفارات و حسنات.

فرمود: ای محمد نبوت پایان رسید، و خوردنت تمام شد، چه کسی را برای جانشینی خود در نظر گرفته ای؟ عرض کردم:

پروردگارا من همه خلقت را آزمایش کرده ام کسی را مطیع تر از علی برای خود نیافتم، فرمود: ای محمد! همچنین مطیع تر از همه خلق نسبت به دستورات منست، عرض کردم: پروردگارا همه خلقت را آزمودم کسی را نسبت بخودم علاقمندتر از علی نیافتم، فرمود: و همچنین نسبت به من، پس ای محمد! او را بشارت بده به اینکه آیات هدایت و پیشوای اولیای من و نور برای فرمانبران من و کلمه باقیه ایست که من متقین را ملزم به پذیرفتن آن کرده ام، هر که او را دوست بدارد مرا دوست داشته و هر که او را دشمن بدارد مرا دشمن داشته، علاوه بر این، من او را به خصائصی اختصاص داده ام که احدی را به آن اختصاص نداده ام.

عرض کردم پروردگارا آخر او برادر من و صاحب و وزیر و وارث من است، فرمود:

این امری است که قضایش مقدر شده که او باید مبتلا شود و مردم هم به وسیله او امتحان شوند علاوه بر این من او را ارث داده ام وارث داده ام وارث داده ام وارث داده ام، چهار چیز را که گره آنها به دست اوست و او هرگز فاش نمی کند «۱»

مؤلف: اینکه امام (ع) فرمود: "از اینجا به اینجا سیرش دادند" مقصود این است که آن جناب را از کعبه به بیت المعمور سیر دادند (و ما بین کعبه و بیت المعمور حرم

(۱) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۲۴۳. [.....]

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۵

است) نه اینکه مقصود این باشد که از کعبه تا بیت المقدس نرفته بلکه به مسجد اقصی رفته است، چون اخبار بسیاری وارد شده که مقصود از مسجد اقصی همان بیت المقدس است، نه اینکه خواسته باشد مسجد اقصی را به بیت المعمور تفسیر کرده باشد بلکه مقصود حضرت این است که منتهای معراج بیت المقدس نبوده بلکه از آنجا هم گذشته به بیت المعمور که در آسمانها است برده شده.

و اینکه رسول خدا (ص) فرمود: "اینجا بود که پروردگار خود را دیدم" معنایش دیدن به چشم قلب است نه به چشم سر، هم چنان که در پاره ای از روایات قبلی خود آن حضرت تصریح به آن کرده بود، روایاتی هم که رؤیت را به رؤیت قلبی تفسیر می کند مؤید این معنا است.

و اینکه فرمود: "تنها سبحة میان پیامبر و خدا فاصله بود" معنایش این است که در نزدیکی به خدا به جایی رسید که میان خدا و پیامبر جز جلال او فاصله ای نماند.

و اینکه فرمود: "خدای تعالی دست در میان دو پستانم گذاشت ..." کنایه است از رحمت الهی، و حاصل معنایش این است که علمی از ناحیه او به قلبم وارد شد که هر شک و ریبی را از میان برد.

و در الدر المنثور است که ابن ابی شیبیه و مسلم و ابن مردویه از طریق ثابت از انس روایت کرده که گفت: رسول خدا (ص) فرمود: براق را برآیم آوردند، حیوانی بود سفید و دراز، و بزرگتر از الاغ و کوچکتر از قاطر که هر گامش به اندازه چشم اندازش بود من آن را سوار شده به راه افتادم تا به بیت المقدس رسیدم، در آنجا براق را به همان حلقه ای که انبیاء مرکب خود را می بستند بیستم و داخل مسجد شده دو رکعت نماز بجا آوردم.

آن گاه بیرون آمدم جبرئیل ظرفی شراب و ظرفی شیر برآیم آورد، من شیر را انتخاب کردم جبرئیل گفت، فطرت را اختیار کردی، آن گاه ما را به طرف آسمان دنیا برد در آنجا اجازه ورود خواست، پرسیدند تو کیستی؟ گفت: جبرئیل، پرسیدند همراهت کیست؟ گفت:

محمد (ص) است، پرسیدند مبعوث شده؟ گفت: آری مبعوث شده، در این موقع درب را باز کردند، ناگهان آدم را دیدم که به من مرحبا گفت و برایم دعای خیر کرد.

آن گاه ما به آسمان دوم عروج داده شدیم در آنجا نیز جبرئیل اذن ورود خواست، پرسیدند: تو کیستی؟ گفت: جبرئیل، پرسیدند: چه کسی با تو است؟ گفت: محمد است، پرسیدند: مگر مبعوث شده؟ گفت: آری مبعوث شده، ما را راه دادند، ناگهان دو پسر خاله ام عیسی بن مریم و یحیی بن زکریا را دیدم مرا مرحبا گفتند و برایم دعای خیر کردند. ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۶

سپس به آسمان سوم برده شدیم در آنجا نیز جبرئیل اجازه ورود خواست، پرسیدند: تو کیستی؟ گفت: جبرئیل، پرسیدند: همراهت کیست؟ گفت: محمد است، پرسیدند: مگر مبعوث شده؟ گفت: آری مبعوث شده، ما را راه دادند، ناگهان یوسف را دیدم که بهره ای از زیبایی داشت مرحبا گفت و برایم دعای خیر نمود.

آن گاه ما به آسمان چهارم برده شدیم، جبرئیل اجازه ورود خواست، پرسیدند کیستی؟

گفت جبرئیل، پرسیدند: چه کسی با تو است؟ گفت محمد است، پرسیدند مگر مبعوث شده؟ گفت: آری مبعوث شده، آن گاه ما را راه دادند وارد شدیم و من به ادريس برخوردیم بر من مرحبا گفت و برایم دعای خیر کرد.

آن گاه به آسمان پنجم رفتیم، و جبرئیل اجازه ورود خواست، گفتند: کیستی؟

گفت: جبرئیل گفتند: آن کیست با تو؟ گفت: محمد است، پرسیدند: مگر مبعوث شده؟

گفت: آری مبعوث شده، اجازه دادند وارد شدیم، و من به هارون برخوردیم و مرا ترحیب گفت و برایم دعای خیر کرد.

سپس به آسمان ششم عروجمان دادند در آنجا نیز جبرئیل اجازه خواست، گفتند:

کیستی؟ گفت: جبرئیل، پرسیدند: به همراه تو کیست؟ گفت: محمد است، پرسیدند: مگر مبعوث شده؟ گفت: آری مبعوث شده، اجازه دادند وارد شدیم و من موسی را دیدم و مرا ترحیب گفت و دعای خیر برایم کرد.

پس آن گاه به آسمان هفتم عروج داده شدیم و جبرئیل اجازه خواست، پرسیدند:

کیستی؟ گفت: جبرئیل، گفتند آن کیست؟ گفت محمد، پرسیدند، مگر مبعوث شده؟ گفت آری مبعوث شده اجازه ورودمان دادند و من به ابراهیم برخوردم که تکیه به بیت المعمور داده بود و هر روز هفتاد هزار فرشته به دیدارش می آمدند و دیگر آن عده نزد او نمی آمدند، بلکه هر روز یک عده ای دیگر او را دیدار می کردند.

از آنجا عبور داده شدم و به سدره المنتهی رسیدم، برگ درخت سدر را در آنجا دیدم که مانند گوش فیل بود و میوه اش همچون کوزه های بزرگ و چون امر الهی آن درخت را فرا گرفت وضعش تغییر کرد، در نتیجه احدی از خلق خدا قادر نیست که زیبایی آن را توصیف کند، آنجا بود که خداوند به من وحی کرد آنچه را که کرد، و پنجاه نماز بر من واجب کرد تا در هر شبانه روز به جای آورم، پس فرود آمدم تا به موسی رسیدم، او پرسید: خدا چه چیز بر امت تو واجب کرد؟ گفتم پنجاه نماز گفت برگرد نزد پروردگارت، چرا که امت تو طاقت این مقدار را ندارند، آری بنی اسرائیل را آزموده و این تجربه را به دست آوردم. ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۷

من به درگاه پروردگام برگشته به عرض رساندم که به امت من تخفیف ده خدای تعالی پنج نماز را تخفیف داد و من نزد موسی برگشتم و گفتم که پنج نماز تخفیف داده شد، گفت: امت طاقت این را هم ندارند برگرد و از پروردگارت درخواست تخفیف کن، می فرماید من هم چنان برمی گشتم و تخفیف می گرفتم تا آنکه خدای تعالی فرمود: ای محمد! حال رسید به پنج نماز، برای هر شبانه روز، و هر نماز اجر ده نماز را دارد و در نتیجه امت از پنجاه نماز برخوردار می شوند، و هر کس که تصمیم بگیرد حسنه ای را انجام دهد اگر نتوانست انجام دهد یک حسنه به حسابش می نویسند و اگر انجام داد ده حسنه به حسابش نوشته می شود و از طرفی اگر کسی تصمیم گرفت گناهی را مرتکب شود اما به آن گناه دست نیازید چیزی به حسابش نوشته نمی شود و اگر مرتکب شد یک سیئه برایش حساب می شود، اینجا بود که به سوی موسی برگشته و جریان را برایش گفتم، باز موسی گفت که نزد پروردگارت برگرد و باز تخفیف بگیر، گفتم: نه آن قدر رفتم و برگشتم که دیگر خجالت می کشم «۱»

مؤلف: این روایت از انس به طرق مختلفی نقل شده، از آن جمله طریق بخاری و مسلم و ابن جریر و ابن مردویه است که از طریق شریک بن عبد الله بن ابی نمر از انس روایت کرده و روایتش چنین است که گفت: شبی که رسول خدا را از مسجد کعبه به معراج بردند سه نفر قبل از اینکه به آن جناب وحی بیاید نزد او آمدند در حالی که آن جناب در مسجد الحرام خوابیده بود یکی از آن سه نفر از بقیه پرسید کدامیک از ایشان است؟ وسطی گفت:

بهرتر از همه او است، دیگری گفت بگیرید بهتر از همه را، و این جریان در آن شب زیاد ادامه نیافت و از نظر آن جناب ناپدید شدند تا آنکه در شبی دیگر آمدند در حالی که دیدگان آن جناب بسته بود ولی دلش بیدار بود و می دید (البته این اختصاص به آن شب و به آن حضرت ندارد اصولاً انبیاء چنین هستند که دیدگانشان بسته می شود و لیکن دلهاشان بیدار است و می بیند) هیچ سخن نگفتند و او را برداشته نزد چاه زمزم گذاشتند و از میان آنان جبرئیل جلو آمد و بین گلو تا آخر سینه آن جناب را شکافته و قسمت سینه و اندرون او را با آب زمزم شستشو داد تا اینکه اندرونش پاکیزه گشت، آن گاه طشتی طلایی پر از ایمان و حکمت آورده و سینه و رگهای گردنش را از آن پر کرد آن گاه، روی هم گذاشته (بهبودش بخشید) و

(۱) الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۳۶.

(۲) الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۳۷.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۸

مساله شکافتن سینه و شستشو و پاکیزه کردن آن و پر کردنش از ایمان و حکمت، بیان یک حالت مثالی است که آن جناب مشاهده کرده نه اینکه طشتی مادی و از طلا در کار باشد و هم چنان که بعضی ها پنداشته اند مملو از امری مادی بنام ایمان و حکمت شود بلکه همین پر کردن دل آن جناب از ایمان و حکمت، خود قرینه ای است بر اینکه طشت هم امری معنوی و مثالی بوده.

اخبار معراج از اینگونه مشاهدات مثالی و تمثیل های روحی پر است و این معنا در عده ای از اخبار معراجیه که از طرق عامه نقل شده دیده می شود، و پر واضح است که هیچ اشکالی هم ندارد.

ظاهر این روایت این است که معراج پیغمبر (ص) قبل از بعثت بوده که هنوز وحی به او نازل نشده بود دیگر اینکه از آن بر می آید که این پیشامد در خواب بوده نه در بیداری. اما اینکه قبل از بعثت بوده باشد احتمالی است که معظم روایات وارده در معراج که شاید از حد شمارش هم بیرون باشد آن را رد می کند و علمای این بحث نیز همه اتفاق نظر دارند بر اینکه معراج بعد از بعثت بوده.

علاوه بر این، خود حدیث هم با این احتمال سازگار نیست، و آن را دفع می کند زیرا در آن آمده است که در معراج پنجاه نماز و پس از چند نوبت گرفتن تخفیف، به راهنمایی موسی، پنج نماز واجب شده است، و واجب شدن نماز قبل از نبوت چه معنایی دارد؟ پس ناگزیر باید صدر حدیث را که داشت "قبل از آنکه به آن جناب وحی می آمد نزد او آمدند" بر این حمل کنیم که ملائکه شبی قبل از شب بعثت آمدند و آن سخنان را با خود گفتند، آن گاه شب بعد که آن حضرت مبعوث به نبوت شده بود آمدند و به معراجش بردند.

و در روایات ما امامیه «۱»

آمده است که آن عده که در شب معراج با آن جناب در مسجد خوابیده بودند عبارت بودند از حمزه بن عبد المطلب و جعفر و علی دو فرزند ابی طالب.

اما اینکه این واقعه در شب معراج در عالم خواب اتفاق افتاده ممکن است. - البته بعید است - بگوئیم که مساله شکافتن سینه و شستشوی اندرون آن حضرت در خواب بوده ولی پس از آن بیدارش کرده و به معراجش برده اند. ولی انصاف این است که

ظهور این روایت در اینکه تمامی جریانات معراج، در خواب واقع شده بیشتر است، و روایات بعدی هم دلالت بر آن دارد.

(۱) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۱۳.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۹

از آن جمله روایتی است که در الدر المنتور آمده و آن این است که ابن اسحاق و ابن جریر از معاویه بن ابی سفیان روایت کرده اند که هر وقت در باره مساله معراج رسول خدا (ص) از معاویه پرسش می شد در جواب می گفت: "رؤیای صادقه از پیش خدا بود" (۱)

[رد روایاتی که بنا بر آنها معراج جسمانی نبوده و در عالم رؤیا صورت گرفته است] ص: ۲۹

مؤلف: ولی ظاهر آیه کریمه که می فرماید "سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ تَا جَمَلَهُ: لُنْرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا" این احتمال و این گفته معاویه را رد می کند و هم چنین آیات اول سوره نجم - مثلا - در آن آیات این جمله است که: "مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى" چشم منحرف نشد و خطا نکرد او بزرگترین آیات پروردگار خود را دید (۲)

. علاوه بر این که آیه در مقام منت نهادن است، در عین حال ثنای بر خدای سبحان نیز هست که چنین پیشامد بی سابقه را پیش آورده و چنین قدرت نمایی عجیبی را انجام داده، و پر واضح است که مساله "قدرت نمایی" با "خواب دیدن" به هیچ وجه سازگار نیست، خلاصه خواب دیدن پیغمبر بی سابقه و قدرت نمایی نیست چون خواب را همه کس چه صالح و چه طالح می بیند و چه بسا فاسق و فاجر خوابهایی می بینند که بسیار عجیب تر است از خوابهایی که یک مؤمن متقی می بیند.

و اصلا خواب در نظر عامه مردم بیش از یک نوع تخیل چیز دیگری نیست که عامه آن را دلیل بر قدرت یا سلطنت بدانند منتهی اثری که دارد این است که با دیدن آن تفرالی بزنند و امیدوار خیری شوند و یا با دیدن آن تطیری بزنند و احتمال پیشامد ناگواری را بدهند.

و نیز در همان کتاب است که ابی اسحاق و ابن جریر از عایشه روایت کرده اند که گفت: من بدن رسول خدا (ص) را از بسترم غایب ندیدم و در آن شب خداوند روح او را به معراج برد (۳)

مؤلف: همان اشکالی که به روایت قبلی وارد بود بر این روایت نیز وارد است. علاوه بر این در سقوط این روایت از درجه اعتبار، همین بس که تمام راویان حدیث و تاریخ نویسان اتفاق کلمه دارند بر اینکه معراج قبل از هجرت به مدینه واقع شده، و ازدواج رسول خدا (ص) با عایشه بعد از هجرت و در مدینه اتفاق افتاده آنهم بعد از گذشتن مدتی از هجرت و حتی دو نفر هم از راویان در این مطلب اختلاف نکرده اند.

(۱) الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۵۷.

(۲) سوره نجم، آیه ۱۷ و ۱۸.

(۳) الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۵۷.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۰

خود آیه نیز صریح است در اینکه معراج آن جناب از مکه و مسجد الحرام بوده.

و نیز در همان کتاب است که ترمذی (وی روایت را حسن دانسته) و طبرانی و ابن مردویه از ابن مسعود روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (ص) فرمود: من ابراهیم را در شب معراج دیدم به من گفت: ای محمد از من بر امت سلام برسان و به ایشان بگو که زمین بهشت، زمین پاکیزه و قابل کشت و زرع و آب آن گواراست، و همه آن دشت هموار است و نهالهایی که می توانید بفرستید کلمه سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اکبر و کلمه لا حول و لا قوه الا بالله است «۱»

و نیز در همان کتاب است که طبرانی از عایشه روایت کرده که گفت: رسول خدا فرمود: وقتی مرا به آسمان بردند داخل بهشت شدم و به درختی از درختان بهشت رسیدم که زیباتر و سفیدتر و خوش میوه تر از آن ندیده بودم یک دانه از میوه های آن را چیده و خوردم و همین میوه نطفه ای شد در صلب من، وقتی به زمین آمدم و با خدیجه همبستر شدم به فاطمه حمله شد و اینک هر وقت مشتاق بوی بهشت می شوم فاطمه را می بویم «۲»

و در تفسیر قمی از پدرش از ابن محبوب از ابن رثاب از ابی عبیده از امام صادق (ع) روایت آورده که فرمود: رسول خدا (ص) بسیار فاطمه را می بوسید، این کار برای عایشه خوشایند نبود، رسول خدا (ص) فرمود: ای عایشه! وقتی مرا به آسمان بردند داخل بهشت شدم جبرئیل مرا به نزدیک درخت طوبی برد و از میوه هایش به من داد و من خوردم، خداوند همان میوه را به صورت نطفه ای در پشتم در آورد- وقتی به زمین هبوط نمودم با خدیجه همبستر شدم به فاطمه حمله شد، و اینک هیچ وقت او را نمی بوسم مگر آنکه بوی درخت طوبی را از او استشمام می کنم «۳».

و در الدر المنثور است که طبرانی در کتاب اوسط از ابن عمر روایت کرده که وقتی رسول خدا (ص) را به معراج بردند خداوند به او وحی کرد که باید اذان بگوید چون نازل شد (به جبرئیل رسید) جبرئیل اذان را به او یاد داد «۴».

و نیز در همان کتاب آمده است که ابن مردویه از علی (ع) روایت کرده که اذان را در شب معراج تعلیم رسول خدا کردند، و واجب شد که نماز را بعد از آن بخوانند «۵».

و در کتاب علل به سند خود از اسحاق ابن عمار روایت کرده که گفت: من از

(۱ و ۲) الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۵۳.

(۳) تفسیر قمی، ج ۱، ص ۳۶۵.

(۴ و ۵) الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۵۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۱

حضرت ابی الحسن موسی ابن جعفر پرسیدم چطور شد که هر یک رکعت نماز دارای یک رکوع و دو سجده شد؟ و با اینکه سجده دو تا است چرا دو رکعت حساب نمی شود؟ فرمود: حال که این مطلب را سؤال کردی حواست را جمع کن تا جوابش را خوب بفهمی، اولین نمازی که رسول خدا (ص) بجا آورد نمازی بود که در آسمان در برابر پروردگار متعال و در جلوی عرش خدای عز و جل خواند.

و شرحش چنین است که وقتی آن جناب را به معراج بردند و آن جناب را به معراج بردند و آن جناب به پای عرش الهی رسید به او خطاب شد ای محمد! به چشمه صاد نزدیک شو و محل های سجده خود را بشوی و پاکیزه کن و برای پروردگارت نماز بخوان، رسول خدا (ص) بدانجا که خدایش دستور داده بود نزدیک شده و وضو گرفت، وضویی طولانی و سیر، آن گاه در برابر پروردگار جبار تبارک و تعالی به ایستاد. خدای تعالی دستور داد تا نماز را افتتاح کند، او نیز (با گفتن الله اکبر) نماز را شروع کرد. دستور رسید ای محمد! بخوان: بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ تا آخر سوره، او چنین کرد دستورش داد تا به اصطلاح حسب و نسب خدای را بخواند و بگوید بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ اللّٰهُ الصَّمَدُ، در اینجا خدای تعالی از تلقین بقیه سوره باز ایستاد رسول خدا (ص) گفت: قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ اللّٰهُ الصَّمَدُ. آن گاه خدای تعالی دستورش داد: بگوئید لَمْ یَلِدْ وَ لَمْ یُولَدْ وَ لَمْ یُکُنْ لَهُ کُفُوًا أَحَدٌ، باز خدای تعالی از تلقین بقیه باز ایستاد و رسول خدا (ص) خودش پس از اتمام سوره گفت کَذَلِکَ اللّٰهُ رَبِّی، کَذَلِکَ اللّٰهُ رَبِّی.

بعد از آنکه رسول خدا این را بگفت خدای تعالی دستورش داد که برای پروردگارش رکوع کند رسول خدا رکوع کرد و دستور داده شد در حال رکوع بگوید "سبحان ربی العظیم و بحمده" رسول خدا سه بار این ذکر را گفت، دستور آمد سر از رکوع بردارد، رسول خدا سر برداشته در برابر پروردگار متعال ایستاد دستور آمد که ای محمد! سجده کن برای پروردگارت رسول خدا با صورت به سجده افتاد، دستور آمد بگو "سبحان ربی الاعلی و بحمده" او این ذکر را هم سه بار تکرار کرد. دستور رسید بنشیند، رسول خدا (ص) نشست جلالت پروردگار جل جلاله را متذکر گشته بی اختیار و بدون اینکه دستور داشته باشد به سجده افتاد و مجدداً سه بار تسبیح گفت، خدای تعالی دستور داد برخیزد آن جناب تمام قامت برخاست، و در برخاستن آن جلالتی که از پروردگار خود باید مشاهده کند ندید.

خدای تعالی دستور داد ای محمد! بخوان همانطور که در رکعت اول خواندی، آن جناب انجام داده بعد از آنکه یکبار سجده کرد نشست باز متذکر جلال پروردگار تبارک و

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۲

تعالی گشته بی اختیار به سجده افتاد بدون اینکه دستور داشته باشد بعد از تسبیح دستور رسید که سر بردار، خداوند ترا ثابت قدم کند و گواهی ده که معبودی نیست به غیر از خدا، و اینکه محمد فرستاده خداست و قیامت آمدنی است و شکی در آن نیست و اینکه خداوند همه مردگان را زنده می کند و بگو "اللهم صل علی محمد و آل محمد کما صلیت و بارکت و ترحم علی ابراهیم و آل ابراهیم انک حمید مجید اللهم تقبل شفاعته فی امته و ارفع درجته" رسول خدا همه اینها را گفت.

خدای تعالی فرمود ای محمد، رسول خدا روی خود به سوی پروردگارش نموده (و از ادب) سر بزیر افکند و گفت "السلام علیک" پس خدای جبار جل جلاله جوابش داد و گفت: "و علیک السلام یا محمد" به نعمت من نیرو بر طاعتم یافتی و به عصمتم. ترا پیغمبر و حبیب خود کردم.

امام ابو الحسن (ع) سپس فرمود نمازی که خدای تعالی دستور داد دو رکعت بود و دو سجده داشت و او همانطور که برایت گفتم در هر رکعت دو سجده به جا آورد و مشاهده عظمت پروردگارش او را بی اختیار به تکرار سجده واداشت خدای تعالی هم همان دو سجده را واجب کرد.

پرسیدم فدایت شوم آن صاد که رسول خدا مامور شد از آن غسل کند چه بود؟ فرمود:

چشمه ایست که از یکی از ارکان عرش می جوشد و آن را آب حیات می گویند و همان است که خدای تعالی در قرآن از آن یاد کرده و فرموده "ص وَالْقُرْآنِ ذِی الذِّکْرِ" و خلاصه دستور این بود که از آن چشمه وضو بگیرد و قرائت کند و نماز بخواند «۱».

مؤلف: در این معنا روایت دیگری نیز هست.

در کافی به سند خود از علی بن حمزه روایت کرده که گفت در حضور حضرت صادق (ع) بودم که ابو بصیر از آن جناب پرسید: فدایت شوم رسول خدا (ص) را چند نوبت به معراج بردند؟ فرمود دو نوبت جبرئیل او را در موقعی برد و به او گفت:

اینجا باش که در جایی قرار گرفته ای که تا کنون نه فرشته ای بدان راه یافته و نه پیغمبری، اینجاست که پروردگارت صلات می گذارد. پرسید چگونه صلات می گذارد؟ گفت: می گوید:

"سبوح قدوس" منم پروردگار ملائکه و روح، رحمتم از غضبم پیشی گرفته است رسول خدا (ص) گفت: "عفوک عفوک".

(۱) علل شرایع، ص ۳۳۵، باب ۳۲، ح ۱۰.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۳

فرمود: در آن حال نزدیکی به پروردگار همان قدر بوده است که قرآن در باره اش فرموده:

"قَابِ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى" ابو بصیر به آن جناب عرض کرد "قَابِ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى" یعنی چه؟ فرمود:

ما بین دستگیره کمان تا سر کمان سپس فرمود: میان آن دو حجابی است دارای تَلَأُؤُ و به نظرم می رسد، فرمود حجابی است از زبرجد. پس رسول خدا "ص" از دریچه ای به قدر سوراخ سوزن عظمتی را که جز خدا نمی داند مشاهده نمود ... «۱».

[خلاصه آنچه که از روایات اسراء و معراج استفاده می شود در مجمع البیان طبرسی] ص: ۳۳

مؤلف: آیات سوره نجم هم مؤید این روایت است که می گوید معراج دو بار اتفاق افتاد: "صلواتی" هم که در این روایت بود ظاهراً باید درست باشد چون معنای صلوات در لغت به معنی میل و انعطاف است. و میل و انعطاف از خدای سبحان (بطوری که گفته شد) "رحمت" و از عبد "دعا" است. گفتاری هم که جبرئیل از خدای تعالی در صلواتش نقل کرد که می فرماید: "رحمت من از غضبم پیشی گرفته" خود مؤید این معنا است. و نیز به همین جهت بود که جبرئیل آن جناب را در آن موقف نگاهداشت موقفی که خود او گفت هیچ فرشته و پیغمبری بدانجا راه نیافته است، و لازمه این وصفی که برای آن موقف کرده این است که موقف مذکور واسطه ای میان خلق و خالق و آخرین حدی از کمال بوده که ممکن است یک انسان بدانجا برسد، پس حد نامبرده همان حدی است که رحمت الهی در آن ظهور کرده، و از آنجا به ما دون و پائین تر افاضه می شود، و به همین جهت در آنجا باز داشته شد که رحمت خدای را (بخود و بمادون خود) ببیند.

و در مجمع البیان خلاصه آنچه را که از روایات استفاده می شود چنین آورده است که: رسول خدا (ص) فرمود: جبرئیل در موقعی که من در مکه بودم نزد من آمد و گفت ای محمد! برخیز و من برخاسته با او به طرف درب به راه افتادم و دیدم که میکائیل و اسرافیل نیز با او آمده اند. جبرئیل براق را- که حیوانی بزرگتر از الاغ و کوچکتر از قاطر بود و صورتی چون گونه انسان و دمی چون دم گاو و یالی چون یال اسب و پاهایی چون پاهای شتر داشت- حاضر کرد بر پشت آن جلی بهشتی بود و دو بال از قسمت رانهایش بر آمده بود، گامش به اندازه ای بود که چشمش کار می کرد جبرئیل خطاب به من گفت سوار شو. من سوار شدم و براه افتادم تا به بیت المقدس رسیدم.

آن گاه داستان را نقل کرده تا رسیده به اینجا که وقتی به بیت المقدس رسیدم فرشتگانی از آسمان فرود آمده از ناحیه رب العزه به من بشارت دادند و احترام کردند و من در

(۱) اصول کافی، ج ۱، ص ۴۴۲، ح ۱۳.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۴

آنجا به نماز ایستادم.

و در بعضی از روایات این باب آمده است که ابراهیم هم در میان خیل انبیاء مرا بشارت داد، آن گاه از وصف موسی و عیسی

گفت و فرمود: سپس جبرئیل دست مرا گرفته بالای صخره برد و در آنجا نشانید که ناگهان نردبان و معراجی دیدم که هرگز به زیبایی و جمال آن ندیده بودم.

پس به آسمان بالا- صعود داده شدم و عجائب و ملکوتش را دیدم، ملائکه آنجا به من سلام کردند آن گاه جبرئیل مرا به آسمان دوم برد در آنجا عیسی بن مریم و یحیی بن زکریا را ملاقات کردم سپس، به آسمان سوم عروج داد در آنجا یوسف را دیدم، مرا به آسمان چهارم بالا برد در آنجا ادریس را دیدم به آسمان پنجم برد در آنجا هارون را دیدم به آسمان ششم بالا برد در آنجا خلق کثیری دیدم که موج می زدند سپس به آسمان هفتم عروج داد در آنجا خلقی و فرشتگانی دیدم و در حدیث ابو هریره آمده است که در آسمان ششم موسی را و در آسمان هفتم ابراهیم را دیدم.

آن گاه فرمود: از آسمان هفتم هم گذشته به اعلی علین رفتیم و اعلی علین را وصف نموده و در آخر فرمود: پروردگارم با من سخن گفت و من با پروردگارم سخن گفتم بهشت و دوزخ را دیدم و عرش سدره المنتهی را نظاره کردم و سپس به مکه باز گشتم.

همین که صبح شد داستان را برای مردم شرح دادم ابو جهل و مشرکین مرا تکذیب کردند مطعم بن عدی گفت: تو چنین می پنداری که در یک شب دو ماه راه را پیموده ای من شهادت می دهم بر اینکه تو از دروغگویانی.

راویان حدیث اضافه کرده اند که قریش گفتند بگو بینم در این سفر چه چیزها دیدی رسول خدا (ص) فرمود: به کاروان فلان قبیله برخوردم و دیدم که شتری گم کرده دنبالش می گشتند و در کاروانشان ظرف بزرگی از آب بود، از آب نوشیدم و روی ظرف را پوشاندم، شما می توانید از ایشان پرسید که آیا آب را در قده دیدند یا نه. قریش گفتند: این یک نشانه، سپس فرمود به کاروان فلان قبیله برخوردم و دیدم که شتر فلانی فرار کرده و دستش شکسته بود شما از ایشان پرسید، گفتند: این دو نشانه، آن گاه پرسیدند از کاروان ما چه خبر داری؟ فرمود کاروان شما را در تنعیم دیدم، آن گاه از جزئیات بارها و وضع کاروان برای آنان مطالبی گفت و فرمود: پیشاپیش کاروان شتری خاکستری رنگ در حرکت بود که دو فزاره بر دوش داشت در موقع طلوع خورشید پیدایشان می شود گفتند این هم نشانه ای دیگر «۱».

(۱) مجمع البیان، ج ۶، ص ۳۹۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۵

در تفسیر عیاشی از هشام بن حکم از امام صادق (ع) روایت کرده که فرمود رسول خدا (ص) در آن شب که به معراج رفت هم نماز عشاء را در مکه خواند و هم نماز صبح را «۱».

مؤلف: و در پاره ای از اخبار آمده که آن جناب نماز مغرب را در مسجد الحرام خواند و بعد از آن برنامه معراجش شروع شد و میان این دو روایت منافاتی نیست، هم چنان که میان نماز خواندنش قبل از معراج و واجب شدن نماز در شب معراج منافاتی

نیست، چرا که نماز قبل از معراج واجب شده بود، و لیکن جزئیات آن که چند رکعت است تا آن روز معلوم نشده بود.

باقی می ماند این اشکال که در روایات بسیاری آمده که آن جناب از روز اول بعثتش نماز می خواند، هم چنان که در سوره علق که اولین سوره است فرموده: أَرَأَيْتَ الَّذِي يُنْهَى عَبْدًا إِذَا صَلَّى - هیچ یادت هست آن کسی را که نهی می کرد بنده ای را که نماز می خواند "۲" روایاتی هم آمده که آن جناب قبل از اعلام دعوتش تا مدتی با علی "ع" و خدیجه نماز می خواند.

و در کافی از عامری از حضرت ابی جعفر (ع) روایت کرده که فرمود: بعد از آنکه رسول خدا (ص) معراج رفت در مراجعت ده رکعت نماز بجا آورد هر دو رکعت به یک سلام، و چون حسن و حسین (ع) متولد شدند رسول خدا (ص) به شکرانه خدا هفت رکعت دیگر زیاد کرد و خداوند هم عمل او را امضاء فرمود، و اگر در نماز صبح چیزی اضافه نکرد برای این بود که در هنگام فجر ملائکه شب می رفتند و ملائکه روز می آمدند.

و چون خداوند دستورش داد تا در مسافرت نمازهایش بشکند رسول خدا "ص" همه را دو رکعتی کرد مگر مغرب را که از آن چیزی کم نکرد در نتیجه شش رکعت را بر امتش تخفیف داد. و احکام سهو هم تنها مربوط به رکعت هایی است که رسول خدا (ص) اضافه کرد و اگر کسی در اصل واجب یعنی در دو رکعت اول شک کند باید نماز را از سر بگیرد «۳».

مرحوم صدوق در کتاب فقیه به سند خود از سعید بن مسیب روایت کرده که: "وی از علی بن الحسین (ع) پرسیده است، چه وقت نماز بدین طریق که امروز واجب است بر

(۱) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۷۹، ح ۱۱.

(۲) سوره علق، آیه ۹ و ۱۰. [...]

(۳) فروع کافی، ج ۳، ص ۴۸۷، ح ۲.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۶

مسلمانان واجب شد؟ فرمود: در مدینه و بعد از ظهور اسلام و قوت گرفتن آن، که خداوند جهاد را بر مسلمانان واجب نمود، آن گاه رسول خدا (ص) هفت رکعت به آن اضافه کرد، دو رکعت در نماز ظهر و دو رکعت در عصر و یک رکعت در مغرب و دو رکعت در عشاء و نماز صبح را به حال خود به همان دو رکعتی که در مکه واجب شده بود باقی گذارد ... "۱". و در الدر المنثور است که احمد و نسایی و بزار و طبرانی و ابن مردویه و بیهقی (در کتاب دلائل) به سند صحیح از ابن عباس روایت کرده اند که گفت رسول خدا (ص) فرمود: وقتی مرا به معراج بردند بویی پاکیزه از پیش رویم گذشت به جبرئیل گفتم این بوی خوش از کجا است؟ گفت: بوی مشاطه و آرایشگر خانواده فرعون بود، چرا که او روزی مشغول شانه زدن به گیسوان دختر فرعون بود که شانه از دستش افتاد و گفت: بسم الله.

دختر فرعون گفت مقصودت نام پدر من است؟ گفت: خیر، مقصودم پروردگار خودم و پروردگار تو و پدرت می باشد، پرسید مگر تو غیر از پدر من پروردگار دیگری داری؟ گفت:

آری. پرسید به پدرم بگویم؟ گفت: بگو!

دختر فرعون نزد پدرش رفته و جریان را برای او نقل کرد. فرعون آرایشگر و دخترش را احضار کرد و پرسید آیا غیر از من پروردگار دیگری داری؟ گفت: آری پروردگار من و تو خدایی است که در آسمانها است، فرعون دستور داد مجسمه گاوی که از مس بود گداخته کردند و آن زن بیچاره و بچه هایش را در آن افکندند همین که خواستند زن را در آن مس گداخته بیندازند، گفت: من درخواستی از تو دارم. پرسید چیست؟ گفت: حاجتم این است که وقتی مرا و فرزندانم را سوزاندی استخوانهای ما را جمع آوری نموده و دفن کنی...! فرعون قبول کرد و گفت اینکار را می کنم زیرا تو به گردن ما حق داری. آن گاه آنان را به نوبت در آن مس گداخته انداختند تا در آخر خواستند که طفل شیرخوارش را بسوزانند، مادرش فریادی کشید، طفل گفت: ای مادر پیش بیا و عقب نرو که تو بر حقی، سرانجام او و فرزندانش در آن مجسمه مسی سوختند.

ابن عباس اضافه کرده است که چهار نفر در کودکی به زبان آمده اند، یکی همین کودک است، دومی آن شاهدی بود که به بیگناهی یوسف شهادت داد و سومی طفل شیرخوار در داستان جریح و چهارمی عیسی بن مریم (ع) می باشد «۲».

(۱) من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۲۹۱، ح ۲.

(۲) الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۵۰.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۷

مؤلف: این روایت به طرز دیگری از ابن عباس از ابی بن کعب از رسول خدا (ص) روایت شده است «۱».

و نیز در الدر المنثور است که ابن مردویه از انس روایت کرده که گفت رسول خدا (ص) فرمود شبی به که مرا به معراج بردند از جمعیتی عبور دادند که لبهایشان را با قیچی های آتشی می بریدند و دوباره جایش سبز می شد، از جبرئیل پرسیدم اینها کیانند؟

گفت: اینها خطیبهایی از امت تواند که به مردم چیزی می گویند که خود عمل نمی کنند «۲».

مؤلف: و این نوع تمثالت برزخی که نتایج اعمال و عذابهای آماده شده برای هر یک را مجسم می سازد. در اخبار معراجیه بسیار است که پاره ای از آنها در روایات گذشته از نظر خوانندگان گذشت.

این را هم باید دانست که آنچه که ما از اخبار معراج نقل کردیم فقط مختصری از آن بود و گرنه اخبار در این زمینه بسیار

زیاد است که به حد تواتر می رسد و جمع کثیری از صحابه مانند مالک و شداد بن اویس و علی بن ابی طالب (ع) و ابو سعید خدری و ابو هریره و عبد الله بن مسعود و عمر بن خطاب و عبد الله بن عمر و عبد الله بن عباس و ابی ابن کعب و سمره بن جندب و بریده و صهیب بن سنان و حذیفه بن یمان و سهل بن سعد و ابو ایوب انصاری و جابر بن عبد الله و ابو الحمراء و ابو الدرداء و عروه و ام هانی و ام سلمه و عایشه و اسماء دختر ابی بکر همگی آن را از رسول خدا (ص) روایت کرده اند، و جمع بسیاری از راویان شیعه از امامان اهل بیت (ع) نقل نموده اند.

از دانشمندان اسلامی هم همه آنهایی که کلامشان مورد اعتنا است اتفاق دارند بر اینکه معراج در مکه معظمه و قبل از هجرت به مدینه اتفاق افتاده است، هم چنان که خود آیه مورد بحث هم آن را افاده می کند و می فرماید "سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى ... - منزله است آن خدایی که بنده خود را شبانه از مسجد الحرام به مسجد اقصی برد ... " و بسیاری از روایات هم که داستان گفتگوی آن جناب را با قریش نقل می کند بر این معنی دلالت دارد، زیرا از مجموع آنها هم بر می آید که رسول خدا جریان شب گذشته خود را برای قریش نقل نموده و آنان انکار نموده اند. رسول خدا (ص) به عنوان نشانه، عدد ستونهای مسجد اقصی را برایشان گفت، و جزئیاتی که در راه و از کاروانهای بین راه مشاهده کرده بود نقل کرد.

(۱ و ۲) الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۵۰.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۸

اقوال مختلف در باره زمان و مکان معراج و اینکه جسمانی بوده یا روحانی [..... ص : ۳۸

و اما در اینکه معراج در چه سالی اتفاق افتاده اختلاف است، بعضی گفته اند: سال دوم بعثت بوده و این قول را به ابن عباس نسبت داده اند، بعضی دیگر از آن جمله صاحب خرائج از علی (ع) نقل کرده که وی فرمود: در سال سوم بعثت اتفاق افتاده، بعضی آن را در سال پنجم و یا ششم دانسته اند، بعضی ده سال و سه ماه بعد از بعثت و بعضی دوازده سال بعد از بعثت و بعضی یک سال و پنج ماه قبل از هجرت و بعضی یک سال و سه ماه قبل از هجرت و بعضی شش ماه قبل از آن دانسته اند «۱».

هر چه بوده بحث در آن و تتبع در سال و ماه و روز آن آن قدرها اهمیت ندارد، علاوه بر این مستند و دلیلی هم که بتوان بر آن اعتماد کرد در دست نیست، لذا از این بحث صرف نظر می نمایم.

چیزی که باید خاطر نشان ساخت این است که روایات وارده از امامان اهل بیت، معراج را در دو نوبت می دانند. و از آیات سوره نجم هم همین معنا استفاده می شود، زیرا در آنجا دارد: "وَلَقَدْ رَأَوْهُ نَزَّلَهُ أُخْرَى - بتحقیق آن را دفعه دیگری بدید" تا آخر که انشاء الله به تفسیر آن سوره به زودی خواهید رسید. و بنا بر این جزئیاتی که در باره معراج در روایات وارد شده و با هم سازگاری ندارند ممکن است یک دسته آنها مربوط به معراج اول و یک دسته دیگر راجع به معراج دوم بوده و پاره ای

دیگر مشاهداتی باشد که آن حضرت در هر دو معراج مشاهده کرده است.

آن گاه در محل وقوع این حادثه نیز اختلاف دیگری کرده اند، بعضی «۲» گفته اند از شعب ابی طالب به معراج رفتند، بعضی «۳» دیگر محل آن را خانه ام هانی دانسته که پاره ای از روایات هم بر آن دلالت دارد، آن گاه آیه شریفه مورد بحث را که ابتدای آن را مسجد الحرام دانسته چنین تاویل می کنند که مقصود از آن تمامی حرم است که آن را مجازاً مسجد الحرام نامیده.

بعضی «۴» دیگر گفته اند از مسجد الحرام بوده چون آیه بر آن دلالت دارد و دلیل دیگری که بتواند آیه را تاویل کند در دست نیست.

ممکن هم هست از آن نظر که گفتیم دوباره اتفاق افتاده بگوئیم: یکی از دو معراج از مسجد الحرام بوده و یکی دیگر از خانه ام هانی و اما اینکه از شعب ابی طالب بوده در روایاتی که متضمن آنست چنین آمده که ابو طالب (ع) در تمام طول شب دنبال آن حضرت

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۶ و مناقب، ج ۱، ص ۱۷۷.

(۲) روح المعانی، ج ۱۵، پاورقی ص ۶.

(۳) مجمع البیان، ج ۶، ص ۳۹۶ و روح المعانی، ج ۱۵، ص ۶.

(۴) تفسیر فخر رازی، ج ۲۰، ص ۱۴۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۹

می گشت، و به او دست نمی یافت تا آنچه با بنی هاشم در مسجد الحرام جمع شده شمشیرها را برهنه نموده قریش را تهدید کردند که اگر محمد رسول خدا (ص) پیدا نشود چنین و چنان می کنیم، در همین حال بودند که رسول خدا (ص) از آسمان نازل شده نزد ایشان آمد، و مشاهدات خود را برای قریش تعریف کرد: و پر واضح است که این همه جزئیات و خصوصیات تصور نمی رود در ایامی اتفاق افتاده باشد که ابی طالب (ع) در شعب محاصره و دست بگریبان آن شدائد و بلاها بوده.

و به هر حال معراجی که آیه شریفه مورد بحث آن را اثبات می کند معراجی که به بیت المقدس بود ابتدایش مسجد الحرام بوده و آیه شریفه در این معنی کمال ظهور را دارد، و جهت ندارد که ما آن را تاویل کنیم.

باز اختلاف دیگری کرده اند در کیفیت معراج، بعضی «۱» گفته اند: هم روحانی و هم جسمانی بوده رسول خدا (ص) با بدن خاکی خود از مسجد الحرام به بیت المقدس و از آنجا نیز با جسد و روحش به آسمانها عروج نموده است، و این قول بیشتر

مفسرین است.

بعضی «۲» دیگر گفته اند: با روح و جسدش تا بیت المقدس و از آنجا با روح شریفش به آسمانها عروج نموده است و این قول گروهی از مفسرین است. و بعضی گفته اند: با روحش بوده و این خود از رؤیاهای صادقی است که خداوند به پیغمبرش نشان داده، و این قول نادری از مفسرین است.

در مناقب گفته: مردم در معراج اختلاف کرده اند، و خوارج آن را انکار و فرقه جهمیه معترض شده اند به اینکه روحانی و به صورت رؤیا بوده است، ولی فرقه امامیه و زیدیه و معتزله گفته اند تا بیت المقدس روحانی و جسمانی بوده، چون آیه شریفه دارد: "تا مسجد اقصی".

عده ای دیگر گفته اند: از اول تا به آخر حتی آسمانها را هم با جسد و روح خود معراج کرده است، و این معنی از ابن عباس و ابن مسعود، و جابر، و حذیفه و انس و عایشه و ام هانی روایت شده است.

و ما در صورتی که ادله مذکور دلالت کند آن را انکار نمی کنیم، و چگونه انکار کنیم با اینکه سابقه آن در دست هست، و آن معراج موسی بن عمران (ع) است که

(۱) منهج الصادقین، ج ۵، ص ۲۴۰، روح المعانی، ج ۱۵، ص ۷، مجمع البیان، ج ۶، پاورقی ص ۳۹۶.

(۲) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۷ به نقل از مازری.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۰

خدای تعالی او را با جسد و روحش تا طور سینا برد، و در قرآن در خصوص آن فرموده: "وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الطُّورِ - تو در جانب طور نبودی"، و نیز ابراهیم را تا آسمان دنیا برده در قرآن فرموده "وَكَذَلِكَ نُرِي اِبْرَاهِيمَ... - اینچنین به ابراهیم نشان دادیم..."، و عیسی را تا آسمان چهارم برده در قرآن فرموده: "وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا - او را تا جایی بلند عروج دادیم" و در باره رسول خدا (ص) فرموده: "فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ - پس تا اندازه قاب دو قوس رسید" و معلوم است که این بخاطر علو همت آن حضرت بود، این بود گفتار صاحب مناقب «۱».

ولی آنچه سزاوار است در این خصوص گفته شود این است که اصل "اسراء" و "معراج" از مسائلی است که هیچ راهی به انکار آن نیست چون قرآن در باره آن به تفصیل بیان کرده، و اخبار متواتر، از رسول خدا (ص) و امامان اهل بیت بر طبق آن رسیده است.

و اما در باره چگونگی جزئیات آن، ظاهر آیه و روایات محفوف به قرائنی است که آیه را دارای ظهور نسبت به آن جزئیات می کنند. ظهوری که به هیچ وجه قابل دفع نیست، و با در نظر داشتن آن قرائن از آیه و روایات چنین استفاده می شود که آن

جناب با روح و جسدش از مسجد الحرام تا مسجد اقصی رفته، و اما عروجش به آسمانها، از ظاهر آیات سوره نجم که به زودی انشاء الله به تفسیرش خواهیم رسید و صریح روایات بسیار زیادی که بر می آید که این عروج واقع شده و به هیچ وجه نمی توان آن را انکار نمود، چیزی که هست ممکن است بگوئیم که این عروج با روح مقدسش بوده است.

و لیکن نه آن طور که قائلین به معراج روحانی معتقدند که به صورت رؤیای صادقه بوده است، چه اگر صرف رؤیا می بود دیگر جا نداشت آیات قرآنی اینقدر در باره آن اهمیت داده و سخن بگویند، و در مقام اثبات کرامت در باره آن جناب بر آید.

و همچنین دیگر جا نداشت قریش وقتی که آن جناب قصه را بر ایشان نقل کرد آن طور به شدت انکار نمایند و نیز مشاهداتی که آن جناب در بین راه دیده و نقل فرموده با رؤیا بودن معراج نمی سازد، و معنای معقولی برایش تصور نمی شود.

بلکه مقصود از روحانی بودن آن این است که روح مقدس آن جناب به ما و رای این عالم مادی یعنی آنجایی که ملائکه مکرمین منزل دارند و اعمال بندگان بدانجا منتهی و اقدار از آنجا صادر می شود عروج نموده و آن آیات کبرای پروردگارش را مشاهده و حقایق اشیاء و نتایج اعمال برایش مجسم شده، ارواح انبیای عظام را ملاقات و با آنان گفتگو کرده است،

(۱) مناقب، ج ۱، ص ۱۷۷.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۱

ملائکه کرام را دیده و با آنان صحبت نموده است و آیاتی الهی دیده که جز با عبارات:

"عرش" "حجب" "سرادقات" تعبیر از آنها ممکن نبوده است.

این است معنای معراج روحانی ولی آقایان چون قائل به اصالت وجود مادی بوده و در عالم به غیر از خدا هیچ موجود مجردی را قائل نیستند و از سوی دیگر که کتاب و سنت در وصف امور غیر محسوسه اوصافی را برمی شمارد که محسوس و مادی است مانند ملائکه کرام و عرش و کرسی و لوح و قلم و حجب و سرادقات ناگزیر شده این امور را حمل کنند بر اجسام مادیه ای که محسوس آدمی واقع نمی شوند و احکام ماده را ندارند، و نیز تمثیلاتی که در روایات در خصوص مقامات صالحین و معارج قرب آنان و بواطن صور معاصی از نتایج اعمال و امثال آن وارد شده بر نوعی از تشبیه و استعاره حمل نموده، در نتیجه خود را به ورطه سفسطه بیندازند حس را خطا کار دانسته قائل به روابطی جزافی و نامنظم در میان اعمال و نتایج آن شوند و محذوره‌های دیگری از این قبیل را ملترم گردند.

و نیز به همین جهت بوده که وقتی یک عده از انسان ها معراج جسمانی رسول خدا را انکار کرده اند ناگزیر شده اند که بگویند معراج آن حضرت در خواب بوده چون رؤیا به نظر ایشان یک خاصیت مادی است برای روح مادی، و آن گاه ناچار شده اند آیات و روایاتی را که با این گفتارشان سازگاری نداشته تاویل کنند گو اینکه از آیات و روایات یکی هم با گفتار ایشان جور نمی آید.

در مجمع البیان می گوید: موضعی که آن جناب بدانجا سیر داده شد مورد اختلاف است که کجا بوده، نظر ما این است که بیت المقدس بوده چون قرآن کریم این مطلب را به آن صراحت بیان نموده که هیچ مسلمانی نمی تواند آن را انکار نماید. و اینکه بعضی ها گفته اند:

این جریان در خواب واقع شده کلامی است ظاهر البطلان، زیرا اگر خواب می بود دیگر معجزه و برهان نبود.

و حال آنکه در روایات دارد که پیغمبر ما به آسمان عروج کرد و این مضمون را بسیاری از صحابه از قبیل ابن عباس و ابن مسعود و جابر بن عبد الله و حذیفه و عایشه و ام هانی و دیگران روایت کرده اند چیزی که هست در نقل جزئیات آن کم و زیاد دارند.

و اگر همه آن جزئیات را به دقت نظر قرار دهیم خواهیم دید که از یکی از چهار ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۲ وجه خالی نیستند.

۱- یا خصوصیتی هستند که هم اخبار متضمن آنها، متواتر است و به هیچ وجه نمی توان انکارش نمود و هم اینکه علم ما می تواند به صحت آنها حکم کند.

۲- و یا جزئیات و خصوصیتی هستند که هر چند اخبار در دلالت بر آنها به حد تواتر نمی رسد و لیکن از آنجایی که اموری غیر معقول و مخالف با اصول نیستند، و خلاصه عقل حکم به امکان آنها می کند، که ما نیز آنها را انکار ننموده، و تجویزش می کنیم، و می گوئیم ممکن است چنین وقایعی اتفاق افتاده باشد و با فرض تواتر حکم قطعی می کنیم که اینگونه امور در بیداری اتفاق افتاده.

۳- و یا اموری است که ظاهرش با اصول مسلمه ما مخالفت دارند و لیکن وضع روایاتی که بر آنها دلالت می کند طوری است که می توان ظاهرش را تاویل نمود و محمل معقولی برایش درست کرد، در این صورت از ظاهر آن روایات صرف نظر نموده بر آن معانی معقول حمل می کنیم، حملی که هم با حق بسازد و هم با دلیل و روایت.

۴- و یا اموری است که نه ظاهرش معقول و صحیح است و نه ممکن است بر محمل صحیحی حملشان نمود، و حمل نمودن آنها به اصطلاح بدون سریش صورت نمی گیرد، اینگونه جزئیات و خصوصیات راجع به معراج را قبول ننموده ادله آنها را رد می کنیم.

از جمله مطالبی که در باره معراج جزء دسته اول است، یعنی مورد یقین است اصل معراج است و اینکه اجمالا آن جناب را به معراج برده اند.

و از جمله مطالبی که جزء دسته دوم است این است که آن جناب آسمانها را گشته و انبیاء و عرش و سدره المنتهی و بهشت و

دوزخ را دیده است.

و مطالب جزء دسته سوم از قبیل دیدن اهل بهشت و تنعم آنان و اهل دوزخ و کیفیت عذاب ایشان است که می توان بر این معنا حمل کرد که رسول خدا (ص) اسما و صفات ایشان را دیده و به اصطلاح لیست بهشتیان و دوزخیان را قرائت فرموده است.

و مطالبی که جزء دسته چهارم است و چاره ای جز طرح و طرد روایات آن نیست، مطالبی است که از ظاهر ادله آن تشبیه بر می آید مثل سخن گفتن علنی با خدا و دیدن خدا و با او بر تخت نشستن و امثال آن که ظاهرش جسمانیت و شباهت خدا به خلق را می رساند، و خدا از آنها منزّه است، و از همین دسته است آن روایتی که دارد شکم رسول خدا (ص) را شکافته و دل او را شستند. چون دل آن جناب از هر بدی و عیبی طاهر و مطهر

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۳

بوده و چنان دلی که مرکز آن همه معارف و عقائد حقه است چگونه احتیاج به شستشو دارد «۱».

و بسیار خوب گفته است، جز اینکه بیشتر مثالهایی که آورده مورد اشکال است، مثلاً گردش در آسمانها و دیدن انبیاء و امثال آن و همچنین شکافتن سینه رسول خدا (ص) و شستشوی آن را از دسته چهارم شمرده و حال آنکه از نظر عقل هیچ اشکالی ندارد. زیرا می توان گفت همه آنها از باب تمثالت برزخی و یا روحی بوده است، و روایات معراج پر است از این نوع تمثالت، مانند مجسم شدن دنیا در هیات زنی که همه رقم زیور دنیایی به خود بسته و تمثال دعوت یهودیت و نصرانیت و دیدن انواع نعمت ها و عذابها برای بهشتیان و دوزخیان و امثال اینها.

از جمله مؤیداتی که گفتار ما را تایید می کند اختلاف لحن اخبار این باب است در بیان یک مطلب، مثلاً در بعضی از آنها در باره صعود رسول خدا به آسمان می گوید که به وسیله براق صورت گرفته و در بعضی دیگر بال جبرئیل مده و در بعضی نردبانی که یکسرش روی صخره بیت المقدس و سر دیگرش به بام فلک و آسمانها رفته است، و از این قبیل اختلاف تعبیر در بیان یک حقیقت بسیار است که اگر کسی بخواهد دقت کند در خلال روایات این باب بسیار خواهد دید.

بنا بر این از همین جا می توان حدس زد که منظور از این بیانات مجسم ساختن امری غیر جسمی و غیر مادی است به صورت امری مادی به نحو تمثیل و یا تمثیل و وقوع اینگونه تمثیلات در ظواهر کتاب و سنت امری است واضح که به هیچ وجه نمی شود انکارش کرد.

(۱) مجمع البیان، ج ۶، ص ۳۹۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۴

اشاره

وَ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَ جَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ أَلَّا تَتَّخِذُوا مِن دُونِي وَكَيْلًا (۲) ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا (۳) وَ قَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَ لَتُعْلَنَنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا (۴) فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولَى بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَ كَانَ وَعْدًا مَفْعُولًا (۵) ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَ آمَدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَ بَيْنَ وَ جَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا (۶)

إِن أَحْسَبْتُمْ أَحْسَبْتُمْ لَأَنْفُسِكُمْ وَ إِن أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَ لِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ لِيَتَّبِعُوا مَا عُلُوًّا تَتَّبِعُونَ (۷) عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يَزَحَمَكُمْ وَ إِن عُدْتُمْ عُدْنَا وَ جَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا (۸)

ترجمه آیات: ص: ۴۴

و به موسی کتاب تورات را فرستادیم و آن را وسیله هدایت بنی اسرائیل قرار دادیم تا غیر من که خدای عالم هیچکس را حافظ و نگهبان فرا نگیرند (۲).

ای فرزندان کسانی که با نوح (بر کشتی) سوار کردیم، او بنده شکرگزاری بود (۳).

و در کتاب تورات یا در لوح محفوظ و کتاب تکوین الهی خبر دادیم و چنین مقدر کردیم که شما بنی اسرائیل دو بار حتما در زمین فساد و خونریزی می کنید و تسلط و سرکشی سخت و ظالمانه می یابید (یک بار بقتل شعیا و مخالفت آرمیا و بار دیگر بقتل زکریا و یحیی مبادرت می ورزند) (۴).

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۵

پس چون وقت انتقام اول فرا رسید بندگان سخت جنگجو و نیرومند خود را (چون بخت النصر) بر شما برانگیزیم تا آنجا که در درون خانه های شما نیز جستجو کنند و این وعده انتقام، حتمی خواهد بود (۵).

آن گاه شما را روبروی آنها قرار داده و بر آنها غلبه دهیم و به مال و فرزندان نیرومند مدد بخشیم و عده جنگجویان شما را بسیار گردانیم (تا بر دشمن و لشکر بخت النصر غلبه کنید) (۶).

(شما بنی اسرائیل و همه اهل عالم) اگر نیکی و احسان کردید بخود کرده و اگر بدی و ستم کردید باز بخود کرده اید و آن گاه که وقت انتقام ظلم های شما (کشتن یحیی و زکریا و یا عزم قتل عیسی) فرا رسید باز بندگان قوی و جنگ آور را بر شما مسلط می کنیم تا اثر بیچارگی و خوف و اندوه رخسار شما ظاهر شود و به مسجد بیت المقدس، معبد بزرگ شما- مانند بار اول- داخل شوند و ویران کنند و به هر چه رسند نابود ساخته و به هر کس تسلط یابند به سختی هلاک گردانند (۷).

ای رسول ما! باز هم به بنی اسرائیل بشارت ده که امید است خدا به شما اگر توبه کرده و صالح شوید مهربان گردد و اگر به

عصیان و ستمگری برگردید ما هم به عقوبت و مجازات شما باز می گردیم و جهنم را زندان کافران قرار داده ایم (۸).

بیان آیات ص: ۴۵

اشاره

از ظاهر سیاق این آیات که در صدر سوره قرار دارند چنین برمی آید که در مقام بیان این معنا است که سنت الهی در امتها و اقوام مختلف انسانی همواره بر این بوده است که ایشان را به راه بندگی و توحید هدایت نموده و رسیدن به آن را برایشان ممکن ساخته و ایشان را در پذیرفتن و نپذیرفتن مخیر نموده است، نعمت های دنیا و آخرت را در اختیارشان قرار داد و ایشان را به همه رقم اسبابی که در اطاعت و معصیت بدان نیازمندند مسلح و مجهز ساخت تا اگر اطاعت و احسان کنند به سعادت دنیا و آخرت پاداششان دهد، و اگر گناه و عصیان ورزند به نکال و خواری در دنیا و عذاب آخرت کیفرشان کند.

بنا بر این می توان گفت که هفت آیه مذکور به منزله مثالی است که کیفیت و چگونگی جریان این سنت عمومی را در بنی اسرائیل مجسم می سازد، بدین شرح که خدا بر پیغمبرشان کتاب نازل کرد، و آن را هدایتی قرار داد تا به وسیله آن به سوی خدایشان راه یابند، و در آن کتاب چنین پیشگویی کرد که به زودی ترقی نموده و در اثر همان ترقی، طغیان و تباهی خواهند ورزید و خداوند با مسلط نمودن دشمن، بر آن قوم، انتقام سختی از آنان خواهد

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۶

گرفت و خوارشان خواهد ساخت و دشمن آن قدر از ایشان بکشد و اسیر کند تا آن که غرور و طغیانشان فروکش نموده دوباره به سوی اطاعت خدا برمی گردند، در آن وقت خدا هم به نعمت و رحمت خود برگشته باز سرو سامانی به ایشان خواهد داد، باز برای بار دوم طغیان خواهند ورزید و خدا هم به عذاب خود برمی گردد.

از این بیان این نتیجه به دست می آید که آیات هفتگانه مورد بحث به منزله توطئه و زمینه چینی برای بیان جریان همین سنت است در امت اسلام، و در حقیقت این چند آیه نظیر جمله معترضه است میان آیه اول و آیه نهم.

[اشاره به مورد استعمال کلمه "کتاب" در قرآن مجید و وجه اینکه وکیل گرفتن غیر خدا شرک است] ص: ۴۶

" وَ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَ جَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ أَلَّا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكِيلًا."

کلمه "کتاب" در بسیاری از موارد در قرآن کریم بر مجموع شرایعی که بر مردمی واجب شده، و در آنچه از عقاید و اعمال اختلاف داشته اند داوری می کرده، اطلاق شده است، و اطلاقش بر این معنا خود دلیل بر این است که کتاب مشتمل بر وظایفی اعتقادی و عملی است که باید به آن معتقد شده و عمل کنند، و بعید نیست که به خاطر همین جهت فرموده: "ما کتاب را برای موسی فرستادیم" و نفرمود: "تورات را فرستادیم" تا بفهماند که کتاب نامبرده مشتمل بر شرایطی است که اخذ و عمل به آنها بر آنان فرض و واجب است.

و از همین جا روشن می شود که جمله: " وَ جَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ " به منزله تفسیر برای فرستادن کتاب است و هدایت بودن آن همین است که شرایع پروردگارش را برایشان بیان می کند، شرایعی که اگر به آنها معتقد شوند و عمل کنند به سوی حق راه می یابند و به سعادت دو سرا نائل می گردند.

و کلمه: "ان" در جمله: " أَلَّا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكَيْلًا " تفسیریه است و مدخول آن، محصل همه آن معارفی است که کتاب هدایتشان مشتمل بر آنست.

پس برگشت معنای آیه به این است که محصل آن معارفی که کتاب بیانش می کند و ایشان را به آن راهنمایی می نماید این است که ایشان را از شرک به خدا نهی می کند، و از اینکه چیزی غیر خدا را وکیل خود بگیرند زنده می دهد و بنا بر این جمله: " أَلَّا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكَيْلًا " تفسیر جمله: " وَ جَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ " خواهد بود، البته این در صورتیست که ضمیر در جمله: " لا- تتخذوا " به بنی اسرائیل برگردد، هم چنان که ظاهر هم همین است، و اما اگر احتمال دهیم که به موسی و بنی اسرائیل هر دو برگردد در این صورت تفسیر همه جملات قبل، خواهد بود.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۷

و در این جمله التفاتی به کار رفته، و آن را التفات از تکلم با غیر (ما) به تکلم تنها (من) است اول فرمود: " ما قرار دادیم " پس از آن فرمود: " غیر من را وکیل نگیرید " و وجه آن بیان این نکته است که در اول به منظور تعظیم و همچنین به منظور حفظ وحدت سیاق، به صورت تکلم با غیر، آورده شد و اشکالی هم وارد نمی شد و اما اگر در دومی هم به همین صورت می آورد و می فرمود: " بغیر ما وکلایی نگیرید " شنونده خیال می کرد که خدایان متعددند و این با توحیدی که خود سیاق در مقام اثبات آنست مناسب نبود به همین جهت در خصوص این جمله از سیاق قبل صرفنظر نموده و جمله را به صیغه تکلم تنهایی آورد.

و بعد از آنکه این محذور برطرف شد دوباره به سیاق سابق عودت نموده و فرمود:

" ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا "

و اما چرا وکیل گرفتن غیر خدا شرک است؟ جهتش این است که وکیل آن کسی است که شؤون ضروری موکل خود را اصلاح نموده و به برآورده کردن حوائجش اقدام نماید، و چنین کسی غیر از خدای سبحان نمی تواند باشد، پس اگر کسی غیر او پروردگاری اتخاذ کند در حقیقت غیر خدا را وکیل اتخاذ نموده است.

" ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا "

" ذریه " به این عنایت بر اولاد اطلاق می شود که آنها اولاد صغیری هستند که به پدران خود ملحق می شوند، و اگر در آیه شریفه به صدای بالا آمده بخاطر اختصاص است « ۱ ».

و اختصاص خود عنایت خاص متکلم را می رساند و می فهماند که متکلم از این حکمی که در باره کلمه " ذریه " کرده بدین

جهت بوده که نسبت به آن عنایت خاصی داشته، و بنا بر این، همین اختصاص به منزله تعلیل بوده و خاصیت آن را دارد، هم چنان که به صدای بالا- بودن کلمه: " اهل " در آیه: " يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ " (۲) همین خاصیت را افاده نموده و چنین معنا می دهد: " خدا می خواهد رجس را از شما ببرد به خاطر اینکه شما اهل بیت نبوت هستید ".

در آیه مورد بحث هم جمله " ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ " آیه قبلی خود را تعلیل می کند،

(۱) اختصاص یکی از نکات ادبی است و در نحو بابی دارد و منظور از آن این است که اعراب وصفی را به منظور افاده عنایت بیشتر عوض کنند و کلمه: " اخص " را تقدیر بگیرند، در آیه مورد بحث اگر این عنایت نبود کلمه " ذریه " را باید مجرور می خواندیم تا عطف بر لام در بنی اسرائیل باشد و لیکن منصوب آمده تا اختصاص را برساند (مترجم).

(۲) سوره احزاب، آیه ۳۳. [.....]

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۸

هم چنان که جمله " إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا " آن جمله را تعلیل می کند.

و اما تعلیل بودن جمله اول برای آیه قبلی خود از این جهت است که خداوند سبحان در باره سرنشینان کشتی نوح وعده های جمیل داده و بعد از آنکه از غرق نجاتشان داد فرمود:

" ای نوح از کشتی فرود آی که سلام ما و برکات و رحمت ما بر تو و بر آن اممی که همیشه با تو انداخته و امتیابی که (خودسر و ستمگر شوند) ما پس از آنکه به آنها بهره از دنیا دهیم آنان را به عذاب سخت کیفر خواهیم داد " (۱).

بنا بر این فرستادن کتاب برای موسی و هدایت بنی اسرائیل به وسیله آن، وفای به همان وعده نیکویی است که به پدرانشان یعنی به سرنشینان کشتی نوح داده بود و هم اجرای سنت الهی است که در امتهای گذشته اعمال می شد.

پس گویی چنین فرموده که " ما بر موسی کتاب فرستادیم و آن را وسیله هدایت بنی اسرائیل قرار دادیم، به خاطر اینکه بنی اسرائیل ذریه همانها هستند که ما با نوح سوار بر کشتیشان کردیم، و سلامتی و برکات را وعده شان دادیم ".

و اما دوم، برای اینکه این سنت یعنی سنت هدایت و ارشاد و طریقه دعوت به توحید، عینا همان سنتی است که نوح اولین مجری آن در عالم بشری بود، و با قیام به آن، شکر نعمتهای خدا را به جای آورده و عبودیت خود را نسبت به خدا خالص کرده- قبلا- هم مکرر گفته ایم: که شکر حقیقی ملازم است با اخلاص در عبودیت- خدای تعالی هم شکر خدمت او را گذارده، و سنت او را تا بقاء دنیا بقاء داده و در همه عوالم بر او سلام کرده و تا روز قیامت در هر کلمه طیب و عمل صالحی که از نسل بشر سر بزنند او را شریک در اجر نموده هم چنان که خود فرموده: " وَ جَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمْ الْبَاقِينَ، وَ تَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ، سَلَامٌ عَلَى نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ، إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ " (۲).

بنا بر این، آیه مورد بحث در این جمله خلاصه می شود که ما نوح را به خاطر اینکه بنده ای شکور بود پاداش دادیم و دعوتش را باقی گذاردیم سنتش را در ذریه آنها که در کشتی با او بودند اجرا نموده، مثلاً بر یکی از ذریه اش موسی کتاب نازل کردیم و آن را مایه هدایت بنی اسرائیل قرار دادیم.

[وجه منصوب بودن کلمه "ذریه" در جمله: "ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ ... و معنایی که از آن استفاده می شود]..... ص : ۴۸

از جمله: "ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ" و جمله: "وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ" بخوبی بر

(۱)سوره هود، آیه ۴۸.

(۲)ذریه او را بقاء دادیم و سنتش را در نسلهای بعد جاری ساختیم، سلام بر نوح در همه ادوار، ما نیکوکاران را چنین پاداش می دهیم. سوره صافات، آیه ۹۷.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۹

می آید که مردم امروز، همه ذریه پسری و دختری نوح می باشند، و اگر تنها ذریه پسری او بودند و مقصود از جمله "آنها که در کشتی با نوح سوار کردیم" پسران نوح باشند بهتر و بلکه متعین این بود که گفته باشد ذریه نوح، و این خود روشن است.

مفسرین در اعراب آیه، وجوه بسیار دیگری دارند، از جمله گفته اند «۱»: کلمه "ذریه" منصوب به ندایی است که حذف شده، و تقدیر آن چنین بوده "ای ذریه کسانی که با نوح بر کشتی نشانندیم" و یا گفته اند «۲» مفعول اول جمله: "تتخذوا" است و مفعول دوم آن کلمه:

"وکیلا" است و تقدیر کلام این است که: "به جای من کس دیگری را- هر که باشد- از ذریه کسانی که با نوح در کشتیشان نشانندیم وکیل مگیرید" و یا گفته اند «۳» بدل است از کلمه موسی که در آیه قبلی بود ولی سخافت هیچیک از این وجوه بر خواننده پوشیده نیست.

وجه زیر نیز از نظر سخافت دست کمی از وجوه مذکور ندارد، و آن این است که گفته اند «۴»: ضمیر در "انه" به موسی برمی گردد نه به نوح! و جمله، تعلیل فرستادن کتاب به موسی و آن را هدایت بنی اسرائیل قرار دادن است البته در صورتی که ضمیر "هائ" در "وَجَعَلْنَا" را به موسی برگردانیم نه به کتاب.

[معانی مختلف واژه "قضاء" و معنای آیه: "وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ ..."]..... ص : ۴۹

"وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا".

راغب در مفردات در معنای "قضاء" گفته است که به معنای فیصله دادن به امری است، چه با گفتار باشد و چه با عمل و هر کدام بر دو وجه است یکی الهی و دیگری بشری، از جمله قضاء الهی این است که فرموده: "وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِلَٰهًا". خدا دستور داده که جز او را نپرستید: و نیز در همین معنا است که فرموده: "وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ" یعنی ما اعلام کردیم و حکم را فیصله یافته کردیم و به ایشان به وسیله وحی چنین اعلام نمودیم که ... و بر همین معنا حمل می شود آیه: "وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَٰلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هُوْلَاءِ مَقْطُوعٌ" این امر را به وی حکم کردیم که نسل اینان مقطوع خواهد بود.

و اما قضاء فعلی و عملی الهی این است که می فرماید: "وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَقْضُونَ بِشَيْءٍ" - تنها خداست که به حق حکم می کند و غیر او آنچه را به

(۱) تفسیر فخر رازی، ج ۲۰، ص ۱۵۴ به نقل از مجاهد.

(۲) تفسیر فخر رازی، ج ۲۰، ص ۱۵۴.

(۳) روح المعانی، ج ۱۶، ص ۱۵ به نقل از ابو البقاء.

(۴) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۰

خدایی می خوانند هیچ حکم (و اثری) نخواهند داشت نه به حق و نه بیاطل".

"فَقَضَاهُنَّ سَبَّعَ سَمَآوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ - پس آنها را در دو روز هفت آسمان کرد" که قضاء در آن به معنای ابداء و فراغت از ایجاد است و این آیه در حقیقت در معنی همان آیه:

"بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" است.

و اما "قضاء" در قول بشری این است که می گویند: داوود چنین قضاء کرد، پس حکمی که حاکم می کند از مقوله کلام است و در قضاء فعلی بشری، آیه شریفه می فرماید:

"فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ - پس چون مناسک خود را پایان رساندید" و همچنین می فرماید:

"ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُؤْفُوا نُذُورَهُمْ - پس آلودگیهای خود را زائل نموده به نذرهای خود وفا کنند" (۱).

و کلمه "علو" به معنای ارتفاع و در آیه مورد بحث کنایه است از طغیان به ظلم و تعدی، زیرا "علو" عطف بر فساد شده، آنها هم عطف تفسیری، در جای دیگر قرآن نیز به این معنا آمده است آنجا که فرموده: "إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيْعًا -

فرعون در زمین علو کرد و اهل زمین را فرقه فرقه نمود".

و معنای آیه این است که ما بنی اسرائیل را در کتاب که همان تورات باشد خبر داده و اعلام نمودیم، خبری قاطع، که سوگند می خورم و قطعی می گویم که شما نژاد و گروه بنی اسرائیل به زودی در زمین فساد خواهید کرد- که مراد از "زمین" سرزمین فلسطین و اطراف آنست- و این فساد را در دو نوبت پشت سر هم انجام خواهید داد.

و در زمین طغیان و علو بزرگی خواهید نمود.

"فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا ...".

راغب در مفردات در معنای کلمه "باس" می گوید: "بؤس" و "باس" و "باساء" به معنای شدت و مکروه است، با این تفاوت که بؤس بیشتر در فقر و جنگ و باس و باساء بیشتر در عذاب استعمال می شود مانند آیه شریفه: "وَاللَّهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَنْكِيلًا" (۲).

و در مجمع البیان می گوید: ماده "جوس" به معنای سر زدن به اینجا و آنجا است، مثلاً گفته می شود: فلانی را در فلان قبیله رها کردم تا یجوسهم و یدوسهم یعنی بگردد و یک یک را پیدا نموده لگد مال کند، ابو عبیده هم در معنای این کلمه گفته است: هر جا را که

(۱) مفردات راغب، ماده "فضی".

(۲) مفردات راغب، ماده "بؤس".

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۱

آمد و شد کرده پا نهاده باشی حوس و جوس کرده ای، آن گاه گفته است: بعضی گفته اند جوس به معنای طلب کردن یک چیزی به جستجو است (۱).

[توضیح معنای آیه شریفه: "فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا ... و اشاره به ضعف وجوه دیگری که در این باره گفته شده است] ص: ۵۱

و اینکه فرمود: "فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا" تفریعی است بر جمله: "لنفسدن ... و ضمیر تشبیه "هما" به مرتین برمی گردد، و معنایش این است که دو بار فساد می کنید، و بنا بر این معنای "اولیهما" افساد اولی است و مراد به "وعد اولی" وعده اول از آن دو وعده و آن نکال و نعمتی است که خدا در برابر فسادشان داده، و در نتیجه وعده به معنای موعود خواهد بود، و آمدن وعده کنایه از آمدن هنگام انجام و عملی کردن آنست، و همین خود دلیل است بر اینکه خداوند در برابر دو نوبت افساد آنان دو تا وعده داده، و اگر اسمی از دومی نبرده به خاطر اختصار بوده، و گویا فرموده: در زمین دو نوبت فساد می کنید و ما وعده

تان داده ایم که در هر نوبت انتقام بگیریم وقتی افساد اول کردید ... همه آنچه را که گفتیم به کمک سیاق آیه بود که از آیه استفاده کردیم و معنای آیه که فرمود: "بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولَىٰ بَأْسٍ شَدِيدٍ" این است که بندگان نیرومند خود را بسیج کردیم و فرستادیم تا شما را ذلیل نموده و از شما انتقام بگیرند.

و دلیل اینکه گفتیم بعث بمنظور انتقام و ذلیل کردن بوده جمله: "أُولَىٰ بَأْسٍ شَدِيدٍ ..." است.

و در اینکه آمدن آن بندگان خدا بسوی بنی اسرائیل و قتل عام و اسارت و غارت و تخریب آنان را "بعث الهی" خوانده، اشکالی ندارد چرا که این بعث و برانگیختن بر سیل کیفر و در برابر فساد و طغیان و ظلم به غیر حق بنی اسرائیل بوده است، پس کسی نگوید که خدا با فرستادن چنین دشمنانی آدم کش و مسلط ساختن آنان بر بنی اسرائیل نسبت به ایشان ظلم کرده، بلکه خود ایشان به خود ظلم کردند.

و از همین جا روشن می شود که در آیه شریفه هیچ دلیلی وجود ندارد که دلالت کند بر گفتار آن مفسری «۲» که گفته است: "قومی که خدای تعالی بر بنی اسرائیل مسلط کرد بندگان مؤمن بوده اند" چون فرموده "ما برانگیختیم"، و نیز فرموده "عده ای از بندگان خود را فرستادیم".

زیرا هیچیک از این دو دلیل دلالتی بر مؤمن بودن آنان ندارد، اما اولی به خاطر اینکه

(۱) مجمع البیان، ج ۶، ص ۳۹۸.

(۲) مجمع البیان، ج ۶ ص ۳۹۸ به نقل از جبائی

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۲

برانگیختن و وادار نمودن کفار برای قلع و قمع کردن مردمی در صورتی که از باب مجازات باشد بعث الهی است و لازم نیست که مجازات الهی همیشه به دست مؤمنین صورت گیرد.

و اما دومی به خاطر اینکه کفار هم بندگان خدایند، آنهم در مثل این آیه که بندگان را به وصف باس و شدت و خونخواری توصیف نموده.

قول «۱» دیگری نیز هست که بی شباهت بقول این مفسر نیست، و آن این است که ممکن است افراد مبعوث شده، مؤمنینی بوده اند که خداوند دستورشان داده تا با این طایفه جهاد کنند، و نیز ممکن است که کفاری بوده اند که یکی از پیغمبران با آنان ائتلاف کرده که با این طایفه بجنگند و آنان را بر ایشان که مثل خود آنان کفار و فساق بودند مسلط ساخته باشد و لیکن همان اشکالی که بقول قبلی وارد می شد بر این قول نیز وارد می گردد.

و جمله " وَ كَانَ وَعْداً مَفْعُولاً" تاکید است بر حتمی بودن قضاء و معنایش این است که چون زمان آن عذاب که در برابر فساد اولتان وعده دادیم رسید از میان مردم بندگانی نیرومند و خونخوار را علیه شما برمی انگیزیم تا سرزمینهای شما را با قهر و غلبه مسخر نموده و تا مرکز سرزمینهایتان پیش روی کنند و شما را ذلیل و استقلال و علو و آقائیتان را تباه سازند و این خود وعده ای است شدنی که گریزی از آن نیست.

" ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمْ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَ أَمَدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَ بَيْنَ وَ جَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيراً".

در مجمع البیان گفته است که: کلمه: "کره" به معنای "برگشتن" و هم به معنای "دولت" است، و "نفیر" به معنای "نفر" و عدد رجال "است، و زجاج در معنای آن گفته است: ممکن هم هست که "نفیر" جمع "نفر" باشد، هم چنان که در جمع "عبد"، "عبید" و در جمع "ضأن" (گوسفند)، "ضئین" و در جمع معز (بز) معیز و در جمع کلب (سگ) کلیب هم می گویند، و "نفر" انسان و "نفر" - با سکون - و "نفیر" و "نافره" به معنای گروهی است که او را یاری می کنند، و با او کوچ می کنند «۲».

و معنای آیه روشن است، و ظاهرش این است که بنی اسرائیل به زودی به دولت سابق خود بازگشته و بعد از عذاب بار اول بر دشمنان مسلط می شوند، و از چنگ استعمار رهایی می یابند و به تدریج و در برهه ای از زمان این برگشتن صورت خواهد گرفت، زیرا امداد شدنشان به اموال و فرزندان و بالا رفتن آمارشان به زمان قابل توجهی احتیاج دارد.

(۱) مجمع البیان، ج ۶، ص ۳۹۸ به نقل از ابی مسلم.

(۲) مجمع البیان، ج ۶، ص ۳۹۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۳

و آیه بعدی که می فرماید: "إِنْ أَحْسَيْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَ إِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا" اشعار و بلکه با کمک سیاق، دلالت دارد بر اینکه این واقعه یعنی برگشتن دولت بنی اسرائیل و غلبه کردنشان بر دشمنان به خاطر برگشتن از کفر و فسق به ایمان و نیکی است، و این هم ثمره چشیدن وبال و آثار تلخ بدیهای قبل است، هم چنان که وعده و یا به تعبیر دیگر عذاب دومی هم به خاطر برگشتن از این نیکیها به سوی بدی است.

[آثار نیک و بد اعمال به عامل بر می گردد (إِنْ أَحْسَيْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَ إِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا)] ص: ۵۳

"إِنْ أَحْسَيْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَ إِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا".

"لام" در "لانفسکم" و همچنین در "فلها" لام اختصاص است یعنی: هر یک از احسان و اسائه شما مختص به خود شما است، بدون این که به دیگران چیزی از آن بچسبد، و این خود سنت جاریه خداست که اثر و تبعه عمل هر کسی را - چه

خوب و چه بد- به خود او برمی گرداند، بنا بر این آیه مورد بحث، در معنای آیه: "تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ لَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ" (۱) می باشد.

پس آیه، در مقام بیان این معنا است که اثر هر عمل- چه خوب و چه بد- به صاحبش برمی گردد، نه اینکه بخواهد این معنا را برساند که کار نیک به نفع صاحبش و کار زشت به ضرر او تمام می شود تا گفته شود چرا به جای "فلها" فرمود: "فعلیها" هم چنان که در آیه دیگر فرمود: "لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ" (۲).

بنا بر این دیگر نیازی به آن زحمت بیهوده نیست که بعضی به خود داده و گفته اند:

"لام" در جمله "وَ إِنِ اسَأْتُمْ فَلَهَا" به معنی "علی" است و آنکه دیگری گفته که بمعنای "الی" است، زیرا اسائه با این حرف متعدی می شود و گفته می شود: "أساء الی فلان و یسیء الیه اساءه" یعنی بدی کرد به فلانی یا بدی می کند و یا آن دیگری که گفته است: لام مزبور برای استحقاق و نظیر لامی است که در "لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ" است (۳).

و چه بسا که به گفته ما که گفتیم لام، لام اختصاص است اشکال شود به اینکه واقع مطلب خلاف آنست، زیرا که بسیار می بینیم که اثر احسان به خود احسان کننده برنگشته بلکه عاید غیر او می شود و یا اثر گناه و بدی به خود بدکار نرسیده و عاید غیر او می شود.

(۱) آن گروه پیشین از پیغمبران و امتان همه در گذشتند، هر چه کردند برای خود کردند و شما نیز هر چه کنید به سود خویش کنید. سوره بقره، آیه ۱۴۱.

(۲) نیکی های هر شخصی به سود خودش است و بدیهایش نیز به ضرر خودش. سوره بقره، آیه ۲۸۶. [.....]

(۳) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۴

ولی جوابش روشن است، و آن این است که صاحب این اشکال غفلت ورزیده از اینکه قرآن کریم چه نظری نسبت به آثار اعمال دارد و اینکه اثر هر عملی به عاملش بر می گردد مربوط به آثار اخروی اعمال است که به هیچ وجه به غیر صاحب عمل ربطی ندارد، و در این باره فرموده است: "مَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِأَنْفُسِهِمْ يَمْهَدُونَ" (۱).

و اما آثار دنیوی اعمال چنان نیست که به غیر فاعل نرسد بلکه در صورتی که خدا بخواهد به عنوان انعام و یا عذاب و یا امتحان اثر عمل شخصی را به شخص دیگر نیز می رساند بنا بر این اینطور نیست که هر فاعلی بتواند به طور دائم اثر فعل خود را به دیگری برساند، مگر همان احیانا که گفتیم مشیت خدا بر آن تعلق گرفته باشد، و اما خود فاعل اثر فعلش دائما و بدون هیچ تخلفی به خودش برمی گردد.

بنا بر این نیکوکار سهمی از عمل نیک و بدکار سهمی از عمل بد خود دارد، هم چنان که فرمود: "فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ" (۲).

پس اثر فعل از فاعلش جدا نمی شود، و بطور دائم به غیر او نمی رسد، و این همان معنایی است که از علی «۳» (ع) روایت شده که فرمود: تو هیچ احسانی به غیر نمی کنی و هیچ بدی نیز به غیر نمی کنی آن گاه این آیه را تلاوت فرمود.

"فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرِ لَيْسُوا أَجْرُهُمْ وَ لِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ لِيَتَّبِعُوا مَا عَلَّمُوا تَتَّبِعُوا".

"تتبع" به معنای هلاک کردن و از ماده تبار به معنی هلاک و دمار است.

و کلمه: "لیسوا" از مسائه به معنای غصه دار کردن است. گفته می شود "ساء زید فلانا" یعنی اندوهناک کرد او را و این کلمه بطوری که بعضی «۴» هم گفته اند: متعلق است به فعل مقدر که بخاطر اختصار حذف شده.

و لام در آن برای غایت است، و تقدیر آن چنین است: "بعثناهم لیسوا و جوهکم بظهور الحزن و الکابه فیها- ما آن بندگان خود را برانگیختیم برای اینکه نشانه های ناراحتی

(۱) هر که کفر بورزد علیه خود کرده و هر که عمل صالح کند به نفع خود تهیه دیده است. سوره روم آیه ۴۴.

(۲) هر کس به وزن ذره ای نیکی کند آن را می بیند، و هر کس به وزن ذره ای بدی کند آن را می بیند سوره زلزال، آیه ۸.

(۳) کشف، ج ۲، ص ۶۵۰.

(۴) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۵

و حزن و اندوه را در چهره های آنان آشکار سازند، بطوری که آثار ذلت و مسکنت و خواری و بردگی از سر و رویتان بیبارد، و همه اینها به وسیله قتل عام و غارت ها و اسیرها که در شما اعمال می کنند صورت بگیرد."

و مقصود از مسجد در جمله: "وَ لِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ" مسجد اقصی بیت المقدس- است و به حرف آن کس «۱» که گفته مراد از مسجد تمامی سرزمین بیت المقدس است، و مجازاً آن را مسجد خوانده نباید اعتنا کرد.

این کلام دلالت بر چند نکته دارد: اول اینکه دشمنان بنی اسرائیل در نوبت اول هم داخل مسجد اقصی شده و آن را به قوه قهریه گرفتند، و اگر در قرآن کریم آن را نیاورده به منظور اختصار بوده است، دوم اینکه داخل شدن در مسجد برای هتک حرمت و تخریب آن بوده، سوم اینکه این مهاجمین و مبعوثین برای مجازات بنی اسرائیل و گرفتن انتقام از ایشان همانها بودند

که در بار اول مبعوث برایشان شدند.

و معنای جمله "وَلْيَتَّبِرُوا مَا عَلَوْا تَتَّبِرًا" این است که هلاک کنند و نابود سازند "هر کسی را" که بر آن دست یابند، مردم را کشته، اموال را سوزانیده، خانه ها را خراب و شهرها را ویران سازند.

احتمال هم دارد که "ما" مصدریه و به معنای مدت باشد، و مضاف حذف شده، تقدیر چنین باشد: "و لیتبروا مده علوهم تتبیرا" ولی معنای اول به فهم نزدیک تر و با سیاق آیه مناسب تر است.

از مقایسه میان وعد اول یعنی جمله "بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا ... " و وعد دوم یعنی جمله "لِيَسُوؤُوا وُجُوهَكُمْ ... " این معنا به دست می آید که وعده دوم بر بنی اسرائیل سخت تر بوده و در آن وعده نزدیک بوده که به کلی نابود شوند، و در دلالت بر این معنا همین عبارت کافی است که فرمود: "وَلْيَتَّبِرُوا مَا عَلَوْا تَتَّبِرًا".

و معنای آیه این است که وقتی زمان وعده دوم رسید، یعنی بنی اسرائیل افساد بار دوم خود را از حد گذراندند ما همان بندگان خود را واداشتیم تا با فراهم آوردن اسباب حزن و اندوه و تحقق بخشیدن ذلت و مسکنت آنان چهره هایشان را اندوهگین نموده و نیز مانند نوبت نخستین وارد مسجد اقصی شوند و هر چه را که بر آن غلبه یافتند هلاک نموده و سرزمینهایی را که از آن عبور کردند ویران سازند.

(۱) مجمع البیان، ج ۶، ص ۳۹۹.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۶

"عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يَرْحَمَكُمُ وَإِنْ عُدتُمْ عُدتُمْ وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا".

حصیر از ماده "حصر" و به طوری که گفته اند به معنای حبس کردن و در مضیقه قرار دادن است هم چنان که در جای دیگر قرآن فرموده: "وَاحْضَرُوهُمْ" یعنی برایشان تنگ بگیرید.

و معنای جمله "عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يَرْحَمَكُمُ" - بطوری که از سیاق برمی آید- این است که امید است بعد از بعث دشمنان در بار دوم خداوند به شما رحم کند، و این وعده امیدوار کننده مشروط است به توبه ایشان و اینکه به طاعت و احسان برگردند. به دلیل جمله "وَإِنْ عُدتُمْ عُدتُمْ" که تهدید می کند اگر باز هم به فساد برگردید ما نیز به عقوبت و نکال بر می گردیم و ما جهنم را برای کافران حصیر و محلی محصور قرار می دهیم تا نتوانند از آن خارج شوند.

و در جمله "عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يَرْحَمَكُمُ" از تکلم با غیر به غیبت التفات شده است، و گویا وجه آن این باشد که خواسته است به اصلی اشاره کند که ربوبیت خدای تعالی اقتضای آن را دارد و آن اصل این است که: بر بندگان خود- در صورتی که به مقتضای خلقت خود مشی کنند- رحم کند و به سوی فطرتشان ارشاد نماید مگر اینکه از خط مرزی خلقت خود منحرف

گشته و از راه فطرت بیرون شوند و چون اشاره به این نکته باعث می شد ربوبیت خدای تعالی یادآوری شود لازم بود سیاق تکلم با غیر (ما چنین و چنان می کنیم) به هم بخورد و به سیاق تکلم به غیبت (پروردگارتان چنین و چنان کند) مبدل شود، و بعد از آنکه نکته مزبور ایفاء شد دوباره به همان سیاق قبلی برگردد.

بحث روایتی ص : ۵۶

اشاره

در تفسیر برهان از ابن بابویه به سند خود از محمد بن مسلم از ابی جعفر (ع) روایت کرده که فرمود: اگر خداوند نوح (ع) را عبد شکور نامید برای این بود که آن جناب در هر صبح و شام می گفت: بار الها من گواهی می دهم که اگر در شب و روز قرین نعمتها و عافیتم، همه آنها از تو است و تو یگانه ای هستی بی شریک، حمد و شکر تو به خاطر آن نعمتها بر من فرض است ولی نه تنها آن قدر که راضی شوی بلکه رضایت بعد از رضا نیز لازم است «۱».

(۱) برهان، ج ۲، ص ۴۰۵، ح ۲.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۷

مؤلف: این معنا با مختصر تفاوتی به چند طریق در کافی «۱» و تفسیر قمی «۲» و عیاشی «۳» روایت شده است.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابی فاطمه روایت کرده که گفت رسول خدا (ص) فرمود: نوح هیچ چیز کوچک و یا بزرگی را بر نمی داشت مگر آنکه بسم الله و الحمد لله، می گفت و به همین جهت خداوند او را بنده شکور نامید «۴».

مؤلف: این روایات با روایاتی که قبلاً شکر را به اخلاص تفسیر می کرد منافات ندارد، زیرا پر واضح است که شخصی مثل نوح (ع) دعا نمی کند مگر آنکه حقیقت معنای دعا را داشته باشد، و چنین دعائی منفک از اخلاص در بندگی نیست.

و در تفسیر برهان از ابن قولویه نقل کرده که وی بسند خود از صالح بن سهل از امام صادق (ع) روایت کرده که در ذیل آیه " وَ قَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ " فرمود: یکی کشته شدن امیر المؤمنین (ع) و یکی ضربت خوردن حسن بن علی (ع) است و در تفسیر " وَ لَتَعْلُنَّ عُلُوقًا كَبِيرًا " فرموده: مقصود کشتن حسین بن علی (ع) و در باره جمله: " فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا " فرمود: وقتی که حسین یاری شود " بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولَىٰ بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ " قبل از قیام قائم قومی برانگیخته شود که هیچ خونی از آل محمد را بی انتقام نگذارند و انتقام همه خونهای ریخته شده از اهل بیت را بگیرند " وَ كَانَ وَعْدًا مَفْعُولًا " و این وعده ای است شدنی «۵».

مؤلف: در این معنا روایتهای دیگری نیز هست که سیاقش مانند این روایت تطبیق حوادثی است که در این امت واقع می شود و در میان بنی اسرائیل اتفاق افتاده است، و در حقیقت در مقام تصدیق مطلبی است که رسول خدا پیش بینی کرده و فرموده

بود: این امت به زودی همان را که بنی اسرائیل مرتکب شد دقیقا و مطابق النعل بالنعل مرتکب خواهد شد، حتی اگر بنی اسرائیل داخل سوراخی رفته باشد این امت نیز خواهد رفت، پس این روایات را نباید جزو روایاتی شمرد که آیه مورد بحث را تفسیر می کند بلکه تنها در مقام جری و تطبیق است، چرا که می بینیم هر کدام از این روایتها آیه را بگونه ای تطبیق کرده اند.

(۱) اصول کافی، ج ۲، ص ۹۹، ح ۲۹.

(۲) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۸۴.

(۳) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۰، ح ۱۷.

(۴) الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۶۲.

(۵) برهان، ج ۲، ص ۴۰۷، ح ۳.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۸

و اما در اصل داستان که آیات مورد بحث متضمن آن است روایتها اختلاف عجیبی دارند، بطوری که از انسان نسبت به این روایتها سلب اطمینان می شود و به همین جهت، از ایراد آنها در اینجا صرف نظر کردیم، هر که بخواهد باید به جوامع حدیث چه از عامه (اهل سنت) چه از خاصه (شیعه) مراجعه نماید.

[مقصود از دو بار سرکوب شدن و هلاکت بنی اسرائیل بر اثر دو بار فساد انگیزی آنان بر روی زمین] ص: ۵۸

آری از آن روزی که بنی اسرائیل استقلال یافته و در میان سرها سری بلند کردند بلا و گرفتاری بسیاری دیدند،- بطوری که تاریخ این قوم ضبط کرده- این بلایا از دو تا بیشتر است. و آیات مورد بحث با دو تایی آنها قابل انطباق هست و لیکن آن حادثه ای که بطور مسلم یکی از دو حادثه مورد نظر آیات است، حادثه ایست که به دست بخت النصر (نبوکدنصر) یکی از سلاطین بابل در حدود ششصد سال قبل از میلاد بر آنان آمده است.

وی پادشاهی نیرومند و صاحب شوکت و یکی از ستمکاران عهد خود به شمار می رفت و در آغاز از بنی اسرائیل حمایت می کرد و لیکن چون از ایشان تمرد و عصیان دید لشکرهای بی شمار به سرشان گسیل داشت، و ایشان را محاصره و شهرهایشان را در هم کوبید و همه را ویران ساخت، مسجد اقصی را خراب و تورات و کتب انبیاء را طعمه حریق ساخت و مردم را قتل عام نمود، بطوری که جز عده قلیلی از ایشان آن هم از زنان و کودکان و مردان ضعیف، کسی باقی نماند. باقیمانده ایشان را هم اسیر گرفته و به بابل کوچ داد، بنی اسرائیل هم چنان در ذلت و خواری و بی کسی در بابل بسر می بردند و تا بخت النصر زنده بود و مدتی بعد از مرگ او، احدی نبود که از ایشان حمایت و دفاع کند. تا آنکه کسرای کورش یکی از پادشاهان ایران تصمیم گرفت به بابل سفر نموده و آنجا را فتح کند. وقتی فتح کرد نسبت به اسرای بنی اسرائیل تلافی و مهربانی نمود و به

ایشان اجازه داد تا دوباره به وطن خود سرزمین مقدس بروند و ایشان را در تجدید بنای هیکل (مسجد اقصی) و تجدید بناهای ویران شده کمک نمود، و به عزرا یکی از کاهنان ایشان اجازه داد تا تورات را برایشان بنویسد، و این حوادث در حدود چهار صد و پنجاه و اندی قبل از میلاد بود.

و آنچه از تاریخ یهود برمی آید این است که اول کسی که از ناحیه خدا مبعوث شد که بیت المقدس را ویران کند بخت النصر بود که در این نوبت هفتاد سال خرابه افتاده بود، و آن کس که در نوبت دوم بیت المقدس را ویران کرد قیصر روم اسپانوس بود که تقریباً یک قرن قبل از میلاد می زیسته و وزیر خود طوطوز را روانه کرد تا مسجد را خراب و مردمش را ذلیل ساخته و تنبیه نماید.

و بعید نیست که این دو حادثه، مورد نظر این آیات باشد، زیرا بقیه حوادثی که تاریخ ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۹

برای بنی اسرائیل نشان می دهد طوری نبوده که به کلی آنان را از بین برده و استقلال و مملکتشان را از ایشان گرفته باشد، به خلاف داستان بخت النصر که همه آنان و آقایی و استقلالشان را تا زمان کورش به کلی از بین برد. آن گاه کورش بعد از مدتی همه آنان را جمع نموده و سر و صورتی به زندگیشان داد. بار دیگر رومیان بر آنان دست یافتند و قوت و شوکتشان را گرفتند و دیگر تا زمان اسلام نتوانستند قد علم کنند.

و این احتمال هیچ وجه بعیدی در آن نیست مگر همانی که در تفسیر آیات مورد بحث به آن اشاره کردیم، و آن این بود که از آیات برمی آید منقرض کننده بنی اسرائیل در هر دو نوبت یک طایفه بوده اند، و گرنه نمی فرمود "ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ" زیرا این عبارت اشعار بر این دارد که خداوند بنی اسرائیل را نیرو بخشید تا توانستند بر دشمنان بار اول خود غلبه کنند و تلافی در آوردند و جمله "فَإِذَا جَاءَ وَعَيْدُ الْأَخْرَجِهِ لِيَسُوؤًا وُجُوهَكُمْ" اشعار بر این دارد که برای نوبت دوم بر همان دشمنان غلبه یافته اند. چون ظاهر این است که ضمیر جمع در این جمله به همان جمله "عِبَادًا لَنَا" برگردد.

و لیکن این تنها اشعاری است بدون اینکه ظهور داشته باشد، چون عبارت با این احتمال هم می سازد که جبران حمله اول به دست قومی غیر از بنی اسرائیل انجام شده باشد یعنی خداوند به دست مردمی دیگر انتقام بنی اسرائیل را از دشمنانشان گرفته باشد، و بنی اسرائیل از این پیشامد سود برده باشند و ضمیر جمع هم به گروهی برگردد که از سیاق استفاده می شود، و همانطور که گفتیم سیاق هم ظهور در این ندارد که مبعوثین در مرتبه دوم همان مبعوثین در مرتبه اولند، بلکه با غیر ایشان هم می سازد.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۶۰

[سوره الإسراء (۱۷): آیات ۹ تا ۲۲] ص: ۶۰

اشاره

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا (۹) وَ أَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ

بِالْآخِرَةِ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا (۱۰) وَ يَدْعُ الْإِنْسَانَ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَ كَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا (۱۱) وَ جَعَلْنَا اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ آيَاتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَ جَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَ لَتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَ الْحِسَابَ وَ كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَ فَضْلِنَا هَبْطًا وَقَعَةٌ (۱۲) وَ كُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا (۱۳)

اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا (۱۴) مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَ مَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا (۱۵) وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَوْمًا لَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ فَهَلَكُوا فَفَسِّقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا (۱۶) وَ كَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِنْ بَعْدِ نُوحٍ وَ كَفَىٰ بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا (۱۷) مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَدْمُومًا مَدْحُورًا (۱۸)

وَ مَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا (۱۹) كَلَّا نُمَدِّدُ هُوْلَاءِ وَ هُوْلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَ مَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا (۲۰) انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَ لِلْآخِرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَ أَكْبَرُ تَفْضِيلًا (۲۱) لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقَعُدَ مَدْمُومًا مَدْحُورًا (۲۲)

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۶۱

ترجمه آیات ص: ۶۱

همانا این قرآن خلق را به راست تر و استوارترین طریقه هدایت می کند و اهل ایمان را که نیکوکار باشند به اجر و ثواب عظیم بشارت می دهد (۹).

و بر آنان که به عالم آخرت ایمان نمی آورند البته عذاب دردناک مهیا ساخته ایم (۱۰).

انسان با شوق و پرتجملی که خیر و منفعت خود را می جوید چه بسا به نادانی شر و زیان خود را می طلبد و انسان بسیار شتاب کار است (۱۱).

و ما شب و روز را دو آیت و نشانه قدرت خود قرار دادیم آن گاه از آیت شب و روشنی آن کاستیم و آیت روز را تابان ساختیم تا شما در روز روزی حلال از فضل خدا طلب کنید و تا آنکه شماره سالها و حساب اوقات را بدانید و هر چیز را مفصل بیان کردیم (۱۲).

و ما مقدرات و نتیجه اعمال نیک و بد هر انسانی را طوق گردن او ساختیم که ملازم و قرین همیشگی او باشد و روز قیامت کتابی که نامه اعمال اوست بر او بیرون آریم در حالی که آن نامه چنان باز باشد که همه اوراق آن را یک مرتبه ملاحظه کند (۱۳).

و به او خطاب رسد که تو خود کتاب اعمال را بخوان و بنگر تا در دنیا چه کرده ای که تو خود تنها برای رسیدگی بحساب خویش کافی هستی (۱۴).

هر کس راه هدایت یافت تنها بنفع و سعادت خود یافته و هر کس به گمراهی شتافت آنهم به زیان و شقاوت خود شتافته و هیچ کسی بار عمل دیگری را به دوش نگیرد و ما تا رسول نفرستیم هرگز کسی را عذاب نخواهیم کرد (۱۵).

و ما چون اهل دیاری را بخواهیم به کیفر گناه هلاک سازیم پیشوایان و منعمان آن شهر را امر کنیم راه فسق و تبه کاری و ظلم در آن دیار پیش گیرند و آنجا تنبیه و عقاب لزوم خواهد یافت آن گاه همه را بجرم بدکاری هلاک می سازیم (۱۶).

چه بسیاری از ملل و اقوامی را بعد از نوح به جرم کفر و عصیان هلاک کردیم و تنها خدای تو که بر گناهان بندگانش آگاه و با خبر است کفایت می کند که به مصلحت هر که را خواهد عفو و هر که را خواهد عقاب کند (۱۷).

هر که دنیای نقد و زودگذر را بخواهد ما هم برایش در آن عجله می کنیم. البته برای هر که بخواهیم و هر قدر که بخواهیم، آن گاه جهنم را برایش معین می کنیم که ملامت زده و رانده شده در آن شود (۱۸).

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۶۲

و هر که آخرت را بخواهد و کوشش خود را همه برای رسیدن به آن قرار دهد آنان سعیشان قبول شده و صاحب اجر خواهند بود (۱۹).

هر یک را از عطاء پروردگارت مدد می کنیم، اینها را و آنها را، و از عطاء پروردگار تو جلوگیری نمی شود (۲۰).

بین چگونگی بعضی را بر بعضی برتری دادیم، تازه این برتریها دنیویست برتری آخرت بیشتر و بزرگتر است (۲۱).

با خدا معبودی دیگر شریک مگیر تا در نتیجه ملامت زده و تنها و بی یار نشوی (۲۲).

بیان آیات ص: ۶۲

اشاره

آیات سابق از سوره مورد بحث، جریان سنت الهی را در هدایت انسان به سوی حق و دین توحید خاطر نشان می کرد و خلاصه آن سنت این بود که خداوند هر کس را که دعوت حق را اجابت کند در دنیا و آخرت سعادت مند گرداند و هر که را که به حق کفر ورزیده و از امر او سرپیچی نماید در دنیا و آخرت عقاب کند.

و اگر نزول تورات و حوادثی را که بعد از آن، برای بنی اسرائیل پیش آمده، ذکر فرمود از باب تطبیق حکم کل این سنت بر افراد و مصادیق آن بود.

و این دسته از آیات جریان همان سنت را در این امت خاطر نشان می سازد، و می فرماید که به همان نحو که در امت موسی (ع) جریان یافت در این امت نیز جریان می یابد، آن گاه نتیجه می گیرد که پس باید از شرک اجتناب ورزیده و همواره ملازم طریق توحید باشند، و در آخر می فرماید: "لا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعَدَ مَذْمُومًا مَخْذُولًا".

"إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمٌ" یعنی این قرآن هدایت می کند بسوی دینی که اقوم از هر دین و مسلطتر بر اداره امور بشر است هم چنان که در جای دیگر فرموده: "قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مَلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا" (۱).

و اقوم افعال تفضیل از قیام است و معنای اصلی قیام، ضد قعود است که این خود یکی

(۱) بگو ای پیامبر محققا مرا خدا براه راست هدایت کرده است به دین استوار و آیین پاک ابراهیم.

سوره انعام، آیه ۱۶۱ و ۱۶۲.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۶۳

از معتدل ترین حالات آدمی است و انسان در این حال از هر حالت دیگری نسبت به کارهایش مسلطتر است به خلاف قعود و یا طاقباز و یا دمر و امثال آن، ولی این کلمه را در نیکو انجام دادن هر کار استعمال کرده اند و به کسی که به خوبی متصدی کاری شود، و بدون عجز و خستگی و با حسن اداره آن را از آب در آورد می گویند فلانی قائم به فلان امر است یعنی آن امر را مراقب و نگهدارست، و حال آن را آن طور که مناسب آنست رعایت می نماید. در آیه مورد بحث خدای تعالی این ملت حنیف را ملتی قائم نامیده و در جای دیگر در باره آن فرموده:

"فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ" (۱) و نیز فرموده: "فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ" (۲).

و این بدان جهت است که این دین خیر دنیا و آخرت ملت خود را تامین و تضمین نموده و قائم بر اصلاح حال معاش و معاد ایشان است. و این نیز نیست مگر بخاطر اینکه این دین موافق با مقتضیات فطرت انسانی و ناموسی است که خداوند بر اساس آن ناموس او را خلق کرده و او را به حسب آن ناموس مجهز به ابزاری فرموده که او را به سوی غایت و هدف از خلقتش و سعادت می که برایش در نظر گرفته شده راهنمایی می کند.

و بنا بر این، توصیف این ملت در آیه مورد بحث به وصف "اقوم" (قائم تر) یا در مقایسه با سایر ملتها است و یا در مقایسه با سایر شریعتها، این را می دانیم که برای هر ملتی سنتی است که آن را برای خود برگزیده اند تا سودشان برساند و به درد زندگیشان بخورد، و لیکن این سنتها اگر در بعضی از امور ایشان را سود ببخشد در پاره ای دیگر به ضررشان تمام می شود، و اگر پاره ای از هواها و امیالشان را تامین می کند قسمت عظیمی از خیرات را از ایشان سلب می کند، همانا در میان همه سنتها این تنها اسلام است که قائم به مصالح حیات و تمامی اهداف دنیایی و آخرتی جامعه است، بدون اینکه خیری از ایشان سلب کرده و از بین برده باشد بنا بر این ملت حنیف اقوم است بر حیات انسانی تا دیگر ملل.

و اگر در مقایسه با سایر شرایع الهی قبل مانند شریعت نوح و موسی و عیسی (ع) باشد (هم چنان که ظاهرش هم همین است چون در مقابل این آیه، آیه دیگری هست که تورات را وسیله هدایت بنی اسرائیل می خواند، لذا فرمود: همانا قرآن کریم خلق را به چیزی

(۱) پس تو ای رسول مستقیم روی بجانب آیین پاک اسلام آور و پیوسته از طریق دین خدا که فطرت خلق را بر آن آفریده است پیروی کن که هیچ تغییری در خلقت خدا نباید داد. این است آیین استوار.

سوره روم، آیه ۳۰. [.....]

(۲) سوره روم، آیه ۴۳.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۶۴

هدایت می کند که قویم تر و استوارتر است)، در این صورت دلیلش این است که دین حنیف از ادیان سابق خود که کتب انبیاء سلف متضمن آنها بودند کامل تر است، زیرا تمامی معارف الهی تا آنجا که بنیه بشری طاقتش را دارد و همچنین تمامی شرایعی که بشر در زندگی خود بدان نیازمند است در این دین آمده، و حتی یک عمل از اعمال فردی و اجتماعی بشر را بدون حکم نگذاشته، هم چنان که فرموده: " وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مُهَيِّمًا عَلَيْهِ " «۱». پس آنچه قرآن به سوی آن هدایت می کند قویم تر از آن چیز است که سایر کتب و شرایع بدان هدایت می کنند.

[خداوند برای مؤمنان صالح العمل بر خود حق قرار داده است (أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا)] ص: ۶۴

" وَ يُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا "

کلمه " صالحات " صفتی است برای موصوفی که به منظور اختصار حذف شده، و تقدیر آن: " و عملوا الأعمال الصالحات " است.

در این آیه حقی برای مؤمنین بر خدا اثبات شده، و اینکه آن را " اجر " نامیده مؤید این معنا است، و همچنین آیه " إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ " «۲» نیز مؤید آنست.

و هیچ محذور و اشکالی هم در آن نیست، زیرا زمانی اشکال پیش می آمد که شخص دیگری خدای را بدهکار اجر بندگان کند، اما وقتی که خودش حقی را برای بندگان بر خود واجب بسازد اشکالی پیش نمی آید و نظیر این مطلب که خداوند خود را بدهکار مؤمنین می شمارد آیه شریفه: " ثُمَّ نُنَجِّي رُسُلَنَا وَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنَجِّ الْمُؤْمِنِينَ " «۳» می باشد.

در این آیه عنایت دارد پاداش منجز و تثبیت شده نیکوکاران را بیان کند، هم چنان که در آیه بعدی عنایتش به بیان کیفی

است که منجز شده است، و آن عبارت از عذاب کسانی است که نسبت به آخرت و معاد کفر ورزیده باشند و اما خداوند در این دو آیه متعرض حال کسانی که ایمان آورده ولی عمل صالح نکرده باشند نشده، پس چنین کسی از هیچ طرف وعده منجز ندارد، نه پاداش و نه کیفر، بلکه وضع او منوط به توبه و یا شفاعت است، تا به

(۱) و ما این کتاب (قرآن عظیم) را بحق بر تو فرستادیم که تصدیق بدرستی و راستی همه کتب که در برابر اوست نموده و بر حقیقت کتب آسمانی پیشین گواهی دهد. سوره مائده، آیه ۴۸.

(۲) آنان که به خدا ایمان آورده و نیکوکار شدند البته پاداش بی پایان خواهند یافت. سوره فصلت، آیه ۸.

(۳) و ما رسولان خود و مؤمنان را نجات می دهیم چنان که ما بر خود فرض کردیم که اهل ایمان را نجات بخشیم. سوره یونس، آیه ۱۰۳.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۶۵

وسيله یکی از این دو به گروه صالحان از مؤمنین ملحق شود، و در جای دیگر در حق این طایفه فرموده: "وَ آخِرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَ آخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ" «۱» و نیز فرموده: "وَ آخِرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَ إِمَّا يُتُوبُ عَلَيْهِمْ" «۲».

آری، این طایفه با طایفه ای که هم ایمان دارند و هم عمل صالح، در این جهت شرکت دارند که خدا به پاداش اینکه ایمان آوردند ایشان را بر حق پایدار می نماید، هم چنان که فرمود: "وَ بَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ" «۳» و نیز فرمود "يُجِبُّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْآخِرَةِ" «۴».

"وَ أَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا".

"اعتاد" به معنای "اعداد و تهیه کردن" است که از "عتاد" (به بفتح عین) گرفته شده است، و به طوری که راغب می گوید به معنای "ذخیره کردن چیزی است" قبل از رسیدن وقت حاجت و نیاز به آن «۵».

از سیاق آیه چنین برمی آید که جمله مورد بحث، عطف باشد به جمله "ان لهم ..."

که در آیه قبل بود و تقدیرش چنین است: "قرآن بشارت می دهد کسانی را که عمل صالح کردند به اینکه همانا برای آنان است اجری بزرگ و برای کسانی که ایمان به آخرت نیاورند عذابی دردناک ذخیره کرده ایم" اگر عذاب کفار را برای مؤمنین بشارت داده از این جهت است که عذاب ایشان انتقامی است که خدا از دشمنان دین می گیرد و باعث روشنی دیدگان مؤمنین می شود.

حال چرا از اوصاف این طایفه، تنها "ایمان نیاوردن به آخرت" را ذکر کرده با اینکه کفر، با انکار غیر آخرت - مثل انکار توحید یا نبوت - نیز تحقق می یابد؟ جوابش این است که چون سیاق کلام در بیان اثری است که دین قیم به دنبال دارد و با انکار معاد دیگر خاصیت و

(۱) و بعضی دیگر آنها به گناه نفاق خود اعتراف کردند که عمل صالح و فعل قبیح را هر دو بجای آوردند، امید باشد که خدا توبه آنان را بپذیرد. سوره توبه، آیه ۱۰۲.

(۲) برخی دیگر از گناهکاران آنهایی هستند که کارشان بر مشیت خدا موقوف است، یا به عدل آنان را عذاب کند و یا به لطف و کرم از گناهشان درگذرد. سوره توبه، آیه ۱۰۶.

(۳) و مؤمنان را به رحمت خدا بشارت ده که به راستی مقامشان نزد خدا رفیع است. سوره یونس، آیه ۲.

(۴) خدا اهل ایمان را با عقیده ثابت در دنیا و آخرت پایدار می دارد. سوره ابراهیم، آیه ۲۷.

(۵) مفردات راغب، ماده "عدت".

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۶۶

اثری برای دین قیم باقی نمی ماند، هر چند منکر معاد قائل به وحدانیت خداوند و سایر معارف حق باشد، و به همین جهت است که می بینیم خدای تعالی فراموش کردن قیامت را ریشه تمامی گمراهیها نامیده و فرمود: "إِنَّ الَّذِينَ يَصْلُونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ" (۱).

[بیان اینکه انسان عجول بوده و آن سان که در طلب خیرات است در پی شر نیز می باشد (وَ يَدْعُ الْإِنْسَانَ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ)] ص ۶۶ :

"وَ يَدْعُ الْإِنْسَانَ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَ كَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا".

مراد از "دعا" بطوری که از سیاق آیه استفاده می شود مطلق طلب است، چه به لفظ دعا باشد مثل "خدایا مال و اولاد بر من روزی کن و ... " و چه بدون لفظ صورت گیرد و به صورت سعی و عمل بوده باشد، همه اینها دعا و درخواست از خداست، حتی اگر این درخواست از کسی صادر شود که به خدا معتقد نبوده و توجهی به درخواست از خدا ندارد، چون در حقیقت غیر از خدا معطی و مانعی وجود ندارد هم چنان که فرمود: "يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ" (۲) و نیز فرموده: "وَ آتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ" (۳).

پس به شهادت این دو آیه، دعا به معنای مطلق طلب است، و حرف "باء" در دو کلمه: "بالشر" و "بالخير" برای چسباندن فعل

به مفعول آن است و مقصود این است که انسان به همان نحو شر را می خواند و آن را درخواست می کند که خیر را می طلبد.

بنا بر این مقصود از اینکه فرمود: "انسان عجول است" این خواهد بود که او وقتی چیزی را طلب می کند صبر و حوصله به خرج نمی دهد، در جهات صلاح و فساد خود نمی اندیشد تا در آنچه طلب می کند راه خیر برایش مشخص گردد، و از آن راه به طلبش اقدام کند بلکه به محض اینکه چیزی را برایش تعریف کردند و مطابق میلش دید با عجله و شتابزدگی به سویش می رود و در نتیجه گاهی آن امر، شری از آب در می آید که مایه خسارت و زحمتش می شود، و گاهی هم خیری بوده که از آن نفع می برد.

این آیه و آیات بعدیش در سیاق توبیخ و سرزنشی است که ناشی از منت نهادن خدای تعالی در آیات قبل است که مساله "هدایت اقوم" را به رخ بندگانش می کشد، گویی که فرموده است: ما کتابی نازل کردیم که شما را به سوی ملتی اقوم هدایت می کند و گروندگان به آن ملت و کیش را به سعادت و بهشت می رساند و به سوی اجری عظیم و خیری

(۱) آنان که از راه خدا گمراه شوند چون روز حساب (و قیامت را) فراموش کرده اند به عذاب سخت معذب خواهند شد. سوره ص، آیه ۲۶.

(۲) از او درخواست می کند هر آن کس که در آسمانها و زمین است. سوره رحمن، آیه ۳۰.

(۳) و بشما داده از هر نعمتی که خواستید. سوره ابراهیم، آیه ۳۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۶۷

کثیر ارشاد می کند، و لیکن جنس بشر عجول است و به خاطر همین عجله اش میان خیر و شر فرق نمی گذارد، بلکه هر چه برایش پیش بیاید همان را می خواهد و در طلبش برمی خیزد، بدون اینکه خیر و شر را از هم جدا نموده و حق را از باطل تشخیص دهد، در نتیجه به همان نحوی که عاشق خیر است، شر را نیز به همان وجه طلب می کند، و همانطور که باید بر سر حق سر و سینه بشکند بر سر باطل هم می شکند.

سزاوار نیست که انسان دستخوش عجله گشته و هر چه را که دلش خواست و اشتهايش طلب کرد دنبال کند و هر عملی که ارتکابش برایش ممکن بود مرتکب شود، و تا آنجا که تیغش برسد برسد، و آن گاه این معنا را بهانه کند که خدا برایم فراهم کرد و اگر او نمی خواست نمی گذاشت من اینکار را بکنم! درست است که شب و روز دو آیت الهی اند، و هیچ وقت در یک حال نمی مانند، بلکه خدا با آیت شب آثار روز را از بین برده و حرکات موجودات را متوقف و دیدگان را به خواب می برد، و بر عکس با آیت روز قوا را بار دیگر بیدار نموده و مردم به طلب فضل پروردگارشان به جنب و جوش در می آیند، و با این شب و روز عدد سالها و حسابها را در دست دارند.

و درست است که اعمال خیر و شر همه به اذن خدا در عالم وجود تحقق می یابند و همه آنها با قدرتی برای آدمی مقدر است که خدا به آدمی داده است و لیکن این معنی باعث نمی شود که اعمال خیر و شر، هر دو برای آدمی جایز شوند، و انسان هر چه را که هوس کرد با عجله و سراسیمه دنبال نماید، و بدون هیچ احساس مسئولیتی مرتکب هر عملی - چه خیر و چه شر - بشود و همان طور که در اطاعت خدا آزاد است معصیت خدا را هم آزادانه مرتکب شود.

بلکه واجب است اعمال شر را مانند شب تاریک کننده دانسته و نزدیکش نشود و عمل خیر را مانند روز بینا کننده دانسته انجامش دهد، و با انجام آن فضل پروردگار خود را جستجو نماید، امیدوار باشد که خدا به پاداش آن سعادت آخرت و رزق کریمش مرحمت فرماید آری عمل آدمی گریبانگیر آدمی است و تا او را به سعادت و یا شقاوتش نکشانند دست بردار نیست و آنچه می کند آثارش به خود برگشته و به غیر خود نمی رسد، و کسی را به جای خود نمی گیرد.

این آن معنائیست که از سیاق آیه استفاده می شود و با در نظر گرفتن آن، چند نکته روشن می گردد:

اول اینکه: این آیه و آیات بعدیش در مقام توییح و ملامتند و همانطور که قبلا اشاره

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۶۸

کردیم همین معنی وجه اتصال آنها به ما قبلند که فرمود: "إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ ...".

بنا بر این خدای سبحان می خواهد بفرماید که انسان به خاطر آن قریحه استعجالی که دارد آن طور که باید قدر نعمت هدایت الهی را نمی داند، و ملت اقوم و ملت دیگر در نظرش یکسان است، و به همین جهت همانطور و به همان عشق و علاقه که خیر را می طلبد در طلب شر می رود، و به همان عجله که به دنبال سعادت می رود در پی شقاوت می دود.

نکته دوم اینکه: مراد از "انسان" جنس آدمی است نه افراد معینی از انسانها، از قبیل کفار و مشرکین، چنان که بعضی «۱» گفته اند و مراد از "دعا" هم مطلق طلب است نه دعای اصطلاحی که بعضی «۲» خیال کرده اند، و مقصود از خیر و شر هر آن چیزی است که در حقیقت مایه سعادت و یا شقاوت آدمی است، نه مطلق هر چیزی که مضر یا نافع باشد، مانند درخواست فلاح و رستگاری برای کسی که مورد علاقه او است و درخواست خسران و نومیدی برای کسی که مورد انزجار و خشم او است و ...

و مراد از "عجله" علاقه آدمی است به اینکه آنچه میل دارد به زودی تحقق یابد، نه لجاجت و درخواست عذاب.

و ما از این نظر مفردات آیه را معنا کردیم که مفسرین در معانی آنها اختلاف عجیبی به راه انداخته اند و در وجه اتصال آیه به آیات قبل و بعدش حرفهایی مضطرب و گوناگون زده اند، که چون فایده ای در نقل آنها ندیدیم از ایراد آنها و غور و بحث در پیرامونش صرفنظر نمودیم، کسانی که مایلند همه آنها را ببینند باید به کتب تفسیر مراجعه نمایند.

" وَ جَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ فَمَحْوِنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَ جَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً ...".

در مجمع البیان آمده: کلمه "مبصره" به معنای "مضیئه: روشنگر" و "منیره: نور دهنده" و "نیره: درخشنده" است ابو عمرو گفته: مقصود از این کلمه اینست که مردم به وسیله قرآن بینا می شوند، همانطور که گفته می شود "لیل نائم" و "سر کاتم"، کسایبی گفته: عرب وقتی می گوید: "ابصر النهار" یعنی بینا کرد روز، مقصود این است که روشن شد «۳».

و دو کلمه "لیل" و "نهار" به معنای ظلمت و نوری است که متعاقب هم و به خاطر مواجه بودن زمین با طلوع و غروب آفتاب در زمین پدید می آیند، و این دو مانند سایر موجودات

(۱) تفسیر فخر رازی، ج ۲۰، ص ۱۶۲.

(۲ و ۳) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۰۱. [.....]

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۶۹

عالم و همچنین احوال آن موجودات دو آیت از آیات خدای سبحان است که بالذات دلالت بر یکتایی خدا در ربوبیت می کند.

[مراد از آیت بودن شب و روز و محو آیت لیل و مبصره بودن آیات نهار] ص: ۶۹

و از همین جا روشن می شود اینکه فرمود: "شب و روز را دو آیت قرار داد" مقصود این است که آنها را دو آیت خلق کرد، نه اینکه در آغاز خلقتشان آیت نبودند و بعداً آنها را آیت خود قرار داد و آنها را به عنوان دلیل مقرر داشت، زیرا تمامی موجودات از همان اصل وجود، آیاتی هستند که بر مکون خود دلالت دارند.

بنا بر این به خوبی روشن می شود که مراد از آیت شب و آیت روز خود شب و روز است، و در حقیقت اضافه آیت به لیل و نهار در عبارت "آیه اللیل و آیه النهار" اضافه بیانیه است نه اضافه لامیه و مقصود از محو لیل تاریک کردن و پنهان کردن آن از چشمها است، که به خلاف روز باشد.

پس اینکه بعضی ها «۱» گفته اند: مراد از "آیت لیل" ماه و مراد از محو آن، لکه هایی است که در آن دو دیده می شود، و مراد از "آیت نهار" خود آفتاب، و مبصر بودن آن، نداشتن آن لکه ها است به هیچ وجه صحیح نیست.

زیرا گفتگو در خود دو "آیت" (لیل و نهار) است، نه در آیت آن دو آیت، علاوه بر این، تفریعی که بر جمله مورد بحث کرده و فرموده: "لَتَبْتَغُوا فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ..." متفرع بر روشنی دادن روز و ظلمت شب است نه بر لکه داشتن ماه و نداشتن آفتاب.

و نظیر این حرف بی اساس را بعضی «۲» دیگر نیز گفته اند که: مراد از آیت شب، ظلمت آن و از آیت روز نور آن و مراد از

محو آیت شب، بردن ظلمت آن با نور روز است، و اگر در آیه از بردن نور روز، به وسیله شب سخنی نرفته برای این بوده که همین یکی بر آن دیگری دلالت می کرده.

و اگر خواننده محترم کلام سابق ما را به یاد داشته باشد قطعا وجه سقوط این گفتار بر او پوشیده نخواهد ماند، زیرا ما گفتیم که آیه شریفه در مقام بیان فرقی است که میان این دو آیت است، و بنا به گفتار مفسر مزبور دیگر فرقی میان این دو آیت باقی نمی ماند، این یکی آن دیگری را و آن دیگری این را از بین می برد.

جمله: "لَتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ" متفرع است بر جمله "وَ جَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً" و

(۱) کشاف، ج ۲، ص ۶۵۲.

(۲) مجمع البیان، ج ۲، ص ۴۰۲.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۷۰

معنایش این است که اگر ما آیت روز را روشن قرار دادیم برای این است که شما بتوانید در آن موقع رزق پروردگار خود را طلب کنید، چون "رزق" فضل و عطای خدای تعالی است.

بعضی «۱» دیگر گفته اند که: تقدیر جمله مورد بحث چنین است: "لتسكنوا باللیل و لتبتغوا فضلا من ربكم بالنهار- تا در شب آرام گیرید و در روز به جستجوی فضل خدا برخیزید" منتهی جمله اولی حذف شد، چون مساله سکونت در شب را در چند جای دیگر خاطر نشان کرده بود، و لیکن این حرف صحیح نیست، زیرا چنین تقدیری با سیاق کلام منافات دارد، چون سیاق اینست که می خواهد آثار یکی از دو آیت را در عین اینکه هر دو آیتند باقی گذارده و آثار آیت دیگری را محو نماید.

و اینکه فرمود: "وَلَتَعْلَمُوا عَیْدَ السَّيِّئِ وَالْحَسَابِ" یعنی تا اینکه با محو شب و روشنگری روز، سالها را بدانید، یکی از روزهای آن را واحد قرار داده و بقیه ایام را بر آن گره بزنید، و بدینوسیله حساب وقتها و موعدها را بدانید.

و کلمه: "و الحساب" هم متفرع بر مبصر بودن نهار است، نظیر همان متفرع بودن طلب رزق بر آن، و جهتش اینست که ما به هیچ عدم و فقدان بر نمی خوریم مگر از ناحیه وجودی که مقابل آنست، ولی به عکس نیست، یعنی از ناحیه عدمها به وجود متوجه نمی شویم، و ظلمت امری است عدمی به معنای نبود نور، و اگر نور نبود نه به نوری منتقل می شدیم و نه به ظلمتی، و ما هر چند که هم با شب حسابها را ننگه می داریم و هم با روز و آن دو را ظاهرا از هم جدا می شماریم، لیکن احساس، اول به امر وجودی (یعنی روز) متعلق می شود، و سپس به نوعی قیاس متوجه امر عدمی (یعنی شب) می شویم، و هر امر وجودی و عدمی که با آن مقایسه شود وضع بدین منوال است.

فخر رازی در تفسیر خود می گوید بهتر این است که بگوییم: مراد از "محو آیت شب" بنا بر اینکه مقصود از آن ماه باشد،

اختلاف شکلی است که در گردش از محاق به محاق بخود گرفته و نورش با سپری شدن شبها کم و زیاد می شود، زیرا همین اختلاف نور آثار عظیم و بسیاری در دریاها و بیابانها و مزاجهای مردم دارد، و لازمه این همانطور که خودش اشاره کرده این است که جمله: "لَتَتَّبِعُوا فُضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ" و جمله: "لَتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ" متفرع بر محو آیت شب و مبصر کردن آیت نهار (هر دو) باشد، و معنایش چنین باشد: "دو آیت شب و روز را چنین کردیم تا شما با نور خورشید و اختلاف نور ماه رزق خود را به دست آورید"

(۱) مجمع البیان، ج ۲، ص ۴۰۲.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۷۱

و تا اینکه بدین وسیله سالها و حسابها را بدانید، چون آفتاب شب و روز را از هم متمایز نموده، و ماه با اختلاف شکلهایش ماههای قمری را ترسیم نموده و ماهها سالها را تشکیل می دهد، و بنا بر این معنا، لام در: "لتبتغوا" و در: "لتعلموا" متعلق به دو فعل: "محونا و جعلنا" (هر دو) خواهد بود «۱».

و لیکن این معنا صحیح نیست و آیه شریفه در سیاقی است که با آن نمی سازد، و نمی توان گفت غرضی که در آن ذکر شده غرض واحدی است که مترتب بر هر دو آیه (آیه محو و آیه اثبات) شده است.

زیرا قبلا- هم گفتیم که آیات مورد بحث در سیاق توییح و ملامت است، و آیه مورد بحث یعنی آیه: "وَ جَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ" به منزله جواب از احتجاجی است تقدیری که ممکن است کسی درخواست شر بکند.

[وجود قدرت و آزادی، دلیل و مجوز ارتکاب هر عملی نیست] ص: ۷۱

و خلاصه آن احتجاج این است که آدمی به خاطر عجله ای که دارد در طلب مقاصدش سراسیمه می شتابد، و بدون اینکه اعتنا و توجهی نسبت به کتاب و هدایت الهی که به سوی ملت فرستاده شده و اقوم است، بنماید، در این راه تفاوتی میان خیر و شر نگذاشته و از هیچ عملی به منظور بررسی صلاح و فساد آن باز نمی ایستد، بلکه به مجرد اینکه عملی را مورد علاقه و مطابق میلش یافت، و قدرتش بر انجام آن نیز مساعدت نمود انجامش می دهد، و در این باره بحریت طبیعی خود اعتماد نموده با زبان حال چنین استدلال می کند که با اینکه خداوند قدرت اینگونه اعمال را به من داده و مرا از آن جلوگیری نکرده، چرا نکنم؟ هم چنان که قرآن کریم این زبان حال را به عنوان زبان حال از مشرکین نقل کرده که رسماً می گفتند: "لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَ لَا آبَاؤُنَا" «۲»، و چون جای چنین استدلالی بوده خداوند در آیه مورد بحث بعد از آنکه کلام را با لحن توییح و ملامت بیان فرمود چنین جواب داد که صرف قدرت داشتن بر عمل و صحیح انجام دادن آن، دلیل بر جواز آن نمی شود، و صرف اینکه خداوند ایشان را هم بر انجام خیرها قدرت داده و هم بر انجام شرها دلیل بر این نیست که ارتکاب شر هم جائز باشد، مگر نمی بینید که خداوند شب و روز را دو آیت از آیات خود قرار داده که انسان ها در آن شب و روز زندگی کنند، و در عین حال آیت شب را محو نموده، و موجودات را محکوم کرده که در آن به آسایش و خمود

بپردازند و آیت روز را مبصر و وسیله درک و بینایی قرار داده تا در آن رزق خود را طلب کنند و به وسیله آن عدد سنین و

(۱) تفسیر فخر رازی، ج ۲۰، ص ۱۶۴.

(۲) اگر خدا می خواست ما و پدران ما بغیر او چیزی را نمی پرستیدیم. سوره نحل، آیه ۳۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۷۲

حساب را در دست داشته باشند.

پس همانطور که مشترک بودن شب و روز در آیت بودن باعث نمی شود که در حرکات و تقلبات هم مشترک باشند، بلکه حرکات و تقلبات مخصوص روز است، همچنین اشتراک اعمال خیر و شر در اینکه هر دو به اذن خدا صورت می گیرند، و خداوند قدرت انجام آنها را به آدمی داده باعث نمی شود که بگوییم ارتکاب هر دو جایز است، بلکه جواز انجام و ارتکاب از خواص عمل خیر است، و عمل شر از آن سهمی ندارد، پس آدمی نباید هر چه که برایش پیش آمد بکند، و یا هر چه که دلش خواست انجام دهد، و به این معنا اعتماد و استدلال کند که هم آزادی طبیعی دارم، و هم خداوند قدرت انجام آن را به من داده است.

از آنچه گفته شد فساد گفتار بعضی «۱» روشن می شود که گفته اند آیه مورد بحث در مقام استدلال و اثبات توحید است، به این بیان که شب و روز و اختلافاتی که بر آن دو عارض می شود و برکاتی که از ناحیه آن اختلافات پیدا می کنند از نشانه های توحید است.

زیرا دلالت شب و روز بر توحید دلیل بر این نمی شود که آیه هم بخواهد همان را افاده کند، و در هر سیاقی که قرار داشته باشد دلیل بر توحید به حساب آید.

و اینکه در ذیل آیه فرمود: " وَ كُلُّ شَيْءٍ فَاَصْلَاهُ تَفْصِيْلًا " اشاره است به تمیز موجودات، و اینکه در خلقت هیچ گونه ابهام و اجمالی نیست.

[معنای " طائر " و مراد از جمله: " وَ كُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ " ص : ۷۲

" وَ كُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ ".

در مجمع البیان گفته: " طائر " در اینجا عمل انسان است، و عمل آدمی را به طائری تشبیه کرده است که از چپ به راست پرواز می کند که عربها آن را به فال نیک می گیرند، و یا از راست به چپ می پرد و آن را به فال بد می گیرند، آری مرغان در عرب دو حال داشتند یا از طرف چپ مسافر به طرف راست وی پرواز می کردند که آن را سانح می نامیدند، و یا طرف چپ

خود را در برابر طرف راست ایشان قرار می دادند، و آن را بارح می خواندند و اصل این نامگذاری این بود که مرغ اگر سانح بود تیرانداز به سهولت می توانست صیدش کند، ولی اگر بارح بود نمی توانست نشانه بگیرد.

ابو زید می گوید: هر حیوانی (اعم از مرغ، آهو و یا غیر آن) در حال حرکت دیده می شد آن را طائر می نامیدند «۲».

(۱) تفسیر فخر رازی، ج ۲۰، ص ۱۶۴.

(۲) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۰۳.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۷۳

و در کشف آمده است که: عرب به مرغان فال می زدند، و آن را "زجر" می نامیدند، و چون به سفر می رفتند، و در راه به آن برمی خوردند، کاری می کردند که آن را از خود دور کنند، اگر از طرف چپ ایشان به طرف راستشان پرواز می کرد آن را به فال نیک می گرفتند، و اگر از طرف راست ایشان به سوی چپ شان می پرید آن را شوم دانسته و به فال بد می گرفتند، و به همین جهت فال بد را تطیر نامیدند «۱».

و در مفردات آمده: تطیر اصلش تفال به طیر است، ولی بعدها هر فال زدنی را تطیر نامیدند، چه فال نیک و چه فال بد، چه با طیر باشد و چه با غیر آن، و در قرآن آمده: "قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ" گفتند که "ما شما را نحس می دانیم" و به همین مناسبت گفته اند: "لا طیر الا طیرک - هیچ فال بدی نیست مگر فال بد تو" و نیز در قرآن آمده: "إِنْ تُصَبِّهُم سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى - اگر بدی به ایشان برسد به موسی فال بد می زنند" و نیز آمده: "أَلَا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ - آگاه باش که فال بدشان نزد خداست" یعنی آن شوم و پیش آمد بدی که در پیش دارند نزد خداست، که خدا به خاطر اعمال زشتشان برایشان آماده کرده.

در آیات زیر که می فرماید: "قَالُوا اطَّيَّرْنَا بِكَ وَبِمَنْ مَعَكَ" و "قَالَ طَائِرُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ" و "قَالُوا طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ" و "كُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ" نیز همه به این معنا است، و وقتی گفته می شود: "تطایروا" معنایش این است که "سرعت گرفتند"، و به معنای "متفرق شدند" نیز استعمال می شود «۲».

و خلاصه اینکه از سیاق ما قبل آیه و ما بعد آن و مخصوصا از جمله: "مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ..." به خوبی برمی آید که مراد از کلمه "طائر" هر چیزی است که با آن بر میمنت و نحوست استدلال شود، و حسن عاقبت و یا سوء آن کشف و آشکار گردد، زیرا برای هر انسانی چیزی که مربوط به عاقبت امر بوده و بتوان به وسیله آن به کیفیت عاقبتش از خیر و شر پی برد وجود دارد.

و اینکه فرمود: "ما طائر هر کسی را در گردنش الزام کرده ایم" معنایش اینست که آن را لازم لا ینفک و جدایی ناپذیر او قرار داده ایم که به هیچ وجه از او جدا نگردد. و اگر فرمود "طائر او را در گردنش..."، برای این بود که تنها عضوی که از آدمی جدا نمی شود و انسان از آن جدا نمی گردد کردن است. به خلاف اعضای دیگر از قبیل دست و پا که زندگی

(۱) کشاف، ج ۳، ص ۳۷۱.

(۲) مفردات راغب، ماده " طیر " .

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۷۴

انسان بدون داشتن آنها امکان دارد، ولی با قطع شدن گردن، کسی زنده نمی ماند، چون گردن است که سر را به سینه وصل می کند، و گردن عضوی است که هر چه بر آن آویخته باشد چه زیور و چه غل اولین چیزی خواهد بود که در مواجهه به چشم بیننده می خورد.

و بنا بر این مقصود از جمله " وَ كُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ " این خواهد بود که خواست خدا بر این مطلب استوار است که آن چیزی که سعادت و شقاوت را به دنبال خود برای آدمی خواهد آورد همواره در گردن او باشد، و این خداست که سرنوشت آدمی را چنین لازم لا ینفک او کرده است، و این سرنوشت همان عمل آدمی است، چون خدای تعالی می فرماید: " وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى وَ أَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى " «۱» .

پس آن طائر و آینده ای که خداوند لازم لا ینفک آدمی کرده همان عمل اوست، و معنای الزام کردن آن اینست که خداوند چنین مقرر فرموده است که هر عملی قائم به عاملش بوده و خیر و شر آن، به خود او برگردد، نه آنکه او را رها کرده به غیر او گلاویز شود.

و از آیه: " وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْءِدُهُمْ أَجْمَعِينَ - تَا آیه - إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ عُيُونٍ " «۲» استفاده می شود که خداوند چنین مقرر فرموده است که عاقبت خیر، با داشتن ایمان و تقوی محقق می شود، و عاقبت بد در پیروی از کفر و معصیت است.

و لازمه این قضاء این است که در عمل هر انسانی شواهدی باشد که به طور قطع و بدون خطا و اشتباه عاقبت او را تعیین و مشخص کند، چون گفتیم که چنین مقرر شده که هر عملی به صاحبش برگردد، و هر کسی جز عملش سرمایه دیگری نداشته باشد و سرانجام کار " اطاعت " به بهشت و کار " گناه " به آتش بیانجامد.

[عاقبت و سرنوشت انسان با اعمال ارادی و اختیاری او لزوم و حتمیت پیدا می کند] ص : ۷۴

در این بیان، روشن می شود که آیه شریفه سعادت و شقاوت را اگر بطور لزوم و حتم برای انسان اثبات می کند از راه اعمال نیک و بدش می باشد که خود به اختیار خویش کسب کرده است نه اینکه بخواهد بگوید لزوم یکی از این دو جبری است و عمل افراد هیچگونه اثری در سعادت و شقاوت آنان ندارد، خلاصه اینکه معنای آیه شریفه آن طور نیست که بعضی «۳» خیال کرده اند که آیه شریفه سعادت و شقاوت هر کس را اثر قضاء حتمی و ازلی دانسته، چه اینکه عملی انجام دهد و یا ندهد، و چه اطاعت کند یا معصیت نماید.

(۱) و اینکه آدمی آینده ای جز کرده های خویش ندارد، و اینکه به زودی کرده های خود را می بیند، سپس پاداش و کیفر آن را به سنگ تمام تری می چشد. سوره نجم، آیه ۴۱.

(۲) سوره حجر، آیه ۴۵.

(۳) تفسیر ابو الفتوح رازی، ج ۷، ص ۲۱۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۷۵

[مقصود از کتابی که در قیامت برای افراد انسان بیرون آورده می شود (و نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا) حقایق اعمال هر کس است که به او نمایانده می شود] ص : ۷۵

" وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا "

وضع این کتاب را که در این جمله گفته شده، جمله بعدی یعنی " اَقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا " روشن می کند، چون دلالت دارد بر اینکه:

اولا آن کتابی که روز قیامت برای انسان بیرون می کشند کتاب خود او است، و هیچ ربطی به غیر او ندارد.

و ثانيا این کتاب حقایق تمامی اعمال آدمی را دارد، بدون اینکه کوچک ترین عمل او را از قلم انداخته باشد، هم چنان که در آیه دیگری همین معنا را آورده و فرموده است: " وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا " «۱».

و سوم اینکه: حقیقت اعمال را آمارگیری نموده سعادت باشد یا شقاوت، نفع باشد یا ضرر جلوه گر می سازد، جلوه ای که هیچ ابهامی نداشته و جای هیچگونه عذری باقی نمی گذارد، هم چنان که فرموده: " لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ " «۲».

و از آیه " يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَ مَّا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ " «۳» برمی آید که کتاب مزبور دربردارنده حقیقت اعمال و نتایج خیر و شر آنها است، نه اینکه مانند کتابهای معمولی عبارت از خطوط و رسمها بوده باشد، پس آن کتاب عبارتست از همان اعمالی که خداوند آن را به انسان نشان می دهد که دیگر جای حاشا و تکذیب نماند، چون هیچ دلیلی محکمتر از مشاهده و دیدن نیست.

و از همین جا معلوم می شود که مراد از " طائر " و " کتاب " که در آیه مورد بحث آمده، یک چیز است و آن عبارت از اعمال آدمی است، و اگر فرمود: " وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا " و نفرمود " و نخرجه " با اینکه یکی بودن آن دو، اقتضاء می کرد که به صورت دوم تعبیر کند، به خاطر این نیست که " کتاب " غیر از " طائر " است، بلکه برای این بوده که کسی توهم نکند که

عمل قبلا طائر بوده و کتاب نبوده و در قیامت کتاب شده و دیگر طائر نیست.

(۱) و می گویند وای بر ما این چه کتابی است که از هیچ کوچک و بزرگی چشم پوشی نکرده مگر آنکه همه را آمارگیری کرده است. سوره کهف، آیه ۴۹.

(۲) تو در دنیا از این حقایق اعمال غافل بودی امروز پرده ات را کنار زدیم اینک دیدگانت تیزبین شده. سوره ق، آیه ۲۲.
[.....]

(۳) روزی که هر کسی می یابد آنچه را که از کار نیک کرده و آنچه را که از بدی کرده است.

سوره آل عمران، آیه ۳۰.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۷۶

و خلاصه اینکه در جمله " وَ نُخْرِجُ لَهُ " اشاره ای است به اینکه حقایق کتاب اعمال از ادراک انسان پوشیده شده و در پس پرده غفلت است، و خداوند در روز قیامت آن را از پس پرده بیرون می کشد و آدمی را از جزئیات آن با خبر می سازد، و مقصود از جمله " يَلْقَاهُ مَنشُورًا " هم همین است و این خود دلیل بر این است که این کتاب برای هر کس آماده و زیر سر است، و نسبت به احدی در آن غفلت نمی شود، بنا بر این، جمله مذکور تاکید جمله قبلی است که می فرمود:

" وَ كُفِّلَ إِنسَانًا أَلزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ " چون حاصل معنای این جمله نیز همین بود که هر انسانی به زودی آثار اعمالش را خواهد یافت، اولاً برای اینکه آثار اعمال، لازم لاینفک و جدایی ناپذیر او است و ثانیاً برای اینکه به صورت کتابی در آمده که به زودی آن را پخش و منتشر خواهد دید.

" اِقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا "

در این آیه چیزی در تقدیر است، و تقدیر آن چنین است: " يقال له اقرء كتابك ... ".

حرف " باء " در جمله " كَفَىٰ بِنَفْسِكَ " زائده است، و اصل آن " كَفَتْ نَفْسُكَ - نفس تو کافی است " بوده و اگر به جای " كَفَتْ " " كَفَى " آورده و با اینکه کلمه " نفس " مؤنث است فعل آن را مذکر آورده، از این جهت بوده است که نفس مؤنث مجازی است و در هر فاعلی که مؤنث مجازی باشد هم می توان فعلش را مذکر آورد و هم مؤنث، و چه بسا که بعضی «۱» در توجیه مذکر آوردن " کفی " گفته باشند که باء در " بنفسک " زائده نیست، و این کلمه مجموعاً اسم فعل است به معنای " اکتف - بس کن " و بسا توجیهاات دیگری نیز وجود دارد.

این آیه دلالت می کند بر اینکه حجت کتاب مذکور حجتی است قاطع به طوری که خواننده آن هیچ تردیدی در آن نمی

کند، هر چند که خواننده خود گنهکار باشد، و چطور چنین نباشد و حال آنکه در کتاب به جای خط و نقش، خود عمل دیده می شود و پاداش و کیفر هم خود عمل است، هم چنان که فرموده " لا تَعْتَدِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْرُونَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ " (۲).

از آن بیانی که ما قبلا در وجه اتصال آیه " وَ يَدْعُ الْإِنْسَانَ بِالشَّرِّ " به ما قبلش ذکر کردیم وجه اتصال دو آیه مورد بحث یعنی آیه " وَ كُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ " تا کلمه " حسیبا " به ما قبل خود نیز معلوم و روشن می گردد.

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۳۳.

(۲) عذر نیاورید زیرا کیفرتان چیزی جز عمل خودتان نیست. سوره تحریم، آیه ۷.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۷۷

و خلاصه معنای آیات با در نظر گرفتن اینکه سیاق آنها سیاق توبیخ و ملامت است این می شود که: " خدای سبحان قرآن را نازل کرده و آن را راهنمای ملتی قرار داد که اقوم است و این کار بر طبق سنت الهی جریان یافته چرا که سنت او در هدایت مردم به سوی توحید و بندگی و به سعادت رساندن راه یافتگان و بدبخت کردن گمراهان در همه اعصار اینچنین بوده است و لیکن انسان خیر را از شر و نفع دهنده را از ضرر زننده تشخیص نداده است، نسبت به آنچه که مطابق هوی و هوس باشد عجله می کند، و در نتیجه شر را به عین حرص و ولعی که در خیر از خود نشان می دهد جستجو و طلب می کند و حال آنکه عمل چه خیر و چه شر همچون سایه دنبال آدمی است، و از یکدیگر جدا شدنی نیستند بلکه در کتابی محفوظ شده تا به زودی در روز قیامت برایش بیرون آورند و در پیش رویش بگسترند، و بر سر آن بازخواستش کنند، و چون چنین است بر آدمی لازم است که به هر چه که دلش خواست مبادرت نورزد و در ارتکاب آن عجله نکند، بلکه در امورش قدری توقف و تفکر نماید تا خیر و شر آن را از هم تشخیص داده و خیر را برگزیده و شر را رها سازد.

" مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى " در مفردات می گوید: کلمه " وزر " به معنای سنگینی است که در اصل از وزر " کوه " گرفته شده است، و گناه را هم به " وزر " تعبیر می کنند و هم به " ثقل " و در قرآن هر دو تعبیر آمده است، یک جا فرموده: " لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً " و در جای دیگر فرموده: " وَ لِيَحْمِلَنَّ أَثْقَالَهُمْ وَ أَثْقَالًا مَعَ أَثْقَالِهِمْ " و نیز فرموده: " وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى " یعنی حمل نمی کند احدی سنگینی دیگری را به طوری که صاحبش به کلی از وزر فارغ شود (۱).

این آیه به منزله نتیجه، برای آیه " وَ كُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ ... " می باشد، و جمله سومی یعنی " وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى " تاکید جمله دوم است که می فرماید: " وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ".

[هدایت هر کس به سود خود و ضلالتش علیه خود است (و لا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى)] ص: ۷۷

و معنایش این است که عمل چه نیک باشد و چه بد، ملازم و دنبال صاحبش بوده و علیه او بایگانی می شود و در هنگام حساب، خود را در برابر صاحبش آفتابی می کند، بنا بر این هر کس در راه و به سوی راه قدم نهد برای خود و به نفع خود قدم نهاده و نفع هدایتش عاید خودش می شود نه غیر خود، و کسی هم که در بیراهه و به سوی بیراهه قدم نهد ضرر گمراهیش به خودش برمی گردد و دودش به چشم خودش می رود، بدون اینکه به غیر خود کمترین

(۱) مفردات راغب، ماده "وزر".

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۷۸

ضرری برساند، و هیچ نفسی بار گناه نفس دیگر را نمی کشد، و آن طور که بعضی از اهل ضلالت می پندارند که اگر گمراهی کنند وزر گمراهیشان به گردن پیشوایانشان است، و یا مقلدین می پندارند که مسئولیت گمراهیشان به گردن پدران و نیاکان ایشان است، و خود مسئولیتی ندارند، سخت در اشتباهند.

آری آن روزی را که مجرمین دارند، پیشوایانشان نیز دارند، چرا که هر کس که سنت بدی را باب کند تا زمانی که در دنیا عاملی به آن سنت زشت وجود دارد صاحب سنت نیز همه آن وزر را خواهد داشت، همانها که در دنیا می گفتند اینکار را بکن مسئولیتش به گردن من!، باید در قیامت گناه ایشان را به گردن بگیرند.

اما همه اینها وزر امامت و پیشوایی باطل و رواج دادن سنتهای بد است نه عین آن وزری را که مرتکب گناه دارد، تا لازمه به گردن گرفتن سنت گذاران این باشد که خود مرتکبین سنت باطل وزری نداشته باشند، و به فرض هم که عین آن باشد، معنایش این است که در یک گناه دو کس معذب شود.

[توضیح اینکه فرمود: "وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا"] ص: ۷۸

"وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا".

از ظاهر سیاقی که در این آیه و آیات قبل و بعد دارد بر می آید که مراد از "تعذیب" تعذیب دنیوی و عقوبت استیصال باشد، و مؤید این احتمال سیاق نفی در "وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ" است، زیرا فرق است در اینکه گفته شود: "لسنا معذبین" یا "لا نعذب" یا "لن نعذب" و یا اینکه گفته شود: "وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ" که در سه تعبیر اول، تنها نفی عذاب را می رساند، و در تعبیر چهارم استمرار نفی آن در گذشته را افاده می کند، و می فهماند که سنت الهی جاری در امتهای گذشته بر این بوده است که هیچ امتی را عذاب نمی کرد مگر بعد از آنکه رسولی به سویشان می فرستاد و ایشان را از عذاب خدا می ترساند.

کلمه: "رسول" نیز مؤید این احتمال است، چون می توانست از آن مبعوث به "نبی" تعبیر کند، و بفرماید: "حتی نبعث نبیا" و اگر در نظر خواننده مانده باشد که در جلد دوم این کتاب در فرق میان "رسول" و "نبی" گفتیم که "رسالت" منصب خاصی

است الهی که مستلزم حکم فصل در امت است، و گفتیم که حکم فصل عبارتست از عذاب استیصال و یا تمتع و بهره مندی از زندگی تا مدتی معین، هم چنان که قرآن فرموده: "وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ" (۱) و نیز فرموده:

(۱) برای هر قومی رسولی است پس چون آمد رسول آنها قضاوت کند بین آنان و به آنان ظلم نمی شود، سوره یونس، آیه ۴۷.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۷۹

"قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَ يُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى" (۱) به خلاف نبوت، زیرا نبوت منصبی نیست که مستلزم چنین لوازمی باشد.

پس اینکه در آیه مورد بحث تعبیر به رسول کرده، خود مؤید این است که مراد از تعذیب تعذیب دنیوی است نه اخروی و مطلق تعذیب.

پس اینکه فرمود: "وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا" به منزله دفع توهمی است که ممکن است از کسی سر بزنند، و از آیات سابق که می فرمود: "اثر اعمال به صاحبش برمی گردد، و صالحین را به اجر کبیر و طالحین را به عذاب الیم نوید می داد" چنین برداشت کند که آثار گناهان (چه آثار سوء دنیوی آنها و چه اخرویشان) به هیچ وجه از صاحبانش جدا شدنی نبوده و هیچ قید و شرطی در لحوق آنها به صاحبانشان نیست.

در این آیه خداوند از چنین احتمالی پاسخ داده که خدا به رحمت و واسع و عنایت کامله اش یک عذاب را که همان عذاب استیصال دنیوی باشد مقید به قیدی کرده، و آن این است که "بعد از بعث رسول و انذار او" باشد، هر چند می توانست این قید را نیاورد، و لیکن به خاطر رحمت و رأفتش به زبان پیامبر بندگانش را تا نهایت درجه، موعظه نموده و حجت را بعد از تمام شدنش کاملتر می کند آن وقت اگر باز هم به گمراهی خود ادامه دادند عذاب را می فرستد، و بنا بر این جمله "مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ" معنایش "واقع نشدن" آن است، نه "جایز نبودن" آن.

بنا بر این آیه شریفه همانطور که ملاحظه می شود در مقام این نیست که حکم عقل را که می گوید: "عقاب بدون بیان جایز نیست" امضاء کند، بلکه کاشف از اقتضایی است که عنایت و رحمت خداوندی دارد، و آن این است که هیچ قومی را (هر چند مستحق عذاب باشند) به عذاب استیصال دچار نکند مگر بعد از آنکه رسولی به سویشان گسیل دارد تا حجت را بر ایشان مؤکد و تامتر نموده و با بیانهایی پی در پی گوشزدشان کند.

و اما "نبوت"، مقامی است که به وسیله آن تکالیف بر بندگان ابلاغ می شود و شرایع دین بیان می گردد به همین جهت مؤاخذه الهی و یا مغفرتش در حق افراد استقرار می یابد و مشخص می گردد که چه کسی مستحق ثواب و چه کسی مستوجب

(۱) گفتند پیامبران آنها آیا در خدا شکی است پدید آورنده آسمانها و زمین است می خواند شما را به چیزی که مغفرت است برای شما از گناهانتان و به تاخیر اندازد شما را تا روز نامبرده شده. سوره ابراهیم، آیه ۱۰.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۸۰

البته این هم تنها در مسائلی است که (مانند فروع دین) حق و باطل آن، جز از طریق نبوت به دست نمی آید و اما اصولی که عقل آدمی آن را درک می کند، و مسائلی که (مانند توحید و نبوت و معاد) که از ضروریات عقل است در آنها هیچ حاجتی به نبوت و رسالت نیست، بلکه عقل خودش به تنهایی پذیرندگان آنها را مستحق ثواب و منکرین آنها را مستوجب عقاب می داند.

و خلاصه اینکه اصول دین آن مسائلی است که عقل بطور مستقل آنها را بیان می کند و قبول فروع دین که دعوت پیامبران متضمن آنست فرع بر اصول دین است، و تمامیت حجت الهی در باره آنها، منوط به بیان نبی و رسول نیست، چون حجیت بیان نبی و رسول خود از همان مسائل عقلی است، و اگر حجت الهی هم منوط بر آن باشد دور لازم می آید که خلاصه اش "موقوف بودن حجیت مسائل عقلی بر حجیت بیان نبی و رسول و موقوف بودن حجیت بیان نبی و رسول بر حجیت مسائل عقلی" است بلکه در اینگونه مسائل همین که عقل دلیلی قاطع یافت حجت تمام شده، و مؤاخذه الهی صحیح خواهد شد.

آری در فروع دین احتیاجی به بیان نبی هست، و حجت خدا تمام نمی شود و مؤاخذه اش در آخرت استقرار نمی یابد، مگر به بیان نبی، و صرف حکم عقل در آن کافی نبوده و حجت را تمام نمی کند.

و ما در مباحث نبوت در جلد دوم این کتاب و در ذیل داستانهای نوح در جلد دهم آن و در مواردی دیگر بطور مفصل در این مساله بحث کردیم.

این راجع به مؤاخذه اخروی، و اما در باره مؤاخذه دنیوی و عذاب استیصال، اینکه ما گفتیم: خداوند نخست رسولی را برای مردم گسیل می دارد تا مردم را انذار کند و در صورتی که زیر بار نرفتند برایشان عذاب می فرستد، نه از این نظر که حکم عقل چنین است، و عقل عذاب قبل از بعث رسول را محال می داند، بلکه صرفاً بدین جهت است که خداوند سبحان چنین عنایت کرده است که قبل از بعث رسول، عذاب نفرستد.

مفسرین در معنای آیه مشاجره های طولانی دارند، که چون بیشتر آنها از غرض بحث تفسیری بدور است لذا به ایرادش پرداختیم، و شاید هم آنچه ما گفتیم با گفته آنان وفق ندهد، به هر حال حق برای پیروی و اطاعت سزاوارتر است تا گفته این و آن.

"وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَوْمًا مَّا كُنَّا مُتَرَفِّعِيهَا فَمَا نُفَسِّقُوهَا فِيهَا فَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ فَذَمُّنَاهَا تَدْمِيرًا"

راغب در مفردات گفته است که: کلمه "ترفه" به معنای توسعه دادن در نعمت

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۸۱

است، وقتی گفته می شود: "اترف فلان- فلانی مترف است" معنایش این است که فلانی نعمتش از حد گذشته است- تا آنجا که می گوید- مراد از "مترفین" در جمله "أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا"

همان کسانی که آیه: "فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ ۗ۳- خدا وقتی انسان را آزمایش کند او را اکرام نموده غرق در نعمتش می سازد" وصفشان می کند «۱».

و صاحب مجمع البیان گفته است: "ترفه" به معنای نعمت است.

ابن عرفه در معنای آن گفته: "مترف" کسی را گویند که افسارش را رها کرده باشند و هر چه دلش خواست بکند و جلویش را نگیرند، و نیز در معنای "تدمیر" گفته است: این کلمه به معنای هلاک کردن است و مشتق از "دمار" می باشد «۲».

[مقصود از اراده هلاک قریه در جمله: "وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً" ص: ۸۱]

و معنای جمله: "وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً"

این است که وقتی زمان هلاک کردن قومی نزدیک شد چنین و چنان می کنیم، و این تعبیر از قبیل این است که می گویند: وقتی فلانی می خواست بمیرد چنین و چنان گفت، و آسمان وقتی می خواست بیارد فلان جور شد، که در همه اینها معنا این است که "وقتی نزدیک شد بمیرد و یا بیارد"، چون پر واضح است که هیچکس به حقیقت معنای اراده، اراده مردن نمی کند، و آسمان هم اراده باریدن ندارد، در قرآن هم آمده: "فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ" «۳» پس در همه این موارد، اراده به معنای نزدیک شدن وقت عمل است.

ممکن هم هست مراد از آن، اراده فعلیه باشد، چون حقیقت اراده عبارت است از توافق اسبابی که مقتضی مراد و مساعد با وقوع آنست و این معنا نزدیک به همان معنایی است که خاطر نشان ساختیم، چون برگشت آن به تحقق اسبابی است که اقتضای هلاکت ایشان را دارد، و آن عبارت از کفران ایشان به نعمت و طغیان به معصیت است، هم چنان که فرموده:

"لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَ لَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ" «۴»، و نیز فرموده: "الَّذِينَ طَعَوْا فِي الْبِلَادِ، فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفُسَادَ، فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ، إِنَّ رَبَّكَ لَبَلْمُرْصَادِ" «۵»

(۱) مفردات راغب، ماده "ترفه".

(۲) مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۹.

(۳) دیواری یافتند که می خواست خراب شود. سوره کهف، آیه ۷۷.

(۴) اگر شکر بگزارید قطعاً نعمتهایتان را زیادتر می کنم و اگر کفران کنید مسلمان عذاب من شدید است. سوره ابراهیم، آیه ۷.

(۵) کسانی که در بلاد طغیان ورزیده در آنها فساد را زیاد کردند، پس پروردگارت تازیانه عذاب را بر ایشان فرود آورد که پروردگار تو در کمین گاه است. سوره فجر، آیه ۱۱-۱۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۸۲

[وجوه مختلفی که در توضیح و توجیه جمله: "أَمْرًا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا ... " ص: ۸۲

و اینکه فرمود: "ما به مترفین آن قوم دستور دادیم تا در آن قریه ها فسق و فجور کنند" با اینکه از کلام خدای تعالی این معنا را می دانیم که هرگز امر تشریحی به فسق و فجور نکرده و بلکه صریحاً فرموده: "قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ" «۱»، لذا می فهمیم که این امر، امر تشریحی نبوده.

و اما تعلق نگرفتن امر تکوینی، به معصیت، از آن جهت که معصیت است نیز واضح است بلکه واضح تر از امر تشریحی است، زیرا اگر خداوند امر تکوینی به عملی کند، آن عمل، ضروری شده و دیگر متعلق به اختیار کسی نمی شود، و وقتی عملی اختیاری انسان نشد انجامش معصیت نیست، هم چنان که قرآن کریم در معنای امر تکوینی خداوند فرموده است:

"إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" «۲».

بنا بر این اگر متعلق امر، در جمله "امرنا" اطاعت باشد، امر به معنای حقیقی یعنی امر تشریحی خواهد بود، یعنی امری که با زبان پیغمبرشان به ایشان ابلاغ شده، پیامبری که مبعوث شدنش برای انذار ایشان به عذاب خدا در صورت مخالفت امر او بوده است، و قبلاً هم اشاره کردیم که اصولاً این شان یعنی انذار مردم از مختصات فرستادگان خداست.

پس قوم هر پیغمبری اگر مخالفت کنند و از امر پروردگارشان فسق بورزند، قول عذاب برایشان محقق می شود، یعنی مبتلا به عذاب و هلاکت می گردند.

و اگر متعلق امر در جمله مورد بحث، فسق و معصیت باشد، مقصود از امر این خواهد بود که ما نعمت را برایشان افزوده و بر سبیل املاء و استدراج فراوانش کردیم تا بدین وسیله دسترسیشان به فسق بیشتر گشته و فسق را از حد بگذرانند و قول بر آنان محقق گردد تا عذاب نازل شود.

این دو وجه بود که با هر یک از آنها جمله "امرنا ... " را می توان توجیه نمود.

اما وجه اول از دو جهت بعید است، یکی اینکه خلاف ظاهر است، چون ظاهر اینکه می گوئیم: "دستورش دادم و او چنین و

چنان کرد" این است که دستور به عین همان عملی که او کرده صادر شده است، و در آیه مورد بحث هم ظاهر این است که امر به خود فسق تعلق گرفته باشد، نه به طاعت.

دوم اینکه تا همه اهل یک شهر فسق نورزند بلائی عمومی نازل نمی شود، و با این حال وجهی نیست که امر تنها متوجه مترفین شود.

(۱) بگو خداوند امر به فحشاء نمی کند. سوره اعراف، آیه ۲۸.

(۲) و چون چیزی را اراده کند بگوید باش بی درنگ خواهد شد. سوره یس، آیه ۸۲.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۸۳

زمخشری در توجیه این امر گفته است: امر در اینجا حتما امری است مجازی، زیرا وقتی امر حقیقی می بود که به ایشان فرموده باشد: "افسقوا- فسق بورزید" و چون چنین امری معقول و ممکن نیست، لا جرم امر مجازی خواهد بود، و اما وجه مجازیت آن این است که از آنجایی که خداوند نعمت را بر آنان بسیار کرده و وسیله پیروی شهوات را بر ایشان فراهم نموده پس گویی که ایشان ماموریت داشته اند که نعمت های خدا را در اینکار صرف کنند.

ولی حقیقتش این است که خداوند نعمت را برای این ارزانیشان داشت که شکرگزاری نموده و در راه خیر صرف کنند، و متمکن از احسان و نیکی باشند، هم چنان که ایشان را صحیح و سالم و نیرومند آفرید و متمکن در خیر و شرشان کرد، و از ایشان خواست تا خیر را بر شر و اطاعت را بر معصیت مقدم بدارند، ولی ایشان فسق و فجور را مقدم داشتند، و چون دست و دامن بدان بیالودند "قول" که همان کلمه عذاب باشد برایشان استقرار یافت، و نابودشان کرد.

و اگر بگویی که چرا آیه را چنین معنا نکنیم که "ما ایشان را به اطاعت امر کردیم و ایشان فسق ورزیدند"؟ در جواب می گوئیم بدین جهت نمی توانیم که چنین معنا کردن مستلزم حذف چیزی است که در آیه دلیل و قرینه ای بر آن نیست و چنین حذفی جایز نمی باشد چه رسد به حذف چیزی که دلیل بر خلاف آن هست.

به خلاف اینکه مامور به که حذف شده همان فسق باشد که کلمه "فسقوا" بر آن دلالت دارد، و اینگونه تعبیر بسیار است، مثلا گفته می شود: امرش کردم پس ایستاد، یا دستورش دادم خواند، که غیر از این از آن فهمیده نمی شود که مامور به حذف شده در اولی ایستادن و در دومی همان قرائت است، و اگر چیز دیگری در تقدیر بگیریم در حقیقت از شنونده خود علم غیب توقع کرده ایم.

البته این معنا را در مثل "او را دستور دادم نافرمانیم کرد" و "یا" او را امر کردم امرم را امتثال نکرد" نمی گوئیم، زیرا هیچ عاقلی مامور خود را امر به نافرمانی نمی کند، و چون محال است چنین معنایی مورد نظر گوینده باشد از این جهت کلام گوینده هم دلالت بر آن ندارد، بلکه صاحب چنین کلامی منظورش این است که من اصلا مامور ندارم و خطم را نمی

خوانند، من فلانی را امر کردم ولی او اطاعت نکرد، مثل اینکه بعضی از سفیهان و دیوانگان بدون اینکه ماموری داشته باشند امر و نهی می کنند.

خواهی گفت: با اینکه می دانیم خداوند امر به فحشاء نمی کند و همواره به خیر و عدالت امر می کند چرا همین معنا قرینه بر این نباشد که مقصود از جمله "امرنا..."، این باشد ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۸۴

که ما مترفین آن قریه ها را امر به خیر کردیم ولی ایشان عصیان ورزیدند؟.

در جواب می گوئیم: این حرف صحیح نیست، زیرا تقدیر گرفتن کلمه "بخیر" تقدیر گرفتن چیزیست که ظاهر عبارت "فسقوا" مخالف آنست، بنا بر این جز همان راه که گفتیم که باید کلام مورد بحث را، حمل بر مجاز کرد دیگری نداریم (۱).

و این کلام در توجیه جمله مورد بحث و اینکه چگونه فسق مامور به شده است حرف خوبی است، و لیکن آن طور که ایشان ادعا کرده اند که آیه شریفه صریح در این معنا است و احتمال دیگری وجود ندارد، صحیح نیست.

همانطور که آن وجه محتمل است بیان ما نیز محتمل است، چرا صحیح نباشد که بگوئیم در جمله "امرش کردم پس نافرمانی کرد" به قرینه اینکه "عصیان" منافی با "امر" است، مامور به "اطاعت" بوده و تقدیر چنین باشد که "من او را به اطاعت امر کردم ولی او فسق ورزید" چون فسق همان عصیان و خروج از زی بندگی است، و یا چرا صحیح نباشد بگوئیم که فعل "امرنا" در آیه شریفه در لازمه معنای خود استعمال شده، و معنای آن این است که امر ما متوجه مترفین شد، و ایشان در آن فسق ورزیدند.

بنا بر این انصاف این است که هم توجیه ما متحمل است، و هم توجیه زمخشری، و هیچیک هم اشکالی ندارد، جز اینکه توجیه ما صرف احتمال نیست، بلکه بهره ای از ظهور نیز دارد.

بعضی (۲) دیگر از این سؤال که چرا امر فقط متوجه مترفین شده، چنین پاسخ داده اند که چون ایشان رؤسا و زمامداران قوم بوده اند، و دیگران از ایشان پیروی می کردند، و معلوم است که حکم تابع حکم متبوع او است، ولی این جواب بی اشکال نیست.

بعضی (۳) دیگر گفته اند: جمله: "امرنا..." صفت قریه است، نه جواب کلمه "اذا" و جواب کلمه مزبور حذف شده است، هم چنان که در آیه "حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا حُذِّبُوا" و جهت حذف آن این بوده که حاجتی به ذکرش نبوده، و کلام بر آن دلالت می کرد.

عده ای (۴) دیگر گفته اند که در آیه، تقدیم و تاخیر به کار رفته و تقدیرش چنین است "و اذا امرنا مترفی قریه ففسقوا فیها اردنا ان نهلكها- و چون مترفین هر شهری را امر کنیم و ایشان

(۱) کشاف، ج ۲، ص ۶۵۴. [.....]

(۲ و ۳ و ۴) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۴۴ و ۴۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۸۵

در امر ما فسق بورزند اراده می کنیم هلاکشان سازیم" چون اراده هلاکت قبل از آنکه جهتش محقق شود معنا ندارد، این وجه مانند وجه قبلیش سخیف و بی اساس است.

همه این توجیهاات بر تقدیر است که آیه را به قرائت معروف که جمله " امرنا" را با همزه و بعد از آن میم بدون تشدید قرائت نموده اند قرائت کنیم و آن را از ماده " امر" که به معنای طلبیدن است بدانیم، ولی چه بسا که آن را به معنای اکتار دانسته اند، و گفته اند معنایش این است که مال و اولاد مترفین را زیاد کردیم، و ایشان در آن شهر فساد راه انداختند.

و بعضی «۱» دیگر آن را به صورت " امرنا" قرائت کرده و به علی (ع) و به عاصم و ابن کثیر و نافع و غیر ایشان نسبتش داده اند که از ماده " ایماز" و به معنای زیاد کردن مال و نسل است، بعضی «۲» دیگر آن را به صورت " امرنا" با تشدید میم از مصدر تامیر به معنای تولیت و عهده داری امارت قرائت کرده و به امام علی و امام حسن و امام باقر (ع) و به ابن عباس و زید بن علی و غیر ایشان نسبتش داده اند.

" وَ كَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِنْ بَعْدِ نُوحٍ وَ كَفَى بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَيْرًا بَصِيرًا".

در مفردات گفته است: کلمه " قرن" به معنای مردمی است که در یک زمان زندگی کنند و از جهت عصر و زمان مشترک باشند، و جمع آن قرون می آید، هم چنان که در قرآن فرمود: " وَ لَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونِ" و نیز فرموده: " كَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ" «۳» و معنای آیه روشن است که می خواهد مطلب گذشته در آیه قبل را تثبیت نموده و با اشاره به قرون گذشته هلاک شده، بفهماند که هلاک ساختن اهل قریه ها و دیارها یکی از سنت های جاریه خداوندی است.

و این آیه خالی از اشعار به این معنا نیست که سنت هلاک ساختن از زمان نوح در میان قرون بشری شروع شده است، و همین طور هم هست قبلا هم در تفسیر آیه: " كَانِ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ" «۴»، در جلد دوم این کتاب گفتیم که جامعه انسانی، قبل از زمان نوح (ع) یک جامعه ساده فطری بوده است و بشر جز آنچه را که به فطرت خود می یافته درک نمی کرده است و بعد از آمدن نوح بود که اختلافات در میان بشر پیدا شد.

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۴۴ و ۴۵.

(۲) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۴۴.

(۳) مفردات راغب، ماده "قرن".

(۴) مردم امت واحده ای بودند خداوند پیغمبران را مبعوث کرد. سوره بقره، آیه ۲۱۳.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۸۶

" مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا "

کلمه "عاجله" صفت است برای موصوفی که حذف شده و بعید نیست که موصوفش حیات (زندگی) باشد، به قرینه اینکه مقابل آن را در آیه بعد، آخرت آورده است.

بعضی «۱» هم گفته اند که مراد از "عاجله" نعمت های عاجله است، بعضی «۲» نیز گفته اند که متاع دنیای عاجل است.

و مفردات در معنای "یصلیها" گفته است که اصل این کلمه "صلی" و به معنای گیراندن آتش است، آن گاه از خلیل نقل کرده که گفته است: معنای "صلی الکافر النار" این است که کافر حرارت آتش را چشید. و به همین معنا است جمله "يَصْلَوْنَهَا فَبُئْسَ الْمَصِيرُ" و بعضی گفته اند "صلی النار" به معنای "داخل آتش گشت" می باشد و "اصلی النار" یعنی:

" دیگری را در آتش انداخت " هم چنان که در قرآن کریم آمده است: " فَسَوْفَ نُصَلِّيهِ نَارًا " «۳».

و در مجمع البیان گفته: "مدحور" از ماده "دحر" به معنای دور کردن است: و مدحور یعنی مطرود و دور شده. اینکه گفته می شود "اللهم ادحر عنا الشيطان- یعنی خدایا شیطان را از ما دور کن" «۴».

خداوند متعال بعد از آنکه سنت خود را در تعذیب دنیوی، پس از دعوت رسالت، بیان نمود و متذکر شد که همواره امتهای انسانی را به سوی ایمان و عمل صالح راهنمایی می کند، و در آخر اگر به فساد و افساد پرداختند رسولی می فرستد، و اگر باز هم طغیان و فسق ورزیدند به عذاب دسته جمعیشان مبتلا می سازد، اینکه در این آیه به بیان سنتش در عذاب اخروی و ثواب آن می پردازد، در یک آیه بعد، عذاب اخروی را و در آیه بعد از آن، ملاک ثواب اخروی را و در آیه ای دیگر خلاصه گفتار و اصل کلی در این باب را بیان می فرماید.

[مراد از عاجله در آیه " مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ " ص: ۸۶]

پس اینکه فرمود: " مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ " معنایش این است که هر کس حیات عاجله یعنی زندگی دنیا را بخواهد یعنی متاعی را از دنیا طلب کند که نفس از آن ملتذذ و قلب بدان علاقمند است، و تعلق قلب به حیات عاجله و طلب آن، وقتی تعلق و دنیاطلبی است که فقط حیات عاجله را بخواهد، اما اگر دنیا را از این نظر بخواهد که وسیله نیل به

(۲) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۴۶.

(۳) مفردات راغب، ماده "صلا".

(۴) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۰۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۸۷

سعادت اخروی است، این در حقیقت دنیاطلبی نیست، بلکه اراده آخرت و عقبی طلبی است.

از آنجا که به آخرت نمی توان رسید مگر از راه دنیا، لذا به هر انسانی که این راه را طی کند نمی شود گفت دنیا طلب مگر آنکه از آخرت اعراض نموده و به کلی آن را فراموش کند و در نتیجه اراده و حواسش خالص برای دنیا شود، هم چنان که کلمه "کان" در جمله "مَنْ كَانَ يُرِيدُ" که استمرار را افاده می کند نیز این معنا را می رساند.

آری طالب دنیا کسی است که معتقد به زندگی دیگری غیر این زندگی دنیا نباشد، و در نتیجه اعتقاد به نبوت و توحید را لغو بیندارد، زیرا که اگر اعتقاد به معاد نباشد، دیگر ایمان به خدا و فرستادگان او و تدین به دین اثری نخواهد داشت.

هم چنان که خدای تعالی فرمود: "فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّىٰ عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ" (۱).

و اینکه فرمود "عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ" معنایش این است که ما هم آنچه را که او می خواهد فوراً به او می دهیم، البته نه هر قدر که او می خواهد، بلکه هر قدر که ما بخواهیم، پس امر به دست ما است نه به اختیار او، و اثر هر چه هست در اراده ما است نه در اراده او، تازه این روش را در باره همه دنیاطلبان اعمال نمی کنیم، بلکه در حق هر کس که خواستیم به کار می بندیم، پس اراده اشخاص از هیچ جهت حاکم بر اراده ما نیست، و این تنها اراده ما است که در ایشان حکومت می کند.

و چون اراده فعلی خدای عز و جل نسبت به هر چیز عبارتست از فراهم شدن اسباب خارجی و رسیدن آن به حد علیت تامه، لذا باید گفت که آیه شریفه دلالت بر این دارد که هر انسان دنیا طلب از دنیا آن مقداری که اسباب اقتضاء کند، و عواملی که خداوند در عالم به جریان انداخته و به تقدیر خود هر کدام را اثری داده، مساعدت نماید رزق می خورد، پس دنیا طلب جز به قسمتی از خواسته هایش نمی رسد و فقط به پاره ای از آنچه که می خواهد و به زبان تکوین مسئلت می نماید نائل می شود، لیکن جز آن مقدار که خداوند اسباب را به سویش جریان بیندازد نائل نمی گردد. "وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ".

خدای سبحان این حقیقت را در آیه ای دیگر به زبانی دیگر بیان کرده و فرمود: "وَلَوْ

(۱) تو هم ای رسول از هر کس که از یاد ما روی گردانید و جز زندگانی دنیا را نخواست به کلی اعراض کن. منتهای علم و

فهم این مردم تا همین حد است خدا بحال آن کس که از راه حق گمراه شد آگاه است. سوره نجم، آیه ۲۹ و ۳۰.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۸۸

لا- أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِيُوتِيَهُمْ سُقْفًا مِنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ وَ لِيُوتِيَهُمْ أَبْوَابًا وَ سُرُرًا عَلَيْهَا يَتَكَبَّرُونَ وَ زُخْرَفًا وَ إِنَّ كُلَّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا " (۱) یعنی اگر نبود یک نواخت زندگی کردن مردم، و اینکه همه محکوم به قانون اسباب و عللند، و در این قانون فرقی میان مؤمن و کافر نیست و هر یک از این دو فریق به عوامل غنی و ثروت مصادف شود ثروتمند گشته و هر یک به عوامل مخالف آن برخورد کند فقیر می شود، چه مؤمن و چه کافر، ما کفار را به مزید نعمتهای دنیوی اختصاص می دادیم، چون نعمتهای دنیوی در نزد ما و در بازار آخرت ارج و قیمتی ندارد.

این بود معنایی که ما برای "اراده عاجله" کردیم، بعضی دیگر «۲» گفته اند: مقصود از خواستن عاجله، این است که انسان هر چه می کند مقصودش طلب دنیا باشد نه آخرت، چنین کسی در آخرت از پاداش نیک اعمالش بی بهره است، و لیکن این قیدی است که آیه را بدون دلیل، مقید بدان کرده اند و بعید نیست این معنی را از آیه: "مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَ زِينَتَهَا نُوفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَ هُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ" «۳» گرفته باشد، غافل از اینکه این آیه با آیه مورد بحث، دو غرض مختلف را دنبال می کنند، به این صورت که آیه مورد بحث در مقام بیان این معنا است که "طالب دنیا از سعی و کوشش جز همان دنیا بهره نمی برد" و آیه سوره هود در این مقام است که بفهماند "انسان جز عملش بهره دیگری ندارد"، یعنی اگر طالب دنیا باشد همان دنیا را به او می رسانند، و فرق میان این دو غرض روشن و واضح است (دقت بفرمائید).

و معنای جمله "ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصِيحُ فِيهَا مِذْمُومًا مَذْهُورًا" این است که ما جهنم را جزای او در آخرت قرار دادیم تا حرارت آن را بچشد آنهم در حالی که مذموم و دور از رحمت باشد، و این دو قید، یعنی قید مذموم و دوری از رحمت می فهماند که وی "مخصوص به جهنم" و "محروم از مغفرت و رحمت" است.

(۱) و اگر نه این بود که مردم همه نوع و یک امتند ما آنان که کافر به خدا می شوند (به مال فراوان) سقف خانه هایشان را از نقره خام قرار می دادیم و (چندین طبقه که بر سقف با) نردبان بالا- روند و نیز بر منزلهایشان (از بزرگی و وسعت) درهای بسیار و تختههای زرنگار که بر آن تکیه زند قرار می دادیم و (عماراتشان را) به زر و زیور می آراستیم و اینها همه متاع (پست فانی) دنیا است. سوره زخرف، آیه ۳۳-۳۵.

(۲) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۴۶.

(۳) کسانی که طالب تعیش مادی و زینت و شهوات دنیوی هستند، ما مزد سعی آنها را در کار دنیا، کاملاً می دهیم و هیچ از اجر عملشان کم نخواهد شد. (ولی) هم اینان هستند که دیگر در آخرت نصیبی جز آتش دوزخ ندارند. سوره هود، آیه ۱۵ و ۱۶.

و این آیه هر چند که وضعیت دنیاطلبان و غافلان از آخرت را بیان می کند، و لیکن باید بدانیم که مراتب دنیاطلبی و انکار آخرت مختلف است، یکی هم از ناحیه زبان چنین است و هم از ناحیه عمل، و دیگری در مرحله عمل چنین است هر چند لسانا به نشانه آخرت گواهی می دهد، جمله "وَلِلْآخِرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ..." که به زودی می آید نیز این اختلاف را تصدیق می کند.

"وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا".

راغب می گوید: "سعی" به معنای راه رفتن به سرعت است، البته نه به آن حدی که دویدن شمرده شود، و در حدیث در هر کار (چه خیر و چه شر) استعمال می شود (۱).

در باره جمله "وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ" بیان ما همان است که در جمله "مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ" گذشت، اشکال ما هم به کلام مفسری که «۲» گفته است: "معنای اینکه فرموده: "وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ" این است که آن کس که با عمل خود آخرت را طالب باشد. همان اشکالی است که در گفتار مفسر در معنای جمله "مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ" گذشت.

حرف "لام" در جمله "وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا" برای اختصاص است و همچنین اضافه "سعی" به "ضمیر آخرت" اختصاص را می رساند و چنین معنا می دهد که "هر که کوشش کند و مجدانه کوشش کند و کوششی کند که مختص به آخرت است" و از این معنا چنین استفاده می شود که سعی برای آخرت باید طوری باشد که لایق به آن باشد، مثل اینکه کمال جدیت را در حسن عمل به خرج دهد و حسن عمل را هم از عقل قطعی و یا حجت شرعی گرفته باشد، و معنای جمله "وَهُوَ مُؤْمِنٌ" این است که این سعی را در حالی کند که ایمان به خدا داشته باشد، و این خود مستلزم توحید و ایمان به نبوت و معاد است، زیرا کسی که اعتراف به یکی از این سه اصل نداشته باشد خدای سبحان او را در کلام مجیدش مؤمن به خود نمی داند، و آیات قرآنی در این باره بسیار است.

به فرض اینکه از آیات مذکور هم که چشم پوشی کنیم تقیید به جمله "وَهُوَ مُؤْمِنٌ" برای رساندن این معنا کافی است، زیرا کسی که آخرت بخواهد و کارهای مخصوص به آن را مجدانه انجام دهد قطعاً ایمان به خدا و به ورای دنیا دارد.

و اگر تقیید مذکور به منظور رساندن صحت ایمان، که خود مستلزم اعتقاد به توحید و

(۱) مفردات راغب، ماده "سعی". [.....]

(۲) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۴۷.

نبوت است نبود، هیچ وجه دیگری برای آن متصور نمی شد، پس تنها تقیید به "ایمان"، به سایر آیات قرآنی در این باره کمک می کند.

و معنای جمله "فَأَوْلِيكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا" این است که خداوند عمل چنین کسانی را به بهترین وجه قبول نموده و کوشش آنان را می ستاید و ستایش خدا در برابر عمل بنده، عبارت است از تفضل او بر بنده اش.

آری همین که خداوند پاداش نیک به بنده اش می دهد، تفضلی است بر بنده اش و گرنه وظیفه بنده، بندگی مولای خویش است، و نباید خود را طلبکار مولایش بدانند، پس ثواب دادن، تفضل مولا است، و ثنا خواندنش بر بنده، تفضلی است دیگر (و اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ).

[اعمال آدمی اسباب اخروی هستند و بر خلاف اسباب دنیوی تخلف ناپذیرند] ص : ۹۰

این دو آیه دلالت بر این دارند که اسباب اخروی عبارتند از اعمال و بس، و اعمال سببهایی هستند که هرگز از غایات و نتایج خود تخلف ندارند، به خلاف اسباب دنیوی که تخلف پذیرند زیرا در باره اسباب اخروی فرموده است: "فَأَوْلِيكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا" و در باره اسباب دنیوی فرموده "عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ" پس هر قدر می خواهیم و برای هر کس که بخواهیم.

"كُلًّا نُمِدُّ هُوْلَاءِ وَ هُوْلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَ مَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا".

راغب در مفردات می گوید: کلمه "مد" در اصل بمعنای کشیدن است، و به همین جهت است که زمان ممتد را مدت گویند، طولانی بودن زخم را "مدت الجرح" و کشیدن نهر را "مد النهر" و پیوستن نهری به نهری دیگر را "مد النهر بالنهر" گویند، و چشم به چیزی دوختن را "مد" گویند، و قرآن کریم فرموده: "لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ - چشم های خود را ندوز ..."

و نیز می گویند: "مددته فی غیه- او را در گمراهی امتداد دادم" و لشکر را با مدد امداد کردم، و فلان شخص را با غذا مدد دادم، و کلمه "امداد" بیشتر در "محبوب و نیکی ها" و کلمه "مد" در "مکروه و بدی ها" استعمال می شوند، لذا در قرآن کریم آمده: "وَ أَمَدَدْنَا لَهُمْ بِفَاكِهَةٍ وَ لَحْمٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ - ایشان را به میوه و گوشت از هر قسمش که میل داشتند امداد کردیم" و در مکروه مد را به کار برده فرموده: "وَ نَمُدُّ لَهُ مِنَ الْعَذَابِ مَرَدًّا" و نیز فرموده: "وَ يَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ - ایشان را در طغیانشان مدد می کنیم" و نیز فرموده: "وَ إِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ - و برادرانشان ایشان را در گمراهی نگه می داشتند" این بود گفتار راغب، البته با تلخیصی از ما (۱).

(۱) مفردات راغب، ماده "مد".

پس می توان گفت که امداد و مد هر چیز به این است که از نوع خودش بدان اضافه کنیم تا بدین وسیله وجود و بقایش امتداد یابد، که اگر این اضافه را نکنیم وجودش قطع می شود، مانند چشمه آب که از منبع زیر زمینی خود مدد گرفته و لحظه به لحظه به آن اضافه می شود، و در نتیجه جریانش امتداد می یابد.

خدای سبحان هم که انسان را در عملش (چه دنیوی چه اخروی) امداد می کند در حقیقت به همین معنا است، زیرا تمامی وسائل عمل و آنچه که عملش در تحققش محتاج بدان است از قبیل علم و اراده و ابزار بدنی و قوای فعاله و مواد خارجی که عمل روی آنها واقع می شود، و عامل با عمل خود در آنها تصرف می کند، و همچنین اسباب و شرائط مربوط به عمل و به مواد، همه و همه اموری تکوینی هستند که آدمی خودش در خلقت و فراهم نمودن آنها دخالت ندارد، و اگر یکی و یا همه آنها نباشد، عمل انسان هم تحقق نخواهد یافت، این خدای سبحان است که به فضل خود آنها را افزای فرموده و وجود و بقاء آدمی را امتداد می دهد، آری اگر عطای او منقطع شود عمل هر عاملی از او منقطع می گردد.

[بیان اینکه دنیا طلبان در اعمال دنیوی، و عقبی طلبان در اعمال اخروی مستمد از عطای خداوندند] ص : ۹۱

پس اهل دنیا در دنیای خود و اهل آخرت در آخرت خود از عطای خدا استمداد می کنند، و در این عطا کردن چیزی جز حمد عاید خدای سبحان نمی شود، آری هر چه او عطا می کند انعامی است بر آدمی که آن را در موضع نیکو و موردی که پروردگارش راضی باشد استعمال کند، و اما اگر فسق بورزد و آن نعمت را در آن مورد نیکو استعمال نکند در حقیقت کلمه خدا را از جای خود تحریف کرده و نباید جز خود کسی را ملامت کند، به هر حال خداوند مستحق ثنای جمیل می باشد و حجت بالغه او تمام است.

پس اینکه فرمود: "کلا- نمد" معنایش این است که ما هر دو فریق را (چه آنها که برایشان عجله می کنیم و چه آنها که شکر سعیشان را می گذاریم) امداد می نماییم و اگر مفعول "نمد" که کلمه "کلا" باشد (با اینکه باید بعد از فعل بیاید) قبل از فعل آورده شده، بدین جهت بوده است که بفهماند نسبت به آن عنایتی است، و مقصود بیان عمومیت امداد نسبت به هر دو فریق است.

و اینکه به یک یک آن دو گروه اشاره کرد و فرمود: "هُؤْلَاءِ وَ هَؤْلَاءِ" یعنی این دسته که برایشان عجله می شود و این دسته که سعیشان شکرگزاری می گردد، برای این بود که بفهماند هر کدام از آنها وضعی مخصوص بخود دارند، و نتیجه معنا چنین می شود که هر یک از این دو فریق در تحت تربیت الهی قرار داشته و از عطاء خدا برایشان افزای می شود، بدون هیچ تفاوت، جز اینکه یکی از این دو دسته نعمت الله را در طلب آخرت مصرف نموده و خدا

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۹۲

هم سعیش را شکرگزاری می کند و دیگری آن را در طلب دنیای عاجله مصرف نموده و آخرت.

را فراموش می نماید، و از سعیش جز بدبختی و خسران برایش نمی ماند.

و اگر مدد به هر دو را از عطاء پروردگار خواند و فرمود: "مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ" برای این بود که گفتیم هر دو گروه در تمامی آنچه که در عمل خود از آنها استفاده می کنند از عطاء پروردگار برخوردارند، و از خود آنان نیست، آری نه خود آنان در وجود آنها دخالت دارند و نه مخلوقی دیگر، بلکه تنها خدای سبحان است که مالک و ایجاد کننده آنها است، پس همه آنها از عطای او است.

از این قید، وجه آن پاداشی هم که برای هر یک از دو گروه ذکر فرمود استفاده می شود، زیرا وقتی بنا شد که اعمال هر دو گروه به امداد خدای عز و جل و فقط از عطاء او باشد پس جا دارد و سزاوار است که هر کس نعمت او را در کفر و فسق مصرف کند به آتش افتاده و مذموم و مدحور باشد، و هر کس که آنها را در ایمان و اطاعت خدا مصرف کند سعیش مشکور باشد.

در اینکه سیاق را از تکلم با غیر (نمد) به غیبت تغییر داده و فرمود "عطاء ربک" و نفرمود: "من عطاءنا" و کلمه "ربک" را هم تکرار نمود، این نکته استفاده می شود که امداد ایشان از شئون ربوبیت است، و هر چند جز خدای سبحان برای کسی ربی نیست و لیکن از آنجایی که بت پرستان برای بتهای خود ربوبیت قائل بودند لذا ربوبیت خدای سبحان را به پیغمبر گرامیش نسبت داده فرمود: "ربک".

و معنای جمله: "و ما کانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا" این است که عطاء پروردگار تو ممنوع نیست، چون کلمه: "حظر" به معنای منع است، پس اهل دنیا و اهل آخرت هر دو از عطای او استمداد می کنند، و جیره خوار نعمت او و ممنون به منت های اویند.

در این آیه شریفه دلالتی است بر این حقیقت که بخششهای الهی مطلق و غیر محدود است، چون "عطاء" و همچنین "نبودن منع" را مطلق آورد، پس هر جا که محدودیت و یا تقدیر و یا منعی (به اختلاف موارد) وجود داشته باشد، همه از ناحیه شخصی است که به او بخشش می شود و بستگی به داشتن یا نداشتن استعداد او دارد و آن محدودیت از ناحیه خود خداوند که مفیض است ناشی نمی شود.

این بود آن مطالبی که از آیه شریفه به نظر ما رسید، و از جمله حرفهای عجیبی که در تفسیر این آیه گفته اند «۱» و آن را به حسن و قتاده نسبت داده اند این است که: منظور از عطاء و

(۱) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۰۷.

مه المیزان، ج ۱۳، ص: ۹۳

بخشش عطاء دنیوی است، که مشترک بین مؤمن و کافر است، نه عطاء اخروی، چون عطای اخروی مخصوص مؤمنین است و بنا بر این معنای آیه چنین می شود: ما هر دو فریق و گروه را با عطایای دنیوی خود مدد می کنیم، چه آن فریق که عاجله را می خواهند و چه آن فریق که آخرت را، و عطایای دنیوی ما از هیچیک از ایشان محظور و ممنوع نیست.

و لیکن این تفسیر صحیح نیست زیرا مقید کردن "عطاء" به "عطاء دنیوی" بدون دلیل و مقید است، آن هم با اینکه این مورد، صلاحیت اطلاق را دارد، و اما این دلیلی که آورده اند که عطاء اخروی مخصوص مؤمنین است، و کفار در آن شرکت ندارند اصلا از محل بحث خارج و نسبت به زمینه گفتار اجنبی و بی ربط است، چون زمینه گفتار در آیه شریفه عبارتست از امدادی که اعمال (که منتهی به جزاء و پاداش می شوند) منتهی و مستند به آن امدادند، نه خود پاداش، و مساله عطایای مؤمنین در آخرت، از قبیل جزا و پاداش است، نه از قبیل اعمال.

علاوه بر این، چه کسی به شما گفته است که عطایای اخروی مخصوص به مؤمنین و ممنوع از کفار است، آن عطایا نیز هم چنان که قبلا هم گفتیم از احدی ممنوع نیست، و منع هر چه هست از ناحیه خود کفار است، نه از ناحیه خداوند، مانند عطایای دنیوی که گفتیم هر چه محدودیت در آنها هست از ناحیه محدود بودن استعداد مستفیض است نه از ناحیه مفیض.

آلوسی در روح المعانی گفته: تقسیمی که در این آیه شده است، حاصر (جامع افراد) و مانع اغیار نیست، و حاصر نبودنش ضرری به معنا نمی زند، اما اینکه گفتیم حاصر نیست، برای اینکه وقتی حاصر بود که هر صاحب عملی، از عمل خود یا عاجله تنها را بخواهد و یا آخرت تنها را و یا هر دو را و یا هیچ یک را، و آیه شریفه تنها متعرض دو قسم اول از این چهار قسم شده است، پس جامع افراد نیست و تازه قسم سوم به تنهایی سه قسم می شود، زیرا آن کس که از عمل خود هم دنیا را می خواهد و هم آخرت را یا آخرت در نظرش رجحان دارد و یا دنیا، و یا نظرش نسبت به هر دو مساوی است.

آن گاه بحث را در آن قسم که اراده آخرت ارجح باشد طول داده و اختلاف علما را در اینکه آیا چنین عملی قبول است یا نه، نقل کرده، در باره قبول نشدن عمل آن کس که دنیا در نظرش ارجح و یا مساوی باشد از علماء نقل کرده که متفقا گفته اند عملش قبول نیست.

و در باره قسم چهارم که نه دنیا را بخواهد و نه آخرت را گفته است چنین فرضی به نظر کسانی که معتقدند صدور فعل از قادر متوقف بر وجود داعی است محال است ولی کسانی که عمل را متوقف بر داعی نمی دانند چنین فرضی را ممکن دانسته و گفته اند عملی

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۹۴

که نه داعی دنیوی در آن باشد و نه اخروی، اثری در باطن ندارد و در ظاهر حرام است، «۱» این بود گفتار آلوسی که البته قبل از او دیگران هم این تقسیم را کرده اند.

ولی خواننده عزیز توجه دارد که آیه شریفه در مقام بیان حکم قبول شدن و نشدن اعمال و اینکه از چه عاملی قبول و از چه عاملی مردود است نمی باشد، بلکه آیه شریفه در باره هدف و غایت انسان و تعیین غایت او به حسب نشانه زندگیش نظر دارد که یا متعلق به زندگی دنیایی است، و از آنچه می کند جز مزایای زندگی مادی دنیا منظوری ندارد و به کلی از آخرت اعراض دارد، و یا آنکه غایت و هدفش زندگی آخرت است، که لازمه اش آنست که برای خود یک زندگی جاودانه و همیشگی سراغ داشته باشد که این زندگی دائم یک طرفش مقدمه طرف دیگر است، ابتدای آن، که زندگی دنیا است مقدمه

زندگی آخرت است و مقصود از زندگی دنیا همان سعادت اخروی است.

و با این حال معلوم است که آیه شریفه از آن اقسامی که وی تصور کرده جز دو قسمش را نتیجه نمی دهد، البته این هست که هر یک از این دو قسم، برای خود چند قسم دارد، چون کسی که آخرت را می خواهد یک وقت برای آن عمل هم می کند و یک وقت نمی کند مانند گنهکاران و اهل بدعت، تازه این دو طایفه یک وقت ایمان هم دارند و یک وقت ندارند و لیکن آیات قرآنی متعرض احکام یک یک آن اقسام نیست، چون مقصود بیان آن احکام نبوده بلکه مقصود تشخیص ملاک سعادت از ملاک شقاوت بوده است.

[توضیح اینکه درجات اخروی بزرگتر از درجات دنیوی است] ص: ۹۴

"انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَ لِلْآخِرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَ أَكْبَرُ تَفْضِيلًا".

این جمله اشاره است به تفاوت درجات که از سعی و کوشش انسان ناشی می شود.

تا کسی توهم نکند که سعی بسیار و سعی اندک هر دو یکی است، و در آخرت فرقی با هم ندارند، آری اگر خداوند فرقی میان عمل کم و عمل بسیار و عمل خوب و خوبتر نگذارد در حقیقت آن ما زاد را که بیشتر و خوبتر است، شکرگزاری نکرده و مورد قبول در گاهش ننموده است.

بنا بر این، معنای "بعضهم"، "بعض الناس" خواهد بود، و از قرینه "و لِلْآخِرَةِ أَكْبَرُ" می فهمیم که تفضیل بعض الناس در دنیا می باشد یعنی ما بعضی از مردم را در دنیا بر بعضی دیگر برتری دادیم و برتری در دنیا به این است که مال و متاع و جاه و فرزند و نیرو و شهرت و ریاست و آقایی و مقبولیت در بین مردم که متاعهای دنیایند در بعضی بیشتر از بعضی دیگر باشد.

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۴۹.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۹۵

و معنای اینکه فرمود: "و لِلْآخِرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَ أَكْبَرُ تَفْضِيلًا" این است که هم خود آخرت بزرگتر از دنیا است، و هم برتریها و امتیازاتش بزرگتر از برتریها و امتیازات دنیا است، پس کسی خیال نکند که اهل آخرت در زندگی یکسانند و نیز توهم نکند که تفاوت زندگی اهل آخرت مانند تفاوت در زندگی دنیا است، بلکه آخرت خانه ایست وسیع تر از دنیا، وسعتی که نمی شود آن را به چیزی قیاس کرد.

آری برتریهای دنیایی به خاطر اختلافی است که در اسباب مادی دنیا است، و چون این اسباب محدود است و دنیا دار تراحم است در نتیجه برتریهای دنیا هم محدود است، به خلاف برتریهای آخرت که به خاطر اختلاف اسباب کونیه نیست، بلکه به خاطر اختلافی است که جانها و دلها در ایمان و اخلاص که از احوال قلب است، دارند و اختلاف احوال قلب وسیع تر از

اختلاف احوال جسم است، وسعتی که نتوان با چیزی مقایسه کرد، هم چنان که فرمود: "إِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ" (۱)، و نیز فرموده: "يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ" (۲).

بنا بر این نتیجه این می شود که خدای سبحان رسول گرامی خود را دستور می دهد که فضیلتها و برتریهای اعتباری را که در میان اهل دنیا هست وسیله قرار داده و از آن برتریها به برتریهای درجات آخرت پی ببرد، چون برتریها باعث اختلاف ادراکات باطنی و نیات و اعمال می شود، آری هر چه قدرت بیشتر شد عملهای بیشتری برای انسان مقدور می شود، و هر چه آن کم شد این نیز کم می گردد، و همین اختلاف باعث اختلاف درجات آخرت خواهد شد.

"لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعَدَ مَذْمُومًا مَخْذُولًا".

در مفردات می گوید: "خذلان" بدین معنا است که آن کس که آدمی احتمال می دهد او را یاری کند در هنگام احتیاج یاری نکند (۳).

و این آیه به منزله نتیجه ای برای آیات قبل است که سنت خدا در بندگانش را یادآور بود، و به این معنا خاتمه یافت که "هر کس از بندگان خدا دنیای عاجل را بطلبد همین طلبش او را در آخر به آتش و مذمومیت و مدحوریت منتهی می کند، و هر کس از ایشان که آخرت

(۱) اگر اظهار کنید آنچه در دلها دارید و یا پنهانش کنید خداوند با آن محاسبه تان می کند. سوره بقره، آیه ۲۸۴.

(۲) روزی که مال و فرزندان سودی نبخشد مگر کسی که با دل سالم نزد خدا آید. سوره شعراء، آیه ۸۹.

(۳) مفردات راغب، ماده "خذل".

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۹۶

بخواهد خداوند سعیش را و کار نیکش را شکر می گزارد".

پس معنا چنین می شود "به خدای سبحان شرک موز، تا کارت را بدینجا نکشاند که زمین گیر شوی و از سیر به درجات قرب بمانی و خود را مذموم کنی و خدا هم که یآوری جز او نیست یاریت نکند".

بعضی (۱) از مفسرین گفته اند: قعود نه به معنای بازماندن از سیر است، بلکه به معنای مذلت و عجز می باشد.

بحث روایتی [روایاتی در ذیل برخی آیات گذشته] ص: ۹۶

در کافی به سند خود از ابی عمرو زبیری از امام صادق (ع) روایت کرده که در تفسیر جمله: "إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ

أَقَوْمٌ" فرموده است: کلمه "بهدی" به معنای "یدعو" است، یعنی این قرآن دعوت می کند «۲».

و در تفسیر عیاشی از فضیل بن یسار از ابی جعفر (ع) روایت کرده که در ذیل آیه "إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ ..."، فرموده: مقصود از "لَلَّتِي هِيَ أَقَوْمٌ" ولایت است و به آن دعوت می کند «۳».

مؤلف: این روایت از باب جری و تطبیق کلی بر مصداق است، ممکن هم هست که مقصود از آن، کمال معارف دینی باشد که نزد امام است، و بخواهد بفرماید: قرآن به سوی آن دین کامل و معارف کامله دینی که نزد امام است دعوت می کند، مؤید این احتمال این است که در بعضی از روایات دارد: قرآن به سوی امام هدایت می کند «۴».

در روایت ابی الجارود از ابی جعفر (ع) نقل کرده که در ذیل آیه "وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ" می فرمود: چه خیرش و چه شرش با او است، هر جا که باشد و به هیچ وجه نمی تواند از آن جدا شود، تا روزی که کتابش را که همان اعمال و کرده های او است به دستش بدهند «۵».

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۵۳.

(۲) فروع کافی، ج ۵، ص ۱۳، ح ۱.

(۳) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۳، ح ۲۵.

(۴) برهان، ج ۲، ص ۴۰۹، ح ۲.

(۵) نور الثقلین، ج ۳، ص ۱۴۴، ح ۱۰۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۹۷

و در همان کتاب از زراره و حمران و محمد بن مسلم از امام ابی جعفر و امام صادق (ع) از معنای این آیه سؤال شد، فرمودند: مقصود از کتابی که در قیامت به گردن هر کسی است، همان مقدراتی است که برایش تقدیر کرده اند «۱».

و نیز در همان کتاب از خالد بن یحیی از امام صادق (ع) نقل کرده که در تفسیر جمله: "اقْرَأْ كِتَابَكَ ..." فرمود: بنده تمامی آنچه را که کرده بیاد می آورد، و با آنچه که در آن کتاب ضبط شده مطابق می بیند، آن چنان که گویی همین الآن آن عمل را انجام داده است، آن گاه می گوید: "يا وَيْلَتَنَا ما لِهَذَا الْكِتَابِ لا يُعَادِرُ صَیْغِرَةً وَ لا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا- وای بر ما این چه کتابیست که از هیچ کوچک و بزرگی (از اعمال ما) چشم پوشی نکرده، و همه را برشمرده" «۲».

باز در همان کتاب از حمران از ابی جعفر (ع) نقل کرده که جمله "أَمْرُنَا مُتْرَفِيهَا"

را " امرنا " با تشدید قرائت کرد، که به معنای " کثرنا " می باشد و فرمود: من آن را بدون تشدید نخوانده ام «۳».

مؤلف: و در حدیثی دیگر از حمران از آن جناب آمده که جمله مزبور را به معنای " بزرگانشان را دستور دادیم " تفسیر فرموده «۴».

و در جمله: " وَ يَدْعُ الْإِنْسَانَ بِالشَّرِّ ... " و در آیه: " وَ جَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ ... " در تفسیر آیه " وَ كُلِّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ ... " از طرق شیعه و سنی از رسول خدا (ص) و علی (ع) و سلمان و غیر سلمان روایاتی آمده که چون مورد تأیید کتاب و سنت نبود و دلیل عقل هم آن را تأیید نمی کرد و سند معتبری هم نداشت لذا از مطرح کردن آنها خودداری نمودیم.

گفتاری در چند فصل پیرامون قضاء ص : ۹۷

فصل ۱- در معنا و حدود آن: [۱- معنا و حدود قضای تکوینی و تشریحی] ص : ۹۷

هیچ حادثه ای از حوادث نیست مگر آنکه وقتی با علت و سببهای مقتضای خود

(۱) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۴، ح ۳۲.

(۲) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۴، ح ۳۳. [.....]

(۳) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۴، ح ۳۴.

(۴) برهان، ج ۲، ص ۴۱۲، ح ۲.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۹۸

مقایسه کنیم می بینیم که یکی از دو حالت را دارد: حالتی که قبل از تمامیت علل و شرائط و همچنین قبل از ارتفاع موانع می باشد، و حالتی که بعد از آن بوقوع می پیوندد، اما حالت قبل از آن این است که نه تحقق و ثبوت برایش متعین و حتمی است و نه عدم محقق و ثبوت، بلکه نسبتش به " وجود " و " عدم " یکسان است، ممکن است موجود شود و ممکن است هم چنان در عدم بماند.

و اما حالت بعد از تمامیت علل و اسباب و فقدان همه موانع، این است که دیگر به حالت ابهام و تردد باقی نمانده، بلکه تحقق و وجود برایش حتمی و متعین است و در صورت فقدان یکی از آن دو شرط، عدم برایش متعین می شود، و تعیین وجود از خود وجود انفکاک ناپذیر است.

در افعال خارجی خود ما نیز همین حساب جریان دارد، و ما دام که اقدام به کاری نکرده ایم آن کار هم چنان در حال امکان

و تردد بین "وقوع" و "لا وقوع" باقی است، و لیکن وقتی اسباب و شرائط و اوضاع مقتضی فراهم گشت و اراده و تصمیم ما هم تمام شد و دیگر حالت انتظاری باقی نماند، قهرا یکی از دو طرف "امکان" و "تردد" واقع می شود یعنی آن عمل را انجام می دهیم.

و همچنین حساب مذکور در حوادث و افعال خارجی، در اعمال اعتباری ما نیز جریان دارد، مثلا وقتی بر سر مالی بین دو نفر نزاع واقع می شود و هر کدام ادعای ملکیت آن را می کنند، مملوکیت آن مال، برای یکی از آن دو طرف امری است ممکن و مردد، ولی وقتی قرار گذاشتند که به داوری یک قاضی و حکم تن در دهند و آن قاضی حکم کرد به اینکه مال مزبور از آن فلانی است، و آن دیگری در آن حقی ندارد، قهرا حالت "امکان" و "تردد" از میان رفته و یکی از آن دو نفر به عنوان مالک معین گشته و رابطه اش با طرف دیگر قطع می شود.

بنا بر این می توان گفت که در جریان حساب مزبور در اینگونه موارد، یک قسم توسع و مجاز به کار رفته است، زیرا تعیین "قولی" (که به همان حکم حاکم و داوری او است) مانند تعیین "عملی"، فصل خصومت خارجی شمرده شده است، و این همان است که ما آن را "قضاء" و داوری می نامیم.

و از آنجایی که حوادث این عالم در وجود و تحققش مستند به خدای سبحان و در حقیقت فعل او است، لذا این دو اعتبار یعنی "امکان" و "تعیین" عینا در آنها نیز جریان می یابد، به این معنا که هر موجودی و حادثی را که خدای عز و جل نخواهد تحقق و وجود بدهد ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۹۹

و علل و شرائطش موجود نشده باشد به همان حالت امکان و تردد میان "وقوع و لا وقوع" و "وجود و عدم" باقی می ماند، و به محض اینکه بخواهد تحقق دهد و علل و تمامی شرایطش را فراهم سازد به طوری که جز موجود شدن حالت انتظاری برایش نماند، به آن وجود می دهد و موجودش می کند و این مشیت حق و فراهم کردن علل و شرائط، همان تعیین یکی از دو طرف است که قضای الهی نامیده می شود.

نظیر این دو اعتبار، در مرحله تشریح نیز جریان دارد، یعنی حکم قطعی خدا در باره مسائل شرعی را نیز "قضای الهی" می گوئیم و لذا در هر جا که در کلام مجیدش، اسمی از قضاء برده شده، این حقیقت به چشم می خورد، چه قضاء تکوینی مانند آیه شریفه "وَ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" (۱) و یا آیه "فَقَضَاهُنَّ سَمَآوَاتٍ" (۲) و یا آیه "قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِينَ" (۳)، و یا آیه شریفه "وَ قَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ" (۴)، و همچنین آیات دیگر که متعرض مساله قضای تکوینی خداست.

و چه آیاتی که متعرض قضای تشریحی او است مانند آیه "وَ قَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِلَٰهًا" (۵)، و آیه "إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ" (۶) و آیه "وَ قُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ" (۷)، البته قضای در این آیه و همچنین آیه قبلی اش به نوعی قضای تشریحی است و به نوع دیگر قضای تکوینی.

بنا بر این آیات کریمه مزبور- به طوری که ملاحظه می کنید صحت این دو اعتبار عقلی را امضاء نموده و موجودات خارجی

را از جهت اینکه افعال خدایند قضاء و داوری خدا می داند، و همچنین احکام شرعی را از جهت اینکه افعال تشریحی خدا است و نیز هر حکم فصلی را که منسوب به اوست قضای او نامیده و این دو اعتبار عقلی را امضا نموده است.

و چه بسا مواردی که از آن به حکم و قول تعبیر کرده که البته عنایت دیگری باعث

(۱) سوره بقره، آیه ۱۱۷.

(۲) سوره حم سجده، آیه ۱۲.

(۳) سوره یوسف، آیه ۴۱.

(۴) سوره اسری، آیه ۴.

(۵) سوره اسری، آیه ۲۳.

(۶) سوره یونس، آیه ۹۳.

(۷) سوره زمر، آیه ۷۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۰۰

شده است، مانند آیه "أَلَا لَهُ الْحُكْمُ" «۱»، و آیه "وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ" «۲»، و آیه "مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدَيَّ" «۳»، و آیه، "وَالْحَقُّ أَقُولُ" «۴».

فصل ۲- نظری فلسفی در معنای قضاء: ص: ۱۰۰

شکی نیست در این که قانون علیت و معلولیت قانونی است ثابت و غیر قابل انکار و هر موجود ممکن، معلول خدای سبحان است، منتهی یا بدون واسطه و یا با چند واسطه و نیز شکی نیست در اینکه وقتی معلول به علت تامه اش نسبت داده شود از ناحیه آن علت، دارای ضرورت و وجوب خواهد بود (هر چند که از ناحیه خودش نسبت امکان را داراست) چون هیچ موجودی تا واجب نشود موجود نمی گردد، و اما اگر معلول را به علتش نسبت ندهیم و با آن مقایسه نکنیم جز امکان نسبت دیگری ندارد، حال چه اینکه خودش فی نفسه و بدون مقایسه به چیزی لحاظ شود، مانند ماهیت های ممکنه، و یا آنکه با بعضی از اجزای علتش هم مقایسه شود، در هر حال ممکن است، زیرا ما دام که همه اجزای علتش تمام نشده وجودش واجب نمی گردد، و اگر فرضا موجود شود قطعا اجزای علتش تمام و خلاصه علتش علت تامه شده و این خلاف فرض است.

و از آنجا که ضرورت و وجوب، عبارت از متعین شدن یکی از دو طرف امکان است، ناگزیر ضرورت و وجوبی که بر سراسر

ممکنات گسترده شده خود قضایی است عمومی از خدای تعالی، چون ممکنات این ضرورت را از ناحیه انتساب به خدای تعالی به خود گرفته اند که به خاطر آن انتساب هر یک در طرف خود وجود پیدا کرده اند، پس سایه افکندن ضرورت بر روی سلسله ممکنات، یک قضای عمومی الهی است، و ضرورت مخصوص به یک یک موجودات قضای خصوصی او است، چون گفتیم مقصود از قضاء تعیین یکی از دو طرف "امکان" و "ابهام" است.

و از همین جا معلوم می شود که صفت قضاء که خود یکی از صفات خداوندی است یکی از صفات فعلی او است نه ذاتیش، چون گفتیم از افعال او (موجودات) و به لحاظ انتسابش به او - که علت تامه است - انتزاع می گردد.

(۱) سوره انعام، آیه ۶۲.

(۲) خداست که حکم می کند و حکمش را جلوگیری نیست. سوره رعد، آیه ۴۱.

(۳) نزد من قول دگرگونه نمی شود. سوره ق، آیه ۲۹.

(۴) حق را می گویم. سوره ص، آیه ۸۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۰۱

فصل ۳ - روایات هم این نظریه را تایید می کنند [۳- قضاء در روایات آخرین مرحله از مراحل: علم، مشیت، اراده، تقدیر و قضا می باشد] ص: ۱۰۱

روایاتی که مؤید این معنا است بسیار است، از آن جمله روایتی است که برقی (در محاسن خود) از پدرش و او از ابن ابی عمیر و او از هشام بن سالم نقل کرده که گفت: امام صادق (ع) فرمود: خداوند هر چیز را که بخواهد ایجاد کند اول تقدیرش می کند و وقتی تقدیرش کرد قضایش را می راند، و وقتی قضایش را راند امضایش می فرماید (۱).

و همچنین برقی (در کتاب خود) از پدرش و او از ابن ابی عمیر، و ابن ابی عمیر از محمد بن اسحاق روایت کرده که گفت: امام ابو الحسن (ع) به یونس (آزاد کرده علی بن یقظین) فرمود: ای یونس به مساله قدر نپرداز عرض کرد: من به مساله قدر زیاد نپرداخته ام، لیکن همین را می گویم که: "تنها چیزی موجود می شود که خدا اراده اش کرده باشد و مشیتش هم تعلق گرفته باشد، و نیز قضای آن را رانده و تقدیرش کرده باشد، فرمود ولی من اینطور نمی گویم، من می گویم: هیچ چیز تحقق نمی یابد مگر آنکه اول مورد مشیت خدا و سپس مورد اراده او و آن گاه قدر او و در مرحله چهارم قضای او قرار گرفته باشد، آن گاه فرمود:

هیچ می دانی مشیت چیست؟ عرض کرد: نه، فرمود: تصمیم به کاری گرفتن، هیچ می دانی اراده کردنش به چه معنا است؟ عرض کرد: نه، فرمود: به اینکه آن چیز را بر طبق مشیت خود تمام کند، آن گاه فرمود: هیچ می دانی قدرش چه معنا دارد؟

عرض کرد: نه، فرمود: قدر خدا هندسه و ابعاد دادن به موجود و تعیین مدت بقای آنست، سپس فرمود: خدا وقتی چیزی را بخواهد اول اراده می کند، و بعد تقدیرش نموده سپس قضایش را می راند، و وضعش را مشخص می کند، و وقتی کارش را یک طرفی کرد امضا و اجرایش می سازد «۲».

و در روایت دیگر از یونس از همان جناب آمده که فرمود: هیچ چیزی صورت خارجی به خود نمی گیرد مگر آنکه مورد مشیت و اراده و قدر و قضای خدا قرار گرفته باشد عرض کردم:

پس معنای مشیت چیست؟ فرمود: آغاز و شروع هر فعلی، عرض کردم اراده به چه معنا است؟

فرمود: اثبات و تحقق دادن آن، پرسیدم معنای قدر چیست؟ فرمود: اندازه گیری آن از طول و عرض، عرض کردم: پس معنای قضاء چیست؟ فرمود: اگر بعد از مشیت و اراده و قدر، قضای آن را براند امضایش نموده و آن چیز وجود به خود می گیرد، و دیگر جلوگیری برایش نخواهد

(۱) محاسن، ص ۲۴۳، ح ۲۳۵. [.....]

(۲) محاسن، ص ۲۴۴، ح ۲۳۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۰۲

بود «۱».

و در توحید صدوق از دقاق و او از کلینی و او از ابن عامر و او از معلی روایت کرده که گفت: از عالم (ع) سؤال کردند که علم خدا چگونه است؟ فرمود: اول می داند بعد مشیتش تعلق می گیرد آن گاه اراده می کند و در مرحله چهارم تقدیر نموده و سپس قضاء می راند، و در آخر امضاء می کند، پس خدای سبحان چیزی را امضاء و اجراء می کند که قضایش را رانده باشد و قضای چیزی را می راند که تقدیرش کرده باشد، و چیزی را مقدر می سازد که اراده کرده باشد، پس مشیت او به علم او، و اراده اش با مشیتش و تقدیرش با اراده اش و قضایش با تقدیرش و امضایش با قضایش صورت می گیرد، در نتیجه رتبه علم او، مقدم بر مشیت و مشیت در مرتبه دوم مقدم بر اراده و اراده در مرتبه سوم و مقدم بر تقدیر است و تقدیر به وسیله امضاء، قضا را می راند «۲».

پس ما دام که قضای خدا به وسیله امضا رانده نشده در مراحل قبلی بقاء هست و ممکن است از ایجاد آنچه که مورد علم و مشیت و اراده و تقدیرش تعلق گرفته صرف نظر کند، و آن را ایجاد ننماید، ولی اگر با امضاء به مرحله قضاء رسید دیگر بقاء نیست.

این ترتیب که در روایت آمده و مشیت را مترتب بر علم و اراده را مترتب بر مشیت و همچنین هر یک را مترتب بر ما قبل خود

دانسته ترتیبی است عقلی چون عقل انتزاع به غیر این ترتیب را صحیح نمی داند.

و در همان کتاب به سند خود از ابن نباته روایت کرده که گفت: امیر المؤمنین (ع) از زیر دیواری که مشرف به خرابی بود برخاست و به دیواری دیگر تکیه داد، شخصی پرسید یا امیر المؤمنین آیا از قضای خدا فرار می کنی؟ فرمود: آری از قضای خدا به قدر او می گریزم (۳).

مؤلف: آری چون قدر خدا مقدرش را حتمی نکرده و امید آن هست که آنچه تقدیر کرده واقع نشود اما قضای خدا مقتضی خود را حتمی کرده است، دیگر گریزی از آن نیست، و روایات وارد در این باب از طرق ائمه اهل بیت (ع) بسیار زیاد است.

(۱) محاسن، ص ۲۴۴، ح ۲۳۷.

(۲) توحید صدوق، ص ۳۳۴، ح ۹.

(۳) توحید صدوق، ص ۳۶۹، ح ۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۰۳

بحث فلسفی [در بیان اینکه فیض خداوند مطلق و نامحدود است و منشا اختلاف انواع و افراد اختلاف قابلیت ها است] ص: ۱۰۳

در اینکه "فیض" مطلق و غیر محدود است بطوری که از آیه شریفه: "وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا" چنین استفاده می شود.

همه براهین اتفاق دارند بر اینکه وجود واجب تعالی به خاطر اینکه لذاته واجب است، مطلق است و به هیچ حدی محدود و به هیچ قیدی مقید و به هیچ شرطی مشروط نیست، و گرنه اگر محدود به چیزی می شد در پشت حد و بیرون آن وجود نمی داشت و به فرض نبودن قید و یا شرطش به طور کلی معدوم و باطل می گشت، حال که وجودش واجب فرض شد بنا بر این باید گفت: خدای تعالی واحدی است که برای وحدتش دومی نیست و مطلقاً است که به هیچ قیدی مقید نمی باشد.

این معنا نیز به اثبات رسید که وجود ما سوای او هر چه که هست اثر مجعول او است، و هیچ فعلی نیست که میان آن فعل و فاعلش سنخیت نباشد، به همین جهت باید گفت از آنجایی که خدای تعالی واحد است اثر صادر از او هم واحد حقیقی است و از آنجایی که او مطلق است اثر او هم به حکم سنخیت مطلق و غیر محدود می باشد، و گرنه اگر مقید و محدود می بود لازم می آمد که ذاتش مرکب باشد از "محدود" و "حد" و یا به عبارت دیگر از وجود (در داخل حد) و عدم (در خارج آن) و به حکم سنخیت، این مناقضت ذاتی، به ذات فاعل و آفریدگارش سرایت می کرد و او هم مرکب می شد، با اینکه فرض کردیم که او واحد است و مطلق، پس وجود هم که اثر و فعل او است واحد است و مطلق، و مطلوب هم همین است.

پس این جهات اختلاف که موجودات از نظر "نقص و کمال" و "وجود و فقدان" دارند مربوط به خود آنهاست، نه به وجود آورنده و آفریدگارشان، برای اینکه این اختلافات یا:

اختلافهایی است که در اصل نوعی و یا لوازم نوعیه با هم دارند، به این معنی که نوعی چنین است و نوعی چنان یعنی در واقع منشا این اختلافات ماهیات است که قابلیت گرفتن وجود، در آنها مختلف است، مانند انسان و اسب، که هم در اصل نوع و هم در لوازم نوع با هم اختلاف دارند، یکی به اندازه معینی از وجود گرفته و دیگری بیش از آن را.

و یا اختلافی است که افراد یک نوع، در کمال و نقص با هم دارند، یکی از میان سایر افراد واجد کمالاتی می گردد، در حالی که دیگران فاقد آنند، و آنها هم که واجدند بعضی حد کامل آن را دارند، و بعضی ناقصش را، و منشا اینگونه اختلافات، به جهت اختلافی

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۰۴

است که در استعدادهای مادی آنها است که آن هم ناشی از اختلاف علل نهفته ای است که افاضه را از ناحیه علت و استفاضه را از ناحیه معلول فراهم می سازند.

پس آنچه را که علت مفیضه افاضه می کند اثر واحد و مطلق است، لیکن این گیرنده های فیضند که به خاطر اختلاف در قابلیت گرفتن آن فیض، فیض مذکور را بسیار می کنند، مثلاً یکی بطور کلی آن فیض را نمی پذیرد، و در پی تحصیل چیزی نقیض آن فیض است، یکی دیگر قبول می کند ولی اندکی از آن را و آن دیگری همه آن را، مانند اجسام نسبت به نور آفتاب که او یک نور را که تمامی اجزایش نظیر همنند افاضه می کند ولی اجسام در گرفتن و استفاده از آن مختلفند، و هر یک بر حسب قوه و استعدادی که دارد در آن نور دخل و تصرف می نماید.

حال اگر بگوییم که این اختلافات یک سلسله امور واقعی و خارجی ای هستند مانند سایر موجودات و واقعیات، اگر منشای که برای آن ذکر کردی و آن را با ماهیات دانستی و یا استعدادهای امور وهمی بوده باشند دیگر معنا ندارد اختلاف مذکور را (که گفتیم از امور واقعی است) مستند به امور وهمی و خیالی بکنیم، و آن گاه برگشت حرف به این می شود که تنها وجود، اثر فیض حق باشد و حال آنکه شما قبلاً گفتید فیض حق مطلق است، و اگر منشا آن از امور واقعی باشد نه امور وهمی، قهراً از سنخ وجود خواهند بود، و خود اصالت خواهند داشت، و باز محذور به جای خود باقی خواهد ماند زیرا منشا اختلاف هم از سنخ وجود و خود مخلوق خداست و این خلاف مدعای شما است.

در پاسخ می گوئیم: همین نظر، همه موجودات را به یک سنخ وجود برمی گرداند و دیگر اثری از اختلاف باقی نمی گذارد، آری در این نظر چیزی دیده نمی شود جز یک وجود ظلی که قائم است به وجودی واحد و اصلی، و دیگر محلی برای این بحث باقی نمی ماند.

و به عبارت دیگر تقسیم کردن موجود مطلق را به "ماهیت" و "وجود" یا به "ما بالقوه" و "ما بالفعل" باعث شده است که سلب هایی که در واقع و نفس الامر است جلوه گر شود، و موجودات را بدو قسم "واجد و فاقد"، "مستکمل و محروم" و "قابل و مقبول" تقسیم نماید که منشأش تحلیل عقل است که اشیاء را به "ماهیت قابل وجود" و "وجود مقبول ماهیت" و همچنین "قوه فاقد فعلیت" و "فعلیت قابل قوه" تقسیم می نماید و گر نه اگر این تقسیم ها در بین نیاید برگشت همه به

موجودات که آن خود یک حقیقت است خواهد بود، و دیگر جایی برای بحث از سبب اختلاف باقی نمی ماند، و اثر جاعل و فیض او همان واحد و مطلق خواهد بود، بدون هیچ کثرت و تعددی. (دقت فرمائید).

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۰۵

[سوره الإسراء (۱۷): آیات ۲۳ تا ۳۹]..... ص: ۱۰۵

اشاره

وَ قَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ وَلَا تَنْهَرَهُمَا وَ قُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا (۲۳) وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا (۲۴) رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نَفْسِكُمْ إِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلأَوَّابِينَ غَفُورًا (۲۵) وَ آتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَ الْمَسْكِينِ وَ ابْنَ السَّبِيلِ وَ لَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا (۲۶) إِنَّ المُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَ كَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا (۲۷)

وَ إِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَيْسُورًا (۲۸) وَ لَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَ لَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعِدَ مَلُومًا مَحْسُورًا (۲۹) إِنْ رَبُّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا (۳۰) وَ لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَ إِيَّاكُمْ إِنْ قَتَلْتُمْ أَنْ كَانُوا خَطَاءً كَبِيرًا (۳۱) وَ لَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ الَّذِي لَهُ كَانَ فَاحِشَةً وَ سَاءَ سَبِيلًا (۳۲)

وَ لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَجَعَلْنَا لَوْلِيِهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا (۳۳) وَ لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَ أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنْ الْعَهْدُ كَانَ مَسْئُولًا (۳۴) وَ أَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَ زِنُوا بِالْقَيْسَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا (۳۵) وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصِيرَ وَ الْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عِنْدَهُ مَسْئُولًا (۳۶) وَ لَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَ لَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا (۳۷)

كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا (۳۸) ذَلِكَ مِمَّا أُوْحِيَ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحُكْمِ وَ لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَلْقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَدْحُورًا (۳۹)

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۰۶

ترجمه آیات ص: ۱۰۶

پروردگارت حکم قطعی کرده که غیر او را نپرستید و به والدین احسان کنید، و اگر یکی از آن دو در حیات تو به حد پیری رسید، و یا هر دوی آنان سالخورده گشتند زنهان کلمه ای که رنجیده خاطر شوند مگو و کمترین آزار به آنها مرسال و با ایشان به اکرام و احترام سخن بگو (۲۳).

از در رحمت پر و بال مسکنت بر ایشان بگستر و بگو پروردگارا این دو را رحم کن همانطور که مرا در کوچکیم تربیت کردند (۲۴).

پروردگار شما، به آنچه در دلهای شما است آگاه است اگر صالح باشید خداوند برای توبه گزاران غفور است (۲۵).

حق خویشاوند و مسکین و راه مانده را بده، و اسراف و زیاده روی هم مکن (۲۶).

چه اسرافکاران برادران شیطانهایند، و شیطان کفران پروردگار خود کرد (۲۷).

و چنانچه از ارحام و فقیران ذوی الحقوق مذکور چون فعلا نادر هستی ولی در آتیه به لطف خدا امیدواری، اکنون اعراض می کنی و توجه به حقوقشان نتوانی کرد باز به گفتار خوش و زبان شیرین آنها را از خود دلشاد کن (۲۸).

(در انفاق به محتاجان زیاده روی مکن) نه بخل بورز که گویی دستت را به گردنت بسته اند و نه آن چنان باز کن که چیزی (برای روز مبادا) نزد خود نگذاری آن وقت تهی دست بنشین و خود را ملامت کنی (۲۹).

که پروردگار تو رزق را برای هر که بخواهد توسعه می دهد و برای هر که بخواهد تنگ می گیرد.

آری او به (صلاح) بندگان خود آگاه و بینا است (۳۰).

و فرزندان خود را از ترس فقر مکشید، ما آنان را و خود شما را روزی می دهیم، و کشتن آنان خطایی بزرگ است (۳۱).

و نزدیک زنا مشوید که زنا همیشه فاحشه بوده و روشی زشت است (۳۲).

و خونی را که خدا محترم شمرده مریزید، مگر آنکه کشتن او حق باشد، و کسی که بی گناهی را بکشد ما برای ولی او سلطنت و قدرت قانونی قرار داده ایم (که می تواند قاتل را بکشد) پس نباید کسی در

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۰۷

خونریزی از حد تجاوز کند که کشته بی گناه به وسیله قانون یاری شده (۳۳).

به مال یتیم هم نزدیک مشوید مگر بنحوی که تصرف در آن بهتر باشد برای یتیم از تصرف نکردن، (و هم چنان مال او را نگه دارید) تا به حد رشد برسد، و (نیز) به عهد خود وفا کنید، که از عهدها نیز بازخواست خواهید شد (۳۴).

و چون ترازوداری می کنید کیل تمام بدهید و با وزنی مستقیم و یکسان بدهید و بستانید این هم (برای دنیایتان) خوبست و هم در آخرت عاقبت بهتری دارد (۳۵).

دنبال چیزی را که بدان علم نداری مگیر که گوش و چشم و دل در باره همه اینها روزی مورد بازخواست قرار خواهی گرفت (۳۶).

در زمین با نخوت و غرور قدم مزین تو نه می توانی زمین را بشکافی و نه به بلندی کوه ها می رسی (خلاصه نمی توانی هر چه بخواهی بکنی) (۳۷).

همه اینها گناهِش نزد پروردگارت کیفر بد دارد (۳۸).

اینها از جمله وحی‌هایی است که پروردگارت از حکمت بسویت فرستاد و (نیز) با خدای تعالی خدایانی دیگر مگیر تا ملامت زده و رانده از رحمت خدا به جهنم نیفتی (۳۹).

بیان آیات [قضاء تشریحی خداوند به نپرستیدن جز او] ص: ۱۰۷

اشاره

این آیات بعضی از کلیات دین را ذکر می‌کند، و در حقیقت دنباله آیه شریفه "إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمٌ..." است.

"وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ".

جمله "أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ" نفی و استثناء و کلمه "أَنَّ" مصدریه است، ممکن هم هست بگوئیم "لا-تعبدوا" نهی و استثناء و کلمه "أَنَّ" مصدریه و یا مفسره است و به هر حال مجموع مستثنی و مستثنی منه به دو جمله تقسیم می‌شود، نظیر اینکه بگوئیم "او را نپرستید" و "غیر او را نپرستید" و به وجه دیگر، برگشت هر دو جمله به یک حکم است، و آن اینکه "باید او را با اخلاص بپرستید".

و این جمله چه برگشت به دو جمله کند و چه به یک جمله، در هر حال چیزی است که قضای الهی متعلق بدان شده است، البته قضای تشریحی خدا که متعلق به احکام و مسائل تشریحی می‌شود، و معنای یک طرفی کردن و حکم قاطع مولوی نمودن را می‌رساند، و این قضاء همانطور که شامل اوامر خدا می‌شود شامل نواهی او نیز می‌گردد، همانطور که احکام مثبت را

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۰۸

یک طرفی می‌کند احکام منفیه را نیز یک طرفی می‌کند، به همین جهت فرمود: "وَقَضَىٰ رَبُّكَ" زیرا اگر فرموده بود: "وَأْمُرْ رَبُّكَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا..." صحیح نبود زیرا معنایش این می‌شد که "خدا امر کرده جز او را نپرستید" و حال آنکه نهی کرده از اینکه غیر او را نپرستند و محتاج به نوعی تاویل و تجوز می‌شد.

مساله "امر به اخلاص در پرستش" بزرگترین اوامر دینی، و اخلاص در عبادت از واجب‌ترین واجبات شرعی است، هم چنان که در مقابل، شرک و وزیدن به خدای عز و جل بزرگترین گناه است، و به همین جهت فرمود: "خدا نمی‌آمرزد این گناه را که بدو شرک بورزند، و پائین تر از آن را از هر که بخواهد می‌آمرزد".

و ما اگر یک یک معاصی را تحلیل و تجزیه کنیم خواهیم دید که برگشت تمامی گناهان به شرک است، زیرا اگر انسان غیر خدا یعنی شیطان‌های جنی و انسی و یا هوای نفس و یا جهل را اطاعت نکند هرگز اقدام به هیچ معصیتی نمی‌کند، و هیچ امر و نهیی را از خدا نافرمانی نمی‌کند، پس هر گناهی اطاعت از غیر خدا است، و اطاعت هم خود یک نوع عبادت است، هم چنان که در آیات زیر اطاعت شیطان را پرستش وی خوانده و فرمود: "أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ" «۱»

و نیز فرمود: "أَفْرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ" «۲».

حتی کافری که منکر صانع است نیز مشرک است، زیرا با اینکه فطرت ساده اش حکم می کند بر اینکه برای عالم صانعی است مع ذلک امر تدبیر عالم را به دست ماده و یا طبیعت و یا دهر می داند.

و چون مساله همانطور که گفتیم مساله مهمی بود، لذا آن را قبل از سایر احکام ذکر کرد، با اینکه آن احکام هم هر یک در جای خود بسیار اهمیت دارند، مانند عقوق والدین و ندادن حقوق واجب مالی و اسراف و تبذیر و فرزندکشی و زنا و قتل نفس و خوردن مال یتیم و عهدشکنی و کم فروشی و پیروی غیر علم و تکبر ورزیدن، و با اینکه مساله اخلاص در عبادت را بر اینها مقدم داشت در آخر و بعد از شمردن اینها مجددا همین اخلاص را خاطر نشان ساخته و از شرک نهی فرمود.

"و بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا".

این جمله عطف است بر جمله قبلی و معنایش چنین است "پروردگارت چنین حکم

(۱) مگر با شما عهد نکردم که شیطان را پرستش نکنید؟. سوره یس، آیه ۶۰.

(۲) آیا می بینی کسی را که هوای خود را معبود خود کرد ... سوره جاثیه، آیه ۲۳.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۰۹

رانده که: تحسنوا بالوالدین احسانا" و احسان در فعل، مقابل بدی و آزار است.

نیکی کردن به والدین، از مهمترین واجبات بعد از توحید] ص : ۱۰۹

معلوم می شود مساله احسان به پدر و مادر بعد از مساله توحید خدا واجب ترین واجبات است هم چنان که مساله عقوق بعد از شرک ورزیدن به خدا از بزرگترین گناهان کبیره است، و به همین جهت این مساله را بعد از مساله توحید و قبل از سایر احکام اسم برده و این نکته را نه تنها در این آیات متذکر شده، بلکه در موارد متعددی از کلام خود همین ترتیب را به کار بسته.

در سوره انعام پیرامون تفسیر آیه ۱۵۱ که شبیه به آیه مورد بحث است گذشت که گفتیم رابطه عاطفی میان پدر و مادر از یک طرف و میان فرزندان از طرف دیگر از بزرگترین روابط اجتماعی است که قوام و استواری جامعه انسانی بدانها است، و همین وسیله ای است طبیعی که زن و شوهر را به حال اجتماع نگهداشته و نمی گذارد از هم جدا شوند، بنا بر این از نظر سنت اجتماعی و به حکم فطرت، لازم است آدمی پدر و مادر خود را احترام کند و به ایشان احسان نماید زیرا که اگر این حکم در اجتماع جریان نیابد و فرزندان با پدر و مادر خود معامله یک بیگانه را بکنند قطعاً آن عاطفه از بین رفته و شیرازه اجتماع به

کلی از هم گسیخته می گردد.

"إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا".

کلمه "اما" مرکب است از "ان" شرطیه و "مای" زائده، و اگر این ما، زائده نبود جائز نبود که نون تاکید ثقیله در آخر فعل شرط که "یبلغ" باشد، در آید، اثر مای زائده این است که چنین کاری را تجویز می کند.

کلمه "کبر" به معنای بزرگسالی است، و کلمه "اف" مانند کلمه "آخ" در فارسی، انزجار را می رساند، و کلمه "نهر" به معنای رنجاندن است که یا با داد زدن به روی کسی انجام می گیرد و یا با درشت حرف زدن، اگر حکم را اختصاص به دوران پیری پدر و مادر داده از این جهت بوده که پدر و مادر، در آن دوران سخت ترین حالات را دارند، و بیشتر احساس احتیاج به کمک فرزند می نمایند، زیرا از بسیاری از واجبات زندگی خود ناتوانند، و همین معنا یکی از آمال پدر و مادر است که همواره از فرزندان خود آرزو می کنند، آری روزگاری که پرستاری از فرزند را می کردند و روزگار دیگری که مشقات آنان را تحمل می نمودند، و باز در روزگاری که زحمت تربیت آنها را به دوش می کشیدند، در همه این ادوار که فرزند از تامین واجبات خود عاجز بود آنها این آرزو را در سر می پروراندند که در روزگار پیری از دستگیری فرزند برخوردار شوند.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۱۰

پس آیه شریفه نمی خواهد حکم را منحصر در دوران پیری پدر و مادر کند، بلکه می خواهد وجوب احترام پدر و مادر و رعایت احترام تام در معاشرت و سخن گفتن با ایشان را بفهماند، حال چه در هنگام احتیاجشان به مساعدت فرزند و چه در هر حال دیگر، و معنای آیه روشن است.

"وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِي صَغِيرًا".

کلمه "خفض جناح" (پر و بال گستردن) کنایه است از مبالغه در تواضع و خضوع زبانی و عملی، و این معنا از همان صحنه ای گرفته شده که جوجه بال و پر خود را باز می کند تا مهر و محبت مادر را تحریک نموده و او را به فراهم ساختن غذا وادار سازد، و به همین جهت کلمه جناح را مقید به ذلت کرده و فرمود: "جَنَاحَ الذُّلِّ" و معنای آیه این است که:

"انسان باید در معاشرت و گفتگوی با پدر و مادر طوری روبرو شود که پدر و مادر تواضع و خضوع او را احساس کنند، و بفهمند که او خود را در برابر ایشان خوار می دارد، و نسبت به ایشان مهر و رحمت دارد".

این در صورتی است که "ذل" به معنای خواری باشد، و اگر به معنای مطاوعه باشد از گستردن بال مرغان جوجه دار ماخوذ شده که از در مهر و محبت بال خود را برای جوجه های خود باز می کنند تا آنها را زیر پر خود جمع آوری نمایند، و از سرما و شکار شدن حفظ کنند.

و در اینکه فرمود: "و بگو پروردگارا ایشان را رحم کن آن چنان که ایشان مرا در کوچکیم تربیت کردند" دوران کوچکی و ناتوانی فرزند را به یادش می آورد، و به او خاطرنشان می سازد، در این دوره که پدر و مادر ناتوان شده تو بیاد دوره ناتوانی

خود باش و از خدا بخواه که خدای سبحان ایشان را رحم کند، آن چنان که ایشان تو را رحم نموده و در کوچکی تربیت کردند.

در مجمع البیان می گوید: این آیه دلالت دارد بر اینکه دعای فرزند برای پدر و مادرش که از دنیا رفته اند مسموع است، زیرا اگر مسموع نبود و برای آنها اثری نداشت معنا نداشت که در این آیه امر به دعا کند «۱».

مؤلف: لیکن آیه بیش از این دلالت ندارد که دعای فرزند در مظنه اجابت است و چنین دعائی بی خاصیت نیست، زیرا هم گفتیم که ممکن است به اجابت رسد و هم اینکه ادبی است دینی که فرزند از آن استفاده می برد، و لو در موردی مستجاب نشود، و پدر و مادر از

(۱) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۱۰.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۱۱

آن بهره مند نگردند، علاوه بر این، مرحوم طبرسی دعا را مختص به حال بعد از مرگ پدر و مادر دانسته، و حال آنکه آیه شریفه مطلق است. " رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ إِنَّ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلْأَوَّابِينَ غَفُورًا ".

سیاق آیات حکم می کند که این آیه نیز متعلق به مطالب آیات قبل (در باره پدر و مادر) باشد، بنا بر این باید گفت این آیه، متعرض آن حالی است که احیانا از فرزند حرکت ناگواری سرزده که پدر و مادر از وی رنجیده و متاثر شده اند، و اگر صریحا اسم فرزند را نیاورده و اسم آن عمل را هم نبرده، برای این بوده است که بفهماند همانطور که مرتکب شدن به این اعمال سزاوار نیست، بیان آن نیز مصلحت نبوده و نباید بازگو شود.

پس اینکه فرمود: " رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ " معنایش این است که پروردگار شما از خود شما بهتر می داند که چه حرکتی کردید و این مقدمه است برای بعدش که می فرماید:

" إِنَّ تَكُونُوا صَالِحِينَ " و مجموعا معنایش این می شود که اگر شما صالح باشید و خداوند هم این صلاح را در نفوس و ارواح شما ببیند، او نسبت به توبه کاران آمرزنده است.

و در جمله " فَإِنَّهُ كَانَ لِلْأَوَّابِينَ غَفُورًا " کلمه " اوابین " به معنای برگشت کنندگان به سوی خداست که در هر گناهی که می خواهند انجام دهند به یاد خدا افتاده و بر می گردند. و این تعبیر از قبیل بیان عام در مورد خاص است.

و معنایش این است که اگر شما صالح باشید و خداوند هم این صلاح را در روح شما ببیند و شما در یک لغزشی که نسبت به والدین خود مرتکب شدید به سوی خدا بازگشت کرده و توبه نمودید، خداوند شما را می آمرزد، برای اینکه او همواره در باره اوابین (و بازگشت کنندگان) غفور و بخشنده بوده است.

" وَ آتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ " .

در مباحث گذشته در نظائر این آیه شریفه مطالب مربوط به آن گذشت، و از همین آیه معلوم می شود که انفاق به ذی القربی و مسکینان و در راه ماندگان از احکامی است که قبل از هجرت واجب شده است، برای اینکه این آیه مکی است و در سوره مکی قرار دارد.

" وَلَا تُبْذَرُ تَبْذِيرًا إِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا " .

صاحب مجمع البیان فرموده است " تبذیر " به معنای پاشیدن با اسراف است، و در واقع از بذر افشانی گرفته شده است، منتهی فرقی که با آن دارد این است که افشاندن در آنجا به منظور استفاده است و در اسراف به منظور افساد، و به همین جهت در هر جا که به منظور اصلاح باشد " تبذیر " گفته نمی شود، هر چند که زیاد باشد «۱».

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۱۲

[اشاره به وجه اینکه فرمود: اسرافکاران برادران شیاطین هستند] ص : ۱۱۲

و جمله " إِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ " تعلیلی است بر نهی از تبذیر، و معنایش این است که اسراف مکن زیرا که اگر اسراف کنی از مبذرین - که برادران شیطانند - خواهی شد.

و گویا وجه برادری مبذرین و اسراف کنندگان با شیطانها این باشد که اسراف کاران و شیطان از نظر سنخیت و ملازمت مانند دو برادر مهربان هستند که همیشه با همنند، و ریشه و اصلشان هم یک پدر و مادر است هم چنان که آیه شریفه " وَقَيِّضْنَا لَهُمْ قُرَنَاءَ " «۲»، و آیه " احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَآزْوَاجَهُمْ " «۳» (که مقصود از ازواج همان قرناء در آیه قبلی است) و آیه " وَ إِخْوَانُهُمْ يَمُدُّوْنَهُمْ فِي الْعَاقِبَةِ لَمَّا كَانُوا فِي أَعْتَابٍ " «۴» همین معنا را می رساند.

و از همین جا معلوم می شود که تفسیر آن مفسر «۵» که آیه را به قرین و دوستان شیطانها، تفسیر کرده بهتر است از تفسیری «۶» که دیگری به معنای اتباع و پیروان شیطان گرفته است.

و مراد از کلمه شیطان در جمله " وَ كَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا " همان ابلیس است که پدر شیطانها است، و شیطانها ذریه و قوم و قبیله او هستند، بنا بر این، لام " شیطان " لام عهد ذهنی است و همچنین می شود لام را لام جنس بگیریم که مراد از شیطان، جنس شیطان باشد و به هر حال کفر ورزیدن شیطان نسبت به پروردگار خود از این جهت است که او نعمتهای خدا را کفران نموده و آنچه از قوه و قدرت و ابزار بندگی از جانب خدا به او داده شده، همه را در راه اغواء و فریب بندگان خدا و وادار کردن آنان به نافرمانی و دعوتشان به خطاکاری و کفران نعمت مصرف می کند.

و از آنچه گذشت این معنا روشن گردید که چرا اول شیطان را به صیغه جمع (شیاطین) و بعدا به صیغه مفرد (شیطان) آورد، آیه کریمه ابتدا خواسته بفهماند که هر اسراف کننده ای برادر شیطان خویش است، پس همه اسراف کاران برادران

(۱) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۱۰.

(۲) مبعوث می کنیم برای آنها قرین هایی از شیطانها. سوره حم سجده، آیه ۲۵.

(۳) بیاورید کسانی را که ظلم کردند و همزادهایشان را. سوره صافات، آیه ۲۲.

(۴) و (شیاطین انس و جن) برادرانشان را (یعنی مردم فاسق هواپرست را) براه ضلالت و گمراهی می کشند و در گمراه کردن بدکاران هیچ کوتاهی نمی کنند. سوره اعراف، آیه ۲۰۲.

(۵) مجمع البیان، ج ۹، ص ۱۰.

(۶) روح المعانی، ج ۱۶، ص ۱۱۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۱۳

تعبیر دوم که مفرد آورد، گفتیم مقصود از آن یا پدر شیطانها است که نامش ابلیس است و یا مقصود جنس شیطان است.

"وَ إِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمْ ائْتِيَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَيْسُورًا".

جمله "إِمَّا تُعْرِضَنَّ" در اصل "ان تعرض" بوده و "مای" زائده بر سر "ان" شرطی در آمد تا نون تاکید بتواند بر سر "تعرض" در آید.

شهادت سیاق دلیل بر این است که گفتار در باره انفاق مالی بوده، پس مراد از جمله "إِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمْ" اعراض از کسی است که مالی درخواست کرده تا در سد جوع و رفع حاجتش مصرف کند، و مقصود از آن، هر اعراضی آنهم به هر صورت که باشد نیست، بلکه تنها آن قسم اعراضی است که دستش تهی است و نمی تواند مساعدتی به وی بکند، ولی مایوس هم نیست، احتمال می دهد که بعدا پولدار شود، و وی را کمک کند، به دلیل اینکه دنبالش می فرماید: "ائْتِيَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا" یعنی اینکه تو از ایشان اعراض می کنی نه از این بابست که مال داری و نمی خواهی بدهی، و نه از این باب که نداری و از به دست آمدن آن هم مایوسی، بلکه از این بابست که الآن نداری ولی امیدوار هستی که به دست بیاید، و به ایشان بدهی، و در طلب رحمت پروردگار خود هستی.

و اینکه فرمود: "فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَيْسُورًا" بدین معنی است که با ایشان به نرمی حرف بزن، سخن درشت و خشن مگو و این سفارش را در جایی دیگر به بیانی دیگر فرموده: "وَ أَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَهُ" (۱).

در کشف گفته: جمله " اِبْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ " یا متعلق به جواب شرطیست که مقدم بر خود شرط می باشد، و تقدیرش این است که: " با آنان به آسانی و نرمی سخن بگو و با وعده های نیک دلشان را خوش کن، و با اینگونه رحمت ها که به ایشان می کنی رحمت پروردگارت را برای خود بدست آور"، و یا آنکه متعلق است به خود شرط، و معنایش این است که: " و اگر به خاطر نرسیدن آن مالی که امیدوار رسیدنش بودی از ایشان اعراض کردی که از رزق تعبیر به رحمت شده باشد- در اینصورت ایشان را به نرمی و خوبی برگردان".

بنا بر این معنا، کلمه " ابتغاء " به جای " فقر و تهی دستی و نرسیدن مال " به کار رفته، به این عنایت که شخص بی روزی همیشه در طلب روزی است، پس " نداشتن " همیشه سبب درخواست و ابتغاء است و ابتغاء مسبب فقد می باشد، و در این آیه مسبب به جای سبب

(۱) سائل و فقیر را نرنجان بلکه با زبان نرم او را راه بینداز. سوره ضحی، آیه ۱۰. [.....]

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۱۴

آمده است «۱».

[نهی از افراط و تفریط در انفاق] ص: ۱۱۴

" وَ لَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا ".

" دست به گردن بستن " کنایه است از خرج نکردن و خسیس بودن و خودداری از بخشش نمودن، درست مقابل " بسط ید " است که کنایه از بذل و بخشش می باشد و این که هر چه به دستش آید از دست خود فرو بریزد، بطوری که هیچ چیز برای خود باقی نمی گذارد، مانند کسی که کاملاً دست خود را در مقابل باران گشوده و حتی قطره ای از آن در دست وی باقی نمی ماند، و این تعبیر بلیغ ترین و رساترین تعبیر در مورد نهی از افراط و تفریط در انفاق است.

و جمله " فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا " فرع جمله " وَ لَا تَبْسُطْهَا ... " است، و کلمه " محسورا " از ماده " حسر " است که به معنای انقطاع و یا عریان شدن است و در این آیه این معنا را می رساند که دست خویش تا به آخر مگشای و بیش از حد دست و دلباز نباش که ممکن است روزی زانوی غم بغل کرده و دستت از همه جا بریده شود و دیگر نتوانی خود را در اجتماع ظاهر ساخته و با مردم معاشرت کنی.

بعضی «۲» گفته اند که جمله " فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا " متفرع است بر هر دو جمله (" وَ لَا تَجْعَلْ يَدَكَ ... " و " وَ لَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ ") نه تنها به جمله آخری (وَ لَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ) و معنایش این است که اگر از خرج کردن خودداری کنی و بخل بورزی سرانجام ملامت و مذمت شده و در گوشه ای خواهی نشست، و اگر زیاده روی کنی حسرت خورده و مغموم و پشیمان

خواهی شد.

اشکال این حرف این است که معلوم نیست جمله "وَلَا تَبْسُطُهَا..." در مقام نهی از تبذیر و اسراف باشد، و حتی معلوم نیست دادن تمامی اموال در راه خدا اسراف باشد، هر چند که با همین آیه از آن نهی شده باشد، زیرا قبلاً هم گفتیم که در مفهوم "تبذیر"، "افساد" نهفته است و اسراف در راه خدا افساد نیست، و معنی ندارد که چنین عملی که نه خودش فاسد می شود و نه چیزی را فاسد می کند حسرت و اندوه در پی داشته باشد.

"إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا".

از ظاهر سیاق بر می آید که این آیه در مقام تعلیل مطالب آیه قبل است که از افراط و

(۱) کشاف، ج ۲، ص ۶۶۲.

(۲) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۱۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۱۵

تفریط در انفاق نهی می کرد.

و معنایش این است که این دأب و سنت پروردگار است که بر هر کس بخواهد روزی دهد فراخ و گشایش دهد و برای هر که نخواهد، تنگ بگیرد و سنت او چنین نیست که بی حساب و بی اندازه فراخ سازد و یا بکلی قطع کند، آری او مصلحت بندگان را رعایت می کند، چرا که او به حال بندگان خود خبیر و بینا است، تو نیز سزاوار است چنین کنی و متخلق به اخلاق خدا گردی و راه وسط و اعتدال را پیش گرفته از افراط و تفریط بپرهیزی.

بعضی «۱» از مفسرین گفته اند که آیه مورد بحث، آیه قبل را بدین نحو تعلیل می کند که "بسط رزق" و "قبض آن" کار خداست، و تو نباید چنین کاری کنی، چرا که این کار از شؤون الوهیت و مختص به ذات پروردگار است، و اما تو باید میانه روی کنی بدون این که از راه اعتدال به سوی افراط و یا تفریط بگرایی.

بعضی دیگر در معنای تعلیل مذکور حرفهای دیگری زده اند که وجوهی بعید از اعتبار است.

"وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشِيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا".

"املاق" به معنای فقر و نداری است، و در مفردات گفته است که "خطاه" به معنای انحراف از جهت است و این چند قسم

تصور می شود:

۱- تصمیم به کاری بگیرد که اراده و انجامش شایسته نیست و بلکه زشت می باشد، خلاصه تصمیم و اراده خطاء باشد، و این بارزترین مصداق خطاء است که آدمی بدان مرتکب شده و دچار می گردد. و در تعبیر چنین خطایی گفته می شود: "خطأ یخطا و خطا" و آیات زیر به همین معنا است "إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْأً كَبِيرًا" و "وَإِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ".

۲- قسم دیگر خطاء این است که: آدمی کاری را اراده کند که انجامش خوبست، و لیکن آن طور که می خواسته انجام نشده باشد، و بر خلاف اراده اش از آب درآید، در تعبیر اینگونه خطاء می گویند: "اخطا اخطاء" و آن شخص را می گویند "مخطی"، پس چنین کسی در اراده اش اشتباه نکرده عملش هم خطاء نبوده، لیکن خطاء از آب درآمده، در آیه شریفه "وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطْأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ" این معنی مقصود است.

۳- قسم بعدی خطاء، آنست که مانند قسم اول در اراده خطاء شود و ناشایسته را اراده

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۶۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۱۶

کند، ولی اتفاقاً خلاف آن از آب درآمده و کار نیکی انجام شود، چنین کسی در اراده اش "مخطی" و در عملش "مصیب" است، و او را برای اراده عمل زشت مذمت کرده و عمل نیکش را ستایش نمی کنند.

و خلاصه سخن آنکه اگر کسی چیزی را اراده کند و خلاف آن را انجام دهد می گویند "اخطا" و اگر همان چیزی را که اراده کرده، انجام دهد می گویند "اصاب" گاهی هم به کسی که کار بدی کرده و یا اراده بدی کرده می گویند "اخطا" و تعبیر معروف "اصاب الخطا و اخطا الصواب و اصاب الصواب و اخطا الخطا" از همین باب است، و این لفظ مشترکی است که بطوری که ملاحظه می کنید مردد میان چند معنا است، و این بر عهده دانشمند اهل تحقیق است که در هر مورد کاملاً جستجو نموده و معنای این کلمه را معلوم نماید «۱».

[نهی از فرزند کشی (چه دختر و چه پسر) از بیم فقر و گرسنگی که در عرب رسم بوده] ص: ۱۱۶

و در آیه شریفه از کشتن اولاد به جهت ترس از فقر و احتیاج، شدیداً نهی شده است و جمله "نَحْنُ نَزُوقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ" تعلیل همان نهی و در مقام مقدمه چینی برای جمله بعدی است که فرمود: "إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْأً كَبِيرًا".

و معنای آیه این است که فرزندان خود را از ترس این که مبادا دچار فقر و هلاکت شوید و به خاطر ایشان تن به ذلت گدایی دهید به قتل نرسانید، و دختران خود را از ترس اینکه گرفتار داماد ناجوری شوید و یا به جهت های دیگری مایه آبروریزی شما شود مکشید زیرا این شما نیستید که روزی اولادتان را می دهید، تا در هنگام فقر و تنگدستی دیگر نتوانید روزی ایشان را برسانید، بلکه مائیم که هم ایشان و هم شما را روزی می دهیم، آری کشتن فرزندان خطایی است بزرگ.

مساله نهی از فرزندکشی در قرآن کریم مکرر آمده، و این عمل شنیع در حالی که یکی از مصادیق آدم کشی است، چرا فقط این مصداق ذکر گردیده؟ می توان گفت که چون فرزندکشی از زشت ترین مصادیق شقاوت و سنگدلی است و جهت دیگرش هم این است که اعراب در سرزمینی زندگی می کردند که بسیار دچار قحطی می شد، و از همین جهت همین که نشانه های قحطی را می دیدند اول کاری که می کردند به اصطلاح برای حفظ آبرو و عزت و احترام خود!! فرزندان خود را می کشتند.

و در کشاف گفته: مقصود از فرزندکشی همان دخترکشی است که در عرب مرسوم

(۱) مفردات راغب، ماده "خطا".

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۱۷

بوده «۱» و لیکن ظاهرا این حرف صحیح نباشد، زیرا مساله دخترکشی یک عنوان مستقلى است که آیات مستقل دیگری مخصوص نهی از آن و حرمت آن آمده، مانند آیه: "وَ إِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ" «۲»، و آیه "وَ إِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْمَأْثَمِ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَ هُوَ كَظِيمٌ يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ" «۳».

و اما آیه مورد بحث و امثال آن، به طور کلی از کشتن اولاد از ترس فقر و نداری نهی می کند، و داعی نداریم که اولاد را حمل بر خصوص دختران کنیم با اینکه اعم از دختر و پسر است، و نیز هیچ موجبی نیست که جمله "أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ" را حمل بر ترس از فقر و فاقه کنیم، با اینکه می دانیم هون با فقر در معنا متغایرنند.

پس حق مطلب همین است که بگوئیم از آیه مورد بحث کشف می شود که عرب غیر از مساله دخترکشی (وآد) یک سنت دیگری داشته که به خیال خود با آن عمل هون و خواری خود را حفظ می کردند، و آن این بوده است که از ترس خواری و فقر و فاقه فرزند خود را- چه دختر و چه پسر- می کشته، و آیه مورد بحث و نظائر آن از این عمل نهی کرده است.

[نهی شدید از زنا کاری] ص: ۱۱۷

"وَ لَا تَقْرَبُوا الزَّانِيَةَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَ سَاءَ سَبِيلًا".

این آیه از زنا نهی می کند و در حرمت آن مبالغه کرده است، چون نفرموده اینکار را نکنید، بلکه فرموده نزدیکش هم نشوید، و این نهی را چنین تعلیل کرده که این عمل فاحشه است، و زشتی و فحش آن صفت لا ینفک و جدایی ناپذیر آن است، به طوری که در هیچ فرضی از آن جدا نمی شود، و با تعلیل دیگر که فرمود: "وَ سَاءَ سَبِيلًا" فهماند که این روش زشتی است که به فساد جامعه، آن هم فساد همه شئون اجتماع منجر می شود، و به کلی نظام اجتماع را مختل ساخته و انسانیت را به

نابودی تهدید می کند، و در آیه ای دیگر در عذاب مرتکبین آن مبالغه نموده و در ضمن صفات مؤمنین فرموده "وَلَا يَزْنُونَ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا إِلَّا مَنْ تَابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا" «۴».

(۱) کشف، ج ۲، ص ۶۶۴.

(۲) و روزی که از دختر زنده به گور بازخواست می شود که به چه گناهی کشته شد. سوره تکویر، آیه ۹.

(۳) چون یکی از آنان را به فرزند دختری مژده آید از شدت غم و حسرت رخسارش سیاه شده و سخت دلتنگ می شود و از این عار روی از قوم خود پنهان می دارد و بفکر افتد که آیا آن دختر را با ذلت و خواری نگهدارد و یا زنده به خاک گور کند (عاقلان) آگاه باشید که آنها بسیار بد حکم می کنند. سوره نحل، آیه ۵۸ و ۵۹.

(۴) سوره فرقان، آیه ۶۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۱۸

گفتاری پیرامون حرمت زنا [بحث قرآنی و اجتماعی پیرامون حرمت زنا] ص: ۱۱۸

این بحثی که عنوان می کنیم هم بحثی است قرآنی و هم اجتماعی.

همه می دانیم که هر یک از جنس "نر" و "ماده" نوع بشر وقتی به حد رشد رسید- در صورتی که دارای بنیه ای سالم باشد- در خود میلی غریزی نسبت به طرف دیگر احساس می کند، و البته این مساله غریزی منحصر در افراد انسان نیست، بلکه در تمامی حیوانات نیز این میل غریزی را مشاهده می کنیم.

علاوه بر این همچنین مشاهده می کنیم که هر یک از این دو طرف مجهز به جهاز و اعضاء و قوایی است که او را برای نزدیک شدن به طرف مقابلش وادار می کند.

اگر در نوع جهاز تناسلی این دو طرف به دقت مطالعه و بررسی کنیم جای هیچ تردیدی باقی نمی ماند که این شهوت غریزی بوده و وسیله ای است برای توالد و تناسل که خود مایه بقاء نوع است.

علاوه بر جهاز تناسلی، انواع حیوانات از آن جمله انسان به جهازهای دیگری نیز مجهز است که باز دلالت دارند بر اینکه غرض از خلقت جهاز تناسلی همان بقاء نوع است، یکی از آنها محبت و علاقه به فرزند است، و یکی دیگر مجهز بودن ماده هر حیوان پستاندار به جهاز شیرساز است تا طفل خود را برای مدتی که بتواند خودش غذا را بوجود و فرو برد و هضم کند شیر بدهد و از گرسنگی حفظ نماید، همه اینها تسخیرهایی است الهی که به منظور بقاء نوع جنس نر را مسخر ماده و ماده را مسخر نر کرده جهاز تناسلی طرفین را مسخر و دلهای آنان را و و همه را مسخر کرده تا این غرض تامین شود.

و به همین جهت می بینیم انواع حیوانات با اینکه مانند انسان مجبور به تشکیل اجتماع و مدنیت نیستند و به خاطر این که زندگیشان ساده و حوائجشان مختصر است، و هیچ احتیاجی به یکدیگر ندارند معذک گاه گاهی غریزه جنسی و ادارشان می کند که نر و ماده با هم اجتماع کرده و عمل مقاربت را انجام دهند، و نه تنها انجام بدهند و هر یک دنبال زندگی خویش را بگیرند، بلکه به لوازم این عمل هم ملتزم شوند، و هر دو در تکفل طفل و یا جوجه خود و غذا دادن و تربیت آن پای بند باشند، تا طفل و یا جوجه شان به حد رشد برسد، و به اداره چرخ زندگی خویش مستقل گردد.

و نیز به همین جهت است که می بینیم از روزی که تاریخ، زندگی بشریت و سیره و ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۱۹

سنت او را سراغ می دهد سنت ازدواج را هم که خود یک نوع اختصاص و رابطه میان زن و شوهر است سراغ می دهد، همه اینها ادله مدعای ما است، زیرا اگر غریزه، تناسل بشر را به اینکار و نمی داشت باید تاریخ سراغ دهد که در فلان عصر نظامی در میان زن و شوهرها نبوده، آری مساله اختصاص یک زن به شوهر خود، اصلی طبیعی است که مایه انعقاد جامعه انسانی می گردد، و جای هیچ تردید نیست که ملت های گوناگون بشری در گذشته هر چند هم که دارای افراد فراوان بوده اند بالأخره به مجتمعات کوچکی به نام خانواده منتهی می شدند.

همین اختصاص باعث شده که مردان، زنان خود را مال خود بدانند، و عینا مانند اموال خود از آن دفاع کنند، و جلوگیری از تجاوز دیگران را فریضه خود بدانند همانطور که دفاع از جان خود را فریضه می دانند، بلکه دفاع از عرض را واجب تر دانسته گاهی جان خود را هم بر سر عرض و ناموس خود از دست بدهند.

و همین غریزه دفاع از اغیار است که در هنگام هیجان و فورانش غیرتش می نامند و به کسی که نمی گذارد به ناموسش تجاوز شود غیرتمند می گویند، و نمی گویند مردی است بخیل.

باز به همین جهت است که می بینیم در همه اعصار نوع بشر نکاح و ازدواج را مدح کرده و آن را سنت حسنه دانسته، و زنا را نکوهش نموده فی الجمله آن را عملی شنیع معرفی کرده اند و گناهی اجتماعی و عملی زشت دانسته اند، بطوری که خود مرتکب نیز آن را علنی ارتکاب نمی کند، هر چند بطوری که در تاریخ امم و اقوام دیده می شود در بعضی از اقوام وحشی آنها در پاره ای از اوقات و در تحت شرائطی خاص در میان دختران و پسران و یا بین کنیزان معمول بوده است.

پس اینکه می بینیم تمامی اقوام و ملل در همه اعصار این عمل را زشت و فاحشه خوانده اند برای این بوده که می فهمیدند این عمل باعث فساد انساب و شجره های خانوادگی و قطع نسل و ظهور و بروز مرضهای گوناگون تناسلی گشته و همچنین علاوه بر این باعث بسیاری از جنایات اجتماعی از قبیل آدم کشی و چاقو کشی و سرقت و جنایت و امثال آن می گردد، و نیز باعث می شود عفت و حیاء و غیرت و مودت و رحمت در میان افراد اجتماع جای خود را به بی عفتی و بی شرمی و بی غیرتی و دشمنی و شقاوت بدهد.

با همه اینها، تمدنی که ممالک غربی در این اعصار به وجود آورده اند، از آنجایی که صرفا بر اساس لذت جویی و عیاشی کامل و برخوردار از مزایای زندگی مادی و نیز آزادی افراد در همه چیز بنا نهاده شده و آزادی را جز در آن اموری که

مورد اعتنای قوانین مدنی است سلب نکرده و حتی کار را به جایی رسانده اند که تمامی آداب قومی و مرزهای دینی و ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۲۰

اخلاقی و شرافت انسانی را کنار گذاشته افراد را در هر چیز که میل داشته باشند و در هر عملی - هر چه هم که شنیع باشد - آزاد گذاشته اند و گذشته از بعضی شرائط جزئی که در پاره ای موارد مخصوص، اعتبار کرده اند دیگر هیچ اعتنایی به آثار سوء این آزادی بی قید و شرط افراد ندارند، و قوانین اجتماعی را هم بر طبق خواسته اکثر مردم تدوین می کنند.

نتیجه چنین تمدنی اشاعه فحشاء میان مردان و زنان شده و حتی تا داخل خانه ها در میان مردان صاحب زن و زنان صاحب شوهر و حتی نسبت به محارم سرایت نموده و شاید دیگر کسی دیده نشود که از آثار شوم این تمدن، سالم مانده باشد، بلکه به سرعت اکثریت را با خود همراه کرده است، و یکی از آثار شومش این است که صفات کریمه ای که هر انسان طبیعی، متصف بدان است و آن را برای خود می پسندد و همه آنها از قبیل عفت و غیرت و حیاء آدمی را به سنت ازدواج سوق می دهد، رفته رفته ضعیف گشته است، تا آنجا که بعضی از فضائل مسخره شده است، و اگر نقل پاره ای از کارهای زشت خودش شنیع و زشت نبود، و اگر بحث ما قرآنی و تفسیر نبود آماری را که پاره ای از جراید منتشر کرده اند اینجا نقل می کردیم تا مدعای ما ثابت گردد، که آثار شوم این تمدن تا چند درصد افراد بشر را آلوده کرده است.

و اما شریعت های آسمانی بطوری که قرآن کریم بدان اشاره می کند و تفسیر آیات آن در سوره انعام آیه ۱۵۱ تا آیه ۱۵۳ گذشت، همه از عمل زشت زنا به شدیدترین وجه نهی می کرده اند، در میان یهود قدغن بوده، از انجیل ها هم برمی آید که در بین نصاری نیز حرام بوده است، در اسلام هم مورد نهی قرار گرفته و جزء گناهان کبیره شمرده شده است، و البته حرمتش در محارم چون مادر و دختر و خواهر و عمه و خاله شدیدتر است، و همچنین در صورت احصان یعنی در مورد مردی که زن داشته و زنی که شوهر داشته باشد حرمتش بیشتر است و در غیر صورت احصان حدود سبک تری دارد مثلاً اگر بار اول باشد صد تازیانه است و در نوبت سوم و چهارم یعنی اگر دو یا سه بار حد خدایی بر او جاری شده باشد و باز هم مرتکب شود حدش اعدام است، و اما در صورت محصنه بودن در همان نوبت اول باید سنگسار شود.

و در آیه مورد بحث، به حکمت حرمت آن اشاره نموده و در ضمن نهی از آن، فرموده " به زنا نزدیک نشوید که آن فاحشه و راه بدی است " اولاً آن را فاحشه خوانده، و در ثانی به راه بد توصیفش کرده که مراد از آن - و خدا داناتر است - سیل بقاء است، هم چنان که از آیه " أَإِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَ تَقْطَعُونَ السَّبِيلَ " (۱) نیز برمی آید که مقصود از راه همان راه بقاء نسل

(۱) آیا با مردان جفت می شوید؟ و راه را قطع می کنید؟. سوره عنکبوت، آیه ۲۹.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۲۱

است، و معنایش این است که آیا شما در آمیختن با زنان را که راه بقای نسل می باشد و نظام جامعه خانوادگی را که محکم ترین وسیله است برای بقای مجتمع مدنی به وجود می آورد از هم می گسلید؟.

آری با باز شدن راه زنا روز به روز میل و رغبت افراد به ازدواج کمتر می شود، چون با اینکه می تواند از راه زنا حاجت جنسی خود را برآورد داعی ندارد اگر مرد است محنت و مشقت نفقه عیال و اگر زن است زحمت حمل جنین و تربیت او را تحمل نموده و با محافظت و قیام به واجبات زندگیش، جانش به لب برسد، با اینکه گزینه جنسی که محرک و باعث همه اینها است از راه دیگر هم اقناع می شود، بدون اینکه کمترین مشکل و تعبی تحمل کند، هم چنان که می بینیم دختر و پسر جوان غربی همین کار را می کنند، و حتی به بعضی از جوانهای غربی گفته اند که چرا ازدواج نمی کنی؟ در پاسخ گفته است: چکار به ازدواج دارم، تمام زنهای این شهر از آن من می باشد! دیگر ازدواج چه نتیجه ای دارد؟ تنها خاصیت آن مشارکت و همکاری در کارهای جزئی خانه است که آن هم مانند سایر شرکتها است که با اندک بهانه ای منجر به جدایی شریکها از همدیگر می شود و این مساله امروزه بخوبی در جوامع غربی مشهود است.

و اینجاست که می بینیم ازدواج را به یک شرکت تشبیه کرده اند که بین زن و شوهر منعقد می شود و آن را تنها غرض و هدف ازدواج می شمارند، بدون اینکه حسابی برای تولید نسل و یا برآوردن خواسته های گزینه باز کنند، بلکه اینها را از آثار مترتبه و فرع بر شرکت در زندگی می دانند، در نتیجه اگر توافق در این شرکت ادامه یافت که هیچ و گرنه از اولاد و مساله گزینه طبیعی صرفنظر می کنند.

همه اینها انحرافهایی است از راه فطرت، و ما اگر در اوضاع و احوال حیوانات و انواع مختلف آنها دقت کنیم خواهیم دید که حیوانات غرض اصلی و بالذات از ازدواج را، ارضاء گزینه تحریک شده، و پدید آوردن نسل و ذریه می دانند.

هم چنان که دقت در وضع انسان در اولین باری که این تمایل را در خود احساس می کند ما را به این حقیقت می رساند که هدف اصلی و تقدیمی که او را به این عمل دعوت می کند همان ارضاء گزینه است، که مساله تولید نسل دنبال آن است.

و اگر محرک انسان به این سنت طبیعی، مساله شرکت در زندگی و تعاون در ضروریات حیات، از خوراک و پوشاک و آشیانه و امثال آن بود، ممکن بود مرد این شرکت را با مردی مثل خود، و زن با زنی مثل خود برقرار کند، و اگر چنین چیزی ممکن بود و دعوت

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۲۲

گزینه را ارضاء می کرد باید در میان جوامع بشری گسترش می یافت و یا حد اقل برای نمونه هم که شده، در طول تاریخ در میان یکی از جوامع بشری صورت می گرفت و میان دو مرد و دو زن حتی احیاناً چنین شرکتی برقرار می شد و در تمام طول تاریخ و در همه جوامع مختلف بشری به یک و تیره (طریقه، راه و روش) جریان نمی یافت و اصلاً چنین رابطه ای میان دو طبقه اجتماع یعنی طبقه مردان از یک طرف و زنان از طرف دیگر برقرار نمی شد.

و از طرفی دیگر اگر این روش غربی ها ادامه پیدا نموده و روز به روز به عدد فرزندان نامشروع اضافه شود، مساله مودت و محبت و عواطفی که میان پدران و فرزندان است به تدریج از بین رفته و باعث می شود که این رابطه معنوی از میان پدران نسبت به فرزندان رخت بر بندد، و وقتی چنین رابطه ای باقی نماند قهراً سنت ازدواج از میان جامعه بشر کنار رفته و بشر رو به

انقراض خواهد نهاد، همه اینها که گفتیم نمونه هایش در جامعه های اروپایی خودنمایی می کند.

یکی از تصورات باطل این است که کسی تصور کند که کار بشر در اثر پیشرفتهای فنی به زودی به جایی برسد که چرخ زندگی اجتماعی خود را با اصول فنی و طرق علمی بچرخاند، بدون اینکه محتاج به کمک غریزه جنسی شود، یعنی فرزندان را به وجود آورد بدون اینکه اصلاً احتیاجی به رابطه به اصطلاح معنوی و محبت پدری و مادری باشد، مثل اینکه جاذبه هایی مقرر کنند برای کسانی که تولید نسل کنند و پدران به خاطر رسیدن به آن جوائز فرزند تحویل دهند! هم چنان که در بعضی از ممالک امروز معمول شده است، غافل از اینکه جاذبه قرار دادن و یا هر قانون و سنت دیگری ما دام که در نفوس بشر ضامن اجراء نداشته باشد دوام پیدا نمی کند، قوانین در بقای خود از قوا و غرائز طبیعی انسان کمک می گیرند، نه به عکس که غرائز از قوانین استمداد نماید و قوانین بتوانند غرائز را به کلی باطل کنند، آری اگر غرائز باطل شد نظام اجتماع باطل می شود.

هیات اجتماع قائم با افراد اجتماع است، و قوام قوانین جاری بر این است که افراد آن را بپذیرند و بدان رضایت دهند، و آن قوانین بتواند پاسخگوی جامعه باشد، با این حال چگونه ممکن است قوانینی در جامعه ای جریان یابد و دوام پیدا کند که قریحه جامعه خواستار آن نبوده و دلها پذیرایش نباشد.

پس حاصل کلام این شد که باطل شدن غریزه طبیعی و غفلت اجتماع بشری از غایت و هدف اصلی آن، انسانیت را تهدید به نابودی می کند، و به زودی هم کارش را بدینجا خواهد کشانید، و اگر هنوز چنین خطری کاملاً محسوس نشده برای این است که هنوز ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۲۳

عمومیت پیدا نکرده است.

علاوه بر مطالب مذکور این عمل زشت و پست اثر دیگری هم از نظر شریعت اسلامی دارد، و آن بر هم زدن انساب و رشته خانوادگی است، که با گسترش زنا، دیگر جای برای احکام نکاح و ارث باقی نمی ماند.

"وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ"

این آیه از کشتن نفس محترمه نهی می کند، مگر در صورتی که بحق باشد، به این معنا که طرف مستحق کشته شدن باشد، مثل اینکه کسی را کشته باشد یا مرتد شده باشد (و حرمت دینی را در جامعه بشکند) و امثال اینها که در قوانین شرع مضبوط است.

و شاید از اینکه نفس را توصیف کرد به "حَرَّمَ اللَّهُ" و فرمود "حرم الله فی الاسلام" اشاره به این باشد که حرمت قتل نفس مختص به اسلام نیست، در همه شرایع آسمانی حرام بوده و این حکم از شرایع عمومی است، هم چنان که در تفسیر آیه ۱۵۱ و ۱۳۵ سوره انعام هم بدان اشاره شد.

[بیان آیه] ص: ۱۲۳

[معنای جمله: "فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مُنْصُورًا"] ص: ۱۲۳

" وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطٰناً فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً".

مقصود از اینکه فرمود: " ما برای ولی مقتول سلطانی قرار دادیم " همین است که او را در قصاص از قاتل سلطنت و اختیار داده ایم، و ضمیری که در "فَلَا يُسْرِفُ" و در "انه" هست به ولی برمی گردد و مقصود از "منصور بودن او" همان مسلط بودن قانونی بر کشتن قاتل است.

و معنای آیه این است که "کسی که مظلوم کشته شده باشد ما به حسب شرع برای صاحب خون او سلطنت قرار دادیم، تا اگر خواست قاتل را قصاص کند، و اگر خواست خونبها بگیرد، و اگر هم خواست عفو کند، حال صاحب خون هم باید در کشتن اسراف نکند، و غیر قاتل را نکشد، و یا بیش از یک نفر را به قتل نرساند، و بداند که ما یاریش کرده ایم و به هیچ وجه قاتل از چنگ او فرار نمی کند، پس عجله به خرج ندهد و به غیر قاتل نپردازد".

بعضی «۱» دیگر از مفسرین احتمال داده اند که ضمیر در "فَلَا يُسْرِفُ" به قاتل بر گردد، هر چند کلمه قاتل در آیه نیامده ولی سیاق بر آن دلالت دارد، و ضمیر "انه" به "من" بر گردد در نتیجه معنا چنین باشد: "قاتلها بدانند که ما برای صاحبان مقتول که مظلوم کشته شده اند تسلط قرار دادیم، پس در آدم کشی اسراف نکنند، و به ظلم کسی را نکشند زیرا کسی که به

(۱) تفسیر فخر رازی، ج ۲۰، ص ۲۰۲.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۲۴

ظلم کشته شود از ناحیه ما یاری شده است، چون ما صاحب خون او را تسلط قانونی داده ایم"، لیکن این معنا از سیاق آیه بعید است علاوه بر این، لازمه اش این است که تنها ضمیر "انه" به مقتول بر گردد.

و اما راجع به قصاص از آنجایی که در جلد اول این کتاب در ذیل آیه "وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ" «۱» فصلی در باره آن گذراندیم در اینجا دیگر بحث نمی کنیم.

[نهی از تصرف در مال یتیم و امر به وفاء به عهد] ص : ۱۲۴

" وَ لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ".

این آیه از خوردن مال یتیم نهی می کند که خود یکی از کبائری است که خداوند وعده آتش به مرتکبین آن داده و فرموده است: "إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصِيلُونَ سَعِيرًا" «۲» و اگر به جای "نهی از خوردن آن" از "نزدیک شدن به آن" نهی کرد برای این بود که شدت حرمت آن را بفهماند، و معنای جمله "إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ" این است که در صورتی که تصرف در مال یتیم به نحوی باشد که از تصرف نکردن بهتر باشد به این معنا که تصرف در آن به مصلحت یتیم و باعث زیاد شدن مال باشد عیب ندارد و حرام نیست، و بلوغ اشد در جمله "حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ" اوان و آغاز

این بلوغ و رشد است که در این هنگام حکم یتیمی از یتیم برداشته می شود، و دیگر او را یتیم نمی گویند، پس اینکه فرمود: نزدیک مال یتیم نشوید تا بالغ شود به این معنا است که مال یتیم را حفظ کنید تا بالغ شود، و چون بالغ شد به دستش بسپارید، و به عبارت دیگر به این معنا است که نزدیک مال یتیم ما دام که یتیم است نشوید، در سوره انعام آیه ۱۵۲ نیز مطالبی که مربوط به این مقام است گذشت.

" وَ أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا "

مسئول در اینجا به معنای "مسئول عنه" است، یعنی از آن بازخواست می شوید، و این از باب حذف و ایصالی است که در کلام عرب جائز شمرده شده، بعضی «۳» هم گفته اند منظور این است که از خود "عهد" می پرسند که فلانی با تو چه معامله ای کرد، آن دیگری چه کرد و ... و همچنین، چون ممکن است عهد را که یکی از اعمال است در روز قیامت مجسم سازند تا به له و یا علیه مردم گواهی دهد، یکی را شفاعت و با یکی محاصمه کند.

(۱) و برای شما در قصاص، زندگی می باشد. سوره بقره، آیه ۱۷۹.

(۲) بدرستی که آنان که می خورند اموال یتیمان را به ستم نمی خورند در شکمهای خود مگر آتش را و بزودی انداخته می شوند در آتش سوزان. سوره نساء، آیه ۱۰.

(۳) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۱۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۲۵

[امر به مراعات عدالت و وفا در کیل و وزن و بیان "خیر" و "أَحْسَنُ تَأْوِيلًا" بودن آن] ص: ۱۲۵

" وَ أَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كَلْتُمْ وَ زِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا "

کلمه "فسطاس" (به کسر قاف و هم به ضم آن) به معنای "ترازو و میزان" است، بعضی «۱» گفته اند کلمه ای است رومی که داخل زبان عرب شده و بعضی «۲» دیگر گفته اند که عربی است، و بعضی «۳» آن را مرکب از "قسط" که به معنای عدالت است و "طاس" که به معنای کفه ترازو دانسته اند و "قسطاس مستقیم" به معنای ترازوی عدل است که هرگز در وزن خیانت نمی کند.

کلمه "خیر" به معنای آن چیزی است که وقتی امر دایر شد بین آن و یک چیز دیگر آدمی باید آن را اختیار کند، و کلمه "تاویل" هر چیز به معنای حقیقتی است که امر آن چیز بدان منتهی گردد، و اینکه می فرماید: ایفاء کیل و وزن و دادن آن به قسطاس مستقیم بهتر است، برای این است که اولاً کم فروشی یک نوع دزدی ناجوانمردانه است و ثانیاً وثوق و اطمینان را بهتر جلب می کند.

و "أَحْسَنُ تَأْوِيلًا" بودن این دو عمل از این جهت است که اگر مردم این دو وظیفه را عمل کنند، کم نفروشد و زیاد نخرند رشد و استقامت در تقدیر معیشت را رعایت کرده اند، چون قوام معیشت مردم در استفاده از اجناس مورد حاجت بر دو اصل اساسی است، یکی "به دست آوردن جنس مرغوب و سالم و بدردخور" و دیگری "مبادله مقدار زائد بر حاجت است با اجناس دیگری که مورد احتیاج است" آری هر کسی در زندگی خود حساب و اندازه گیری دارد که چه چیزهایی و از هر جنسی چه مقدار نیاز دارد و چه چیزهایی بیش از نیاز او است، چه مقدار از آن را باید بفروشد و با قیمت آن اجناس دیگر مورد حاجت خود را تحصیل کند و اگر پای کم فروشی به میان آید حساب زندگی بشر از هر دو طرف اختلاف پیدا کرده و امنیت عمومی از میان می رود.

و اما اگر کیل و وزن به طور عادلانه جریان یابد زندگی و اقتصادشان رشد و استقامت یافته و هر کس هر چه را احتیاج دارد، همان را به مقدار نیازش به دست می آورد، و علاوه بر آن، نسبت به همه سوداگران و ثوق پیدا کرده و امنیت عمومی برقرار می شود.

"وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا".

بنا به قرائت معروف: "لا تقف" (به سکون قاف و ضمه فاء) از ماده "قفا- يقفو-

(۱ و ۲ و ۳) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۷۲. [.....]

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۲۶

قفوا" و به معنای متابعت است، قافیه شعر را هم از این جهت قافیه می گویند که آخر هر مصرع با آخر مصراعهای قبل از خودش متابعت می کند.

و بنا به قرائت غیر معروف که "لا- تقف" (با ضمه قاف و سکون فاء) قرائت کرده اند از ماده "قاف" گرفته اند که به همان معنای متابعت است، و لذا از بعضی اهل لغت نقل شده که گفته اند: ماده دومی از ماده اولی قلب شده، مانند لغت "جذب" که از ماده "جذب" قلب شده و هر دو به یک معنا است، و لذا علم قیافه شناسی را از این نظر قیافه گفته اند که دنبال جای پا را گرفته و به مقصود راهنمایی می شود.

[نهی از متابعت از غیر علم (لا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) و اشاره به حکم فطرت به لزوم پیروی از علم یا پیروی از ظن به استناد حجت علمی و عقلی] ص: ۱۲۶

این آیه از پیروی و متابعت هر چیزی که بدان علم و یقین نداریم نهی می کند، و چون مطلق و بدون قید و شرط است پیروی اعتقاد غیر علمی و همچنین عمل غیر علمی را شامل گشته و معنایش چنین می شود: به چیزی که علم به صحت آن نداری معتقد مشو، و چیزی را که نمی دانی مگو، و کاری را که علم بدان نداری مکن، زیرا همه اینها پیروی از غیر علم است، پیروی

نکردن از چیزی که بدان علم نداریم و همچنین پیروی از علم در حقیقت حکمی است که فطرت خود بشر آن را امضاء می کند.

آری انسان فطرتاً در مسیر زندگی - در اعتقاد و عملش - جز رسیدن به واقع و متن خارج، هدفی ندارد، او می خواهد اعتقاد و علمی داشته باشد که بتواند قاطعانه بگوید واقع و حقیقت همین است و بس، و این تنها با پیروی از علم محقق می شود، گمان و شک و وهم چنین خاصیتی ندارد، به مزنون و مشکوک و موهوم نمی توان گفت که عین واقع است.

انسانی که سلامت فطرت را از دست نداده و در اعتقاد خود پیرو آن چیزی است که آن را حق و واقع در خارج می یابد، و در عملش هم آن عملی را می کند که خود را در تشخیص آن محق و مصیب می بیند، چیزی که هست در آنچه که خودش قادر بر تحصیل علم هست علم خود را پیروی می کند، و در آنچه که خود قادر نیست مانند پاره ای از فروع اعتقادی نسبت به بعضی از مردم و غالب مسائل عملی نسبت به غالب مردم از اهل خبره آن مسائل تقلید می کند، آری همان فطرت سالم او را به تقلید از علم عالم و متخصص آن فن، و او می دارد و علم آن عالم را علم خود می داند، و پیروی از او را در حقیقت پیروی از علم خود می شمارد، شاهد این مدعا همان اعمال فطری و ارتکازی مردم است، می بینیم که شخصی که راهی را بلد نیست به قول راهنما اعتماد نموده و به راه می افتد، مریضی که درد و درمان خود را نمی شناسد کورکورانه به دستور طبیب عمل می کند، و ارباب حاجت به اهل فن صنعت مورد احتیاج خود، اعتماد نموده و به ایشان مراجعه می کنند، البته این در صورتی است که به علم و

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۲۷

معرفت آن راهنما و آن طبیب و آن مهندس و مکانیسین اعتماد داشته باشد.

از اینجا نتیجه می گیریم که انسان سلیم الفطره در مسیر زندگی هیچوقت از پیروی علم منحرف نمی شود، و دنبال ظن و شک و وهم نمی رود، چیزی که هست یا در مسائل مورد حاجت زندگی شخصاً علم و تخصص دارد که همان را پیروی می کند، و یا علم کسی را پیروی می کند که وثوق و اطمینان و یقین به صحت گفته های وی دارد، هر چند اینچنین یقین را در اصطلاح برهان منطقی، علم نمی گویند.

پس در هر مرحله ای از زندگی وقتی مساله ای برای انسان پیش می آید به آن علم دارد، یا علم به خود مساله و یا علم به وجوب عمل، بر طبق دلیل علمی که در دست دارد، بنا بر این باید آیه شریفه "وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ" را به چنین معنایی ناظر دانست، پس اگر دلیل علمی قائم شد بر وجوب پیروی از ظنی مخصوص، پیروی آن ظن هم پیروی از علم خواهد بود.

در نتیجه معنای آیه این می شود که: در هر اعتقاد یا عملی که تحصیل علم ممکن است، پیروی از غیر علم حرام است، و در اعتقاد و عملی که نمی شود به آن علم پیدا کرد زمانی اقدام و ارتکاب جائز است که دلیل علمی آن را تجویز نماید، مانند اخذ احکام از پیغمبر و پیروی و اطاعت آن جناب در اوامر و نواهی که از ناحیه پروردگارش دارد، و عمل کردن مریض طبق

دستوری که طیب می دهد، و مراجعه به صاحبان صنایع در مسائلی که باید به ایشان مراجعه شود، زیرا در همه این موارد، دلیل علمی داریم بر اینکه آنچه اینان می گویند مطابق با واقع است. ادله عصمت انبیاء (ع) دلیل علمی هستند بر اینکه آنچه رسول خدا دستور می دهد - چه اوامر و چه نواهی - همه اش مطابق با واقع است، و هر کس که دستورات وی را عمل نماید به واقع رسیده است، و همچنین دلیل علمی که بر خبره بودن و حاذقیت طیب و یا صاحبان صنایع در صنعتشان به دست آورده ایم خود حجتی است علمی بر اینکه هر کس به ایشان مراجعه نموده و به دستوراتشان عمل نماید به واقع رسیده است.

و اگر اقدام بر عمل، بر طبق حجت علمی که اقدام را واجب کند اقدام و پیروی علم نبود آیه شریفه از دلالت بر مدلول خود به کلی قاصر بود، برای اینکه ما مفاد خود آیه را با یک دلیل علمی درک می کنیم که خود آن ظنی بیش نیست، و آن ظهور لفظی است که بیش از ظن و گمان را نمی رساند، و لیکن دلیل قطعی داریم بر اینکه پیروی این ظن واجب است، و آن دلیل قطعی عبارت است از بنای عقلا - بر حجیت ظهور، پس اگر پیروی از علم تنها به آن معنا بود که در هر مساله خود انسان علم پیدا کند، پیروی ما از ظاهر آیه پیروی علم نبود، زیرا

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۲۸

یقین نداریم که مقصود واقعی از آن همان معنایی است که از ظاهرش استفاده می شود، احتمال می دهیم شاید مقصود واقعی آیه، غیر از معنای ظاهرش باشد، و خود آیه می گوید پیروی از ظن و گمان نکن، پس باید از آیه پیروی نکنیم که در این صورت خود آیه ناقض و مخالف خودش خواهد بود.

و از همین جا صحیح نبودن قول بعضی «۱» از مفسرین مانند رازی مشخص می شود که گفته اند: "عمل به ظن در فروع بسیار زیاد است، و بعد از تخصیص زدن آیه به مواردی که متابعت جائز است جز موارد انگشت شماری از پیروی ظن غیر معتبر باقی نمی ماند و چنین عامی نسبت به موارد باقی مانده، بیش از ظن افاده نمی کند، و حال آنکه خودش از پیروی ظن نهی کرده" و دلیل صحیح نبودن آن این است که: این آیه بدون هیچ تردیدی دلالت بر "عدم جواز پیروی از غیر علم" دارد، چیزی که هست مواردی از عمل به ظن - که به قول ایشان بسیار هم زیاد است - از آنجایی که با دلیل علمی تجویز شده در حقیقت استثناء نشده و عمل کردن در آن موارد عمل به آن دلیل های علمی است، پس آیه شریفه هیچ تخصیص نخورده تا عام مخصص باشد.

و به فرض هم که تسلیم شویم و بگوئیم همین هم تخصیص و استثناء است، تازه نتیجه می گیریم که عمل کردن به عام در ما بقی افراد که در تحت عام باقی مانده عمل به حجت عقلاییه است و با عام غیر مخصص هیچ تفاوتی ندارد.

نظیر این اشکال، اشکال دیگری نیز در آیه شریفه به نظر می رسد، و آن این است که طریق و راه رسیدن به مقصد و فهم مراد از آیه، همان ظهور آن است و بس، و ظهور هم طریقی است ظنی، پس اگر آیه دلالت کند بر حرمت پیروی از غیر علم، مسلماً دلالت خواهد کرد بر حرمت عمل و اخذ به ظهور خودش.

و لیکن قبلاً هم گفتیم که عمل به ظهور هر چند خودش ظنی است ولی همین عمل به ظن پیروی از حجتی است علمی و

عقلایی، به این معنا که بنای عقلا بر این است که ظن ظهور را حجت بدانند، پس پیروی آن، پیروی غیر علم نیست.

"إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئَلًا".

این قسمت از آیه، علت نهی "پیروی از غیر علم" را بیان می کند و آنچه که بر حسب ظاهر به چشم می خورد و به ذهن انسان تبادر دارد این است که ضمیر در "کان" و در

(۱) تفسیر فخر رازی، ج ۲۰، ص ۲۰۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۲۹

"عنه" هر دو به کلمه "کل" برمی گردد، کلمه "عنه" نائب فاعل است برای اسم مفعول (مسئولا) که به گفته زمخشری در کشف بر آن مقدم شده است، و یا آنکه قائم مقام نایب فاعل است، و کلمه: "اولئک" اشاره است به گوش و چشم و قلب «۱»، و اگر با این کلمه که مخصوص اشاره به صاحبان عقل است اشاره به آنها کرده از این جهت بوده که در این لحاظ که لحاظ مسئول عنه واقع شدن آنها است به منزله عقلا- اعتبار می شوند، و نظائر آن در قرآن کریم بسیار است که اشاره و یا موصول مخصوص صاحبان عقل در موردی که فاقد عقل است به کار رفته باشد.

ولی بعضی ها گفته اند: که اصلا قبول نداریم کلمه "اولئک" مخصوص صاحبان عقل باشد، برای اینکه در کلمات اساتید زبان عرب دیده شده که در غیر ذوی العقول هم به کار رفته است، مثلا جریر شاعر گفته:

"ذم المنازل بعد منزله اللوی و العیش بعد اولئک الأيام"

"یعنی نکوهیده شد منزلها بعد از منزل لوای معهود و نیز نکوهیده و سرزنش گشت زندگی بعد از آن چند روز".

بنا بر این ادعا، "مسئول" و سؤال شده خود "گوش"، "چشم" و "قلب" خواهد بود که از خود آنها پرسش می شود، و آنها هم به نفع و یا ضرر آدمی شهادت می دهند هم چنان که خود قرآن فرمود: "وَ تَكَلَّمْنَا أَيْدِيَهُمْ وَ تَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ" «۲».

بعضی «۳» دیگر چنین به نظرشان رسیده که ضمیر "عنه" به "کل" برگشته و بقیه ضمیرها به "متابعت کننده غیر علم" (که سیاق بر آن دلالت دارد) برگشته است، در نتیجه مسئول همان "متابعت کننده" باشد که از او می پرسند که چشم و گوش و فؤادش را چگونه استعمال کرد و در چه کارهایی به کار برد، و بنا بر این معنا، در آیه شریفه التفات و توجهی از خطاب به غیبت به کار رفته و می باید گفته شود "کنت عنه مسئولا" و به هر حال معنای بعیدی است.

و معنای صحیح همان است که ما از نظر خواننده گذرانندیم، و حاصلش این است که: دنبال روی از چیزهایی که علم به آنها

نداری نکن، زیرا خدای سبحان به زودی از گوش و چشم و فؤاد که وسائل تحصیل علمند بازخواست می فرماید، و حاصل تعلیل آن طور که

(۱) کشف، ج ۲، ص ۶۶۷.

(۲ و ۳) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۱۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۳۰

با مورد بسازد این است که گوش و چشم و فؤاد نعمتهایی هستند که خداوند ارزانی داشته است تا انسان به وسیله آنها حق را از باطل تمیز داده و خود را به واقع برساند، و به وسیله آنها اعتقاد و عمل حق تحصیل نماید، و به زودی از یک یک آنها بازخواست می شود که آیا در آنچه که کار بستگی علمی به دست آوردی یا نه، و اگر به دست آوردی پیروی هم کردی یا خیر؟.

مثلاً- از گوش می پرسند آیا آنچه شنیدی از معلومها و یقینها بود یا هر کس هر چه گفت گوش دادی؟ و از چشم می پرسند آیا آنچه تماشا می کردی واضح و یقینی بود یا خیر؟ و از قلب می پرسند آنچه که اندیشیدی و یا بدان حکم کردی به آن یقین داشتی یا نه؟ گوش و چشم و قلب ناگزیرند که حق را اعتراف نمایند، و این اعضاء هم ناگزیرند حق را بگویند، و به آنچه که واقع شده گواهی دهند، بنا بر این بر هر فردی لازم است که از پیروی کردن غیر علم بپرهیزد، زیرا اعضاء و ابزاری که وسیله تحصیل علمند به زودی علیه آدمی گواهی می دهند، و می پرسند آیا چشم و گوش و قلب را در علم پیروی کردی یا در غیر علم؟ اگر در غیر علم پیروی کردی چرا کردی؟ و آدمی در آن روز عذر موجهی نخواهد داشت.

[تعلیل نهی از پیروی از غیر علم به: "إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئَلًا"] ص : ۱۳۰

و برگشت این معنا به این است که بگوئیم "لا تقف ما لیس لک به علم فانه محفوظ علیک فی سمعک و بصرک و فؤادک- پیروی مکن چیزی را که علم به صحتش نداری زیرا گوش و چشم و دل تو علیه تو شهادت خواهند داد" و بنا بر این، آیه شریفه در معنای آیه "حَتَّى إِذَا مَا جَاؤُهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَ أَبْصَارُهُمْ وَ جُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ... وَ مَا كُنْتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَ لَا أَبْصَارُكُمْ وَ لَا جُلُودُكُمْ وَ لَكِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِمَّا تَعْمَلُونَ، وَ ذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدَاكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ" (۱) خواهد بود با این تفاوت که آیه مورد بحث، فؤاد را هم اضافه کرده و جزو گواهان علیه آدمی معرفی نموده، چون فؤاد همان است که انسان هر چه را درک می کند به وسیله آن درک می کند و این از

(۱) تا چون همه بر دوزخ رسند آن هنگام گوش و چشمها و پوست بدنها بر جرم و گناه آنها گواهی دهند ... و آنها به اعضاء

بدن گویند چگونه بر اعمال ما شهادت دادید؟ آن اعضاء جواب گویند خدایی که همه موجودات را به نطق آورد ما را نیز گویا گردانید و او شما را نخستین بار بیافرید و باز به سوی او بر می گردید. و شما که اعمال زشت خود را پنهان می داشتید برای این نبود که گوش و چشمهای شما و پوست بدنهایتان امروز شهادت ندهند و لیکن گناه را پنهان می کردید به گمانتان که اکثر اعمال زشتی که می کنید از خدا هم پنهان است و بر آن آگاه نیست ولی همان گمان باطل شما در باره خدا موجب هلاکت شما گردید و امروز همه از زیانکاران شدید. سوره فصلت، آیات ۱۹-۲۳.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۳۱

عجیب ترین مطالبی است که انسان از آیات راجع به محشر استفاده می کند، که خدای تعالی نفس انسانی انسان را مورد بازخواست قرار دهد و از او از آنچه که در زندگی دنیا درک نموده پرسد، و او علیه انسان که همان خود اوست شهادت دهد.

پس کاملاً روشن شد که آیه شریفه از اقدام بر هر امری که علم به آن نداریم نهی می فرماید، چه اینکه اعتقاد ما جاهل باشد و یا عملی باشد که نسبت به جواز آن و وجه صحتش جاهل باشد، و چه اینکه ترتیب اثر به گفته ای داده که علم به درستی آن گفتار نداشته باشد.

آن وقت ذیل آیه، مطلب را چنین تعلیل نموده که چون خداوند تعالی از گوش و چشم و قلب پرسش می کند، در اینجا جای سؤال باقی می ماند که چطور پرسش از این اعضاء را منحصر به صورتی کرده که آدمی دنبال غیر علم را بگیرد و حال آنکه از آیه شریفه "الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَ تُكَلِّمُنَا أَيْدِيَهُمْ وَ تَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ" «۱» برمی آید که اعضاء و جوارح آدمی، همه به زبان می آیند. چه در آن عقاید و اعمالی که پیروی از علم شده باشد، و چه در آنها که پیروی غیر علم شده باشد.

در پاسخ می گوئیم علت اعم آوردن برای تقلیل یک امری اخص ضرر ندارد، و در آیه مورد بحث می خواهد بفرماید گوش و چشم و فؤاد تنها در صورت پیروی غیر علم مورد بازخواست قرار می گیرند.

و در مجمع البیان در معنای جمله "وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ" گفته است: یعنی چیزی را که نشنیدی به دروغ نگو شنیدم، و چیزی را که ندیده ای مگو دیده ام، و چیزی را که علم نداری مگو اطلاع دارم (نقل از ابن عباس و قتاده) و بعضی گفته اند: یعنی دنبال سر دیگران حرفی نزن وقتی اشخاص از نزد شما می گذرند بدگویشان مکن (نقل از حسن) و بعضی گفته اند یعنی شهادت دروغ مده (نقل از محمد بن حنفیه).

لیکن مطلب این است که آیه شریفه، عام است و شامل هر گفتار و یا کردار و یا تصمیمی که بدون علم باشد می شود، گویی اینکه خدای سبحان فرموده است هیچ حرفی مزن مگر اینکه علم داشته باشی که زدنش جائز است، و هیچ عملی انجام مده مگر آنکه علم داشته باشی که انجام آن جائز است، و هیچ عقیده ای را معتقد مشو مگر بعد از آنکه یقین کنی که اعتقاد به آن جایز است «۲».

(۱) امروز است که بر دهان آن کافران مهر خموشی می نهیم و دستهایشان با ما سخن می گویند و پاهایشان به آنچه کرده اند گواهی دهند. سوره یس، آیه ۶۵.

(۲) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۱۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۳۲

مؤلف: لیکن این حرف اشکال دارد، زیرا عمومیتش بیش از مفاد آیه است، آیه از پیروی چیزی نهی می کند که بدان علم نداشته باشیم، نه اینکه پیروی از هر گفتار و کردار و اعتقاد را نهی کرده باشد مگر تنها در صورتی که علم به آن داشته باشیم، و معلوم است که دومی اعم از اولی است.

و اما آن معانی و وجوهی که در آغاز کلام خود از ابن عباس و قتاده نقل کرد، جا داشت آن را در تفسیر "إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصِيرَ وَالْفُؤَادَ..." نقل کند نه در تفسیر "لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ" که معلل است، تا به پاره ای از مصادیق تعلیل اشاره بشود.

[نهی از تکبر و گردن فرازی کردن] ص: ۱۳۲

"وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَ لَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا" کلمه: "مرح" به طوری که گفته اند به معنای "برای باطل، زیاد خوشحالی کردن" است، و شاید قید باطل برای این باشد که بفهماند خوشحالی بیرون از حد اعتدال مرح است، زیرا خوشحالی به حق آن است که از باب شکر خدا در برابر نعمتی از نعمتهای او صورت گیرد، و چنین خوشحالی هرگز از حد اعتدال تجاوز نمی کند، و اما اگر بحدی شدت یافت که عقل را سبک نموده و آثار سبکی عقل در افعال و گفته ها و نشست و برخاستنش و مخصوصا در راه رفتنش نمودار شد چنین فرحی، فرح به باطل است، و جمله "لَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا" نهی است از اینکه انسان به خاطر تکبر خود را بیش از آنچه هست بزرگ بداند، و اگر مساله راه رفتن به مرح را مورد نهی قرار داد، برای این بود که اثر همه آن انحرافها در راه رفتن نمودارتر می شود، و جمله "إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَ لَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا" کنایه است که این ژست و قیافه ای که به منظور اظهار قدرت و نیرو و عظمت به خود می گیری وهمی بیش نیست، چون اگر دستخوش واهمه نمی شدی می دیدی که از تو بزرگتر و نیرومندتر وجود دارد که تو با چنین راه رفتنی نمی توانی آن را بشکافی و آن زمین است که زیر پای تو است. و از تو بلندتر هم هست و آن کوه های بلند است که خیلی از تو رشیدتر و بلندترند، آن وقت اعتراف می کردی که خیلی خوار و بی مقداری و انسان هیچ چیز را، ملک و عزت و سلطنت و قدرت و آقایی و مال و نه چیزهای دیگر در این نشاء به دست نمی آورد، و با داشتن آن به خود نمی بالد و تنها چیزی که به دست می آورد اموری هستند موهوم و خالی از حقیقت که در خارج از درک و واهمه آدمی ذره ای واقعیت ندارند، بلکه این خدای سبحان است که دلهای بشر را مسخر کرده که اینگونه موهومات را واقعیت بیندارند، و در عمل خود بر آنها اعتماد کنند، تا کار این دنیا به سامان برسد، و اگر این اوهام نبود، و بشر اسیر آن نمی شد آدمی در دنیا زندگی نمی کرد، و نقشه پروردگار عالم به کرسی نمی نشست و حال آنکه او خواسته است تا غرض خود را به

کرسی بنشانند، و فرموده است " وَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرًّا وَ مَتَاعٌ إِلَى حِينٍ " (۱).

" كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا "

کلمه " ذلك " به طوری که گفته اند اشاره است به واجبات و محرماتی که قبلاً گفته شد، و ضمیر در " سیئه " به همین کلمه، یعنی به " ذلك " برمی گردد، و معنایش این است که " همه اینها که گفته شد - یعنی همه آنچه که مورد نهی واقع شد - گناهش نزد پروردگارت مکروه است، و خداوند آن را نخواسته است ".

و بنا به قرائتی که " همزه " را به صدای بالا و " هاء " را " تاء " و کلمه را به صورت " سیئه " خوانده اند کلمه مزبور خبر " کان " خواهد بود، و معنایش چنین می شود: " همه اینها نزد پروردگارت سیئه و مکروه است ".

" ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمِ "

کلمه " ذلك " اشاره است به تکالیفی که قبلاً ذکر فرمود، و اگر در این آیه احکام فرعی دین را حکمت نامیده، از این جهت بوده است که هر یک مشتمل بر مصالحی است که اجمالاً از سابقه کلام فهمیده می شد.

" وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلْقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَدْحُورًا "

خدای سبحان از آن جهت نهی از شرک را تکرار نمود - چون قبلاً هم از آن نهی کرده بود - که خواست عظمت امر توحید را برساند، علاوه بر این نهی دومی به منزله پیوندی است که آخر کلام را به اول آن وصل می کند، و معنای آیه روشن و واضح است.

بحث روایتی ص: ۱۳۳

اشاره

در احتجاج از یزید بن عمیر بن معاویه شامی از حضرت رضا (ع) نقل کرده که در ضمن حدیثی که در آن مساله جبر و تفویض و امر بین امرین را ذکر فرموده گفته است:

" عرض کردم آیا خدای تعالی در کار بندگان اراده و مشیتهی دارد؟ " فرمود: اما در اطاعتها اراده و مشیت خدا همان امری است که خدا در باره آنها فرموده و خشنودی است که نسبت به انجام آنها دارد و کمک و توفیقی است که به فاعل آنها ارزانی می دارد، و اما در معصیتها اراده و مشیتش همان نهی است که از آنها کرده و سخطی است که نسبت به مرتکبین آنها

(۱) و شما را در زمین آرامگاه و آسایشی خواهد بود تا روز مرگ. سوره بقره، آیه ۳۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۳۴

دارد، و سنگینی بار ایشان است «۱».

روایاتی در ذیل جمله: "و بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا" در باره نیکی کردن به پدر و مادر] ص: ۱۳۴

و در تفسیر عیاشی از ابی ولاد الحناط روایت کرده که گفت: از امام صادق معنای آیه "و بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا" را پرسیدم، فرمود: یعنی با پدر و مادر نیکو معاشرت کنی و وادارشان مکنی که مجبور شوند در حوائجشان از تو چیزی بخواهند (بلکه قبلاً برایشان فراهم کنی) هر چند که خود بی نیاز از آن باشند مگر نشنیدی که خدای تعالی فرموده: "لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ" به خیر و احسان نمی رسید مگر زمانی که از آنچه که دوست می دارید انفاق کنید آن گاه امام (ع) فرمود: اما اینکه فرمود: "إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ" معنایش این است که اگر خسته ات کردند به ایشان اف نگویی و اگر تو را زدند "وَلَا تَنْهَرُهُمَا" ایشان را نرنجانی "وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا" یعنی در عوض بگویی خدا شما را بیامرزد، این است قول کریم تو، "وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ" یعنی دیدگان خود از نگاه پر مکنی مگر به نگاه از رحمت و رقت، و صدای خود بلندتر از صدای ایشان و دست خود ما فوق دست ایشان بلند مکنی و در راه از ایشان جلو نیفتی «۲».

مؤلف: این روایت را کلینی نیز در کافی به سند خود از ابی ولاد الحناط از آن جناب نقل کرده است «۳».

و در کافی به سند خود از حدید بن حکیم از امام صادق (ع) روایت کرده که فرمود: کمترین عقوق والدین "اف گفتن" است، و اگر خدای تعالی از این کمتر را سراغ داشت از آن نیز نهی می کرد «۴».

مؤلف: همچنین این روایت را به سند دیگر از امام صادق (ع) نقل کرده و نیز همین معنا را به سند خود از ابی البلاد از آن حضرت روایت کرده است «۵»، و عیاشی هم همان را در تفسیر خود از حریر از آن جناب نقل نموده، و طبرسی در مجمع البیان از حضرت رضا (ع) و آن حضرت از پدرش و پدرش از آن جناب امام صادق (ع) نقل کرده است «۶»، و روایات در نیکی به پدر و مادر و حرمت عقوق چه در زندگی ایشان

(۱) احتجاج، ج ۲، ص ۱۹۸، ط نجف.

(۲) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۵، ح ۳۹.

(۳) اصول کافی، ج ۲، ص ۱۵۷، ح ۱.

(۴) اصول کافی، ج ۲ ص ۳۴۸، ح ۱.

(۵) اصول کافی، ج ۲، ص ۳۴۹، ح ۷-۹.

(۶) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۰۹.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۳۵

و چه بعد از مرگشان چه از طرق عامه از رسول خدا (ص) و از طرق خاصه از آن حضرت، و از امامان اهل بیت (ع) بیش از آن است که بتوان شمرد.

[چند روایت در معنای "اوابین" ص: ۱۳۵]

و در مجمع از ابی عبد الله (ع) در باره معنای "اواب" روایت کرده که فرمود: اواب به معنای کسی است که بسیار توبه می کند، و متعددی است که همواره از گناه به سوی خدا باز می گردد «۱».

و در تفسیر عیاشی از ابی بصیر از امام صادق (ع) آورده که فرمود: ای ابا محمد بر شما باد به ورع و اجتهاد و ادای امانت و راستگویی و حسن معاشرت با هر کس که با شما همنشین است و طول دادن سجده، که اینها از سنت ها و روش توابین اوابین است، آن گاه ابو بصیر اضافه کرد که اوابین همان توابین اند «۲».

مؤلف: و نیز از ابو بصیر از آن حضرت روایت شده که در تفسیر آیه فرموده: توابین - عبادت پیشگانند «۳».

و در الدر المنثور است که ابن ابی شیبیه و حناده از علی بن ابی طالب (ع) روایت کرده که گفت: وقتی که سایه میل کرد و ارواح به استراحت پرداختند (یعنی هنگام عصر) حوائج خود به درگاه خدای تعالی ببرید که آن ساعت، ساعت اوابین است، آن گاه خواند " فَإِنَّهُ كَانَ لِلْأَوَابِينَ غُفُورًا " «۴».

و نیز در همان کتاب آمده که ابن حریر از علی بن الحسین (رضی الله عنه) روایت کرده که به مردی از اهل شام فرمود: آیا قرآن خوانده ای؟ عرض کرد: بلی، فرمود: آیا در باره بنی اسرائیل نخوانده ای که فرمود " وَ آتِذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ "؟ مرد گفت: مگر شما از آنها نپندید که خدا امر کرده حقشان داده شود؟ فرمود: آری «۵».

مؤلف: این روایت را تفسیر برهان از صدوق و او به سند خود از امام (ع) و ثعلبی در تفسیر خود از سدی از ابن دیلمی از آن جناب آورده اند «۶».

و در تفسیر عیاشی از عبد الرحمن بن حجاج نقل کرده که گفت: من از امام صادق (ع) در باره این آیه پرسیدم که می فرماید: " وَلَا تُبْذِرْ تَبْدِيرًا " در جوابم فرمود: هر کس هر خرجی در غیر اطاعت خدا کند مبذر است، و هر خرجی که در راه خدا کند در آن

(۱) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۱۰. [.....]

(۲ و ۳) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۶، ح ۴۴ و ۴۲.

(۴ و ۵) الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۷۶.

(۶) تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۱۵، ح ۳ و ۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۳۶

خرج اقتصاد و میانه روی را رعایت کرده است (۱).

و در همان کتاب از ابی بصیر از آن جناب روایت کرده که در تفسیر این جمله فرموده است: "تبذیر" آن است که انسان هر چه دارد بدهد آن وقت خودش دست روی دست بگذارد و محتاج گردد، پرسیدم این تبذیر تبذیر در حلال نیست؟ فرمود: چرا (۲).

و در تفسیر قمی می گوید: امام صادق (ع) فرمود: "محسورا" به معنای برهنه و عریان است (۳).

روایاتی در باره اجتناب از افراط و تفریط در انفاق در ذیل آیه: "وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ ..." ص: ۱۳۶

و در کافی به سند خود از عجلان روایت می کند که گفت وقتی در حضور حضرت صادق (ع) بودم، سائلی آمد حضرت برخاست و از ظرفی که خرما داخل آن بود دو مشتش را پر کرد و به سائل داد، چیزی نگذشت که سائل دیگری آمد، دو مستی هم به او داد، آن گاه سومی آمد به او ندا داد و فرمود: "اللَّهُ رَازِقُنَا وَ إِيَّاكُمْ - خدا روزی ده ما و شما است".

آن گاه فرمود: رسول خدا چنین بود که احدی از او چیزی از مال دنیا نمی خواست مگر آنکه به او می داد، زنی فرزند خود را نزد آن جناب فرستاد و به او سپرد اگر رسول خدا (ص) گفت چیزی ندارم بگو پیراهنت را بده که ما در خانه چیزی نداریم، حضرت پیراهنش را در آورد و به سایش انداخت، و در نسخه دیگری آمده، به او داد، و خدا آن حضرت را این چنین تادیب کرد که "لَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَ لَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعَدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا" آن گاه حضرت فرمود: "احسار" به معنای فقر و نداری است (۴).

مؤلف: این روایت را عیاشی هم در تفسیر خود از عجلان از آن جناب نقل کرده (۵) و داستان رسول خدا (ص) را قمی هم در تفسیر خود (۶) و همچنین در المنثور (۷) از ابن ابی حاتم از منهال بن عمرو و از ابن جریر طبری از ابن مسعود آورده اند.

و در کافی به سند خود از مسعده بن صدقه از ابی عبد الله (ع) روایت کرده که فرمود: خداوند در این آیه رسول خدا را تعلیم می دهد که چطور باید انفاق کند، و داستانش

(۱) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۸، ح ۵۵.

(۲) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۸، ح ۴.

(۳) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۱۹.

(۴) فروع کافی، ج ۴، ص ۵۵، ح ۷.

(۵) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۹، ح ۵۹.

(۶) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۱۸.

(۷) الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۷۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۳۷

این است که چند وقیه پول طلا نزدش مانده بود دلش نمی خواست شب آنها را نزد خود نگهدارد لذا همه را صدقه داد، و چون صبح شد چیزی در دست نداشت، و اتفاقاً سائلی مراجعه نموده و چیزی خواست، و وقتی فهمید چیزی ندارد آن جناب را ملامت کرده و حضرت غمناک شد، زیرا از یک سو چیزی در دست نداشت و از سوی دیگر چون دلسوز و رقیق القلب بود، از وضع مرد متاثر شد، لذا خدای تعالی وی را به وسیله این آیه مؤدب نمود که: "لَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً..." خاطر نشان کرد که چه بسا مردم از تو درخواستی کنند که اگر عذر بیاوری عذرت را نپذیرند، پس هیچوقت نباید همه آنچه را که در دست داری به یک نفر بدهی و دست خالی بمانی «۱».

و در تفسیر عیاشی از ابن سنان از امام صادق (ع) روایت کرده که در تفسیر: "وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ" دستها را در هم قفل کرد و فرمود یعنی اینطور (و دست خود به گردن حلقه کرد) و در ذیل جمله "وَلَا تَبْسِطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ" کف دست خود را باز نموده و فرمود یعنی اینچنین «۲».

و در تفسیر عیاشی از ابن سنان از امام صادق (ع) روایت کرده که در ضمن حدیثی می گوید: خدمت آن حضرت عرض کردم: "املاق" چیست؟ فرمود: املاق به معنای افلاس است «۳».

و در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم از قتاده و او از حسن روایت کرده که در ذیل آیه "وَلَا تَقْرَبُوا الرِّئِي إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً" گفته است: رسول خدا (ص) بارها می فرمود: "بنده خدا در حینی که زنا می کند ایمان به خدا ندارد، و در حینی که بهتان می زند ایمان به خدا ندارد، و در حینی که دزدی می کند ایمان به خدا ندارد، و در حینی که شراب می خورد ایمان به خدا ندارد، و در حینی که خیانت می کند ایمان به خدا ندارد" پرسیدند: یا رسول الله به خدا سوگند ما خیال می کردیم این کارها با ایمان سازگار هست، رسول خدا (ص) فرمود اگر یکی از این کارها از آدمی سر بزند ایمان از قلبش بیرون می رود، و اگر توبه کند توبه اش قبول می شود «۴».

مؤلف: این حدیث به طرق دیگری از عایشه و ابی هریره نیز روایت شده، و از طرق

(۱) فروع کافی، ج ۵، ص ۶۷، ح ۱.

(۲) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۹، ح ۶۰، با اختلاف در سند.

(۳) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۹، ح ۶۳.

(۴) الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۷۹. [.....]

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۳۸

اهل بیت (ع) هم چنین مضمونی رسیده که روح ایمان در حین معصیت از آدمی جدا می شود.

[چند روایت در ذیل آیه: "وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا..."] ص: ۱۳۸

و در کافی به سند خود از اسحاق بن عمار روایت کرده که گفت: به حضرت ابی الحسن (ع) عرض کردم خدای عز و جل می فرماید: "وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنصُورًا" مقصود از این اسراف چیست که خدا از آن نهی می کند؟ فرمود: مقصود این است که به جای قاتل شخص بی گناهی را بکشی و یا قاتل را مثله کنی، عرض کردم، پس معنای جمله: "إِنَّهُ كَانَ مَنصُورًا" چیست؟ فرمود: چه نصرتی بالاتر از این که قاتل را دست بسته در اختیار اولیای مقتول بگذارند تا اگر خواستند به قتل برسانند البته این در صورتی است که پیامد و تالی فاسدی در بین نباشد، و اثر سوء دینی و یا دنیایی به بار نیآورد (۱).

و در تفسیر عیاشی از ابی العباس روایت کرده که گفت: از امام صادق (ع) پیرامون دو نفر که شخصی را به شرکت کشته بودند سؤال کردم فرمود: صاحب خون یعنی اولیای مقتول می توانند یکی از آن دو نفر را بکشند، و هر یک را کشتند نصف دیه او را آن دیگری به ورثه اش می دهد و همچنین اگر مردی زنی را کشت اگر اولیای مقتول قبول کردند که خونبها بگیرند هیچ و اگر جز کشتن قاتل را رضا ندادند می توانند قاتل را بکشند و نصف دیه او را هم به ورثه اش پردازند، این است معنای کلام خدای تعالی که می فرماید: "فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ" (۲).

مؤلف: و در معنای این دو روایت روایات دیگری نیز هست، مثلاً الدر المنثور از بیهقی نقل کرده که او در سنن خود از زید بن اسلم روایت کرده که گفت: مردم را در جاهلیت رسم چنین بود که اگر مردی از یک فامیلی کسی را می کشت از آن قوم و قبیله راضی نمی شدند، مگر بعد از آنکه یکی از بزرگان و رؤسای ایشان را بکشند، البته این در صورتی بود که قاتل خودش از رؤساء نباشد، خدای تعالی در این آیه ایشان را اندرز نموده و می فرماید "وَلَا تَقْتُلُوا" تا آنجا که می فرماید- فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ" (۳).

و در تفسیر قمی در ذیل آیه شریفه " وَ زِنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ " گفته: که در روایت ابی الجارود نقل شده که امام ابی جعفر (ع) در معنای قسطاس مستقیم

(۱) فروع کافی، ج ۷، ص ۳۷۰، ح ۷.

(۲) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۹۰، ح ۶۶.

(۳) الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۸۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۳۹

فرموده که: "قسطاس مستقیم" آن میزانی را گویند که زبانه (شاهین) داشته باشد «۱».

مؤلف: مقصود از ذکر زبانه این است که استقامت را برساند که معمولاً ترازوهای دو کفه ای این حال را دارند.

روایاتی در باره پیروی نکردن از غیر علم و تقسیم شدن ایمان، بر اعضاء و جوارح (إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ ...): ص: ۱۳۹

و در تفسیر عیاشی از ابی عمر و زبیری از امام صادق (ع) نقل کرده که فرمود: خدای تبارک و تعالی ایمان را بر همه اعضاء و جوارح آدمی واجب کرده و بر همه تقسیم نموده است، پس هیچ عضوی نیست مگر آنکه موظف است به ایمانی مخصوص به خود، غیر از آن ایمانی که عضو دیگر موظف بر آن است، یک عضو آدمی دو چشم او است که با آن می بیند و یکی دو پای او است که با آن راه می رود.

بر چشم واجب کرده که به آنچه حرام است ننگرد، و آنچه را که خدا نهی کرده و حلال نیست نبیند این عمل ایمان چشم است، و فرموده: " لا تَفُفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصِيرَ وَ الْفُؤَادَ كُلُّ أَوْلِيكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا " این وظیفه چشم و ایمان او است ...

و همچنین بر دو پای آدمی واجب کرده که به سوی معاصی الهی نرود، و به سوی آنچه که خدا واجب کرده حرکت کند، و فرموده " لا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَ لَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا " و نیز فرموده " وَ أَقْصِدْ لِي فِي مَشْيِكَ وَ اغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ " «۲».

مؤلف: این روایت را کافی هم به سند خود از ابی عمر و زبیری از آن جناب در ضمن حدیث مفصلی نقل کرده «۳».

و در همان کتاب از ابی جعفر روایت کرده که گفت: نزد امام صادق (ع) بودم که مردی خدمت آن حضرت عرض کرد: پدر و مادرم فدای تو باد، من کیفی دارم و وارد آن کنیف (مستراح) می شوم تا رفع حاجت کنم، در همسایگی ما اشخاصی هستند که کنیزان آوازه خوان دارند، آواز می خوانند و موسیقی می نوازند، و چه بسا می شود من نشستن در آنجا را طول می

دهم تا صدای آنها را بشنوم، این عمل چطور است؟ فرمود: اینکار را مکن عرض کرد به خدا قسم من هرگز به سراغ آنها نرفته ام و نمی روم، بلکه صدایی است که از ایشان می شنوم، فرمود: مگر کلام خدای را نشنیدی که می فرماید: "إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا"؟.

(۱) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۱۹.

(۲) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۹۳، ح ۷۷.

(۳) اصول کافی، ج ۲، ص ۳۳، ح ۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۴۰

عرض کرد: نه به خدا سوگند، مثل اینکه تا کنون این آیه را از کتاب خدا نشنیده بودم نه از عجم و نه از عرب، دیگر چنین عملی را تکرار نمی کنم ان شاء الله، و نسبت به گذشته هم استغفار می کنم.

فرمود: برخیز و غسل کن و آنچه می توانی نماز بخوان، چون تا کنون در کار بزرگی مشغول بوده ای و چقدر حال بدی داشتی اگر بر این حال می مردی، شکر می کنم خدا را که متوجه شدی و از او درخواست می کنم که از هر بدی که از تو دیده صرف نظر کند. آری خدای تعالی کراهت ندارد مگر از هر کار زشت تو، کارهای زشت را بگذار برای اهلش، چون هر چیزی در عالم اهلی دارد «۱».

مؤلف: این روایت را شیخ طوسی رضوان الله علیه در کتاب تهذیب «۲» از آن جناب و کلینی در کافی از مسعده بن زیاد از آن جناب نقل کرده اند «۳».

و نیز در همان کتاب از حسین بن هارون از امام صادق (ع) روایت کرده که در ذیل جمله "إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ ..." فرمود: خدای تعالی از گوش می پرسد که چه شنیدی و از چشم سؤال می کند که به چه چیز نگریستی و از قلب پرسش می کند که بر چه چیزهایی معتقد شدی «۴».

و در تفسیر قمی در ذیل آیه "وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ..." گفته است: معصوم (ع) فرموده احدی را از آنچه که به آن علم نداری پیروی مکن، که رسول خدا (ص) فرمود: هر کس به مردی مؤمن و یا زنی مؤمنه تهمت بزند خداوند او را در طینت خبال نگه می دارد تا از عهده آنچه گفته برآید «۵».

مؤلف: طینت خبال در روایت ابن ابی یعفور از امام صادق (ع) به نقل از کافی، به چرکی تفسیر شده که از عورت زنان بدکار بیرون می آید، و از طرق اهل سنت از ابو ذر و انس از رسول خدا (ص) معنایی نظیر آن روایت شده است.

و روایات- بطوری که ملاحظه می کنید- بعضیها مفسر مورد آیه به خصوص است، و بعضی دیگرش مفسر عموم تعلیل آیه است، هم چنان که در بیان گذشته هم اشاره شده.

(۱) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۹۲ ح ۷۶.

(۲) تهذیب، ج ۱، ص ۱۱۶، ح ۳۶.

(۳) کافی، ج ۶، ص ۴۳۲، ح ۱۰.

(۴) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۹۲، ح ۷۵.

(۵) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۱۹.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۴۱

[سوره الإسراء (۱۷): آیات ۴۰ تا ۵۵]..... ص: ۱۴۱

اشاره

أَفَاصِفُ فَاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَيْنِ وَ اتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا (۴۰) وَ لَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَّكَّرُوا وَ مَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا (۴۱) قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا (۴۲) سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوهًا كَبِيرًا (۴۳) تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَ الْأَرْضُ وَ مَنْ فِيهِنَّ وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا (۴۴)

وَ إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا (۴۵) وَ جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَ إِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَخِذَهُ وَ لَوْ عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا (۴۶) نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُونَ بِهِ إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَ إِذْ هُمْ نَجْوَىٰ إِذْ يَقُولُ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا (۴۷) انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا (۴۸) وَ قَالُوا أَ إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَ رُفَاتًا أَ إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا (۴۹)

قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا (۵۰) أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَ يَقُولُونَ مَتَىٰ هُوَ قُلْ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا (۵۱) يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ وَ تَظُنُّونَ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا (۵۲) وَ قُلْ لِعِبَادِيَ يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُبِينًا (۵۳) رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ إِنْ يَشَأْ يُزَحِّمُكُمْ أَوْ إِنْ يَشَأْ يُعَدِّبْكُمْ وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا (۵۴)

وَ رَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَىٰ بَعْضٍ وَ آتَيْنَا دَاوُدَ زُبورًا (۵۵)

ترجمه آیات ص: ۱۴۲

(خدایانی دیگر اتخاذ نموده آنها را دختران خدا می دانند؟) آیا خدا شما را از خود محترم تر می داند که پسران را به شما داده و از ملائکه دختران را خود گرفته، با این سخن گناه بزرگی مرتکب می شوید (۴۰).

ما در این قرآن دلائل و مثلها مکرر ذکر کردیم تا ایشان متذکر گردند ولی جز دوری بیشتر در ایشان اثری نبخشید (۴۱).

بگو اگر با او آلهه ای می بود آن طور که ایشان می گویند، در مقام غلبه یافتن بر خدای صاحب عرش برمی آمدند و راهی برای رسیدن به این هدف می جستند (۴۲).

منزه و متعالی است خدا از آنچه آنان می گویند و بسیار بزرگتر از آن است (۴۳).

همه آسمانهای هفتگانه و زمین و موجوداتی که بین آنهاست همه او را منزه می دارند، و اصولاً- هیچ موجودی نیست مگر آنکه با حمدش خداوند را منزه می دارد ولی شما تسبیح آنها را نمی فهمید که او همواره بردبار و آمرزنده است (۴۴).

و چون قرآن را می خوانی ما میان تو و میان کسانی که به روز جزا ایمان نمی آورند حجابی ساتر قرار می دهیم (۴۵).

و بر دلهایشان پرده افکنیم تا از اینکه قرآن را بفهمند مانع شود، و نیز در گوشهایشان کری و چون پروردگارت را به تنهایی در قرآن یاد می کنی پشت می کنند و می روند (۴۶).

ما بهتر می دانیم که غرض ایشان از اینکه می آیند قرآن خواندن تو را بشنوند چیست؟ و نیز بهتر می دانیم که پس از شنیدن آهسته با هم چه می گویند، ستمکاران می گویند: جز از مردی جادو شده پیروی نمی کنی (۴۷).

بین چگونه برای مثل ها می زنند گمراه شده اند و دیگر راهی پیدا نمی کنند (۴۸).

و (نیز) گفتند: آیا بعد از آنکه استخوان شدیم و پوسیده گشتیم دو مرتبه به خلقتی از نو زنده می شویم (۴۹).

بگو (استخوان که سهل است) اگر سنگ و آهن و یا هر چه که به نظر تان سخت تر از آن نیست بوده

باشید نمی توانید جلو بعث خدای را بگیرید (۵۰).

دوباره می پرسند چه کسی ما را برمی گرداند؟ بگو همان که بار اول خلقتان کرد این دفعه سرهایشان را به عنوان مسخره کردن برای تکان می دهند، و می گویند: این چه وقت خواهد بود؟ بگو شاید نزدیک باشد (۵۱).

و آن روزی است که شما را صدا می‌زنند و شما در حالی که حمد خدا می‌گوئید آن دعوت را اجابت می‌کنید. و به نظرتان چنین می‌آید که جز چند ساعتی نیارمیده اید (۵۲).

و به بند گانم بگو سخنی که بهتر است بگوئید، چون شیطان می‌خواهد میان آنان کدورت بیفکند که شیطان برای انسان دشمنی آشکار است (۵۳).

پروردگارتان شما را بهتر می‌شناسد اگر بخواهد به شما رحم می‌کند، و یا اگر بخواهد عذابتان می‌کند، و ما تو را نفرستاده ایم که وکیل ایشان باشی (۵۴).

و پروردگارتان داناتر به هر کسی است که در آسمانها و زمین است و ما بعضی پیامبران را بر بعضی دیگر برتری دادیم و به داوود زبور دادیم (۵۵).

بیان آیات ص: ۱۴۳

اشاره

در این آیات مساله توحید و سرزنش مشرکین دنبال شده است که چگونه خدایانی برای خود درست کرده اند، و ملائکه کرام را زنانی پنداشته اند، و چگونه با آمدن قرآن و ادله توحید آن، باز هم متنبه نشده و آیات قرآنی را نمی‌فهمند، و در عوض فرستاده ما را و مساله بعث و نشور را مسخره می‌کنند، و سخنان زشتی در باره خدا می‌گویند، و همچنین مطالبی دیگر.

" أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا "

کلمه " اصفاء " به معنای اخلاص است، در مجمع البیان گفته است: وقتی می‌گویی " اصفیت فلانا بالشیء " معنایش این است که " من فلانی را نسبت به فلان چیز مقدم بر خود داشتم " (۱).

(۱) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۱۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۴۴

این آیه خطاب به آن دسته از مشرکین است که می‌گفتند: ملائکه دختران خدا هستند، و یا بعضی از ملائکه دختران اویند، استفهامی که در آن شده استفهام انکاری است، و اگر به جای " بنات - دختران " کلمه " اناث - زنان " را آورد از این جهت بود که ایشان جنس زن را پست می‌دانستند.

و معنای آیه این است که وقتی خدای سبحان پروردگار شما باشد، و پروردگار دیگری نداشته باشید و او همان کسی باشد که اختیاردار هر چیزی است آن وقت آیا جا دارد که بگوئید شما را بر خودش مقدم داشته و به شما پسر داده و از جنس اولاد،

جز دختران نصیب خود نکرده است؟! و ملائکه را که به خیال شما از جنس زنانند به خود اختصاص داده؟

راستی حرف بزرگی می‌زنید که تبعات و آثار سوء آن بسیار بزرگ است.

[تصریف آیات (تنوع بیان و احتجاج) به منظور متذکر شدن شنوندگان] ص: ۱۴۴

"وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَّكَّرُوا وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا".

در مفردات می‌گویید کلمه: "صرف" به معنای برگرداندن چیزی است از حالی به حالی، و یا عوض کردن آن با غیر آن است، کلمه "تصریف" نیز به همین معنا است، با این تفاوت که تصریف علاوه بر آنچه که صرف آن را افاده می‌کند تکثیر را هم می‌رساند، و بیشتر در جایی به کار می‌رود که در مورد گرداندن و تغییر دادن چیزی است از حالی به حالی و یا از امری به امری، و معنای "تصریف الریاح" به معنای حرکت دادن و گرداندن بادها است از حالی به حالی، و همچنین در جمله "وَصَرَّفْنَا الْآيَاتِ" و جمله "وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ" و نیز از این باب است تصریف کلام و تصریف درهم «۱».

و نیز در معنای "نفور" گفته است "نفر" هم به معنای تنفر شدید از چیزی است و هم به سوی چیزی مانند "فزع" که هم به معنای ترس از چیزی است و هم به سوی چیزی، پس وقتی گفته می‌شود: "مَا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا" و "مَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا" معنای فوق مورد نظر است «۲».

پس به شهادت سیاق معنای جمله "وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَّكَّرُوا" این خواهد شد که قسم می‌خورم به تحقیق گفتار در پیرامون مساله توحید و نفی شریک را در این آیه قرآن چند جور عوض کردیم هر بار با بیان دیگری غیر از بیان قبل احتجاج نمودیم، هر دفعه لحن آن را عوض کردیم، عبارتها عوض شد بیانها مختلف گردید بلکه اینها به فکر بیفتند، و متذکر شوند،

(۱) مفردات راغب، ماده "صرف".

(۲) مفردات راغب، ماده "نفر". [.....]

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۴۵

و حق بر ایشان روشن شود.

"وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا" - یعنی این عوض کردنها سرانجام اثری جز روی گردانی بیشتر از این راهنماییها اثری نبخشید.

در این آیه شریفه التفاتی به کار رفته، اول سیاق کلام سیاق خطاب بود بعدا موضع غیبت به خود گرفت تا این معنا را بفهماند که اینان بعد از آنکه کارشان بدینجا کشید دیگر قابل خطاب و تکلم نیستند.

با اینکه ثمره تصریف آیات ازدیاد نفرت کفار بوده، حکمت نزول آیات چه بوده است؟] ص : ۱۴۵

در مجمع البیان می گوید: "اگر بگویی وقتی خدا می دانست که ثمره تصریف آیات همان زیاد شدن نفرت مردم است، دیگر چرا این آیات را نازل کرد و حکمت آن چه بود؟".

بعضی در پاسخ این اشکال گفته اند که حکمتش این بوده که حجت را برطرف تمام نموده و در اظهار دلائل و فراهم نمودن زمینه برای تکلیف، جای عذری باقی نگذارد، علاوه بر این نازل شدن و نشدنش نسبت به همه مساوی نبود، بلکه برای عده ای فرق داشت زیرا عده ای با نازل شدن این آیات اصلاح می شوند، همینها هم که از ایمان فرار می کنند فسادهای بزرگتری را به راه می انداختند، پس حکمت اقتضا کرد که این معانی در همین آیات نازل شود، و اگر موقع دیدن آیات و دلائل، نفور خود را زیاد کردند از این جهت بود که آنها این آیات را شبهه و حيله می پنداشتند، و نمی توانستند در باره آنها درست فکر کنند (۱).

و اینکه گفت "همینها هم که از ایمان فرار می کنند فسادهای بزرگتری به راه می انداختند" بی اشکال نیست، زیرا زیاد شدن نفور ایشان را به جحود و لجبازی و دشمنی با حق و جلوگیری از پیشرفت آن، وادار می کرد و در باب دعوت چه فساد بزرگ تر از این!

و لیکن این را هم باید دانست که کفر و لجبازی و نفور از حق، و دشمنی با آن، همین طور که صاحبان خود را آزار نموده و ایشان را به هلاکت سوق می دهد به همان اندازه به نفع صاحبان ایمان و راضیان از رضای خدا و تسلیم شدگان در برابر حق تمام می شود، زیرا اگر برای این صفات نیک و خصال ستوده مقابلهایی پیدا نمی شد واقعیت قدر آنها معلوم نمی گردید (دقت فرمائید) پس حکمت اقتضا می کرد که حجت تمام شود، و همچنین در تمامیت خود رو به ازدیاد رود تا از افراد شقی تمامی آن شقاوتی را که در طاق و وسعش هست بیرون افکنده و افراد سعید هم با مساعی مختلف خود درجاتی مقابل درکات اشقیاء طی

(۱) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۱۷.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۴۶

کنند هم چنان که فرمود: "كُلًّا نُمِدُّ هُوَآءًا وَ هُوَآءًا مِّنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَ مَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا" (آیه ۲۰ همین سوره).

[تقریر استدلال برای نفی شریک به اینکه اگر با خدا آلهه ای می بود راهی به سوی خدای ذی العرش جستجو می کردند (إِذَا لَابْتَغُوا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا)] ص : ۱۴۶

"قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّابْتَغُوا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا".

باز هم از خطاب ایشان اعراض نموده خطاب را متوجه رسول خود نمود، و دستور داد که با ایشان همکلام شود، و در امر توحید و شرک نوزیدن با ایشان گفتگو کند و چون ایشان معتقد به خدایانی غیر از خدای تعالی بودند که هر یک بر حسب اختلاف درجاتشان جهات مختلف عالم را تدبیر می کنند، یکی اله و رب آسمان، دیگری اله و رب زمین، سومی خدای جنگ و چهارمی خدای قریش و همچنین خدایان دیگر ...

و نیز چون این خدایان را شریکهای خدا در تدبیر عالم می دانستند قهرا باید برای هر یک از آنها بر حسب ربوبیتشان سهمی از ملک قائل می شدند، و با اینکه ملک از توابع خلقت است که به اعتراف خود ایشان مختص به خدای سبحان است، ناگزیر باید بگویند غیر خدا هم مالک می شود، و وقتی خدایان دیگر را مالک دانستند ناگزیرند آنها را به جنگ با خدا هم روانه کنند، چون علاقه به ملک غریزی هر مالکی است، و هر صاحب قدرت و سلطنتی قدرت و سلطنت خود را دوست می دارد، و قهرا هر یک از خداها نیز می خواهند که با خدا در ملکش منازعه نموده و ملک خدای را از دستش بگیرند و خود به تنهایی مالک باشند، و عزت و هیمنه سلطنت مختص به او گردد (تعالی الله عن ذلك).

پس خلاصه احتجاج این است که اگر آن طور که شما پنداشته اید با خدای تعالی الله دیگری هم وجود می داشت آن وقت ممکن می شد که کسی غیر خدا چیزی از ملک خدا به چنگ آورد، هر چند که ملکیت از لوازم ذات فیاض خداوندی است، که وجود هر چیز از افاضات او است، آن وقت به طور قهر، خدایان در مقام نزاع با خدا برمی آمدند، چون ملک دوستی و سلطنت خواهی امری است ارتکازی در تمامی موجودات و همین علاقه به ملکیت آلهه او را وادار می کرد تا ملک خدای را از کفش بیرون کرده و او را از عرش خود به زیر بکشند، و روز به روز به ملکیت خود بیفزایند حال به کدامیک از این حرفها ملترم می شوند؟

(تعالی الله عن ذلك).

پس اینکه فرمود: "إِذَا لَمَّا بُتَّعُوا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا" معنایش این است که در جستجوی راهی هستند که باشد به خدا دست یابند، و بر او و ملک و سلطنت او غالب شوند، و تعبیر از خدا به عبارت "ذِي الْعَرْشِ" برای این بود که بفهماند اگر در جستجوی راه به سوی خدا هستند برای این است که خدا دارای عرش است می خواهند عرش او را بگیرند و بر آن تکیه زنند.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۴۷

از اینجا معلوم می شود اینکه بعضی «۱» گفته اند استدلالی که در آیه شده نظیر استدلال در آیه "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا" «۲» است حرف صحیحی نیست.

زیرا مقدمات استدلال در این دو آیه با هم مختلف است، هر چند هر دو نفی شریک را اثبات می کنند، و لیکن آیه مورد بحث، از این راه شریک را برای خدا نفی می کند که اگر شرکاء دیگری در کار بودند حتما در مقام غلبه بر خدا و تسخیر عرش او برمی آمدند، و ملک و سلطنت او را می گرفتند.

و در سوره انبیاء از این راه نفی می کند که اصلا بودن شریک مایه اختلاف در تدبیر می شد، و این نیز منجر به فساد نظام می

گردید، هر چند در مقام غلبه بر خدای تعالی هم برنمایند، پس حق مطلب این است که دلیل در آیه مورد بحث غیر از دلیلی است که در آن آیه است، آیه ای که از نظر استدلال نزدیک به آیه سوره انبیاء است، آیه "إِذَا لَعَذَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ" (۳) می باشد.

و همچنین معلوم می شود این تفسیر هم که از بعضی از قدمای مفسرین نقل شده که گفته اند "مراد از جستجوی راهی به سوی خدای ذی العرش این است که راهی به او پیدا کنند تا مقرب در گاه او شوند" (۴) نیز صحیح نیست، و چنانچه بخواهیم آن را توجیه نموده و بگوئیم "اگر با خدا خدایان دیگر می بود آن طور که مشرکین پنداشته اند، حتما آن خدایان در مقام تقرب به خدای تعالی برمی آمدند، چون می دانستند که او ما فوق ایشان است، و کسی که محتاج به ما فوق خود باشد اله و خدا نیست و الوهیت با احتیاج و زیر دستی نمی سازد" راه بیهوده ای پیموده ایم.

زیرا سیاق خود بر خلاف آن شهادت می دهد، اولاً- اینکه خدا را به وصف "ذی العرش" توصیف می کند و این شاهد گویایی است بر اینکه می خواهد بفهماند آنچه مشرکین در باره خدا خیال کرده اند با ساحت کبریایی و عظمت او نمی سازد، و ثانیاً دنبالش فرموده:

"سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ" که این نیز می رساند که اعتقاد مشرکین محذور بزرگی در بر

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۸۲.

(۲) سوره انبیاء، آیه ۲۲.

(۳) آن وقت هر الهی به کار مخلوق خود می پرداخت، و دیگر اینکه بعضی مسلط بر بعضی دیگر می شد. سوره مؤمنون، آیه ۹۱.

(۴) تفسیر ابو الفتوح رازی، ج ۷، ص ۲۳۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۴۸

دارد که ساحت عظمت خدا آن را تحمل نمی کند، و آن این است که ملک خدا در معرض تهاجم غیر قرار بگیرد، و اصولاً ملکش ملکی باشد که به حسب طبع قابل سلب بوده و انتقالش به غیر، ممکن باشد.

"سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا".

کلمه "تعالی" به معنای نهایت درجه علو است، و به همین جهت مفعول مطلق یعنی "علوا" با وصف "کبیرا" توصیف شده، و به کلام معنای "تعالی تعالیا" داده، این آیه خدای تعالی را از آنچه که مشرکین در باره اش گفته اند و خدایان دیگری در

مقابل او پنداشته اند و ملک او را قابل زوال دانسته اند منزه می دارد.

"تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ..."

این آیه و ما قبلش هر چند که مانند آیه "وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ" (۱) در مقام تعظیم و تنزیه خدا قرار دارد و لیکن در عین حال به وجهی به درد حجت قبلی نیز می خورد، و تقریباً مقدمه ای را می ماند که حجت نامبرده را یعنی جمله "لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ" را تکمیل می کند، چه حجت مزبور به اصطلاح منطق یک قیاس استثنایی است، و آنکه به منزله استثناء است مساله تسبیح موجودات برای خدای سبحان است که آیه مورد بحث متضمن آن است، و صورت این قیاس چنین است، اگر چنانچه با خدای تعالی خدایان دیگری هم می بود، هر آینه ملک و سلطنتش در معرض نزاع و هجوم قرار می گرفت و لیکن ملک آسمانها و زمین و هر چه که در آنها است خدای را از بودن آلهه دیگر منزه می دارد، و شهادت می دهد بر اینکه خداوند در ملک شریکی ندارد، و جز از خود او آغاز نشده، و جز به سوی خود او منتهی نمی شود، و جز به ذات او متقوم نیست، و از در خضوع جز او را سجده نمی کند، پس معلوم می شود که کسی جز او مالک نبوده و صلاحیت ملک را ندارد، پس رب دیگری غیر او نیست.

ممکن هم هست که این دو آیه یعنی آیه "سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا" و آیه "تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ ..." روی هم معنای استثنای در قیاس مزبور را بدهند، و تقدیر این باشد: اگر با او آلهه دیگری می بود حتما در مقام غلبه بر او و عزل او و گرفتن ملک او بر می آمدند، و لیکن خدای سبحان را هم ذات فیاضش که قوام هر چیز به او است او را تنزیه نموده و ربوبیتش را جدا شدنی از او و قابل انتقال به غیر او نمی داند و هم ملک او که همان

(۱) سوره بقره، آیه ۱۱۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۴۹

آسمان ها و زمین و موجودات در آنها است به ذات خود او را منزه دانسته و تسبیحش می گویند.

برای اینکه این موجودات قائم به ذات خود نیستند، و قوام ذاتشان به خدای سبحان است، به طوری که اگر یک چشم به هم زدن ارتباطش با خدا قطع شده و یا از او محجوب گردد فانی و معدوم می شود، پس با او الهی دیگر نیست، و ملک و ربوبیت او چیزی نیست که ممکن باشد غیر او در صدد برآید که از او بگیرد (دقت فرمائید).

و به هر حال چه آن گونه باشد و چه اینگونه جمله: "تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ" برای اجزای عالم همین اجزایی که می بینم اثبات تسبیح می کند، و می فهماند که تمامی آنچه در آسمانها و زمین است خدای را از آنچه که جاهلان برایش درست می کنند و به او نسبت می دهند منزه می دارند.

تسبیح سنگ و چوب به چه معنا است؟ ص: ۱۴۹

تسبیح به معنای منزّه داشتن است، که با زبان انجام شود، مثلاً گفته شود "سبحان الله" ولی وقتی حقیقت کلام عبارت باشد از فهماندن و کشف از ما فی الضمیر و اشاره و راهنمایی به منوی خود، این فهماندن و کشف به هر طریقی که صورت گیرد کلام خواهد بود هر چند که با زبان نباشد، آری این انسان است که برای نشان دادن منویات خود و اشاره بدانها راهی ندارد که از طریق تکوین انجامش دهد، مثلاً منوی خود را در دل طرف خلق کند لذا ناگزیر است که برای این کار الفاظ را استخدام نموده و به وسیله الفاظ که عبارت است از صوتهایی که هر یک برای یک معنا قرار داده شده مخاطب خود را به آنچه که در دل دارد خبردار سازد و قهراً روش و سنت تفهیم و تفهم بر همین استخدام الفاظ جریان یافته، البته چه بسا که برای پاره ای مقاصد خود از اشاره با دست و سر و یا غیر آن و چه بسا از کتابت و نصب علامات نیز استفاده کند.

و اگر بشر راه دیگری جز استخدام الفاظ و یا اشاره و نصب علامت نداشته به همین ها عادت کرده و تنها اینها را کلام می داند دلیل نمی شود که در واقع هم کلام همین ها باشد، بلکه هر چیزی که از معنای قصد شده ما پرده بردارد قول و کلام خواهد بود، و اگر موجودی قیام وجودش بر همین کشف بود همان قیام او قول و تکلم است، هر چند به صورت صوت شنیدنی و الفاظ گفتنی نباشد.

به دلیل اینکه می بینیم قرآن مجید کلام و قول و امر و نهی و وحی و امثال این معانی را به خدای تعالی نسبت می دهد، در حالی که می دانیم کلام او از قبیل آواز شنیدنی، و ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۵۰

الفاظ قراردادی نیست، و اگر در عین حال چنین نسبتی به خدا داده جز برای این نیست که کلام منحصر در آواز نیست، بلکه هر چیزی که از مقاصد کشف و پرده برداری کند کلام است.

و ما می بینیم که این موجودات آسمانی و زمینی و خود آسمان و زمین همه بطور صریح از وحدانیت رب خود در ربوبیت کشف می کنند، و او را از هر نقص و عیبی منزّه می دارد، پس می توان گفت، و بلکه باید گفت که آسمان و زمین خدا را تسبیح می گویند.

[وجود سرا پا فقر و نیاز موجودات، وجود رب واحد را اعلام می کند] ص: ۱۵۰

آری این عالم فی نفسه جز محض حاجت و صرف فقر و فاقه به خدای تعالی چیز دیگری نیست، در ذاتش و صفاتش و احوالش و به تمام سراسر وجودش محتاج خداست، و احتیاج بهترین کاشف از وجود محتاج الیه است، و می فهماند که بدون او خودش مستقلاً هیچ چیز ندارد، و آنی منفک از او و بی نیاز از او نیست، و تمامی موجودات عالم با حاجتی که در وجود و نقصی که در ذات خود دارند از وجود پدید آورنده ای غنی در وجود و تام و کامل در ذات خبر می دهند، و همچنین با ارتباطی که با سایر موجودات داشته از آنها برای تکمیل وجود خود استمداد می کنند، و نقائصی که در ذات خود دارد برطرف می سازد بطور صریح کشف می کند از وجود پدید آورنده ای که او رب و متصرف در هر چیز و مدبر امر هر چیز است.

از سوی دیگر این نظام عمومی و جاری در موجودات عالم که باعث شده همه پراکنده ها را جمع نموده و رابطه ای در میان همه برقرار سازد نیز بدون زبان از این حقیقت، کشف و پرده برداری می کند، پس پدید آورنده این عالم هم واحد و یکتا

است، او است که با تنهایی خود مرجع همه عالم و با وحدت خود برآورنده همه حوائج و تکمیل کننده همه نواقص است، پس هر که غیر او است بدون حاجت و نقیضه نخواهد بود.

رب و پروردگار او است، ربی غیر او نیست و غنی که فقر نداشته باشد و کاملی که نقص نداشته باشد او است، بنا بر این تمامی این موجودات عالم با حاجت و نقص خود خدای را از داشتن احتیاج تنزیه و از داشتن نقص تبرئه می کنند.

حتی نادانان مشرکین هم که برای خدا شرکائی اثبات می کنند و یا نقصی و عیبی به او نسبت می دهند با همین عمل خود تقدس خدای را از شریک و برائتش را از نقص اثبات می کنند، زیرا معنایی که در ذهن و ضمیر این انسانها تصور شده و الفاظی که با آن الفاظ حرف می زنند و تمامی اعضایی که برای رساندن این هدف استخدام می کنند همه اموری هستند که با حاجت وجودی خود از پروردگاری واحد و بی شریک و نقص خبر می دهند.

پس مثل این انسان که توحید آفریدگار خود را انکار می کند مثل انسانی است که به ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۵۱

بانگ بلند ادعا کند که حتی یک نفر هم در عالم نیست که سخن بگوید، و بر چنین مطلبی شهادت دهد، زیرا این شخص غافل است که همین شهادتش بهترین دلیل بر خلاف مدعای خودش است، و هر چه پافشاری بیشتری کند و یا شهود بیشتری بیاورد بر خلاف گفته خودش حجت محکمتری اقامه کرده است.

[هر موجودی از موجودات دارای مرتبه ای از علم است و تسبیح موجودات تسبیح حقیقی است] ص : ۱۵۱

حال اگر بگوییم صرف اینکه عالم به وجودش کشف از وجود آفریدگاری می کند سبب نمی شود که بگوئیم عالم همه تسبیح خدا می گویند، چون صرف کشف را تسبیح نمی گویند، مگر وقتی که توأم با قصد و اختیار باشد، هم کشف باشد و هم قصد، و قصد هم از توابع حیات است، و اغلب موجودات عالم از حیات بی بهره اند آسمان و آنچه سیاره است، و زمین و آنچه جمادات است حیات ندارند، پس گویا چاره ای نیست از اینکه تسبیح را حمل بر معنای مجازی نموده مقصود از آن را همان کشف و دلالت بر وجود پروردگار خود بدانیم.

در پاسخ می گوئیم: از کلام خدای تعالی فهمیده می شود که مساله علم نیز در تمامی موجودات هست، هر جا که خلقت راه یافته علم نیز بدانجا رخنه کرده است، و هر یک از موجودات به مقدار حظی که از وجود دارد بهره ای از علم دارد، و البته لازمه این حرف این نیست که بگوئیم تمامی موجودات از نظر علم با هم برابرند، و یا بگوئیم علم در همه یک نوع است، و یا همه آنچه را که انسان می فهمد می فهمند و باید آدمی به علم آنها پی ببرد، و اگر نبرد معلوم می شود علم ندارند.

البته این نیست، ولی اگر این نیست دلیل نمی شود بر اینکه هیچ بهره ای از علم ندارند، خواهی گفت از کجای کلام خدا برمی آید که همه عالمند و بهره ای از علم دارند؟

می گوئیم از آیه " قَالُوا أَنْطَقْنَا اللَّهَ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ " (۱)، و نیز آیه: " فَقَالَ لَهَا وَ لِلْمَأْرُضِ اثْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ " (۲)، و آیاتی که این معنا را افاده کند بسیار است که به زودی در بحثی مستقل همه آنها را ان شاء الله نقل می کنیم.

و چون چنین است که هیچ موجودی فاقد علم نیست بنا بر این خیلی آسان است که بگوییم هیچ موجودی نیست مگر آنکه وجود خود را درک می کند (البته مرحله ای از درک) و می خواهد با وجود خود احتیاج و نقص وجودی خود را که سرپایش را احاطه کرده اظهار

(۱) (آن اعضاء جواب) گویند خدایی که همه موجودات را به نطق آورد، ما را نیز گویا گردانید.

سوره فصلت، آیه ۲۱.

(۲) فرمود که ای آسمان و زمین همه به سوی خدا (و اطاعت فرمان حق) به شوق و رغبت یا به جبر و کراهت بشتابید. آنها عرضه داشتند ما با کمال شوق و میل به سوی تو می شتابیم. سوره فصلت، آیه ۱۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۵۲

نماید، احتیاج و نقصی که غنای پروردگار و کمال او آن را احاطه نموده است، پس هیچ موجودی نیست مگر آنکه درک می کند که ربی غیر از خدای تعالی ندارد، پس او پروردگار خود را تسبیح نموده و از داشتن شریک و یا هر عیبی منزّه می دارد.

با این بیان به خوبی روشن می گردد که وجهی ندارد که ما تسبیح زمین و آسمان را در آیه مورد بحث حمل بر مطلق دلالت کرده و مرتکب مجاز شویم، زیرا وقتی جایز است ارتکاب مجاز کرد که نشود کلام صاحب کلام را حمل بر حقیقت نمود.

نظیر این حرف، گفتار بعضی «۱» دیگر است که گفته اند: تسبیح بعضی از موجودات از قبیل مؤمنین از افراد انسان و ملائکه زبانی و قالی و تسبیح بقیه موجودات حالی است، و مجازا تسبیح گفته می شود، چون موجودات هر یک به نوبه خود به وجود خدای تعالی دلالت می کنند، به این اعتبار آنان را تسبیح گوی خدا خوانده است، و خلاصه اینکه کلمه "تسبیح" در این آیه بر سبیل عموم المجاز به کار رفته است.

جواب این حرف همان جوابی است که به اولی دادیم و حق مطلب همان است که گفتیم تسبیح تمامی موجودات تسبیح حقیقی و قالی است چیزی که هست قالی بودن لازم نیست حتماً با الفاظ شنیدنی و قراردادی بوده باشد، در آخر جلد دوم این کتاب هم کلامی که به درد این بحث بخورد گذشت.

پس اینکه فرمود: "تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ" تسبیح حقیقی را - که عبارت است از تکلم - برای هر وجودی اثبات می کند. آری هر موجودی با وجودش و آنچه مربوط به وجودش می باشد و با ارتباطی که با سایر موجودات دارد خدای را تسبیح می کند و بیانش این است که پروردگار من منزّه تر از این است که بتوان مانند مشرکین نسبت شریک و یا نقص به او داد.

و اینکه فرمود: "وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ" مقصود این است که بفهماند تسبیح برای خدا اختصاص به طایفه و یا نوع

معینی از موجودات ندارد، بلکه تمامی موجودات او را تسبیح می گویند، و این معنا را جمله قبلی هم- که آسمانها و زمین و هر چه را که در آنها است اسم می برد- بیان کرد، ولی چیزی که هست اینکه: در این جمله " حمد خدا" را نیز بر " تسبیح" اضافه کرد تا بفهماند همانطور که خدا را تسبیح می کنند حمد هم می کنند، و خدا را به صفات جمیل و افعال نیکش می ستایند.

(۱) منهج الصادقین، ج ۵، ص ۲۸۳.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۵۳

چون همانطور که در همه موجودات چیزی از نقص و حاجت وجود دارد که از خود آنها نشات گرفته است، همچنین سهمی از کمال و غنی در آنها وجود دارد که مستند به صنع جمیل خدا و انعام او است، و از ناحیه او دارای این اوصاف کمالیه شده است.

[وجود موجودات هم حمد خدا و هم تسبیح او است] ص: ۱۵۳

بنا بر این همانطور که اظهار این نعمتها یعنی وجود دادن آنها، اظهار حاجت و نقص آن موجود و کشف برائت خدا از حاجت و نقص است، و یا تسبیح است همچنین اظهار و ایجادش ابراز فعل جمیل خدا نیز هست، که حکایت از اوصاف جمیل خدا می کند، پس همین ایجاد هم تسبیح خدا و هم حمد خداست، چون حمد جز ثنای بر فعل جمیل اختیاری چیزی نیست، موجودات هم با وجود خود همین کار را می کنند، پس وجود موجودات هم حمد خدا و هم تسبیح او است.

و به بیانی دیگر اگر اشیاء و موجودات از جهت کشفشان، غنا و کمال خدایی و نقص و احتیاج خود مورد لحاظ قرار گیرند، وجودشان تسبیح خواهد بود، و اگر از این جهت لحاظ شوند که نشان دهنده نعمت وجود و سایر جهات کمالند از این نظر وجودشان حمد خدا است، البته در این صورت وقتی حمد و تسبیح دارند که شعور موجودات را هم در نظر بگیریم.

و اما اگر موجودات از این نظر لحاظ شوند که نشان دهنده صفات جمال و جلال خدایند و از علم و شعورشان قطع نظر شود، در این صورت صرفاً آیاتی هستند که بر ذات پروردگار دلالت می کنند.

و همین خود بهترین شاهد است بر اینکه مراد از " تسبیح" در آیه شریفه، صرف دلالت به نفی شریک و نفی جهات نقص نیست، زیرا خطاب به اینکه " و لیکن شما تسبیح ایشان را نمی فهمید" یا خطاب به مشرکین است یا به تمام مردم (اعم از مؤمن و مشرک) و مشرکین در هر حال دلالت اشیاء بر وجود آورنده آن را می فهمد، در حالی که آیه کریمه قوه فهم را از آنان نفی می کند. پس به سخن این گروه «۱» نمی شود اعتنا کرد که گفته اند خطاب به مشرکین است و مشرکین در اثر تدبر نکردن در آیات و کمی انتفاعشان از آن، فهمشان به منزله عدم فهم، فرض شده است و همچنین به حرف آنان که ادعا کرده اند که: " چون مشرکین حتی یک معنای از تسبیح را نمی فهمیدند از این نظر قرآن فهم تمامی معنای تسبیح را از ایشان نفی

کرده است " نمی شود اعتنا کرد زیرا " با فهم " را " بی فهم " فرض کردن، یا " بعض " را " جمع " تصور نمودن با مقام احتجاج و استدلال سازگار نیست، خدای تعالی در آیه قبل ایشان را

(۱) منهج الصادقین، ج ۵، ص ۲۸۳.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۵۴

مخاطب قرار داده تا به حجتش توجه کنند، آن گاه چطور ایشان را نفهم فرض کرده است؟ از همه بالاتر این خود یک نوع مسامحه به خاطر تغلیب و یا امثال آن است که قرآن کریم تحمل آن را ندارد و نمی شود چنین چیزهایی را به آن نسبت داد. و اما نفی فهم و فقه از مشرکین در آیه بعدی که می فرماید: " وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ ... " به هیچ وجه نمی تواند مؤید حرفهای قبل واقع شود زیرا در آیه مذکور فهم قرآن را از ایشان نفی می کند و فهم قرآن چه ربطی به فهمیدن دلالت مخلوق بر خالق و بر منزله بودن آن دارد؟ آری تا این را نفهمند هیچ حجتی بر آنان تمام نمی شود.

پس حق این است که تسییح - که آیه شریفه آن را برای تمامی موجودات اثبات می کند، - تسییح به معنای حقیقی است که در کلام خدای تعالی به طور مکرر برای آسمان و زمین و آنچه در بین آن دو است (اعم از موجودات عاقل و غیر عاقل) اثبات شده، و ما می بینیم که در میان نامبردگان موردی است که جز تسییح حقیقی را نمی شود بدان نسبت داد و چون تسییح در آن مورد حقیقی است قهراً باید در تمامی نامبردگان به نحو حقیقت باشد، مثلاً یکی از این سنخ آیات، آیه شریفه " إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ " (۱) و آیه شریفه " وَ سَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ " (۲) است که به یک سیاق و یک بیان فرموده کوه ها و مرغ ها با او تسییح می گفتند، و قریب به این مضمون است آیه " يَا جِبَالُ أُوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ " (۳) و با اینحال دیگر معنا ندارد تسییح را نسبت به کوه ها و مرغان " زبان حال " گرفت، و نسبت به آن پیغمبر " زبان قال "!

علاوه بر این، روایات بسیاری، هم از طریق اهل سنت و هم از طریق شیعه در دست داریم که نسبت تسییح به موجودات داده است از آن جمله روایات بی شماری است که می گوید: " سنگریزه های در دست رسول خدا (ص) تسییح گفتند " که ان شاء الله در بحث روایتی آینده مقداری از آنها از نظر خواننده خواهد گذشت.

" إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا " - یعنی خداوند حلم و حوصله اش بسیار است، و در عقوبت اینان عجله نمی کند بلکه مهلتشان می دهد تا هر که را که توبه نموده و به سویش باز گردد،

(۱) به درستی که ما مسخر گردانیدیم کوه ها را که با او تسییح می گفتند در شبانگاه و وقت طلوع آفتاب. سوره ص، آیه ۱۸.

(۲) و رام کردیم ما برای داوود کوه ها را تسییح می گفتند با او و نیز پرندگان. سوره انبیاء، آیه ۷۹.

(۳) و امر کردیم ای کوه ها و ای پرندگان شما نیز با تسبیح و نغمه الهی داوود هم آهنگ شوید.

سوره سبأ، آیه ۱۰.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۵۵

بیامرزد، این دو وصف یعنی "حلم" و "غفران" دلالت بر منزّه بودن خدای تعالی از هر نقص می کند، زیرا لازمه "حلم" این است که از فوت هدفی نهراسد، و لازمه آمرزش این است که از آمرزیدن و صرف نظر کردن و در عوض افاضه رحمت نمودن ضرری نبیند، پس ملک و ربوبیت او، نقص و زوال پذیر نیست.

بعضی «۱» در معنای جمله آخر آیه گفته اند که اشاره است به این که: انسان چون در فهم این تسبیح (که تمامی موجودات دائماً مشغول آنند و حتی خودش هم به جمیع ارکان وجودش دائماً مشغول آن است) قصور می ورزد، خطا کار است، و در این خطا سزاوار مؤاخذه است، اما خدای سبحان چون حلیم و غفور است، در مؤاخذه وی شتاب نمی کند، و نسبت به هر که بخواهد صرف نظر می نماید.

و این توجیه خوبی است و لازمه اش این است که انسان بتواند تسبیح موجودات - از خودش و غیر خودش - را بشنود و درک کند، و درک آن برایش محال نباشد، و شاید ان شاء الله در جای مناسب این حقیقت را بیان نموده و شرح و بسط بیشتری بدهیم.

"وَ إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا".

از اینکه "حجاب" را به وصف "مستور" توصیف نموده، می رساند که حجاب مزبور حجابی است که به چشم نمی آید، به خلاف سایر حجابهای معمولی که با آن چیزی را از چیز دیگر پنهان می کنند، و معلوم می شود که این حجاب معنوی است که خداوند میان رسول خدا (ص) (از این جهت که خواننده قرآن و حامل آن است) و میان مشرکین (که ایمان به روز جزا ندارند) افکنده و او را از ایشان پنهان می نموده و در نتیجه نمی توانستند حقیقت آنچه که از معارف قرآن نزد وی است بفهمند و بدان ایمان آورند، و یا اذعان کنند که او به راستی فرستاده خداست که به حق به سوی ایشان فرستاده شده، و از همین جهت وقتی اسم خدای یگانه را می آورد از او اعراض می کنند، و در انکار معاد پافشاری نموده و او را مردی جادو شده می خوانند، آیات بعدی هم این معنا را تایید می کنند.

و اگر مشرکین را چنین وصف کرده که "لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ" جهتش این است که انکارشان نسبت به آخرت جایی برای ایمان به خدای یگانه و رسالت پیغمبران باقی نمی گذارد، آری کفر به معاد مستلزم کفر به همه اصول دین است، و علاوه بر این جمله مذکور خاصیت دیگری هم دارد و آن این است که زمینه را برای آیه بعد که مساله انکار بعث و قیامت

را بیان می کند فراهم می سازد.

و معنای آیه شریفه این است که وقتی تو قرآن می خوانی و بر آنان تلاوت می کنی ما میان تو و میان مشرکین که به آخرت ایمان ندارند- این توصیف هم از در مذمت است- حجابی معنوی می افکنیم که از فهم آن محجوب می شوند، و دیگر نمی توانند اسم خدای یگانه را بشنوند، و تو را به رسالت حق شناسند، و به معاد ایمان آورده به حقیقت آن پی برند.

**[وجه مختلفی که در معنای "حِجَاباً مَسْتُوراً" در آیه: "وَ إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ... " گفته شده است]
ص: ۱۵۶**

مفسرین «۱» در معنای "حِجَاباً مَسْتُوراً" اقوال دیگری دارند، مثلاً- از بعضی از ایشان نقل شده که گفته اند کلمه مفعول (مستور) مفعول معمولی نیست، بلکه برای نسبت است، نظیر اینکه می گویند "رجل مرطوب" (مردی دارای رطوبت) و "مکان مهول" (جای وحشتناک) و جاریه مغنوجه (زنی دارای غنچ)، در آیه شریفه هم آمده: "حجابی دارای ستر"، و از همین باب است جمله "وَعِيدُهُ مَأْتِيًّا" یعنی وعده ای که محقق خواهد شد هر چند چنین نسبتی را بیشتر باید با اسم فاعل آورد نه اسم مفعول، مانند "لابن" و "تامر" (می گویند "شتر لابن" یعنی شتر شیردار و "نخل تامر" یعنی درخت خرما دار).

از اخفش نقل شده که گفته است: بسیار می شود مفعول به معنای فاعل می آید، مانند: "میمون" و "مشئوم" که به معنای "یامن" و "شائم" (یمن دار و نحوست دار) است هم چنان که بسیار می شود که اسم فاعل به معنای اسم مفعول می آید مانند "ماءٍ دافِقٍ" یعنی آبی مدفوق (پراکنده شده) با این حال چه می شود که بگوئیم "مستور" در آیه هم به معنای "ساتر" است «۲».

از بعضی «۳» دیگر نقل شده که گفته اند اسناد "مستور" به "حجاب" اسنادی مجازی است، برای اینکه مستور واقعی چیزی غیر از حجاب است.

از بعضی «۴» دیگر نقل شده که گفته اند: این طرز بیان از قبیل حذف و ایصال است، و اصل آن "حجابا مستورا به الرسول عنهم" بوده، یعنی حجابی که با آن رسول خدا (ص) از ایشان پنهان می شده.

و بعضی دیگر گفته اند: معنای جمله مذکور "حجابا مستورا بحجاب آخر" است، و در حقیقت خداوند خواسته است بفرماید که: ما پرده های متعددی بین تو و ایشان می افکنیم.

بعضی «۵» دیگر گفته اند: معنای حجاب مستور حجابی است که حجاب بودنش را هم

درک نکنند، به این معنا که گفته های تو را نفهمند و هم نفهمند که نمی فهمند.

این بود که جوهری که در معنای "حِجَاباً مَسْتُوراً" گفته اند، و به نظر ما سه معنای آخری از همه وجوه سخیف تر و بی پایه تر است.

" وَ جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَوَّا عَلَى أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا "

کلمه "اکنه" جمع "کن" با صدای زیر کاف است که بنا به گفته راغب به معنای ظرفی است که چیزی در آن پنهان و محفوظ شود «۱»، و کلمه "وقر" به معنای سنگینی گوش است.

و در مجمع البیان گفته کلمه "نفور" جمع نافر است و این نحو جمع، جمع قیاسی و عمومی است، یعنی به طور کلی در هر اسم فاعلی که از فعلی مشتق شده باشد که مصدرش فعول بوده باشد مانند رکوع و سجود و شهود که جمع اسم فاعل آن نیز رکوع و سجود و شهود می آید «۲».

و جمله " وَ جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً ... " به منزله بیان حجابی است که در آیه قبلی بود، و رویهمرفته معنای آن دو چنین می شود که: "وقتی تو قرآن می خوانی ما دل‌های ایشان را با پرده‌هایی می پوشانیم تا قرآن را نفهمند و گوش‌هایشان را هم کر و سنگین می کنیم تا قرآن را به گوش قبول نشنوند و با فهم ایمان صدق آن را نفهمند" البته همه اینها کیفر کفر و فسق ایشان است.

و عبارت " وَ إِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ " یعنی و چون در قرآن پروردگار خود را با وصف یکتایی ذکر می کنی و شریک را از او نفی می نمایی "ولوا علی ادبارهم نافرین" از شنیدن آن در حالی که پشت می کنند اعراض می نمایند.

" نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُونَ بِهِ إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ ... "

کلمه "نجوی" مصدر است، و به همین جهت با آن مفرد و تثنیه و جمع و مذکر و مؤنث را وصف می کنند، و ظاهر خود آن تغییر نمی کند، و همین خود شاهد این است که مصدر است، زیرا مصدر چنین خاصیتی دارد.

این آیه به منزله دلیلی است برای مضمون آیه قبل که می فرمود: " بر دل‌هایشان پرده

می افکنیم تا نفهمند و در گوشه‌هایشان کری ایجاد می کنیم تا نشنوند"، و جمله "نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَشْتَبِعُونَ" ناظر و دلیل کر کردن است. و جمله "وَ إِذْ هُمْ نَجْوَى" ناظر به پرده افکندن بر دلها است.

و معنای مجموع آن دو چنین می شود: "ما به گوشه‌های ایشان که با آن به تو گوش می دهند داناییم، و به دل‌های ایشان که با آن به کار تو می نگرند عالم تریم، و چگونه عالم تر نباشیم و حال آنکه آفریدگار و مدبر آنها مائیم، پس ما به آنچه که با آن گوش می دهند یعنی به گوشه‌هایشان در حین گوش دادن عالم تریم و همچنین به دل‌هایشان در آن هنگام که با هم به حالت نجوی و در گوشه‌های حرف می زنند، و از ترس صدا بلند نمی کنند داناییم که ظالمین ایشان بعد از بیخ گوشه‌ها حرف زدن، در آخر رأی می دهند و می گویند شما مسلمانان جز مردی جادو شده را پیروی نمی کنید، و همین خود مصداق این است که اینها حق را نفهمیده اند".

این آیه اشعار و بلکه دلالت دارد بر اینکه مشرکین نزد وی نمی آمدند تا قرآن به گوششان نخورد، چون از ملامت هم مسلکان خود می ترسیدند، و اگر نزد آن جناب می آمدند پنهانی بوده و حتی اگر یکی از ایشان فرد دیگری را در حال استماع قرآن می دیده آهسته او را ملامت می کرده، زیرا می ترسیده که رسول خدا (ص) و مؤمنین پی ببرند و بفهمند که این افراد دشمنند بعضی به بعضی می گفتند پیروی نمی کند مگر مردی جادو شده را، و بر طبق همین بیان روایاتی در شان نزول آیه مورد بحث آمده و به زودی آن روایات را در بحث روایتی آینده ان شاء الله ایراد خواهیم نمود.

"انظروا كيف ضربوا لك الأمثال فضلوا فلا يشتطعون سبيلاً".

کلمه "مثل" به معنای وصف و ضرب المثل بیان صفات است و معنای آیه روشن است، و این نکته را افاده می کند که مشرکین کارشان به جایی رسیده که دیگر امیدی به ایمان آوردنشان نیست هم چنان که در جای دیگر فرموده "سواءٌ علیهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون" (۱).

"وَ قالوا إذا كنا عظاماً و رفاتاً إنا لمبعوثون خلقاً جدیداً".

در مجمع البیان می گوید: شکسته و پوسیده هر چیزی را "رفات" می گویند و این صیغه، یعنی صیغه فعال بیشتر در هر چیزی که شکسته و خرد شده باشد به کار می رود، گفته

(۱) بر ایشان یکسان است چه انذارشان کنی و چه نکنی ایمان نمی آورند. سوره یس، آیه ۱۰.

می شود خطام و دقاق و تراب.

و مبرد می گوید: هر چیزی که در نهایت نرمی سائیده شده باشد آن را "رفات" می گویند «۱».

[مشرکین دلیلی بر انکار معاد نداشته، فقط آن را استبعاد می کنند و خداوند با اشاره به قدرت مطلقه خود به آنان پاسخ می دهد].....
ص: ۱۵۹

در این آیه شریفه همان مطالب قبلی دنبال شده و مساله نفهمیدن و نداشتن درک مشرکین تعقیب گردیده است که تحقق معاد را با اینکه از اهم معارف قرآنی است انکار می کردند آری مساله معاد واضح ترین مطلبی است که از راه وحی و هم از راه عقل بر آن استدلال شده است، حتی خدای تعالی آن را در کلام خود چنین وصف کرده که "لا رَبِّبَ فِيهِ - جای شک در آن نیست" و این منکرین هم غیر از بعید شمردن مساله معاد، هیچگونه دلیلی بر انکار خود و بر نبودن معاد در دست ندارند.

و بزرگترین چیزی که این استبعاد را در دلهايشان جلوه داده این پندار است که مرگ یعنی نابودی، و بعید است چیزی بعد از نابودی دوباره موجود شود هم چنان که گفته اند "أَ إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَ رُفَاتًا" آیا بعد از مرگ و فساد بدنهایمان که هیچ اثری از آن نمانده دوباره از نو خلق می شویم و به صورت انسانهایی که بودیم در می آئیم؟ چه برگشتن دوری.

خدای سبحان این استبعادشان را رد نموده و آن را با قدرت مطلقه خود و به رخ کشیدن خلقت نخست، جواب داده که به زودی خواهد آمد.

"قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ".

از آنجایی که منکرین معاد کلام خود را با تعبیری غرورآمیز چون "أَ إِذَا كُنَّا... " اداء کرده بودند، خداوند دستور داد تا با امر تسخیری به ایشان بفرماید: اگر سنگ یا آهن و یا هر چه بزرگ تر از آن و دورتر از انسان شدن باشید باز هم خداوند شما را به صورت انسان در خواهد آورد.

بنا بر این آیه شریفه، اشاره به این است که قدرت مطلقه الهی را تجدید خلقت هیچ چیزی به ستوه نمی آورد، چه استخوانهای پوسیده و توتیا شده، و چه آهن و چه غیر آن.

و معنایش این است که به ایشان بگو اگر از هر چیزی باشید سخت تر از استخوان های پوسیده مانند سنگ یا آهن و یا مخلوقی دیگر و در نتیجه استبعادتان چند برابر و از این بیشتر باشد.

خداوند به زودی شما را به خلقت اولتان برخواهد گردانید، و مبعوثتان خواهد نمود.

" فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ "

یعنی وقتی از استبعادشان جواب دهی آن وقت خواهند گفت: کیست که ما را از صورت گرد و غبار دوباره به صورت انسان اولی در آورد؟ در پاسخ بگو: خدای سبحان، و آن وقت از میان اوصاف خدا آن وصف را برایشان بیان کن که در از بین بردن استبعادشان مؤثرتر باشد و دیگر جایی برای آن باقی نگذارد، و آن وصف این است که: " خدا همان کسی است که در مرتبه اول شما را خلق کرد در حالی که آن روز استخوان پوسیده هم نبودید."

پس اگر به جای " بگو خدا" فرمود: " بگو آن کس که ... " برای این بود که با ذکر مثال امکان بعث را اثبات نموده استبعاد منکرین را از بین ببرد.

" فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُؤُسَهُمْ وَ يَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا "

راغب در مفردات می گوید " انغاض " به این معنا است که کسی سر خود را با حالت غرور و خودخواهی در مقابل دیگری تکان دهد «۱»، پس بنا به گفته راغب معنا چنین می شود:

و چون حجت خود را به گوششان برسانی و قدرت خدای را بر هر چیز و همچنین بر خلقت اولشان یادآوری کنی تازه سرهاشان را از باب مسخره کردن تکان خواهند داد و خواهند گفت:

این قیامت کی است؟! بگو شاید نزدیک باشد، چون امری است که بر همه پوشیده است و راهی به سوی علم بدان نیست و از غیب هایی است که جز خدا کسی نمی داند، و لیکن اوصافش معلوم است، چون خداوند آن اوصاف را بیان کرده، و لذا در آیه بعدی به جای آنکه وقت قیامت را بیان کند اوصاف آن را بیان می فرماید و چنین ادامه می دهد: " يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ ... "

" يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ وَ تَظُنُّونَ إِن لَبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا "

کلمه " یوم " از این نظر منصوب است که ظرف و مفعول قید فعلی است که در تقدیر است، و تقدیرش " و تبعثون یوم فلان " است، و مقصود از دعوت در این آیه، آن ندای غیبی است که همه را زنده می کند، و استجابت خلق هم همان قبول دعوت الهی و زنده شدن است، و اینکه فرمود: " بحمده " حال است از فاعل " تستجیبون " یعنی استجابت می کنید در حالی که سرگرم حمد خدائید، و زنده شدن و دوباره به وجود آمدن را فعل نیکی از خدا می دانید فعلی که فاعلش باید حمد و ثنا شود، زیرا آن روز روزی است که حقایق برایتان مکشوف می شود، و روشن می گردد که در حکمت الهی واجب بود مردم دوباره زنده شوند و

(۱) مفردات راغب، ماده "نغض".

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۶۱

پاداش و کیفر خود را ببینند و خلاصه زندگی دوم بعد از زندگی اول ضروری بود.

و اینکه فرمود: " وَ تَظُنُّونَ إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا " معنایش این است که آن روز گمان می کنید که در قبرها بیشتر از اندک زمانی نمانده اید، و خلاصه روز قیامت را نسبت به روز مردن خیلی نزدیک می بینید خداوند هم ایشان را در این پندار تصدیق کرده است، هر چند در آیات دیگر پندار ایشان را نسبت به مدتی که خود تخمین زده اند خطا شمرد، و فرموده: " قَالَ إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا لَوْ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ " (۱)، و نیز فرموده: " وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ كَذَلِكَ كَانُوا يُؤْفَكُونَ وَ قَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَ الْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ " (۲).

و اینکه فرمود: " وَ تَظُنُّونَ إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا " هم تعریض به کفار است که روز قیامت را بعید می شمردند، و آن را استهزاء می کردند، و هم تایید جمله قبل است که می فرمود: " قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا " یعنی ما امروز اظهار امید می کردیم که قیامت نزدیک باشد، شما هم به زودی آن را نزدیک می شمارید.

و همچنین جمله " فَتَشْتَجِبُونَ بِحَمْدِهِ " تعریض بر مشرکین و کفار است که شما از آمدن قیامت تعجب می کردید، و آن را به باد مسخره می گرفتید ولی به زودی آمدنش را حمد و ثنا خواهید کرد.

[امر به خوش زبانی و اجتناب از درشتگویی] ص: ۱۶۱

" وَ قُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ "

از سیاق برمی آید که مقصود از کلمه " عبادی " مؤمنین اند، و اضافه بندگان به " من " تشریفی است و معنای جمله این است که به بندگان من دستور بده که ... و کلمه " یقولوا " در مقام امر است، و هم جواب امر " قل "، و به همین جهت مجزوم شده، و معنای جمله " الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ " کلماتی است که احسن و از نظر مشتمل بودن بر ادب و خالی بودن از خشونت و ناسزا و توالی فاسده دیگر، نیکوتر باشد.

این آیه و دو آیه بعد از آن، دارای یک سیاقند، و خلاصه مضمون آن دو دستور به نیکو

(۱) خدا فرماید شما اگر از حال (زندگانی) خود آگاه بودید، می دانستید که مدت درنگتان در دنیا (با آنکه چند سال بود باز) بسیار اندک بود. سوره مؤمنون، آیه ۱۱۴.

(۲) و روزی که ساعت قیامت برپا شود بدکاران قسم یاد کنند که (دنیا و قبر و برزخ) ساعتی بیش درنگ نکردند. همین گونه

از راستی و حقیقت به ناراستی و دروغ پردازند. و آنان که به مقام علم و ایمان رسیده اند به آن فرقه بدکار گویند شما تا روز قیامت که هم امروز است در عالم علم خدا مهلت یافتید. سوره روم، آیه ۵۵ و ۵۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۶۲

سخن گفتن و ادب در کلام را رعایت کردن و از وسوسه های شیطان احتراز جستن است، و اینکه بدانند که امور همه به مشیت خدا است، نه به دست رسول خدا (ص)، تا او قلم تکلیف را از گروندگان خود برداشته و ایشان را اهلیت سعادت بدهد به طوری که هر چه خواستند بگویند، و دیگران را از هر چیزی محروم کنند، و در باره دیگران هر چه دلشان خواست بگویند، نه، چنین نیست که خداوند به گزاف فردی را هر چند از انبیاء باشد چنین اختیاری بدهد که افراد نالایق را بی جهت تقرب داده و افراد لایق را محکوم آنان کند، آری در درگاه خدا حسن سریره و خوش رفتاری و کمال ادب ملاک برتری انسانها است، حتی اگر در میان انبیاء هم خداوند بعضی را بر بعضی برتری داده باز بیهوده نبوده، بلکه به خاطر همین حسن رفتار و سیرت و ادب بیشتر بوده است، مثلاً داوود (ع) را بر دیگران برتری داده و او را زبور داد و در آن بهترین ادب و پاکیزه ترین حمد و ثنا را نسبت به خدای تعالی به وی آموخت.

از همینها معلوم می شود که گویا قبل از هجرت رسول خدا بعضی از مسلمانها با مشرکین مواجه می شدند و در گفتگوی با آنان سخنان درشت گفته و چه بسا می گفته اند شما اهل آتش و ما مؤمنین به برکت رسول خدا (ص) اهل بهشتیم، و همین باعث می شده که مشرکین علیه مسلمانان، تهییج شده عداوتها و فاصله ها بیشتر شود، و در روشن کردن آتش فتنه و آزار مؤمنین و رسول خدا (ص) و عناد با حق بهانه های تازه ای به دستشان بیاید.

لذا خدای تعالی به رسول گرامی خود دستور می فرماید که ایشان مردم را امر به خوش زبانی کنند و اتفاقاً مقام مناسب چنین سفارشی هم بود، چون در همین آیات قبل بود که دیدیم مشرکین نسبت به آن جناب بی ادبی نموده و او را مردی جادو شده خواندند، و نیز نسبت به قرآن و معارفی که در باره مبدأ و معاد در آن است استهزاء کردند، و همین وجه آیات سه گانه مورد بحث را به آیات قبل وصل می کند، و نیز خود آیات سه گانه را به هم مربوط می سازند. (دقت فرمائید).

پس جمله "وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ" امر به این است که رسول خدا (ص) را امر به خوش زبانی کند، و آیه شریفه از نظر بیان نظیر آیه "وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ" (۱) می باشد.

(۱) سوره نحل، آیه ۱۲۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۶۳

و جمله "إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ" تعلیل حکم مذکور است، هم چنان که جمله "إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عِدُوًّا مُّبِينًا" تعلیل برای تعلیل قبل است.

و چه بسا بعضی «۱» گفته باشند مقصود از گفتار به احسن خودداری کردن از جنگ با مشرکین و برقرار کردن روابط حسنه و مسالمت آمیز است، و خطاب در آیه به مؤمنین صدر اسلام و اهل مکه است که هنوز رسول خدا (ص) هجرت نکرده، و آیه شریفه بطوری که از روایات اسباب نزول برمی آید، در حقیقت نظیر آیه: " وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا " می باشد (که در آیه ۸۳ سوره بقره قرار داشت) به مسلمانان دستور می دهد با مردم خوشزبان باشند، ولی خواننده گرامی توجه دارد که این تفسیر با تعلیلی که در ذیل آیه است سازگاری ندارد.

[سعادت و شقاوت هر کس بسته به مشیت الهی است که بر اساس عمل تعیین می شود] ص : ۱۶۳

" رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ إِنَّ يَسْأُ يَرْحَمُكُمْ أَوْ إِنَّ يَسْأُ يُعَذِّبُكُمْ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا "

قبلا- گفتیم که این آیه و آیه بعدش تتمه و دنباله سیاق آیه قبلی است، بنا بر این اول آیه تتمه کلامی است که رسول خدا (ص) مامور شده به مردم برساند، و ذیل آیه خطابی است که خداوند تنها به رسول گرامی خود نموده، بنا بر این دیگر کسی نپندارد که در آیه شریفه التفاتی به کار رفته است.

ممکن هم هست بگوئیم خطاب در صدر آیه متوجه رسول خدا (ص) و مؤمنین هر دو باشد به اینکه جانب خطاب آن جناب را، بر غیبت آنان غلبه داده باشد، و این احتمال با سیاق آیه قبلی سازگارتر است، و کلام را (که همه اش از خداست) بهتر به هم مربوط و متصل می کند.

و به هر حال جمله " رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ إِنَّ يَسْأُ يَرْحَمُكُمْ أَوْ إِنَّ يَسْأُ يُعَذِّبُكُمْ " در مقام تعلیل امری است که قبلا کرده بود، هر چند در آیه قبلی امر مزبور را تعلیل کرده بود، ولی این تعلیل دوم است و این معنا را می رساند که " خداوند دوست دارد که مؤمنین از سخن درشت با یکدیگر دوری کنند و نسبت به سعادت و شقاوت یکدیگر- که خدا به آن داناتر است- قضاوت نکنند و مثلاً نگویند فلانی چون پیروی رسول خدا (ص) را کرده سعید و آن دیگری که نکرده شقی است، فلانی اهل بهشت و آن دیگری اهل جهنم است " زیرا:

کس نمی داند در این بحر عمیق سنگریزه قرب دارد یا عقیق

آری کسانی که به خدا ایمان دارند باید اینگونه امور را به خدا واگذار نمایند، چون پروردگار شما، شما را بهتر می شناسد، و همانا او به مقتضای استحقاقی که از رحمت و یا عذاب او

(۱) منهج الصادقین، ج ۵، ص ۲۸۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۶۴

دارید میان شما قضاوت و داوری می کند، اگر خواست رحم می کند، (و البته این ترحم را نمی کند مگر به شرط ایمان و

عمل صالح، چون در کلامش مکرر این شرط شده).

و اگر خواست عذابتان می کند، و این را عملی نمی کند مگر با کفر و فسق، و ما تو را ای پیغمبر و کیل ایشان قرار نداده و امر ایشان را به تو واگذار نکرده ایم تا اختیار تام داشته باشی به هر که خواستی بدهی و هر که را خواستی محروم کنی.

از همینها می توان فهمید که تردید در عبارت: "اگر خواست بر شما رحم می کند، و اگر خواست عذابتان می کند" به اعتبار مشیت های مختلف پدید می آید و مشیت های مختلف هم ناشی از ایمان و کفر و عمل صالح و طالح است. و این نیز روشن می گردد که جمله "و ما أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكَيْلًا" ردع و تخطئه مؤمنین است از اینکه در نجات خود (از عمل صالح دست بردارند و تنها) اعتماد به رسول خدا (ص) کنند و سرنوشت خود را مستند به قبول دین او بدانند (همانطور که یهود و نصاری به دین خود دلخوش هستند)، آیه شریفه قرآن هم همه را تخطئه نموده و می فرماید: "لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ" (۱) و نیز در تخطئه از همین پندار می فرماید: "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ" (۲) و همچنین در مواردی دیگر.

البته در تفسیر آیه مورد بحث، اقوال دیگری نیز هست که از آنجا که در نقلش فائده ای ندیدیم از نقل آن صرف نظر نمودیم.

"و رَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا".

صدر آیه تعلیلی را که در آیه قبلی بود توسعه داده است گویی که می فرماید: "چگونه خداوند از شما داناتر نیست؟ و حال آنکه او داناتر است به آنچه در آسمانها و زمین است، که شما یکی از آنهائید".

جمله: "وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ" به منزله تمهید و مقدمه است برای جمله "و آتینا داوود زبوراً" و رویهمرفته فضیلت داوود و برتری او از سایر انبیاء را که همان

(۱) کار به آمل و آرزوی شما و آرزوی یهود و نصاری درست نشود، هر آن کس کار بد کند (هر کس که باشد) کیفر آن را خواهد دید. سوره نساء، آیه ۱۲۳.

(۲) محققا هر مسلمان و یهود و نصاری و ستاره پرست که از روی حقیقت ایمان به خدا و روز قیامت آورد و عمل شایسته کند از جانب پروردگار به اجر و ثواب رسند. سوره بقره، آیه ۶۲. [.....]

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۶۵

داشتن کتاب زبور است، بیان می کند، و در زبور احسن کلمات را در حمد و تسبیح خدا به کار برد.

در آیه شریفه مؤمنین را تحریک می کند که ایشان هم در گفتار نیکو، رغبت نموده و در گفت و شنود با مردم به ادب جمیل

و زیبا مؤدب گردند، البته مفسرین در تفسیر آیه، اقوال دیگری نیز دارند که ما از ایرادش خودداری نمودیم، طالبین می توانند به تفسیرهای مبسوط و طولانی مراجعه نمایند.

بحث روایتی ص : ۱۶۵

اشاره

در تفسیر قمی در ذیل آیه " لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَعُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا " می گوید: امام (ع) فرمود: اگر این بتها اله و معبود بودند آن طور که شما پنداشته اید یقیناً به عرش می رفتند «۱».

مؤلف: یعنی مسلط بر عرش می شدند، و زمام امور عالم را به دست می گرفتند، آری معنای عرش این است، نه ملک که جهاتش محدود است.

[روایاتی در باره تسبیح موجودات و سفارش مدارا با حیوانات] ص : ۱۶۵

و در الدر المنثور است که احمد و ابن مردویه از ابن عمر روایت کرده اند که گفت:

رسول خدا (ص) فرمود: وقتی مرگ نوح فرا رسید به دو فرزند خود گفت: من شما را امر می کنم به تسبیح و حمد خدا، چون این دو کلمه نماز هر چیز است، و با همین دو کلمه است که هر چیزی روزی می خورد «۲».

مؤلف: قبلاً در معنای تسبیح موجودات این ارتباطی که روایت میان تسبیح و حمد و روزی خوردن موجودات بیان می کند گذشت و گفتیم که رزق هر موجودی با ترازوی احتیاج و سؤال او اندازه گیری می شود، و گفتیم که هر موجودی خدای را با اظهار حاجت و نقص خود تسبیح نموده و او را از داشتن حاجتی مثل حاجت خود و نقصی چون نقص خود منزّه می دارد.

و در تفسیر عیاشی از ابی الصباح از امام صادق (ع) روایت شده که گفت خدمت آن جناب عرض کردم معنای جمله " وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ " چیست؟ فرمود:

هر چیزی خدای را با تسبیح خود حمد می کند، آری همین که می بینیم دیوارها ترک می خورد و

(۱) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۱۲۰.

(۲) الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۸۳.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۶۶

شکاف برمی دارد این خود تسبیح دیوار است، چون نشان می دهد که تعمیر احتیاج دارد «۱».

مؤلف: این روایت را از حسین بن سعید از آن جناب نیز نقل کرده است»

و در همان کتاب از نوفلی از سکونی از جعفر بن محمد از پدرش (ع) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (ص) نهی کردند از اینکه چارپایان را داغ کنند، و اینکه مردم به صورت آنها بزنند و فرمود: زیرا چارپایان هم خدا را به حمد تسبیح می گویند «۳».

مؤلف: این مطلب یعنی نهی از زدن به صورت حیوانات را کلینی هم در کافی به سند خود از محمد بن مسلم از امام صادق (ع) از رسول خدا نقل کرده که در ضمن حدیثی فرمود: حیوانات را از صورت داغ مکن «۴».

و در همان کتاب از اسحاق بن عمار از امام صادق (ع) روایت شده که فرمود: هیچ مرغی نیست که در صحرا یا دریا شکار شود مگر به خاطر این است که در تسبیح خدا کوتاهی کرده است «۵».

مؤلف: این معنا را اهل سنت هم به طرق زیادی از ابن مسعود و ابی الدرداء و ابی هریره و غیر ایشان از رسول خدا (ص) نقل کرده اند.

و در همان کتاب از مسعده بن صدقه از امام صادق از پدرش (ع) روایت کرده که فرمود: مردی بر پدرم وارد شد و گفت: پدر و مادرم فدایت باد من می بینم خدای تعالی در کتابش می فرماید: "وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ" این چگونه است؟ پدرم فرمود: درست است، پرسید یعنی می فرمائید: درخت خشکیده خدای را تسبیح می گوید؟ فرمود آری، مگر نشنیدی چوبهایی را که در خانه ها به کار رفته چگونه به صدا در می آید؟ این همان تسبیح چوب خشک است که می گوید "سبحان الله علی کل حال" «۶».

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابی هریره روایت می کند که رسول خدا (ص) فرمود: مورچه ها تسبیح خدا می گویند «۷».

(۱) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۹۳ ح ۷۹.

(۲) تفسیر عیاشی، ج ۴، ص ۲۹۴ ح ۸۰.

(۳) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۹۴، ح ۸۲.

(۴) فروع کافی، ج ۶، ص ۵۳۸، ح ۴.

(۵ و ۶) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۹۴، ح ۸۳ و ۸۴.

(۷) الدر المنثور، ج ۴ ص ۱۸۳.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۶۷

و در همان کتاب است که نسایی و ابو الشیخ و ابن مردویه از ابن عمر روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (ص) مردم را از کشتن قورباغه نهی کرد و فرمود: همان صدایش تسبیح است (۱).

و در همان کتاب است که خطیب از ابی حمزه روایت کرده که گفت ما نزد امام سجاد علی بن الحسین (ع) بودیم که جمعی گنجشک از جلوی ما عبور کردند، و همه با هم جیک جیک می کردند، حضرت فرمود: می دانید چه می گویند؟ عرض کردیم: نه، فرمود: اول به شما بگویم که من ادعا نمی کنم که علم غیب دارم و لیکن از پدرم شنیدم که فرمود: از پدرم علی بن ابی طالب (ع) شنیدم که می فرمود: مرغان در هر صبحگاهی خدا را تسبیح نموده قوت و غذای روزشان را مسئلت می دارند، و این همان تسبیح صبحگاهی بود که از خدای خود رزق امروز خود را طلب می کردند (۲).

مؤلف: نظیر این روایت را از ابی الشیخ و ابی نعیم در حلیه از ابی حمزه ثمالی از محمد بن علی بن الحسین (ع) روایت کرده اند که عبارتش چنین است محمد بن علی بن الحسین صدای گنجشکان را شنید که جیک جیک می کردند، فرمود: می دانی چه می گویند؟ گفتیم: نه، فرمود: پروردگار خود را تسبیح می کنند و از او غذای امروز خود را طلب می نمایند (۳).

در همان کتاب است که خطیب در تاریخ خود از عایشه روایت کرده که گفت:

رسول خدا (ص) وقتی بر من وارد شد فرمود: ای عایشه این دو برد (لباس) مرا بشوی، عرض کردم یا رسول الله دیروز آنها را شستم، فرمود: مگر نمی دانی لباس آدمی خدای را تسبیح می گوید، و اگر چرک شود تسبیحش قطع می شود (۴).

و در همان کتاب می گوید: عقیلی در کتاب الضعفاء و ابو الشیخ و دیلمی از انس روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (ص) فرمود: اجل و سرآمد عمر چارپایان و حشرات زمین و مورچه و کبک و ملخ و اسبان و قاطران و تمامی جنبندگان و غیر جنبندگان در تسبیح است، هر وقت تسبیح خود را قطع کرد خدا جانش را می ستاند، و این کار دیگر ربطی به عزرائیل (ملک الموت) ندارد (۵).

مؤلف: و شاید مقصود از اینکه فرمود: این کار ربطی به ملک الموت ندارد این باشد

(۱) الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۸۳.

(۲ و ۳ و ۴) الدر المنثور، ج ۴ ص ۱۸۵.

(۵) الدر المنثور، ج ۴ ص ۱۸۴.

که او شخصا متصدی قبض روح حیوانات نمی شود، و آن را به بعضی از ملائکه زیر دست خود واگذار می کند، زیرا ملائکه به هر حال واسطه هستند، چنین نیست که بدون وساطت آنان قبض روح صورت بگیرد.

و نیز در همان کتاب آمده که احمد از معاذ بن انس از رسول خدا (ص) روایت کرده که وقتی از کنار مردمی عبور کرد که روی اسبان و مرکبهای خود ایستاده بودند و مرکبها در حال سیر و کوچ بودند حضرت فرمود: حیوانات را سالم سوار شوید و سالم هم پیاده گردید، و آنها را کرسی و تخت نشیمن خود مکنید که روی آنها نشسته در راهها و بازارها به قصه پردازید، آری چه بسیار مرکبها که از راکب خود بهترند، و بیشتر ذکر خدای را می گویند «۱».

و در کافی به سند خود از سکونی از امام صادق (ع) روایت کرده که فرمود:

حیوان بر صاحبش شش حق دارد ۱- بیش از طاقتش بار نکند ۲- پشت آن را مجلس و نشیمن گاه خود برای گفتگو قرار ندهد ۳- هر وقت در منزل پیاده شد ابتداء به علف و آب آن پردازد ۴- و از صورت، آن را داغ نکند ۵- آن را نزند، زیرا خدای را تسبیح می گوید ۶- هر وقت از آب عبور داد آب را بر آن عرضه بدارد «۲».

و در مناقب ابن شهر آشوب از علقمه و ابن مسعود روایت کرده که گفتند: ما بارها شد که در خدمت رسول خدا (ص) نشستیم تا غذا بخوریم صدای تسبیح از غذایی که رسول خدا (ص) می خورد می شنیدیم، این را نیز بودم که روزی مکرز عامری از آن جناب معجزه ای خواست حضرت ۹ دانه ریگ را در دست گرفت و از آنها خواست تا خدای را تسبیح گویند، و ما شنیدیم که ریگها تسبیح گفتند.

و در حدیث ابی ذر آمده که وقتی ریگها را به زمین می گذاشتند ساکت می شد، و چون در دست آن جناب قرار می گرفت مشغول تسبیح می شد.

ابن عباس هم گفته است: ملوک حضرموت شرفیاب حضور آن جناب شدند و گفتند:

از کجا بدانیم شما رسول خدائید؟ حضرت مشتی از ریگهای زمین را برداشت و فرمود: این ریگها شهادت می دهند ریگها اول شروع کردند به تسبیح خدای تعالی بعدا شهادت دادند به رسالت آن جناب «۳».

(۱) الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۸۳.

(۲) فروع کافی، ج ۶، ص ۵۳۷، ح ۱.

(۳) مناقب، ج ۱، ص ۹۰. [.....]

و در همان کتاب از ابو هریره و جابر انصاری و ابن عباس و ابی بن کعب و امام زین العابدین (ع) روایت کرده که رسول خدا وقتی در مدینه به خطبه می ایستاد به یکی از ستونهای مسجد تکیه می کرد، و چون برایش منبر ساختند و حضرت برای اولین بار بالای منبر رفت همه شنیدند که آن ستون به ناله درآمد، همانطور که شتر فریاد می زند، و چون دوباره نزد ستون آمد و دست به او کشید عین بچه ای که از گریه ساکت شود ناله کرد «۱».

[توضیحی در مورد تسبیح محسوس برخی موجودات که در پاره ای روایات نقل شده است] ص: ۱۶۹

مؤلف: روایات در تسبیح موجودات با همه اختلافی که در انواع آنها هست بسیار زیاد آمده، و شاید امر اینگونه روایات برای بعضی مشتبه شده باشد، و خیال کرده باشند که تسبیح نامبرده برای تمامی موجودات از قبیل لفظ و صوت است، آن گاه پنداشته اند که هر موجودی برای خود لغتی و واژه ای دارد که هر کلمه اش برای معنایی وضع شده، نظیر انسان که برای کشف منویات خود لغاتی درست کرده است، چیزی که هست حواس ما زبان حیوانات و سایر موجودات را درک نمی کند، لیکن این پندار اشتباه است.

آنچه از بحث قبلی به دست آمد این بود که موجودات همه تسبیح دارند، و تسبیح آنها کلام هم هست و به حقیقت هم کلام است نه به مجاز و کلام موجودات عبارت است از پاک دانستن و مقدس شمردن خدای عز و جل از احتیاج و نقص به این طریق که احتیاج و نقص ذات و صفات و افعال خود را نشان می دهند تا همه پی ببرند که پروردگار عالم چنین نیست و منزّه است، و چون این کار را از روی علم هم می کنند لذا عمل ایشان عین کلام خواهد بود.

پس این روایات هم که می گوید: سنگریزه در دست رسول خدا (ص) تسبیح کرد و ما شنیدیم یا آنکه داوود شنید که کوه ها و مرغان با او تسبیح می گویند، یا روایات شبیه به آن همه صحیح است، و صدایی که می شنیدند به ادراک باطنی بود که تسبیح واقعی و حقیقت معنای آن را از طریق باطن درک می کردند، و حس هم چیزی نظیر آن و مناسب با آن را حکایت می کرده گوش هم الفاظ و کلماتی که این معنا را برساند احساس می نموده.

نظیر این معنا گذشت که گفتیم معنای مجرده در عالم خواب به صورت اشکالی مناسب خود و مالوف با ذهن صاحب خواب در می آید، مثلاً- حقیقت یعقوب و خاندانش در خوابی که یوسف دید به صورت آفتاب و ماه و یازده ستاره درآمد، و همچنین سایر خوابهایی که خداوند در سوره یوسف نقل کرده که بحث آنها گذشت.

(۱) مناقب، ج ۱، ص ۹۰.

به همین حساب می توان گفت کسی که تسبیح موجودات یا حمد و یا شهادت آنها برایش محسوس شده در نخست حقیقت معنای تسبیح و حمد و شهادت برایش کشف شده، و پس از کشف آن حس باطنی آن را در صورت الفاضلی شنیدنی در آورده، و آن الفاظ همان معانی را افاده کرده و در نتیجه صاحب کشف به گوش خود هم شنیده است (و خدا داناتر است).

و در الدر المنثور است که ابو یعلی و ابن ابی حاتم (وی روایت را صحیح دانسته) و ابن مردویه و ابو نعیم و بیهقی هر دو در کتاب دلائل از اسماء دختر ابی بکر روایت کرده اند که گفت: وقتی آیه: "تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَ تَبَّتْ" نازل شد عوراء که او را ام جمیل هم می گفتند ولوله کنان در حالی که لاشه سنگی در دست داشت نزد رسول خدا (ص) آمد و زیر لب می گفت: "مذمما اینا، و دینه قلینا، و امره عصینا".

رسول خدا (ص) نشسته بود ابی بکر هم پهلویش بود، عرض کرد: این دارد می آید، و من می ترسم تو را ببیند، فرمود: او مرا نخواهد دید آن گاه آیه ای از قرآن را خواند، و خود را از شر او حفظ کرد، و در این باره است که خدای تعالی می فرماید: "وَ إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسِيئًا" ام جمیل هم چنان نزدیک آمد تا ایستاد بالای سر ابی بکر و گفت: شنیده ام که رفیقت مرا هجو کرده، ابو بکر گفت نه به پروردگار این خانه سوگند او تو را هجو نکرده، ام جمیل راه خود را گرفت و رفت در حالی که می گفت: قریش خوب می داند که من دختری آقای اویم «۱».

مؤلف: این معنا به طریق دیگری نیز از اسماء و از ابی بکر و ابن عباس به طور مختصر نقل شده، و آن را مجلسی هم در بحار قرب الاسناد از حسن بن ظریف از معمر از حضرت رضا از پدرش از جدش (ع) در ضمن حدیثی که فهرست معجزات رسول خدا (ص) را می شمارد روایت کرده اند «۲».

[چند روایت در باره "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ" در ذیل آیه: "وَ إِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ ..."] ص : ۱۷۰

و در تفسیر عیاشی از زراره از یکی از آن دو بزرگوار "یعنی امام باقر و امام صادق (ع)" روایت کرده که در تفسیر آیه شریفه "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ" فرموده: این آیه سزاوارترین آیه ایست که آن را بلند بخوانند، و این همان آیه است که خدای تعالی در باره اش فرمود: "وَ إِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَ لَوْ عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا"

(۱) الدر المنثور، ج ۴ ص ۱۸۴.

(۲) بحار الأنوار.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۷۱

چه مشرکین به تلاوت رسول خدا (ص) گوش می دادند همین که می خواند "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ" پشت می کردند، و می رفتند، و چون از این آیه فارغ می شد باز بر می گشتند «۱».

مؤلف: این معنا را از منصور بن حازم از امام صادق (ع) نیز روایت کرده «۲»، همچنین قمی آن را بدون ذکر اسم مبارک امام در تفسیر خود آورده «۳».

و در الدر المنثور است که بخاری در تاریخ خود از ابی جعفر محمد بن علی (ع) روایت کرده که گفت: چرا بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ را از قرآن حاشا کردید و آن را جزو قرآن نمی دانید؟ با اینکه رسول خدا (ص) وقتی وارد منزلش می شد و قریش نزدش جمع می شدند، حضرت می خواند: بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ، و در خواندن آن صدایش را بلند می کرد، قریش فرار می کردند، خداوند این آیه را فرستاد "وَ اِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلٰی اَدْبَارِهِمْ نُفُورًا" و طبق این آیه بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ، جزو قرآن است «۴».

و نیز در همان کتاب است که ابن اسحاق، و بیهقی در کتاب دلائل از زهری روایت کرده اند که گفت: شنیدم از کسی که می گفت: ابو جهل و ابو سفیان و اخنس بن شریق به نماز رفتند که ببینند رسول خدا (ص) که در آن موقع در خانه اش در حال نماز است چه می گوید، هر کدام گوشه ای نشستند به طوری که هیچیک از جای دیگری خبر نداشت، نشستند و گوش فرا می دادند به نماز خواندن آن جناب تا آنکه فجر طلوع کرده متفرق شدند، در راه به هم برخوردند یکدیگر را ملامت کردند، و گفتند این چه کاری است می کنید، اگر یکی از عوام با خبر شود خیال می کند که ما هم مسلمان شده ایم.

آن گاه متفرق شدند تا شب بعد باز هر یک به جای دیشب خود برگشتند به نماز خواندن آن جناب گوش می دادند تا طلوع فجر شد، برخاستند و متفرق شدند، و در راه به یکدیگر برخوردند و همان حرف دیشب را به هم زدند، و متفرق شده شب سوم باز هر یک جای خود را گرفته گوش به آن جناب فرا دادند تا طلوع فجر شد، باز در مراجعت به یکدیگر برخوردند این دفعه با هم عهد بستند که دیگر چنین کاری نکنند.

صبح اخنس نزد ابو سفیان آمده پرسید بگو بینم از این جریان چه فهمیدی؟ (آیا او را

(۱ و ۲) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۹۵ ح ۸۶ و ۸۷.

(۳) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۲۰.

(۴) الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۸۷.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۷۲

راستی پیغمبر یافتی یا نه؟) گفت به خدا قسم چیزهایی شنیدم که همه را شناخته و غرض وی را از آن فهمیدم، و چیزهای دیگری شنیدم که نه خود آنها را فهمیدم و نه غرض وی را، اخنس گفت: من هم به همان خدای که قسم خوردی همین طور بودم.

از منزل ابو سفیان بیرون شده به منزل ابو جهل رفت، از او پرسید رأی تو چیست؟ از آنچه در این سه شب از محمد شنیدی چه فهمیدی؟ گفت: من چیزها شنیدم، ما فرزندان عبد مناف بر سر شرافت و آقایی نزاع داریم، ایشان مهمان نوازی می کنند، ما هم می کنیم، تا کار ما و ایشان به اینجا کشید که چون دو اسب مسابقه در طراز هم شدیم، حال ایشان وقتی دیدند نمی توانند گوی سبقت را در شرافت و آقایی بر بایند مدعی شدند که از ما پیغمبری است که از آسمان به سویس وحی می شود، و تو هرگز نمی فهمی که اینها چه نقشه ای دارند؟ نه به خدا سوگند ما به او ایمان نخواهیم آورد، و تصدیقش نخواهیم کرد، اخس از منزل او برخاست و برگشت «۱».

و در مجمع البیان می گوید: مشرکین اصحاب رسول خدا (ص) را در مکه آزار و اذیت می کردند، و ایشان به آن جناب عرض می کردند اجازه بده تا با ایشان قتال و کارزار کنیم، رسول خدا (ص) می فرمود: من فعلا مامور به قتال با ایشان نیستم، و آیه شریفه: "قُلْ لِعِبَادِي ... " در این باره نازل شد. "نقل از کلبی" «۲».

مؤلف: ما در تفسیر آیه شریفه اشاره کردیم به اینکه این حرف با سیاق آیات سازگار نیست- و خدا داناتر است.

(۱) الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۸۷.

(۲) مجمع البیان، ج ۴، ص ۶۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۷۳

[سوره الإسراء (۱۷): آیات ۵۶ تا ۶۵] ص: ۱۷۳

اشاره

قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا (۵۶) أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا (۵۷) وَإِنْ مِنْ قَرْبِهِ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا (۵۸) وَمَا مَنَعْنَا أَنْ نُزِيلَ بِالآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ وَآتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُزِّلَ بِالآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا (۵۹) وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَنُحَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا (۶۰)

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا (۶۱) قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا (۶۲) قَالَ أَذْهَبَ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاءُكُمْ جَزَاءً مَوْفُورًا (۶۳) وَاسْتَفْزِرُوا مِنْ آسِطَعَتِ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبَ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعَدْتَهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا (۶۴) إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَكَفَى بِرَبِّكَ وَكِيلًا (۶۵)

بگو آن الهه که به غیر خدا خدایانی می پندارید صدا بزنید و از آنها حاجت بخواهید (خواهید دید)

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۷۴

که مالک بلاگردانی از شما را نیستند تا مکروه شما را برگردانیده محبوبتان را بیاورند (۵۶).

آنهايي که کفار به خدائیشان می خوانند و خدا را می خوانند و همه در جستجوی راهی به سوی پروردگار خویشند تا کدام منزلتی نزدیک تر به دست آورند به رحمت او امیدوار و از عذاب او ترسانند که عذاب پروردگارت لازم الاحترام است (۵۷).

و هیچ قریه ای نیست مگر اینکه ما هلاک کننده آن قبل از قیامت و یا عذاب کننده آنیم به عذابی شدید و این در کتاب نوشته شده است (۵۸).

و اگر آیات پیشنهادی کفار قریش را نفرستادیم چیزی مانع ما نشد جز اینکه در امتهای گذشته فرستادیم تکذیبش کردند (هم چنان که) به قوم ثمود ناقه (ای که خود خواسته بودند) را که آیتی بینا کننده بود دادیم، پس به آن ظلم کردند و ما هر وقت آیات را بفرستیم به منظور تخویف می فرستیم (۵۹).

و بیاد آور وقتی را که به تو گفتیم پروردگارت احاطه به مردم دارد، و ما آن رؤیا که به تو نشان دادیم جز به منظور آزمایش بشر قرارش ندادیم، همچنین شجره ای که در قرآن لعن شده که تخویفشان می کنیم ولی هر چه می کنیم جز بیشتر شدن طغیانشان نتیجه نمی دهد آن هم چه طغیان بزرگی (۶۰).

(و نیز) بیاد آر آن زمان را که به ملائکه گفتیم سجده بر آدم کنید، همه سجده کردند جز ابلیس که گفت:

من سجده کنم برای کسی که تو او را از گل خلق کرده ای؟ (۶۱).

و نیز گفت: به من بگو بینم موجود قحطی بود که این را بر من برتری دهی اگر مرا تا روز قیامت عمر دهی تمامی فرزندان او را جز اندکی فریب داده گمراه می کنم (۶۲).

پروردگارت فرمود: برو! هر کس از ایشان خواست پیروی تو کند بکند که جهنم هم بزرگ است و جزائی کامل است (۶۳).

با آواز خود هر چه توانستی از ایشان بفریبی بفریب و از مدارج کمال پائین بیاور و تا آنجا که می توانی لشکر سوار و پیاده ات را بر سرشان بتازان و احاطه شان کن و در اموال و اولادشان شرکت کن و وعده های دروغیشان بده، آری شیطان چیزی جز دروغ و فریب وعده شان نمی دهد (۶۴).

همانا ترا بر بندگان (خاص) من تسلط نیست و تنها محافظت و نگهبانی خدا (آنها را) کافی است (۶۵).

در این آیات در باره مساله توحید بگونه دیگری احتجاج شده، و ربوبیت خدایانی که مشرکین می پرستیدند ابطال گردیده، و حاصلش اینست که بتها قادر به رفع گرفتاریها و برداشتن آنها از پرستش کنندگان خود نیستند، بلکه آنها در احتیاج به خدای سبحان مانند خود

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۷۵

بت پرستانند، که همواره در جستجوی وسیله ای به درگاه خدا هستند، و رحمت او را امیدوار، و از عذاب او بیمناکند.

و مساله گرفتاریها و هلاکت ها و عذابها همه به دست خدای تعالی است، و او در کتاب خود نوشته که هر قریه ای را قبل از روز قیامت هلاک کند، و یا به عذاب شدیدی مبتلا سازد، در بین امتهای گذشته هم همین معنا را اعمال کرده، برای هر امتی آیات و معجزات خود را می فرستاده و چون کفر می ورزیدند و آن را تکذیب می کردند دنبالش عذاب انقراض آور را می فرستاده ولی در امت آخرین از آوردن آن معجزات که دنبالش عذاب استیصال است خودداری کرد.

آری خداوند چنین خواست که رفتار ایشان را با هلاکت تلافی نکند، چیزی که هست اصل فساد در میان آنان رو به پیشرفت است، و به زودی شیطان همه شان را گمراه می کند، آن وقت است که وعده خدا در باره آنان محقق گشته و خدا هلاکشان می سازد، و این امری است شدنی.

[استدلال بر نفی الوهیت خدایان مشرکین به اینکه لازمه ربوبیت، داشتن قدرت بر رساندن سود و دفع ضرر است] ص: ۱۷۵

"قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا" کلمه "زعم" که حرف اول آن به هر سه حرکت خوانده می شود به معنای مطلق اعتقاد است، لیکن بیشتر در اعتقاد باطل استعمال شده، و به همین جهت از ابن عباس نقل می کنند که گفته: هر جا کلمه "زعم" در قرآن آمده به معنای دروغ است.

کلمه: "دعاء" و "نداء" به یک معنا است، با این تفاوت که نداء در جایی است که خواندن مستلزم صدا و آواز هم باشد، و لیکن دعاء اعم است، حتی در جایی هم که دعوت و خواندنی به اشاره و یا غیر آن صورت گیرد استعمال می شود.

و بعضی «۱» ها در فرق میان آن دو گفته اند که "نداء" خواندنی را گویند که اسم خوانده شده، به زبان آورده نشود (مثل اینکه در فارسی هم کسی را که می خواهند صدا بزنند می گویند: آهای) و تنها حروف نداء یعنی -یا- و -ایا- و یا امثال آنها به کار رود، به خلاف دعاء که به معنای صدا زدن است که اسم شخص خوانده شده هم برده شود، مثلاً گفته شود "ای حسن".

این آیه بر نفی الوهیت خدایان مشرکین از این راه استدلال می کند که آن ربی که مستحق پرستش است ربی است که قادر بر رساندن منفعت و دفع ضرر باشد، چون داشتن چنین قدرتی لازمه ربوبیت است.

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۹۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۷۶

و خود مشرکین هم این معنا را می دانند و قبول دارند، چیزی که هست اگر شریک‌هایی برای خدا گرفته و می پرستیدند به طمع نفع آنها و از ترس ضرر آنها است، و در همین جا به خطا رفته اند زیرا این شرکاء قادر بر رساندن نفع و دفع ضرر نیستند، پس الوهیت ندارند، شاهد نفع و ضرر نداشتن آنها این است که مشرکین آنها را به این امید و به همین ترس می پرستند، و تا کنون چنین خاصیتی از آنها ندیده اند.

و چطور می توانند از پیش خود و مستقلاً خاصیت بلاگردانی را داشته و حاجت برآورند و رفع پریشانی کنند با اینکه خود آنها مخلوق خدایند، و به اعتراف خود مشرکین در پی راهی و وسیله ای به درگاه خدا هستند، امیدوار رحمت او و بیمناک از عذاب اویند.

پس معلوم شد که اولاً مراد از جمله "الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ" مشرکین است که ملائکه و جن و یا انس را می پرستیدند، چون مقصود ایشان از پرستش بتها تقرب به ملائکه و یا جن و انس بوده و همچنین اگر آفتاب و یا ماه و یا ستارگان را می پرستیدند به همین منظور بوده که به درگاه روحانیان آنها که از جنس ملائکه هستند تقرب یابند.

علاوه بر این بتها از آن نظر که بت هستند حقیقتاً چیزی نیستند که قابل پرستش باشند، هم چنان که فرمود: "إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ" اینها جز اسمایی که پدرانتان و یا خودتان نامیده اند چیز دیگری نیستند.

و اما آنهايي که از چوب و یا فلزی ساخته شده اند که جز جماد بی جان چیز دیگری نیستند، و با سایر جمادات فرقی ندارند، و سجده در برابر آنها با سجده در برابر سایر چوبها و سایر سنگها فرقی ندارد، پس بت بودنشان از جهت سنگ و چوب بودن نیست.

و ثانیاً روشن شد که مراد از نفی قدرت آنها، اینست که مستقلاً و بدون احتیاج به خدای سبحان قادر نیستند، به دلیل اینکه در آیه بعد می فرماید: "أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ ...".

[چند وجه دیگر در بیان مراد از مالک نفع و ضرر نبودن بتها] ص : ۱۷۶

بعضی «۱» از مفسرین گفته اند: گویا مراد از مالک ضرر و نفع نبودن بتها این است که قدرت تام و کامل ندارند، و گرنه مشرکین اقرار دارند که قدرت خدایان دروغی از ناحیه خداست، آری مشرکین این معنا را انکار ندارند که شرکاء و بتها به جمیع صفاتشان مخلوق خدایند، و صفات خدا کاملتر و قوی تر از صفات بتها است.

این معنا که معلوم شد استدلال آیه کاملاً تمام گشته مشرکین مجاب می شوند، و گرنه

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۹۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۷۷

قدرت نداشتن ملائکه و جن که مورد پرستش مشرکین هستند خیلی روشن نیست، و دلیل روشنی نداریم که بطور مطلق جن و ملک هیچ قدرتی ندارند.

و اگر بگوییم: دلیلش این است که مشرکین دست به دامن جن و ملک می شوند، و اجابتی نمی بینند، جواب می دهیم ما مسلمانها هم دست به دامن خدا می شویم و دعاهايمان مستجاب نمی شود.

بعضی «۱» دیگر گفته اند: مراد این است که اصلا قدرتی بر نفع و ضرر ندارند و استدلال می کنند به دلیل اشعریها که می گویند تمامی ممکنات در ابتدای تکوینشان مستند به خدایند، و ما در پاسخ آنان می گوییم جن و انس و ملائکه هر چند که الآن قدرت دارند، لیکن در آغاز هم خودشان و هم قدرتشان مستند به خدایند پس در حقیقت مستقلا هیچ قدرتی ندارند.

و لیکن هر چند که قرآن برای ملائکه و جن اثبات انواع قدرت می کند آن هم نه در یک آیه و دو آیه بلکه در آیات بسیاری که نمی توان تاویلش کرد ولی در عین حال حقیقت قدرت را در نظائر آیه " اِنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا " «۲» به خدا اختصاص می دهد.

و از اینجا می فهمیم که غیر خدا اگر چیزی یا کسی قدرتی دارد قدرتش از قدرت خدا نشات گرفته است، یعنی خدا او را قادر ساخته است، و اگر چیزی را مالک است خداوند تملیکش کرده، پس احدی نیست که در قدرت و ملکی مستقل باشد مگر خود او، و قدرت و ملکهایی که در دست دیگران است عاریتی می باشد و تاثیرش نیز بستگی به اذن خدا و مشیت او دارد.

بنا بر این نمی توان احتجاج آیه شریفه را منوط بر این دانست که ملائکه و جن و انس که مورد پرستش بت پرستان قرار گرفته اند اصلا قدرت ندارند، بلکه حجت مزبور مبتنی بر این است که خدایان، مستقل در ملک و قدرت نیستند، و در هر چه دارند مثل خود پرستش کنندگانشان محتاج به خدایند، و به درگاه او روانند و اگر بت پرستان این خدایان را می خوانند از آنجایی که دعا متوجه قدرت مستقل می شود نه به قدرت کسی که قدرتش و ملکش به تملیک دیگری است، پس در حقیقت دعا و مسئلت ایشان هم متوجه درگاه خدای تعالی است، و در حقیقت از او می خواهند نه از بتها.

و اما به این سخن مفسر که گفت: "دلیلی واضح و روشن نداریم که ملائکه و

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۹۸.

جن مطلقاً قدرت نداشتند زیرا اگر استدلال کنی بر اینکه مشرکین دست به دامن آنها (ملائکه و جن) می شوند و اجابتی نمی بینند جواب می دهیم ما مسلمانها هم دست به دامن خدا می شویم و دعایمان مستجاب نمی شود و این دلیل بر این نیست که خداوند قدرت ندارد" جوابش را خدای تعالی در کلام خود داده تا دیگر کسی چنین معارضه ای نکند.

[دعا و درخواست حقیقی از خدای سبحان مستجاب است، بر خلاف دعای مشرکین و طلب از بتها که قادر بر اجابت نیستند] ص:

۱۷۸

توضیح اینکه: خدای تعالی که گفتارش حق است فرموده: "أَجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ" «۱» و نیز فرموده: "ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ" «۲» و این گفتار خود را به هیچ قیدی مقید نکرد، در نتیجه فهماند که وقتی عبد با حالت جدی دعا کند و با دعا بازی نکند و قلبش در دعا متوجه کسی جز خدا نباشد، بلکه از غیر خدا قطع و متوجه و ملتجی به درگاه او شود، البته او هم دعایش را مستجاب می سازد.

آن گاه در ذیل آیات مورد بحث انقطاع مزبور را به عنوان متمم حجت بیان نموده و فرموده است: "وَ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهَ فَلَمَّا نَجَّاکُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ" یعنی شما در هنگام برخورد با پیشامدهای دریایی بطور کلی از هر چیزی منقطع گشته با راهنمایی فطرتان متوجه درگاه پروردگار می شوید، و خدا دعای شما را اجابت نموده و به سوی خشکی نجاتتان می دهد «۳».

و از احتیاج مزبور چنین استفاده می شود که وقتی امید بنده ای از هر چیز و هر کس منقطع گردد و از صمیم دل و قلبی فارغ و سالم رو به درگاه خدا ببرد خداوند دعایش را مستجاب می کند.

در حالی که اگر توجه خود را از درگاه خدا منقطع ساخته و رو به سوی غیر خدا آورد هر چه هم از صمیم قلب دعا کند دعایش را مستجاب نمی کند، البته نه اینکه می تواند و نمی کند، بلکه نمی تواند مستجاب کند.

و با این حال دیگر جایی برای معارضه مذکور نمی ماند، برای اینکه این تفاوت برای ایشان وجدانی است که هر چه خدایان خود را بخوانند دعایشان را مستجاب نمی کند، ولی اگر در دریا سرگردان شوند، و به شرف غرق برسند، و خدای را بخوانند خداوند نجاتشان می دهد، و به خشکیشان می رساند، و این معنا را خودشان هم اعتراف دارند، مساله دریا مثال بارزی بود که به عنوان نمونه آوردیم، و گرنه مسلمانان اگر در خشکی هم به این طور که در

(۱) دعوت دعا کننده را وقتی اجابت می کنم که مرا بخواند. سوره بقره، آیه ۱۸۶.

(۲) مرا بخوانید تا اجابت کنم. سوره مؤمن آیه ۶۰. [.....]

(۳) سوره اسراء، آیه ۶۷.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۷۹

دریا او را می خوانند بخوانند قطعاً ناامید نمی گردند.

خدای تعالی هم در کلام خود میان دعای مشرکین به درگاه بتها و دعای مسلمین به درگاه خدای سبحان مقابله نینداخته بود تا مشرکین برگردند و به عنوان معارضه بگویند هر دو قسم دعا در مستجاب نشدن مشترکند، بلکه قرآن کریم مقابله را میان دعای مشرکین به درگاه بتها و دعای ایشان به درگاه خدای سبحان انداخته بود که در صورت ناامیدی از هر چیز و انقطاع سایر اسباب رو به آن درگاه نهاده دعایشان هم مستجاب می شود.

نکته جالبی که در این احتجاج بکار رفته این است که حجت مزبور را با واسطه رسول گرامیش القاء کرده و فرموده: "تو به ایشان بگو" تا اگر مشرکین با او مناقشه کردند و گفتند در مستجاب نشدن دعا این خدایان و خدای تو مثل همدیگر رسول خدا (ص) خدای را بخواند و مستجاب بشود تا معارضه مشرکین باطل گردد.

[توضیح اینکه آلهه دروغین، خود در جستجوی وسیله به سوی پروردگارشان هستند] ص: ۱۷۹

"أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ ..."

کلمه "اولئك" مبتداء و کلمه "الذين" صفت آن و جمله "يدعون" صله آن صفت و ضمیر صله عاید به مشرکین است و جمله "يبتغون" خبر مبتدای "اولئك" است، و ضمیر جمعی که در آن است و همچنین هر چه ضمیر جمع تا به آخر آیه هست همه به "اولئك" بر می گردد، و جمله "أَيُّهُمْ أَقْرَبُ" بیان وسیله جویی است، چون کلمه "ابتغاء" به معنای فحوص و پرستش است، این است آنچه که از سیاق بر می آید.

"وسيله" به طوری که تفسیرش کرده اند به معنای توسل و تقرب است و چه بسا در معنای آلت توسل و تقرب استعمال شود، و شاید معنای دوم با سیاق مناسب تر باشد، چون دنبال کلمه "وسيله" جمله "أَيُّهُمْ أَقْرَبُ" قرار گرفته که با معنای دوم سازگارتر است.

و معنا (و خدا داناتر است) این است که این ملائکه و جن و انس که مشرکین معبودشان خوانده اند خودشان برای تقرب به درگاه پروردگار خود وسیله می خواهند تا به او نزدیک تر باشند و راه او را بروند، و به کارهای او اقتداء کنند، همه امید رحمت از خدا دارند و در تمامی حوائج زندگی و وجودشان به او مراجعه می کنند، از عذاب او بیمناکند، از او می ترسند و معصیتش نمی کنند، در حالی که عذاب پروردگارت محذور است و باید از آن دوری جست.

و مساله توسل و دست به دامن شدن به بعضی از مقربین درگاه خدا به طوری که از آیه "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا

(۱) ای کسانی که ایمان آورده اید بترسید از خدا و بجوید به سوی او وسیله ای را. سوره مائده، آیه ۳۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۸۰

عملی است که مشرکین بت پرست می کنند، چرا که آنان متوسل به درگاه خدا می شوند، ولی تقرب و عبادت را نسبت به ملائکه و جن و اولیای انس انجام می دهند، و عبادت خدای را ترک می کنند، نه او را عبادت می کنند و نه به او امیدوارند و نه از او بیمناک، بلکه همه امید و ترسشان نسبت به وسیله است، و لذا تنها وسیله را عبادت می کنند، و امیدوار رحمت وسیله و بیمناک از عذاب آن هستند آن گاه برای تقرب به آن وسیله، که به زعم ایشان یا ملائکه است و یا جن و یا انس متوسل به بتها و مجسمه ها شده خود آن خدایان را رها می کردند، و بتها را می پرستیدند، و با دادن قربانیا به آنها تقرب می جستند. خلاصه اینکه ادعای اصلیشان این بود که ما به وسیله بعضی از مخلوقات خدا، به درگاه او تقرب می جوئیم ولی در مقام عمل آن وسیله را بطور مستقل پرستش نموده، از خود آنها بیمناک و به خود آنها امیدوار بودند، بدون اینکه خدا را در آن منافع مورد امید، و آن ضررهای مورد بیم مؤثر بدانند، پس در نتیجه بتها و یا خدایان را شریک خدا در ربوبیت و پرستش می دانستند.

حال اگر مراد از جمله "أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ" ملائکه گرام و یا صلحای مقربین از جن، و یا انبیاء و اولیاء از انس باشد قهرا مراد از "جستجوی وسیله" و "امید رحمت" و "ترس از عذاب" همان معنای ظاهرش خواهد بود.

و اگر مراد اعم از این باشد به طوری که شامل شیاطین جن، و فاسقین از انس از قبیل فرعون و نمروود و امثال آنها نیز بشود آن وقت مراد از "جستجوی وسیله" به سوی خدا همان خضوع و سجود و تسبیح تکوینی خواهد بود، که قبلا بیان نمود (و برای همه موجودات اثباتش کرد) و هم چنین خوف و رجایشان مربوط به ذات ایشان خواهد بود.

[وجه دیگری که در معنای جمله: "يَتَّبِعُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ" گفته اند] ص: ۱۸۰

بعضی (۱) از مفسرین تمامی ضمیرهای جمع را که در آیه وجود دارد به کلمه "أُولَئِكَ" برگردانده اند، ولی در معنا اشتباه کرده آیه را چنین معنا کرده اند که: "آن انبیایی که ایشان به جای خدا می پرستند و مردم را به سوی حق می خوانند، یا خدای را می خوانند، و به درگاه او تضرع برده در جستجوی تقرب به سوی اویند" و لیکن همانطور که می بینید معنای صحیحی نیست.

در کشف در معنای آیه گفته است: یعنی خدایان آنها خودشان در جستجوی وسیله و تقرب به سوی خدایند، و کلمه "ایهم" را بدل از او "یتبعون" و کلمه "ای" را موصوله گرفته

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۹۸، به نقل از ابن فورک.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۸۱

که در نتیجه معنای آیه چنین می شود: "مشرکین کسانی و چیزهایی می پرستند و آن را خدای خود قرار می دهند که مقرب ترین آنها در جستجوی وسیله ای به درگاه اویند تا چه رسد به غیر مقربین".

سپس گفته ممکن هم هست جمله "یبتغون الوسيله" را متضمن معنای "یحرصون" گرفته و چنین معنا کنیم: "اینها هستند که مشرکین خدای خود پنداشته اند، و حال آنکه همین خدایان خود حرص و شتاب دارند که از دیگران به درگاه خدا نزدیک تر باشند و چون راه تقرب را اطاعت و زیادی خیر و صلاح می دانند بیشتر اطاعت می کنند و مانند سایر بندگان خدا بیشتر به خیر و صلاح می پردازند، بیشتر می ترسند، و بیشتر امید می دارند، آن وقت چگونه مشرکین ایشان را آلهه خود می گیرند" «۱».

و البته معنای بدی نیستند، در صورتی که سیاق آیه با آنها بسازد، لیکن آن طور که بایست سازگاری ندارد، هر چند که معنای دوم به سیاق آیه از اولی نزدیک تر است.

بعضی «۲» دیگر گفته اند: معنای آیه این است که: "اینها هستند که مشرکین آنان را خدای خود خوانده و عبادتشان می کنند و معتقدند که معبود ایشانند و سعی می کنند با پرستیدن آنها وسیله ای و تقریبی به درگاه خدا پیدا کنند، و هر یک سعی می کند با پرستش بیشتر از دیگران سبقت جسته مقرب تر شود" این معنا هم به هیچ وجه با الفاظ آیه تطبیق نمی کند.

"وَ إِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَلِكُمْ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا".

می گویند: عذاب شدید همیشه به معنای آن عذابی است که قومی را مستاصل و منقرض کند آن وقت در این آیه که در مقابل عذاب شدید مساله هلاکت را قرار داده لا بد معنا و مراد از هلاکت مرگهای طبیعی و تدریجی افراد است، و در نتیجه معنای آیه چنین می شود "هیچ قومی نیست مگر اینکه ما مردمش را قبل از قیامت یا می میرانیم و یا به عذاب استیصال و مرگ دسته جمعی مبتلا می کنیم تا بعد از آن قیامت را بپا کنیم" هم چنان که در جای دیگر فرمود: "وَ إِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا" «۳» و لذا بعضی گفته اند که "هلاک" وی مربوط به قراء و اقوام صالح، و "تعذیب" مربوط به قراء و اقوام طالح است.

(۱) کشاف، ج ۲، ص ۶۷۳.

(۲) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۲۲.

(۳) و به درستی که قرار می دهیم آنچه را بر زمین است بیابانی خشکزار. سوره کهف، آیه ۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۸۲

مفسرین «۱» در اینکه آیه مورد بحث به چه وجهی متصل به آیه قبلی است گفته اند: که این آیه موعظه ای است که همان مشرکین را بعد از بیان توحید و معاد از عذاب خدا انذار می کند، و از حوادث قبل از روز بعث پاره ای را که دلیل بر عظمت خدای سبحان است خاطر نشان می سازد، تا مؤید مطالب قبل باشد.

[سنت الهی در اقوام گذشته: دعوت به حق، به سعادت رساندن مؤمنان و هلاکت یا عذاب شدید منکران و طاغیان] ص: ۱۸۲

ولی ظاهراً این آیه معطوف و مربوط به جلوتر از آیات مورد بحث است، یعنی آیه شانزدهم که می فرمود: "وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا..."

چون آیات این سوره همواره بعضی به بعضی نظر داشته و عطف می شود، و غرض عمومی از سرپای این سوره، بیان سنتی است که خدای تعالی در اقوام و ملل داشته که نخست ایشان را به سوی حق دعوت می کرده، آن گاه یک عده را که پذیرای دعوتش گشته و اطاعت کرده اند سعادت مند، و دیگران را که از در استکبار مخالفت و طغیان نمودند عقوبت می نموده است، و بنا بر این مراد از هلاک در این آیه همان تدمیر به عذاب استیصال در آن آیه است چنانچه از ابی مسلم مفسر هم نقل شده و مراد از عذاب شدید عذاب آسان تر است از قبیل عذاب قحطی یا گرانی که باعث جلای وطن و یا خرابی عمارت های آن قریه شده، و یا بلاها و محنت های دیگر است.

در نتیجه آیه شریفه به این معنا اشاره دارد که قریه های نامبرده به زودی یکی پس از دیگری به خاطر فساد اهلش و فسق فاسقانش ویران می گردد، و این خود بنا به اشاره ای که در ذیل آیه دارد به قضای خدای سبحان است.

با این بیان وجه اتصال آیه بعدی (وَ مَا مَنَعْنَا...) به این آیه روشن می شود و معنا چنین می شود که: "این مردم نیز مانند اهل همان قریه ها مستعد برای فساد و آماده تکذیب آیات خدا هستند، آیاتی که به دنبال تکذیبش هلاک و نابودی در پی دارد، چیزی که هست اگر از آن قسم آیات خود را که بر آن اقوام فرستادیم و به خاطر تکذیبشان هلاکشان کردیم به این مردم هم بفرستیم همان هلاک و تدمیر که بر سر آنها آمد و منقرضشان کرد بر سر اینان نیز آمده و اینان را به آنان ملحق خواهد کرد، آن وقت بساط دنیا برچیده خواهد شد و چون نمی خواهیم برچینیم لذا تا مدتی مهلتشان دادیم، ولی سرانجام اینان را نیز گرفتار می کنیم، و چنین نیست که اینان استثناء شوند" و این همان معنایی است که آیه "وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ" گرفتار می کند.

و آیات بعد از آن، بدان اشاره می کند.

بعضی «۱» از مفسرین گفته اند: مراد از "قری" در آیه شریفه، قریه های کافر نشین است و اگر بگوئیم مراد عموم قریه ها است، با سیاق آیه نمی سازد، لیکن این ادعایی است بدون دلیل.

[مراد از "کتاب" در جمله: "كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا" و بحثی که برخی مفسرین با قول به اینکه مراد از کتاب "لوح محفوظ" است در ذیل آن عنوان کرده اند] ص: ۱۸۳

و اینکه فرمود: "كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا" معنایش این است که اهلاک قری و تعذیب آنها به عذاب شدید قبلا در کتاب نوشته شده، یعنی سرنوشتی است حتمی، از اینجا معلوم می شود که مراد از "کتاب" لوح محفوظ است که قرآن تمامی حوادث را نوشته شده در آن دانسته و در باره اش فرموده: "وَ كُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ" «۲» و نیز فرموده "وَ مَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي السَّمَاءِ وَ لَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَ لَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ" «۳».

برخی از مفسرین «۴» بحث عجیبی در باره این کتاب عنوان کرده و گفته اند که: بسیاری از دانشمندان معتقدند که هیچ موجود و هیچ حادثه ای نیست مگر آنکه با تمامی کیفیات و اسباب موجب اش و زمانی که برایش تعیین شده در لوح محفوظ و کتاب مسطور نوشته شده، آن وقت به آنان اشکال شده است که این حرف مستلزم آن است که بعد کتاب نامبرده غیر متناهی باشد، و حال آنکه براهین عقلی و نقلی بر خلاف آن است، و همه آنها بطور کلی بعد را متناهی می دانند، پس ناگزیر باید در جواب بگوئیم کتاب مزبور تنها حوادث این جهان را در بر دارد، و کلمه "شیء" را که در آیه "و کل شیء" است حمل بر خصوص اشیاء این عالم بکنیم.

بعضی «۵» دیگر در حل اشکال گفته اند که کلمه "شیء" را به همان عموم خود باقی می گذاریم لیکن نوشته را حمل بر بیانی می کنیم که با تنهای ابعاد بسازد، و می گوئیم لوح محفوظ در بیان کردن و نوشتن تمامی اشیاء دنیوی و اخروی و آنچه بوده و آنچه خواهد شد نظیر بیان جفر، جامع است که یک حرفش شامل و بیان کننده بسیاری حوادث است این بود آن بحث عجیبی که خاطر نشان ساختیم.

عجیب تر این است که اینان خیال کرده اند کتاب مذکور از جنس همین کاغذ و

(۱) تفسیر فخر رازی، ج ۲۰، ص ۲۳۳.

(۲) تمام اشیاء را ضبط کردیم در مقتدای بیان کننده. سوره یس، آیه ۱۲.

(۳) و پنهان نمی ماند از پروردگارت ذره المثقالی در زمین و نه در آسمان و نه کوچکتر از آن و نه بزرگتر از آن مگر در

کتابی روشن. سوره یونس، آیه ۶۱.

(۴ و ۵) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۰۲.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۸۴

قلمهای جسمانی و مادی است، و خلاصه کتابی است مانند سایر کتابها که آن را در یک گوشه عالم گذاشته اند و در آن اسامی و اوصاف و احوال تمامی موجودات و اینکه هر یک چه حوادثی مخصوص به خود دارند، و در نظام عمومی و جاری چه بر سرشان می آید نوشته شده است.

غافل از اینکه اگر لوح محفوظ چنین کتابی می بود، حتی گنجایش آن را نداشت که اسامی یک یک اجزای خودش را که از آنها ترکیب شده و بیان صفات و احوال آن اجزاء را در خود بگنجاند تا چه رسد به موجودات دیگر که جز خدای سبحان هیچ کس نمی تواند به تفصیل صفات و احوال آنها و حوادث مربوط به آنها و ربط و نسبت هایی که با یکدیگر دارند برشمرده و به آنها احاطه یابد.

بنا بر این جواب دادن از اشکال به اینکه کلمه "شیء" تنها مخصوص به اشیاء این عالم است چه حلی از اشکال می کند و اینکه بعضی ها در حل آن گفته اند که این کتاب از قبیل حروف ۲۸ گانه الفباء است که تمامی عالم و کتابها از آنها تشکیل شده در حقیقت ملتزم شده اند به اینکه لوح محفوظ کتابی است که تنها صور حوادث آن هم بالقوه و یا اجمال آن را دارد، و حال آنکه آیاتی که این کتاب را تعریف و توصیف می کند، یا صریح و یا نزدیک به صریح است در اینکه کتاب مذکور مشتمل بر خود اشیاء و خود حوادث گذشته و حال و آینده است آن هم بالفعل نه بالقوه، آنها بطور تفصیل نه اجمال، آنها به عنوان قضاء و سرنوشت حتمی و وجوبی نه امکان، و اگر لوح محفوظ از مقوله الفباء بود یک صفحه کاغذ هم که ۲۸ حرف در آن نوشته باشد لوح محفوظ می بود، چون اسامی هر چه هست و بوده و خواهد بود در این حروف وجود دارد.

علاوه بر این، جمع کردن میان این دو حرف که: "لوح محفوظ مصون از هر گونه تحول و تغییری است" و "هم مادی و جسمانی و قابل تحول و دگرگونی ها است" دلیلی لازم دارد که خیلی اساسی تر از اینگونه تصورات پوچ باشد، و این حرف اشکالات بسیاری دارد که دیگر متعرض نمی شویم.

پس حق مطلب این است که کتاب مبین همان متن اعیان و موجودات با حوادثی است که به خود می گیرند، و این به خود گرفتن از این نظر حتمی و واجب است که هر یک مترتب بر علت خویش است و پیدایش معلول بعد از وجود علت واجب و غیر قابل تخلف است، نه از نظر اینکه موجودی است مادی، آری ماده و قوه آن از نظر ذاتشان ممکن الوجودند.

و اگر این معنا یعنی مساله علیت و معلولیت را کتاب مبین و لوح محفوظ نامیده به این ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۸۵

منظور بوده که حقیقت معنا را با کمک مثال بفهماند، و ما به زودی در جای مناسبی ان شاء الله این بحث را به طور کامل مطرح خواهیم نمود.

" وَ مَا مَنَعْنَا أَنْ نُزِيلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ ... "

قبلا- وجه اتصال این آیه با آیات قبلش گذشت، و حاصل آن این بود که آیه قبلی می رسانید که مردم- که آخرینشان مثل اولینشان هستند- به خاطر آن غریزه فسق و فساد که در ایشان است مستحق آمدن هلاکت و انواع دیگر عذابهای شدید هستند، و خدای تعالی هم در باره قریه ها این سرنوشت را مقرر فرموده که همه هلاک و یا معذب به عذاب شدید شوند، و همین معنا باعث شد که خدای تعالی آیاتی که کفار پیشنهاد می کنند نفرستد، چون با در نظر گرفتن اینکه آخرین بشر با اولین او یکسانند، و هر چه اولین را وادار به عصیان کرد آخرین را هم وادار می کند، و نیز با در نظر گرفتن اینکه اولین با آمدن آیات پیشنهادی خود باز کفر ورزیدند این مساله وجود دارد که اینها نیز بعد از دیدن معجزه و آیت پیشنهادی خود ایمان نیاورند، و در نتیجه به عذاب هلاک و یا عذاب شدید دیگری مبتلا شوند، هم چنان که پیشینیان ایشان شدند، و چون خدا نمی خواهد این امت را به عذاب عاجل و زودرس مؤاخذه نماید، لذا آیات پیشنهادی کفار را نمی فرستد.

با این بیان این معنا روشن می شود که این دو آیه با آیات دیگر این سوره- از آیه ۹۰ تا آخر سوره- که اقتراحات و پیشنهادات کفار را خاطر نشان ساخته و می فرماید: " وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَبُوعًا ... " (۱) ارتباط دارند و از ظاهر آیات سوره هم برمی آید که سوره یکباره نازل شده است.

پس اینکه فرمود: " وَ مَا مَنَعْنَا أَنْ نُزِيلَ بِالْآيَاتِ " کلمه " منع " نمی تواند به معنای ظاهری خودش باشد، زیرا " منع " عبارت است از اینکه کسی و یا چیزی قوی تر از انسان جلوی خواست او را بگیرد، و چون به حکم " وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ " و به حکم اینکه او غالب و قاهر است هر چه اراده کند می شود، و برای شدن آن به غیر از کلمه " کن " سرمایه دیگری لازم نیست نمی توان گفت تکذیب اولین نسبت به آیات خدا مانع شد از اینکه خداوند آیات پیشنهادی بعدی را بفرستد و خدای را جلوگیر و سد گردید.

ناگزیر باید بگوئیم معنایش این است که از آنجا که آیات پیشنهادی هیچگونه مصلحتی نداشته، و صاحبان پیشنهاد و بطور کلی هیچکس از آن نفعی نمی برده و هیچیک به

(۱) سوره اسراء، آیه ۹۰.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۸۶

آن ایمان نمی آوردند از این نظر خدای تعالی آن آیات را نفرستاد.

و اگر خواستی بگو کلمه " منع " در آیه شریفه معنای دیگری غیر از " جلوگیری " را می رساند و آن منافات میان دو امر زیر

است.

۱- فرستادن آیات پیشنهادی مردم با اینکه امتهای گذشته آن را تکذیب کرده و آخرین هم راه ایشان را می روند باعث انقراض و استیصال ایشان می شود.

۲- و مشیت خدا تعلق گرفته بر اینکه امت اسلام را مهلت دهد.

و خداوند از این منافات که میان این امر است به منع تعبیر فرموده.

و شاید به منظور اشعار به همین نکته بوده که فرستادن آیات را به عبارت "ارسال" تعبیر فرمود نه به "ایتاء" چرا که "ایتاء" به معنای دادن و ارسال به معنای فرستادن است، و هر جا که به دومی تعبیر شود بیانگر این است که خود آیات مانند یک فرد با شعور ماموریت دارند.

و اما چرا جمله "إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوْلُونَ" از امتهای گذشته و هلاک شده تعبیر به "اولون" کرده؟ شاید برای این بود که اشاره کند به اینکه این مردمی که امروز آیات خدا را تکذیب می کنند دنباله روان و ادامه دهندگان همانها هستند (و به تعبیر امروزه جلد دوم همانها می باشند) و در حقیقت امت واحد هستند، پس اگر اینها هم تکذیب کنند نابود خواهند شد، خلاصه اینکه بشریت سر و ته یک کرباس است، هر غریزه ای که در قبلی ها و اولی ها بوده و کار آنها را به هلاکت کشیده در آخریها نیز هست و هر حکمی که صدرش داشت ذیلش هم دارد، و به همین جهت است که از همین مردم مکرر نقل کرده که می گفتند: "ما سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ" (۱) که صدر بشریت را پدران خود شمرده اند، و به هر حال معنای آیه این است که ما آن آیاتی را که قریش پیشنهاد کردند نفرستادیم، زیرا اگر می فرستادیم ایمان نمی آوردند و ما هلاکشان می کردیم، ولی قضا و خواست ما بر این شده است که این امت را عذاب نکنیم مگر بعد از مدتی مهلت، و این خصوصیت امت اسلام، در مواردی از کلام خدای تعالی استفاده می شود و تنها آیه مورد بحث نیست.

[دو وجه دیگر در معنای آیه: "وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوْلُونَ"] ص: ۱۸۶

و در معنای آیه کریمه دو وجه دیگر ذکر کرده اند «۲».

۱- ما آیات را نفرستادیم چون می دانستیم که ایشان حتی با دیدن آنها نیز ایمان

(۱) ما این سخنانی که این شخص می گوید از پدران پیشین خود هیچ نشنیده ایم. سوره مؤمنون، آیه ۲۴. [.....]

(۲) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۲۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۸۷

نمی آورند، و فرستادنش بی فایده بود، هم چنان که امتهای قبل هم با آمدن آیاتی که خودشان خواسته بودند ایمان نیاوردند، و البته این مطلب در مورد آیات مربوط به اثبات توحید است، و اما معجزاتی که نبوت را اثبات می کند، و یا بودنش لطفی از ناحیه خداوند به شمار می رود لا محاله فرستاده می شود، چون اگر نفرستد، نبوت پیغمبر اثبات نمی شود.

۲- ما آیات را از این رو فرستادیم که پدران و اسلاف شما نظیر آنها را درخواست کرده و پیشنهاد دادند و وقتی اجابت کردیم و فرستادیم باز ایمان نیاوردند، شما هم که پیرو و مقلد گذشتگان خود هستید ایمان نمی آورید، پس چه فایده از فرستادن آن.

و معنای دوم از ابی مسلم نقل شده، و لیکن فرقی میان آن دو و وجه قبلی به نظر نمی رسد، و مشکل است آن را طوری معنا کرد که با هیچیک از آن دو تطبیق نکند. " وَ آتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا " - قوم ثمود مردمی بودند که نام پیغمبرشان صالح است، از او ناقه ای خواستند، خداوند هم شتر ماده ای به عنوان یک معجزه بسیار روشن بر ایشان از کوه بیرون کرد.

کلمه " مبصره " همانطور که در آیه " وَ جَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً " آمده به معنای بین و روشن است، و در آیه مورد بحث صفت ناقه و یا صفت محذوف است که همان آیت باشد، یعنی ما برای قوم ثمود ناقه را در حالی که ظاهر و روشن بود، و یا در حالی که آیتی روشن بود فرستادیم، ایشان به سبب آن به خود ستم کردند، و یا با تکذیب کردن آن، به خود ستم کردند.

" وَ مَا نُزِّلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا " - یعنی حکمت در فرستادن آیات ترساندن و انداز مردم بود، حال اگر آن آیت از آیاتی باشد که در دنبال خود عذاب استیصال را دارد تخویف در آن تخویف به هلاکت در دنیا و عذاب آتش در آخرت است، و اگر از آن آیات نباشد تخویف از آنها تخویف و انداز به عقوبت آخرت است.

و بعید نیست مراد از " تخویف " ایجاد خوف و وحشت باشد به اینکه عذاب کمتر از استیصال را به ایشان نشان دهد، و بنا بر این تخویف در این آیه معنای تخوف در آیه " أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَى تَخْوِيفٍ فَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرَؤُفٌ رَحِيمٌ " (۱) را خواهد داشت، و برگشت معنای آیه به این می شود که ما آیات اقتراحی ایشان را نمی فرستیم، چون نمی خواهیم با عذاب استیصال از بینشان ببریم، و اگر آیاتی را می فرستیم به منظور این است که با ایجاد ترس در دلهایشان

(۱) یا آنکه آنها را به حال ترس و اضطراب بگیرد که پروردگار تو بسیار به خلق مشفق و مهربان است. سوره نحل، آیه ۴۷.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۸۸

متوجهشان کنیم، و آن وقت با دیدن آن از عذابهای سخت تر بهراسند. این وجه را به برخی از مفسرین (۱) نسبت داده اند.

[مراد از " رؤیا " و " شجره ملعونه " در آیه: " وَ مَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ ... " : ص : ۱۸۸]

" وَ إِذْ قُلْنَا لِمَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَ مَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَ الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَ نَحْوَهُمْ فَمَا

يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا".

فقرات این آیه که چهار فقره است معانی روشنی دارد، و لیکن از نظر ارتباط و وجه اتصالی که با هم دارند خالی از اجمال نیست و سبب اصلی این اجمال دو فقره دومی و سومی است، زیرا خدای سبحان بیان نکرده که آن رؤیا که به پیغمبر خود ارائه داده چه بوده، و در سایر آیات قرآنش هم چیزی که آن را تفسیر کند نیامده.

و رؤیاهایی که در آیه: "إِذْ يُرِيكُهُمُ اللَّهُ فِي مَنَاةِكَ قَلِيلًا وَ لَوْ أَرَاكَهُمْ كَثِيرًا لَفَشَقْنَاكَ" «۲» و آیه "لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ" «۳» آمده هیچیک با رؤیای در آیه مورد بحث تطبیق نمی کنند چون آیه مورد بحث در مکه نازل شده و مربوط به قبل از هجرت است، و آن دو آیه مربوط به حوادث بعد از هجرت هستند.

و همچنین شجره ملعونه هم معلوم نیست که چیست که خدا آن را فتنه مردم قرار داده، و در قرآن کریم شجره ای به چشم نمی خورد که خداوند اسمش را برده سپس آن را لعنت کرده باشد.

آری، از شجره ای اسم برده به نام "شجره زقوم" و آن را به وصف فتنه توصیف می کند، و می فرماید: "أَمْ شَجَرَةُ الزُّقُومِ إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ" «۴» ولی دیگر آن را نه در اینجا و نه در جای دیگر لعنت نکرده، و اگر صرف اینکه در جهنم سبز می شود و مایه عذاب ستمگران است باعث لعن آن باشد، باید خود جهنم و عذابهای آن همه لعن شوند، و نیز باید ملائکه عذاب که در حقشان فرموده: "وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَ مَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا" «۵» ملعون باشند، با اینکه خدای تعالی ایشان را ستوده و ثنا گفته، آن هم

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۰۴.

(۲) در آن موقع خداوند تعداد آنها را در خواب به تو کم نشان داد، و اگر فراوان نشان می داد مسلماً سست می شدی. سوره انفال، آیه ۴۳.

(۳) البته خدا صدق و حقیقت خواب رسولش را آشکار و محقق ساخت که در عالم رؤیا دید شما مؤمنان البته به مسجد الحرام با دل ایمن وارد شوید. سوره فتح، آیه ۲۷.

(۴) یا درخت زقوم جهنم که آن درخت را ما بلای جان ستمکاران عالم گردانیدیم. سوره صافات، آیه ۶۲.

(۵) ما خازنان دوزخ را غیر فرشتگان عذاب قرار ندادیم و عدد آنها را جز برای فتنه و محنت کفار (نوزده) نگردانیدیم. سوره مدثر، آیه ۳۰.

ثنائی که فرموده: "عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ" (۱).

و نیز یکی از وسائل عذاب و شکنجه مردم کافر، دست مؤمنین است که فرموده:

"قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ" (۲) معلوم است که دست مؤمنین ملعون نیست.

از همه اینها معلوم می شود که مراد آیه، روشن کردن و بیان دو فقره خود یعنی "داستان رؤیا" و "داستان شجره ملعونه" در قرآن که مایه فتنه مردم شده نیست، بلکه مقصود اشاره اجمالی است به آن دو تا، خواننده به کمک سیاق تفصیل آنها را پیدا کند.

آری چه بسا بتوان از سیاق آیات پاره ای از جزئیات این دو داستان را استفاده کرد، آیات قبلی در این مقام بود که بفرماید: بشریت آخرش مانند اول و صدرش در بی اعتنایی به آیات خدا و تکذیب آن الگوی آیندگان می باشد، و مجتمعات بشری به تدریج و نسلی بعد از نسل دیگر و قریه ای بعد از قریه ای دیگر عذاب خدای را می چشند که یا آن عذاب هلاکت است و یا عذابی کمتر از آن.

و آیات بعدی که از آیه "وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ" شروع می شود و داستان ابلیس و تسلط عجیب او را بر اغوای بنی آدم بیان می کند و نیز همان سیاق آیات قبل را دنبال می کند.

و از این وحدت سیاق بر می آید که داستان رؤیا و شجره ملعونه دو امر مهمی است که یا به زودی در بشریت پیدا می شود و یا آنکه در ایام نزول آیات پیدا شده و مردم را دچار فتنه نموده و فساد را در آنان شایع ساخته، و طغیان و استکبار را در آنان پرورش داده.

و ذیل آیه که می فرماید: "وَ نُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا" به همین معنا اشاره نموده و آن را تایید می کند و بلکه صدر و ابتدای آیه هم که می فرماید "وَ إِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ" همین اشاره و تایید را دارد.

با در نظر گرفتن آنچه گفته شد این را نیز در نظر بگیریم که خدای تعالی شجره نامبرده را به وصف ملعونه در قرآن توصیف کرده است، و از این به خوبی بر می آید که قرآن کریم مشتمل بر لعن آن هست، و لعن آن شجره هم الآن در میان لعنت های قرآن موجود است، چون

(۱) و بر آن دوزخ فرشتگانی بسیار دل سخت مامورند که هرگز نافرمانی خدا را نخواهند کرد و آنچه به آنها حکم شود فوراً انجام دهند، سوره تحریم، آیه ۶.

(۲) شما ای اهل ایمان با آن کافران، به قتال و کارزار برخیزید تا خدا آنان را به دست شما عذاب کند. سوره توبه، آیه ۱۴.

ظاهر جمله " وَ الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ " همین است.

حال ببینیم در قرآن چه چیزهایی لعن شده، در قرآن ابلیس و یهود و مشرکین و منافقین و مردمی دیگر به عناوینی دیگر لعنت شده اند مثل کسانی که با حالت کفر بمیرند، و یا آیات خدا را کتمان کنند، و یا خدا و رسول را آزار نمایند و امثال این عناوین.

و در آیه مورد بحث " شجره " به این لعنت ها وصف شده، و شجره همانطور که به درختهای ساقه دار اطلاق می شود همچنین به ریشه هایی که از آنها شاخه های فرعی جوانه می زند اطلاق می گردد مانند ریشه های مذهبی و اعتقادی.

در لسان العرب می گویند: وقتی می گویند فلانی از شجره مبارکه ای است معنایش این است که ریشه دودمان مبارکی دارد «۱»، از گفتار لسان العرب هم که بگذریم در لسان رسول خدا (ص) هم بسیار دیده می شود که " من و علی از یک شجره ایم " و نیز از همین باب است که در حدیث عباس فرمود عموی آدمی صنو پدر او است، (و صنو یکی از دو شاخه خرما را می گویند که از یک ریشه روئیده باشند).

و اگر در این مساله کمال دقت را به کار ببریم، این معنا برایمان روشن خواهد شد که شجره ملعونه یکی از همان اقوام ملعونه در کلام خدا هستند که صفات شجره را دارند، یعنی از یک ریشه منشعب شده و نشو و نما نموده و شاخه هایی شده اند، و مانند درخت، بقایی یافته و میوه ای داده اند، دودمانی هستند که امت اسلام به وسیله آن آزمایش شده و می شوند.

و چنین صفاتی جز بر یکی از سه دسته از آنها که شمردیم تطبیق نمی کند، یا مشرکین، و یا منافقین و یا اهل کتاب.

و بقاء و نشو و نمایشان یا از راه تناسل و زاد و ولد است، و هر خانواده از ایشان که در میان مردمی زندگی کنند دین و دنیای آن مردم را فاسد نموده و دچار فتنه شان می سازند، یا از این راه در میان مسلمین دوام یافته و در همه اعصار آثار شوم خود را می بخشند، و یا از راه پیدا شدن عقیده ها و مذاهب فاسد که آنها دور آن را گرفته و ترویجش می کنند، و هم چنان نسلی بعد نسل آن را پایدار نگه می دارند، و در آن لانه فساد، به اسلام ضربه وارد می آورند.

وقتی بنا شد شجره ملعونه بطور مسلم یکی از این سه فرقه باشد حال باید ببینیم از اوضاع و احوال زمان رسول خدا (ص) و زمان نزول آیه چه می فهمیم؟.

بطور مسلم در آن زمان از مشرکین و اهل کتاب یعنی یهود و نصاری قومی که چنین

(۱) لسان العرب، ماده " شجر ".

صفتی داشته باشند ظهور نکرد (نه قبل از هجرت و نه بعد از آن) زیرا تاریخ نشان می دهد که خداوند مسلمانان را از شر این دو طائفه ایمن کرده و ایشان را استقلال داده بود و با امثال آیه "الْيَوْمَ يَنْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ" «۱»، استقلالشان را اعلام فرموده بود که ما در تفسیر آن بحث مفصلی گذرانیم.

وقتی اوضاع و احوال صدر اسلام با مصداق بودن مشرکین و اهل کتاب سازگار نشد، قهرا باقی می ماند فرقه سوم، یعنی منافقین که در ظاهر مسلمان بودند، و تظاهر به اسلام می کردند، و در میان مسلمانان یا از راه فامیلی و یا از راه پیروزی عقیده و مسلک بقا و دوام یافته و در اعصار بعدی هم فتنه مسلمانان شدند.

آری جای هیچ تردیدی نیست که سیاق آیه اشاره به ارتباطی دارد که در میان دو فقره " مَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ " و فقره " وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ " برقرار است، مخصوصاً با دقت در اینکه قبل از این فقره جمله " وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ " قرار گرفته و آن گاه دنباله هر سه فقره جمله " وَنُحُوفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا " آمده است.

زیرا ارتباط این چند فقره با یکدیگر این معنا را به خوبی می رساند که آیه شریفه در صدد بیان و اشاره به یک امری است که خدای سبحان به آن احاطه دارد، خطری است که موعظه و تخویف از آن را نکاسته بلکه بیشترش می کند.

با در نظر گرفتن این جهات معلوم می شود که قضیه از این قرار بوده که خدای سبحان شجره ملعونه را در عالم خواب به رسول گرامی خود نشان داده، آن گاه در قرآن بیان کرده که آن شجره ای که در رؤیا نشانت دادیم، و پاره ای از رفتارشان را در اسلام برای ارائه دادیم فتنه اسلام است.

پس مراد از " احاطه " در جمله " وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ " به مقتضای سیاق احاطه علمی است، و ظرف " از " متعلق به محذوف است، و تقدیر کلام چنین است " بیاد آور آن زمانی را که به تو چنین و چنان گفتیم "، و خلاصه آنچه را که در این آیات برایت گفتیم فراموش مکن که شیوه مردم استمرار بر فساد و فسق و فجور است و در اعراض از یاد خدا و بی اعتنایی او از اسلاف خود پیروی می کنند، و گفتیم که پروردگار تو احاطه علمی به

(۱) امروز کافران از این که به دین شما دست برد زنند و اختلالی رسانند طمع بریدند پس شما از آنان بیمناک نگشته و از من بترسید. سوره مائده، آیه ۳.

سراپای بشریت دارد، و می داند که این شیوه همانطور که در گذشته در بشر جریان داشت در آینده نیز جریان خواهد یافت.

پس حاصل معنای " وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ " این شد که ما شجره ملعونه در

قرآن را (که تو با معرفی ما آن را شناختی و در رؤیا پاره ای از فسادهایش را دیدی) قرار ندادیم مگر فتنه برای مردم و بوته امتحانی که یک یک مردم در آن آزمایش کردند، و ما به همه آنان احاطه داریم.

و دو ضمیر جمعی که در جمله "نُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا" است ظاهراً به ناس بر می گردد، و مراد از تخویف (ترساندن) مردم یا تخویف با موعظه بیان است و یا تخویف به آیات آسمانی و زمینی است که ایشان را می ترساند ولی از بین نمی برد.

و معنایش این است که ما مردم را می ترسانیم، ولی هشدار و ترساندن ما جز به طغیان ایشان نمی افزاید، آن هم نه هر طغیانی، بلکه طغیانی بزرگ، یعنی مردم از هشدار ما نمی ترسند، تا بدینوسیله از کرده های زشت خود دست بردارند، بلکه تخویف ما را با طغیانی کبیر پاسخ می گویند، و خلاصه مردم در طغیان خود تا آنجا که می توانند پیش می روند، و دشمنی و عناد با حق را از حد می گذرانند.

این را هم بگوئیم که به اعتراف بسیاری از مفسرین سیاق آیات سیاق تسلیت است، می خواهد رسول گرامی خود را تسلیت بگوید این فتنه ها که در رؤیا به تو نمودیم چیز تازه ای نیست بلکه سنت خدای تعالی همواره بدین منوال بر امتحان بندگانش جریان داشته است.

[بیان اینکه آیه شریفه ناظر به "بنی امیه" است و نقل سخن بعضی از مفسرین که رؤیا را "معراج" و شجره ملعونه را "شجره زقوم" دانسته اند و جواب آن [..... ص: ۱۹۲]

تمامی آنچه را که گفتیم روایات عامه و اتفاق احادیث خاصه تایید می کند، زیرا در آنها آمده که مراد از "رؤیا" در این آیه، خوابی است که رسول خدا (ص) در باره بنی امیه دید و شجره ملعونه شجره این دودمان است، و به زودی روایات مزبور در بحث روایتی آینده از نظر خواننده خواهد گذشت. ان شاء الله تعالی.

البته جمعی از مفسرین «۱» نیز به نقلی که از ابن عباس شده، استناد کرده و گفته اند که مراد از رؤیایی که خدای تعالی به پیغمبرش نشان داد معراج رسول است، و مراد از شجره ملعونه در قرآن شجره زقوم است این عده از مفسرین همچنین گفته اند که رسول خدا (ص) وقتی از معراج برگشت صبح آن شب به مشرکین خبر داد که دیشب به معراج رفتم، مشرکین تکذیب کرده و مسخره اش نمودند، و همچنین وقتی مشرکین آیاتی را که در آن اسم

(۱) الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۹۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۹۳

زقوم برده شده بود شنیدند مسخره کردند خداوند این آیه را فرستاد که آن خوابی که ما به تو نمودیم همان معراج و شجره هم همان زقوم است، و ما آن دو را جز مایه امتحان مردم قرار ندادیم.

آن وقت وقتی به مفسرین مذکور اشکال شد که آخر بنا به تصریح همه اهل لغت "رؤیا" به معنای صحنه‌هایی است که آدمی در خواب می‌بیند و این چه ربطی به معراج (که در بیداری اتفاق افتاده) دارد؟ چنین عذر می‌آورند که کلمه مذکور مانند رؤیت مصدر است و معنای دیدن را می‌دهد و اختصاص به خواب ندارد، و یا می‌گویند: رؤیا هر چیزی است که انسان آن را در شب ببیند چه در بیداری و چه در خواب و یا می‌گویند معراج را از این نظر رؤیا خوانده که در نظر مشرکین چیزی شبیه به رؤیای خواب می‌آمده، و یا می‌گویند: این به زعم مشرکین رؤیا خوانده شده هم چنان که قرآن سنگهایی را که مشرکین خدا می‌خواندند، خدا خوانده.

و لذا می‌بینیم که بعضی از مشرکین به رسول خدا (ص) گفته‌اند:

نکنند این عالم را در خواب دیده‌ای، و چون چنین بوده خدا هم آن را رؤیا خوانده، و یا می‌گویند از این نظر رؤیا خوانده شده که از جهت اشتمالش بر عجائب یا از جهت سرعت وقوع و یا به شب واقع شدنش شبیه به رؤیا بوده است.

آن گاه عده‌ای دیگر به این حرفها پاسخ داده‌اند که در روایت عایشه و معاویه آمده که معراج در خواب بوده.

و نیز وقتی اشکال شده که معنا ندارد درخت زقوم را شجره ملعونه بنامند، مگر درخت چه کرده که ملعون شود؟ در جواب گفته‌اند: مراد از لعن درخت لعن خورندگان آن است که بطور مجاز اسناد، و به منظور مبالغه در لعن به خود درخت گفته شده، و یا گفته‌اند: لغت به معنای دوری است و شجره ملعونه در دورترین فاصله از رحمت خدا قرار دارد، چون در قعر جهنم واقع شده.

و یا گفته‌اند «۱»: "از این جهت ملعون شده که طلعتش شبیه به سر شیطان‌ها است، و چون شیطانها ملعونند آن نیز ملعون شده"، و یا گفته‌اند: عرب هر غذای ناپسند و سمی و مضر را ملعون می‌خواند و شجره مزبور هم از این جهت ملعون خوانده شده".

حال بد نیست جوابی به این حرفها بدهیم و بگذریم:

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۰۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۹۴

اما اینکه در باره "رؤیا" گفته‌اند همچون (رؤیت) مصدر است یا به معنای "دیدن در شب" است، جوابش این است که چنین معنایی در لغت ثابت نشده و در سخنان نظم و نثر ادبای عرب شاهدهی بر آن دیده نشده است و جز ادعای محض دلیل دیگری ندارد.

و اما اینکه گفته‌اند: "معراج را رؤیا نامیدن از باب تسلیم به اعتقاد خصم است که می‌پنداشته اگر معراجی بوده در خواب

بوده است، هم چنان که خدای تعالی سنگ و چوبهای مشرکین را خدای ایشان نامیده، و این معنایش امضای خدایی آنها نیست"، در جواب می گوئیم بر ما واجب است که کلام خدای را از چنین توجیهاتی منزله بدانیم، اگر قرآن کریم چنین کاری کرده بود قرینه ای می آورد که بفهماند چه عنایتی در کار بوده، و قضیه خدایان مشرکین را هم قبول نداریم، زیرا هیچ جای قرآن معبودهای مشرکین را خدا نخوانده، و حتی شرکاء هم نامیده، و اگر اسمی از آنها برده به تعبیر "خدایان ایشان" و یا "شرکاء ایشان" آورده نه آلهه و شرکاء، تا کاملاً بفهماند که قرآن و اهل قرآن خدایان ایشان را قبول ندارند، نظیر این جواب را بر آن استدلالشان هم که گفته اند: از باب تسمیه "معراج" به "رؤیا" است نیز می توان آورد، چرا که بطور کلی مجاز قرینه می خواهد، و بدون قرینه نمی شود کلامی را حمل بر معنای مجازیش کرد، و اگر قرینه ای در کار بود قائلین به معراج روحی، به کلمه رؤیا در این آیه- بنا بر اینکه ناظر به داستان معراج باشد- استدلال نمی کردند، بلکه به همان قرینه تمسک می جستند. و اما اینکه در جواب گفتند "اصلاً معراج در خواب اتفاق افتاده"، بطلانش در اول سوره در تفسیر آیه اسراء گذشت.

و بقیه پاسخ هایی که داده اند نیز هیچیک استدلالی نیست، مثلاً یکی این بود که مقصود از شجره ملعونه شجره ای است که خورندگانش ملعونند، و منظور از این تعبیر، مبالغه در لعنت ایشان است، و این حرف هر چند در محاورات عامه نمونه اش دیده می شود که وقتی می خواهند کسی را ناسزا بگویند زن او را به بدی یاد می کنند، دختر او را می گویند، پدر و مادر و قوم و قبیله اش را دشنام می دهند تا در دشنام خود او مبالغه کرده باشند، گاهی هم از این باب آن آسمانی که بر او سایه افکنده، و آن سرزمینی که او را در خود جای داده و آن خانه ای که او را در خود گنجانیده، و آن مردمی که با او معاشرت می کنند همه را به باد فحش می گیرند، آری چنین چیزی در محاورات مردم بی سر و بی پاهست ولی مگر هر چه در محاورات دیده شد باید در قرآن کریم هم راه داده و آیات آن را بر طبق آن محاورات، معنا کرد؟ در حالی که ادب قرآن چنین اجازه ای را به ما نمی دهد، که به او نسبت لعنت به درختی دهیم که مردم بد از میوه اش خورده اند.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۹۵

و نیز اینکه گفتند: "اصلاً لعنت به معنای مطلق راندن و دور کردن است"، در جواب می گوئیم که چنین چیزی در لغت ثابت نشده، آنچه که در قرآن آمده و قرائن بر آن دلالت کرده اند این است که لعنت به معنای دوری از رحمت و کرامت الهی است، و اینکه گفته شد آیه مورد بحث، نظیر آیه "شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ" است و اصل جحیم چون دورترین نقاط از رحمت است، پس شجره ملعونه هم همان شجره است، در پاسخش می گوئیم: اگر مقصود از رحمت، بهشت است، ادعای شما دلیلی ندارد، چون کسی نمی داند که اصل جحیم با بهشت چه فاصله ای دارد، و اگر مقصود از رحمت معنای مقابل عذابست لازمه اش این است که ملعونه بودن شجره به معنای دور بودن از رحمت و کرامت باشد، و مقتضای این حرف این است که خود جهنم و عذابهایی که در آن آماده شده و ملائکه آتش و خزنه دوزخ، همه مغضوب خدا و دور از رحمت او باشند و حال آنکه هیچیک از آنها ملعون نیستند، بلکه لعنت و غضب و دوری، از آن کسانی از جن و انس است که در آن عذابها معذب می باشند.

و اما اینکه گفتند "از این جهت آن را ملعون خوانده اند که طلع آن شبیه به کله شیطان ها است، و چون شیطانها ملعونند آن درخت را نیز ملعون خوانده"، جوابش این است که این یک "مجاز در اسناد" نمونه و نوظهوری است که کمتر کسی به قرینه

آن پی می برد، بنا بر این همه ایرادها که به وجه اول کردیم به این نیز وارد است.

و اینکه گفتند: "عرب هر غذای ناپسند و مضر را ملعون می نامند" نیز صحیح نیست، زیرا باید اول چنین استعمالی را ثابت کنیم آن گاه چنین نسبت غیر ثابتی را به جای اینکه به میوه درخت بدهیم، بدون قرینه به درخت نسبت دهیم، و به هر حال اینکه این معنا یکی از معانی لعن بوده باشد ثابت نیست، بلکه ظاهراً اگر درختی را به صفت ملعونیت توصیف کنند همان معنای معروف لعن از آن فهمیده می شود، و عموم مردم هم چیزی را که نمی پسندند و طعام و شرابی که دوست نمی دارند ملعون می نامند.

و اما اینکه مطلب را به ابن عباس نسبت داده اند، به فرض که وی چنین حرفی زده باشد تازه ثابت نمی شود، چون حجت نیست، آن هم با معارضه ای که با حدیث آینده عایشه دارد، و همچنین احادیثی دیگر که تفسیر رسول خدا (ص) را متضمن است که دیگر حرفی بالای حرفش نیست، و روایات دیگر نمی تواند با آن معارضه کند.

در کشف در ذیل آیه "وَ إِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ" گفته است معنایش این است که به یاد آور روزی را که به تو وحی نمودیم که پروردگار تو احاطه به مردم قریش دارد،

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۹۶

و تو را به واقعه بدر و پیروزی در آن واقعه و شکستن دشمن نوید دادیم و آن نوید را در جمله "سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ" و جمله "قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَيُغْلَبُونَ وَ يُخْشَرُونَ" و جملاتی دیگر محقق ساخته و آن گاه بر حسب عادتی که در خبر دادن دارد فرموده است خداوند به مردم احاطه دارد.

و در بحبوحه ای که دو دشمن به جان هم افتاده بودند و رسول خدا (ص) با ابی بکر در عریش قرار داشت و دعا می کرد که: "اللهم انی استلک عهدک و وعدک- خدایا از همان عهد و وعده ای که دادی درخواست می کنم"، آن گاه از عریش بیرون آمد در حالی که زرهی به تن داشت، مردم را علیه دشمن تحریک نموده و می فرمود: "سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ" به زودی جمعشان پراکنده گشته و پا به فرار می گذارند.

و شاید خدای تعالی در عالم رؤیا قتلگاه ایشان را هم به آن جناب نشان داده باشد، چون وقتی به چاه بدر رسید اشاره به زمین کرد و فرمود: مثل اینکه قتلگاه دشمن را می بینم، آن گاه فرمود: اینجا قتلگاه فلانی و اینجا از آن فلانی است، همین گفته ها به عنوان وحیی که به رسول خدا (ص) شده به گوش قریش رسید و فهمیدند که در خواب قتلگاه چه کسانی به وی نمودار شده در مقابل مسخره اش کردند و قاه قاه خندیدند، و در استهزاء آن جناب شتابزدگی هم داشتند.

و وقتی شنیدند که می خواند: "إِنَّ شَجَرَةَ الزُّقُومِ طَعَامُ الْأَثِيمِ" آن را نیز به باد مسخره گرفته و گفتند: محمد از یک طرف می گوید جهنم سنگ را هم می سوزاند از طرفی دیگر می گوید از میان آن درخت سبز می شود! زمخشری در معنای آیه چنین ادامه می دهد که این آیات به منظور تخویف و ترساندن بندگان نازل شده و مشرکین در روز بدر به عذاب دنیا که عبارت از کشته شدن باشد مبتلا شدند، این بود تفسیری که زمخشری برای آیه کرده «۱»، آن گاه وقتی به مساله رؤیا می رسد گفته های

قبلی خود را فراموش نموده و آن را با مساله معراج تطبیق می کند.

[رد وجه دیگری که "رؤیا" را به جنگ بدر مربوط دانسته است] ص : ۱۹۶

از اینجا معلوم می شود که وی تفسیر رؤیا را به معراج نپسندیده و خواسته است بگوید که در روایت چنین آمده، آن گاه از آن صرف نظر کرده و خودش به رؤیای واقعه بدر قبل از وقوع آن تفسیر نموده.

زمخشری هر چند به این وسیله از تفسیر رؤیا به معراج فرار کرده، و لیکن در محذور

(۱) کشف، ج ۲، ص ۶۷۵. [.....]

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۹۷

دیگری افتاده که کمتر از محذور آن تفسیر نیست، اگر شدیدتر از آن نباشد و آن این است که رؤیا را به این احتمال تفسیر کرد که ممکن است رسول خدا (ص) چنین خوابی دیده باشد، و هیچ فکر نکرده که مگر ممکن است قرآن کریم را به احتمال تفسیر نمود؟ چطور چنین جرأتی به خود داده که قرآن را به توهمی تفسیر کند که هیچ شاهد و دلیلی بر آن نباشد، نه در خود آیات و نه در خارج؟.

بعضی «۱» دیگر گفته اند: مراد از "رؤیا" خوابی است که رسول خدا (ص) دید که در آینده وارد مکه و مسجد الحرام خواهد شد، و همان رؤیایی است که خدای سبحان در آیه "لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا..." به آن اشاره می کند.

اشکال این حرف این است که رؤیای در آیه مورد بحث رؤیایی است که قبل از هجرت واقع شده و رؤیایی که ایشان می گویند بعد از هجرت و قبل از صلح حدیبیه اتفاق افتاده، و ما ان شاء الله به زودی در باره آن رؤیا بحث خواهیم نمود.

بعضی «۲» دیگر به ابی مسلم مفسر نسبت داده اند که گفته مراد از "شجره ملعونه" در قرآن یهود است.

و در اینکه آیا می توان آیه را به این وجه تفسیر نمود یا نه بحث گذشت.

"وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا"

در مجمع البیان از زجاج نقل می کند که گفته: کلمه "طینا" به خاطر اینکه حال است منصوب شده، و معنایش این است که "تو ای خدا آدم را در حالی که از گل بود خلق فرمودی"، و نیز ممکن است که در تقدیر "من طین" بوده بعد از افتادن کلمه "من" به فعل "خلقت" وصل شده و منصوب گردیده است، هم چنان که در آیه "أَنْ تَسْتَرْضِيَهُمْ أَوْلَادَكُمْ" همین طور شده، یعنی در تقدیر "لأولادکم" بوده بعد از افتادن "لام" منصوب شده است.

بعضی هم گفته اند که منصوب شدنش از این باب است که کلمه مورد بحث، تمیز است نه حال «۳».

و در کشف احتمال داده که حال برای موصول باشد نه مفعول "خلقت" هم چنان که زجاج و بعضی گفته اند: در هر حال حالیه بودن خلاف ظاهر است، زیرا کلمه "طینا" جامد

(۱) منهج الصادقین، ج ۵، ص ۲۹۳.

(۲) منهج الصادقین، ج ۵، ص ۲۹۴، و مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۲۴.

(۳) مجمع البیان، ج ۴، ص ۶۹.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۹۸

است، و حال باید مشتق باشد «۱».

[یاد آوری داستان سجده نکردن ابلیس بر آدم (علیه السلام) و آغاز عصیان و اغوای او] ص: ۱۹۸

در این آیه شریفه یادآوری دیگری است برای رسول خدا (ص) و آن داستان ابلیس و ماجرای است که میان او و خدای سبحان اتفاق افتاد، آن موقعی که امر خدا به سجده به آدم را عصیان ورزید تا نسبت به وضع مردم خیلی ناراحت نشود و بداند که جنس بشر از ازل همین طور بوده که اوامر خدای را سبک شمرده و در برابر حق سرپیچی و استکبار می ورزند، و اعتنایی به آیات خدا نمی کنند، و از این به بعد هم همواره چنین خواهد بود، بیاد آور که چگونه ابلیس قسم خورد که گریبان ذریه آدم را بگیرد، و خدا هم او را بر کسانی که اطاعتش کنند مسلط فرمود، و احدی از پیروان دعوت او و دعوت سواران و پیادگان از لشکر او را استثناء نکرد، و کسانی را استثناء کرد که از بندگان مخلص خدا باشند.

بنا بر این معنای آیه چنین می شود: به یاد آر زمانی را که پروردگارت به ملائکه گفت:

بر آدم سجده کنید، همه سجده کردند مگر ابلیس، در اینجا مثل اینکه کسی پرسیده باشد:

خوب ابلیس چکار کرد و یا چه گفت؟ در جوابش فرمود: امر خدای را نادرست تلقی کرده و گفت: آیا من سجده کنم؟- این استفهام را انکاری گویند- در برابر کسی که او را از گل آفریدی با اینکه مرا از آتش خلق کرده ای که شرافت آتش بیشتر از گل است.

و بطوری که ملاحظه می کنید در آیه شریفه مطالبی به منظور اختصار حذف شده، چون سیاق اقتضای این اختصار را داشت، زیرا مقصود بیان علل و عواملی است که باعث شد ظلم و فساد بنی آدم استمرار و دوام یابد و نسلش برچیده نگردد، و در این باره نخست این را فرمود که اولین بشر به آیات و معجزات اقتراحی خودش ایمان نیاورد، آخرین هم پیرو همان اولین اند، و

ایمان نخواهند آورد، و سپس به پیغمبر گرامی خود یاد آور شد که در این میان فتنه ها در کار است، که به زودی ظهور نموده و امت اسلام را در بوته امتحان خود داغ می کند، آن گاه داستان آدم و ابلیس را خاطر نشان می فرماید که ابلیس سوگند خورد ذریه آدم را گمراه سازد، و از خدا درخواست کرد که او را بر کرده اش مسلط سازد، پس خیلی بعید نیست که اکثر مردم به سوی راه ضلالت گزاشیده و در ظلم و طغیان و اعراض از آیات خدا غوطه ور گردند، چون از یک سو فتنه های الهی احاطه شان کرده و از سوی دیگر شیطان با قشون سواره و پیاده اش محاصره شان نموده است.

" قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْت عَلَيَّ لَئِنِ أَخَّرْتَنِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأُحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا "

(۱) کشف، ج ۲، ص ۶۷۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۹۹

کاف در کلمه "ارایتک" زائده است، و هیچ محلی از اعراب ندارد، فقط معنای خطاب را می رساند چنانچه در اسماء اشاره این کار را می کند، و مراد شیطان از اینکه گفت:

"الَّذِي كَرَّمْت عَلَيَّ" آدم (ع) است، برتری دادن آدم بر ابلیس همان است که خدای تعالی او را وادار کرد که تا بر او سجده کند، و چون نکرد از درگاه خودش براند.

و از همین جا روشن می شود که ابلیس از دستور سجده کردن بر آدم همین تفضیل را فهمیده چنانچه از کلام ملائکه در پاسخ خدای تعالی که گفتند: "آیا در زمین خلقی قرار می دهی که فساد و خونریزی کنند" فهمید که خلق آینده نیز گناه می توانند بکنند، و لذا جرأت و جسارت به خرج داده تصمیم گرفت ذریه آدم را اغواء کند، و در تفسیر آیه "أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ..." (سوره بقره، آیه ۳۰) مطالبی که نافع باشد گذشت.

کلمه "احتناک" به طوری که در مجمع البیان «۱» گفته به معنای قطع شدن از ریشه است، و وقتی گفته می شود: "احتناک فلان من عند فلان من مال او علم- فلانی آنچه مال یا علم نزد فلان کس بود همه را احتناک کرد" معنایش این است که جستجو نموده تا دینار آخرش را از او گرفت، و یا وقتی گفته می شود: "احتناک الجراد المزرع- ملخ زراعت را احتناک کرد" معنایش این است که تا دانه آخرش را خورد «۲».

بعضی «۳» گفته اند اصل این کلمه از "حنک" است، وقتی گفته می شود: "حنک الدابة بحبلها" معنایش این است که ریسمانی به گردن حیوان بست و او را کشید، و ظاهراً معنای آخری معنای اصلی احتناک است، چون احتناک خود به معنای افسار کردن است.

و معنای آیه این است که ابلیس بعد از آنکه سرپیچی کرد دچار غضب الهی شد و گفت: پروردگارا این بود آن کس که مرا به سجده کردن بر وی مامور نمودی؟ و چون انجام ندادم از درگاه خودت دورم ساختی؟ سوگند که اگر تا روز قیامت که

مدت عمر بشر در زمین است مرا مهلت دهی فرد فرد ذریه او را افسار می کنم مگر اندکی را که بندگان مخلص تواند.

" قَالَ أَذْهَبُ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاؤُكُمْ جَزَاءً مَوْفُورًا "

بعضی «۴» گفته اند: امر " برو " (اذهب) امر حقیقی نیست بلکه کنایه از آزادی است،

(۱) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۲۵.

(۲) مجمع البیان، ج ۴، ص ۶۸.

(۳) تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۴.

(۴) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۱۰.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۰۰

هم چنان که در محاورات روزمره به مخالف خود می گوئیم برو و هر چه از دستت بر می آید کوتاهی مکن.

بعضی «۱» دیگر گفته اند: امر " برو " امر حقیقی است، و عبارت اخرای " فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ " است، و کلمه موفور به معنای کامل است، و جزای موفور آن جزائی است که چیزی از آن ذخیره نگردد و همه اش داده شود، و معنای آیه روشن است.

" وَ اسْتَفْزَزُ مَنْ اسْتَطَعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَ أَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَ رَجِلِكَ ... "

" استفزز " به معنای هل دادن به آرامی و به سرعت است، و " جلب " به طوری که در مجمع «۲» گفته سوق دادن به وسیله سائق است، و " جلبه " به معنای صوت است، و در مفردات گفته که اصل " جلب " و ثلاثی مجرد آن به معنای سوق دادن چیزی است، وقتی گفته می شود فلانی را جلب کردم معنایش این است که او را کشاندم، هم چنان که شاعر عرب هم گفته: " وَ قَدْ يَجْلِبُ الشَّيْءُ الْبَعِيدَ الْجَوَابَ - گاه می شود که جواب چیز دوری را هم جلب می کند " ولی اگر به باب افعال برود، و گفته شود " اجلبت علیه " معنایش این می شود که از روی قهر بر سرش فریاد زدم، هم چنان که در قرآن آمده " وَ أَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَ رَجِلِكَ " «۳».

و کلمه " خیل " به طوری که گفته شده به معنای اسبان است، و از این ماده کلمه ای که به معنای یک اسب باشد نیامده، ولی گاهی مجازاً به اسب سوار هم اطلاق می شود.

و کلمه " رجل " - به فتح راء و کسر جیم - به معنای راجل " پیاده " است هم چنان که " حذر و حاذر " و " کمل و کامل " به یک

معنا است، و رجل مقابل را کب "سواره" است، و ظاهر مقابله رجل با خیل این است که مراد از آن پیاده نظام باشد.

پس معنای آیه شریفه این می شود که با آوازت از ذریه آدم هر که را که می توانی گمراه و به معصیت وادار بکن، که البته به حکم آیات سوره حجر کسانی خواهند بود که ابلیس را دوست داشته و پیرویش کنند، و گویا "استفزاز با آواز" کنایه از خوار کردن آنان با وسوسه های باطل و خالی از حقیقت است، و اینکه وضع شیطان و پیروانش وضع چوپان و رمه را دارد که با یک صدا به راه می افتند، و با صدایی دیگر می ایستند و معلوم است که این صداها آوازهایی بی معنی است.

و اینکه فرمود: "وَ أَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَ رَجْلِكَ" معنایش این است که برای به راه

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۱۰.

(۲) مجمع البیان، ج ۴ ص ۶۸.

(۳) مفردات راغب، ماده "جلب".

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۰۱

انداختن آنان به سوی معصیت به لشکریان اعم از سواره نظام و پیاده نظام دستور بده تا پیوسته بر سر آنان بزنند، و این گویا اشاره است به اینکه لشکریان شیطان بعضی شان تندکار و بعضی کندکارند، هم چنان که وضع هر لشگری همین طور است بعضی سواره و بعضی پیاده اند، پیاده ها را به کاری می گمارند که حاجت به سرعت عمل نداشته باشد.

[مراد از مشارکت شیطان در اموال و اولاد مردم در خطاب: "وَ شَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ"] ص: ۲۰۱

وَ شَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ

شُرکت جز در ملکیت و اختصاص تصور نمی شود، و لازمه اش این است که شریک در استفاده از آن ملک - که غرض از تحصیل آن همان استفاده است - سهم باشد، چرا که مال عینی است خارجی و جدای از انسان و همچنین فرزند موجودی است مستقل و جدای از پدر و مادر و اگر غرض از مال و فرزند استفاده از آنها نبود هرگز انسان مالیتی برای مال و اختصاصی برای فرزند قائل نمی شد.

پس شُرکت کردن شیطان با آدمی در مال و فرزند سهم بردن از منفعت و اختصاص است، مثل اینکه آدمی را وادار کند به تحصیل مال که خداوند آن را مایه رفع حاجت آدمی قرار داده از راه حرام، زیرا در این صورت هم آدمی از آن مال منتفع شده به غرض طبیعی خود نائل می شود، و هم شیطان به غرض خود رسیده است و یا آنکه از راه حلال کسب بکند و لیکن در معصیت به کار برند، و در اطاعت خدا صرف نکنند، پس هر دو از آن مال منتفع شده اند با اینکه او از رحمت خدا تهی دست

است.

و یا آنکه از راه حرام فرزندی برای آدمی به دنیا آید، و یا از راه حلال به دنیا آیند و لیکن به تربیت دینی و صالح تربیتش نکند و به آداب خدایی مؤدبش نسازد، در نتیجه سهمی از آن فرزند را برای شیطان قرار داده و سهمی را برای خودش، و همچنین چیزهای دیگر.

و این وجه که ما ذکر کردیم وجه خوبی است در تفسیر آیه، و جامع همه معانی و وجوه مختلفه است که ذکر کرده اند، مانند گفتار بعضی»

که گفته اند: اموال و اولادی که شیطان در آنها شرکت دارد عبارت است از اموالی که از راه حرام و غیر حق به دست آمده باشد، و فرزندی که از راه زنا پدید آمده باشد" نقل از ابن عباس و غیره".

و یا گفته اند «۲»: شرکت شیطان در اموال به این است که او دستور دهد اموال را به صورت " سائبه " و " بحیره " و یا غیر آن در آورند، و در اولاد به این است که فرزندان را یهودی

(۱) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۲۶.

(۲) تفسیر فخر رازی، ج ۲۱ ص ۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۰۲

و نصاری و مجوس سازند (نقل از قتاده).

و یا گفته اند «۱»: هر مال حرام و فرج حرامی مورد شرکت شیطان است (نقل از کلبی) و یا گفته اند: مراد از اولادی که شیطان از او سهم داشته باشد، اولادی است که نام بت پرستان را داشته باشد چون عبد شمس و عبد الحارث و امثال آنها، و یا گفته اند: مقصود از فرزندی که شیطان در آن سهم است فرزندی است که عرب زنده به گور کرده بود (ایضا نقل از ابن عباس) و یا گفته اند «۲»: " مشارکت شیطان در اموال " این است که وادار سازد اموال را به صورت گوسفند و شتر در آورده و برای بتها و خدایان خیالی خود قربانی کنند (نقل از ضحاک) و همچنین وجوه و اقوال دیگری که از علمای تفسیر روایت شده.

" وَ عَدُّهُمْ وَ مَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا " یعنی شیطان به ایشان وعده نمی دهد مگر وعده دروغین و گول زننده به این معنا که خطا را در نظرشان صواب و باطل را به صورت حق جلوه می دهد، بنا بر این کلمه " غرور " مصدر به معنای اسم فاعل است.

" إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَ كَفَىٰ بِرَبِّكَ وَكِيلًا ".

مراد از "عبادی" (بندگان من) اعم از مخلصین است که خود ابلیس آنها را استثناء کرد و گفت "الا قلیلاً" پس مقصود عموم مردم است، و باقی می ماند برای شیطان غاوین که عبارتند از کسانی که هدف را گم کرده اند، هم چنان که در جای دیگر فرموده "إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ" (۳).

و اضافه "عباد" به "ی" به منظور احترام به بندگان است.

و اینکه فرمود: "وَ كَفَىٰ بَرَبِّكَ وَ كَيْلًا" معنایش این است که خدا بس است برای قیام بر اراده نفوس و اعمال ایشان، و برای نگهداری منافع ایشان و سرپرستی امور ایشان، زیرا کلمه وکیل به معنای متکفل شدن بر امور دیگری است که قائم مقام او در تدبیر امور و گرداندن چرخ زندگی اوست.

از همین جا معلوم می شود اینکه مراد از این کلمه، وکالت خاص الهی است که مخصوص به غیر غاوین است، و در گذشته بحثهای مختلفی پیرامون سجده بر آدم گذشت که به درد این مقام هم می خورد، مانند سوره بقره، و اعراف و حجر.

(۱ و ۲) کشف، ج ۲، ص ۶۷۸. [.....]

(۳) سوره حجر، آیه ۴۲.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۰۳

بحث روایتی [روایاتی در ذیل آیه: "وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ..."] ص: ۲۰۳

اشاره

در تفسیر عیاشی از ابن سنان از ابی عبد الله (ع) روایت کرده که در ذیل آیه: "وَ إِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ" فرمود: مقصود نابودی به مرگ و یا غیر آن است، و در روایت دیگری از همان جناب آمده که مقصود از آن قتل و یا مرگ و یا غیر آن است (۱).

مؤلف: شاید این روایت دومی خواسته است همه آیه را تفسیر کند یک فقره را به قتل و یکی را به مرگ.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه: "وَ مَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ... " فرمود: این آیه در باره قریش نازل شده و در روایت ابی الجارود از امام باقر (ع) نیز آمده که در تفسیر آیه فرمود: رسول خدا (ص) از قوم خود درخواست کرد که نزدش بیایند جبرئیل نازل شد و گفت: خدای تعالی می فرماید "وَ مَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوْلُونَ" و ما هر وقت آیتی به سوی قریش می فرستادیم و ایمان نمی آوردند به همین جهت هلاکشان می کردیم، و لیکن اینکار را با قریش این عصر نمی کنیم، چون نمی خواهیم با بودن تو در میان آنان، آنها را هلاک کنیم لذا معجزاتی که می خواهند نمی فرستیم (۲).

و در الدر المنثور است که احمد و نسایی و بزار و ابن جریر و ابن منذر و طبرانی و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) و ابن مردویه و بیهقی در کتاب دلائل خود و ضیاء در کتاب مختاره خود همگی از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: اهل مکه از رسول خدا (ص) این چنین معجزه خواستند که کوه صفا را برایشان طلا کند، و کوه های اطراف مکه که آن شهر را محاصره نموده اند از آن شهر دور شوند تا بتوانند کشت و زرع کنند، خطاب رسید "اگر می خواهی در باره خواسته آنها درنگ کنیم، و یا آن را برآوریم و اگر این معجزه را برایشان آوردیم آن وقت باز هم ایمان نیاوردند بدانکه همه آنان را هلاک خواهیم کرد هم چنان که امم گذشته را به خاطر اینکه معجزه پیشنهادیشان را فرستادیم و ایمان نیاوردند هلاکشان نمودیم و آیه شریفه: "وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأُولُونَ" در

(۱) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۹۷.

(۲) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۲۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۰۴

همین باره نازل شد و رسول خدا (ص) فرمود: پس درنگ می کنم «۱».

مؤلف: قریب به این معنا به طرق زیادی روایت شده است.

روایات متعدد از طرق عامه و خاصه راجع به خواب دیدن پیامبر (صلی الله علیه و آله) بنی امیه را به شکل میمون هایی بر منبرش، و اینکه "رؤیا" و "شجره ملعونه در قرآن" در آیه، ناظر به آنان است [..... ص: ۲۰۴

و نیز در الدر المنثور است که ابن جریر از سهل بن سعد روایت کرده که گفت: رسول خدا (ص) در خواب دید که بنی فلان "بنی امیه" در منبرش همچون میمونها جست و خیز می کنند بسیار ناراحت شد، و تا زنده بود کسی او را خندان ندید، خدای تعالی این آیه را فرستاد "وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ" «۲».

و نیز در آن کتاب آمده که ابن ابی حاتم از ابن عمر روایت کرده که رسول خدا (ص) فرمود: من فرزندان حکم بن ابی العاص را در خواب دیدم که بر فراز منبرها بر آمده اند و دیدم که در ریخت و قیافه میمونها بودند، و سپس خدای تعالی این آیه را فرستاد: "وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَ الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ" که منظور از آن شجره دودمان حکم بن ابی العاص است «۳».

و نیز در همان کتاب است که ابن ابی حاتم از یعلی بن مره روایت کرده که گفت:

رسول خدا (ص) فرمود: در خواب دیدم که بنی امیه در همه شهرها بر فراز منبرها بر آمده اند، و اینکه به زودی بر شما سلطنت می کنند، و شما ایشان را بدترین ارباب خواهید یافت، آن گاه رسول خدا (ص) از آن به بعد در اندوه عمیقی فرو رفت و

بدین جهت خدای تعالی این آیه را فرستاد " وَ مَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ " «۴».

و نیز در آن کتاب است که ابن مردویه از حسین بن علی روایت کرده که رسول خدا (ص) را روزی اندوهناک دیدند، و از آن جناب سبب اندوهش را پرسیدند؟

فرمود: در خواب به من نمایان شد که گویا بنی امیه این منبر مرا دست به دست می گردانند و گفته شد یا رسول الله (ص) غم مخور دنیا است که ایشان از آن برخوردار می شوند (در عوض از آخرت بهره ای ندارند) سپس خدای تعالی این آیه را فرستاد: " وَ مَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ " «۵».

باز در همان کتاب آمده که ابن ابی حاتم و ابن مردویه و بیهقی در کتاب دلائل و ابن عساکر از سعید بن مسیب روایت کرده اند که گفت رسول خدا (ص) در عالم رؤیا بنی امیه را دید که بر بالای منبرش رفته اند به همین خاطر اندوهناک شد، خداوند

(۱) الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۹۰.

(۲ و ۳ و ۴ و ۵) الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۹۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۰۵

و حی فرستاد که غم مخور دنیایی است که به دست می آورند (و در آخرت بهره ای ندارند) رسول خدا (ص) خوشحال شد، و این است معنای آیه " وَ مَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ " یعنی ما این پیشامد را مایه امتحان مردم قرار دادیم «۱».

مؤلف: این روایت را تفسیر برهان هم از ثعلبی نقل کرده که او در تفسیر خود بدون ذکر سند از سعید بن مسیب روایت کرده است «۲».

و در تفسیر برهان از کتاب فضیله الحسین بدون ذکر سند از ابی هریره روایت کرده که گفت: روزی رسول خدا (ص) فرمود: در عالم رؤیا بنی الحکم و یا بنی العاص را دیدم که بر فراز منبرم جست آن طور که میمونها بالا و پائین می روند، آن روز رسول خدا (ص) آن قدر ناراحت به نظر می رسید که تو گویی خشم از سر و روی نازنینش می بارید، و دیگر تا زنده بود کسی او را خندان ندید تا از دار دنیا رحلت فرمود «۳».

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از عایشه روایت کرده که روزی به مروان حکم گفت من خود از رسول خدا (ص) شنیدم که به پدرت و جدت می فرمود:

شمائید آن شجره ملعونه در قرآن «۴».

و در مجمع البیان گفته است: رؤیایی که رسول خدا (ص) در خواب دید این بود که میمونهایی از منبرش بالا می روند و پائین

می آیند، و این جریان وی را دچار اندوه ساخت، و این خواب را سهل بن سعید از پدرش روایت کرده، آن گاه اضافه می کند که همین معنا از حضرت ابی جعفر (ع) و از امام صادق (ع) روایت شده که فرموده اند: بنا بر این تاویل شجره ملعونه در قرآن همان دودمان بنی امیه اند «۵».

مؤلف: منظور ما از نقل کلام صاحب مجمع این بود که از ایشان پرسیم چرا این معنا را تاویل نامیده و حال آنکه تناسبی با تاویل ندارد؟ بلکه انطباق آیه شریفه با این روایات تنزیل است نه تاویل، مگر آنکه در پاسخ بفرمایند گاهی کلمه تاویل در مطلق توجیه مقصود، استعمال می شود.

(۱) الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۹۱.

(۲) تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۲۶.

(۳) تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۲۶، ش ۱۶.

(۴) الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۹۱.

(۵) مجمع البیان، ج ۴، ص ۶۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۰۶

عیاشی هم این معنا را در تفسیر خود از عده ای از راویان موثق مانند زراره و حمران و محمد بن مسلم و معروف بن خربوذ و سلام جعفی و قاسم بن سلیمان و یونس بن عبد الرحمن اشل و عبد الرحیم قصیر از حضرت ابی جعفر و حضرت صادق (ع) روایت نموده قمی هم در تفسیر خود بدون ذکر امام و عیاشی نیز از ابی الطفیل از علی (ع) روایت کرده «۱».

و در بعضی از این روایات، دیگران نیز با بنی امیه اسم برده شده اند. و در بیان معنی و مفاد آیه، در ذیل آن بحث و بررسی لازم گذشت و همچنین روایاتی در تفسیر آیه "مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ" «۲» هم گذشت که بنا بر آن روایات شجره خبیثه دو طائفه از قریشند که از همه طوائف فاجرترند.

و در الدر المنثور است که عبد الرزاق و سعید بن منصور و احمد و بخاری و ترمذی و نسایی و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و طبرانی و حاکم و ابن مردویه و بیهقی در کتاب دلائل همگی از ابن عباس روایت کرده اند که در ذیل آیه "وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ" گفته: این آیه راجع به صحنه ای است که رسول خدا (ص) در شب معراج که به بیت المقدس رفت با چشم خود دیده نه اینکه در خواب دیده باشد، و مراد از شجره ملعونه در قرآن همان درخت زقوم است «۳».

مؤلف: این معنا از ابن سعد و ابو یعلی و ابن عساکر از ام هانی نیز روایت شده و لیکن وضع این روایت در بحثی که در تفسیر

آیه کردیم به دست آمد.

و در همان کتاب است که ابن جریر و ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده اند که در تفسیر آیه " وَ مَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ ... " گفته است: رسول خدا (ص) در خواب دید که به اتفاق اصحابش داخل مکه شد، و این خواب را در مدینه دید ناگزیر به سوی مکه حرکت کرد، غافل از اینکه خواب مزبور در آن سال تعبیر نمی شود و مربوط به سال بعد است مشرکین آن سال نگذاشتند آن جناب وارد مکه شود، عده ای از مردم گفتند، پس چطور شد که پیش بینی رسول خدا (ص) درست در نیامد مگر به ما نگفته بود:

به زودی داخل مکه می شویم؟ و همین برگشتنش به مدینه باعث فتنه و امتحان آن گروه گردید «۴».

(۱) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۹۷ ش ۹۵.

(۲) سوره ابراهیم، آیه ۲۶.

(۳ و ۴) الدر المنثور، ج ۴ ص ۱۹۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۰۷

مؤلف: در تفسیر آیه اشکالی که بر این روایت وارد می شد مطرح کردیم، علاوه بر این، این روایت معارض روایت قبلی ابن عباس است.

[چند روایت در باره شرکت شیطان در اموال و اولاد مردم] ص : ۲۰۷

و در تفسیر برهان از حسین بن سعید در کتاب زهد از عثمان بن عیسی از عمر بن اذینه از سلیمان بن قیس روایت کرده که گفت: از امیر المؤمنین (ع) شنیدم که می فرمود:

رسول خدا (ص) فرمود: خداوند بهشت را بر هر کسی که فحاش و بی حیا باشد و باکی نداشته باشد از اینکه چه می گوید و مردم در باره اش چه می گویند، حرام کرده چون اینگونه اشخاص را اگر کاملاً بررسی کنی خواهد دید که یا خود شیطانند و یا شیطان در نطفه آنان شریک است.

پس مردی عرض کرد: یا رسول الله مگر در مردم شرک شیطان هم هست؟ فرمود:

مگر کلام خدای را نخوانده ای که می فرماید: " وَ شَارِكُهُمْ فِي الْمَالِ وَالْأَوْلَادِ "؟ مرد عرض کرد آن کیست که از آنچه بگوید و یا در باره اش بگویند پروا نداشته باشد؟ فرمود: آن کسی است که متعرض مردم شود و در باره ایشان چیزها بگوید با اینکه می داند مردم او را رها نخواهند کرد، چنین کسی است که باک ندارد از اینکه چه بگوید و مردم در باره اش چه

و در تفسیر عیاشی از محمد بن مسلم از ابی جعفر (ع) روایت کرده که گفت: از آن جناب معنای شرک شیطان را پرسیدم که خدا در باره اش فرمود: " وَ شَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ " فرمود: هر چیزی که از مال حرام باشد شرک شیطان است، و آن گاه فرمود:

همین شیطان با آدمی است تا به عمل جماع بپردازد، اگر آن جماع حرام باشد فرزند شرک شیطان است، چون از نطفه او و نطفه شیطان درست شده «۲».

مؤلف: روایت در این معانی بسیار زیاد است، و لیکن همه آنها از باب ذکر مصداق است و معنای جامع آیه و شرک شیطان همان بود که ما در ذیل آیه آوردیم.

و اینکه در این روایات آمده که شیطان در عمل وقاع شرکت می کند و نطفه هم نیمی از شیطان است کنایه از این است که شیطان از این عمل بهره ای می برد نه اینکه راستی او هم جماع می کند و نطفه می ریزد، بلکه از باب تمثیل و مجسم ساختن مقصود است، و نظائر اینگونه کنایه ها در روایات بسیار است.

(۱) تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۲۶. [.....]

(۲) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۹۹ ح ۱۰۲.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۰۸

[سوره الإسراء (۱۷): آیات ۶۶ تا ۷۲] ص: ۲۰۸

اشاره

رُبُّكُمْ الَّذِي يُرْجَى لَكُمْ الْفُلْكَ فِي الْبَحْرِ لَتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا (۶۶) وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا (۶۷) أَفَأَمِنْتُمْ أَنْ يُخَسِفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ أَوْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ وَكِيلًا (۶۸) أَمْ أَمِنْتُمْ أَنْ يُعِيدَكُمْ فِيهِ تَارَةً أُخْرَى فَيُرْسِلَ عَلَيْكُمْ قَاصِبًا فَأَمْ مِنَ الرِّيحِ فَيُغْرِقَكُم بِمَا كَفَرْتُمْ ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ تَبِيعًا (۶۹) وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْجَبْرِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا (۷۰)

يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمْهَمِهِمْ فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا (۷۱) وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا (۷۲)

پروردگار شما است که در دریا کشتیها را به حرکت در می آورد تا شما بتوانید سفر کنید و از فضل خدا و رزق او بطلبید که او نسبت به شما رحیم است (۶۶).

و چون در دریا به شما خوف و خطری رسد به جز خدا همه را فراموش می کنید، ولی همین که خدا شما را نجات داد باز از خدا روی می گردانید که انسان کفر کیش و ناسپاس است (۶۷).

آیا پس از نجات از دریا باز هم ایمیند که زمین شما را فرو ببرد؟ و یا بر سرتان سنگ ببارد آن گاه برای خود از آن بلاى الهی پناه و نگهبانی نیابید (۶۸).

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۰۹

آیا از این ایمیند که بار دیگر خدا شما را به دریا برگرداند و تندبادی بفرستد تا همه به کیفر کفر به دریا غرق شوید آن گاه کسی را از قهر ما دادخواه و فریادرس نیابید (۶۹).

و ما فرزندان آدم را بسیار گرامی داشتیم، و آنان را بر مرکبهای آبی و صحرائی سوار کردیم و از هر غذای لذیذ و پاکیزه روزیشان کردیم و بر بسیاری از مخلوقات خود برتریشان دادیم، آنهم چه برتری؟ (۷۰).

ای رسول بیاد آور روزی را که هر قومی را با کتاب و امامتشان دعوت کنیم هر کس نامه دعوتش را به دست راستش دهند آنان نامه خود قرائت کنند و کمترین ستمی به ایشان نخواهد رسید (۷۱).

هر کسی در این جهان یعنی دنیا نابینا و کوردل باشد در آخرت نیز نابینا و گمراه تر خواهد بود (۷۲).

بیان آیات ص : ۲۰۹

اشاره

این آیات در مقام تکمیل نمودن آیات قبلی است، و مساله "استجابت دعا" و "کشف ضرر" را که آیات قبل، از بتها و خدایان مشرکین نفی می کرد در باره خدای سبحان اثبات می نماید، زیرا آن آیات قبل از اینجا شروع شد که می فرمود: "قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ..." و این آیات از اینجا شروع می شود که "رَبُّكُمْ الَّذِي يُزْجِي لَكُمْ الْفُلْكَ فِي الْبَحْرِ..."

و اگر گفتیم این آیات به منزله مکمل است برای این بود که هر چند طائفه اول و این طائفه، خود یک حجت تامه و مستقل در مدلول هستند یکی الوهیت خدایان مشرکین را باطل می کند و این دیگری الوهیت خدای سبحان را اثبات می نماید، و هر یک در جای خود حجتی مستقلند، برای این بود که آن آیات با کلمه "قل- بگو" شروع می شد، و در این آیات چنین کلمه ای به کار نرفته، و اگر این آیات دلیل دوم و جداگانه ای بود جا داشت در ابتدای آنها نیز بفرماید "و قل" پس معلوم می شود که آنها و اینها مجموعاً احتجاج واحدی هستند که رسول خدا (ص) مامور شده آن را در برابر مشرکین القاء نموده و ایشان را

ملزم به توحید بسازد.

سیاق سابق بر این دو طائفه آیات هم که با جمله "قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ... " آغاز می شد مؤید این معناست، مخصوصاً با در نظر گرفتن اینکه دنبالش داشت " وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا تَا آنجا که فرمود: قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا".

و همچنین اینکه احتجاج مزبور با آیه "يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ... " ختم شده، و با ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۱۰

آن اشاره به این معنا کرده که این هدایت و ضلالتی که مورد بحث بود در آخرت نیز ملازم انسان است، و نشاء آخرت مطابق نشاء دنیا است، هر که در دنیا بینا باشد در آخرت هم بینا است و هر که در اینجا کور باشد آنجا هم کور و بلکه گمراهتر است.

" رَبُّكُمْ الَّذِي يُزِجِي لَكُمْ الْفُلُوكَ فِي الْبَحْرِ لِيَتَّبِعُوا مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا".

کلمه یزجی از "ازجاء" است که به قول صاحب مجمع به معنای سوق دادن چیزی است از حالی به حالی دیگر «۱»، پس مراد از آن، در اینجا به راه انداختن کشتیها در دریا به وسیله باد و امثال آن و روان و نرم ساختن آب است، چون اگر خداوند آب را تر و مایع خلق نمی کرد، دیگر کشتیها نمی توانستند در دریاها به حرکت در آیند، کلمه "فلک" جمع "فلکه" است، که به معنای کشتی است.

و طلب رزق را از این جهت "ابتغاء الفضل" طلب زیادی "خواننده که رزق فضل و جودی از خدای تعالی است، چه شخص جواد غالباً آنچه را که ما زاد بر مقدار احتیاج خودش باشد به دیگران می دهد، و فضل هر چیز زیادی و باقی مانده آن را گویند و حرف "من" ابتدائی است و چه بسا گفته شود که تبعیضیه است، و در ذیل آیه، حکم آیه را با رحمت خدایی تعلیل می کند، و معنای آیه روشن است، و آیه مقدمه آیه بعدی است.

[انسان چه در "ضراء" که خدا را می خواند و چه در "سراء" که از خدا اعراض می کند بالفطره متوجه خدا است] ص: ۲۱۰

" وَ إِذَا مَسَّكُمْ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهًا ...".

کلمه "ضر" به معنای سختی و گرفتاری است، و مس ضر در دریا عبارت از مشرف شدن به غرق است، که به خاطر طوفانی شدن دریا پیش می آید.

و مراد از "ضلال" در جمله "ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهًا" بطوری که گفته اند محو شدن از خاطره ها است نه گم کردن راه، بعضی هم گفته اند به معنای از دست دادن است، وقتی گفته می شود "ضل عن فلان کذا" معنایش این است که فلان چیز از دست فلانی رفت، و به هر حال برگشت هر دو معنا به یک چیز است، و آن فراموشی است.

و مراد از "دعا" طلب کردن و درخواست است، نه دعای عبادت، و به همین جهت جمله "من تدعون" هم شامل اله حق می شود، و هم آلهه باطل که مشرکین از آنها درخواست می کنند، و استثناء "الا" استثناء متصل است، و معنای آیه این است که

وقتی در دریا کارتان به سختی کشید و بیچاره شدید و نزدیک شد غرق شوید آن وقت دیگر همه خدایان خود را که همواره از آنها حاجت می‌خواستید فراموش می‌کنید، جز خدای تعالی را.

(۱) مجمع البیان، ج ۴، ص ۷۲.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۱۱

بعضی «۱» گفته‌اند: مراد از دعا دعای عبادت است نه دعای درخواست و در نتیجه جمله "من تدعون" مختص به همان معبودهایی است که می‌پرستیدند، در نتیجه استثناء مزبور منقطع است، و معنای آیه این است که "وقتی بیچارگی گریبان شما را در دریا گرفت خدایانی که همواره عبادت می‌کردید از خاطرهایتان محو می‌شود، و لیکن خدای سبحان را هیچوقت غایب ندیده و فراموش نمی‌کنید".

و ظاهراً مراد از "ضلال" همان معنای معروف آن است که مخالف هدایت است، و گفتار در آیه بر اساس تمثیل آمده آن هم تمثیلی لطیف، مثل اینکه وقتی انسان در دریا بیچاره می‌شود به قلبش می‌افتد که دست به دامن معبودش شود و مقصودش از معبود به خاطر انس ذهن و سوابقی که دارد همان آلهه‌ای است که همیشه آنها را می‌خواند، آن گاه آلهه یکی پس از دیگری به ذهن شخص گرفتار می‌آیند، و در راه آمدن از یکدیگر پیشدستی می‌کنند تا شاید خود را به یاری وی برسانند، و لیکن هیچیک از آن آلهه به شخص درمانده نمی‌رسند و در راه گم می‌شوند، و در نتیجه شخص مزبور هیچ وقت بیاد آنها نمی‌افتد، و ناگزیر از همان بار اول متوجه خدا می‌شود، و خدای را در دل خود حاضر می‌بیند، و به یاد او می‌افتد و دست به دامن او می‌زند، با اینکه تا کنون از او اعراض می‌کرد، خدای تعالی هم ایشان را پاسخ گفته و به سوی خشکی نجاتشان می‌دهد.

از همین جا روشن است که مراد از "ضلال" همان معنای معروف آن، یعنی راه گم کردن است، و مراد از "من تدعون" تنها آلهه‌ای است که به غیر خدا می‌خوانند، و استثناء هم استثناء منقطع است، و وجه منقطع بودن این است که آن معنای تشبیهی که گفتیم کلمه "ضل" آن را می‌رساند با ساحت قدس خدای تعالی مناسب نیست چون نمی‌توان در این تشبیه خدای را هم در سر راه قرار داده و در آمدن شریک آلهه اش قرار داد تا پس از گم شدن آلهه تنها او به سوی خواننده قطع طریق نماید از همین جهت باید گفت استثناء مزبور استثناء منقطع است.

علاوه بر این، جمله "فَلَمَّا نَجَّكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ" ظاهر در این است که مراد از "دعوت" دعای مسئلت است، نه دعای عبادت، و چون مشرکین در خشکی و در حال عادی از خدای تعالی اعراض داشته و هیچ وقت او را نمی‌خواندند، و جمله "من تدعون" که ظاهر در استمرار و همیشگی است که می‌رساند که مراد از آن خواندن آلهه است که همیشه

(۱) کشاف، ج ۲، ص ۶۷۹. و روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۱۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۱۲

می خواندند، پس گفتن " مگر خدا " قهرا استثناء منقطع خواهد بود.

و معنای اینکه فرمود: " فَلَمَّا نَجَّكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ " این است که وقتی شما را از غرق شدن نجات داده گرفتاری و بیچارگیشان را برطرف نمود، و شما را بار دیگر به خشکی رسانید، دوباره از او و از دعای او اعراض کردید، و این خود دلالت دارد بر اینکه یاد خدای تعالی هیچ وقت از دل آدمی بیرون نمی رود، و در هیچ حالی مغفول نیست، و اگر دعا می کند ذات و فطرت او وادارش می کند که در ضراء و سراء در شدت و در رخاء او را بخواند، زیرا اگر بعضی از او اعراض می کنند لا بد او هست، و گر نه اگر چنین چیزی در ذات و فطرت آدمی وجود نداشت دیگر اعراض معنا نداشت، پس معنای اینکه آیه مورد بحث می فرماید:

انسان خدای را در بیچارگیهایش می خواند ولی در خوشحالی ها از او اعراض می کند در معنای این است که انسان همیشه به وسیله فطرتش به سوی خدا هدایت می شود.

" وَ كَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا " - یعنی کفران عادت انسان است، و از این جهت است که دارای طبیعت انسانی است که همه سر و کارش با اسباب مادی و طبیعی است، و در اثر عادت و خو کردن با اسباب مادی و طبیعی مسبب الاسباب را فراموش می کند، با اینکه در هر آنی در نعمتهای او غوطه ور است.

و اگر کلام را با اینچنین ذیلی ختم نمود برای این بود که بفهماند اعراض آدمی از یاد خدا در غیر حال بیچارگی امری غریزی فطری نیست، چون اگر فراموشی خدا فطری بود خود دلیل بر نفی ربوبیت او می شد، بلکه امری عادی است و عادت زشتی است از انسان که او را به کفران نعمت وا می دارد.

و در آیه، دلیلی هم بر توحید ربوبیت خدای تعالی هست، و حاصلش این است که اگر آدمی در حادثه ای کارش به جایی برسد که از هر سببی از اسباب ظاهری جهان منقطع و مایوس شود اصل سبب منقطع نمی شود، و امید نجاتش به کلی ناامید نمی گردد، بلکه هنوز امید نجات داشته و به سببی که توانای بر اموری باشد که هیچ سببی قادر بر آن نیست امیدوار است.

و اگر در واقع چنین سببی که ما فوق همه اسباب عالم و مسبب همه آنها یعنی خدای سبحان وجود نمی داشت چرا بایستی در دل آدمی و در فطرت او چنین ارتباط و تعلقی یافت شود؟ پس وجود چنین تعلقی خود حجتی است بر مساله اثبات صانع که اگر اشتغال به زخارف زندگی دنیا و دلبستگی و انس با اسباب مادی و ظاهری نبود هرگز از یاد او غافل نمی شدیم.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۱۳

" أَفَأَمِنْتُمْ أَنْ يُخْسِفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ أَوْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ وَكِيلًا " .

خسوف قمر به معنای پنهان شدن قرص ماه و پوشیده شدنش به ظلمت و سایه است، و اگر گفته شود: "خسف الله به الأرض" معنایش این است که خداوند او را در زمین پوشانید و کلمه "حاصب" به طوری که در مجمع البیان آمده به معنای بادی است که از شدت، سنگ ریزه ها را از جای بکند «۱» و بعضی «۲» گفته اند: "حاصب" به معنای باد کشنده ای است که در بیابان برخیزد، به خلاف (قاصف) که به معنای باد کشنده در دریا (یعنی طوفان) است.

[آیا در خشکی تضمینی و تامینی از گرفتاری ها دارید که از خدا اعراض می کنید] ص: ۲۱۳

استفهامی که در آیه آمده، استفهام تویخ است، خدای سبحان ایشان را بر این معنا که تا در خشکی هستند از دعوتش اعراض می کنند تویخ و سرزنش می فرماید، چون بشر در خشکی هم هیچ مامن و پناهگاهی که او را از حوادث کشنده حفظ کند ندارد، هم چنان که هیچ مامنی از غرق و هلاکت در دریا ندارد، زیرا نمی داند چه حوادثی در دریا و یا بیابان در انتظار او است، و به همین جهت در هر آنی احتمال می دهد که خداوند زمین زیر پای او را فرو ببرد و یا تند بادی بفرستد، و او را هلاک کند، و کسی را هم که شدت و بلا را از ایشان دور کرده و سلامتی و امنیت قبلی را برگرداند، ندارند.

"أَمْ أَمِنْتُمْ أَنْ يُعِيدَكُمْ فِيهِ تَارَةً أُخْرَى فَيُرْسِلَ عَلَيْكُمْ قَاصِفًا مِنَ الرِّيحِ فَيُغْرِقَكُم بِمَا كَفَرْتُمْ ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ تَبِيعًا".

کلمه "قصف" به معنای شکستن و خرد کردن شدید است، و "قاصف" به معنای بادی است که کشتی ها و ساختمانها را در هم می شکند.

بعضی دیگر گفته اند: به معنای بادهای کشنده دریا است، و کلمه "تبع" به معنای تابع است، و ضمیر "فيه" به "بحر" (دریا) و ضمیر "به" به "غرق" یا به ارسال و یا به اعتبار ما وقع به هر دو بر می گردد، و برای هر یک از این احتمالات قائلی هم هست، و آیه شریفه تتمه تویخ قبل است.

و معنایش این است که آیا شما ایمن از این هستید که هیچوقت دچار غرق دریا نگردید؟ و یا ایمنید از اینکه بار دیگر گذارتان به دریا نیفتد؟ تا خداوند از بادهای شکننده و

(۱ و ۲) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۲۷ و ۴۲۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۱۴

کشنده بفرستد و شما را و کشتی شما را خرد نموده و غرقتان سازد؟ نه، چنین تامینی ندارید، کسی را هم ندارید که بعد از غرق شدن از شما دفاع نموده و به خدا اعتراض کند که چرا چنین کردی.

و در جمله "ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ تَبِيعًا" التفات از "غیبت" به "تکلم با غیر" به کار رفته، قبلا خدای تعالی غایب فرض شده بود، و ضمیر غایب (بفرستد) (حفظ کند) (برگرداند) به او بر می گشت، ولی ناگهان در این جمله به صورت متکلم با

غیر (علینا- بر ما) درآمده، و گویا نکته این التفات این باشد که می خواهد این آیه را با آیات بعدی که سیاق متکلم مع الغیر را دارد در یک سیاق در آورد.

[معنای آیه: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ..."] ص : ۲۱۴

"وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا".

این آیه در سیاق منت نهادن است، البته منتی آمیخته با عتاب، گویی خدای تعالی پس از آنکه فراوانی نعمت و تواتر فضل و کرم خود را نسبت به انسان ذکر نمود و او را برای به دست آوردن آن نعمتها و رزقها و برای اینکه زندگیش در خشکی به خوبی اداره شود سوار بر کشتیش کرد. و او پروردگار خود را فراموش نموده و از وی رو گردانید، و از او چیزی نخواست و بعد از نجات از دریا باز هم روش نخست خود را از سر گرفت با اینکه همواره در میان نعمت های او غوطه ور بوده اینک در این آیه خلاصه ای از کرامتها و فضل خود را می شمارد، باشد که انسان بفهمد پروردگارش نسبت به وی عنایت بیشتری دارد، و مع الأسف انسان این عنایت را نیز مانند همه نعمتهای الهی کفران می کند.

از همین جا معلوم می شود که مراد از آیه، بیان حال جنس بشر است، صرفنظر از کرامتهای خاص و فضائل روحی و معنوی که به عده ای اختصاص داده، بنا بر این این آیه مشرکین و کفار و فاسقین را زیر نظر دارد، چه اگر نمی داشت و مقصود از آن انسان های خوب و مطیع بود معنای امتنان و عتاب درست در نمی آمد.

پس اینکه فرمود: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ" مقصود از تکریم اختصاص دادن به عنایت و شرافت دادن به خصوصیتی است که در دیگران نباشد، و با همین خصوصیت است که معنای "تکریم" با "تفضیل" فرق پیدا می کند، چون تکریم معنایی است نفسی و در تکریم کاری به غیر نیست، بلکه تنها شخص مورد تکریم مورد نظر است که دارای شرافتی و کرامتی بشود، به خلاف تفضیل که منظور از آن این است که شخص مورد تفضیل از دیگران برتری یابد، در حالی که او با دیگران در اصل آن عطیه شرکت دارد.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۱۵

حال که معنای تکریم و فرق آن با تفضیل روشن شد اینک می گوئیم: انسان در میان سایر موجودات عالم خصوصیتی دارد که در دیگران نیست، و آن داشتن نعمت عقل است، و معنای تفضیل انسان بر سایر موجودات این است که در غیر عقل از سایر خصوصیات و صفات هم انسان بر دیگران برتری داشته و هر کمالی که در سایر موجودات هست حد اعلای آن در انسان وجود دارد.

و این معنا در مقایسه انسان و تفنن هایی که در خوراک و لباس و مسکن و ازدواج خود دارد با سایر موجودات کاملاً روشن می شود، و همچنین فونونی را که می بینیم انسان در نظم و تدبیر اجتماع خود به کار می برد در هیچ موجود دیگری نمی بینیم، انسان برای رسیدن به این هدفهایش سایر موجودات را استخدام می کند ولی سایر حیوانات و نباتات و غیر آن دو چنین نیستند بلکه می بینیم که دارای آثار و تصرفاتی ساده و بسیط و مخصوص به خود هستند. از آن روزی که خلق شده اند تا کنون از

موقف و موضع خود قدمی فراتر نگذاشته اند، و تحول محسوسی به خود نگرفته اند، و حال آنکه انسان در تمامی ابعاد زندگی خود، قدمهای بزرگی به سوی کمال برداشته و هم چنان بر می دارد. و خلاصه اینکه بنی آدم در میان سایر موجودات عالم، از یک ویژگی و خصیصه ای برخوردار گردیده و به خاطر همان خصیصه است که از دیگر موجودات جهان امتیاز یافته و آن عقلی است که به وسیله آن حق را از باطل و خیر را از شر و نافع را از مضر تمیز می دهد.

و اما اینکه مفسرین گفته اند و یا روایتی هم بر طبقش رسیده که مقصود از آن خصیصه مساله "نطق و گویایی" است، و یا "بر دو پا راه رفتن"، و یا "انگشت داشتن" است که با آنها به دلخواه خود کار کند، و یا عبارت از "خوردن با دست" و یا "قدرت بر نوشتن" و یا "خوش ترکیبی" و "حسن صورت"، و یا "تسلط بر سایر مخلوقات و تسخیر آنها" است و یا آنکه "خداوند پدر ایشان- آدم- را به دست خود خلق کرده"، و یا "هم چون خاتم انبیا محمد صلوات الله علیه، پیغمبری را برای آنان برانگیخته و یا آنکه" به خاطر همه اینها" بی است که گفته شد هیچیک صحیح نیست، بلکه روایات اینها را به عنوان مثل ذکر کرده نه اینکه مراد از آن خصیصه اینها باشد.

چون بعضی از آنها که شمرده شد بعد از داشتن عقل، پیدا می شود یعنی ابتدا باید عقل وجود پیدا کند و سپس "خط" و "نطق" و "تسلط بر سایر مخلوقات"، و بعضی دیگرش از مصادیق تفضیل است نه تکریم چون در سایر مخلوقات هم مقدار کمترش وجود دارد، و بعضی دیگر از آنها اصلا از مدلول آیه خارج است، مانند "آفریده شدن پدر آدمیان به دست خدا"، و

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۱۶

یا "قرار گرفتن خاتم انبیا (ص) در میان آنان"، چرا که اینها همه جزو تکریم های معنوی و آخرتی است، و آیه شریفه پیرامون خصیصه های مادی و دنیوی سخن می گوید.

از اینجا آن اشکال که متوجه گفتار بعضی می شود روشن می گردد، چون گفته اند:

مقصود از تکریم همه این هایی است که گفته شد، و اشتباهی که صاحب روح المعانی کرده این است که بعد از ذکر اقوال گذشته گفته است که همه اینها از باب مثال و ذکر مصداق است، و اگر کسی مانند ابن عطیه بگوید: تکریم به فعل است و بس ادعای غلطی کرده، و سخن بیهوده ای گفته، و راهی بر خلاف صریح عقل و صحیح نقل، پیموده است «۱».

و حال آنکه خواننده محترم توجه فرمودند که بر عکس، سخن ابن عطیه صحیح، و دعوی روح المعانی باطل است.

و اینکه فرمود: "وَ حَمَلْنَاَهُمْ فِي الْبُرِّ وَ الْبَحْرِ" معنایش این است که ما ایشان را در دریا سوار بر کشتی و در خشکی سوار بر چارپایان و غیر از آن کردیم تا به سوی مقاصد خود رهسپار شوند و در پی جستجوی فضل پروردگار خود و رزق او برآیند، و این خود یکی از مظاهر تکریم بشر است (چون بشر به وسیله عقل از این موهبت ها برخوردار می شود).

و مقصود از "طیبات" در جمله "وَ رَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ" اقسام میوه ها و حاصل هایی است که مورد استفاده و خوش آیند بشر بوده و هر چیزی دیگر است که از آن متنعم گشته و لذت می برد، و عنوان رزق بر آن صادق باشد، و این نیز یکی از مظاهر

تکریم است که انسان را به میهمانی مثل می زند که به ضیافتی دعوت شود آن گاه برای حضور در آن ضیافت برایش مرکب بفرستند، و در آن ضیافت انواع غذاها و میوه ها در اختیارش بگذارند، که هم میهمانی تکریم است، و هم مرکب فرستادن و هم غذاهای لذیذ برایش آوردن همه مصداق تکریم است.

با این بیان روشن می گردد که عطف جمله " وَ حَمَلْنَاَهُمْ ... " و جمله " وَ رَزَقْنَاَهُمْ ... "

بر " تکریم " از قبیل عطف مصداقی است که از عنوانی کلی انتزاع شده و بر آن متفرع شود.

[معنای جمله: " وَ فَضَّلْنَاَهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا " ص : ۲۱۶]

" وَ فَضَّلْنَاَهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا " - بعید نیست که مراد از " من خلقنا - کسانی که خلق کردیم " انواع حیوانات دارای شعور و همچنین جن باشد که قرآن آن را اثبات کرده، آری قرآن کریم انواع حیوانات را هم امتیاهی زمینی خوانده، مانند انسان که یک امت

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۱۹.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۱۷

زمینی است، و آنها را به منزله صاحبان عقل شمرده و فرمود: " وَ مَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ " (۱) و این احتمال با معنای آیه مناسب تر است، چون می دانیم که غرض از آیه مورد بحث بیان آن جهاتی است که خداوند با آن جهات آدمی را تکریم کرده، و بر بسیاری از موجودات این عالم برتری داده، و این موجودات - تا آنجا که ما سراغ داریم - حیوان و جن هستند، و اما ملائکه از آن جایی که موجودات مادی و در تحت نظام حاکم بر عالم ماده قرار ندارند نمی توانیم آنها را نیز مشمول آیه بگیریم.

بنا بر این معنای آیه این می شود که ما بنی آدم را از بسیاری از مخلوقاتمان که حیوان و جن بوده باشند برتری دادیم، و اما بقیه موجودات که در مقابل کلمه " بسیار " (کثیر) قرار دارند یعنی ملائکه خارج از محل گفتارند، زیرا آنها موجوداتی نوری و غیر مادی هستند و داخل در نظام جاری در این عالم نیستند، و آیه شریفه هر چند در باره انسان بحث می کند و لیکن از این نظر مورد بحث قرارش داده که یکی از موجودات عالم مادی است که او را به نعمتهایی نفسی و اضافی تکریم کرده است.

[فرق بین " تکریم " و " تفضیل " انسان و چند وجه دیگر که در بیان فرق بین " كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ " و " فَضَّلْنَاَهُمْ " گفته شده است] ص :

۲۱۷

از آنچه گذشت چند نکته زیر روشن گردید.

۱- اینکه هر یک از دو کلمه: تفضیل و تکریم ناظر به یک دسته از موهبت های الهی است که به انسان داده شده، تکریمش به دادن عقل است که به هیچ موجودی دیگر داده نشده، و انسان به وسیله آن خیر را از شر و نافع را از مضر و نیک را از بد تمیز می دهد، موهبت های دیگری از قبیل تسلط بر سایر موجودات و استخدام و تسخیر آنها برای رسیدن به هدفها از قبیل نطق و خط و امثال آن نیز زمانی محقق می شود که عقل باشد.

و اما تفضیل انسان بر سایر موجودات به این است که آنچه را که به آنها داده از هر یک سهم بیشتری به انسان داده است، اگر حیوان غذا می خورد خوراک ساده ای از گوشت و یا میوه و یا گیاهان و یا غیر آن دارد، ولی انسان که در این جهت با حیوان شریک است این اضافه را دارد که همان مواد غذایی را گرفته و انواع طعامهای پخته و خام برای خود ابتکار می کند، طعامهای گوناگون و فنون مختلف و لذیذ که نمی توان به شماره اش آورده برای خود اختراع می نماید و همچنین آشامیدنی، و پوشیدنی، و اطفاء غریزه جنسی و طریقه مسکن گزیدن و رفتار اجتماعی در حیوانات و انسان بدین قیاس است.

(۱) و نیست هیچ جنبنده ای در زمین و نه پرند ای که می پرد و به دو بالش مگر آنکه امت هایی مثل شمایند و تقصیر نکردیم در کتاب از چیزی پس بسوی پروردگارشان محشور می شوند. سوره انعام، آیه ۳۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۱۸

در مجمع البیان می گوید: اگر گفته شود که معنای تکریم و تفضیل یکی نیست، زیرا اگر یکی بود چه جهت داشت که تکرار شود؟ گفتن یکی از آن دو کافی بود. در جواب می گوئیم: جمله "کرمنّا" صرف انعام را می رساند بدون اینکه نظری به برتری انسان نسبت به سایر موجودات داشته باشد، ولی تفضیل نظر به برتری دارد، و اگر دومی را نمی گفت، این اشاره ظاهر نمی شد، بعضی هم گفته اند که تکریم تنها شامل نعمت های دنیا می شود، و تفضیل مربوط به نعمتهای آخرت است، بعضی دیگر گفته اند که تکریم آن نعمتهایی است که مصحح و مجوز تکلیف شده و تفضیل نعمت تکلیف (دین) است که به وسیله آن آدمی به منازل و رتبه های والا می رسد (۱).

اما اینکه گفته است که تفضیل یک نکته ای را می رساند که تکریم فاقد آن است و آن عبارت از این است که "نعمت مورد تفضیل بدون استحقاق داده شده!" در جوابش می گوئیم که چنین چیزی را قبول نداریم، و می گوئیم تفضیل، هم در نعمتهایی که مفضل استحقاق آن را دارد اطلاق می شود، و هم در نعمتهایی که طرف استحقاق آن را نداشته باشد، و اما آن وجوهی که از دیگران نقل کرده هیچیک دلیلی ندارد.

فخر رازی در تفسیر خود در باره فرق میان "تکریم" و "تفضیل" گفته قریب تر از هر معنا این به نظر می رسد که گفته شود: "خدای تعالی انسان را بر سایر حیوانات به اموری خلقی و طبیعی و ذاتی از قبیل عقل و نطق و خط و صورت زیبا و قامت موزون برتری داده است، و همه اینها را به وسیله عقل و فهم در اختیار آدمی قرار داده، تا به وسیله آنها عقاید حق و اخلاق فاضله را تحصیل کند."

اولی تکریم و دومی تفضیل است.

پس گویی که خواسته است بفرماید: ما بشر را با در معرض کسب نجات و تقرب قرار دادن برتری دادیم، تا آنچه مایه نجات او از بدیها و مهالک است و مایه تقرب او از نیکیها است به وسیله مبادی و ابزاری که در اختیارش قرار داده ایم کسب کند، حال وظیفه خود اوست که شکر داده های ما را به جای آورد، و آنچه را که برایش خلق کرده ایم در همان موردی که برای آن مورد خلش کردیم به کار گیرد، یعنی خدا را به یگانگی پرستد و چیزی شریک او قرار ندهد، و بتهایی که دارد کنار بگذارد» (۲).

(۱) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۲۹.

(۲) تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۱۹

و خلاصه اش این است که میان تکریم (کرنا) و تفضیل (و فضلناهم) فرق است اولی عبارت از امور ذاتی و ملحقات آن از غرائز است، و دومی عبارت از امور کسبی است که خود او باید تحصیل کند، و لیکن خواننده گرامی توجه می فرماید که هر چند به گفته او مواهبی که در آدمی است دو جور است، یکی امور "ذاتی" و دیگری "اکتسابی"، و لیکن اینکه مراد از تکریم اولی باشد و مراد از تفضیل دومی، دلیلی ندارد، و بلکه لغت عرب هم با آن سازگار نیست، پس وجه صحیح در فرق بین این دو کلمه همان است که گفتیم.

۲- این آیه ناظر به کمال انسانی از حیث وجود مادی است، و تکریم و تفضیلش در مقایسه با سایر موجودات مادی است، و بنا بر این ملائکه از آنجا که از تحت نظام کونی و مادی این عالم خارجند لذا از محل کلام بیرونند، و خلاصه تفضیل و برتری دادن انسان بر بسیاری از موجودات، تفضیل از غیر ملائکه از موجودات مادی این عالم است، و اما ملائکه اصولاً وجودشان غیر این وجود است پس آیه هیچ نظری به برتری آدمی از ملائکه ندارد.

[آیه شریفه ناظر به تفضیل انسان از حیث وجود مادی است و ملائکه از مفضل علیه (کثیر ممن خلقنا) خارج است] ص: ۲۱۹

از این بیان فساد گفتار بعضی به خوبی واضح می شود که با این آیه استدلال کرده اند بر اینکه ملائکه از بنی نوع بشر حتی از انبایش افضل است، به این بیان که جمله " وَ فَضَّلْنَاہُمْ عَلٰی کَثِیْرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِیْلًا " دلالت دارد بر اینکه موجوداتی هستند که خدا انسان را بر آنها برتری نداده، و آن موجودات جز ملائکه نمی تواند باشد، برای اینکه می دانیم انسان از تمامی موجودات سوی ملائکه برتری دارد، و این خود مطلبی اتفاقی است.

و وجه فساد آن این است که آن مطلبی که آیه شریفه متعرض آن است برتری از حیث وجود مادی دنیوی است، و ملائکه به

چنین وجودی اصلاً موجود نیستند، جواب دیگری هم که بعضی «۱» از این گفتار داده اند به همین جواب ما بر می گردد، و آن این است که گفته اند: بطور مسلم منظور از این برتری برتری در ثواب نیست، زیرا برتری در ثواب ابتداء صحیح نیست، چون ثواب بستگی به عمل و اطاعت دارد، بلکه مراد از آن برتری در فنون نعمتهای دنیایی است که خداوند در دنیا به موجودات ارزانی داشته است.

و اما این جواب دیگری که بعضی «۲» داده اند و گفته اند: که کلمه "کثیر" در آیه به معنای "جمع" و کلمه "من" بیانه است، و معنایش این است که ما انسان را از هر چه که خلق کرده ایم با همه کثرتشان برتری داده ایم صحیح نیست، و بلکه جواب سخیف و بی پایه ای است که نه خود کلام خدا به آن دلالت دارد و نه سیاق کلام.

(۱ و ۲) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۲۹.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۲۰

و همچنین است اینکه گفته اند «۱» این آیه از قبیل این است که می گویند: "بذلت له العریض من جاهی - من آبرویی از آبروی خودم را که خیلی هم زیاد است به او دادم" و یا می گویند: "ابحته المنیع من حریمی - من حریمی از حریم خودم را که خیلی هم منیع است به او اباحه کردم" که در اینگونه تعبیرات معنا این نیست که من عریض جاهم و منیع مقامم را به او داده و غیر عریض و غیر منیع آن را برای خود گذاشتم، بلکه مراد این است که من از جاه خودم که دارای صفت عریض است و از مقام خودم که دارای صفت منیع است به او دادم.

وجه بطلان این است که اگر مقصود از آوردن این دو مثال این است که بگویی عنایت در اینگونه کلمات در این است که بفهمانیم که من مثلاً - تمامی جاه خود را با اینکه عریض است به او دادم در این صورت این دو مثال با مورد آیه تطبیق نمی کند، زیرا در این صورت جاه و حریم دو قسم نیست که یکی عریض و منیع باشد و آن دیگری غیر عریض و غیر منیع، و حال آنکه دو قسم است، به خلاف مورد آیه که دو قسم نیست، و مخلوقات خدا همان کثیر است و بس.

و اگر مقصود این است که بفهماند من جاه عریض خود را به او دادم تا چه رسد به غیر عریض آن، در مورد آیه شریفه قطعاً جائز نیست، زیرا معنا این می شود که ما انسان را بر خلق کثیر خود برتری دادیم تا چه رسد به خلق غیر کثیر.

و چه بسا «۲» بعضی از این اشکال جواب داده اند که ما تسلیم می شویم، و می پذیریم که مراد از "کثیر" غیر ملائکه است، و کلمه "من" در "ممن" برای تبعیض است، تازه نهایت حرفی که می توانید بزنید این است که بگوئید: آیه شریفه از بیان برتر بودن انسان از ملائکه ساکت است، ما هم می گوئیم سکوت اعم از این است که ملائکه برتر از انسان باشد، آیه اگر از آن ساکت است از این نیز ساکت است، زیرا ممکن است واقعا انسان و ملائکه هیچیک بر دیگری برتری نداشته باشد، و با هم مساوی باشند.

و باز هم به فرض که تسلیم شویم و بپذیریم که آیه دلالت بر تفضیل ملائکه بر انسان دارد، تازه نهایت حرفی که شما می‌توانید بزنید این است که بگوئید جنس ملائکه بر جنس آدم برتری دارد، و این حرف منافات ندارد با اینکه بعضی از افراد بنی آدم افضل از ملائکه باشند مانند انبیاء (ع).

(۱) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۲۹.

(۲) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۱۸ و ۱۱۹.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۲۱

پس حق همان است که گفتیم آیه شریفه متعرض برتری از نظر ثواب و تقرب و برتریهای آخرت نیست و به عبارت دیگر آیه متعرض برتری از حیث وجود مادی است و مراد از "کثیری از آنچه خلق کردیم" غیر ملائکه است و کلمه "من" تبعیضی است، و مراد از "من خلقنا" ملائکه و غیر ملائکه و انسان و حیوان و جن است، و انسان به حسب وجود مادیش از حیوان و جن برتری دارد، این را در نظر داشته باشید تا ان شاء الله گفتار ما را پیرامون برتری انسان از ملک بخوانید.

گفتار در برتری انسان از ملائکه ص: ۲۲۱

اشاره

مسلمین اختلاف دارند در اینکه انسان و ملک کدامیک برترند؟ قول معروف که به اشاعره هم منسوب شده این است که انسان افضل است، و مراد ما از فضیلت انسان، نه همه افراد انسانها است، بلکه افراد مؤمن است، زیرا حتی دو نفر هم اختلاف ندارند در اینکه عده ای از افراد انسان از چارپایان هم پست تر و گمراهترند، و آنان عبارتند از منکران حق و لجوج ها که زیر بار حق نمی روند، بنا بر این چگونه ممکن است که چنین جانورانی از ملائکه مقرب تر باشند؟

دلیل کسانی که گفته اند انسان از ملک برتر است، یکی همین آیه شریفه است که البته همانطور که در تفسیرش اشاره کردیم کلمه کثیر را به معنای جمیع گرفته اند، دلیل دیگرشان روایاتی است که می گوید مؤمن نزد خدا گرامی تر از ملائکه است.

و این رأی از مذهب شیعه نیز معروف است، و چه بسا این استدلال را هم بکنند که ملائکه مطبوع بر اطاعت خدایند، و اطاعت طبیعت و فطری آنها است، اصلاً قادر بر معصیت نیستند، به خلاف انسان که هم می تواند اطاعت کند و هم مخالفت، و سازمان وجودش را هم دو قسم نیرو تشکیل می دهد یکی نیروهای شیطانی و دیگری رحمانی، یکی عقل و یکی شهوت و غضب.

پس انسان مؤمنی که با نفس خود جهاد نموده، با آنکه می تواند معصیت کند خودداری نموده، در عوض خدای را اطاعت می کند از ملائکه افضل است.

ولی با همه این حرفها فضیلت انسان به آن معنایی که گذشت در میان شیعه و اشاعره اتفاقی نیست، و از اشاعره کسانی هستند که قائل به فضیلت ملک شده اند، مانند زجاج، و به ابن عباس هم نسبت داده اند.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۲۲

بعضی «۱» دیگر از ایشان قائل شده اند به فضیلت پیغمبران- بطور مطلق- از سایر موجودات، و بعد از این سلسله فرستادگان از ملائکه بر سایر ملائکه و بر سایر افراد بشر، و سپس فضیلت تمامی ملائکه بر تمامی بشر.

بعضی «۲» دیگر از ایشان قائلند به برتری کرویین از ملائکه بطور مطلق، آن گاه برجستگان بشر، سپس عموم ملائکه از عموم بشر، که امام فخر رازی این قول را اختیار کرده و به غزالی هم نسبت داده است.

و اما معتزله معتقد شده اند به فضیلت ملائکه از بشر و استدلال کرده اند به ظاهر آیه " وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ - تا آنجا که می فرماید- وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا " که تقریب استدلالشان در تفسیر آیه گذشت.

زمخسری به کسانی که قائل به فضیلت انسان از ملک شده اند خیلی بدگویی کرده و در ذیل جمله " وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا " گفته است: مراد از کثیر آن طور که اینان پنداشته اند جمیع نیست، بلکه موجودات غیر ملائکه است، و همین فضیلت برای بنی آدم بس است که ما فوقشان ملائکه است، و غیر از این موجودات شریف و مقرب درگاه خدا ما فوق دیگری ندارند.

و عجب از جبری مذهببان است که چطور در هر مساله ای عکس وفاق را رفته اند، و آن قدر در لجاجت پیش رفته اند که به خود جرأت دهند توهین بزرگی را مرتکب شده و انسان را بر ملائکه برتری دهند، با اینکه بارها از قرآن کریم شنیدند که تا چه حدی ملائکه خود را احترام فرموده و تا چه اندازه به احترام نام ایشان را برده، و با اینکه می دانند ملائکه چه اندازه به ساحت قدس خدا نزدیکند، و چطور خداوند ایشان را نسبت به انبیاء مانند انبیاء نسبت به سایر مردم قرار داده آن گاه از فرط تعصب کارشان بدینجا کشید که حرفهایی و اخباری سر هم کنند و بیافند، مثلاً نقل کنند که ملائکه گفته اند: پروردگارا تو دنیا را به بنی آدم دادی، در آن دنیا می خورند، لذت می برند ولی ما را از آن لذت ها محروم ساختی حال از آخرت به ما بده، خدای تعالی هم در جواب فرموده به عزت و جلال خودم هیچوقت این کار را نمی کنم و شما را که با امر " کن " خلق کرده ام در مقابل ذریه کسی که او را به دست خود آفریده ام قرار نمی دهم، و آن گاه از ابی هریره روایت کرده اند که گفته است: مؤمن گرامی تر است از ملائکه ای که نزد اویند.

(۱) فخر رازی در تفسیر آیه ۳۴، سوره بقره.

(۲) تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۶.

و نیز از ایشان تعجب است که کلمه "کثیر" را به معنای جمیع گرفته و گویا ذوق سلیم را از دست داده و زشتی گفتار خود را حس نمی کنند، و نمی فهمند که گفتن "و فضلناهم علی جمیع ممن خلقنا" چقدر رکیک و زشت است (زیرا با بودن جمیع دیگر جایی برای حرف "من" باقی نمی ماند) و همین رسوایی برای ایشان بس است اگر بفهمند.

شما ببینید برای به کرسی نشاندن حرفی غلط و در دشمنی ملائکه چه تمحلات و تشبثاتی نموده و چه تاویل های بعیدی مرتکب می شوند! گویا که اینها از دودمان قوم لوط باشند، و چون جبرئیل قوم لوط را نابود کرده حالا دارند تلافی در می آورند، و به هیچ وجه آن داغ از دلهایشان برون نمی رود «۱». روایتی که نقل کرده که ملائکه از خدا خواستند در مقابل دنیایی که به بنی آدم اختصاص داده آخرت را هم به ایشان اختصاص دهد، روایتی است که از ابن عمرو انس بن مالک و زید بن اسلم و جابر بن عبد الله انصاری از رسول خدا روایت شده، و در روایت آخری آمده که وقتی خداوند آدم و ذریه او را خلق کرد ملائکه گفتند: پروردگارا اینها را خلق کردی و همه گونه وسائل لذت مانند خوردن، آشامیدن و نکاح کردن و بر اسب سوار شدن برایشان فراهم نمودی، حال که چنین کردی پس دنیا را به ایشان بده و آخرت را به ما فرشتگان واگذار، خدای تعالی فرمود: من هرگز کسی را که با دو دست خود خلقش کرده ام با کسی که با یک کلمه "کن" او را آفریدم برابر نمی کنم.

صرفنظر از این که اصل مضمون روایت درست نیست، زیرا در این روایت خوردن و آشامیدن و ازدواج کردن و امثال آن را لذت و کمال خوانده در حالی که این کارها در آدمی به منظور استکمال و بقاء انجام می گیرد و ملائکه بدون این اعمال آن را دارند، یعنی ملائکه از ابتداء وجود آن کمالاتی را که بنی آدم با به کار بردن قوای مادی خود، و اعمال خسته کننده اش به دست می آورد واجد است (او بدون خوردن سیر است و بدون تلاش جهت خریدن و دوختن لباس دارد) ولی انسان مجبور است نظام جاری در عالم ماده را بپذیرد، بنا بر این چگونه ممکن است که بگوئیم ملائکه از خدا چنین چیزهایی را خواسته اند، آری محال است چیزی را مسئلت و درخواست کنند که دارای آن هستند و نسبت به اموری حرص به خرج دهند که از آن محروم نیستند.

نظیر این اشکال به استدلال قبلیشان وارد است که برای اثبات افضلیت انسان

(۱) کشاف، ج ۲، ص ۶۸۱. [.....]

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۲۴

از ملک، کرده و می گفتند: وجود انسان مرکب است از قوایی که او را به اطاعت می خواند و هم از قوایی که او را به معصیت می کشاند، و اگر اطاعت را بر معصیت ترجیح داده و به سوی اسلام و عبودیت گرایش پیدا کند ارزش اطاعت او را از اطاعت ملائکه بیشتر است، چون اطاعت، فطری ملائکه و ترک معصیت نیز از فطریات او است، پس بنی آدم بیشتر از ملائکه می تواند به خدا تقرب جوید و ثواب و اجر بیشتری کسب کند.

و این حرف پایه و اساسش یک اصل عقلایی است که در جامعه بشری معتبر شمرده شده، و آن این است که اطاعتی که امتثال امر مولوی و یا نهی مولوی باشد از معصیت بهتر است، اطاعت باعث استحقاق اجر، و معصیت موجب استحقاق عقاب است، و اما اجر و ثواب هر وقت که مورد استحقاق قرار گرفت وقتی اثر خود را می کند که انسان مخاطب به آن تکلیف، در شرائطی باشد که هم بتواند اطاعت کند و هم بتواند نکند، فعل و ترک برایش مساوی باشد، و اما اگر مساوی الطرفین نبود مثلا مخاطب، به اطاعت نزدیک بود تا به معصیت و یا به عکس، حکم تفاوت می کند، مثلا در تکلیف اجتناب از زنا یک مرد عین و یا پیر مرد فرتوت که تحصیل مقدمات چنین کاری برایش دشوار است، با یک جوان قوی که اکثر موانع از پیش پایش برداشته و جز ترس از خدا هیچ مانعی ندارد مساوی نیستند، اگر آن عین زنا نکرد نمی گوئیم اطاعت کرده ولی اگر آن پیر فرتوت زنا نکرد می گوئیم اطاعت کرده، و اگر آن جوان نکرد می گوئیم اطاعت بیشتری کرده، و بر همین قیاس سایر تکالیف را حساب می کنند.

و در ملائکه چون می بینیم راهی به سوی معصیت ندارند، نه غریزه شهوت و غضب دارند و نه چون انسان دچار هوای نفس می شوند، اگر این ملائکه خطابه‌های مولوی خدا را اطاعت کنند اطاعتشان نظیر زنا نکردن عین و یا زنا نکردن پیر فرتوت است، بنا بر این انسان که مجهز به وسائل گناه هست ولی گناه نمی کند از ملائکه برتر است.

این آن تقریبی و آن حسابی است که در جامعه بشری اعتبار شده، ولی اشکالش این است که اگر این حرف تمام باشد باید اطاعت ملائکه اصلا ارزشی نداشته باشد، چون بنا بر این نمی تواند گناه بکنند، و مانند آدمیان، کردن و نکردن یک عمل برایشان یکسان نیست، بنا بر این هیچ شرافت ذاتی و ارزش جوهری ندارند، زیرا اطاعتی اجر و شرافت دارد که نافرمانیش هم ممکن باشد، و در حقیقت انقیاد ذاتی که هیچ وقت از ذات تخلف نمی کند اطاعت حقیقی نیست و اگر هم اطاعتش بنامیم مجازی است. و اگر این حرف درست باشد دیگر علتی ندارد که ملائکه مقرب درگاه خدا باشند و یا اطاعتشان ارزش داشته و باعث مقام و منزلتشان شود.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۲۵

و حال آنکه می بینیم خدای سبحان ملائکه را دارای مقام قرب و زلفی دانسته و ایشان را در حظائر قدس و منازل انس جای داده خزینه های اسرار خود و حاملین امر و واسطه های میان خود و خلقتش قرار داده و آیا این همه مقام و منزلت ها صرف گزاف و بدون شایستگی در خود ملائکه بوده؟.

چطور ممکن است چنین سخنی را در باره ملائکه گفت؟ و حال آنکه خدای تعالی در کتابش ایشان را ثنا گفته، یک جا فرموده است: "بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ" «۱» و نیز فرموده "لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ" «

، به طوری که ملاحظه می کنید ذات ایشان را گرامی داشته است، بدون اینکه مقید به قیدی کرده باشد، و اطاعتشان را و معصیت نکردنشان را مدح نموده است (پس معلوم می شود نسبت به هر امری از اوامر خدایی هم قدرت اطاعت دارند و هم قدرت معصیت).

و نیز در مدح عبادت و تذلل در برابر پروردگارشان فرموده " وَ هُمْ مِنْ خَشِيَّتِهِ مُشْفِقُونَ " (۳) و نیز فرموده: " فَإِنَّ اسِيَّتَكْبُرُوا فَالَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَ هُمْ لَا يَسْأَمُونَ " (۴)، و نیز فرمود: " وَ لَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسِيَّتَكْبُرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَ يُسَبِّحُونَهُ وَ لَهُ يَسْجُدُونَ " (۵)، که پیغمبر گرامی خود را دستور می دهد خدای را یاد کند آن طور که ملائکه او را یاد می کنند و خدای را بندگی کند آن طور که فرشتگان عبادتش می کنند.

[افضل بودن اطاعت انسان از جهت کشف صفای باطن و حسن سریره او است] ص : ۲۲۵

پس حق مطلب این است که صرف امکان فعل و ترک و اینکه انسان بطور مساوی به آن دو قدرت دارد ملاک اصلی فضیلت و بهتری اطاعت او نیست، بلکه اطاعت بشر از این جهت افضل است که از صفای طینت و حسن سریره او کشف می کند، به دلیل اینکه می بینیم عبادت و اطاعت کسی که می دانیم دارای خبث سریره و پلیدی نفس است هیچ قیمتی ندارد، هر چند در تصفیه عمل و بذل منتهای قدرت نهایت درجه سعی را کرده باشد.

(۱) بندگانی بزرگوار که در سخن از او پیشی نگرفته به امرش عمل می کنند. سوره انبیاء، آیه ۲۷۱.

(۲) از فرمان خدا سرپیچی نمی کنند و آنچه دستور یابند عمل می کنند. سوره تحریم، آیه ۶.

(۳) سوره انبیاء، آیه ۲۸.

(۴) اگر اینها استکبار ورزند باری آنها که نزد پروردگار تواند شب و روز او را تسبیح گفته و خسته نمی شوند. سوره حم سجده، آیه ۳۸.

(۵) از غافلان مباش که آنان که نزد پروردگار تو هستند، از عبادتش استکبار نداشته و تسبیحش می کنند و برایش به سجده می افتند. سوره اعراف، آیه ۲۰۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۲۶

مانند اطاعت منافق و آنها که دچار مرض درونی می باشند که عملشان نزد خدای سبحان حبط است و خداوند حسناتشان را از دیوان اعمالشان محو می کند، پس ملاک ارزش و فضیلت اطاعت، صفای نفس مطیع و جمال ذات او و خلوصش در عبودیت است، و همین است که او را از معصیت به سوی اطاعت می کشاند، و وادارش می سازد تا در راه خدا و اطاعت او و ترک معصیت او مشقت ها تحمل نموده در نتیجه عمل و اطاعتش ارزش و نفاست پیدا کند.

و بنا بر این ذات ملائکه که قوامش بر طهارت و کرامت است و اعمالش جز ذلت عبودیت و خلوص نیت حکمی ندارد از جنس و ذات انسان که با کدورت های هوا و تیرگی های غضب و شهوت مشوب و مکدر است افضل و شریف تر است، آری کمتر اعمال انسانی از قضایای شرک و شامت نفس و دخالت طمع خالی است.

به همین جهت قوام ذات فرشتگان از قوام ذات انسان افضل و اعمال فرشته خالص تر و خدایی تر از اعمال انسان است، اعمال فرشتگان هم‌رنگ ذات آنان و اعمال آدمی هم‌رنگ ذات او است، و کمالی که انسان آن را برای ذات خود هدف قرار داده و در پرتو اطاعت خدا جستجویش می‌کند، این کمال را ملائکه به بیانی که گذشت در ابتدای وجودشان دارا هستند.

البته این هم هست که ممکن است همین انسان که کمال ذاتی خود را به تدریج یا به سرعت و یا به کنندی از راه به دست آوردن استعدادهای تازه کسب می‌کند در اثر آن استعدادهای حاصله به مقامی از قرب و به حدی از کمال برسد که ما فوق حدی باشد که ملائکه با نور ذاتیش در ابتدای وجودش رسیده، ظاهر کلام خدای تعالی هم این امکان را تایید می‌کند.

برای اینکه در داستان خلق کردن خلیفه برای زمین برتری انسان را برای ملائکه بیان کرده و فرمود: این موجود در تحمل علم به اسماء، قدرتی دارد که شما ندارید، او می‌تواند علم به تمامی اسماء را تحمل کند، و همین تحمل مقامی است از کمال که مقام تسبیح ملائکه به حمد خدا و تقدیسان به آن پایه نمی‌رسد، و مقامی است که باطن انسان را از فساد و سفک دماء پاک می‌کند، و لذا می‌بینیم که ملائکه به این قانع شدند هم چنان که فرمود: "وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ" (۱) و ما تفصیل بحث آن را در جلد

(۱) بیاد آر آن گاه که پروردگار تو به ملائکه فرمود: من در زمین خلیفه بر گمارم ملائکه گفتند:

پروردگارا می‌خواهی کسانی را بگماری که فساد کنند و در زمین خونها بریزند و حال آنکه ما خود تو را تسبیح و تقدیس می‌کنیم خداوند فرمود: پس می‌دانم چیزی که شما نمی‌دانید. سوره بقره، آیه ۳۰.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۲۷

اول این کتاب گذرانندیم.

و نیز داستان مامور شدن ملائکه به سجده کردن بر آدم و اینکه همه آنان وی را سجده کردند یادآور شده و می‌فرماید: "فَسَبَّجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ" (۱) و ما در تفسیر آیاتی که راجع به این داستان در سوره اعراف آمده روشن کردیم که سجده ملائکه بر آدم از باب خضوع ایشان در برابر مقام کمال انسانی بوده، و آدم جنبه قبله را برای ایشان داشته، وی با وجود خود، انسانیت را در برابر ایشان مجسم نموده بود، این بود آنچه که از ظاهر آیات مورد بحث و سایر آیاتی که آوردیم استفاده می‌شد، و البته در روایات هم گوشه‌ها و اشاراتی که این معنا را تایید کند دیده می‌شود، و چون این بحث غیر از جنبه قرآنی جنبه عقلانی نیز دارد تفصیل آن را باید در مباحث عقلی جستجو کرد.

[موارد استعمال کلمه "امام" در قرآن و مراد از "امامهم" در جمله: "يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ" ص: ۲۲۷

"يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ".

مقصود از این "یوم" روز قیامت است، و ظرف یوم متعلق به مقدر است، و تقدیر کلام چنین است: "اذکر یوم فلان- بیاد آور روزی را که" و کلمه "امام" به معنای مقتداء است، و خدای سبحان افرادی از بشر را به این نام نامیده که جامع آنان این است که بشر را با امر خدا هدایت می کنند، هم چنان که در باره ابراهیم (ع) این اسم را به کار برده و فرمود:

"إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا" «۲» و در باره سایرین فرموده: "وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا" «۳» و افراد دیگری را که مقتدا و رهبر گمراهانند ائمه کفر خوانده و فرمود "فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ" «۴» و نیز تورات را امام خوانده و فرمود: "وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً" «۵»، و چه بسا از آن استفاده شود که کتابهای آسمانی که مشتمل بر دین تازه و شریفند مانند کتاب نوح و ابراهیم و عیسی و محمد (صلوات الله علیهم) همه امام باشند.

و نیز لوح محفوظ را امام خوانده و فرمود "وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ" «۶».

(۱) همه فرشتگان عالم سجده کردند. سوره حجر، آیه ۳۰.

(۲) ترا به پیشوایی خلق برگزیدم. سوره بقره، آیه ۱۲۴.

(۳) و آن را به پیشوای مردم ساختیم تا خلق را به امر ما هدایت کنند. سوره انبیاء، آیه ۷۳.

(۴) قتال کنید با پیشوایان کفر. سوره توبه، آیه ۱۲.

(۵) و قبل از او کتاب موسی که امام و رحمت بود. سوره هود، آیه ۱۷.

(۶) هر چیزی را در امام مبین آمارگیری کرده ایم. سوره یس، آیه ۱۲.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۲۸

و وقتی از ظاهر آیه استفاده می شود که برای هر طائفه ای از مردم امامی است غیر از امام طائفه دیگر،- چون امام را به جمعیت ها نسبت داده و فرمود "امامهم"- لذا نمی شود مراد از "امام" همان امام در آیه لوح باشد، برای اینکه در آنجا لوح محفوظ را یک امام نامیده که دومی ندارد، و مخصوص به طائفه معینی نیست.

و نیز ظاهر آیه این است که آیه مورد بحث، تمامی مردم- اعم از اولین و آخرین- را شامل است، در سابق هم در تفسیر آیه "كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ" «۱»، گفتیم که اولین کتاب آسمانی که مشتمل بر شریعتی تازه بود کتاب نوح است که کتاب دیگری قبل از آن نبوده، و از اینجا معلوم می شود که نمی توان مراد از امام در آیه مورد بحث را کتاب گرفت، برای اینکه لازمه اش این می شود که امتهای قبل از نوح امام نداشته باشند، چون کتاب

نداشتند، و حال آنکه ظاهرش این است که آنها هم امام داشته اند.

پس نتیجه این می شود که بگوئیم: مراد از "امام هر طائفه" همان اشخاصی هستند که مردم هر طائفه به آنها اقتداء و در راه حق و یا باطل از آنها پیروی می کرده اند، و قبلاً هم گفتیم که قرآن کریم هر دو مقتداء را امام خوانده، و امام حق کسی را دانسته که خداوند سبحان او را در هر زمانی برای هدایت اهل آن زمان برگزیده است، حال چه اینکه پیغمبر بوده باشد مانند ابراهیم و محمد (صلوات الله علیهما)، و یا غیر پیغمبر.

و ما در تفسیر آیه "وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ" (۲) تفصیل این بحث را مطرح کردیم.

چیزی که هست از آیه ای که در باره فرعون که یکی از امامان ضلال و گمراهی است بحث می کند یعنی از آیه "يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ" (۳)، و همچنین از آیه "لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ الْخَبِيثَ بَعْضُهُ عَلَىٰ بَعْضٍ فَيَرْكُمَهُ جَمِيعًا فَيَجْعَلُهُ فِي جَهَنَّمَ" (۴) و

(۱) مردم یک گروه بودند خدا رسولان را فرستاد که نیکوکاران را بشارت دهند به رحمت و غفرانش و بدان بترسانند از عذاب نیرانش و با پیامبران کتاب به راستی فرستاد. سوره بقره، آیه ۲۱۳.

(۲) بیاد آر هنگامی که خداوند ابراهیم را به اموری چند امتحان فرمود و او همه را به جای آورد خداوند بدو گفت: من ترا به پیشوای خلق برگزینم، ابراهیم عرض کرد این پیشوایی را به فرزندان من نیز عطا فرمایی، فرمود: که عهد من هرگز به مردم ستمکار نخواهد رسید. سوره بقره، آیه ۱۲۴. [.....]

(۳) جلو قدم خود به راه می افتد و ایشان را در آتش می ریزد. سوره هود: آیه ۹۸.

(۴) تا آنکه خدا پلید را از پاکیزه جدا سازد و پلیدان را بعضی با بعضی دیگر درآمیزد و با هم گرد آورد آن گاه همه را در آتش دوزخ افکند که آنها زیانکاران عالمند. سوره انفال، آیه ۳۷.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۲۹

غیر اینها از آیات بسیاری دیگر استفاده می شود که اهل ضلال هیچوقت از اولیایشان جدا نمی شوند، و لازمه این سخن آن است که روز قیامت ایشان به اتفاق پیشوایان خود فرا خوانده می شوند.

علاوه بر این کلمه "بامامهم" مطلق است، و مقید به امام حق که خدا او را هادی به امر خود قرارش داده باشد نشده، و مقتدای ضلالت عین مقتدای هدایت امام خوانده شده و سیاق ذیل آیه و آیه دومی هم مشعر بر این است که امامی که روز قیامت خوانده می شود آن کسی است که مردم او را امام خود گرفته باشند و به او اقتداء کرده باشند. نه آن کس که خداوند به

امامتش برگزیده باشد، و برای هدایت به امرش انتخاب کرده باشد، چه اینکه مردم هم او را پیروی کرده باشند و یا کنارش زده باشند.

پس ظاهر این می شود که مراد از امام هر طائفه، آن کسی است که مردم به پیشواییش تن در داده باشند، حال چه اینکه امام حق باشد و چه امام باطل.

و چنین نیست که بعضی پنداشته اند که روز قیامت مردم به اسم امامشان خوانده شوند، مثلاً گفته شود "ای امت ابراهیم" و "ای آل فرعون" و "ای آل فلان"، برای اینکه این معنا با ظاهر آیه نمی سازد، آیه شریفه نتیجه و فرع جمله "نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ" را، این دو جمله: یعنی جمله "فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِإِمامِهِ" و جمله "وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى..." قرار داده، و اگر دعوت به امام معنایش آن باشد نتیجه بودن آن دو جمله فرع برای جمله دعوت به امام روشن نیست، چه ربطی هست میان اینکه مردم را به اسم امامشان بخوانند، و میان به دست راست دادن نامه عمل، و یا به کوری در دنیا و آخرت. به خلاف اینکه مراد از "دعوت" را- به طوری که از سیاق برمی آید احضار بگیریم که هر طائفه ای با پیشوای خودشان احضار شده و هر که به امام حقی اقتداء کرده و نامه عملش را به دست راستش می دهند، و هر که از معرفت امام حق در دنیا کور بوده، در آنجا هم کور خواهد بود، این آن معنایی است که از تدبیر و دقت در آیه به دست می آید.

[اقوال و وجوه مختلف در باره مراد از "امام" در جمله فوق] ص: ۲۲۹

البته مفسرین در تفسیر "امام" در آیه مورد بحث نظرات مختلفی دارند.

بعضی «۱» گفته اند که مراد از "امام" کتابی است که از آن پیروی شده است، مانند تورات، انجیل و قرآن، روز قیامت مردم به اسم کتابشان خوانده شوند مثلاً گفته می شود: ای

(۱) مجمع البیان، ج ۴، جزء ۱۵، ص ۷۷.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۳۰

پیروان تورات، ای پیروان انجیل، ای پیروان قرآن، از آنجا که قبلاً اشکالشان را خواندید، دیگر تکرار نمی کنیم.

بعضی «۱» دیگر گفته اند مراد از "امام" پیغمبر است که پیشوای پیروان حق است، و شیطان و پیشوایان ضلالت که پیشوای رهروان باطل است، و گفته می شود پیروان ابراهیم را بیاورند، و پیروان موسی را بیاورید، پیروان محمد را بیاورید، اهل حق برمی خیزند در حالی که کتابهایشان به دست راستشان داده شده، بعد صدا می زنند پیروان شیطان و رهروان رؤسای ضلالت را بیاورید، عده ای هم به این عنوان حاضر می شوند.

و لیکن این وجه مبنی بر این است که امام در آیه به معنای عرفیش بوده باشد یعنی آن فرد از عقلا که دیگران به وی اقتداء و

از او پیروی کنند، و اگر معنای خاص دیگری در عرف قرآن داشته باشد نمی توانیم حمل بر این معنای عرفی کنیم، و اتفاقاً این کلمه در عرف قرآن معنای مخصوصی دارد و لذا هر جا اطلاق شود به آن معنا حمل می شود، و آن عبارت است از کسی که به امر خدا هدایت می کند، و یا در گمراهی به وی اقتداء می شود.

و از جمله «۲» اقوال، یکی دیگر این است که مراد از "امام" نامه اعمال مردم است، هم چنان که گفته می شود: ای اصحاب کتاب خیر، و ای اصحاب کتاب شر و اگر نامه اعمال را امام نامیده برای این بوده که مردم تابع حکم آنند، هر حکمی که کرد چه بهشت و چه دوزخ چاره ای جز اطاعت ندارد.

این وجه نیز باطل است، و معنا ندارد نامه اعمال و پرونده زندگی افراد، را پیشوا و امام بنامند با اینکه نامه تابع اعمال آدمی است نه اینکه انسان تابع آن باشد، پس اگر آن را تابع بنامیم مناسب تر است تا متبوع، و اما این توجیهی که برایش کرده اند و گفته اند که مردم تابع حکم آن کتابند، آن نیز صحیح نیست، زیرا آنکه اطاعت و پیروی می شود حکمی است که خداوند بعد از پخش نامه ها و پس از سؤال و سنجیدن اعمال و شهادت شهود می کند، نه حکم کتاب، چون کتاب حکم بهشت و دوزخ ندارد تنها مشتمل بر متن اعمال از خیر و شر است.

از همین جا روشن می شود که مراد از "امام" لوح محفوظ و یا صحیفه اعمال امت نیز - که آیه "كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا" «۳» بدان اشاره می کند - نیست، زیرا کتاب در آیه مذکور

(۱) مجمع البیان، ج ۴، جزء ۱۵، ص ۷۷ به نقل از مجاهد و قتاده.

(۲) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۲۱.

(۳) سوره جاثیه، آیه ۲۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۳۱

کتاب امتهاست ولی در آیه مورد بحث کتاب فرد فرد اشخاص است که به دستشان داده می شود، آری ظاهر "فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ" همین است.

و از جمله اقوال «۱» یکی این است که: مراد از "امام" مادران است - که امام را جمع ام بگیریم - به دلیل اینکه در روایت آمده روز قیامت مردم را به اسم مادران صدا می زنند پس معنای آیه این است که روزی که مردم را به اسم مادرانشان صدا می زنیم.

اشکال این وجه این است که با لفظ آیه جور نمی آید، زیرا در آیه فرموده: "می خوانیم هر مردمی را با امامشان" و فرموده "می خوانیم مردم را با امامشان" و یا "می خوانیم هر انسانی را با مادرش" و اگر واقعا منظور از امام مادران بودند جا داشت به

یکی از دو تعبیر آخری فرموده باشد، و آن روایتی هم که گفتند بر طبق این وجه هست به فرض که صحیح باشد و قبولش کنیم تازه یک روایت مستقلی است که ربطی به تفسیر آیه ندارد.

علاوه بر این، جمع بستن ام (مادر) به "امام" خود لغت نادری است که کلام خدای را بر چنین معنای نادر حمل نباید کرد، و زمخشری هم در کشاف این قول را از بدعت‌های تفاسیر دانسته است (۲).

و از آن جمله این است که گفته اند مراد از "امام" کسی است که به او اقتداء شود، چه عاقل باشد و چه غیر عاقل چه حق و چه باطل، بنا بر این قول، انبیاء و اولیاء و شیطان و رؤسای ضلالت و خود ادیان حق و باطل و کتب آسمانی و کتب ضلال و سنت‌های اجتماعی از خوب و بد همه امامند، بنا بر این وجه شاید دعوت هر مردمی با امامشان کنایه از این باشد که هر تابعی در روز قیامت ملازم متبوع، خویش است و "باء" بامامهم "برای مصاحبه است.

اشکال این وجه همان اشکالی است که به قول گذشته - که می گفت: (مراد از "امام حق" پیغمبر است و مراد از "امام باطل" شیطان) - کردیم، آری در آنجا گفتیم وقتی خود قرآن در این کلمه عرف خاصی دارد نمی توانیم حمل بر معنای عرفی و لغوی کنیم، قرآن امام را در طرف هدایت، عبارت می داند از کسی که به امر خدا هدایت می کند، و در طرف ضلالت مقتدا و پیشوای گمراهان قرار می گیرد، ممکن هم هست بگوئیم: "باء" در "بامامهم" بآلت است، و معنای آن این است که روزی که هر طائفه ای به وسیله امامش

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۲۱.

(۲) کشاف، ج ۲، ص ۶۸۲.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۳۲

دعوت و احضار می شود (دقت فرمائید).

علاوه بر این "کتاب"، "سنت"، "دین" و دیگر موارد مذکور، امام مستقل نیستند، بلکه برگشت پیروی از آنها به پیروی از پیغمبر و امام است، و همچنین پیغمبر هم از جهت اینکه امام است به امر خدا هدایت می کند، و اما در جهت اینکه از معارف غیبی خبر می دهد یا پیامهای خدایی را ابلاغ می نماید از این جهت نبی و یا رسول است، و امام نیست، و همچنین اضلال مذاهب باطله و کتب ضلال و سنت‌های غلط در حقیقت اضلال مؤسسين آن مذاهب و مبدعين آن بدعتها است.

[مراد از اینکه فرمود: "مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى" و جوهی که در این باره گفته شده است] ص: ۲۳۲

"وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَ أَضَلُّ سَبِيلًا".

مقابله میان "فی هذه" و "فی الآخرة" می رساند که مقصود از "هذه" همین زندگی دنیا است، هم چنان که بودن سیاق آیه در مقام بیان یکسانی و مطابقت دنیا با آخرت دلیل بر این است که مراد از کوری آخرت کوری چشم نیست، بلکه نداشتن بصیرت و دیده باطنی است، و همچنین مقصود از کوری در دنیا هم همین است هم چنان که در جای دیگر این کوری را، کوری بصیرت معنا کرده و فرموده "فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَ لَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ" (۱) و نیز مؤید این معنا قرار گرفتن "أَضَلُّ سَبِيلًا" بعد از کوری آخرت است که می رساند مقصود از آن گمراهی و بی بصیرتی است.

پس معنای آیه این است که هر که در این نشاء یعنی زندگی دنیا امام حق را نشناسد و راه حق نیماید چنین کسی در آخرت سعادت و رستگاری را نمی بیند و راه به سوی آمرزش نمی برد.

از آنچه گذشت روشن گردید اینکه بعضیها گفته اند: اشاره در "فی هذه" به نعمتهایی است که در آیه ذکر شده، و معنایش این است که: "کسانی که در این نعمتها که خدا روزیشان کرده کور باشند، و قدرش را ندانند و شکرش را بجا نیاورند در آخرت هم کور محشور می شوند" صحیح نیست.

و همچنین اینکه بعضی دیگر گفته اند: مراد از کوری در دنیا نداشتن بصیرت و مراد از کوری در آخرت کوری چشم است صحیح نیست (۲) و وجه بطلان هر دو از آنچه گذشت معلوم می شود، علاوه بر این کوری چشم در آخرت چه بسا برگشتنش به کوری بصیرت باشد، برای

(۱) سوره حج، آیه ۴۶.

(۲) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۳۰.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۳۳

اینکه خود قرآن کریم قیامت را روز نمایان شدن سریره ها و نهانها خوانده و فرموده "يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ" پس کسی که در آن روز کوردل باشد، کور چشم هم خواهد بود.

و از ظاهر کلام بعضی مفسرین برمی آید که خواسته اند بگویند کلمه "اعمی" ی دومی افعال و تفضیل و به معنای کورتر است، چون در تفسیر خود آن را به عبارت "اشد عمی" تفسیر کرده، و اتفاقاً سیاق هم مساعد تفسیر او است چون جمله "أَضَلُّ سَبِيلًا" که آن هم افعال تفضیل است به آن عطف شده (۱).

بحث روایتی [روایاتی در باره برتری انسان، احضار هر گروه با امام خود در قیامت و ...] ص: ۲۳۳

در امالی شیخ از زید بن علی از پدرش (ع) نقل شده که در تفسیر آیه "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ" می فرمود: یعنی بنی آدم را بر سایر مخلوقات برتری دادیم "وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَجْرِ وَالْبَحْرِ" یعنی او را بر خشکی و تری عالم مسلط کردیم "وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ"

الطَّيِّبَاتِ" یعنی انواع میوه های پاکیزه روزیش کردیم " وَفَضَّلْنَاَهُمْ" یعنی در خوردن از آن طیبیات او را بر دیگر حیوانات برتری دادیم و مسلطترش کردیم، چون هیچ پرنده و جنبنده ای در موقع خوردن دست خود را کار نمی زند مگر بنی آدم «۲».

و در تفسیر عیاشی از جابر از حضرت ابی جعفر (ع) روایت شده که در ذیل جمله " وَفَضَّلْنَاَهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً" فرمود: خداوند تمامی حیوانات را " منکب" (- به روی افتاده) خلق کرده جز آدمی را که او را منتصب آفریده، و این خود یک نوع برتری است. «۳»

مؤلف: آنچه در این دو روایت است دو مصداق از برتری است، نه اینکه آیه منحصر در همینها باشد، به دلیل کلام خود امام که در آخر روایت فرمود: این خود یک نوع برتری است.

و نیز در همان کتاب از فضیل روایت شده که گفت از حضرت ابی جعفر (ع) معنای آیه " يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ" را پرسیدم، فرمود: در آن روز رسول خدا (ص) و علی (ع) و حسن بن علی و حسین بن علی (ع) با قوم خود می آیند و هر کس که در عصر هر امامی از دنیا رفته آن روز با آن امام محشور می شود «۴».

(۱) تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۸.

(۲) امالی طوسی، ج ۲، ص ۱۰۳.

(۳ و ۴) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۰۲، ح ۱۱۳ و ۱۱۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۳۴

و در تفسیر برهان از ابن شهر آشوب از امام صادق (ع) روایت می کند که فرمود: آیا حمد خدا بجا نمی آوريد که وقتی قیامت می شود هر قومی را به سوی کسی می خوانند که آن کس را دوست می داشتند؟ ما دست به دامن رسول خدا (ص) می شویم و شما دست به دامن ما «۱».

مؤلف: این روایت را مجمع البیان از آن جناب نقل کرده، و این خود دلالت دارد بر اینکه رسول خدا (ص) امام امامان است هم چنان که گواهی است بر گواهان، و نیز دلالت دارد بر اینکه مساله دعوت به امام در روز قیامت در بین خود ائمه هم جریان خواهد داشت «۲».

و در مجمع البیان می گوید: عامه و خاصه (یعنی سنی و شیعه) از علی بن موسی الرضا (ع) با سندهای صحیح روایت کرده اند که آن جناب از پدران بزرگوارش از رسول خدا (ص) روایت کرده اند که در تفسیر این آیه فرموده است: هر قومی در آن روز از امام زمان خود و از کتاب پروردگار و سنت پیغمبر خود بازخواست می شوند «۳».

مؤلف: این روایت را تفسیر برهان هم از ابن شهر آشوب از آن جناب از پدران بزرگوارش از رسول خدا (ص) مثل همین عبارت روایت کرده و او هم گفته که عامه و خاصه این روایت را نقل کرده اند «۴».

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از علی (ع) روایت کرده که فرمود:

رسول خدا (ص) در معنای آیه "يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ" فرمود: هر قومی از امام زمانش و از کتاب پروردگارش و از سنت پیغمبرش پرسش می شود «۵».

و در تفسیر عیاشی از عمار ساباطی از حضرت صادق (ع) نقل کرده که گفت: زمین بدون امام رها نمی شود که حلال کند حلال خدا را و حرام کند حرام خدا را و همان قول خداوند تعالی است که می فرماید "يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ" پس فرمود: رسول خدا فرموده است کسی که بدون امام بمیرد مرده است مانند مردم عهد جاهلیت «۶».

مؤلف: علت استدلال به آیه در این حدیث عموم دعوت است که شامل جمیع مردم

(۱) برهان، ج ۲، ص ۴۳۱، ح ۲۲. [.....]

(۲ و ۳) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۳۰.

(۴) برهان، ج ۲، ص ۴۱۳، ح ۲۱.

(۵) الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۴۹.

(۶) تفسیر عیاشی.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۳۵

می شود.

و نیز در همان کتاب از اسماعیل بن همام از حضرت صادق (ع) نقل می کند که در قول خداوند تعالی "يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ" فرمود: چون روز قیامت شود خداوند می فرماید: آیا عدالت از پروردگارشان نیست اینکه بگوید: هر قومی دنبال هر کسی بوده اند بروند. می گویند بلی عدالت است پس گفته می شود از هم جدا شوید، پس جدا می شوند «۱».

مؤلف: در این روایت تایید است در آنچه ما گفتیم مراد از (دعوت به امام) در آیه احضار مردم است با امام خودشان و دعوت به معنای ندای با اسم نیست و روایات در معانی گذشته زیاد است.

در تفسیر قمی در قول خداوند "وَلَا يُظَلَّمُونَ فِتِيلًا" گفته: "فتیل" پوسته ای است نازک که روی هسته خرما را پوشانده «۲».

و در تفسیر عیاشی از مثنی از امام صادق (ع) روایت کرده که گفت ابو بصیر از آن جناب پرسید در حالی که من می شنیدم که چه می فرماید در باره مردی که صد هزار درهم داشت همه ساله با خود می گفت امسال به زیارت حج می روم- امسال به زیارت حج می روم و نرفت تا مرد و به حج اسلام موفق نشد! فرمود ای ابا بصیر مگر نشنیدی کلام خدای را که می فرماید؟ " مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا "؟ و مگر نمی دانی که مقصود از کوری در دنیا کوری نسبت به واجبی از واجبات خدا است «۳».

(۱) تفسیر عیاشی.

(۲) تفسیر قمی.

(۳) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۰۶، ح ۱۳۰.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۳۶

[سوره الإسراء (۱۷): آیات ۷۳ تا ۸۱] ص: ۲۳۶

اشاره

وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذًا لَا تَخَذُوكَ خَلِيلًا (۷۳) وَ لَوْ لَا أَنْ تَبْتَئَاكَ لَقَدْ كَدَتَ تَزَكُّنُ إِلَيْهِمْ شَيْنًا قَلِيلًا (۷۴) إِذَا لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا (۷۵) وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفْرِزُونَكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذَا لَا يَلْبَثُونَ خِلَافَكَ إِلَّا قَلِيلًا (۷۶) سُنَّه مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا (۷۷)

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِادُّلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى عَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا (۷۸) وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا (۷۹) وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا (۸۰) وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا (۸۱)

ترجمه آیات ص: ۲۳۶

نزدیک بود تو را فریبت دهند و از آنچه به تو وحی کردیم غافل سازند و چیز دیگری به ما نسبت دهی تا مشرکان تو را دوست خود گیرند (۷۳).

و اگر ما تو را ثابت قدم نمی گردانیم نزدیک بود که به مشرکین نامبرده اندک تمایل و اعتمادی بکنی؟ (۷۴).

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۳۷

که در این صورت (یعنی اگر به بت پرستان اندک توجهی می کردی)، کیفر این عمل را به تو می چشاندیم و عذاب تو را در

دنیا و آخرت مضاعف می کردیم آن گاه از قهر و خشم ما هیچ یآوری بر خود نمی یافتی (۷۵).

و نیز نزدیک بود کافران تو را در سرزمین خود سبک کرده در نتیجه یا با مکر یا به زور تو را از آنجا بیرون کنند، که در این صورت بیش از اندک زمانی نمی زیستند (۷۶).

ما سنت خود را در سایر پیغمبران که پیش از تو بودند همین قرار دادیم و این طریقه ما را تغییرپذیر نخواهی یافت (۷۷).

نماز را وقت زوال آفتاب تا اول تاریکی شب به پا دار و نماز صبح را نیز به جای آر که آن به حقیقت هم مشهود ملائکه شب است (که می روند) و هم ملائکه روز (که می آیند) (۷۸).

و بعضی از شب را بیدار باش و تهجد کن که این نماز شب تنها بر تو واجب است باشد که خدایت به مقامی محمود (شفاعت) مبعوث گرداند (۷۹).

و همواره بگو پروردگارا مرا با قدمی صدق داخل و با قدمی صدق بیرون کن و به من از جانب خود بصیرت و حجت روشنی که همواره یاریم کند عطا کن (۸۰).

و به امتت بگو: رسول حق آمد و باطل را نابود کرد که باطل خود بی آبرو و لایق محو و نابودی ابدی است (۸۱).

بیان آیات ص: ۲۳۷

اشاره

این آیات گوشه ای از نیرنگهای مشرکین را که به قرآن و به پیغمبر (ص) زدند و تعدی و پافشاری که در انکار توحید و معاد کردند یاد آور شده، در همین باره علیه ایشان احتجاج و استدلال می کند. آری آنها خواسته بودند که رسول خدا (ص) نسبت به قسمتی از دستورات، با آنان مدهانه کند و نیز خواستند او را از مکه بیرون کنند.

به همین جهت در این آیات به شدیدترین بیان آن جناب را تهدید می کند که مبدا به طرف مشرکین و لو هر قدر هم اندک باشد میل پیدا کند، و ایشان را هشدار داده که اگر آن جناب را از مکه بیرون کنند هلاکشان فرماید.

در این آیات توصیه رسول خدا (ص) به نماز و توسل به درگاه پروردگار در آغاز کلام و هم در انجام آن و نیز اعلام به ظهور حق آمده است.

"وَ إِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذًا لَتَتَّخِذُوكَ حَلِيلًا"

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۳۸

کلمه "ان" مخفف از "ان" است به دلیل اینکه لام بر سر "لَيَفْتِنُونَكَ" در آمده و فتنه به معنی لغزاندن و برگرداندن است و

کلمه خلیل از خلت به معنی صداقت است، چه بسا گفته باشند؟ که از خلت به معنی حاجت است ولی بعید به نظر می رسد.

[نیرنگ مشرکین برای اینکه پیامبر (صلی الله علیه و آله) از خدایانشان بدگویی نکند و افراد ضعیف و فقیر را از خود دور بسازد].....
ص: ۲۳۸

ظاهر سیاق می رساند که مراد از "الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ" قرآن باشد که مشتمل بر توحید و نفی شرک و سیرت صالح است، و این مؤید روایاتی است که در شان نزول آیات وارد شده که مشرکین از رسول خدا (ص) درخواست کردند که دست از بدگویی خدایان ایشان بردارد و غلامان و کنیزان بی شخصیت ایشان را که مسلمان شده و به وی گرویده اند از خود دور کند چون عارشان می شد که با بردگان خود یک جا بنشینند و آیات خدای را بشنوند، و در چنین مناسبتی آیه مورد بحث نازل شد.

و معنایش این است که مشرکین نزدیک شد تو را بلغزانند و از آنچه به تو وحی نمودیم منحرفت کنند تا مرا می مخالف آن پیش گیری و اعمالی بر خلاف آن انجام دهی و بدین وسیله افترا بی به ما ببندی و روش اختلاف طبقاتی را روشی خداپسندانه جلوه دهی و گفتند که اگر چنین کنی و یک مشت گدا و ژنده پوش را از خود برانی، با تو رفاقت می کنیم. "وَلَوْلَا أَنْ تَبْتَئَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنْ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا".

"تثبیت" در اینجا به طوری که از سیاق برمی آید به معنای عصمت و حفظ الهی است و اگر جواب لولا را خود رکون قرار نداده و فرمود "ترکن" بلکه نزدیک شدن به رکون را قرار داده فرمود: "لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنْ" برای این بود که با در نظر داشتن اینکه رکون به معنای کمترین میل است دلالت کند بر اینکه رسول خدا (ص) میل به کفار که نکرد سهل است بلکه نزدیک به میل هم نشد، و اینکه فرمود "الیهم" و رکون را به مشرکین نسبت دادند به اجابت خواسته های آنان این معنا را تاکید می کند.

و معنای آیه این است که اگر ما با عصمت خود تو را پایداری نمی دادیم نزدیک می شدی به اینکه به سوی آنان اندکی میل کنی، لیکن ما تو را استوار ساختیم، و در نتیجه به آنان کمترین میلی نکردی تا چه رسد به اینکه اجابتشان کنی، پس رسول خدا (ص) ایشان را اجابت نکرد و ذره ای میل به ایشان هم ننمود و نه نزدیک بود میل کند.

"إِذَا لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَ ضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا".

سیاق آیه تهدید است و مراد از ضعف حیات و ممات مضاعف و دو چندان شدن عذاب زندگی و مرگ است و معنا این است که اگر نزدیک شوی به اینکه به سوی آنان متمایل ترجمه میزان، ج ۱۳، ص: ۲۳۹

گردی هر چند تمایل مختصری باشد ما عذاب دو چندان زندگی که مجرمین را با آن شکنجه می دهیم و عذاب دو چندان مرگ را که در عالم دیگر با آن شکنجه شان می دهیم به تو خواهیم چشانید.

و در مجمع از ابان بن تغلب روایت کرده که گفته است مراد از ضعف عذاب عذابی است که درد و الم آن دو چندان باشد، و

معنا این است که ما عذاب دنیا و آخرت (هر دو) را به تو می چشانیم، آن گاه به گفته شاعر استدلال کرده که گفته است.

لمقتل ما لك اذ بان مني ابيت الليل في ضعف اليم

که مقصود از ضعف الیم عذاب الیم است یعنی وقتی مالک از من جدا گشت و کشته شد آن شب را در عذاب الیمی صبح کردیم.

و اینکه در ذیل آیه فرمود: "ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا" تشدید در تهدید است، و معنایش این است که در این صورت عذاب واقع خواهد شد، و هیچ راه گریزی از آن نخواهد بود «۱».

"وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّوكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذَا لَا يَلْبُثُونَ خِلَافَكَ إِلَّا قَلِيلًا".

کلمه "استفزاز" به معنای سوق دادن و تحریک خفیف و آسان است، و الف و لام در "الأرض" برای عهد است، و مقصود از آن زمین معهود، مکه معظمه است، و کلمه "خلاف" به معنای بعد است، و مقصود از قلیل زمان اندک است.

و معنای آیه این است که مشرکین نزدیک بود که ترا وادار کنند تا از مکه بیرون شوی، و اگر ایشان ترا بیرون می کردند، بعد از رفتن تو، زمان زیادی زنده نمی ماندند، بلکه پس از مدت کوتاهی همه هلاک می شدند.

بعضی «۲» گفته اند: مراد اتحادی است که مشرکین با یهود کردند تا آن جناب را از سرزمینهای عرب بیرون کنند.

و لیکن این احتمال بعید به نظر می رسد چرا که سوره مورد بحث، مکی است و آیات آن هم در یک سیاق است و گرفتاری رسول خدا (ص) با یهودیان در مدینه و بعد از هجرت بوده است.

(۱) مجمع البیان، ج ۴، جزء ۱۵، ص ۸۲، چاپ بیروت.

(۲) مجمع البیان، ج ۴، جزء ۱۵، ص ۸۳.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۴۰

"سُنَّه مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا".

کلمه "تحویل" به معنای نقل چیزی است از حالی به حال دیگر، و کلمه "سنه من" در تقدیر (لسنه من) است، یعنی مانند سنت کسی که ما فرستادیم و این جار و مجرور متعلق به جمله "لا- یلبثون" است یعنی دیری نمی پائید که مردم مکه مانند سنت کسی که قبل از تو فرستادیم می شدند.

و این سنت یعنی هلاک کردن مردمی که پیغمبر خود را از بلاد خود بیرون کردند سنت خدای سبحان است، و اگر فرمود:

سنت پیغمبری است که فرستادیم و آن را به پیغمبر نسبت داده به این اعتبار بوده که سنت را به خاطر پیغمبران خود قرار داده به دلیل اینکه دنبالش فرموده " وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا " و در جای دیگر فرموده " وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ " (۱).

و معنای آیه این است که " در این صورت ایشان را هلاک خواهیم کرد به خاطر سنتی که ما برای پیغمبران قبل از تو باب نموده و اجراء کردیم، و تو هیچ تغییر و تبدیلی برای سنت ما نخواهی یافت ".

[معنای " دلوک شمس " و " غَسَقِ اللَّيْلِ " در آیه: " أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ ... "] ص : ۲۴۰

" أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ".

در مجمع البیان گفته: " دلوک " به معنای زوال آفتاب و رسیدن به حد ظهر است.

مبرد گفته: " لِدُلُوكِ الشَّمْسِ " به معنای اول ظهر تا غروب است، بعضی دیگر گفته اند:

" لِدُلُوكِ الشَّمْسِ " به معنای غروب آفتاب است و اصل کلمه از " دلک " است که به معنای مالیدن است، و اگر ظهر را دلوک گفته اند بدین جهت است که از شدت روشنایی هر کس به آن نگاه کند چشم خود را می مالند، و اگر غروب آفتاب را دلوک شمس خوانده اند باز برای این است که بیننده چشم خود را می مالند تا درست درک کند (۲).

و نیز در مجمع گفته: " غَسَقِ اللَّيْلِ " هنگامی است که تاریکی شب پدید می آید، وقتی می گویند " غَسَقَتِ الْقُرْحَةُ " معنایش این است که زخم و جراحت دهن باز کرد و داخلش نمودار گشت (۳).

(۱) و گفتند آنان که کافر بودند بر رسولان و پیغمبران خود را به خدا قسم که هر آینه بیرون می کنیم شما را از زمین ما یا آنکه عود کنید شما در مذهب ما پس هر آینه هلاک گردانیم ما ستمکاران و کافران را.

سوره ابراهیم، آیه ۱۳.

(۲ و ۳) مجمع البیان، ج ۴، جزء ۱۵، ص ۸۴ چاپ بیروت.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۴۱

و در مفردات گفته: " غَسَقِ شَب " به معنای شدت ظلمت شب است (۱).

مفسرین در تفسیر اول آیه اختلاف کرده اند، و از ائمه اهل بیت (ع) به طریق شیعه روایت شده که فرموده اند: " لِدُلُوكِ الشَّمْسِ " هنگام ظهر و " غَسَقِ اللَّيْلِ " نصف شب است، و به زودی ان شاء الله در بحث روایتی آینده به آن اشاره خواهد شد.

و بنا بر این روایت، آیه شریفه از اول ظهر تا نصف شب را شامل می شود، و نمازهای واجب یومیه که در این قسمت از شبانه روز باید خوانده شود چهار نماز است، ظهر و عصر و مغرب و عشاء، و با انضمام نماز صبح که جمله: "و قُرْآنَ الْفَجْرِ" دلالت بر آن دارد نمازهای پنجگانه یومیه کامل می شود.

و اینکه فرموده: "و قُرْآنَ الْفَجْرِ" عطف است بر کلمه "الصلاه" که تقدیرش چنین می شود: "و اقم قرآن الفجر" که مراد از آن نماز صبح است، و چون مشتمل بر قرائت قرآن است آن را قرآن صبح خوانده، چون روایات همه متفقند بر اینکه مراد از "قُرْآنَ الْفَجْرِ" همان نماز صبح است.

و همچنین روایات از طرق عامه و خاصه متفقاً جمله "إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً" را تفسیر کرده اند به اینکه: "نماز صبح را هم ملائکه شب (در موقع مراجعت) و هم ملائکه صبح (در موقع آمدن) می بینند، و ما به زودی به بعضی از آن روایات اشاره خواهیم کرد ان شاء الله.

[امر به رسول (صلی الله علیه و آله) به تهجد نیمه شب و دعا و استمداد از خداوند] ص: ۲۴۱

"وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا".

کلمه "تهجد" از ماده "هجد" است که در اصل به معنای خواب است، و تهجد به طوری که بسیاری از اهل لغت گفته اند به معنای بیداری بعد از خواب است، و ضمیر در "به" به قرآن یا به کلمه "بعض" که از کلمه "من اللیل" استفاده می شود برمی گردد، و کلمه "نافله" از ماده "نفل" به معنای زیادی است، و چه بسا گفته شده که کلمه "من اللیل" از قبیل اغراء "تحریک و تهیج" و نظیر "علیک باللیل" - بر تو باد شب "می باشد، و حرف "فاء" که بر سر "فتهجد" آمده نظیر فاء در "فَإِيَّایَ فَارْهُبُونِ" «۲» است.

و معنای آیه چنین است که قسمتی از شب را پس از خوابیدن بیدار باش و به قرآن (یعنی نماز) مشغول شو، نمازی که زیادی بر مقدار واجب تو است.

کلمه مقام در جمله "مَقَامًا مَّحْمُودًا" ممکن است مصدر میمی و به معنای بعث باشد،

(۱) مفردات راغب، ماده "غسق".

(۲) سوره نحل، آیه ۵۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۴۲

که در این صورت مفعول مطلق جمله "لیبعثک" خواهد بود، هر چند که لفظ بعث در بین نیامده باشد، و معنا چنین می شود "

باشد که پروردگارت تو را بعث کند بعثی پسندیده" و ممکن هم هست اسم مکان بوده و آن گاه بعث به معنای اقامه و یا متضمن معنای اعطاء و امثال آن باشد که بنا بر این احتمال، معنای آیه چنین می شود " باشد که پروردگارت تو را به مقامی محمود به پا دارد" و یا " در حالی که معطی تو است به مقامی محمود بعث فرماید" و یا " عطا کند تو را در حالی که بعث کننده تو است مقامی محمود".

در اینجا محمود بودن مقام آن جناب را مطلق آورده و هیچ قیدی به آن نزده است، و این خود می فهماند که مقام مذکور مقامی است که هر کس آن را می پسندد، و معلوم است که همه وقتی مقامی را حمد می کنند که از آن خوششان بیاید، و همه کس از آن منتفع گردد، و به همین جهت آن را تفسیر کرده اند به مقامی که همه خلایق آن را حمد می کنند، و آن مقام شفاعت کبرای رسول خدا (ص) است که روز قیامت در آن مقام قرار می گیرد، و روایات وارده در تفسیر این آیه از طرق شیعه و سنی همه متفقند بر این معنا.

[مقصود از " دخول و خروج به صدق" در " رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ ... "] ص: ۲۴۲

" وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا".

کلمه "مدخل" (به ضم میم و فتح خاء) مصدر میمی به معنای داخل کردن است، و همین طور "مخرج" که آن نیز هم وزن همان صیغه است و به معنای خارج کردن است، و اگر ادخال و اخراج را به صدق اضافه کرده به این عنایت است که دخول و خروج در هر امری دخول و خروجی باشد که متصف به صدق و دارای حقیقت باشد، نه اینکه ظاهرش مخالف با واقع و باطنش باشد، و یا یک طرفش با طرف دیگرش متضاد بوده باشد، مثل اینکه اگر داخل دعا می شود به زبانش خدای را بخواند ولی منظور قلبیش این باشد که در میان مردم و همگان موجه گشته از این راه وجه ای کسب کند، و یا در یک قسمت از دعایش خدای را به خلوص بخواند، و در قسمت دیگر غیر خدای را هم شرکت دهد.

و خلاصه اینکه "دخول و خروج به صدق" این است که صدق و واقعیت را در تمامی دخول و خروج هایش ببیند، و صدق سراپای وجودش را بگیرد، چیزی بگوید که عمل هم بکند، و عملی بکند که همان را بگوید، چنان نباشد که بگوید آنچه را که عمل نمی کند و عملی انجام ندهد مگر آن را که ایمان دارد و بدان معتقد است و این مقام مقام صدیقین است، و بنا بر این برگشت کلام به این می شود که مثلاً بگوئیم: خدایا امور مرا آن چنان سرپرستی کن که صدیقین را سرپرستی می کنی.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۴۳

" وَاجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا" - یعنی سلطنتی یاری شده، به این معنی که مرا در تمامی مهماتم و در هر کاری که مشغول می شوم یاری کن، اگر مردم را به دین تو دعوت می کنم مغلوب نشوم، و حجت های باطله ایشان مرا مغلوب نسازد، و به فتنه ای و مکرری از ناحیه دشمنانت دچار نگردم، و به وسوسه ای از شیطان گمراه نشوم.

و این آیه همانطور که ملاحظه می کنید به طور مطلق رسول خدا (ص) را امر می کند که از پروردگارش بخواهد در تمامی مدخل و مخرج ها او را سرپرستی کند، و از ناحیه خود سلطانی به او دهد که او را یاور باشد، در نتیجه از هیچ حقی منحرف

نگشته و به سوی هیچ باطلی متمایل نشود.

و بنا بر این اطلاق، دیگر وجهی نیست که گفتار بعضی از مفسرین را قبول کنیم که گفته اند: مراد از دخول و خروج، دخول به مدینه پس از بیرون شدن از مکه و خروج از مدینه به سوی مکه و فتح مکه است «۱»، و یا آنکه مراد از دخول و خروج دخول در قبر به مرگ و خروج از قبر به بعث است «۲».

بله از آنجایی که آیه شریفه بعد از آیه "وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ" و آیه "وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّوكَ" و در سیاق آن دو قرار گرفته اشاره به مساله دخول و خروج مکانی هم دارد، اما به عنوان مصداقی از دخول و خروج، نه اینکه دخول و خروج مکانی معنای منحصر به فرد آیه باشد، آری رسول خدا (ص) را امر می کند به اینکه در تمامی مهماتش و کارهایی که در امر دعوت دینی دارد به پروردگارش ملتجی شود، و همچنین در دخول و خروج هر مکانی که سکونت می کند، و یا صرفاً داخل و خارج می شود، و این معنا واضح است.

"وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا".

در مجمع البیان گفته کلمه "زهوق" به معنای هلاکت و بطلان است، وقتی گفته می شود: "زهقت نفسه" معنایش این است که جانش بیرون آمد، گویی اینکه جانش به سوی هلاکت بیرون شد، این بود کلام صاحب مجمع، و معنای آیه روشن است «۳».

در این آیه که رسول خدا (ص) را امر می کند به اینکه ظهور حق را به

(۱) مجمع البیان، ج ۴، ص ۸۸، جزء ۱۵، چاپ بیروت نقل از ابن عباس و قتاده. [...]

(۲) تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۳۳.

(۳) مجمع البیان، ج ۴، ص ۸۶، جزء ۱۵ چاپ بیروت.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۴۴

همه اعلام کند، و چون آیه شریفه در سیاق آیات قبلی یعنی از آیه "وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ" تا آخر سه آیه واقع شده این معنا از آن استفاده می شود که منظور از آن این است که مشرکین را دلسرد نموده و اعلام کند که برای همیشه از او مایوس باشند، و یقین کنند که دیگر به هیچ وجه زورشان به آن جناب نمی رسد.

باز آیه شریفه دلالت بر این دارد که هیچ وقت باطل دوام نمی یابد، هم چنان که در جای دیگر راجع به این معنا فرموده "وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ" «۱».

اشاره

در مجمع البیان پیرامون سبب نزول آیه "وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتُنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ..." گفته است که مشرکین به رسول خدا (ص) گفتند از بدگویی و توهین به خدایان ما و احمقانه خواندن عقاید ما دست بردار، و این اطرافیانت را که همه از طبقه فقراء و بردگان متعفن هستند از دور خود دور کن تا ما به تو نزدیک شویم، و گوش به گفتارت بدهیم، و رسول خدا (ص) از شنیدن این پیشنهاد به مسلمان شدن آنان امیدوار شد، و لذا آیات مذکور نازل گردید «۲».

مؤلف: در الدر المنثور هم قریب به این معنا را از ابن ابی حاتم از سعید بن نفیر روایت کرده «۳».

و اما روایتی که از ابن عباس آورده که گفته است "امیه بن خلف و ابو جهل بن هشام و مردانی دیگر از قریش نزد رسول خدا (ص) آمده و گفتند: بیا خدایان ما را دست بکش و زیارت کن، تا ما هم به دین تو درآئیم، و چون رسول خدا (ص) از کناره گیری فامیلش ناراحت بود و به اسلام آنها علاقه زیادی داشت دلش به حال آنان سوخت، در نتیجه این آیه تا جمله "نصیرا" نازل شد "روایت قابل اعتمادی نیست چون با ظاهر آیات نمی سازد، آری آیات از نزدیک شدن به رکون (میل) نهی می کند تا چه رسد به

(۱) و مثل سخن ناپاک مانند درخت ناپاک است که ریشه آن نزدیک بر روی زمین است نیست مر آن را ثباتی و استحکامی. سوره ابراهیم، آیه ۲۶.

(۲) مجمع البیان، ج ۴، جزء ۱۵ ص ۸۰ چاپ بیروت.

(۳) الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۹۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۴۵

رکون (خود میل) «۱».

و همچنین آن روایتی که طبری و ابن مردویه از ابن عباس آورده اند که قبیله ثقیف به رسول خدا (ص) گفتند: یک سال به ما مهلت بده تا از قربانی هایی که برای خدایان ما می آورند استفاده کنیم، بعد از آنکه آنها را به چنگ آوردیم آن گاه مسلمان می شویم، و خدایان خود را خرد می کنیم، رسول خدا (ص) هم تصمیم گرفت چنین مهلتی به آنان بدهد، در نتیجه این آیه نازل شد «۲».

و همچنین روایتی که در تفسیر عیاشی از ابی یعقوب از امام صادق (ع) در تفسیر آیه آمده که فرمود: وقتی روز فتح مکه فرا

رسید رسول خدا (ص) بتهایی را از مسجد بیرون ریخت که یکی از آنها بت بالای مروه بود، قریش پیغام دادند که آن بت را نشکند، رسول خدا (ص) که بسیار با حیا و نرم خو بود زمانی دچار شرم گشته بعدا دستور داد شکستند، و آیه شریفه در این مورد نازل شد «۳».

و نظیر آن دو روایت اخبار دیگری است قریب به همان معنا که هیچیک با ظاهر آیه سازگار نیست، آری از مقام رسول خدا (ص) به دور است که تصمیم به چنین بدعتهایی بگیرد با اینکه پروردگارش او را از نزدیک شدن به رکون و میل مختصر نهی کرده بود، تا چه رسد به اینکه تصمیم بگیرد.

علاوه بر این، این قضایا و حوادث - اگر واقع شده باشد - بعد از هجرت و در فتح مکه واقع شده، و حال آنکه آیه مورد بحث مکی است.

و در عیون به سند خود از علی بن محمد بن جهم از ابی الحسن رضا (ع) در ضمن سؤالات مامون روایت کرده که پرسید: معنای "عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ" چیست؟ فرمود: این آیه از باب کنایه است خداوند به پیغمبرش خطاب کرده، و لیکن منظور امت او است، و همچنین آیه "لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَ تَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ" و آیه "لَوْ لَا أَنْ تَبْشَاكَ لَقَدْ كَدَّتْ تَرْكُنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا" مامون گفت درست می فرمایی یا بن رسول الله (ص) «۴».

و در مجمع از ابن عباس روایت کرده که در ذیل آیه "إِذَا لَأَذْفَنَّاكَ" گفته است:

وقتی این آیه نازل شد رسول خدا (ص) عرض کرد: پروردگارا حتی یک چشم

(۱، ۲) الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۹۴.

(۳) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۰۶، ح ۱۳۲.

(۴) عیون الأخبار، ج ۱، ص ۲۰۲، باب ۱۵ در ذیل حدیثی طولانی.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۴۶

بر هم زدن مرا به خودم و امگذار (الهی لا تکلنی الی نفسی طرفه عین ابداء) «۱».

و در تفسیر عیاشی از سعید بن مسیب از علی بن الحسین (ع) روایت کرده که گفت به حضورش عرض کردم: نماز چه وقت بر مسلمانان واجب شد آن طور که امروز واجب است؟ فرمود: در مدینه و بعد از قوت یافتن دعوت اسلام و وجوب جهاد بر مسلمانان، چیزی که هست آن روز به این صورت فعلی واجب نشد، بلکه هفت رکعت کمتر بود آن هفت رکعت را رسول خدا (ص) اضافه نمود، دو رکعت در ظهر و دو رکعت در عصر و یک رکعت در مغرب و دو رکعت در عشاء، ولی نماز صبح

را به همان صورت که در مکه واجب شده بود گذاشت، چون در هنگام صبح ملائکه روز، در آمدن و ملائکه شب در رفتن عجله دارند، و لذا نماز صبح را برای اینکه هم آیندگان آن را با رسول خدا (ص) درک کنند و هم روندگان، به دو رکعتیش باقی گذاشت، و معنای آیه: "إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا" همین است که هم مسلمانان آن را شاهدند و هم ملائکه شب و هم ملائکه روز «۲».

[روایاتی در باره واجب شدن نمازهای پنجگانه و مراد از مشهود بودن قرآن فجر (نماز صبح) در ذیل آیه: "أَقِمِ الصَّلَاةَ ..."] ص : ۲۴۶

و در مجمع البیان در ذیل آیه "أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنِ الْفَجْرِ" گفته است: در این آیه وجوب نمازهای پنجگانه و اوقات آنها بیان شده، و مؤید آن روایتی است که عیاشی به سند خود از عبید بن زراره از امام صادق (ع) در ذیل این آیه روایت کرده که امام فرمود: خداوند چهار نماز واجب کرده در یک قسمت زمانی که ابتدائش اول ظهر و آخرش نصف شب است، دو تا از ظهر تا غروب، یکی قبل از دیگری و دو تا از اول غروب آفتاب تا نصف شب که آنها هم یکی قبل از دیگری است «۳».

و در الدر المنثور است که ابن جریر از ابن مسعود روایت کرده که گفت: رسول خدا (ص) فرمود: جبرئیل موقع دلوک آفتاب هنگام ظهر نزد من آمد و نماز را با من خواند «۴».

و در همان کتاب است که حکیم ترمذی در کتاب نوادر الاصولش و ابن جریر و طبرانی و ابن مردویه از ابی درداء روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (ص) این آیه را خواند "إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا" و فرمود: زیرا هم ملائکه شب آن را می بینند و

(۱) مجمع البیان، ج ۴، جزء ۱۵، ص ۸۲.

(۲) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۱۰، ح ۱۴۲.

(۳) مجمع البیان، ج ۴، جزء ۱۵، ص ۸۶.

(۴) الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۹۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۴۷

هم ملائکه روز «۱».

مؤلف: تفسیر مشهود بودن قرآن فجر در روایات شیعه و سنی به اینکه چون ملائکه شب آن را می بینند و هم ملائکه روز آن

قدر در این دو طائفه بسیار است که نزدیک است به حد تواتر برسد، و در بعضی از آنها همانطور که گذشت شهادت خدا و دیدن مسلمین نیز اضافه شده است.

و در تفسیر عیاشی از عبید بن زراره روایت کرده که گفت: شخصی از امام صادق (ع) از مؤمن پرسش نمود که آیا او هم شفاعت می کند؟ حضرت فرمود: آری، شخص دیگری از میان جمعیت عرض کرد آیا مؤمن هم محتاج شفاعت محمد (ص) هست؟

فرمود: آری برای مؤمن نیز گناهان و خطاهایی است، هیچکس نیست مگر آنکه آن روز محتاج به شفاعت محمد (ص) هست. راوی می گوید: مردی پرسید معنای کلام رسول خدا (ص) که فرمود:

"من سید و سرور فرزندان آدمم ولی فخر نمی فروشم" چیست؟ فرمود: آری او حلقه درب بهشت را می گیرد و بازش می کند آن گاه به سجده می افتد، خدای تعالی خطابش می کند که سر بردار و شفاعت کن که شفاعتت پذیرفته است، و بخواه که هر چه بخواهی به آن می رسی، رسول خدا (ص) سر برداشته دو باره به سجده می افتد، خدایش می فرماید:

سر بردار و شفاعت کن که پذیرفته است، و بخواه که به آن خواهی رسید آن جناب سر بر می دارد و شفاعت می کند، شفاعتش پذیرفته می شود، درخواست می کند خدا هم عطایش می فرماید. «۲»

و نیز در همان کتاب از سماعه بن مهران از ابی ابراهیم (ع) روایت کرده که در ذیل آیه "عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا" فرمود: مردم روز قیامت به مقدار چهل روز سر از خاک برداشته به آفتاب دستور می رسد که پائین و نزدیک سر بندگان آید، به حدی که عرق سرپایشان بگیرد، و به زمین دستور می رسد که عرق ایشان نپذیرد، آن وقت است که همگی نزد آدم شده شفاعت می خواهند او ایشان را به نوح راهنمایی می کند، و نوح به ابراهیم و او به موسی و او به عیسی و او به رسول خدا (ص) حواله می دهد، و می گوید بر شما باد خاتم النبیین محمد (ص)، و بالأخره محمد (ص) می گوید: اینکار با من.

(۱) الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۹۶.

(۲) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۱۴، ح ۱۵۰. [.....]

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۴۸

آن گاه راهی شده تا در بهشت آمده دق الباب می کند، به او می گویند: کیست کوبنده در؟ و خدا داناتر است رسول خدا (ص) می گوید: باز کنید، وقتی درب را باز می کنند رو به درگاه خدا نهاده به سجده می افتد و سر بر نمی دارد تا به او گفته می شود: حرف بزن، و درخواست کن تا به دست آوری و شفاعت کن تا پذیرفته شود، پس بار دیگر به سجده می افتد، و مثل

بار اول سر برمی دارد و شفاعت می کند، و حتی آنهایی هم که در آتش سوخته اند شفاعت می شوند، به همین جهت در روز قیامت در میان تمامی امتهای شخصی موجه تر از رسول خدا (ص) نیست، و این است معنای کلام خدا که می فرماید: "عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً" (۱).

مؤلف: و اینکه فرمود: تا آنکه شفاعت می کند کسانی را که در آتش سوخته اند، معنایش این است که بعضی از آنان شفاعت می شوند، و در معنای این روایت از طرق اهل سنت از رسول خدا (ص) روایاتی چند رسیده است.

و در الدر المنثور است که بخاری و ابن جریر و ابن مردویه از ابن عمر روایت کرده اند که گفت: من از رسول خدا (ص) شنیدم که می فرمود: آفتاب آن قدر نزدیک می رسد که عرق تا نصف گوش می رسد، در این بین که مردم در این حالتند دست به دامن آدم می شوند او می گوید: این کار از من ساخته نیست، به موسی مراجعه می کنند او نیز همان را می گوید اینجا است که محمد (ص) شفاعت می کند، و شفاعتش پذیرفته می شود و خداوند میان مردم به داوری می پردازد، رسول خدا (ص) به طرف بهشت می رود و حلقه درب بهشت را می گیرد، آن موقع است که خداوند او را مقامی محمود می دهد (۲).

و در همان کتاب است که ابن جریر و بیهقی در شعب الایمان از ابی هریره روایت می کنند که رسول خدا (ص) فرمود: مقام محمود مقام شفاعت است (۳).

و باز در آن کتاب از ابن مردویه از سعد بن ابی وقاص روایت کرده که گفت شخصی از رسول خدا (ص) معنای مقام محمود را پرسید، فرمود: شفاعت است (۴).

مؤلف: روایات در این مضامین بسیار است.

(۱) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۱۵، ح ۱۵۱.

(۲ و ۳) الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۹۷.

(۴) الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۹۷.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۴۹

[سوره الإسراء (۱۷): آیات ۸۲ تا ۱۰۰] ص: ۲۴۹

اشاره

و نُنزَلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَ لَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَاراً (۸۲) وَ إِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَ نَأَى بِجَانِبِهِ

وَ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يُوسَىٰ (۸۳) قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا (۸۴) وَ يَسْتَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَ مَا أوتَيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (۸۵) وَ لَئِنْ شِئْنَا لَنُدْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا (۸۶)

إِلَّا- رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ إِنَّ فَضْلَهُ كَانَ عَلَيْكَ كَبِيرًا (۸۷) قُلْ لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا (۸۸) وَ لَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَىٰ أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا (۸۹) وَ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا (۹۰) أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَ عِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا (۹۱)

أَوْ تُنْزِلَ مِنَ السَّمَاءِ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِي بِاللَّهِ وَ الْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا (۹۲) أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرَفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِي السَّمَاءِ وَ لَنْ نُؤْمِنَ لِرُؤْيَاكَ حَتَّىٰ تُنْزِلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا (۹۳) وَ مَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا- أَنْ قَالُوا أُبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا (۹۴) قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكَاتًا رَسُولًا (۹۵) قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا (۹۶)

وَ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَ مَنْ يَضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ وَ نَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمِيَآ وَ بُكْمًا وَ صُمًّا مَا وَاهُمْ جَهَنَّمَ كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا (۹۷) ذَلِكَ جَزَاؤُهُمْ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا وَ قَالُوا أَ إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَ زُرْقَاتًا أَ إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا (۹۸) أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَ جَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا- لا- رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا (۹۹) قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَ كَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا (۱۰۰)

ترجمه الميزان، ج ۱۳، ص: ۲۵۰

ترجمه آیات ص: ۲۵۰

و ما آنچه از قرآن فرستیم شفای دل و رحمت الهی بر اهل ایمان است، لیکن کافران را به جز زیان چیزی نخواهد افزود (۸۲).

و ما هر گاه به انسان نعمتی عطا کردیم رو بگردانید. و دوری جست و هر گاه شر و بلائی به او روی آورد (می بینی که) به کلی مایوس و ناامید شد (۸۳).

تو به خلق بگو که هر کس بر حسب ذات و طبیعت خود عملی انجام خواهد داد و خدای شما بر آن کس که راه هدایت یافته از همه آگاهتر است (۸۴).

و (وای رسول ما) تو را از حقیقت روح پرسش می کنند، جواب ده که روح از سنخ امر پروردگار من است (و بدون واسطه جسمانیات بلکه به امر الهی به بدنها تعلق می گیرد) و آنچه از علم به شما روزی شده بسیار اندک است (۸۵).

(ای پیامبر) اگر ما بخواهیم آنچه به تو وحی کرده ایم از تو بگیریم و ببریم می توانیم و آن گاه تو بر قهر ما هیچ مددی نخواهی یافت (۸۶).

مگر آنکه باز لطف پروردگارت به تو مدد کند که فضل او بر تو بسیار است (۸۷).

بگو ای پیغمبر اگر جن و انس متفق شوند که مانند این قرآن کتابی بیاورند هرگز نتوانند هر چند همه پشتیبان یکدیگر باشند (۸۸).

همانا در این قرآن برای مردم هر گونه مثال آوردیم اکثر مردم از کفر و عناد گذشته هیچ حرف دیگری نمی پذیرند (۸۹).

و صریحا گفتند: ما هرگز به تو ایمان نخواهیم آورد تا آنکه از زمین برای ما چشمه آبی بیرون آری (۹۰).

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۵۱

یا آنکه تو را باغی از خرما و انگور باشد که در میان آن باغ نهرهای آب جاری گردد (۹۱).

یا آنکه همانطور که خودت پنداشتی آسمان بر سر ما فرو افتد یا آنکه خدا را با فرشتگانش مقابل ما حاضر سازی (۹۲).

یا آنکه خانه ای از طلا تو را باشد و یا بر آسمان بالا روی، البته ادعای تو را که به آسمان رفتم قبول نمی کنیم بلکه باید کتابی بر ما نازل کنی آن را به چشم خود قرائت کنیم (ای رسول) بگو خدا منزّه است (از اینکه من او را و یا فرشتگانش را حاضر سازم) و من فرد بشری بیشتر نیستم که از جانب او به رسالت آمده ام (۹۳).

بعد از آمدن قرآن چیزی مردم را از هدایت باز نداشت مگر همین استبعاد که مگر خدا تا کنون بشری را به رسالت فرستاده است؟ (۹۴).

ای پیغمبر بگو اگر فرشتگان را در زمین سکنی بودی باز ناگزیر بودیم فرشته ای از آسمان به سوی آنان رسول فرستیم (۹۵).

بگو خدا شاهد میان من و شما کافی است که او به احوال بندگانش آگاه و بصیر است (۹۶).

هر که را خدا راهنمایی کند آن کس به حقیقت هدایت یافته و هر که را گمراه کند دیگر جز خود او راهنما و دوستی و نگهبانی برایش نخواهی یافت و روز قیامت زیر و رو در حالی که کور و گنگ و کر هم باشند محشورشان می کنیم و منزلگاهشان جهنم است جهنمی که هر گاه آتشش خاموش شود باز شدیدتر سوزان و فروزان می کنیم که (۹۷).

این است کیفر آن کافران چون به آیات ما کافر شدند و گفتند آیا پس از آنکه ما استخوانی پوسیده شدیم از نو برانگیخته می شویم (۹۸).

آیا ندیدند و ندانستند که آن خدایی که زمین و آسمان را آفرید قادر است که مانند اینها را باز خلق کند و بر ایشان وقتی معین قرار دهد (ولی با همه این آیات روشن) باز ستمکاران جز راه کفر و عناد نمی پیمایند (۹۹).

ای رسول ما به این مردم پست بگو اگر شما دارای گنج های مرحمت خدا شوید باز هم به خاطر ترس فقر از خرج کردن آنها خودداری خواهید کرد که انسان طبعاً بسیار ممسک و بخیل است (۱۰۰).

اشاره

در این آیات برای دومین بار به مساله معجزه بودن قرآن اشاره می کند و مجدداً آن را آیت و معجزه نبوت معرفی می کند، و نیز رحمت و برکتش می خواند، و این گفتار با جمله " إِنَّ تَرْجَمَهُ الْمِيزَانَ، ج ۱۳، ص: ۲۵۲

هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ "

که در آیات قبلی بود آغاز شده، در اینجا دوباره به همان سخن برگشته و می فرماید: " وَ لَقَدْ صَيَّرْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيُذَكَّرُوا ... " و نیز می فرماید: " وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ ... " و باز می فرماید: " وَ مَا مَنَعَنَا أَنْ نُزِيلَ بِالْآيَاتِ ... " .

پس در این آیات می خواهد این جهت را بیان کند که قرآن شفا و رحمت است، و به عبارت دیگر اصلاح کننده کسی است که خود نفسی اصلاح طلب داشته باشد، و گرنه همین قرآن نسبت به ستمکاران خسارت و زیان است، و با اینکه این قرآن معجزه نبوت است، معجزه های دیگر از رسول خدا (ص) می خواهند، و آن گاه جوابشان را می دهد، و البته غیر آنچه گفته شد ملحقاتی هم در این آیات آمده که از آن جمله پرسش از چگونگی روح و جواب از آن است.

**[قرآن از جهت اینکه معالج امراض قلبی است برای مؤمنین «شفاء» و به لحاظ اینکه صحت و استقامت نفسانی میاورد «رحمت» است]
..... ص: ۲۵۲**

" وَ نُزِّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَ لَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا " .

کلمه " من " در " من القرآن " بیانیه است که موصول " ما " در " ما هُوَ شِفَاءٌ " را معنا می کند و معنایش این است که ما نازل می کنیم آنچه را که شفا و رحمت است، و آن قرآن است.

و اگر قرآن را شفا نامیده با در نظر داشتن اینکه شفا باید حتماً مسبوق به مرضی باشد، خود افاده می کند که دل‌های بشر احوال و کیفیاتی دارد که اگر قرآن را با آن احوال مقایسه کنیم خواهیم دید که همان نسبتی را دارد که یک داروی معالج با مرض دارد، این معنا از اینکه دین حق را فطری دانسته نیز استفاده می شود.

زیرا همانطور که آدمی از اولین روز پیدایشش دارای بنیه ای بود که در صورت نبودن موانع و قبل از آنکه احوالی منافی و آثاری مغایر پیدا شود آن بنیه او را به صورت دو پا و مستقیم در می آورد، و همه افراد انسان به همین حالت به دنیا می آمدند و با دو پا و استقامت قامت در پی اطوار زندگی می شدند، همچنین از نظر خلقت اصلی دارای عقائد حقه ای است در باره مبدأ و معاد و فروع آن دو، چه از اصول معارف و چه از پایه های اخلاق فاضله و مناسب با آن عقاید که در نتیجه داشتن آن فطرت و غریزه اعمال و احوالی از او سر می زند که با آن ملکات مناسب است.

این را گفتیم تا کاملاً روشن گردد که انسان همانطور که سلامتی و ناسلامتی جسمی دارد یک سلامتی و ناسلامتی روحی هم دارد، و همانطور که اختلال در نظام جسمی او باعث می شود که دچار مرضهایی جسمی گردد همچنین اختلال در نظام روح او باعث می شود به مرضهای روحی مبتلا شود، و همانطور که برای مرضهای جسمی دوائی است،

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۵۳

برای مرضهای روحی نیز دوائی است. هم چنان که خدای سبحان در میان مؤمنین گروهی را چنین معرفی می کند که در دلهایشان مرض دارند، و این مرض غیر از کفر و نفاق است که صریح می باشند، و می فرماید: "لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَ الْمُزْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ" (۱) و نیز می فرماید: "وَ لَيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَ الْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا" (۲).

و اینکه قرآن کریم آن را مرض خوانده قطعاً چیزی است که ثبات قلب و استقامت نفس را مختل می سازد، از قبیل شک و ریب که هم آدمی را در باطن دچار اضطراب و تزلزل نموده به سوی باطل و پیروی هوی متمایل می سازد، و هم با ایمان (البته با نازل ترین درجه ایمان) منافات نداشته عموم مردم با ایمان نیز دچار آن هستند، و خود یکی از نواقص و نسبت به مراتب عالیه ایمان شرک شمرده می شود، و خدای تعالی در این باره فرموده: "وَ مَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَ هُمْ مُشْرِكُونَ" (۳) و نیز فرموده: "فَلَا وَ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا" (۴).

و قرآن کریم با حجت های قاطع و براهین ساطع خود، انواع شک و تردیدها و شبهاتی را که در راه عقاید حق و معارف حقیقی می شود از بین برده با مواعظ شافی خود و داستانهای آموزنده و عبرت انگیز و مثلتهای دلنشین و وعده و وعید و انذار و تبشیرش و احکام و شرایعش، با تمامی آفات و عاهات دلهای مبارزه نموده همه را ریشه کن می سازد، بدین جهت خداوند قرآن را شفای دل مؤمنین نامیده است.

و اما اینکه آن را رحمت برای مؤمنین خوانده- با در نظر داشتن اینکه رحمت افاضه ای است که به وسیله آن کمبودها جبران گشته حوائج برآورده می شود- دلیلش این است که قرآن

(۱) البته اگر منافقان و آنان که در دلهایشان مرض و ناپاکی است و هم آنها که در مدینه دل اهل ایمان را مضطرب و هراسان می سازند دست نکشند ما هم ترا بر آن برانگیزیم و مسلط گردانیم. سوره احزاب، آیه ۶۰.

(۲) تا آنان که دلهایشان مریض است و کافران نیز به طعنه نگویند خدا از این مثل چه منظور داشت.

سوره مدثر، آیه ۳۱.

(۳) و اکثر خلق به خدا ایمان نمی آورند مگر آنکه مشرک شوند. سوره یوسف، آیه ۱۰۶.

(۴) نه چنین است قسم به خدای تو که اینان به حقیقت اهل ایمان نمی شوند مگر آنکه در خصومت و نزاعشان تنها تو را حاکم کنند و آن گاه به هر حکمی که (به سود و زیان آنها) کنی هیچگونه اعتراضی در دل نداشته و کاملاً از دل و جان تسلیم فرمان تو باشند. سوره نساء، آیه ۶۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۵۴

دل آدمی را به نور علم و یقین روشن می سازد، و تاریکیهای جهل و کوری و شک را از آن دور می نماید، و آن را به زیور ملکات فاضله و حالت شریفه آراسته اینگونه زیورها را جایگزین پلیدیها و صورت های زشت و صفات نکوهیده می سازد.

پس قرآن کریم از آن جهت شفا است که اول صفحه دل را از انواع مرضها و انحرافات پاک می کند، و زمینه را برای جای دادن فضائل آماده می سازد، و از آن جهت رحمت است که صحت و استقامت اصلی و فطری آن را به وی باز می گرداند، پس از آن جهت شفا است که محل دل را از موانعی که ضد سعادت است پاک نموده و آماده پذیرشش می سازد، و از آن جهت رحمت است که هیات سعادت به دل مؤمن داده، نعمت استقامت و یقین را در آن جایگزین می کند. پس قرآن کریم، هم شفا است برای دلها و هم رحمت، هم چنان که هدایت و رحمت برای نفوس در معرض ضلالت است، این را بدانجهت تذکر دادیم که نکته متفرع شدن "رحمت" بر "شفا" در جمله "ما هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ" روشن شود، پس این جمله نظیر آیه: "هُدًى وَ رَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ" (۱) و جمله "وَ مَغْفِرَةٌ وَ رَحْمَةٌ" (۲) است.

و بنا بر آنچه گذشت معنای آیه "وَ نُزِّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ" این است که ما چیزی بر تو نازل می کنیم که مرضهای قلبها را از بین برده و حالت صحت و استقامت اصلیش را به آن باز می گرداند، پس آن را از نعمت سعادت و کرامت برخوردار می سازد.

[توضیح اینکه قرآن ظالمین را جز زیان نمی افزاید] ص: ۲۵۴

"وَ لَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا" - سیاق آیات دلالت بر این می کند که مراد از این جمله، بیان اثری است که قرآن در غیر مؤمنین دارد و آن عکس آن اثر نیکی است که در مؤمنین دارد، پس مراد از ظالمین قهرا غیر مؤمنین یعنی کفار خواهند بود البته بنا به گفته بعضی از مفسرین کفار غیر مشرکین.

و اگر حکم "مزید خسران" را معلق به "وصف ظلم" کرد برای این بود که به علت حکم هم اشاره کرده باشد و بفهماند که قرآن در ایشان جز زیاد شدن خسران اثری ندارد، به خاطر اینکه با ارتکاب کفر به خود ستم کردند.

کلمه: "خسار" به معنای ضرر دادن از اصل سرمایه است، کفار مانند همه افراد،

یک سرمایه اصلی داشتند و آن دین فطریشان بود. که هر دل ساده و سالمی به آن ملهم است، ولی ایشان به خاطر کفری که به خدا و آیات او ورزیدند از این سرمایه اصلی کاستند و چون به قرآن کفر ورزیده و بدون منطق و دلیل بلکه به ستم از آن اعراض نمودند، همین قرآن خسران ایشان را دو چندان نموده و نقصی روی نقص قبلیشان اضافه می کند، البته این در صورتی است که از آن فطرت اصلی چیزی در دلهایشان مانده باشد، و گرنه هیچ اثری در آنها نخواهد داشت، و لذا به جای اینکه بفرماید: "یزید الظالمین خساراً- در ستمگران خسران را زیادتر می کند" فرمود "وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا- در ظالمان اثری جز خسران ندارد" یعنی در آن کس که از فطرت اصلیش چیزی نمانده هیچ اثر ندارد و در آن کسانی که هنوز از موهبت فطرتشان مختصری مانده این اثر را دارد که کمترش می کند.

از اینجا است که به خوبی روشن می شود که حاصل معنای آیه این است که قرآن بر صحت و استقامت مؤمنین می افزاید و سعادت بر سعادت و استقامتی بر استقامتشان اضافه می کند، و اگر در کافران هم چیزی زیاد کند آن چیز عبارت از نقص و خسران خواهد بود.

مفسرین در معنای صدر و ذیل آیه وجوه دیگری ذکر کرده اند که ما از مطرح کردن آن خودداری نمودیم، اگر کسی بخواهد بیشتر اطلاع حاصل کند باید به تفاسیر آنان مراجعه نماید.

از جمله حرفهایی که زده اند یکی این است که مراد از "شفاء" در آیه اعم از شفای مرضهای روحی از قبیل جهل و شبهه و شک و ملکات زشت نفسانی است، و بلکه مرضهای جسمی را هم شامل است، زیرا با تبرک به آیات کریمه قرآن و نوشتن و همراه داشتن آنها مرضهای بدنی هم معالجه می شود «۱».

ما هم در این نظر حرفی نداریم و لیکن اگر این عمومیت صحیح باشد باید در صدر و ذیل آیه هر دو صحیح باشد و بگوئیم همانطور که به کمک آیه های قرآن و نوشتن و خواندن آن مرضها و ناخوشی ها برطرف می شود، همچنین از همان راه دشمنی دشمنان دین و ظلم ظالمین و کید کافرین دفع و باطل می گردد، و در نتیجه باز قرآن جز خسران اثری برای کفار ندارد، اینهم در جای خود مطلبی است.

در آیه شریفه زیاد شدن خسران کفار را مجازاً به خود قرآن نسبت داده. زیرا خسران

(۱) مجمع البیان، ج ۴، ص ۹۰، جزء ۱۵، چاپ بیروت.

ایشان در حقیقت اثر کفر خود آنان و سوء اختیارشان و شقاوت نفوسشان می باشد؟.

[بیان حال انسان عادی دلبسته به اسباب ظاهری که در حال تنعم از خدا دور شده و در شر و بد حالی نومید است] ص : ۲۵۶

"وَ إِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَ نَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَؤُوسًا".

در مفردات گفته که کلمه "عرض" در مقابل طول است، و در اصل در مورد اجسام به کار می رفته، سپس در غیر اجسام نیز استعمال شده- تا آنجا که می گوید- معنای "اعراض" این است که عرض خود را نشان داد (روی خود برگردانید) و اگر می گویند: "اعراض لی کذا" معنایش این است که پهنایش پیدا شد و در دسترس من قرار گرفت «۱».

کلمه: "نا" از "نای" به معنای دوری است، "وَ نَأَى بِجَانِبِهِ" معنایش این است که برای خود جهت دوری از ما را انتخاب کرد، و مجموع جمله "أَعْرَضَ" و "نَأَى بِجَانِبِهِ" وضع آدمی را در دوری از خدا و قطع رابطه با پروردگار را در موقع انعام خدا مجسم می سازد، که خدا به او انعام می کند، او روی خود را از درگاه او برتافته (مانند کودکان قهر می کند به نقطه دوری می رود) و چه بسا بعضی مفسرین که گفته اند جمله: "نَأَى بِجَانِبِهِ" کنایه از تکبر و بلندپروازی است «۲».

و اما اینکه فرمود: "وَ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَؤُوسًا" معنایش این است که وقتی اندکی با شر و مصیبت برخورد کند آن وقت مایوس و ناامید از خیر و نعمت می شود، در اینجا شر را به خدای تعالی نسبت نمی دهد آن طور که نازل کردن نعمت را به او نسبت می داد، برای اینکه بفهماند خدا منزله از آن است که شری را به او نسبت دهند.

و نیز برای اینکه وجود شر امری نسبی است نه امر نفسی، یعنی هر شری که در عالم تصور کنیم از قبیل مرگ و فقر و نقص ثمرات و امثال آن نسبت به مورد خودش شر است، و اما نسبت به غیر موردش مخصوصاً نسبت به نظام جمعی و عمومی که در عالم جریان دارد خیر است، آن هم خیری که هیچ چیز جای آن را نمی گیرد.

پس هر چه خیر است معنای خیر بودنش این است که خداوند عنایتی به عین موردش داشته، و آن مورد منظور بالذات بوده، و هر چه شر است شر بودنش این است که خداوند خیر غیر موردش را خواسته و عنایت الهی اولاً- و بالذات متوجه غیر مورد شده، و قهراً نسبت به مورد باعث نقصان و یا مرگ و امثال آن شده است.

پس معنای آیه این است که: "ما وقتی انعامی به انسان- که موجودی است واقع در

(۱) مفردات راغب، ماده "عرض".

(۲) مفردات راغب، ماده "نای".

مجرای اسباب- می کنیم سرگرم به ظواهر اسباب شده و دل به آن می بندد و ما را فراموش می کند و شکر ما را به جای نمی آورد، وقتی مختصر شری به او برسد و در نتیجه خیری را از او بگیرد و یا جلوی اسباب خیر را ببندد دچار یاسی شدید و نومیدی از خیر می گردد، چون او دل همه به اسباب داده بود و دارد از کار افتادن اسباب را می بیند چطور دچار نومیدی نشود؟ آری او پروردگار خود را در اجرای این اسباب هیچکاره می دانست.

این آیه حال انسانهای عادی را توصیف می کند که در محیط زندگی قرار گرفته که حاکم در آن عرف و عادت است، وقتی نعمتهای الهی- از حال و جاه و فرزندان و چیزهای دیگر- به سویی سرافراز است، و اسباب ظاهری هم سر سازگاری دارند همه امید و دلگرمیش متوجه آن اسباب شده و دل به آنها می دهد، و در دلش دیگر جای فارغی برای یاد خدا نمی ماند تا او را شکر بگزارد، و به همین جهت وقتی شری به او می رسد و بعضی از نعمتهای الهی از او سلب می شود به کلی از خیر مایوس می گردد، چون جای دیگری را سراغ ندارد، همه امیدش اسباب ظاهری بود که آنهم روی ترش کرده و پشت کرده است.

این حال غیر از حال یک انسان فطری است که ذهنش به عادت و رسوم مشوب نگشته، و عرف و عادت در دلش هیچ نقشی را بازی نکرده و دخل و تصرفی ندارد.

آری، انسانی که با تایید الهی و یا به خاطر پیشامدی، اسباب ظاهری را فراموش کرده به فطرت ساده خود برگشته همواره چشم امید به خدای خود دوخته رفع گرفتاریها را از او می خواهد نه از اسباب.

پس آدمی دارای دو حال است یکی حال فطری که او را در هنگام گرفتاری و برخورد با شر هدایت به رجوع پروردگارش می کند و یکی حال عادی او که در آن حال اسباب ظاهری میان او و یاد پروردگارش حایل گشته دلش را از رجوع به خدا و یاد او و شکر او مشغول می سازد، آیه مورد بحث این حال دومی را وصف می کند نه حال اولی را.

از همین جا روشن می گردد که میان این آیه و آیاتی که افاده می کند که انسان وقتی به سختی و گرفتاری دچار شود به یاد خدای تعالی افتاده و پروردگار خود را می خواند، هیچ منافاتی نیست، مانند آیه: "وَ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهًا" «۱» و آیه: "وَ إِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا" «۲» و همچنین آیات دیگر، چون همانطور که

(۱) و چون گرفتاریها بیچاره تان کند خدایان دروغی فراموش و گم می شوند تنها به یاد او می افتید. سوره اسری، آیه ۶۷.

(۲) چون مرض و گرفتاری آدمی را گرفت به هر پهلو بغلتد ما را می خواند بنشیند ما را می خواند بایستد ما را می خواند. سوره یونس، آیه ۱۲. [.....]

و نیز این معنا روشن می گردد که این آیه از جهت ذیل متصل به آیه قبل است که می فرمود: "وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا" و حاصل آن دو این است که از چنین مردمی این خسار هیچ بعید نیست، زیرا یکی از احوال آدمی این است که اسباب ظاهری در موقع آمدن نعمتهای الهی او را به خود مشغول می کند، و نعمت را از آن اسباب می بیند در نتیجه از یاد پروردگارش غافل می شود و به کلی اعراض نموده در نتیجه در صورت قطع شدن آن نعمت مایوس و بیچاره می شود، چون نعمت را از اسباب ظاهری می دانست که فعلا از کار افتاده اند.

بحثی فلسفی [در بیان اینکه شرور بالعرض داخل در قضای الهی هستند] ص: ۲۵۸

اشاره

حکما گفته اند که شرور بالعرض داخل در قضای الهی هستند، و در بیان آن چنین گفته اند:

از افلاطون نقل شده که گفته است: "شر عدم است" و این دعوی خود را با چند مثل توضیح داده و گفته است: "مثلا یکی از شرها آدم کشی است و حال آنکه می بینیم آدم کشی کار قاتل نیست تا بگوئیم شری ایجاد کرد آنچه کار قاتل است این است که بتواند دست خود را بلند و پائین کند، و کار جرأت و شجاعت او هم نیست، و همچنین کار شمشیر و تیزی آن هم نیست زیرا همه اینها در جای خود خوب و کمال و خیرند، و نیز از ناحیه قبول پاره شدن رگها و گوشتها هم به وسیله شمشیر نیست، زیرا کمال بدن مقتول این است که نرم باشد، پس باقی نمی ماند برای شر مگر مساله بی جان شدن مقتول و بطلان حیات او که آن هم امری است عدمی، و همچنین هر شر دیگری که به این طریق تجزیه و تحلیل کنیم خواهیم دید شر بودنش از یک امر عدمی است، نه امور وجودی.

چیزی که باید دانست این است که شروری که در عالم به چشم می خورد از آنجایی که با حوادث موجود در این عالم ارتباط دارند، و با آنها پیچیده و در هم هستند از این رو عدمهای مطلق نیستند بلکه عدمهای نسبی اند که خود بهره ای از وجود و واقعیت را دارند مانند انواع فقدانها و نقص ها و مرگ و فسادهایی که در داخل و خارج نظام عالمی پدید می آید که همه اینها اعدامی نسبی بوده و مساسی با قضای الهی - که حاکم در عالم است - دارند، البته داخل در قضای الهی نیستند نه بالعرض نه بالذات.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۵۹

توضیح اینکه آنچه ما از عدم در ذهن خود تصور می کنیم یا عدم مطلق است که همان نقیض و نقطه مقابل وجود مطلق است. و یا عدم مضاف و منسوب به ملکه است، که عبارت است از عدم کمال وجودی که جا دارد آن کمال را داشته باشد مانند ناینایی که عبارت است از عدم بصر از کسی که جا داشت بصر داشته باشد" و لذا به دیوار نمی گوئیم ناینایی".

قسم اول هم چند جور تصور می شود یکی اینکه عدم را به ماهیت چیزی بزنیم نه به وجود آن، مثل اینکه عدم زید را تصور کنیم، و خود آن را معدوم فرض کنیم، نه او را بعد از آنکه موجود بود، این قسم صرف یک تصور عقلی است که هیچ شری در آن متصور نیست، چون موضوع را که مشترک میان "بود" و "نبود" باشد تصور نکرده ایم تا نبودش شری باشد.

بله ممکن است انسان عدم چیزی را مقید به آن چیز کند مثلاً عدم زید موجود را تصور کند، و او را بعد از آنکه موجود شده معدوم فرض نماید چنین عدمی شر هست و لیکن این قسم عدم همان عدم ملکه ای است که توضیحش خواهد آمد.

تصور دوم اینکه عدم چیزی را بالنسبه به چیز دیگری اعتبار کنیم مانند نبود وجود واجبی برای موجودات امکانی، و نبود وجود انسانیت مثلاً برای ماهیت دیگری مانند اسب، و یا نداشتن نبات وجود حیوان و نداشتن گاو وجود اسب را که این قسم عدم از لوازم ماهیات است، و امری است اعتباری نه مجعول و محقق.

قسم دوم از عدم همان عدم ملکه ای است که در بالا بدان اشاره شد و آن عبارت است از فقدان و نبود کمال برای چیزی که شان آن، داشتن آن کمال است، نظیر انواع فسادها و نواقص و عیبهات و آفات و امراض و دردها و ناگواریهایی که عارض بر چیزی می شود که شان آن نداشتن این نواقص و داشتن کمال مقابل آن است.

این قسم از عدم شر است، و در امور مادی پیدا می شود، و منشا آن هم قصوری است که در استعدادها و مادیات است که البته این قصور در همه به یک پایه نیست، بلکه مراتب مختلفی دارد، منظور این است که منشا اینگونه عدم ها که شرند منبع قبض وجود یعنی ذات باری تعالی نیست، و نمی شود آنها را به ساحت او نسبت داد چون علت عدم چیزی است مانند خود آن عدم، هم چنان که علت وجود وجودی دیگر است، نه عدم.

پس آن چیزی که در اینگونه امور توأم با شر مورد تعلق کلمه ایجاد اراده الهی قرار می گیرد و قضای الهی هم بالذات شامل آن می شود، آن مقداری است که وجود به خود گرفته، و به عبارت دیگر استعداد و قابلیت گرفتن وجود را داشته، و همان است که می توان گفت

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۶۰

خدا خلق کرده، اراده الهی ایجادش نموده و قضای الهی بر آن رانده شده.

و اما عدمهایی که همراه آن است مستند به خدا نیست، بلکه مستند به نداشتن قابلیت بیشتر خود او و قصور استعداد اوست، پس چرا همان عدمها را هم مخلوق دانسته نسبت جعل و اضافه به آنها می دهیم، از این جهت است که آمیخته و متحد به آن مقدار وجود می باشند.

و به بیانی روشن تر امور به پنج قسمند ۱- آنها که خیر محضند ۲- آنها که خیرشان بیشتر از شرشان است ۳- آنها که خیر و شرشان یکسان است ۴- آنها که شرشان بر خیرشان می چربد ۵- آنها که شر محضند. از این پنج قسم امور سه قسم آخری آنها معقول نیست که هستی به خود بگیرند زیرا هست شدن آنها مستلزم ترجیح بلا مرجح است و یا ترجیح مرجوح بر راجح.

و اگر حکمت الهی را که از قدرت و علم واجبی او سرچشمه می گیرد، و همچنین جود خدایی را که هرگز آمیخته با بخل نمی شود در نظر بگیریم حکم خواهیم کرد بر اینکه بر چنین خدایی واجب می آید که فیض خود را به وجهی مصروف کند که اصلح و شایسته تر برای نظام اتم است، و از امور پنجگانه گذشته دو تای اولی را که ایجاد کند که عبارت بود از خیر

محض و آن دیگری که خیرش بیش از شرش می باشد، زیرا اگر اولی را خلق نکند مرتکب شر محض شده، و اگر دومی را خلق نکند شر بیشتر را خلق کرده است.

بنا بر این آنچه از شرور که به نظر ما می رسد نسبت به آنچه که از خیرات به چشم می خورد نادر و قلیل است، و شر قلیل به خاطر خیر کثیر تحقق یافته و ممکن نبود تحقق نیابد.

امام فخر رازی در اینجا دچار اشتباهی شده که گفته است: اینکه حکما گفته اند:

"شرور اعدام اند و مستند به خدا نیستند" حرف بیهوده ای است و با مسلک خود آنان منافات دارد که خدای تعالی را علت تامه عالم می دانند و اعتراف می کنند که انفکاک معلول از علت تامه محال است زیرا با چنین اعترافی خدای تعالی در کارهایش مجبور است، و اختیاری ندارد که فلان کار را بکند و آن دیگری را نکند، او خواه ناخواه علت هر چه هست را ایجاد می کند چه خیر و چه شر، نه اینکه سبک سنگین نموده راجح را خلق کند.

و اشتباه او در این است که نفهمیده این وجوب و خواه ناخواهی که معلولات دارند عینا تایید وجودشان را از قبل علت خود گرفته اند، وقتی وجوب مخلوق مانند وجودش عاریتی و از ناحیه خدای تعالی باشد دیگر معقول نیست همین معلول برگشته حاکم و قاهر بر علت خود شده و او را مجبور بر انجام عمل (ایجاد مخلوق) و تجدید حدود آن سازد.

در اینجا صاحب روح المعانی انصاف را از دست نداده نخست به بحث گذشته ما اشاره نموده و گفته است: مخفی نماند که این سخن بنا بر این مذهب تمام است که اراده خدا ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۶۱

را در ایجاد و عدم ایجاد متساوی النسبه ندانیم، و او را بدون رعایت مصلحت و یا داعی دیگری مجبور در کار خود بدانیم، و این مذهب اشاعره است.

و گرنه اگر او را مختار بدانیم چه مانعی دارد که در انتخاب خیرات و یا شرور اختیار داشته و هر کدام را که بخواهد انجام دهد و لیکن چیزی که هست حکما و اساطین اسلام می گویند: افق اختیار خدای تعالی عالی تر از این تصورات است، و امور عالم منوط به قوانین کلی است و افعال او مربوط به حکمت ها و مصالحی است آشکار و نهان.

آن گاه می گوید: و اما گفتار امام فخر که گفته است: "فلاسفه بعد از آنکه قائل به جبر در افعال شده اند دیگر خوض و دقتشان در این بحث از جمله فضولها و گمراهی صرف است، زیرا پرسش از اینکه چرا فلان شر ایجاد شد نظیر پرسش از این است که چرا آتش سوزندگی از خود بروز می دهد، آری سوزندگی از ذات آتش برمی خیزد نه از اختیارش" ناشی از تعصب اوست.

زیرا محققین از حکما و فلاسفه قائل به جبر نبوده بلکه اختیار را اثبات کرده اند، و هرگز صدور افعال خدایی از خدای تعالی را مانند صدور سوزندگی از آتش جبری نمی دانند.

و به فرض هم که گفتار وی را قبول نموده و همه را جبری مذهب بدانیم تازه باز بحثشان در این مساله فضولی نیست، زیرا باز

هم جای اشکال هست که با اینکه خدای تبارک و تعالی خیر محض است و ترکیبی در ذات او نیست دیگر چه معنا دارد که در عالم شرور پیدا شود، مگر خداوند مرکب از دو جهت - خیر و شر - است تا خیرات را ناشی از آن جهتش و شرور را صادر از این جهتش بدانیم، آری حکما و لو به گفته او جبری مذهب باشند به محض اینکه به این مساله برمی خورند فوراً به ذهنشان می آید که پس افتراء مجوسیهها درست است که یک مبدأ برای شرور و یکی برای خیرات قائلند، و لذا برای رهایی از این اشکال به خود اجازه داده اند که وارد این بحث شده و آن را حلاجی کنند، پس بحث ایشان نه تنها فضولی نیست که فضل است.

"قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرُبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا".

"شاکله" - به طوری که در مفردات گفته - از ماده شکل می باشد که به معنای بستن پای چارپا است، و آن طنابی را که با آن پای حیوان را می بندند "شکال" (به کسر شین) می گویند، و "شاکله" به معنای خوی و اخلاق است، و اگر خلق و خوی را شاکله خوانده اند بدین مناسبت است که آدمی را محدود و مقید می کند و نمی گذارد در آنچه می خواهد آزاد

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۶۲

باشد، بلکه او را وادار می سازد تا به مقتضا و طبق آن اخلاق رفتار کند «۱».

و در مجمع البیان گفته است: "شاکله" به معنای طریقت و مذهب است وقتی گفته می شود: این طریق دارای شاکله ها است معنایش این است که "هر جمیعتی از آن راه دیگری برای خود جدا کرده اند".

گویا "طریقه" و "مذهب" را از این جهت "شاکله" خوانده اند که رهروان و منسوبین به آن دو خود را ملتزم می دانند که از آن راه منحرف نشوند «۲».

بعضی دیگر گفته اند که "شاکله" از شکل (به فتحه شین) است که به معنای مثل و مانند است، بعضی دیگر گفته اند: این کلمه از شکل (به کسر شین) گرفته شده که به معنای هیات و فرم است.

و به هر حال آیه کریمه عمل انسان را مترتب بر شاکله او دانسته به این معنا که عمل هر چه باشد مناسب با اخلاق آدمی است چنانچه در فارسی گفته اند "از کوزه همان برون تراود که در اوست" پس شاکله نسبت به عمل، نظیر روح جاری در بدن است که بدن با اعضا و اعمال خود آن را مجسم نموده و معنویات او را نشان می دهد.

و این معنا هم با تجربه و هم از راه بحثهای علمی به ثبوت رسیده که میان ملکات نفسانی و احوال روح و میان اعمال بدنی رابطه خاصی است، و معلوم شده که هیچوقت کارهای یک مرد شجاع و با شهامت با کارهایی که یک مرد ترسو از خود نشان می دهد یکسان نیست، او وقتی به یک صحنه هول انگیز برخورد کند حرکاتی که از خود بروز می دهد غیر از حرکاتی است که یک شخص شجاع از خود بروز می دهد و همچنین اعمال یک فرد جواد و کریم با اعمال یک مرد بخیل و لئیم یکسان نیست.

و نیز ثابت شده که میان صفات درونی و نوع ترکیب بنیه بدنی انسان یک ارتباط خاصی است، پاره ای از مزاجها خیلی زود عصبانی می شوند و به خشم در می آیند، و طبعاً خیلی به انتقام علاقمندند، و پاره ای دیگر شهوت شکم و غریزه جنسی در آنها زود فوران می کند، و آنان را بی طاق می سازد، و به همین منوال سایر ملکات که در اثر اختلاف مزاجها انعقادش در بعضی ها خیلی سریع است، و در بعضی دیگر خیلی کند و آرام.

[بنیه بدنی، صفات اخلاقی و محیط اجتماعی در حد اقتضاء، و نه علیت تامه - در اعمال آدمی اثر دارد (كُلُّ يَفْعَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ)]
ص: ۲۶۲

و با همه اینها، دعوت و خواهش و تقاضای هیچیک از این مزاجها که باعث ملکات

(۱) مفردات راغب، ماده "شکل".

(۲) مجمع البیان، ج ۴، جزء ۱۵، ص ۹۰.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۶۳

و یا اعمالی مناسب خویش است از حد اقتضاء تجاوز نمی کند به این معنا که خلق و خوی هر کسی هیچ وقت او را مجبور به انجام کارهای مناسب با خود نمی کند، و اثرش به آن حد نیست که ترک آن کارها را محال سازد، و در نتیجه، عمل از اختیاری بودن بیرون شده و جبری بشود خلاصه اینکه شخص عصبانی در عین اینکه عصبانی و دچار فوران خشم شده، باز هم می تواند از انتقام صرفنظر کند، و شخص شکمبازه باز نسبت به فعل و ترک عمل مناسب با خلقش اختیار دارد، و چنان نیست که شخص شهوتران در آنچه که به مقتضای دعوت شهوتش می کند مجبور باشد، هر چند که ترک عمل مناسب با اخلاق و انجام خلاف آن دشوار و در پاره ای موارد در غایت دشواری است.

کلام خدای تعالی اگر کاملاً مورد دقت قرار گیرد این معانی را تایید می کند، آری این خدای سبحان است که می فرماید: "و الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبَثَ لَا يُخْرَجُ إِلَّا نَكِدًا" (۱) که اگر این آیه را با آیات دال بر عمومیت دعوت های دینی از قبیل آیه "لَأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ" (۲) مجموعاً مورد دقت قرار دهیم این معنا را می رساند که بنیه انسانی و صفات درونی او در اعمالش اثر دارد اما تنها به نحو اقتضا نه به نحو علیت تامه، و اگر خواننده قدری دقت کند مطلب روشن است.

و چگونه چنین نباشد و صفات درونی علت تامه اعمال بدنی باشد و حال آنکه خدای تعالی دین را امری فطری دانسته که خلقت تبدیل ناپذیر انسان از آن خبر می دهد همان که فرموده: "فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ" (۳) و نیز فرموده: "ثُمَّ السَّبِيلَ يَسْرَهُ" (۴).

و معنا ندارد که هم فطرت آدمی او را به سوی دین حق و سنت معتدل دعوت کند، و خلقت او وی را به سوی شر و فساد و انحراف از اعتدال بخواند آن هم به نحو علیت تامه که قابل تخلف نباشد.

(۱) و زمین پاک و پاکیزه بیرون می آید زراعت او به فرمان پروردگار آن خوب و با نفع و آن زمین که ناپاک است بیرون نمی آید نبات آن مگر در حالتی که اندک و بی نفع است. سوره اعراف، آیه ۵۸.

(۲) تا شما را و هر که دعوتم به گوشش بخورد انداز کنم. سوره انعام، آیه ۱۹.

(۳) پس راست گردان روی خود را برای دین در حالی که مایل باشی از همه ادیان باطل به دین حق ملازم باش ملت اسلام را آن ملت اسلامی که آفرید خدای تعالی مردم را بر آن ملت هیچ تغییری نیست مر خلق خدای تعالی را این فطرت دین مستقیم است. سوره روم، آیه ۳۰.

(۴) آن گاه راه دین را برای همه هموار کرد. سوره عبس، آیه ۲۰.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۶۴

[بیان اینکه سعادت و شقاوت ضروری و تغییر ناپذیر نیست و اکتسابی و از آثار اعتقادات و اعمال انسان می باشد] ص: ۲۶۴

و اینکه بعضی گفته اند سعادت و شقاوت دو امر ذاتی است که هرگز از ذات تخلف نمی پذیرد، و مانند جفت بودن عدد چهار و فرد بودن عدد سه است، و یا اینکه گفته اند مساله سعادت و شقاوت مربوط به قضاء مقرر شده ازلی است، و مساله دعوت برای اتمام حجت است هم چنان که فرمود: "لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ" «۱» نه اینکه شقی را از شقاوت برگرداند و به امید این باشد که کسی از آنچه در ازل برایش نوشته شده دست بردارد، زیرا آنچه که نوشته شده، نوشته شده است و دیگر قابل تحول نیست، حرف غلطی است.

و جوابش همان اتمام حجتی است که خود اعتراف کردند، زیرا همین آیه شریفه می رساند که سعادت برای سعید و شقاوت برای شقی ضروری و غیر قابل تغییر نیست، آری اگر از لوازم ذات بودند دیگر برای رساندن لازمه ذات به ذات، حاجت و نیازی به حجیت نبود، چون ذاتیات دلیل و حجت بردار نیستند، و همچنین اگر سعادت و شقاوت به قضای حتمی لازم ذات شده باشند نه اینکه خود لازمه ذات باشند باز هم اتمام حجت لغو بود، بلکه حجت به نفع مردم و علیه خدای تعالی می بود، چون او بود که شقی را شقی خلق کرد و یا شقاوت را برایش نوشت، پس همین که می بینیم خدای تعالی علیه خلق اقامه حجت می کند، باید بفهمیم که هیچیک از سعادت و شقاوت ضروری و لازمه ذات کسی نیست، بلکه از آثار اعمال نیک و بد او و اعتقادات حق و باطل اوست.

علاوه بر این ما می بینیم که انسان به حکم فطرتش (نه به سفارش غیر) برای رسیدن به مقاصدش به تعلیم و تعلم و تربیت و انذار و تبشیر و وعده و وعید و امر و نهی و امثال آن دست می زند، و این خود روشن ترین دلیل است بر اینکه انسان بالفطره خود را مجبور به یکی از دو سرنوشت سعادت و شقاوت نمی داند، بلکه خود را همواره در سر این دو راه متحیر می بیند، و احساس می کند که انتخاب هر یک که بخواهد در اختیار و قدرت اوست، و نیز احساس می کند که هر یک از آن دو را

اختیار کند پاداشی مناسب آن خواهد داشت هم چنان که خدای تعالی هم فرموده " وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى وَ أَنْ سَعِيَهُ سَوْفَ يُرَى ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى " «۲».

تا اینجا به یک نوع ارتباط اشاره شد که عبارت بود از ارتباط میان " اعمال " و " اخلاق " و " ذات " در این میان یک نوع ارتباط دیگری است که در میان اعمال و ملکات

(۱) سوره انفال، آیه ۴۲.

(۲) و این که نیست مر آدمی را مگر جزای آنچه خود سعی کرده و این که سعی خود را زود باشد که در صحرای محشر ببیند پس جزا داده شود به آن سعی جزای تمام. سوره نجم، آیه ۳۹-۴۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۶۵

آدمی و میان اوضاع و احوال جو زندگی او و عوامل خارج از ذات او است که در ظرف زندگی او حکمفرما است مانند آداب و سنن و رسوم و عاداتهای تقلیدی، زیرا اینها نیز آدمی را به موافقت خود دعوت نموده، و از هر کاری که با آنها ناسازگار است و همچنین از مخالفت با آنها بازمی دارد، و چیزی نمی گذرد که یک صورت جدیدی در نظر انسان منعکس می سازد که از مخالفت آن وحشت نموده و مخالفت با آن را شنای بر خلاف جریان آب تصور می کند، و قهرا اعمالش با اوضاع و احوال محیط و جو زندگی اجتماعیش تطبیق می گردد.

این رابطه نیز غالباً تا حد اقتضاء می رسد و از آن تجاوز نمی کند، و لیکن گاهی آن چنان ریشه دار و پای برجا می شود که دیگر امیدوی به از بین رفتن آن نمی ماند، به خاطر اینکه در اثر مرور زمان ملکاتی- یا رذیله و یا فاضله- در قلب رسوخ پیدا می کند و در کلام خدای تعالی هم اشاره به آن آمده، مانند آنجا که می فرماید: " إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ " «۱» و همچنین آیاتی دیگر.

و لیکن با این حال باز صحت تکلیف و صحت اقامه حجت علیه چنین افراد و دعوت و انذار و تبشیر آنان جایی نمی رود، و هنوز دعوت آنان صحیح است، به خاطر اینکه اگر تاثیر دعوت در آنان محال و ممتنع شده، باری امتناع تاثیر آن، به خاطر سوء اختیار خود آنان است، و این معروف است که امتناع با اختیار منافی با اختیار نیست (هم چنان که توییح کسی که انتحار کرده و دارد می میرد باز هم صحیح است هر چند که دیگر راهی برای بازگشت ندارد، زیرا این راه نداشتن را خود برای خود درست کرده).

بنا بر این، از آنچه گذشت- هر چند که طولانی شد- این معنا به دست آمد که آدمی دارای یک شاکله نیست، بلکه شاکله ها دارد، یک شاکله آدمی زائیده نوع خلقت و خصوصیات ترکیب مزاج اوست، که شاکله ای شخصی و خلقتی است، و از فعل و انفعاله‌های جهازات بدنی او حاصل می شود مانند خود مزاج او که یک کیفیت متوسطه ای است که از فعل و انفعاله‌های

کیفیت‌های متضاد با یکدیگر حاصل می‌شود.

شاکله دیگر او خصوصیتی است که خلقی که علاوه بر شاکله، که از ناحیه تاثیر عوامل خارج از ذاتش در او پدید می‌آید.

و آدمی به هر شاکله ای که باشد و هر صفت روحی که داشته باشد اعمالش بر طبق

(۱) کافران را یکسان است بترسانی یا نترسانی ایمان نخواهند آورد خدا بر دلها و گوشه‌های آنان مهر نهاده و بر چشم‌های آنها پرده افکنده شده. سوره بقره، آیه ۶ و ۷.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۶۶

همان شاکله و موافق با فعلیات داخل روحش از او سر می‌زند، و اعمال بدنی او همان صفات و فعلیات روحی را مجسم می‌سازد، هم چنان که انسان متکبر مغرور این صفات روحیش از سرپای گفتار و سکوت و قیام و قعود و حرکت و سکونش می‌بارد و شخص خوار و ذلیل و مسکین از تمامی حرکات و سکناش ذلت به چشم می‌خورد، و همچنین شجاع با ترسو، و سخی با بخیل و صبور با عجول و هر صاحب صفتی با فاقد آن صفت از نظر کردار و رفتار متفاوت است، و چگونه نباشد و حال آنکه گفتیم عمل خارجی مجسمه صفات درونی است و بقول معروف ظاهر عنوان باطن و صورت دلیل بر معنا است.

کلام خدای سبحان هم این معنا را تصدیق نموده و حجت‌های خود را بر همین اساس چیده است، از آن جمله می‌فرماید "وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ وَلَا الظُّلُّ وَلَا الْحُرُورُ وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ" (۱) و نیز می‌فرماید "الْحَيَّاتُ لِلْحَيِّثِينَ وَالْحَيِّثُونَ لِلْحَيَّاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ ... " (۲) و امثال این از آیات بسیاری دیگر.

"كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ" - پس این جمله به هر معنای که حمل شود معنای محکمی دارد، جز اینکه اتصالش به آیه "وَنُنزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا" و نیز واقع شدنش در سیاق این معنا که خدای سبحان مؤمنین را بهره داده و با قرآن کریم و دعوت حقه اش شفا می‌دهد و از همین راه ستمگران را خسران می‌بخشد این احتمال را به ذهن نزدیک می‌کند که شاید مراد از شاکله، شاکله به معنای دوم باشد که همان شخصیت روحی است که از مجموع غرائزش و عوامل خارجیش به دست می‌آید.

گویی که خدای تعالی بعد از آنکه فرمود مؤمنین از کلام او شفا و رحمت استفاده نموده و ظالمین از آن محرومند، و بلکه استفاده شان از قرآن بیشتر شدن خسران ایشان است، کسی اعتراض کرده است که چرا باید میان بندگانش فرق بگذارد، اعتراض دیگر اینکه اگر این تفاوت را قائل نمی‌شد و قرآن را بر هر دو فرقه شفا و رحمت قرار می‌داد غرض رسالت

(۱) هرگز (کافر تاریک جان) کور و (مؤمن روشن روان) بینا یکسان نیست، و هیچ ظلمت با نور مساوی نخواهد بود و هرگز

آفتاب و سایه هم مرتبه نباشد و ابدان زندگان با مردگان برابر نیستند. سوره فاطر، آیه ۲۲.

(۲) زنان بدکار و ناپاک شایسته مردانی بدین وصفند و مردان زشت کار و ناپاک نیز شایسته زنانی بدین وصفند، و بالعکس زنان پاکیزه نیکو لایق مردانی چنین و مردان پاکیزه نیکو لایق زنانی همین گونه اند و این پاکیزگان از سخنان بهتانی که ناپاکان در باره آنان گویند متزهند و از خدا برایشان آمرزش می رسد و رزق آنها نیکو است. سوره نور، آیه ۲۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۶۷

بهبتر حاصل می شد و به حال دعوت نافع تر بود و چرا چنین تفاوتی قائل شد، لذا در آیه مورد بحث رسول گرامی خود را دستور می دهد که ایشان را پاسخ دهد.

به وی می فرماید تا به ایشان بگوید: "كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ" یعنی ما تفاوت قائل نشده ایم این خود مردمند که اعمالشان بر طبق شاکله و فعالیت های موجودشان صادر می شود، آن کس که دارای شاکله معتدل است راه یافتنش به سوی کلمه حق و عمل صالح و برخورداری از دین قدری آسانتر است، و آن کس که شاکله ظالم و سرکشی دارد، او هم می تواند به سوی کلمه حق و دین راه یابد اما برای او قدری دشوارتر است، و بیشتر به آن راه نمی آید و در نتیجه از شنیدن دعوت دین حق، جز خسران عایدش نمی شود.

و خدایی که پروردگار شما و دانای به اسرار و نهنهای شما و مدبر امر شما است بهتر می داند که چه کسی شاکله معتدل دارد و چه کسی شاکله عادل و کدام آسانتر به راه حق می افتد و به استفاده و بهره مند شدن از نعمت دین نزدیک تر است، و همچنین آن پیغمبری که خدای علیم به او خبر داده و او را واقف ساخته و می داند که مؤمنین راه یابنده ترند، و در نتیجه شفا و رحمت هم مختص آنان خواهد بود، و از قرآن برای ظالمان چیزی جز بیشتر شدن خسران نمی ماند، مگر آنکه از ظلم دست بردارند و از قرآن منتفع شوند.

از همین جا معلوم می شود که نکته تعبیر به صیغه افعال تفضیل در کلمه "اهدی" چه بوده است، چون همانطور که گفتیم شاکله و صفات درونی در دعوت به آنچه تقاضا دارد دعوت لازم و حتمی نیست که نتوان از آن تخلف کرد، خلاصه آن کسی که شاکله ظلم دارد هر چند شاکله اش او را به سوی کارهای زشت دعوت می کند الا اینکه هر چه می کند بطور حتم نیست باز هم می تواند و لو به سختی و کندی راه هدایت را پیش بگیرد چیزی که هست دارنده شاکله عدالت، تندتر در این راه پیش می رود.

امام فخر رازی در تفسیر خود مطلبی دارد و خلاصه اش این است که می گوید: آیه شریفه دلالت می کند بر اینکه نفوس ناطقه انسانی اصلا در ماهیت هایشان با هم مختلفند، چون در آیه قبلی می فرمود قرآن نسبت به بعضی از نفوس فائده، شفا و رحمت را می بخشد، و در بعضی دیگر خسارت و خواری راه، آن گاه دنباله اش فرموده "قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ" و معنایش این است که لائق به این نفوس ظاهره و پاکیزه این است که از قرآن آثار ذکاء و کمال بگیرد و در نفوسی که شاکله ظلم و کدورت دارد، لایق برای آن همین است که از قرآن آثار خزی و ضلالت بگیرد، هم چنان که آفتاب نمک را که سفت

است سفت تر می کند، و روغن را که نرم است نرمتر می سازد جامه رنگرز متقلب را سفیدتر و سیاه رویی او را بیشتر می کند.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۶۸

آن گاه می گوید: البته این حرف وقتی صحیح است که ارواح و نفوس در مرحله ذات و ماهیت هم مختلف باشند، بعضی صاف و نورانی باشد و قرآن کریم نوری بر نور آن بیفزاید، و بعضی دیگر کدر و ظلمانی باشد که در نتیجه قرآن کریم ضلالتی بر ضلالت و ذلتی بر ذلتشان بیفزاید «۱».

اشکال کلام وی این است که اگر حجتی اقامه کرد بر اینکه نفوس بعد از رسوخ ملکات در آنها هر یک به صورت یکی از آن ملکات در آمده و غیر آن دیگری می شود باز حرفی بود، و اما او چنین نکرده بلکه این حجت را برای نفوس ساده اقامه کرده است و حال آنکه نفوس ساده و بی ملکه یعنی قبل از رسوخ ملکات در آنها اختلافی با هم نداشتند و اگر هم آثار مختلفی داشته باشند به طور حتم و ضروری و جبری نیست، تا حجت نامبرده در آنها جریان یابد. و خواننده عزیز به یاد دارد که آیه شریفه متعرض حال آدمی بعد از پیدا شدن شاکله و شخصیت خلقیه است که از مجموع غرائز و عوامل خارجی مؤثره حاصل می شود، و آدمی را به یک نوع عمل دعوت می کند البته دعوت بطور اقتضاء نه به طور جبر و حتم (دقت فرمائید).

بحث فلسفی [در باره سنخیت وجودی و رابطه ذاتی بین فعل و علت فاعلی] ص: ۲۶۸

اشاره

حکما گفته اند که میان فعل و فاعلش که عنوان معلول و علت را دارند سنخیتی وجودی و رابطه ای ذاتی است که با آن رابطه وجود عمل طوری جلوه می کند که گویا یک مرتبه نازل و درجه ای پائین تر از وجود فاعل است، همچنین یعنی سنخیت و رابطه مذکور و به عکس وجود فاعل را چنان جلوه می دهد که گویا مرتبه عالیه ای از وجود فعل است، بلکه بنا بر اصالت وجود و تشکیک آن نیز، مطلب از همین قرار است.

به این بیان که گفته اند اگر میان فعل که معلول است و فاعل که علت است هیچ ارتباط و مناسبتی ذاتی و خصوصیتی واقعی که این فعل را مختص آن فاعل و آن فاعل را مختص این فعل کند وجود نداشت می بایست نسبت فاعل به فعلش با نسبت او به غیر آن فعل برابر باشد، همچنین نسبت فعل به فاعل و غیر فاعل یکسان باشد، و بنا بر این دیگر معنا ندارد که فعلی را به فاعل معینی نسبت دهیم.

(۱) تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۳۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۶۹

[وجود رابطه و سنخیت بین فعل و فاعل از نظر قرآن] ص: ۲۶۹

نظیر این برهان در معلول بالنسبه به سائر علل جریان داشته اثبات می کند که میان علت ها و معلولها نیز سنخیت و رابطه وجود برقرار است، و علت فاعلی از آنجایی که اقتضا دارد وجود معلول را و وجود دهنده آن است.

ذات نیافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش

ناگزیر باید خودش واجد کمال وجودی معلول باشد، و همچنین معلوم ممثل و مجسم کننده وجود علت باشد (البته در مرتبه نازله ای).

همین معنا را مرحوم صدر المتالهین به وجهی دقیق و لطیف تر بیان فرموده، و آن این است که معلول در هست شدن محتاج علت فاعلی است و ذاتش وابسته و مربوط به آن است، و با اینکه این فقر جزء ذات معلول است دیگر معنا ندارد که از مرحله ذاتش عقب افتاده و بعد از وجود آن پیدا شود، و جدای از هم باشند، چه در چنین صورتی ذات معلول، بی نیاز از علت، و خود، مستقل از آن می بود، و در چنین فرضی دیگر معلول نبود، و این خود خلف فرض است، چون فرض ما معلول بودن معلول است، پس وقتی ذات معلول جدای از فقر نبوده، و فقر عین ذاتش شد پس از وجود جز وجودی رابط و غیر مستقل بهره ای ندارد، و وجودش عین ربط با علت است، و آن استقلال که آدمی در بدو نظر در وجود او می بیند در حقیقت استقلال او نیست، بلکه استقلال علت او است که در او مشاهده می کند، پس بنا بر این وجود معلول از وجود علت خود حکایت نموده و آن را در همان حدی که خود از وجود دارد مجسم می سازد.

دنباله بحث سابق از نظر قرآن ص: ۲۶۹

دقت در آیات قرآنی تردیدی برای انسان باقی نمی گذارد که قرآن کریم موجودات را با همه اختلافی که در نسخه آنها و در نوع آنها وجود دارد آیات خدای تعالی دانسته که اسماء و صفات او را مجسم می سازند، و هیچ موجودی نیست مگر آنکه هم در اصل وجودش و هم در هر جهتی از جهات که در وجودش فرض شود آیت خدای تعالی و اشاره کننده به ساحت عظمت و کبریایی اوست، و آیت که به معنای علامت یعنی دلالت کننده است، از جهت اینکه آیت است وجودش وجود مرآت و آینه ای است که فانی در صاحب آیت است و بی او استقلال ندارد زیرا اگر در وجودش یا جهتی از جهات وجودش مستقل می بود دیگر از این جهت آیت و نشانگر و دلالت کننده به سوی او نبود و این خلف فرض است زیرا فرض کردیم که وجود موجودات و تمامی جهات وجودشان آیات خدایند.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۷۰

بنا بر این موجودات از این جهت که مخلوق اویند افعال او هستند، افعالی که با هستی خود و صفات هستی خود هستی خدای را حکایت می کنند، صفات علیای او را نشان می دهند، و اینکه گفتیم فعل همیشه هم سنخ فاعل است همین معنا است نه اینکه فعل واجد هویت فاعل بوده و مانند حقیقت ذات او باشد، زیرا این حرف با بداهت و ضرورت مخالف است.

[بیان آیات] ص: ۲۷۰

[معنای "روح" و مراد از "امر خدا" و توضیح اینکه روح از امر خدا است] ص: ۲۷۰

" وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا "

کلمه "روح" به طوری که در لغت معرفی شده به معنای مبدأ حیات است که جاندار به وسیله آن قادر بر احساس و حرکت ارادی می شود و به لفظ "روح" هم ضمیر مذکر بر می گردد و هم مؤنث و چه بسا در استعمال این کلمه جواز صادر شده که مجازا در اموری که به وسیله آنها آثار نیک و مطلوبی ظاهر می شود اطلاق بکنند، چنان که علم را حیات نفوس می گویند چنانچه خدای تعالی هم فرمود: "أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأُحْيَيْنَاهُ" (۱) که مقصود از آن زنده کردن، هدایت نمودن به سوی ایمان است، و در آیه شریفه "يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ" (۲) هم از همین باب جمعی روح را به وحی تفسیر کرده اند و همچنین آیه "وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا" (۳) که مراد از آن قرآن است که آن نیز وحی است، و گفته اند که اگر خدا قرآن و وحی را روح نامیده از این باب بوده که نفوس مرده به وسیله آن حیات و زندگی می یابند هم چنان که روح معروف مایه حیات جسدهای مرده است.

و به هر حال کلمه "روح" در بسیاری از آیات مکی و مدنی تکرار شده، و در همه جا به این معنایی که در جانداران می یابیم و مبدأ حیات و منشا احساس و حرکت ارادی است نیامده، مثلاً یک جا فرمود: "يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا" (۴) و نیز فرموده "تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ" (۵) که بدون تردید مراد از آن در این دو آیه غیر روح حیوانی و غیر ملائکه است، و قبلاً هم روایتی از علی (ع) نقل کردیم که آن جناب به آیه "يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ" (۶) استدلال فرموده بود بر اینکه روح

(۱) کسی که مرده بود زنده اش کردیم. سوره انعام، آیه ۱۲۲.

(۲) ملائکه با امر او روح را می آورند. سوره نحل، آیه ۲. [...].

(۳) و اینچنین روحی از امر خود را به تو وحی کردیم. سوره شوری، آیه ۵۲.

(۴) روزی که روح و ملائکه به صف می ایستند. سوره نبا، آیه ۳۸.

(۵) ملائکه و روح در آن شب به امر پروردگارشان هر چیزی را نازل می کنند. سوره قدر، آیه ۴.

(۶) خدا فرشتگان و روح را به امر خود بر هر که از بندگان خواهد می فرستد ... سوره نحل، آیه ۲.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۷۱

غیر از ملائکه است.

و نیز قرآن کریم که یک جا آن را به "قدس" و جایی دیگر به "امانت" توصیف کرده است- و به زودی خواهد آمد- به

خاطر این است که چون روح از خیانت و قذارت‌های مادی و پلیدی‌های معنوی و از معایب و امراضی که روح‌های انسانی آلوده به آنها است پاک و منزّه است.

و این روح هر چند غیر از ملائکه است، لیکن جز در امر وحی و تبلیغ - هم چنان که از آیه "يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ..." (۱) استفاده می‌شود - همراه ملائکه هست.

از سوی دیگر می‌بینیم یک جا آورنده قرآن را به نام جبرئیل معرفی نموده و می‌فرماید:

"قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ" (۲) و در جای دیگر همین جبرئیل را روح الامین خوانده و آورنده قرآنش نامیده و فرموده: "نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ" (۳) و نیز فرموده: "قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ" (۴) و روح را که به وجهی غیر ملائکه است به جای جبرئیل که خود از ملائکه است آورنده قرآن دانسته است، پس معلوم می‌شود جبرئیل آورنده روح است و روح حامل این قرآن خواندنی است.

از همین جا آن گره و مشکلی که در آیه "وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا" (۵) بود حل می‌شود، و معلوم می‌گردد که مراد از "وحی روح" در آیه مزبور نازل کردن روح القدس است به رسول خدا (ص)، و نازل کردن روح القدس برای آن جناب همان وحی قرآن است به او، چون همانطور که بیان شد حامل قرآن روح القدس است، پس اجباری نیست که ما هم مانند بعضی که در چند سطر قبل نقل کردیم مراد از روح را در آیه شریفه قرآن بگیریم.

(۱) خدا فرشتگان و روح را به امر خود بر هر که از بندگان خواهد می‌فرستد ... سوره نحل، آیه ۲.

(۲) بگو ای پیامبر هر که با جبرئیل دشمن است [با خدا دشمن است] زیرا او به فرمان خدا قرآن را به قلب پاک تو رساند. سوره بقره، آیه ۹۷.

(۳) جبرئیل (روح الامین) نازل گردانید و آن را بر قلب تو فرود آورده تا به حکمت و اندرزه‌های آن خلق را متذکر ساخته و از عقاب خدا بترسانی (و مردم را) به زبان عربی فصیح (هدایت کنی). سوره شعراء، آیه ۱۹۵.

(۴) بگو روح القدس از ناحیه پروردگارت آورده. سوره نحل، آیه ۱۰۲.

(۵) و همین گونه ما روح خود را به فرمان خویش برای وحی به تو فرستادیم. سوره شوری، آیه ۵۲.

و اگر نسبت وحی را به روح داد و فرمود روح را به تو وحی کردیم با اینکه روح از موجودات عینی و از اعیان خارجی است و وحی به معنای کلام پنهان است، از این باب است که این سلسله از موجودات یعنی ارواح که موجوداتی طاهر و مقدسند

همانطور که موجوداتی مقدس از خلق خدا هستند یکی از کلمات خدای تعالی نیز هستند همانطوری که در قرآن عیسی بن مریم را کلمه خدا نامیده و فرموده: " وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ " (۱).

پس روح را از این رو کلمه نامیده که مانند سایر کلمات بر مراد صاحب خود دلالت می کند و وقتی جائز باشد روح را کلمه بنامیم پس جائز خواهد بود که آن را وحی نیز بنامیم، و اگر در آن آیه عیسی بن مریم را کلمه ای از خود (کلمه منه) دانسته بدین جهت بوده که پیدایش عیسی به وسیله کلمه " ایجاد " بوده بدون اینکه سببهای عادی که در تکون انسان دخالت دارند در او دخالت داشته و واسطه شده باشند، به شهادت اینکه خود قرآن صریحا فرموده: " إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ " (۲).

خدای سبحان برای روشن کردن و واضح نمودن حقیقت روح این را نیز فرموده: " قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي " و ظاهر از کلمه " من " این است که حقیقت جنس را معنا می کند هم چنان که این کلمه در سایر آیات وارده در این باب بیانیه است، مانند آیه " يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ " (۳) و آیه " يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ " (۴) و آیه " أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا " (۵) و آیه " تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَ الرُّوحِ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ " (۶) که در همه اینها کلمه من می فهماند روح از جنس و سنخ امر است.

آن گاه امر را بیان کرده و می فرماید: " إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ " (۷) که در درجه اول می فهماند امر او عبارت است از

(۱) و کلمه ای و روحی از خود که به مریم القاء نمود. سوره نساء، آیه ۱۷۱.

(۲) همانا مثل خلقت عیسی از جانب خدا مثل خلقت آدم ابو البشر است که خدا او را از خاک بساخت سپس بدان خاک گفت بشری به حد کمال باش چنان گشت. سوره آل عمران، آیه ۵۹.

(۳) القاء می کند روح را از امر خود. سوره مؤمن، آیه ۵.

(۴) خدا فرشتگان و روح را به امر خود نازل می کند. سوره نحل، آیه ۲.

(۵) به همین گونه ما روح خود را به فرمان خویش برای وحی به تو فرستادیم. سوره شوری، آیه ۵۲. [.....]

(۶) در این شب فرشتگان و روح به اذن خدا (بر امام عصر) از هر فرمان نازل گرداند. سوره القدر، آیه ۴.

(۷) فرمان خدا نافذ خدا (در عالم) چون اراده خلقت چیزی را کند به محض اینکه گوید موجود باش بلافاصله موجود خواهد شد، پس منزله و پاک خدایی که ملک و ملکوت هر موجود بدست قدرت او و بازگشت شما همه خلائق به سوی او است. سوره یس، آیه ۸۲.

کلمه "کن" که همان کلمه ایجادی است که عبارت از خود ایجاد است و ایجاد هم عبارت است از وجود هر چیز، لیکن نه از هر جهت بلکه وجود هر چیز از جهت استنادش به خدای تعالی و اینکه وجودش قائم به ذات است، این معنای امر خدا است، و از جمله دلیلهایی که می رساند وجود اشیاء از جهت استنادش به ذات پروردگار و با قطع نظر از اسباب وجودی دیگر کلام خدا هستند آیه ذیل است که می فرماید: "وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصِيرِ" «۱» که امر خدای را بعد از آنکه یگانه معرفی نموده به لمح بصر تشبیه نموده است که منظور از آن نفی تدریجی بودن است و از آن فهمیده می شود که موجودات خارج با اینکه تدریجا و به وسیله اسباب مادی موجود گشته و منطبق بر زمان و مکان هستند معذک جهتی دارند که آن جهت عاری از تدریج، و خارج از حیطه زمان و مکان است و از این جهت امر خدا و قول و کلمه او شمرده شده است و اما از جهت اینکه در مسیر سلسله علل و اسباب قرار داشته و بر زمان و مکان منطبق می گردد از این جهت امر خدا نیست بلکه خلق خداست هم چنان که فرمود: "أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ" «۲» پس امر، عبارت است از وجود هر موجود از این نقطه نظر که تنها مستند به خدای تعالی است، و خلق، عبارت است از وجود همان موجود از جهت اینکه مستند به خدای تعالی است با وساطت علل و اسباب.

این معنا از کلام دیگر خدای سبحان به خوبی استفاده می شود که فرمود: "إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" «۳» زیرا در این آیه نخست خلقت آدم را ذکر نموده و ارتباط آن را با خاک که یکی از اسباب است بیان می کند سپس همان وجود را بدون ارتباطش به چیزی با تعبیر "کن" خاطر نشان می سازد (دقت فرمائید).

و همچنین نظیر این آیه است آیه "ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً ... ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ" «۴» زیرا ایجاد

(۱) و فرمان ما در عالم یکی است در سرعت به مانند چشم به هم زدنی انجام یابد. سوره قمر، آیه ۵۰.

(۲) آگاه باشید که ملک آفرینش خاص خدا است و حکم نافذ فرمان او است. سوره اعراف، آیه ۵۴.

(۳) همانا مثل خلقت عیسی (در خارق العاده بودن) از جانب خدا مثل خلقت آدم ابو البشر است که خدا او را از خاک بساخت سپس بدان خاک گفت بشری به حد کمال باش چنان گشت. سوره آل عمران، آیه ۵۹.

(۴) پس آن گاه او را نطفه گردانیده و در جای استوار (صلب و رحم) قرار دادیم آن گاه نطفه را علقه و علقه را گوشت پاره و باز آن گوشت را استخوان و سپس بر استخوانها گوشت پوشانیدیم پس از آن خلقتی دیگر انشاء نمودیم. سوره مؤمنون، آیه ۱۴.

از همه آنچه که گفته شد این معنا به دست آمد که امر عبارت است از کلمه ایجاد آسمانی یعنی فعل مختص به ذات او و اسباب و علل واسطه و تخلل نیستند و این امر به مقیاس زمان و مکان و هیچ خصیصه مادی دیگری اندازه گیری نمی شود.

و در درجه دوم این معنا را خاطر نشان می سازد که امر او در هر چیز عبارت است از ملکوت آن چیز، و فراموش نشود که ملکوت، ابلیس از ملک است بنا بر این برای هر موجودی ملکوتی و امری است آن چنان که فرمود: "أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" (۱) و نیز فرمود: "وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" (۲) و نیز فرمود: "تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ" (۳).

پس، از آنچه گذشت این معنا روشن گردید که امر خدا عبارت از کلمه ایجاد او است و کلمه ایجاد او همان فعل مخصوص به او است بدون اینکه اسباب وجودی و مادی در آن دخالت داشته و با تاثیرات تدریجی خود در آن اثر بگذارند این همان وجود ما فوق نشاء مادی و ظرف زمان است و روح به حسب وجودش از همین باب است یعنی از سنخ امر و ملکوت است.

و خدای سبحان امر روح را به اوصاف مختلفی توصیف فرموده یکی اینکه آن را به تنهایی ذکر کرده مانند آیه "يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا" (۴) و نیز مانند "تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ ... " (۵).

[موارد اطلاق و استعمال کلمه "روح" در آیات قرآن مجید] ص : ۲۷۴

از کلام خدای سبحان چنین بر می آید که این روح گاهی با ملائکه است هم چنان که آیات زیر بدان دلالت دارد که می فرماید:

(۱) آیا فکر و نظر در ملکوت و قوای آسمانها و زمین نمی کنند. سوره اعراف، آیه ۱۸۵.

(۲) و همچنین ما بر ابراهیم ملکوت و باطن آسمانها و زمین رای ارائه دادیم. سوره انعام، آیه ۷۵.

(۳) در این شب فرشتگان روح (یعنی جبرئیل) به اذن خدا (بر امام زمان) از هر فرمان (و دستور الهی و سرنوشت خلق) نازل گرداند. سوره قدر، آیه ۴.

(۴) روزی که آن فرشته بزرگ روح القدس با همه فرشتگان صف زده. سوره نبا، آیه ۳۸.

(۵) فرشتگان به سوی عرش خدا بالا روند. سوره معارج، آیه ۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۷۵

"مَنْ كَانَ عِيدًا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ" (۱) و "نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ" (۲) و "قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ" (۳) و "فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا"

و گاهی آن حقیقتی است که در عموم آدمیان نفخ و دمیده می شود و در این باره فرموده است: "تُمْ سَوَاءٌ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ" «۵» و نیز فرموده: "فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي" «۶».

و گاهی دیگر آن حقیقتی که با مؤمنین است نامیده شده است و در این باره فرموده:

"أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَ أَتَدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ" «۷» اشعار بلکه دلالت دارد بر این مطلب آیه شریفه: "أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ" «۸».

برای اینکه در آن از حیات جدید گفتگو شده و حیات فرع روح است.

و گاهی دیگر آن حقیقتی نامیده شده است که انبیاء با وی در تماسند و در این باره فرموده: "يُنزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا... " «۹» و نیز فرموده "وَ آتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَ أَيْدِنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ" «۱۰» و نیز فرموده: "وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا" «۱۱» و آیاتی دیگر.

(۱) بگو ای پیغمبر (بطائفه یهود که با جبرئیل اظهار دشمنی می کنند) هر که با جبرئیل دشمن است با خدا دشمن است زیرا او به فرمان خدا قرآن را به قلب پاک تو رسانید. سوره بقره، آیه ۹۷.

(۲) جبرئیل (روح الامین) نازل گردانید و آن را بر قلب تو فرود آورده. سوره شعراء، آیه ۱۹۳.

(۳) تو بگو که این آیات را روح القدس از جانب پروردگار من به حقیقت و راستی نازل کرد.

سوره نحل، آیه ۱۰۲. [...]

(۴) پس فرستادیم به سوی او روح ما را پس مجسم شد برای او مانند بشری کامل. سوره مریم، آیه ۱۷.

(۵) پس تمام کرد او را و دمید در او از روح خود. سوره الم سجده، آیه ۹.

(۶) پس هنگامی که تمام کردم او را و دمیدم در او از روح خودم. سوره حجر، آیه ۲۹ و سوره ص، آیه ۷۲.

(۷) اینان نوشته شده در دلهايشان ایمان و تایید کرده است آنها را با روح از خودش. سوره مجادله، آیه ۲۲.

(۸) آیا کسی که مرده است پس زنده کردیم او را و قرار دادیم برای او نوری که به آن در بین مردم برود. سوره انعام، آیه

(۹) سوره نحل، آیه ۲.

(۱۰) سوره بقره، آیه ۸۷.

(۱۱) سوره شوری، آیه ۵۲.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۷۶

و گاهی به آن حقیقتی اطلاق می شود که در حیوانات و نباتات زنده وجود دارد، و پاره ای از آیات اشعار به این معنا دارد، یعنی زندگی حیوانات و نباتات را هم روح نامیده چون همانطور که گفتیم حیات متفرع بر داشتن روح است.

پس، از آنچه گذشت با تمام طول و تفصیلش معنای آیه "يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي" روشن شد، و معلوم شد که جواب آیه از سؤال از روح مشتمل بر بیان حقیقت روح است، و اینکه روح از مقوله امر است، به آن معنایی که گذشت. و اما جمله "وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا" معنایش این است که آن علم به روح که خداوند به شما داده اندکی از بسیار است، زیرا روح موقعیتی در عالم وجود دارد و آثار و خواصی در این عالم بروز می دهد که بسیار بدیع و عجیب است، و شما از آن آثار بی خبرید.

[اقوال مختلف و متعدد مفسرین در باره مراد از روح در آیه: "يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ...". ص: ۲۷۶]

این بود نظریه ما در باره روح ولی مفسرین در اینکه مراد از روح که در آیه مورد بحث مورد سؤال و جواب قرار گرفته چیست اقوال مختلفی دارند.

بعضی «۱» از ایشان گفته اند: مراد از روح که در آیه از آن سؤال شده همان روحی است که خدای تعالی در آیه "يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صِيْفًا" و در آیه "تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ..." از آن اسم برده، ولی این مفسرین دلیلی بر گفته خود ارائه نداده اند.

بعضی «۲» دیگر گفته اند: مراد از آن، جبرئیل است، زیرا خدای تعالی او را روح نامیده و فرموده: "نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ" دلیل ایشان همین است که خدا او را روح نامیده، ولی صرف نامیدن، دلیل نمی شود بر اینکه هر جا کلمه روح بیاید به معنای جبرئیل باشد، علاوه بر این ما در آغاز گفتار خاطر نشان ساختیم که تسمیه جبرئیل به روح معنای خاصی دارد، و اگر این معنا نبود می بایستی عیسی و جبرئیل شخص واحدی باشند چون خدای سبحان عیسی را نیز در کلام خود روح نامیده.

بعضی «۳» دیگر گفته اند: مراد از روح، قرآن کریم است، چون خدای سبحان آن را روح خوانده، و حاصل سؤال و جواب در آیه مورد بحث این است که مردم از تو از قرآن می پرسند که آیا از امر خداست و یا از خود تو؟ جوابشان بگو که از ناحیه امر پروردگار من است، و غیر از پروردگار من کسی قادر نیست مانند آن را بیاورد، و به همین جهت قرآن آیتی

(۱) تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۳۹.

(۲) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۵۲ به نقل از قتاده.

(۳) تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۳۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۷۷

است معجزه که بر صحت رسالت من دلالت دارد، و شما علمتان به قرآن بسیار کم است، و احاطه به آن ندارید تا بتوانید مثل آن را بیاورید، سپس اضافه کرده اند که آیه بعد هم که می فرماید: "وَلَئِنْ شِئْنَا لَنُدْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ" این معنا را تایید می کند.

این قول نیز صحیح نیست، و همان ایرادی که به وجه قبلی کردیم به این نیز وارد است، زیرا صرف اینکه در کلام خدای سبحان روح به معنای قرآن آمده باشد دلیل نمی شود بر اینکه هر جا که این کلمه اطلاق شده به معنای قرآن بوده باشد، علاوه بر این قبلا هم گفتیم که روح در آیه "وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا" به معنای قرآن نیست، و اشکالی را هم که به این معنا وارد می شد بیان نمودیم، از این هم که بگذریم آیه "و لو شئنا" که بعد از آیه مورد بحث قرار دارد چنین نیست، که تنها این قول را تایید کند، بلکه مؤید اقوال دیگری نیز هست.

بعضی «۱» دیگر گفته اند: مراد از روح، روح انسانی است، چون متبادر از آن هر جا که اطلاق شود همین معنا است، و پاسخ "قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي" در حقیقت، طفره رفتن از جواب و نهی از غور در فهم حقیقت روح است، چون روح از امر خداست که خدا علم آن را به خود اختصاص داده و احدی را به حقیقت آن راه نداده است. قائلین به این قول سپس اختلاف کرده اند در اینکه آیا روح جسمی است هوایی و لطیف که در جوف بدن آمد و شد می کند، و یا آنکه جسمی است هوایی در هیات و شکل بدن که در بدن حلول نموده بعد از مرگ از بدن بیرون می شود، و یا آنکه اجزای اصلی بدن است که در قلب جای دارد، و یا آنکه حالتی است برای بدن، و یا آنکه همان بدن آدمی است و یا چیزی غیر اینها، و هر کدام از ایشان یکی از این احتمالات را اختیار کرده اند.

اشکال این قول این است که قبول نداریم متبادر از لفظ روح در کلام خدای سبحان روح آدمی باشد، و دقت و تدبر در آیات کریمه ای که متعرض کلمه روح شده احتمالاتی را که این قائلین بر سر آنها اختلاف کرده اند همه را دفع می کند.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از روح، مطلق روحهایی است که در کلام مجید خدای تعالی آمده، و مقصود از سؤال این است که آیا این روح ها که در قرآن آمده آیا قدیمند یا حادثند، جواب داده که روح، حادث از امر خدا و فعل او است و فعل خدا حادث است نه قدیم.

اشکال این قول این است که هر چند این تعمیم صحیح است لیکن ارجاع سؤال به پرسش از حدوث و قدم روح و معنا کردن جواب به طوری که با این سؤال جور و مناسب در آید ادعایی است بدون دلیل و لفظ آیه هیچ دلالتی بر آن ندارد.

مفسرین، گذشته از این اختلاف، اختلاف دیگری در معنای "قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي" دارند که آیا این جواب، جواب مثبتی است، یا آنکه طفره رفتن از جواب و توجه نکردن به سؤال است، وجوه و اقوالی که در معنای روح نقل کردیم از نظر مناسبت با این دو قول مختلفند، پاره ای از آن اقوال با قول اول مناسبتند، و پاره ای دیگر با قول دوم، که اگر دقت فرموده باشید ما در نقل هر یک از آن اقوال اشاره به این جهت نیز کرده ایم.

سپس اختلاف دیگری کرده اند که مخاطبین به این آیه چه کسانی هستند؟ و اینکه می فرماید: "شما از علم بهره ای داده نشده اید مگر اندکی" آیا مخاطب به آن قوم یهود است و یا قریش؟- البته اگر قریش باشند قطعاً یهودیها یادشان داده اند که از رسول خدا (ص) چنین سؤالی بکنند- و یا آنکه مخاطبین به آن رسول خدا (ص) و سایر مردمندها مناسب تر به سیاق آیات این است که مخاطبین به خطاب "وَمَا أَوْتِيتُمْ" یهود باشد، و جمله مذکور تتمه کلام رسول خدا (ص) باشد، و هم ایشان پرسش مذکور را کرده باشند، چون در عصر رسول خدا (ص) یهود معروف به علم و دانش بوده اند، و در این کلام و خطاب هم مختصر علمی برای آنان اثبات کرده.

و اما قریش و کفار عرب که در پاره ای آیات قرآن از ایشان با جمله "الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ" تعبیر شده مردمی جاهل بوده اند.

"وَلَيْسَ شِئْنَا لِنُدْهِبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا".

کلامی است متصل به ما قبلش، زیرا آیه قبلی اگر چه متعرض مطلق روح بود که خود دارای مراتب مختلفی است اما بر حسب سیاق آیات مورد بحث که در باره قرآن گفتگو داشت می فهمیم که مقصود از آن خصوص آن روحی است که از آسمان بر رسول خدا (ص) نازل می شود و قرآن را به او القاء می کرد.

و بنا بر این، معنای آیه مورد بحث- و خدا داناتر است- چنین خواهد شد آن روح که بر تو نازل می شود و قرآن را به امر ما به تو القاء می کند از تحت قدرت ما خارج نیست و قسم می خورم که اگر بخواهیم همان روح را که کلمه القاء شده ما به تو است، از بین می بریم، آن وقت است که دیگر کسی را که به نفع تو و علیه ما وکیل به آن باشد نخواهی یافت یعنی کسی را نخواهی جست که از تو دفاع نموده و ما را محکوم و مجبور به برگرداندن آن نماید.

و از این معنا برمی آید که اولاً مراد از "بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ" آن روح الهی است که کلمه القاء شده به رسول خدا (ص) بوده و همان حقیقتی است که آیه "وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا" (۱) به آن اشاره می کند.

و ثانیاً اینکه مراد از وکیل، وکیل مطالبه و برگرداندن آن چیزی است که خدا گرفته است، نه وکیل در حفظ قرآن و تلاوت

آن که بعضی «۲» از مفسرین پنداشته اند، و معلوم است که این تفسیر مبنی بر این است که مراد از "بِالَّذِي أُوحِينَا إِلَيْكَ" قرآن باشد، نه روح که آورنده آن است، و حال آنکه جلوتر گفتیم مراد از آن روح است.

"إِلَّا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ إِنَّ فَضْلَهُ كَانَ عَلَيْكَ كَبِيرًا"

کلمه "الا" استثناء از جمله ای است که به خاطر دلالت سیاق حذف شده و تقدیر کلام چنین بوده: تو به آنچه اختصاص یافتی اختصاص نیافتی و آن موهبتی که به تو عطا شد که عبارت از نازل شدن روح و ملازمتش با تو است به تو اختصاص ندادند مگر به عنوان رحمتی از پروردگارت، آن گاه آن رحمت را تعلیل نموده و فرموده: "إِنَّ فَضْلَهُ كَانَ عَلَيْكَ كَبِيرًا" - همانا فضل او بر تو بسیار بزرگ است" و معلوم است که این جمله در مقام منت نهادن بر رسول خدا (ص) است.

"قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَا كَانَتْ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا"

کلمه ظهیر به معنای کمک کار و ماخوذ از ظهر است مانند کلمه رئیس که ماخوذ از "رأس" است، و کلمه "بمثله" از باب به کار بردن اسم ظاهر در جای مضمَر است، و ضمیر آن به قرآن برمی گردد.

در این آیه به روشنی و صراحت تحدی شده است، و ظهور در این دارد که به تمامی خصوصیات قرآن و صفات کمالی که از نظر لفظ و معنا دارد تحدی شده، نه تنها به فصاحت و بلاغت لفظ آن، زیرا اگر منظور معجزه بودن لفظ آن بود دیگر معنا نداشت که همه جن و انس را دخالت دهد، بلکه باید می فرمود: اگر همه عرب جمع شوند نمی توانند به مثل آن بیاورند.

علاوه بر این ظاهر آیه می رساند که تحدی مزبور مدت معینی ندارد، به شهادت اینکه می بینیم در این عصر هم که اثری از فصحا و بلغای آن روز عرب نمانده قرآن بر اعجاز باقی

(۱) این چنین وحی نمودیم به تو روحی از امر خود را. سوره شوری، آیه ۵۴.

(۲) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۳۸. [.....]

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۸۰

مانده و به بانگ بلند تحدی می کند.

"وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَىٰ أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا"

"تصریف امثال" به معنای برگرداندن و دوباره آوردن و با بیانههای مختلف و اسلوبهای گوناگون ایراد کردن است، و "مثل" به معنای توصیف مقصود است به چیزی که آن را مجسم و ممثل کند و ذهن شنونده را به آن نزدیک گرداند، و کلمه "من" در جمله "مِنْ كُلِّ مَثَلٍ" برای ابتداء غایت است، مراد این است که ما هر مثلی را که روشنگر راه حق و راه ایمان و شکر باشد

برای ایشان بیان کردیم، ولی بیشتر مردم جز راه کفران را نپیمودند، و این کلام همانطور که ملاحظه می کنید، در مقام توییح و ملامت است.

و در جمله " أَكْثَرُ النَّاسِ "، اسم ظاهر " ناس " به جای ضمیر " هم " به کار رفته، و در اصل " اکثرهم " بوده، و شاید جهت این تعبیر این بوده که خواسته است اشاره به این نکته کند که سر کفران ایشان همین است که ناسند هم چنان که در آیه " وَ كَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا " (۱) نیز گذشت که کفران، خاصیت انسان بودن است.

و معنای آیه این است که سوگند می خوریم که ما در این قرآن برای مردم مکرر مثلها آوردیم که حق را برایشان روشن می کرد، و ایشان را به ایمان به ما و شکر نعمتهای ما دعوت می نمود، و لیکن بیشتر مردم جز راه کفران نپیمودند و شکر ما نگزاردند.

[مشرکین از در عناد و لجاجت، ایمان آوردن خود را به انجام معجزاتی غریب و ناممکن مشروط می کنند] ص : ۲۸۰

" وَ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا ... كِتَابًا نَقْرُؤُهُ ".

کلمه " فجر " به معنای باز کردن و شکافتن است، و همچنین است کلمه " تفجیر " با این تفاوت که تفجیر مبالغه و بسیاری را هم می رساند، و " ينبوع " به معنای چشمه ای است که آبش خشک نمی شود، و کلمه " خلال " به معنای وسط و اثناء هر چیزی است، و " کسف " جمع کسفه است هم چنان که قطع جمع قطعه است، هم بر وزن آن است و هم به معنای آن، و کلمه " قبیل " به معنای مقابل است، مانند عشیر که به معنای معاشر است و کلمه " زخرف " به معنای طلا است، و " رقی " به معنای صعود و بالا رفتن است.

این آیات آن معجزاتی را حکایت می کند که قریش علیه رسول خدا (ص) اقتراح و از وی مطالبه می کرده اند. و با وجود قرآن که معجزه جاودانی است ایمان آوردن خود را مشروط به آن می نمودند، چون می خواستند قرآن را یک دستی گرفته آن را خوار بشمارند.

و معنای آن این است که " قالوا " یعنی قریش گفتند: " لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ " ای محمد به تو

(۱) سوره اسری، آیه ۶۷.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۸۱

ایمان نمی آوریم " حَتَّى تَفْجُرَ " تا آنکه بشکافی " لَنَا مِنَ الْأَرْضِ " برای ما از زمین مکه با همه کم آیش " ينبوعا " چشمه آبی که آبش خشک نشود " او تکون - اعجازا - لک " تا اینکه به عنوان معجزه برای تو بوده باشد (جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَ عِنَبٍ فَتَفْجُرَ الْأَنْهَارَ) باغی از خرما و انگور که در آن نهرها جاری سازی " خلالها " در وسط آن بهشت " تفجیرا " جاری ساختنی " أَوْ تُسَيِّقَطَ

السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتْ" و یا آسمان را فرو ریزی همانطور که خودت (در سخنان) ادعا کردی.

(این جمله اشاره است به حکایت کلام خدا که فرموده بود: "أَوْ تُشَقِّطُ عَلَيْهِمْ كَيْفَ فَا مِنَ السَّمَاءِ" «۱» و از همین جا فهمیده می شود که سوره اسری بعد از سوره سبأ نازل شده) "عَلَيْنَا كَيْفًا" یا آسمان را بر سر ما قطعه قطعه فرو ریزی "أَوْ تَأْتِي بِاللَّهِ وَ الْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا" و یا خدا و ملائکه را در مقابل چشم ما حاضر کنی تا آنها را ببینیم "أَوْ يَكُونُ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرَفٍ" و یا خانه ای از طلا داشته باشی "أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ" و یا به آسمان بالا روی "وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُفَيْكَ" و هرگز به بالا رفتن ایمان نیاوریم "حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا" تا آنکه بر ما نازل کنی "كِتَابًا نَقْرُؤُهُ" کتابی را که بخوانیم.

[تحقق بخشیدن به پیشنهاد مشرکین، در شان پیامبر (صلی الله علیه و آله) نه به عنوان یک فرد بشری و نه به عنوان پیامبر الهی، نیست]

..... ص: ۲۸۱

"قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا".

در این جمله رسول خدا (ص) را فرمان می دهد تا از معجزات پیشنهادی ایشان پاسخ گفته ایشان را بر جهل و لجاجتشان آگاهی دهد، لجاجتی که بر هیچ عاقلی پوشیده نیست، زیرا ایشان کارهای بس بزرگی را پیشنهاد و از رسول خدا (ص) توقع می کنند که بیشتر آنها از تحت قدرت او خارج است و جز قدرت غیبی الهی کسی یارای آنها را ندارد، حتی برخی از آنها که اصلاً محال بالذات است مانند آوردن خدا و ملائکه در برابر چشم ایشان و به این هم قناعت نکردند، ای کاش می گفتند: ما ایمان نمی آوریم تا آنکه از خدایت درخواست کنی که چنین و چنان کند و این امور غیر معقول و غیر ممکن را از خدا می خواستند، ولی این چنین نگفتند، بلکه گفتند ما به تو ایمان نمی آوریم مگر وقتی که تو خودت نهر و چشمه جاری سازی و چه کنی و چه کنی.

اگر منظورشان این بوده که آن جناب به این عنوان که یک فرد از افراد بشر است این کارها را انجام دهد که زهی نفهمی، زیرا بشر کجا و چنین قدرت مطلقه و غیر متناهی و محیط حتی بر محالات ذاتی کجا؟ و اگر مقصودشان این بوده که آن جناب از این جهت که مدعی رسالت است چنین کارهایی را بکند که زهی لجاجت، زیرا رسالت کجا چنین

(۱) سوره سبأ، آیه ۹.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۸۲

اقتضایی دارد، رسالت تنها این اقتضاء را دارد که آنچه را خداوند به او پیغام داده و مامور به ابلاغ بر بندگانش کرده که از راه انذار و تبشیر ابلاغ کند، نه اینکه قدرت غیبی خود را هم به او واگذار نموده او را بر آفریدن هر چه که بخواهد قدرت دهد و به فرض محال که چنین چیزی ممکن باشد خود آن جناب چنین ادعایی نکرده و بارها خاطر نشان ساخته که من مانند شما یک فرد بشرم با این تفاوت که به من وحی می شود، پس این اقتراح و پیشنهاد ایشان با اینکه واضح البطلان است پیشنهاد

عجیبی است.

و به همین جهت پیامبر خود را مامور نموده که در جواب آنها نخست پروردگار خود را از گزاف و تفویض قدرت که از گفته ایشان برمی آمد منزه نماید (بعید نیست که از جمله "قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي" تعجب هم استفاده بشود چون مقام بسیار مناسب آن را دارد)، و در ثانی بصورت استفهام بفرماید: "هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا" مگر من جز یک فرد بشرم؟، و همین جواب، خود مؤید این است که جمله "سُبْحَانَ رَبِّي" در مورد تعجب و به منظور افاده آن آمده باشد، و معنا چنین باشد که اگر این اقتراح و توقعاتتان از من از این نظر است که من محمد و فرزند عبد الله هستم که از این نظر من یک فرد بشر هستم و هیچ بشری قدرت بر انجام این امور ندارد، و اگر از این نظر از من چنین توقعاتی می کنید که من رسول خدایم که معنای رسالت، داشتن قدرت بر اینگونه امور نیست و رسول جز گرفتن رسالت و رساندن آن شانی ندارد، و معنای رسالت این نیست که دارای قدرت غیبی مطلق باشد.

از این بیان روشن شد که هر یک از دو کلمه "بشرا" و "رسولا" دخالتی در تمامیت جواب ندارند، کلمه "بشرا" جواب اقتراح ایشان است که آن جناب خودش چنین و چنان کند، و کلمه "رسولا" جواب از این است که اگر تو رسولی از خدایت قدرت بر آوردن اینگونه امور را بگیری.

بعضی»

از مفسرین گفته اند: تنها کلمه "رسولا" در جواب دخالت دارد، و کلمه "بشرا" به عنوان مقدمه آورده شده، یعنی خواسته است قبلاً ایشان را از این اشتباه که مگر بشر هم رسول می شود بیرون آورده و بفهماند که پیغمبران گذشته هم از جنس بشر بوده اند، و آن گاه جواب دهد که پیغمبران جز بر آنچه که به دستشان سپرده شده قدرت بر آوردن چیز دیگری ندارند، و معنای پیغمبری این نیست که خداوند قدرت خود را به ایشان واگذار کرده باشد، و ایشان بتوانند به پروردگار خود تحکم کنند. پس معنای کلام این می شود که: "مگر من جز

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۶۹.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۸۳

پیغمبری مانند سایر پیغمبرانم؟".

مفسر نامبرده سپس چنین گفته است: ما نمی توانیم هر دو کلمه بشرا و رسولا را دو نقطه اتکاء در جواب بدانیم زیرا اولاً با آنچه که از روایات برمی آید مخالف است برای اینکه از روایات برمی آید که مشرکین از رسول خدا (ص) درخواست کردند که از خدای خود چنین و چنان بخواهد، نه اینکه خودش از پیش خود بیاورد تا در جوابشان گفته شود "من جز بشری نیستم" و در ثانی مستلزم این است که کلمه رسول، خبر بعد از خبر بوده و هر دو خبر "کان" بوده باشند که ذوق سلیم این

معنا را نمی پسندد. اشکالی که در گفتار او هست این است که:

اولا- حمل کردن کلمه "بشرا" بر پاسخ از این پندار که ممکن نیست فرستاده خدا از جنس بشر باشد حملی است بدون دلیل، زیرا در آیات قرآنی هیچ نقلی از چنین پنداری دیده نشده است.

و ثانيا- آن طور هم که او جمله "هَيْلٌ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا" را معنا کرده باز نقطه اتکاء کلام "رسولا- نیست، بلکه تشبیه رسول به سایر پیغمبران است چون معنای او این شد: "مگر من جز پیغمبری مانند سایر پیغمبرانم؟" پس در نتیجه نقطه اتکاء کلام حذف شده و معلوم است که حذف معتمد کلام، سیاق را فاسد نموده و شنونده چیزی از آن نمی فهمد (دقت بفرمائید).

و ثالثا- اگر در روایات آمده که از آن جناب خواستند تا از پروردگارش درخواست اقتراحات ایشان را بکنند در صورتی متبع است که صریح کتاب مخالف آن نباشد و گرنه به خاطر روایت دست از قرآن بر نمی داریم و قرآن صراحت دارد بر اینکه "لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ" تا آنکه تو برایمان نهر بشکافی "" أَوْ تُشَقِّطَ السَّمَاءَ " یا آسمان را به زیر آوری، سبحان الله این چه بلندپروازی است در حق تاریخ و روایات آن، که حتی آن را بر کتاب خدا حکومت داده و در صورت مخالفت و معارضه صریح هم آن را بر قرآن مقدم بداریم.

و رابعا- ادعای اینکه ذوق سلیم خبر بعد از خبر را نمی پسندد هیچ وجهی ندارد.

" وَ مَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا "

استفهام در جمله " أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا " استفهام انکاری است، و جمله " قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ ... " حکایت حال کفار و وضع اعتقادات ایشان است، هر چند که عین این کلام را نگفته باشند.

و انکار نبوت و رسالت با اقرار به ثبوت اله، خود از عقائد بت پرستان است که در عین ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۸۴

اقرار به وجود پروردگار زیر بار نبوت نمی روند، و همین خود قرینه بر این است که مقصود از کلمه "ناس" در این آیه همان بت پرستان، و مراد از ایمانی که زیر بارش نرفتند ایمان به رسالت است.

بنا بر این، معنای آیه این می شود که: چه بازداشت بت پرستان را- البته فراموش نشود که قریش و عموم عرب آن روز از این طائفه بودند- از اینکه به رسالت و یا به رسالت تو ایمان آورند؟ چیزی بازشان نداشت الا اینکه می پنداشتند رسول نمی تواند از جنس بشر باشد، و به همین جهت همواره با رسولان می ستیزیدند و دعوت ایشان را رد می کردند هم چنان که خدای تعالی در نظائر آیه " لَوْ شَاءَ رَبُّنَا لَأَنْزَلْنَا لَكُمُ الْمَائِدَةَ فَإِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ " (۱)، پندار ایشان را حکایت نموده است.

[تقریر و توضیح برهان بر نبوت عامه و اثبات آن، که در جواب خداوند به مشرکین که رسالت یک فرد بشری را محال می دانستند بیان

گشته است] ص: ۲۸۴

" قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا "

در این آیه رسول خود را دستور می دهد که گفتار و انکار ایشان را نسبت به انکار رسالت بشر و نزول وحی را رد نموده و بفرماید: عنایت الهی چنین تعلق گرفته که اهل زمین را هدایت فرماید، و این صورت نمی گیرد مگر به وسیله وحی آسمانی، چون بشر از پیش خود هدایت نمی شود پس انسانها که در زمین زندگی می کنند هیچ وقت بی نیاز از وحی آسمانی نیستند، بناچار باید فرشته ای به عنوان رسول به یک دسته از ایشان که همان انبیاء هستند نازل گردد.

و این خصیصه زندگی زمینی و عیش مادی است که به هدایت الهی نیازمند است، و آن هم نمی شود مگر به وسیله نزول وحی از آسمان، حتی اگر فرضاً عده ای از فرشتگان هم در زمین زندگی کنند و محکوم به عیش مادی و زمینی شوند بر آنان نیز فرشته ای نازل می کردیم تا وحی ما را به ایشان برساند، آری این مساله از خصائص زندگی زمینی است.

خواننده محترم به طوری که ملاحظه می فرماید عنایت و نقطه اتکاء در آیه شریفه به دو جهت است یکی اینکه زندگی بشر زمینی و مادی است و دوم اینکه هدایت که خدای تعالی آن را بر خود واجب کرده تنها از راه وحی آسمانی و به وسیله یکی از فرشتگان عملی است، و راه دیگری ندارد.

(۱) اگر پروردگار ما می خواست ملائکه ای می فرستاد ما به آنچه که شما بدان فرستاده شده اید کافریم. سوره حم، سجده، آیه ۱۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۸۵

و اتفاقاً همین طور هم هست و این دو جهت خود دو تا از مقدمات اساسی برهان بر نبوت عامه و اثبات آن است.

و اما اصراری که مفسرین کرده اند که معنای آیه را به این تنگنا مقید کرده اند که رسول هر جنسی باید از همان جنس باشد مثلاً رسول آدمیان آدمی و رسول فرشتگان، فرشته باشد صحیح نبوده و معنایی آن چنان با اهمیت هم نیست که نسبت به آن اصرار ورزیده اند، زیرا بشر بودن رسولان گسیل شده به سوی بشر با اینکه آموزندگان و مربیان بشرند امری است ضروری و از لوازم زندگی زمینی، پس آن نکته ای که گفتنی است و آیه کریمه به آن عنایت دارد همین است که زندگی بشر زمینی و مادی است و وحیی که از آسمان به ایشان می شود به وسیله فرشته ای آسمانی است، و این وحی هر چند برای بشر است و لیکن همه افراد بشر قابل دریافت آن نیستند، آری افراد نوع بشر از نظر سعادت و شقاوت و کمال و نقص و پاکی و ناپاکی باطن مختلفند، تنها از میان افراد این نوع آن عده معدودی می توانند حامل و دریافت کننده آن باشند که مانند فرشته آورنده آن پاک و از مساس شیطان منزّه باشند، و آن عده معدود همان رسولان خدا و انبیاء هستند.

توضیح اینکه عنایت الهی اقتضاء دارد که خداوند هر نوع از انواع مخلوقات را به سوی کمال و سعادتش هدایت کند، و انسان نیز که یکی از انواع مخلوقات است مستثنای از این قاموس کلی و عمومی نیست و این را می دانیم که سعادت و کمال این نوع جز در زندگی اجتماعی صورت نمی گیرد، چون خصوص انسان موجودی است که باید دسته جمعی زندگی کند و قوانین و سنت هایی که مایه سعادت دنیا و آخرتش باشد در ظرف اجتماعیش جریان یابد، اختلافات قهری و اجتناب ناپذیری که در

میان افراد اجتماعش پدید می آید برطرف کند.

و از آنجایی که زندگی این نوع از مخلوقات، زندگی شعوری است ناگزیر باید علاوه بر عقل و تمیز میان خیر و شر، مجهز به وسائل بیشتری برای پذیرفتن قانون و سنت باشد، زیرا اگر به غیر عقل چیز دیگری که مایه هدایت او باشد نمی داشت به سعادت مطلوبش نمی رسید، آری مایه اختلاف او همین عقل او است، و عقلی که خود مایه اختلاف است چگونه رفع اختلاف می کند پس ناگزیر باید به یک شعور دیگری هم مجهز باشد تا با آن شعور خود معارف و قوانین رافع اختلاف و ضامن سعادت و کمالش را که خداوند به سویش می فرستد درک نماید، و آن شعور عبارت است از شعور وحی، و انسان دارنده آن عبارت است از نبی و پیغمبر.

و این برهان عقلی برهانی است تمام که از کلام خود خدای تعالی استفاده می شود و ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۸۶

ما چگونگی استفاده آن را در بحث نبوت جلد دوم این کتاب و در ضمن داستانهای نوح (ع) در جلد دهم آن با شرحی مفصل گذرانیدیم.

و اما آیه مورد بحث یعنی آیه "قُلْ لَوْ كَانَتْ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ..." نکته دیگری علاوه بر برهان گذشته افاده نموده چنین می رساند که القاء وحی به سوی بشر حتما باید به وسیله فرستادن فرشته از آسمان صورت گیرد.

و حاصل مضمون آیه مذکور و آیه قبلیش این است که تنها مانع پذیرفتن مردم دعوت تو رسول خدا (ص) را این است که ایشان پنداشته اند که رسالت بشر از ناحیه خدا محال است، و در این پندار خود خطا کرده اند، زیرا مقتضای زندگی زمینی از یک سو، و عنایت خدای تعالی نسبت به هدایت بندگانش از سوی دیگر اقتضاء می کند که خداوند فرستاده ای از جنس فرشتگان به سوی افرادی از بشر گسیل بدارد، و پیامهای خود را به وسیله آن فرشته به آن افراد برساند، و این به حدی اجتناب ناپذیر و لازم است که حتی اگر فرضاً ساکنان زمین هم فرشتگان بودند باز خدای تعالی به افرادی از آنان که رسول خدا بودند فرشتگانی از آسمان می فرستاد تا وحی او را به ایشان ابلاغ نماید.

و این بیان به طوری که ملا-حظه می فرمائید اولاً- معنای رسالت بشری را می رساند و می فهماند که رسول عبارت است از انسانی که ملائکه ای از آسمان به سویش نازل شده دین خدا را به او ابلاغ و او به مردم ابلاغ می نماید.

و ثانیاً به برهان رسالت اشاره نموده می رساند که زندگی انسان در زمین از یک سو، و عنایت خدای سبحان به هدایت بندگان خود از سوی دیگر احتیاج به نزول دینی آسمانی را ایجاب می کند، چون ملائکه واسطه های هر نوع برکت آسمانیند، ناگزیر نزول دین بر بشر هم به وسیله ایشان صورت می گیرد، و این آمد و شد ملائکه عبارت است از رسالت، و آن شخصی هم که گیرنده وحی و دین خداست (که البته به خاطر اینکه باید دارای طهارت باطنی و روحی از امر خدا باشد افرادی از بشر خواهند بود، نه همگی ایشان) نبی و پیغمبر است.

از سیاق آیه چنین انتظار می رفت که در قبال گفته مشرکین "أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا" بفرماید: "لَبِعَثَ اللَّهُ فِيهِمْ مَلَكًا رَسُولًا" و لیکن به دو جهت چنین نفرمود بلکه به جای آن فرمود: "لَنزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا" جهت اول اینکه: بهتر شبهه ایشان

را برطرف سازد، زیرا بطور کلی وثنی‌ها و بت پرستان چه از فرقه برهمنیان و چه بودائیان و چه صابئین از مبعوث شدن یک فرد کامل بشر برای تکمیل آدمیان آن طور که مشرکین عرب انکار و تعجب می‌کردند انکار و تحاشی ندارند، و به طوری که از کتب مقدسه ایشان برمی‌آید، این مساله

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۸۷

را امری عادی شمرده و از آن شخص کامل به منجی و یا مصلح تعبیر نموده بعثتش را هم نزول اله به زمین و ظهور اله بر اهل زمین، و جلوه اله به صورت یک موجود زمینی تعبیر می‌کرده،- و به طوری که گفته شده- بودا و یوذاسف را همان کاملین می‌دانند، و به هر حال بت پرستان معبود را عبارت از فرشته و یا جن و یا انسان در خود فرو رفته می‌دانند، نه خدای سبحان را.

پس مشرکین از رسالت یک فرد برجسته وحشت و تعجب نداشته اند، بلکه چیزی که مورد انکار شدید ایشان است این است که فرشته که خود از آلهه و مورد پرستش است رسول به سوی یک فرد بشر گشته، دینی بیاورد که مردم بر طبق آن خدای تعالی را که به خیال ایشان اله غیر معبود است بپرستند، و به همین جهت در آیه شریفه در جواب از توهم مشرکین رسالت فرشته به سوی یک فرد بشر را تصریح کرد تا مخالفت با خرافه ایشان را به حد کامل رسانده باشد، و بفهماند نه ملائکه معبود است، و نه خدای سبحان غیر قابل عبادت.

جهت دوم اینکه: خواست اشاره کند، به عمومیت رسالت ملائکه، و بفهماند که در حقیقت ملائکه به شخص پیغمبر نازل نشده بلکه به عموم انسان نازل شده است، چیزی که هست تلقی و گرفتن وحی مخصوص به یک فرد از ایشان است، و اگر دیگران از آن محرومند به خاطر قصوری است که در خود ایشان است، و گرنه فیض خدای سبحان عمومی است، هر چند که مستفیض از آن اشخاص مخصوصی باشند.

هم چنان که فرمود: "وَمَا كَانَ عِطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا" «۱» و نیز فرمود: "قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى تُنْزِلَ مِنَّا سُلْطَانًا مِّنَ السَّمَاءِ" «۲».

و این آیه یعنی آیه مورد بحث آن روایاتی را که ائمه اهل بیت (ع) در باره فرق میان رسول و نبی وارد شده تایید می‌کند، زیرا در آن روایات آمده که رسول عبارت است از انسانی که ملک را می‌بیند و صدایش را می‌شنود، ولی نبی آن کسی است که پیام آسمانی را به صورت رؤیا می‌گیرد، و چیزی به چشم نمی‌بیند، و ما پاره ای از این اخبار را در جلد دوم این کتاب در ضمن بحث از نبوت ایراد کردیم.

و از لطائف قرآن کریم تعبیری است که در آیه مورد بحث از زندگی زمینی کرده و فرموده: "فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يُمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ" زیرا رفتن و انتقال مکانی از این سو به آن سوی زمین، و قرار داشتن تحت جاذبه زمین از روشن ترین خواص زندگی مادی زمین است.

(۱) عطای پروردگارت ممنوع نیست. سوره اسری، آیه ۲۰.

(۲) گفتند: ایمان نمی آوریم تا به ما هم داده شود آنچه که به رسولان خدا داده شده، خداوند بهتر می داند رسالت خود را کجا قرار دهد. سوره انعام، آیه ۱۲۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۸۸

[چون دلیل و برهان نتیجه نبخشید، گواهی را به خدا واگذار] ص: ۲۸۸

"قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبيراً بَصِيراً".

بعد از آنکه احتجاج مزبور را پایان برده و نیز بعد از آنکه معجزه رسالت آن جناب را که همان قرآن کریم و تحدی آن است خاطر نشان ساخت، و ایشان هم چنان بر کفر و انکار خود پافشاری نموده اعتنایی نکردند، و هم چنان بر اقتراح و پیشنهادات خرافی خود پافشاری نموده هیچ حقی را نپذیرفته و از حرف باطل خود دست برنداشتند اینک رسول گرامی خود را دستور می دهد که مساله را به گواهی خدا واگذار نماید چون که خدای تعالی آنچه را که از او و از ایشان سر می زند شاهد است و می داند که پیغمبرش رسالت او را ابلاغ نموده و دعوت و احتجاج را به نهایت رسانده و عذری باقی نگذاشت، و ایشان هم شنیدند و حجت بر آنان تمام شد، و هم چنان استکبار و عناد به خرج دادند.

بنا بر این برگشت معنای جمله مورد بحث به این می شود که ای پیامبر من! دیگر حجت و مجادله با ایشان را بس کن و امر را به مالک امور واگذار تا او هر طور که می خواهد حکم نماید.

بعضی ها «۱» گفته اند: مراد از این آیه شاهد گرفتن خدا است بر حقانیت دعوت و صحت رسالت گویا می گوید: همین برای حجت و دلیل بس که خدا شاهد بر رسالت من است و این کلام او است که بر رسالت من تصریح می کند، و اگر بگوئید از کجا که این قرآن کلام خدا باشد و از افتراءات تو نباشد در پاسخ می گویم اگر از افتراءات من که یک فرد مانند شماست بوده باشد باید شما هم بتوانید مثل من آن را بیاورید، ولی هرگز نخواهید توانست، هر چند که جن و انس یار و مدد کار شما باشند.

و این حرف هر چند حرف خوبی است و لیکن ذیل آیه یعنی جمله "بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ" و همچنین جمله "إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيراً بَصِيراً" بطوری که دیگران هم گفته اند با آن نمی سازد زیرا اگر مقصود از آیه این معنا بود جا داشت بفرماید: "شهِيداً لِي عَلَيْكُمْ - خدا شاهد من بر علیه شما است" و یا بفرماید: "شهِيداً عَلَيَّ رِسَالَتِي - خدا گواه رسالت من است" و یا عبارتی دیگر نظیر آن.

مطلب دیگری که باید خاطر نشان ساخت این است که آیه مورد بحث و دو آیه قبل از آن مسجع به کلمه رسولا است یعنی آخر سه آیه این کلمه آمده و این در همه قرآن تنها موردی است که سه آیه پی در پی در سجع و قافیه متحد باشند.

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۷۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۸۹

" وَ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَ مَنْ يَضِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ ... "

این آیه به طوری که از سیاق کلام برمی آید تتمه خطاب اخیر رسول خدا (ص) است که به وی می فرمود: " قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ - بگو خدا گواه میان من و شما است " و در نتیجه معلوم می شود آیه مورد بحث کنایه از این است که دیگر حجت بر ایشان تمام شده و ضلالتشان حتمی گشته و دیگر امیدی به هدایتشان نیست.

و بنا بر این، خلاصه معنای آیه این می شود که: ای رسول من! به مخالفین اعلام کن که دیگر حرفی با ایشان نداری و دیگر علیه ایشان احتجاج و استدلال نخواهی داشت، زیرا هدایت کار خدا است که هیچکس در آن شرکت ندارد، پس هر کس که خدا هدایتش کند تنها او راه را یافته است و بس، و کسی که خدا گمراهش کرده باشد و براهش نینداخته باشد تو ای رسول من هرگز یاوری به غیر خدا برایش نخواهی یافت و خدا هم که ایشان را هدایت نمی کند، پس نه خدا ایشان را هدایت می کند و نه غیر خدا یاوران دیگری دارند، دیگر چه جای بگومگویی با ایشان است؟ پس بیش از این خود را به امید هدایت شدن ایشان به زحمت نینداز.

از همین جا می توان فهمید که اینکه بعضی «۱» گفته اند: " آیه مورد بحث کلامی جداگانه و ابتدایی است و کلمه " بگو " ی دیگری از اول آن حذف شده " گفتار صحیحی نیست.

و اگر یار و یاور را بطور جمع آورده و فرموده " اولیاء " با اینکه اگر مفرد آورده بود مبالغه بیشتری را داشت برای اشاره به این بود که اگر به غیر خدا یاور دیگری داشته باشند ناگزیر این یاور یا همان بتهای ایشان است که خود بسیار زیادند، و یا سایر اسباب مادی عالم است که آنها نیز زیادند.

و در اینکه فرمود: " وَ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ " التفات از تکلم با غیر (ما) به غیبت (او) را به کار برده، و گرنه جا داشت بفرماید: " و من نهده فهو المهتد - هر که ما او را هدایت کنیم راه یافته است " چون هم قبل از این جمله سیاق، سیاق تکلم بود و می فرمود: " ما از آسمان ملکی رسول می فرستادیم " و هم سیاق جمله بعد که می فرماید " وَ نَحْشُرُهُمْ - و ما ایشان را کر و کور محشور می کنیم ".

و در وسط این دو سیاق ناگهان سیاق را به غیبت تبدیل نموده فرمود: " و هر که خدا او

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۷۴.

را هدایت کند" و جهت این تبدیل سیاق شاید این باشد که اگر تبدیل نمی کرد و می فرمود:

"هر که ما هدایتش کنیم، و هر که ما گمراهش سازیم" باعث می شد که شنونده گمان کند ملائکه هم در هدایت و گمراهی بندگان دخالت دارند، و در این دو امر با خدا شریکند و آن وقت آیه مشتمل بر تناقض گویی می شد، برای اینکه دنبال همین جمله دارد: "فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ - به غیر از خدا هرگز ولی و یاور برای ایشان نخواهی یافت" یعنی خواهی دید ایشان که ملائکه را اولیای خود می پندارند و آنها را معبود خود خیال کرده و می پرستند به غیر خدا اولیای دیگری ندارند.

و جمله "و نَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ" تا آخر دو آیه معنایش روشن است زیرا کلمه "عمی" و "بکم" و "صم" جمع اعمی و ابکم و اصم، به معنای کوران و لالان و کران است و کلمه "خبت" از خبو النار به معنای سکونت و آرام شدن شراره آتش است، کلمه سعیر هم به معنای زبانه آتش است، پس معنای آیه این است که هر گاه زبانه های آتش فرو نشست دوباره افروخته ترش می کنیم.

[معنای جمله: "قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ" و بیان اینکه انسان مبعوث در قیامت عین انسان دنیایی است نه مانند او] ص : ۲۹۰

"أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ..."

"کفور" به معنای جحود و هر دو به معنای انکار از در لجبازی است، و این آیه احتجاجی است از خدای سبحان بر مساله قیامت و زنده شدن بعد از مرگ، علیه کسانی که آن را بعید می شمردند، چون زنده شدن بدن بعد از متلاشی گشتن را محال پنداشته می گفتند:

"أَ إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرَفَاتًا أَ إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا - آیا بعد از آنکه به صورت اسکلتی در آمدیم، و آن اسکلت هم متلاشی و پوسیده شد دوباره با خلقت جدیدی مبعوث می شویم؟" خدای تعالی در پاسخشان می فرماید خلقت بدن در نخستین بار دلیل بر این است که چنین چیزی ممکن است، و وقتی ممکن شد دیگر فرقی میان بار اول و بار دوم نیست، و خلاصه همین که خود شما در این دنیا هستید و بدنی زنده دارید دلیل بر این است که چنین خلقتی محال نیست، و وقتی محال نشد دیگر چه فرقی میان این بار و بار دیگر است.

در اینجا ممکن است به ذهن برسد که خداوند خلقت بعدی را مثل خلقت قبلی دانسته نه عین آن پس یک فرد بشر در قیامت مثل آن فردی است که در دنیا بوده، نه خود او، در جواب می گوئیم تشبیه و مانند بودن تنها در بدن است که مورد انکار منکرین بود، نه جان آدمی که حافظ وحدت و شخصیت انسان هم در این دنیا و هم در آخرت است، و بدان جهت انسان آخرتی عین انسان دنیوی است، نه مانند آن، آری ملاک یکی بودن حسین فرزند تقی در دنیا و آخرت همان نفس انسانی او است که آن هم نزد خدای سبحان محفوظ است و با مردن

معدوم و باطل نمی گردد، و وقتی آن نفس به بدن جدید در آخرت تعلق گرفت باز این بدن همان بدن حسین در دنیا خواهد شد هم چنان که در خود دنیا هم چند بار بدنش با همه اجزایش عوض شد و او هم چنان حسین پسر تقی بود.

خواهی پرسید که چه دلیل قرآنی بر این معنا دارید؟ در جواب می گوئیم آیه شریفه " وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ يَلْهُم بَلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ " که در پاسخ کسانی که گفتند آیا بعد از نابود شدن بدن و متفرق گشتن تار و پود آن دوباره به خلقت جدیدی خلق می شویم؟ فرموده که: شما بعد از مرگ نه متفرق می شوید و نه نابود می گردید، بلکه آن ملک الموتی که موکل بر شما است شما را به تمام و کمال می گیرد و حفظ می کند، و اما آنکه در قبر می پوسد و تار و پودش متلاشی می گردد آن بدن خاکی شما است که تجدید بنای آن برای خدا آسان است، همانطور که بار اول بنا نمود.

این آیه دلیل بر این بود که حقیقت آدمی همان نفس او است که آن هم نزد خدا محفوظ است، و اما دلیل بر اینکه انسان مبعوث در قیامت عین انسان در دنیا است نه شخص دیگری مانند آن، همه آیات قیامت است که آن را بازگشت انسان به سوی خدا می داند، و زنده شدنش را زنده شدن آن انسان و حساب و مجازات و پاداشش را حساب و مجازات و پاداش همان انسان می داند. پس، از آنچه گفته شد معلوم گردید که جمله " يَخْلُقُ مِثْلَهُمْ " نمی خواهد بفرماید انسان مخلوق در آخرت شخصی نظیر انسان دنیا است، بلکه مقصود همان معنایی است که گفته شد و اگر مانند بودن این بدن و آن بدن را به میان آورد، و نتیجه اش آن شد که پای مماثله به میان آید بدین جهت بود که خواست جواب درست مقابل متن اشکال باشد، چون اشکال ایشان که گفتند: " آیا وقتی اسکلت و سپس خاک شدیم دوباره به خلقت جدیدی مبعوث می شویم؟ " همه مربوط به شئون بدن مرده بود نه مربوط به حقیقت انسان، و وقتی از حقیقت انسان یعنی نفس آدمی قطع نظر شود مماثله صحیح است، یعنی بدن آخرتی نظیر و مثل بدن دنیایی است هر چند که با در نظر گرفتن نفس، عین همند.

بعضی «۱» از مفسرین گفته اند که: مراد از کلمه " مثلهم " خود آنان است، نه مانند ایشان، هم چنان که ما نیز به یکدیگر می گوئیم: " مثل تو کسی چنین کاری نمی کند " یعنی تو

(۱) مجمع البیان، ج ۴، ص ۱۰۳، جزء ۱۵، چاپ بیروت.

هم چنین کاری نمی کنی. و لیکن این توجیه بی اشکال نیست و جای مناقشه در آن هست.

و ظاهر این است که در عبارت مذکور مراد از مثل، همان مثل است نه عین و عنایت در این تعبیر به این است که بفهماند کسی که مثل تو است یعنی صفات تو را دارد و روح تو را و خصائص تو را دارد اینکار را نمی کند پس تو هم که مثل او

هستی نباید چنین کار را بکنی پس در این تعبیر کنایی فعل نفی شده اما با نفی سببش که همان صفت باشد و این جور کنایه آوردن مؤکدتر است از اینکه صریحا بگوید تو این کار را مکن.

و جمله " وَ جَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ " ظهور در این دارد که مراد از اجل، همان مرگ است، زیرا کلمه مزبور دو قسم استعمال دارد یکی مدت زندگی از حین ولادت تا مرگ و یکی هم سرآمد زندگی که مقارن با مرگ است، به هر معنا که باشد مرگ را شامل است و اگر در این جمله مرگ را یادآوری می نماید به منظور عبرت گرفتن کفار است تا شاید از جرأت و جسارت بر خدا و تکذیب آیات او دست بردارند و بدانند که خدای تعالی می تواند ایشان را دوباره زنده نموده انتقام کردار زشتشان را بگیرد.

بنا بر این، جمله: " وَ جَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ " ناظر به جمله " ذَلِكَ جَزَاؤُهُمْ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا " می باشد که در صدر آیه قرار داشت و آیه آن معنایی را می دهد که آیه " وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ... أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ... وَ أَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ " (۱) در مقام افاده آن است.

این معنا استظهاری است که ما از آیه مورد بحث کردیم.

بعضی «۲» از مفسرین احتمال داده اند که: مراد از اجل، روز قیامت باشد، و لیکن این معنا با سیاق آیه سازگار نیست برای اینکه قبل از این جمله داستان انکار معاد را از ایشان نقل می کرد، و علیه آن احتجاج می کرد که خدا قادر است دوباره زنده شان کند، و در چنین زمینه ای مناسب نیست قیامت را مسلم و " لا ریب فیهِ " بگیرد.

و نظیر این کلام گفتار بعضی «۳» دیگر است که جمله " وَ جَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ " را یک احتجاج دیگری برای اثبات معاد دانسته اند.

و به هر حال چه مراد از اجل روز مرگ باشد و چه روز قیامت خیلی مهم نیست چون نتیجه ای ندارد فقط خواستیم بگوئیم این احتجاج خالی از تکلف نیست.

(۱) سوره اعراف آیات ۱۸۲-۱۸۵.

(۲) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۷۹.

(۳) تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۶۲.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۹۳

" قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَ كَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا ".

کلمه قنور به معنای بخیل تفسیر شده البته بخیلی که بخل را به نهایت رسانده باشد، و در مجمع البیان گفته: کلمه: قنر، به معنای تنگی است، و قنور مبالغه در همان معنا است، و وقتی گفته می شود: قنر یقنر و یا قنر و یا قنر و یا قنر در همه آنها معنا یکی است، و آن این است که فلانی در خرج کردن امساک می کند. (۱)

خدای تعالی در آیه مورد بحث کفار را بر آن معنایی که در آیه: "وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا" گذشت یعنی بر جلوگیری و کارشکنی در پیشرفت دعوت انبیاء (ع) بر منع از رسالت بشر توییح می نماید، و معنای خود آیه روشن است.

بحث روایتی [روایاتی در باره نیت و عمل در ذیل جمله: "كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ"] ص: ۲۹۳

اشاره

در تفسیر عیاشی از مسعده بن صدقه از امام صادق (ع) روایت شده که فرمود: شفاء همه در علم قرآن است، زیرا این خدای تعالی است که می فرماید: "مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ ... " (۲).

و در کافی به سند خود از سفیان بن عیینه از امام صادق (ع) روایت کرده که به من فرمود: نیت از عمل بهتر است و اصلاً نیت عمل است، آن گاه این کلام خدای عز و جل را قرائت نمود که می فرماید: "كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ، یعنی هر کسی بر طبق نیت خود عمل می کند" (۳).

مؤلف: اینکه امام فرمود: اصلاً نیت عمل است اشاره به اتحاد آن دو دارد، و اینکه اتحاد نیت و عمل اتحاد عنوان و معنوی است.

و در همان کتاب به سند خود از ابی هاشم روایت کرده که گفت امام صادق (ع) فرمود اینکه اهل آتش همیشه در آتش خواهند بود بدین جهت است که نیتشان در

(۱) مجمع البیان ج ۴، ص ۱۰۲ جزء ۱۵، چاپ بیروت.

(۲) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۱۵، ح ۱۵۴. [.....]

(۳) اصول کافی، ج ۲، ص ۱۶، ح ۴، باب الاخلاص.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۹۴

دنیا این بود که برای همیشه گناه و نافرمانی خدا بکنند، و همچنین اگر اهل بهشت همیشه در بهشت بمانند برای این است که نیتشان در دنیا این بوده که همیشه خدا را اطاعت کنند پس به خاطر نیت ها است که آن دسته و این دسته مخلدند آن گاه این

آیه را تلاوت فرمود: "كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ" و فرمود: یعنی هر کس بر طبق نیتش عمل می کند «۱».

مؤلف: این روایت اشاره به رسوخ ملکات در نفس است، رسوخی که باعث می شود نفس استعداد مقابل را از دست بدهد، توضیح اینکه نفس در بدو خلقتش استعداد نیک و بد هر دو را داشت، ولی وقتی ملکه یکی از آن دو در آن رسوخ نمود استعداد آن دیگرش به کلی باطل می شود، عیاشی هم در تفسیر خود این روایت را از ابی هاشم از آن جناب نقل کرده است.

[چند روایت در باره شان نزول آیه: "يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ... و بیان مراد از روح] ص: ۲۹۴

و در الدر المنثور است که احمد و ترمذی " که ترمذی حدیث را صحیح دانسته " و نسایی و ابن منذر و ابن حبان و ابو الشیخ در کتاب عظمت و حاکم " که وی نیز روایت را صحیح دانسته " و ابن مردویه و ابو نعیم و بیهقی هر دو در کتاب دلائل خود، همگی نامبردگان در ذیل آیه: "يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ" از ابن عباس روایت کرده اند که گفت قریش به یهودیان مراجعه کردند که از امور دینی چیزی به ما یاد دهید تا از این مرد پرسیم " شاید از جواب به ما عاجز مانده زبانش از ما کوتاه گردد " یهودیان گفتند: از او از روح پرسید، ایشان از آن جناب پرسیدند که روح چیست؟ این آیه نازل شد: "يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا".

وقتی این آیه را در پاسخ شنیدند گفتند: اتفاقاً ما علم بسیاری داریم ما تورات داریم، و هر که تورات داشته باشد چیز بسیاری دارد، در پاسخ این سخنان این آیه نازل شد: "قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا" «۲».

مؤلف: به طریق دیگری از عبد الله بن مسعود و از عبد الرحمن بن عبد الله بن ام الحکم روایت شده که اصلاً سؤال نامبرده را خود یهود و در مدینه از آن جناب کرده اند، و آیه هم در جواب آن در مدینه نازل شده و لیکن مکی بودن سوره و همچنین وحدت سیاق آیات آن با این روایت سازگار نیست.

و در همان کتاب است که ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابن انباری " در کتاب اضداد " و بیهقی " در کتاب اسماء و صفات " از علی بن ابی طالب (ع)

(۱) اصول کافی، ج ۲، عربی، ص ۶۹، ح ۵، باب النیه.

(۲) الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۹۹.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۹۵

روایت کرده اند که در ذیل آیه: "وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ" فرموده: روح یکی از فرشتگان است که هفتاد هزار روی دارد و هر رویش هفتاد هزار زبان دارد و هر زبانش با هفتاد هزار لغت حرف می زند و خدا را تسبیح می کند، و خدای تعالی از هر

تسبیح او فرشته ای خلق می کند که تا روز قیامت با فرشتگان پرواز می نماید «۱».

مؤلف: از جنس ملک بودن روح با ظاهر عده ای از آیات قرآنی نمی سازد، چه ظاهر بسیاری از آیات این است که روح خود یک نحوه مخلوقی است که فرشته آن را نازل می کند مانند آیه: "يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ" «۲»، و آیاتی دیگر، و همچنین با روایات هم نمی سازد، و ما در تفسیر جمله "يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ" در سوره نحل حدیثی از علی (ع) نقل کردیم که ملک بودن روح را انکار می کرد، و به همین آیه استدلال فرمود:

بنا بر این عبرت در مساله روح به روایاتی است که اینک از نظر شما می گذرد.

در کافی به سند خود از ابی بصیر روایت کرده که گفت: من از امام صادق (ع) از آیه: "يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي" سؤال نمودم، فرمود: روح مخلوقی است بزرگتر از جبرئیل و میکائیل که همواره همراه رسول خدا (ص) بود، و همان روح همراه امامان نیز هست، و از عالم ملکوت است «۳».

مؤلف: در این معنا روایات دیگری نیز هست و این روایت با مدلول آیات به شرح و توضیحی که دادیم موافقت دارد.

و در تفسیر عیاشی از زراره و حرمان از ابی جعفر و ابی عبد الله (ع) روایت کرده که از آن دو بزرگوار معنای آیه: "يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ" را پرسیدند در جواب فرمودند خدای تبارک و تعالی احد و صمد است و صمد عبارت است از هر چیز بدون جوف، پس روح خلقی است از خلایق او که دارای چشم و نیرو و تایید است، و خداوند آن را در دلهای پیغمبران و مؤمنین قرار می دهد «۴».

مؤلف: اگر در صدر این روایت متعرض معنای صمد شدند برای این بوده که خواسته اند از توهمی که ممکن است از تعبیر "و نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي" - از روح خود در او دمیدم " به ذهن درآید جلوگیری کرده باشند، چون آدمی از تعبیر نامبرده در این توهم می شود

(۱) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۰۰.

(۲) ملائکه روح را به امر خدا نازل می کند. سوره نحل، آیه ۲.

(۳) نور الثقلین، ج ۳، ص ۲۱۵، ح ۴۲۲.

(۴) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۱۶، ح ۱۶۰.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۹۶

که خداوند نیز مانند ما دارای جوفی و بدنی و روحی دمیده در بدن است.

و در همان کتاب از ابی بصیر از یکی از آن دو بزرگوار روایت کرده که در پاسخ ابی بصیر از آیه: "وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي" فرموده: همان است که در همه جنندگان هست، ابا بصیر می گوید پرسیدم: آن چیست؟ فرمود از عالم ملکوت و از قدرت است «۱».

مؤلف: این روایات مؤید آن بیانی است که ما برای آیه نموده گفتیم: آن روحی که از حقیقتش پرسش شده حقیقتی وسیع و دارای مراتبی مختلف است و نیز از ظاهر روایت آخری بر می آید که روح حیوانی نیز مجرد و از ملکوت است.

[روایتی متضمن گفتگوی قریش با پیامبر (صلی الله علیه و آله) و پیشنهادات آنان به او در ذیل آیه: "وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ ..."]
..... ص: ۲۹۶

و در الدر المنثور است که ابن جریر و ابن اسحاق و ابن منذر و ابن ابی حاتم از ابن عباس روایت کرده اند که گفت روزی عتبّه و شیبّه دو پسر ربیعّه و ابو سفیان پسر حرب و مردی از قبیله بنی عبد الدار و ابا البختری برادر بنی اسد و اسود بن مطلب و ربیعّه بن اسود «۲» و ولید بن مغیره و ابو جهل بن هشام و عبد الله بن ابی امیه و امیه بن خلف و عاص بن وائل و نبیه و منبه سهمی دو پسر حجاج بعد از غروب آفتاب پشت خانه کعبه اجتماع نموده به اصطلاح شورایی تشکیل دادند و در باره رسول خدا (ص) به بحث پرداخته سرانجام چنین رأی دادند که شخصی را نزد آن جناب بفرستند و او را دعوت نموده با وی گفتگو و مخاصمه کنند، و عذری برایش باقی نگذارند.

و همین کار را کردند، شخصی را نزد آن جناب فرستادند که اشراف قوم تو برای گفتگوی با تو یک جا جمع شده منتظر شمایند، رسول خدا (ص) به گمان اینکه دشمنان در رفتار خصمانه خود تجدید نظر کرده اند و می خواهند به اسلام بگردند به شتاب نزد ایشان آمد، چون به ارشاد آنان بسیار حریص و علاقمند بود و از دشمنی و گمراهی ایشان بسیار ناراحت و نگران بود.

حضار جلسه گفتند: ای محمد ما تو را خواستیم تا عذری و بهانه ای برای تو باقی نگذاریم، و ما به خدا قسم هیچ مرد عربی را سراغ نداریم که با قوم خود رفتاری چون رفتار تو کرده باشد، آری تو پدران قوم خود را بدگویی کردی، و دین ایشان را نکوهیده و آرای آنها را سفیهانه خواندی و خدایان را بدگفتی، پیوند اجتماع را گسستی، و خلاصه هیچ کار زشتی

(۱) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۱۷، ح ۱۶۳.

(۲) الدر المنثور بجای (ربیعّه بن اسود) - (زمعه بن اسود) می باشد.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۹۷

نماند مگر آنکه با ما کردی، حال ما آخرین حرف خود را به تو می گوئیم تا عذری برایت باقی نماند، و آن این است که اگر منظورت از این کارها پول است بگو تا از اموال خود آن قدر برایت جمع کنیم که تو از همه ما توانگرتر باشی، و اگر منظورت

ریاست و آقایی است بگو تا تو را به آقایی و ریاست خود برگزینیم، و اگر منظورت سلطنت است بگو تا تو را سلطان خود کنیم، و اگر همزاد جنی خود را می بینی و او است که بر عقل و فکر تو چیره گشته به این روزت افکنده بگو تا چون ریگ پول خرج کنیم و با دست اطباء معالجه ات نمائیم و خلاصه در باره تو از هیچ فداکاری مضایقه نداریم.

رسول خدا (ص) فرمود: هیچ یک از اینها که گفتید در من نیست، من آنچه را که آورده ام و شما را بدان دعوت می کنم به طمع مال شما و خراج گرفتن از شما و سلطنت بر شما نیست، بلکه خدای تعالی مرا به سوی شما مبعوث نموده و کتابی بر من نازل کرده، و مرا دستور داده تا شما را بشارت داده انداز کنم، و من هم رسالت پروردگار خود را به شما ابلاغ نمودم و خیر خواهیتان کردم، اگر از من پذیرفتید و دین مرا قبول کردید بهره خود را در دنیا و آخرت گرفته اید، و اگر آن را رد کرده و از پذیرفتنش سر باز زدید صبر می کنم و دشواری امر خدای را تحمل می نمایم تا خدا میان من و شما حکم کند.

گفتند: ای محمد، حال که سخنان ما را نمی پذیری و می خواهی که ما دعوت تو را بپذیریم پس به پیشنهاد دیگر ما توجه کن، و آن این است که تو می دانی که در دنیا مردمی فقیرتر از ما و سرزمینی بی درآمدتر از سرزمین ما و زندگانی ای دشوارتر از زندگی ما نیست، بیا و از پروردگاری که می گویی مبعوث نموده درخواست کن گشایشی به زندگی ما بدهد، و این کوه ها را که چون دیوار ما را محاصره نموده از اطراف ما دور ساخته سرزمین ما را وسعت دهد، و چون سرزمین شام و عراق از چشمه سارها و رودخانه ها مشروب سازد، پدران گذشته ما را دوباره زنده کند، و در آنان قصی بن کلاب را هم که مردی بزرگوار و راستگو بود مبعوث نماید تا از او در باره دعوت تو گواهی خواسته حق و یا باطل بودن آن را پرسیم، اگر این کار را بکنی، و ایشان تو را تصدیق کنند ما نیز تصدیق می کنیم، و آن وقت به مقام و منزلت در نزد خدا پی می بریم، و می فهمیم که او تو را فرستاده.

رسول خدا (ص) فرمود: من به چنین چیزهایی مبعوث نشده ام، تنها به آن دینی که می دانید مبعوث گشته ام، و من آن را به شما ابلاغ نمودم، اگر پذیرفتید همان بهره شما در دنیا و آخرت است، و اگر رد نمودید در برابر امر خدا صبر می کنم تا میان من و شما حکم کند.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۹۸

گفتند: حال که این را هم قبول نمی کنی اقلای منفعت خودت را در نظر بگیر و از پروردگارت درخواست کن فرشته ای به سوی ما بفرستد و تو را تصدیق کند و شر ما را از تو کوتاه کند، و تو از او بخواهی که برای باغی و گنجهایی و کاخهایی از طلا و نقره فراهم نماید، و تو را از آنچه که می بینیم در طلبش هستی بی نیاز کند، چون تو الآن مانند ما محتاج به بازار رفتن و تحصیل معاشی، اگر راستی پیغمبری و با خدای تعالی ارتباط داری اینکار که می گوئیم بکن تا ما به مقام و منزلت تو پی ببریم.

رسول خدا (ص) فرمود: من اینکار را نمی کنم، و هرگز از پروردگار خود چنین چیزهایی درخواست نمی نمایم، و به چنین چیزهایی هم مبعوث نشده ام، بلکه خداوند مرا به عنوان بشیر و نذیر مبعوث کرده اگر قبولم کردید همان پذیرفتتان در دنیا و آخرت خواهد بود، و اگر مرا رد نمودید من در برابر امر خدا صبر می کنم تا خدا میان من و شما داوری کند.

گفتند: پس آسمان را به زمین بینداز تو که می گویی پروردگارت اگر بخواهد می تواند اینکار را بکند، و ما به هیچ وجه به تو ایمان نمی آوریم مگر اینکه آسمان را به زمین بیندازی، رسول خدا (ص) فرمود: این با خدا است اگر بخواهد بکند، و شما را در زیر آن خرد سازد.

گفتند: ای محمد خدای تو می داند که ما تصمیم گرفته ایم هم چنان با تو بنشینیم، و هر چه خواستیم سؤال کنیم تا آنکه نزد تو (ملکی) را بفرستد و تو را از توطئه و تصمیم ما خبر دهد و آنچه را هم که می خواهد با ما انجام دهد بتو اعلام بدارد، و اگر به آنچه که آورده ای ایمان نمی آوریم، برای این است که به ما گفته اند که این حرفها را مردی به نام رحمان از اهل یمامه به تو درس می دهد و ما هم به خدا سوگند هرگز زیر بار رحمان یمامه ای نخواهیم رفت، و ما دیگر عذر و بهانه ای برای تو باقی نگذاشته ایم، ای محمد (ص) متوجه باش که به خدا سوگند دست بردار از تو نیستیم، تا تو را به خاطر آنچه به ما کردی نابود کنیم، و یا تو ما را نابود سازی، سخنگوی ایشان گفت: هرگز به تو ایمان نمی آوریم تا آنکه خدا و ملائکه را یک جا برایمان نیاورد.

وقتی این حرف را زدند رسول خدا (ص) برخاست و عبد الله بن ابی امیه هم با او برخاست و گفت: ای محمد (ص) قومت پیشنهادهایی کرده اند نپذیرفتی از تو برای خود چیزهایی خواسته اند تا بدان وسیله منزلت و مقام ترا نزد خدا بدانند انجام ندادی، در آخر از تو خواستند تا آن عذابی که با آن تهدیدشان می کنی بیاوردی آن را هم

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۹۹

نیاوردی اینک به تو بگویم که به خدا سوگند هرگز به تو ایمان نمی آورم چه، اگر نردبانی به آسمان بگذاری و از آن بالا روی، و من با چشم خود بینم که بر فراز آسمان شدی آن گاه نسخه ای باز با خود بیاوری و چهار فرشته هم با تو بیایند و شهادت دهند که آنچه می گویی حق است، به خدا سوگند اگر این را هم بکنی گمان می کنم که تصدیقت نکنم.

این را گفت و رفت، رسول خدا (ص) اندوهگین به خانه خود بازگشت، و از اینکه مردم بر خلاف آنچه انتظار داشت با وی مواجه شدند و برای همیشه از پیرویش مایوسش کردند تاسف می خورد و در اینجا بود که آیه (لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ) تا جمله (بَشْرًا رَسُولًا) در باره کلام عبد الله بن ابی امیه نازل شد ... «۱».

مؤلف: آنچه در این روایت در حکایت گفتگوی قریش با رسول خدا (ص) آمده با ظاهر آیات مورد بحث نمی سازد، هم چنان که جوابهایی که در این روایت است از رسول خدا (ص) نقل کرده با جوابهایی که از آن جناب در این آیات آمده تطبیق نمی کند و بیان این ناسازگاری از آنچه که در بیان آیات گذشت دست می آید.

علاوه بر اینکه در روایات متعددی از طرق شیعه و هم از طرق اهل سنت آمده که سخنگوی قریش که پیشنهادات نامبرده و سؤالها را می کرده عبد الله بن ابی امیه مخزومی برادر ام سلمه همسر رسول خدا (ص) بوده است.

و در الدر المنثور در تفسیر جمله " وَ نَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى وُجُوهِهِمْ " آمده که احمد و بخاری و مسلم و نسایی و ابن جریر و ابن ابی حاتم و حاکم و ابو نعیم در کتاب معرفت و ابن مردویه و بیهقی در کتاب اسماء و صفات از انس روایت کرده اند

که گفت: شخصی از رسول خدا (ص) پرسید: چطور مردم بر روی خود محشور می شوند؟ فرمود آن کس که مردم را بر دو پا به راه انداخت نیز می تواند بر رویشان براه اندازد «۲».

مؤلف: در این معنا روایات دیگری نیز هست.

(۱) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۰۲.

(۲) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۰۳.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۰۰

[سوره الإسراء (۱۷): آیات ۱۰۱ تا ۱۱۱] ص: ۳۰۰

اشاره

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَسَيَّلَ بِنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَى مَسْحُورًا (۱۰۱) قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِصَائِرٍ وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا فِرْعَوْنُ مَثْبُورًا (۱۰۲) فَأَرَادَ أَنْ يَنْتَقِزَهُمْ مِنَ الْأَرْضِ فَأَغْرَقْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ جَمِيعًا (۱۰۳) وَقُلْنَا مَنْ بَعْدِهِ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ اسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا (۱۰۴) وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا (۱۰۵)

وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَلْنَاهُ تَنْزِيلًا (۱۰۶) قُلْ آمِنُوا بِهِ أَوْ لَا- تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا (۱۰۷) وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا (۱۰۸) وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَنْكُورُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا (۱۰۹) قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى وَلَا تَجْهَرُوا بِصِدْقَاتِكُمْ وَلَا تُخَافُوا بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا (۱۱۰)

وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذَّلِّ وَكَبْرُهُ تَكْبِيرًا (۱۱۱)

ترجمه آیات ص: ۳۰۰

و هر آینه به تحقیق، موسی را نه معجزه آشکار دادیم. پس از بنی اسرائیل بپرس، آن دم که موسی پیامدشان و فرعون بدو گفت: ای موسی من تو را جادو شده می پندارم (۱۰۱).

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۰۱

گفت: تو خود می دانی که این معجزه ها را جز پروردگار آسمانها و زمین نازل نکرده، و من تو را ای فرعون هلاک شده می بینم (۱۰۲).

پس (فرعون) خواست از آن سرزمین بیرونشان کند، پس او و کسانی که همراهش بودند را جملگی غرق کردیم (۱۰۳).

و پس از او به بنی اسرائیل گفتیم: در این سرزمین جای گیرید، و چون موعد دیگر بیاید شما را همه با هم بیاوریم (۱۰۴).

قرآن را به حق نازل کردیم، و به حق نازل شده است و تو را جز نویدبخش و بیم رسان نفرستاده ایم (۱۰۵).

و قرآن را به تدریج فرستادیم تا آن را به تدریج برای مردم بخوانی و آن را نازل کردیم نازل کردنی کامل (۱۰۶).

بگو قرآن را باور کنید یا باور نکنید کسانی که پیش از این علم داده شده اند، وقتی قرآن بر آنها خوانده شود بر چانه سجده کنان به زمین می افتند (۱۰۷).

و می گویند پروردگار ما منزّه است که وعده پروردگارمان انجام شدنی است (۱۰۸).

و گریه کنان بر چانه ها افتند و تواضعشان افزون شود (۱۰۹).

بگو خدا را بخوانید یا رحمان را، هر کدام را بخوانید نامهای نیکو از اوست، نماز خویش را بلند بخوان و آهسته هم بخوان بلکه میان این دو راهی پیش گیر (۱۱۰).

بگو ستایش خاص خدایی است که فرزندی نگرفته و در ملک شریک ندارد، و وی را دوست و سرپرستی برای رفع مذلت نیست. وی را تکبیر گوی تکبیر گفتنی کامل (۱۱۱).

بیان آیات ص: ۳۰۱

اشاره

در این آیات وضع رسول خدا (ص) و معجزه قرآنش و اعراض مشرکین از آن جناب و طلب نمودن معجزاتی بیهوده تشبیه شده به وضع موسی (ع) و معجزات نبوتش و اعراض فرعون از آن معجزات، و نسبت سحر به وی دادن، و پس از تشبیه مجدداً به وصف قرآن کریم و سبب نزول تدریجی آن و نیز به بیان معارفی دیگر می پردازد.

" وَ لَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَمَسَّئَلُ يَبِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَى مَسْحُورًا "

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۰۲

[مقصود از معجزات نه گانه موسی (علیه السلام) در آیه: " وَ لَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ ... " ص: ۳۰۲

معجزاتی که موسی بن عمران (ع) آورده به طوری که قرآن حکایت می کند بیش از نه معجزه است، و اگر در آیه مورد بحث، آنها را نه معجزه شمرده، منظور، آن معجزاتی بوده که در برابر فرعون و دعوت او آورده، و آن عبارت است از عصا و

ید بیضاء و طوفان و ملخ و قورباغه و سوسمار و خون و قحطی و کمبود میوه ها، و ظاهراً مقصود از معجزات نه گانه در آیه همین ها باشد، مخصوصاً با در نظر گرفتن این که گفتار موسی به فرعون را حکایت نموده می فرماید: "لَقَدْ عَلِمْتَمَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِصَائِرٍ- تو خود می دانی که این معجزات را جز پروردگار آسمان و زمین به منظور بینایی خلق کس دیگری نفرستاده".

و اما سایر معجزاتی که آن جناب داشته، مانند شکافتن دریا و جریان آب از سنگ و زنده کردن کشته ای به وسیله گاو و زنده کردن آنان که با صاعقه هلاک شدند و سایه کردن کوه بر بالای سر ایشان و امثال آن، همه خارج از معجزات نه گانه است، و معجزاتی است که برای امت خود آورده نه برای فرعون.

(در اینجا ممکن است بگویی ظاهر "تَشَعَّ آيَاتٍ" این است که نه معجزه نامبرده یک بار نازل شده و این مخالف با واقع مطلب است، چون واقع، این است که معجزات تدریجاً نازل شده. در جواب می گوئیم این منافات در صورتی است که بخواهد یک واقعه را بیان کند، ولی آیه شریفه ناظر به مجموع مخاصمات فرعون با موسی در طول مدت دعوتش می باشد).

و بنا بر این دیگر نباید به گفته بعضی «۱» از مفسرین که نه معجزه را غیر از معجزات مذکور معرفی کرده اند اعتناء نمود.

در تورات معجزات نه گانه مزبور عبارتند از: عصا و خون و سوسمار و قورباغه و مرگ چارپایان و سرمایی سوزان چون آتش که از هر جا عبور کرد نباتات و حیوانات را نابود ساخت و ملخ و ظلمت و مرگ عمومی بزرگسالان و همه حیوانات.

و بعید نیست همین دو گونگی تورات با ظاهر قرآن در خصوص معجزات نه گانه، باعث شده که قرآن کریم اسامی آنها را به طور مفصل بیان نکند، زیرا اگر بیان می کرد، و دنبالش می فرمود: "فَسَيُلْ يُنِي إِسْرَائِيلَ"- از یهود پیرس یهود در جواب، آن اسامی را انکار می نمود، چون یهود هرگز حاضر نمی شد گفتاری را از قرآن که مخالف با تورات باشد بپذیرد، لا جرم به تکذیب قرآن مبادرت می نمودند، از همین جهت قرآن اسم آنها را نبرده.

"إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَى مَسْحُورًا"- یعنی من گمان می کنم که تو را سحر کرده باشند و

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۸۲ و کشاف، ج ۲، ص ۶۹۷ و مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۴۳.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۰۳

در نتیجه خللی به عقلت وارد آمده باشد، و این همان معنایی است که در جای دیگر نقل نموده فرموده است: "إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ" «۱» بعضی «۲» گفته اند: مقصود از مسحور که به صیغه اسم مفعول است ساحر و به معنای اسم فاعل است نظیر کلمه میمون و مشوم که به معنای دارنده میمنت و دارنده نحوست است که در اصل در نسبت استعمال شده معنای میمندی و مشمندی را می دهد (مانند همدانی و شیرازی).

" قَالَ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِصَائِرٍ وَإِنِّي لَأَظُنُّكُمْ يَا فِرْعَوْنُ مَثْبُورًا "

کلمه " مَثْبُور " به معنای هالک است زیرا از ماده " ثبور " است که به معنای هلاکت است، و معنا این است که موسی فرعون را مخاطب نموده گفت: تو خوب می دانی که این معجزات روشن را غیر پروردگار آسمانها و زمین کسی نازل نکرده، و او به منظور بصیرت یافتن مردم نازل کرده، تا چشم دلشان روشن گشته میان حق و باطل را تمیز دهند، و من گمان می کنم که تو به خاطر عناد و انکارت سرانجام هلاک شوی ای فرعون.

و اگر در پاسخ فرعون فرمود: من گمان می کنم که تو هلاک می شوی بدین جهت بود که اولاً حکم دست خداست و نمی شود بطور یقین حکم کرد و ثانیاً خواست تا کلامش مطابق با کلام فرعون باشد که گفت: من گمان می کنم که تو جادو شده ای، به علاوه، استعمال کلمه: " ظن " در مورد یقین در پاره ای موارد جائز است.

" فَأَرَادَ أَنْ يَنْتَفِيزَهُمْ مِنَ الْأَرْضِ فَأَغْرَقْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ جَمِيعًا "

استفزاز به معنای بیرون کردن به قهر و زور است، و معنای آیه روشن است.

[معنای اینکه خطاب به بنی اسرائیل فرمود: " اسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ ... " : ص ۳۰۳

" وَقُلْنَا مَنْ بَعْدَهُ لِيْنِي إِسْرَائِيلَ اسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا "

مقصود از زمینی که مامور شدند در آنجا سکونت نمایند سرزمین مقدسی است که به حکم آیه شریفه " ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ " (۳) و آیاتی دیگر، خداوند برای آنان مقدر فرموده بود. هم چنان که از سیاق برمی آید که مراد از کلمه ارض در آیه قبلی، مطلق روی زمین و یا خصوص سرزمین مصر می باشد.

و معنای اینکه فرمود: " فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ " این است که وقتی وعده بار دوم و

(۱) رسولتان که به سوی شما گسیل شده مجنون است. سوره شعراء، آیه ۲۷.

(۲) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۴۴ و تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۶۵. [...]

(۳) داخل شوید زمین مقدسی را که خداوند برای شما نوشته است. سوره مائده، آیه ۲۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۰۴

یا وعده زندگی آخرت رسید که بنا به احتمال دوم مراد از آن بطوری که مفسرین «۱» گفته اند روز قیامت است، و معنای جمله: " جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا " این است که همه شما را ملفوف یعنی دسته جمعی و به هم پیچیده خواهیم آورد.

و معنایش این است که بعد از غرق فرعون به بنی اسرائیل گفتیم در سرزمین مقدس سکونت کنید- در حالی که فرعون می خواست ایشان را به زور بیرون کند- و گفتیم که چون روز قیامت شود شما را با هم برای حساب و داوری محشور می کنیم.

بعید هم نیست که مراد از وعده آخرت همان قضایی باشد که راندن آن را در اول سوره ذکر نموده فرمود: "فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيُسُوفُوا وُجُوهَكُمْ وَ لِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ لِيُبَيِّرُوا مَا عَلَوْا تَبِيرًا" هر چند که بیشتر مفسرین این احتمال را نداده اند، لیکن بنا بر این احتمال صدر سوره با ذیل آن مرتبط می شود، و آن وقت مراد از ذیل این می شود که: بعد از غرق فرعون، به بنی اسرائیل دستور دادیم که در سرزمین مقدس که فرعون شما را از رفتن به آنجا جلوگیری می کرد منزل کنید و در آنجا باشید تا وعده دیگر شما برسد، همان وعده ای که در آن، بلاها شما را می پیچاند و دچار قتل و غارت و اسیری و جلای وطن می شوید در آن موقع همه شما را گرد آورده و در هم فشرده می آوریم (و این همان اسارت بنی اسرائیل و جلای وطن آنان است که یکپارچه به بابل آمدند).

و بنا بر این وجه، نکته فاء تفریعی که بر سر جمله: "فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ ... " آمده روشن می شود و معلوم می گردد که چرا جمله مزبور متفرع بر جمله: " وَ قُلْنَا مِنْ بَعْدِهِ لِنَبِي إِسْرَائِيلَ اسْكُنُوا الْأَرْضَ " شده، در حالی که بنا بر وجه سابق هیچ نکته ای از این تفریع به دست نمی آید.

" وَ بِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَ بِالْحَقِّ نَزَّلَ وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَ نَذِيرًا "

بعد از آنکه از تشبیهی که گفتیم فارغ گردید مجدداً به بیان حال قرآن و ذکر اوصاف آن برگشته خاطر نشان می سازد که قرآن را به همراهی حق نازل کرده و قرآن از ناحیه خداوند به مصاحبت با حق نازل شده، پس، از باطل مصونیت دارد، زیرا نه از ناحیه کسی که نازلش کرده چیزی از باطل و لغو همراه دارد که تباهش کند، و نه در داخلش چیزی هست که ممکن باشد روزی فاسدش کند، و نه غیر خدا کسی با خدا در آن شرکت داشته که روزی از روزها تصمیم بگیرد آن را نسخ نموده و باطل سازد، و نه رسول خدا می تواند در آن دخل و تصرفی

(۱) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۴۴ و تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۶۶ و روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۸۷.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۰۵

نموده کم و یا زیادش کند و یا به کلی و یا بعضی از آن را به پیشنهاد مردم و یا هوای دل خویش متروک گذارد، و از خدا آیه ای دیگر که مطابق میل مردم و یا میل خود او است بخواهد و یا در پاره ای از احکام و معارفش مداهنه و یا مسامحه کند، چون او رسولی بیش نیست، و تنها مامور است که بشر را بشارت و انذار دهد. پس همه اینها برای این است که قرآن حق است و از مصدر حق صادر گشته، "فَمَا ذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ" - بعد از حق غیر از ضلالت چه چیز دیگری هست."

پس جمله " وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ ... " متمم کلام سابق است، و خلاصه اش این است که قرآن آیتی است حق، که احدی نمی تواند

در آن دخل و تصرف نماید، و رسول خدا (ص) و غیر او در این مداخله نداشتن برابرنند.

" وَ قُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَ نَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا "

این آیه عطف است بر ما قبلش و معنای مجموع آن دو چنین می شود، ما قرآن را به حق نازل نمودیم و آن را آیه آیه کردیم. در مجمع البیان گفته «۱»: "معنای "فرقناه" فصلناه" است، یعنی آن را آیه آیه و سوره سوره نازل کردیم، جمله: "عَلَى مُكْثٍ" نیز بر همین معنا دلالت می کند، زیرا "مکث" - به ضمه میم و همچنین به فتحه آن - دو واژه هستند به یک معنا".

پس لفظ آیه با صرف نظر از سیاق آن تمامی معارف قرآنی را شامل می شود، و این معارف در نزد خدا در قالب الفاظ و عبارات بوده که جز به تدریج در فهم بشر نمی گنجد، لذا باید به تدریج که خاصیت این عالم است نازل گردد تا مردم به آسانی بتوانند تعقلش کرده حفظش نمایند، و بر این حساب آیه شریفه همان معنایی را می رساند که آیه "إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ" «۲» در مقام بیان آن است.

[حکمت نزول تدریجی و تفریق قرآن، مقارن شدن علم و عمل به قرآن و تمامیت یافتن استعداد مردم در تلقی آن است] ص : ۳۰۵

و نزول آیات قرآنی به تدریج و بند بند و سوره سوره و آیه آیه، به خاطر تمامیت یافتن استعداد مردم در تلقی معارف اصلی و اعتقادی و احکام فرعی و عملی آن است، و به مقتضای مصالحی است که برای بشر در نظر بوده، و آن این است که علم قرآن با عمل به آن مقارن باشد، و طبع بشر از گرفتن معارف و احکام آن زده نشود، معارفش را یکی پس از دیگری درک

(۱) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۴۵.

(۲) بدرستی که ما قرار دادیم آن را قرآنی عربی شاید شما تعقل کنید، و به درستی که آن در اصل کتاب نزد ما هر آینه بلند مرتبه و با حکمت است. سوره زخرف، آیات ۳ و ۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۰۶

نماید تا به سرنوشت تورات دچار نشود، که به خاطر اینکه یکباره نازل شد، یهود از تلقی آن سر باز زد، و تا خدا کوه را بر سرشان معلق نکرد حاضر به قبول آن نشدند.

این آن معنایی است که از نظر لفظ آیه با قطع نظر از سیاق استفاده می شود، و لیکن از نظر سیاق آیات قبلی که در آن سخنی چون: "حَتَّى تَنْزَلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ" وجود داشت که پیشنهاد کرده بودند قرآن یکباره نازل شود استفاده می شود که منظور از "تفریق قرآن" این است که آن را بر حسب تدریجی بودن تحقق اسباب نزول سوره سوره و آیه آیه نازل کردیم و پیشنهاد نزول دفعی در قرآن کریم مکرر حکایت شده است مانند آیه: "وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَّاحِدَةً" «۱» و نیز آیه: "يَسْئَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تَنْزَلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ" «۲».

مؤید این احتمال ذیل آیه است که می فرماید: " وَ نَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا " برای اینکه تنزیل به معنای نازل کردن به تدریج است، و این با اعتبار دوم سازگارتر است تا اعتبار اول.

و با این حال اعتبار دوم که عبارت است از تفصیل قرآن و تفریق آن به حسب نزول، یعنی نازل کردن بعضی از آن را بعد از بعضی دیگر مستلزم اعتبار اول نیز هست، زیرا اعتبار اول عبارت بود از این که مقصود از تفریق قرآن تفریق معارف و احکامش باشد نه تفریق آیات و سوره اش. اگر هم منظور از تفریق معنای دوم باشد، معارف و احکام نیز تفریق خواهد شد، چون همه از یک حقیقت سرچشمه می گیرد هم تفریق معارف و هم تفریق آیات و سوره ها.

و به همین جهت خدای تعالی کتاب خود را به سوره ها و سوره هایش را به آیات تفریق نمود، البته بعد از آنکه به لباس واژه عربی ملبسش نمود، و چنین کرد تا فهمش برای مردم آسان باشد، هم چنان که خودش فرموده: " لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ "

آن گاه آن کتاب را دسته دسته و متنوع به چند نوع نموده و مرتبش کرد و سپس یکی پس از دیگری هر کدام را در موقع حاجت بدان و پس از پدید آمدن استعدادهای مختلف در مردم و به کمال رسیدن قابلیت آنان برای تلقی هر یک از آنها نازل کرد، و این نزول در مدت بیست و سه سال صورت گرفت تا تعلیم با تربیت و علم با عمل همسان یکدیگر پیش رفته باشند.

و ما ان شاء الله به زودی در یک بحث جداگانه به مطالبی که مربوط به این آیه است برمی گردیم.

(۱) آنان که کافر شدند گفتند: چرا قرآن یکباره بر او نازل نشد؟. سوره فرقان، آیه ۳۲.

(۲) اهل کتاب از تو می خواهند که کتابی یک پارچه بر ایشان نازل کنی. سوره نساء، آیه ۱۵۳.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۰۷

" قُلْ آمِنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا ... وَ يَزِيدُهُمْ خُشُوعًا "

مراد از " الدِّينَ أَوْتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ " کسانی اند که قبل از نزول قرآن، خدا و آیات او را می شناختند، چه از یهود و چه از نصاری و چه از غیر ایشان، بنا بر این هیچ جهتی ندارد که ما آن را به طائفه معینی اختصاص دهیم.

مگر آنکه کسی بگوید: از سیاق استفاده می شود که مقصود از آن، علمای اهل حقند که دینشان منسوخ نشده باشد و چنین کسانی منحصرآ علمای مسیحیت خواهند بود چون قبل از نزول قرآن دین غیر منسوخ همان نصرانیت بود و منظور از علمای ایشان آنهاست که از دین خدا روی برنگردانده و آن را دستخوش تحریف نکردند.

و به هر حال مقصود از اینکه فرمود: " قبل از آن علم داده شدند " این است که برای فهم کلمه حق و قبول آن مستعد شدند چون مجهز به فهم حقیقت معنای حق گشته بودند، در نتیجه حق بودن قرآن کریم هم در دلهای ایشان ایجاد خضوع بیشتری

کرده است.

"يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا" - کلمه "اذقان" جمع "ذقن" به معنای چانه است که محل اجتماع دو طرف صورت است، و "خرور" کردن ذقن "به معنای به خاک افتادن برای سجده است، و کلمه "سجدا" نیز همین معنا را بیان می کند. و اگر از میان جهات مختلف صورت، از پیشانی و گونه و چانه، تنها چانه را ذکر کرده برای این است که چانه از دیگر جهات صورت به زمین نزدیکتر است و در هنگام به خاک افتادن زودتر به زمین می رسد. و چه بسا که گفته»

باشند: "مقصود از اذقان همه صورت است که به طور مجاز، جزء صورت را بر کل آن اطلاق نموده اند".

"و يَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا" - یعنی خدای را از هر نقیصه و از آن جمله خلف وعده منزه می دارند. از سیاق آیات قبل استفاده می شد که مقصود از وعده، وعده ای است که خدای تعالی به بعثت و زنده کردن مجدد خلق داده بود، و این در قبال اصراری است که مشرکین بر نبودن بعث و انکار معاد داشتند هم چنان که در آیات سابق بر این نیز، مکرر نقل شد.

"و يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا" - قبلا خرور برای سجده را که معنای خشوع را می رساند فرموده بود، در این جمله مجددا آن را به اضافه گریه آورده تا معنای خضوع را افاده کند، زیرا "خرور" به تنهایی تذلل و اظهار حقارت با جوارح بدنی است و "خشوع"

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۸۹.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۰۸

تذلل و اظهار مذلت با قلب است، پس خلاصه آیه چنین می شود که: ایشان برای خدا خضوع و خشوع می کنند.

در این آیه خصیصه ای برای مردم با ایمان ذکر می کند، و آن این است که قرآن مایه خضوع و خشوع ایشان است، هم چنان که قبلا هم فرموده بود: "و نُنزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ" و یک خصیصه از خصائص مشرکین را از مؤمنین نفی می نماید، و آن مساله انکار بعث است.

[توضیحی در مورد بی نیاز بودن قرآن از ایمان مشرکین به آن، برای ثبوت حقانیت و کمالش] ص : ۳۰۸

و این سه آیه می فهماند که قرآن کریم از ایمان آوردن مشرکین بی نیاز است، البته نه از این جهت که ایمان کسانی که قبلا علم داده شده بودند، احتیاج قرآن را رفع می کند، و دیگر به ایمان مشرکین احتیاج ندارد، بلکه از این جهت که ایمان آن دسته که گفتیم کاشف از این است که این کتاب، کتاب حقی است که در حقانیت و کمالش محتاج به ایمان هیچ مؤمنی و تصدیق هیچ مصدقی نیست. اگر کسی ایمان آورد به سود خود اوست و اگر کفر ورزد به ضرر خود اوست، نه به سود و زیان

قبلاً- خدای سبحان اعراض مشرکین از قرآن و کفرشان به آن و بی اعتنائیشان به آیت بودن آن و اقتراحشان، آیاتی دیگر را بیان کرده بود و سپس صفات کمال و دلائل معجزه بودن لفظ و معنای قرآن و نفوذ اثر آن در دلها و کیفیت نزولش را آن قدر که بدانند کتابی است که الی الابد دستخوش فساد نمی شود را بیان کرده بود، اینک در این آیات سه گانه این معنا را بیان می کند که قرآن از ایمان ایشان بی نیاز است، ایشان خود می دانند که از کفر و ایمان به قرآن کدامیک را اختیار کنند.

" قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى "

لفظ " او " در این آیه یکسانی و یا اباحه هر دو طرف را افاده می کند و مراد از کلمه " الله " و کلمه " الرحمن " دو اسم است که بر یک مسمی دلالت می کنند، نه دو مسمی. و معنای آیه این است که: " خدا را چه به اسم الله بخوانید و چه به اسم رحمان او را خوانده اید و میان این دو گونه خواندن فرقی نیست ".

و جمله " أَيًّا مَا تَدْعُوا " شرطیه است و کلمه " ما " نظیر " ما " می است که در جمله " فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ " « ۱ » و نیز در جمله " عَمَّا قَلِيلٍ لِيُضْهِقُنَّ نَادِمِينَ " « ۲ » به کار رفته است، و کلمه

(۱) سوره آل عمران آیه ۱۵۹.

(۲) سوره مؤمنون آیه ۴۰.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۰۹

" ایا " که شرطیه است مفعول " تدعوا " می باشد.

[اشاره به اقسام نام ها و بیان مراد از جمله: " فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى "] ص: ۳۰۹

و جمله " فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى " جواب شرط مزبور است که از باب نهادن سبب در جای مسبب چنین آمده، و معنای آن این است که: هر یک از این دو اسم را بخوانید یکی از اسماء احسن خدا را خوانده اید، برای اینکه همه اسماء حسنی از آن او است، پس اسماء که دلالت بر مسمیات دارند دو قسمند: یکی آنهایی که دلالت می کنند بر مسمیاتی که دارای حسند، و دیگر آنهایی که دلالت می کنند بر مسمیاتی که دارای قبحند، و چون قبح در ساحت مقدس خدای تعالی راه ندارد لا جرم تنها قسم اول در آنجا یافت می شود. و همان قسم هم باز دو نوع است:

یکی آن اسماء حسنیایی که حسن محضند، و آمیخته با نقص و قبح نیستند، مانند غنائی که آمیخته با فقر نباشد، و حیاتی که موت همراه نداشته باشد و عزتی که با ذلت در هم نباشد.

و دیگر آن اسماء حسنائی که آمیخته با قبیح باشند، لیکن حسن آنها بر قبحشان فرونی دارد.

از این دو قسم تنها قسم اول اسماء خداست که عبارت است از هر اسمی که در معنایش احسن الاسماء باشد، هم چنان که پیشوایان دین فرموده اند "خدای تعالی غنی است، اما نه چون اغنیاء، حی است اما نه چون احیاء، عزیز است، نه چون عزیزان، علیم است، نه چون علماء" و همانگونه که از اسماء، آنهایی که حسن محضند برای خدای تعالی است، از هر کمالی هم صرف و خالص آن که هیچ شائبه و آمیختگی با خلافش ندارد، برای خداوند ثابت است.

ضمیر "له" در جمله "فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى" به ذات خدا که از هر اسم و رسمی متعالی است برمی گردد، نه به دو اسم "الله" و "رحمان"، زیرا مراد از آن دو- همانطور که گفتیم- دو اسم است، نه ذات متعالی که همان مسمی به آن دو اسم است، زیرا معنا ندارد که کسی بگوید: "هر یک از دو اسم را بخوانید، باری برای آن اسم همه اسماء حسنی و یا بقیه اسماء حسنی هست" پس معنای صحیح همین است که بگوییم: هر یک از اسماء خدا را بخوانید مانعی ندارد، چون همه آنها اسماء او هستند، چون تمامی آنها حسنائند و اسماء حسنی هم تمامیش از خداست، و این اسماء وسایل خواندن خدایند، چه خود خدا را بخوانید، چه آن اسماء را هیچ فرقی ندارد، چون اسماء مذکور تنها اسماء اویند، و اسم آئینه و نمایاننده مسمی و عنوان او است- دقت بفرمائید.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۱۰

این آیه از آیات برجسته قرآنی است که آن حقیقتی را که قرآن کریم از مساله توحید ذات و توحید عبادت در قبال دید و ثنیت (دوگانه پرستی) نسبت به توحید در ذات و شرک در عبادت می بیند آشکار و روشن می سازد.

[رد عقیده بت پرستان که اسماء متعدد خدا را حاکی از آلهه متعدد پنداشته به شرک در عبادت مبتلا شده اند و بیان اینکه اسماء خدای تعالی مرآت و معرف یک مسمی هستند] ص: ۳۱۰

آری پیروان و ثنیت- همانطور که در جلد دهم این کتاب پاره ای از اعتقاداتشان را نقل کردیم- خدای سبحان را ذاتی متعال از هر حد و وصفی می بینند، و وقتی همین ذات مطلق به یکی از مشخصات که خود اسمی است از اسماء مشخص می شود همان تشخص را تولد می خوانند، و از دید و ثنیت ملائکه و جن مظاهر عالیه ای برای اسماء هستند، و به همین جهت آن دو را فرزندان خدا دانستند که در عالم وجود دخل و تصرف دارند. و نیز از دید آنان عبادت عبادت کاران و توجه هر متوجهی از مرحله ظهور اسماء و مرتبه فرزندان خدا که مظاهر اسماء اویند تجاوز نمی کند (و به خدا نمی رسد، هر چند که او خیال کند متوجه خدا شده بلکه در حقیقت متوجه همان فرزندان خدا گشته است).

آری، اگر ما خدا را می پرستیم در حقیقت خالق و رازق و محیی و ممیت و امثال آن را می پرستیم که همه اینها اسمایی هستند که تنها در ملائکه و جن جلوه دارند، و اما ذات متعالی خدا اجل و بالاتر از آن است که عقل و وهم و یا حس آدمی او را درک نماید.

پس به نظر و ثنی ها خواندن هر اسمی از اسماء خدا پرستیدن همان اسم است، یعنی پرستیدن فرشته یا جنی است که مظهر آن

اسم است، و همان جن و ملک اله و معبود آن عبادت است، و تعدد خدایان از همین جا ریشه گرفته است، چون دعاها انواع زیادی داشته، و زیادی انواع دعاها هم به خاطر زیادی و تعدد انواع حاجات بوده، و به همین جهت وقتی یکی از مشرکین شنید که رسول خدا (ص) در نمازش می گفته یا الله، یا رحمن گفته بود: به این بی دین نگاه کنید که ما را از پرستیدن دو اله منع می کند آن وقت خودش دو اله را می خواند.

آیه شریفه مورد بحث این حرف را رد می کند و وجه خطای این اعتقاد را هم بیان می نماید که این اسماء، اسماء متعددی برای خدا و مملوک صرف اویند، نه اینکه خودشان اله مستقل بوده در ذات و صفات از او جدا باشند، و خود ذات و صفات جداگانه ای دارا باشند و جز وسیله بودن برای پرستش خدای یگانه خاصیت دیگری ندارند، و خواندن آنها خواندن او است، و توجه به سوی آنها توجه به سوی او است، زیرا معقول نیست که مسمی از اسم جدا باشد. پس این اسماء صرفاً طریق به سوی خدا و راهنمای به سوی او و وجه اویند که به وسیله آنها برای غیر خود جلوه می کند، پس خواندن خدا به وسیله اسماء متعدد منافات با توحید در عبادت ندارد.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۱۱

بر عکس خواندن اسماء به طوری که از اسم به مسمی تجاوز نکند، محال و غیر معقول است.

از این بیان به خوبی روشن می گردد که اسماء و یا مظاهر اسماء از جن و ملک را فرزندان خدا دانستن خطاء است، زیرا جن و ملک را فرزند و یا پسر اطلاق کردن چه اطلاق به نحو حقیقت باشد و چه به نحو مجاز و به عنوان احترام و تشریف، محتاج نوعی سنخیت و اشتراک میان پسر و پدر است، یعنی این دو باید در اصل و حقیقت ذات و یا حد اقل در کمالات ذات با هم نوعی اشتراک داشته باشند، و ساحت کبریایی خدای تعالی منزله است از اینکه چیزی غیر او، شریک در ذات و یا کمالش باشد، زیرا هر چه او خودش دارد و هر چه که غیر خودش دارد همه از آن او است، و غیر او چیزی از خود ندارد، پس چگونه شریک او می شود؟.

و نیز روشن می گردد که نسبت تصرف در وجود را به جن و ملک دادن هر قسم تصرف باشد باطل است، زیرا این ملائکه و همچنین اسمایی که ملائکه مظاهر آنند خودشان از خود، مالک چیزی نیستند، و در قبال خدای تعالی در هیچ چیز استقلال ندارند بلکه همانطور که خدای سبحان فرموده: "بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ" «۱» و در آنچه انجام می دهند خدای را اطاعت می کنند و جن نیز در اعمال خود اینچنین است.

و کوتاه سخن اینکه هیچ سببی از اسباب مؤثر در عالم نیست مگر اینکه خدا قدرت و سببیت را به آن داده باشد. پس مالک حقیقی هر چه که اسباب مالکند، خداست، و قادر هر قدرتی که آنها از خود نشان دهند خداست نه خود آنان.

و این حقیقتی است که آیه بعدی هم که می فرماید: "وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ" آن را افاده می کند، و ما ان شاء الله به زودی این افاده را تکرار می کنیم.

ناگفته نماند که آیه شریفه مورد بحث، دلالت می کند بر اینکه اسم جلاله "الله" جزو اسمای حسنای خدا است که در اصل "

الاله" بوده. وصفی بوده که معنای معبودیت را می رسانده، و فعلا- در اثر کثرت استعمال صورت اسمیت و علمیت به خود گرفته، به شهادت اینکه می بینیم که صحیح است آن را به اوصافی وصف کنیم، مثلا بگوییم الله، رحمان و رحیم است، ولی صحیح نیست بگوییم رحمان، الله و رحیم است هم چنان که در خود قرآن

(۱) عبادی مکرمند که در هیچ حرفی از او پیشدستی ننموده به او امرش عمل می کنند. سوره انبیاء، آیات، ۲۶ و ۲۷.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۱۲

کریم هم معامله علمیت با آن شده و مکرر فرموده " بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ - به نام خدایی که این صفت دارد: رحمان و رحیم است.

" وَ لَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَ لَا تُخَافِتْ بِهَا وَ ابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا "

" جهر " و " اخفات " دو صفت متقابل همد که صداها را با آن دو توصیف می کنند، و چه بسا در وسط آن دو صفت دیگری را هم معتبر بشمارند که نسبت به جهر اخفات باشد و نسبت به اخفات جهر باشد، (مانند آب ملایم که نسبت به آب داغ خنک و نسبت به آب یخ داغ است) و در این صورت جهر به معنای مبالغه در بلند کردن آواز و اخفات به معنای مبالغه در آهسته سخن گفتن و حد وسط آن دو معتدل حرف زدن می شود، و بنا بر این معنای آیه این می شود که: در نماز صدایت را خیلی بلند مکن و خیلی هم آهسته بخوان، حد وسط را رعایت نما. و اگر این حد وسط را سبیل خوانده از این رو بوده که می خواسته اینطور نماز خواندن در میان همه مسلمین رسم و سنت شود تا همه گروندگان به دین اسلام این گونه نماز بخوانند.

البته این در صورتی است که مراد از " بصلاتک " تک تک نمازها بطور استغراق باشد و اما اگر مراد از آن مجموع نمازها (و شاید هم این ظاهرتر است) باشد در این صورت معنای آیه این خواهد شد که در همه نمازها جهر مخوان و در همه آنها اخفات مکن، بلکه راه میانه را اتخاذ کن، که در بعضی جهر و در بعضی اخفات کنی. و این احتمال با آنچه در سنت اثبات شده، که نماز صبح و مغرب و عشاء بلند و ظهر و عصر آهسته خوانده شود، مناسب تر است. و بعید نیست که این وجه با در نظر گرفتن اتصال ذیل آیه به صدر آن وجه موافق تری باشد، چون در صدر آیه می فرمود: به هر اسمی می توانی خدا را بخوانی و در این ذیل می فرماید بلند کردن صدا در نماز معنایش متعالی بودن و بالا بودن خدا است و آهسته خواندن آن معنایش نزدیک بودن او است، حتی نزدیک تر از رگ قلب، پس به هر دو قسم، نماز خواندن، اداء حق همه اسماء خدا است.

" وَ قُلِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَّلِيٌّ مِنَ الذَّلِّ وَ كَبْرُهُ تَكْبِيرًا "

این آیه عطف است بر جمله: " قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ اَوْ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ " که در آیه قبل بود، و حاصل کلام این می شود که: ای پیغمبر، به ایشان بگو اسمایی که می خوانید و خیال می کنید که معبودهای شما هستند، تنها اسمایی می باشند که مملوک خدایند، نه مالک نفس خودند و نه صاحب چیزی از آنچه در اختیار دارند. پس خواندن آنها خواندن خدا است، از این جهت در هر حال

[نفی فرزند، ولی و شریک داشتن خدای تعالی] ص: ۳۱۳

بعد از آنکه این نکته را به ایشان خاطر نشان کردی، خدا را حمد و ثنا کن، به حمد و ثنائی که از آثار ملکیت علی الاطلاق او باشد، چرا که هیچ چیز مانند او در ذات و یا در صفات نیست، تا بتواند آن طور که وثیت دوگانه پرستان و اهل کتاب از نصاری و یهود و قدمای مجوس، در باره ملائکه و جن و یا مسیح و یا عزیر و یا احبار خود پنداشته اند، فرزند او باشد، و یا آن طور که دوگانه پرستان و ثنی ها و ستاره پرستان و شیطان پرستان پنداشته اند، بدون اشتقاق و پدر فرزندی شریک او باشد، و یا آنکه علاوه بر شریک بودن، ما فوق او هم باشند و نسبت به خدا ولایت داشته، آنچه که خدا از اصلاحش عاجز بماند، آنها به خاطر قدرت بیشتری که نسبت به خدا دارند و بر حق تعالی غلبه دارند، اصلاح کنند.

و به عبارت دیگر هیچ چیزی هم جنس او نیست تا اگر پائین تر از او است فرزند او، و اگر مساوی با او است شریک او، و اگر ما فوق او است ولی و غالب بر او در ملک باشد.

این آیه در حقیقت ثنائی است بر خدا، به داشتن ملکیت علی الاطلاق که بر آن متفرع می شود نفی فرزند و شریک و ولی. و به همین جهت رسول خدا (ص) را امر فرمود: او را تحمید کند نه تسبیح با اینکه آنچه در این ثنا آمده از نفی فرزند و شریک و ولی صفات سلبی است که مناسب با نفی آن تسبیح است نه تحمید (دقت بفرمائید).

خدای سبحان آیه را با جمله: "وَ كَذِبُهُ تَكْبِيرًا" ختم کرده، و این تکبیر (بزرگ تر دانستن) را مطلق آورده و نفرموده: از چه چیز بزرگتر است، و این بدان جهت است که بعد از توصیف و تنزیه قبلی، متذکر شود به اینکه: خدا از هر وصفی که شما بکنید و از هر حمد و ثنائی که بگوئید بزرگتر است. و لذا جمله معروف: "اللَّهُ اكْبَرُ" را این طور تفسیر کرده اند که: خدا بزرگتر از آن است که در وصف کسی بگنجد و همین تفسیر از امام صادق (ع) روایت شده «۱»، و اگر به معنای بزرگتر از هر چیز باشد خالی از شرک نخواهد بود، برای اینکه سایر موجودات را در بزرگی شریک او ولی خدا را بزرگتر از آنها دانسته ایم. و ساحت مقدس او اجل و عزیزتر از آن است که کسی و یا چیزی در امری از امور و وصفی از اوصاف شریک او باشد.

و از لطائفی که در این سوره به کار رفته این است که اولین آیه اش با تسبیح افتتاح و آخرین آیه اش با تحمید افتتاح و با تکبیر اختتام یافته است.

(۱) اصول کافی، ج ۲، ص ۹۱، ح ۹، دوره ۲ جلدی عربی.

اشاره

در الدر المنثور است که سعید بن منصور و ابن منذر و ابن ابی حاتم از علی روایت کرده اند که وی آیه: "لَقَدْ عَلِمْتُمْ رَا" علمت " می خواند، و چنین توجیه می فرمود: که به خدا سوگند فرعون دشمن خدا، ندانست که نازل کننده، پروردگار آسمانها و زمین بود، بلکه خود موسی بود که این حقیقت را می دانست «۱».

مؤلف: این قرائتی است که به آن جناب نسبت داده شده.

و در کافی از علی بن محمد به سندش روایت کرده که گفت: شخصی از امام صادق (ع) پرسید: کسی که در پیشانی ناراحتی و جراحتی دارد و نمی تواند با آن سجده کند چه باید بکند...؟ حضرت فرمود: چانه خود را به زمین نهد، زیرا خدای تعالی فرموده:

"يَخْرُونَ لِلذَّقَانِ سُجَّدًا" «۲».

مؤلف: در این معنا روایات دیگری نیز هست.

و در الدر المنثور آمده که ابن جریر و ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: روزی رسول خدا (ص) در مکه نماز می گزارد در نمازش دعا کرد و گفت: "یا الله یا رحمن" مشرکین گفتند: به این بی دین نگاه کنید که ما را از پرستش دو خدا نهی می کند، در حالی که خودش دو معبود را می خواند، در اینجا بود که آیه: "قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ..." نازل گردید «۳».

مؤلف: در سبب نزول این آیه، روایات دیگری، مخالف این روایت رسیده، که علت‌هایی غیر علت مذکور را بیان نموده، اما از همه آنها بهتر، همین روایت است و با مفاد آیه انطباق بیشتری دارد.

[روایاتی در باره اسماء حسنی، اسماء حقیقی و اسماء اسماء خدا و عقائد بت پرستان در باره اسماء خدا] ص : ۳۱۴

و در توحید به طور مسند و در احتجاج به طور مرسل (بدون ذکر سند) از هشام بن حکم روایت شده که گفت: من از امام صادق (ع) در باره اسماء خدا- عز و جل- و از اشتقاق آنها پرسیده (گفتم: کلمه: "الله" از چه مشتق شده؟) فرمود: ای هشام "الله" مشتق

(۱) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۰۵.

(۲) فروع کافی، ج ۳، ص ۳۳۴ ط تهران.

از اله است و اله مالوه می خواهد و اسم غیر مسمی است، پس هر کس اسم را بدون معنا بپرستد کافر شده و چیزی نپرستیده و کسی که اسم و معنا را بپرستد باز کافر شده، چون دو چیز را پرستیده، و کسی که معنا را بپرستد بدون اسم او خدا را به یگانگی پرستیده آیا فهمیدی ای هشام؟.

هشام می گوید: عرض کردم: بیش از این بفرمائید، فرمود: برای خدای تبارک و تعالی نود و نه اسم است، پس اگر بنا باشد که اسم همان مسمی باشد باید هر اسمی برای خود، الهی باشد، و لیکن چنین نیست، بلکه خدای تعالی معنا و مسمای واحدی است که این اسامی بر آن دلالت می کنند، و همه این اسامی باز غیر اویند، ای هشام اسم نان غیر از نان است، و آدمی را سیر نمی کند ولی به آن دلالت می کند، و همچنین آب که اسم نوشیدنی است، و لباس که اسم پوشیدنی است و آتش که اسم سوزاننده است «۱».

و نیز در توحید به سند خود از ابن رثاب از عده ای از امام صادق (ع) روایت آورده که فرمود: هر کس خدای را با توهم عبادت کند کافر شده، و هر که اسم را بپرستد و معنا را رها کند کافر گشته، و هر کس اسم و معنا هر دو را بپرستد مشرک شده و هر کس معنا را بپرستد و اسم را عنوان و معرف آن قرار دهد و با صفاتش او را توصیف کند و بر این معنا اعتقاد قلبی داشته و زبانش هم همین را در پنهان و آشکار بگوید، چنین کسی از اصحاب امیر المؤمنین (ع) است و در حدیث دیگر آمده چنین کسانی مؤمن حقیقینند «۲».

و در توحید بحار الانوار در باب مغایرت بین اسم و معنا از کتاب توحید نقل کرده که او به سند خود از ابراهیم بن عمر از امام صادق (ع) روایت آورده که فرمود: خدای تبارک و تعالی اسمی خلق کرد که با حروف توصیف نمی شود، و با الفاظ به زبان در نمی آید و در پیکر شخصی مجسم نمی شود، و با هیچ چیز تشبیه نمی گردد و به هیچ رنگی در نمی آید، در اقطار و مکانها نمی گنجد، و از تعریف شدن برتر است و از حس هر متوهمی محجوب و پرده پوشیده است، آن گاه آن اسم را کلمه تامه ای بر اساس چهار جزء با هم قرار داد، به طوری که هیچ یک از آنها قبل از دیگری نبود سپس سه چیز که مورد حاجت خلق بود از آن ظاهر ساخت و یک چیز از آن را محجوب گذاشت، و آن یک چیز همان اسم مکنون مخزون است که به وسیله همین سه اسم ظاهر مخزون گردید.

(۱) توحید صدوق، ص ۲۲۰، ح ۱۳ و احتجاج، ج ۲، ص ۷۲، ح ۱۳.

(۲) توحید صدوق، ص ۲۲۰، ح ۱۲.

و ظاهرا آن سه اسم ظاهر عبارتند از: الله و تبارک و سبحان، و برای هر کدام از این سه اسم، ارکانی چهارگانه است که در مجموع دوازده رکن می شود، پس آن گاه برای هر رکنی سی اسم قرار داد که هر یک فعلی و کاری منسوب به او است، پس او است رحمان و رحیم، ملک و قدوس و خالق و باری و مصور و حی و قیوم و لا تاخذه سنه و لا نوم و علیم و خبیر و سمیع و بصیر و حکیم و عزیز و جبار و متکبر و علی و عظیم و مقتدر و قادر و سلام و مؤمن و مهیمن و منشی و بدیع و رفیع و جلیل و کریم و رازق و محیی و ممیت و باعث و وارث.

پس این اسماء و آنچه که از اسماء حسنی هست، تا سیصد و شصت اسم تمام شود، همه از این سه اسم منشعب می گردد. و این سه اسم ارکان و حجابهایی هستند برای آن اسم واحد مکنون که به وسیله این سه اسم مخزون شدند، و این همان مطلبی است که آیه: "قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى" بیان می کند «۱».

مؤلف: این حدیث در کافی نیز از آن جناب روایت شده «۲».

در جلد هشتم این کتاب در بحث اسماء حسنی گذشت که گفتیم: این اسماء که اسماء حسنائش نامیده اند اسماء اسماء هستند، و آنچه از مصادیق که این اسماء بر آن دلالت و اشاره می کند یعنی ذات متصف به فلان وصف اسم حقیقی می باشد، و بنا بر این بعضی از اسماء حسنی عین ذات خواهند بود: و آن اسمایی هستند که مصداق یکی از صفات ثبوتیه کمالیه را برسانند چون: حی و علیم و قدیر، و بعضی از آنها زائد بر ذات و خارج از ذاتند، و آن اسمایی هستند مشتمل که بر یکی از صفات سلبیه می باشند نظیر: لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ و یا فعلی از افعال خدا باشند مانند: خالق و رازق.

اینها اسماء حقیقی خدا است و اما اسماء اسماء خدا عبارت است از همین الفاظ که بر ذات متصف به صفتی دلالت کند و هیچ شکی نیست که این الفاظ غیر ذات خدایند، بلکه الفاظی هستند که گوینده آنها، آنها را ایجاد می کند، پس هم حادثند و هم قائم به گوینده.

در این مطالب هیچ بحثی نیست، خلافتی که در این میان هست در دو جهت است:

جهت اول اینکه: بعضی از جاهلان از متکلمین سلف میان اسماء و اسماء اسماء خلط کرده پنداشته اند که مقصود از عین ذات بودن اسماء، همین الفاظ است که اسماء اسماء

(۱) بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۶۶، ط اسلامیة.

(۲) اصول کافی، ج ۱، ص ۸۷، ح ۱۱، دوره دو جلدی عربی.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۱۷

خداست، و به همین جهت معتقد شده اند که اسم، عین مسمی است، و در نتیجه عبادت اسم و خواندن آن، عین عبادت مسمی

است و این قول در اوائل عصر خلفای عباسی رواج داشت و دو روایت گذشته یعنی دو روایت توحید صدوق در رد بر این قول صادر شده اند.

جهت دوم: نظریه ای است که بت پرستان داشتند، و آن این است که: به هیچ وجه ممکن نیست خدای سبحان مورد توجه و بندگی بندگان قرار گیرد، و همه توجهات به اسماء خدا است، پس اسماء که مظاهر آن ملائکه و جن و انسانهای کامل هستند مورد توجه عبادت کاران هستند، و همانها آلهه و معبودهای خلقند، نه خود خدا، و شما خواننده عزیز از بیان گذشته فهمیدید که آیه شریفه: "قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ" رد بر این نظریه و اعتقاد است.

از روایت اخیر حقیقت دیگری نیز کشف می شود، و آن چگونگی انتشار اسماء از ناحیه ذات متعالیه خدا است، ذاتی که رفیع تر از آن است که علم کسی بدان احاطه یابد و یا وصفی و نعنی او را مقید کند، و یا اسمی و رسمی او را محدود سازد، و روایت با مطالبی که در صدر و ذیلش دارد صریح در این است که مراد از اسماء در آیه شریفه همان اسماء حقیقی است که گفتیم، نه اسماء اسماء، و ما این حدیث را تا حدی در ذیل بحثی که در باره اسماء حسنی در جلد هشتم این کتاب کردیم، شرح داده ایم بدانجا مراجعه شود.

[چند روایت در باره جهر و اخفاف در نماز] ص: ۳۱۷

و در تفسیر عیاشی از زراره و حرمان و محمد بن مسلم از ابی جعفر و ابی عبد الله (ع) روایت شده که در تفسیر آیه: "وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا" فرموده اند: ایامی که رسول خدا (ص) در مکه بود، نمازش را با صدای بلند اقامه می فرمود در نتیجه مشرکین صدایش را می شنیدند و محل حضور حضرت برایشان مشخص می شد سپس به آنجا رفته وی را آزار می دادند، لذا این آیه شریفه نازل گردید (۱).

مؤلف: این معنا در الدر المنثور (۲) هم از ابن مردویه از ابن عباس روایت شده و نیز از عایشه (۳) روایت شده که گفته است: "این آیه در باره دعاء است" و عیبی هم ندارد، چون میان آن و دیگر روایات معارضه ای نیست، و نیز از عایشه روایت شده که آیه در باره تشهد است.

و در کافی به سند خود از سماعه روایت شده که گفت: از امام (ع) معنای آیه: "وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُتْ بِهَا" را پرسیدم، فرمود: مخافته آن است که انسان طوری

(۱) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۱۸، ح ۱۷۵.

(۲ و ۳) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۰۶ و ۲۰۷، ص بیروت.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۱۸

تکلم کند که گوش خودش هم نشنوند، و جهر آن است که جوهره صدا به شدت بلند شود «۱».

مؤلف: این روایات تا حدی معنای اولی را که در تفسیر آیه گذراندیم تایید می کند.

و باز در همان کتاب به سند خود عبد الله بن سنان روایت کرده که گفت: از امام صادق (ع) پرسیدم آیا بر امام جماعت واجب است که نماز را آن قدر بلند بخواند که مامومین بشنوند؟ و اگر چنین است در جماعتهایی که جمعیت بسیار است چگونه می شود؟

فرمود: باید بطور معتدل و متوسط بخواند چنانچه خدای تعالی فرمود: "وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُ بِهَا" «۲».

و در الدر المنثور است که احمد و طبرانی از معاذ بن انس روایت کرده که گفت:

رسول خدا (ص) فرمود: آیه: "وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا" تا آخر آیه عزت است «۳».

و در تفسیر قمی از امام آورده که در ذیل "وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذَّلِّ" فرموده است:

یعنی خداوند هرگز ذلیل نشده تا محتاج ولیی شود که یاریش کند «۴».

بحثی روایتی و قرآنی [در باره تفریق آیات قرآن - و قرآناً فرَقْنَاهُ ...] تقسیم قرآن به آیات و سوره] ص: ۳۱۸

اشاره

این بحث پیرامون آیه شریفه "وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ" است که در سه فصل عنوان می شود:

فصل اول، پیرامون تقسیمات قرآن کریم: کتاب الهی به اجزایی تقسیم شده که با آن شناخته می شود، مانند سی جزء، و اینکه هر جزئی ۴ حزب و هر حزبی ۱۰ عشر دارد، و امثال آن، و این تقسیم بندی است که در قرآن کریم کرده اند، ولی آنچه در خود قرآن می باشد، دو تقسیم است: یکی سوره و دیگر تقسیم هر سوره به چند آیه، و مکرر از آن دو، اسم برده مثلاً فرموده: "سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا" «۵» و یا فرموده: "قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ" «۶» و همچنین در غیر این

(۱) فروع کافی، ج ۳، ص ۳۰۵، ح ۲۱.

(۲) فروع کافی، ج ۳، ص ۳۱۷، ح ۲۷.

(۳) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۰۸، ط بیروت.

(۴) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۰، ط نجف.

(۵) سوره نور، آیه ۱.

(۶) سوره یونس، آیه ۳۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۱۹

دو آیه.

در لسان رسول خدا و صحابه و ائمه معصومین (ع) نیز استعمال این دو کلمه زیاد آمده به حدی که جای تردید نمانده که سوره و آیه دو حقیقت قرآنی است و این سوره ها مجموعه ای از کلام الهی است که هر یک با بسم الله آغاز شده و غرضی را بیان می کنند، و آن غرض معرف سوره است، و در هیچ یک این قاعده تخلف نپذیرفته، مگر در سوره براءت آن هم به حکم پاره ای از روایات ائمه اهل بیت (ع) - که در ذیل آیه: "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ" «۱» در جلد دوازدهم این کتاب ذکر نمودیم - تتمه آیاتی از سوره انفال است، و نیز سوره "الضحی" و "الم نشرح" که با اینکه یک سوره هستند یک بسم الله در وسط فاصله شده، و همچنین سوره فیل و ایلاف که سوره واحدی هستند و یک بسم الله در وسط فاصله شده است. البته همه این موارد استثنایی به حکم روایاتی است که از ائمه (ع) رسیده و شیخ آن را در تهذیب «۲» به سند خود از شحام از امام صادق (ع) روایت کرده و محقق در شرایع «۳» و طبرسی در مجمع البیان «۴» آن را به روایت اصحاب ما - امامیه - نسبت داده اند.

نظیر این مطلبی که در باره سوره ها گفتیم در آیه ها جریان دارد، زیرا در کلام خدای تعالی آیه بطور مکرر بر قطعه ای از کلام الهی اطلاق شده است، مانند: "وَ إِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا" «۵» و نیز مانند: "كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا" «۶».

از ام سلمه روایت شده که گفت: رسول خدا آخر هر آیه وقف می کرد «۷»، و نیز روایت صحیح آمده که سوره حمد هفت آیه است «۸» و از رسول خدا (ص) روایت شده که فرمود: سوره ملک سی آیه است «۹»، و همچنین روایاتی دیگر که در باره عدد آیه های هر سوره قرآن از رسول خدا (ص) نقل شده است.

(۱) سوره حجر، آیه ۹.

(۲) تهذیب، ج ۲، ص ۷۲، ط اسلامیة. [...]

(۳) شرایع، کتاب الصلاة، ص ۲۴.

(۴) مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۵۴۲ پاورقی طبع اسلامیة.

(۵) وقتی آیات خدا بر آنان خوانده می شود ایمانشان را زیاد می کند. سوره انفال، آیه ۲.

(۶) کتابی که آیاتش جدا جدا شده و به عربی خوانده می شود. سوره حم سجده، آیه ۳.

(۷) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۰۷.

(۸) تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۹، ح ۳ و مجمع البیان ج ۱، ص ۱۱.

(۹) تفسیر ابو الفتوح رازی، ج ۱۱، ص ۲۰۵ و اتقان سیوطی، ج ۱، ص ۶۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۲۰

و آنچه که دقت در تقسیم بندی طبیعی کلام عرب به فصول و قطعه های جدای از هم، و مخصوصا در کلمات مسجع آن، و نیز آنچه که تدبر در روایات وارده از رسول خدا (ص) و اهل بیتش در خصوص عدد آیات وارد شده اقتضاء می کند، این است که یک آیه از قرآن کریم یک قطعه از کلام خداست که حقیقت این است که بر آن یک قطعه اعتماد و تکیه نموده و در تلاوت آن را، از قبل و بعدش جدا کرد.

و این قطعات به اختلاف سیاقها و مخصوصا در سیاقهای مسجع مختلف می شود، چه بسا یک کلمه به تنهایی به خاطر سجع آخرش یک آیه به حساب آید، مانند کلمه: "مدهامتان- دو برگ سبز" «۱» و چه بسا آیه دو کلمه یا بیشتر باشد، خواه کلام تام باشد یا ناقص، مانند "الرَّحْمَنُ" "عَلَّمَ الْقُرْآنَ" "خَلَقَ الْإِنْسَانَ" "عَلَّمَهُ الْبَيَانَ" «۲» و مانند "الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ وَ مَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ" «۳» و چه بسا که یک آیه بسیار طولانی باشد، مانند آیه پیرامون قرض دادن و گرفتن که آیه ۲۸۲ از سوره بقره است.

[عدد سوره ها و آیات قرآن کریم] ص: ۳۲۰

فصل دوم، پیرامون عدد سوره ها و آیات قرآن کریم: تعداد سوره های قرآن، صد و چهارده عدد است، و بر همین عدد، قرآنها موجود در میان مسلمین تدوین شده و این قرآنها مطابق قرآنی است که عثمان جمع آوری نموده، و ما قبل از ائمه معصومین (سلام الله علیهم اجمعین) نقل کردیم که فرمودند: سوره "برائت" سوره ای مستقل نیست، بلکه متمم سوره "انفال" است، و همچنین "وَالضُّحَى" و "أَلَمْ نَشْرَحْ" یک سوره و "فیل" و "ایلاف" یک سوره هستند.

و پیرامون تعداد آیه های قرآن باید گفت: در این خصوص نص متواتری نرسیده که یک آیه ها را معرفی کند، و هر یک را از دیگری متمایز سازد. روایات محدودی هم که رسیده به خاطر خبر واحد بودن قابل اعتماد نیستند، و روشن ترین علت بر نبودن دلیل معتبر، اختلاف اهل مکه، مدینه، شام، بصره و کوفه است، که در باره تعداد آیات اعداد متفاوتی ارائه کرده اند.

بعضی

گفته اند: عدد آن شش هزار آیه است، بعضی

دیگر گفته اند: شش هزار و دویست و چهار آیه است، یکی»

گفته شش هزار و دویست و چهارده آیه، و یکی»

دیگر گفته

(۱) سوره الرحمن، آیه ۶۴.

(۲) سوره الرحمن آیات ۱-۴.

(۳) سوره الحاقه، آیات ۱-۳.

(۴ و ۵ و ۶ و ۷) الاتقان سیوطی، ج ۱، ص ۶۷.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۲۱

نوزده آیه، بعضی «۱» گفته اند: بیست و پنج و بعضی «۲» دیگر سی و شش.

مکی ها عدد خود را از عبد الله بن کثیر از مجاهد از ابن عباس از ابی بن کعب روایت کرده اند، مدنی ها برای خود دو جور عدد روایت کرده اند یکی به ابی جعفر مرثد بن قعقاع و شیبه بن نصاب منتهی می شود. و روایت دیگرشان به اسماعیل بن جعفر بن ابی کثیر انصاری منتهی می گردد.

و اهل شام عدد خود را از ابی درداء روایت کرده اند، و روایت بصری ها به عاصم بن عجاج جحدری و روایت عدد کوفی ها به حمزه و کسایی و خلف منتهی می شود، حمزه گفته است: این عدد را ابن ابی لیلی از ابی عبد الرحمن سلمی از علی بن ابی طالب (ع) برای ما روایت کرده «۳».

و کوتاه سخن، وقتی اعداد به یک نص متواتر و یا حد اقل خبر واحد قابل اعتنایی منتهی نشود، و هیچ آیه ای به طور اطمینان بخشی، از سایر آیات قبل و بعدش متمایز نگردد، هیچ الزامی نیست که یکی از این روایت اخذ شود، لا جرم هر یک از این روایات که روشن و قابل اعتماد بود را می پذیریم و ما بقی را طرد می کنیم، و یا به هیچ یک عمل نمی کنیم، و اگر شخصی اهل تدبیر باشد، باید به هر روایتی که در نظرش بیشتر قابل اعتماد بود، عمل نماید.

و آنچه که از علی (ع) در عدد کوفیان نقل شده معارض است با ادله ای که از خود آن جناب و همچنین از سایر ائمه اهل بیت (ع) رسیده که: در هر سوره "بسم الله" جزء آن سوره و یکی از آیات آن است «۴»، زیرا به حساب کوفیان، تنها بسم الله فاتحه، جزء سوره است، و ما بقی به حساب نیامده، و لازمه روایت نامبرده این است که عدد آیه های قرآن به مقدار بسم الله های سوره ها بیشتر باشد.

و این همان علتی است که ما را از ایراد بحثهای مفصل که در باره عدد آیه های قرآن شده منصرف ساخته است، چون دیدیم که این بحثها به نتیجه ای نمی رسد، تنها به این اشاره اکتفاء می کنیم که در عدد چهل سوره قرآنی اتفاق دارند، و در عدد آیه ها و یا رؤوس آیه های هفتاد و چهار سوره اختلاف کرده اند، و همچنین در اینکه کلمه: "الر" مثلاً آیه ای است تام و مستقل اتفاق کرده اند ولی در بقیه حروف مقطعه اختلاف نموده اند و آن گروه از

(۱ و ۲)الاتقان سیوطی، ج ۱، ص ۶۷.

(۳)الاتقان، ج ۱، ص ۶۷.

(۴)تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۹، ح ۳. [.....]

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۲۲

خوانندگان عزیز که می خواهند به جزئیات این اختلاف واقف گردند، باید به محل طرح این بحثها مراجعه نمایند.

[ترتیب سوره های قرآن کریم] ص: ۳۲۲

فصل سوم، پیرامون ترتیب سوره ها: در کتاب اتقان از ابن ضریس نقل شده که او در کتاب فضائل القرآن خود گفته: محمد بن عبد الله بن ابی جعفر رازی به ما خبر داد که عمرو بن هارون ما را حدیث کرد که عثمان بن عطای خراسانی برایمان نقل کرد از پدرش از ابن عباس که گفت: آغاز هر سوره که در مکه نازل شده در مکه نوشته شد و بعدها خداوند هر چه می خواست به آن ملحق می کرد.

و سوره هایی که به ترتیب و پشت سر هم نازل شده اند عبارتند از:

۱- " اَفْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ " ۲- " ن " ۳- " مزمل " ۴- " مدثر " ۵- " تبت " ۶- " تکویر " ۷- " اعلی " ۸- " وَ اللَّیْلِ إِذَا یَغْشَى " ۹- " وَ الْفَجْرِ " ۱۰- " وَ الضُّحَى " ۱۱- " أَلَمْ نَشْرَحْ " ۱۲- " وَ الْعَصْرِ " ۱۳- " وَ الْعَادِيَاتِ " ۱۴- " إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ " ۱۵- " أَلْهَآكُمُ التَّكَاثُرُ " ۱۶- " أَرَأَيْتَ " ۱۷- " قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ " ۱۸- " أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ " ۱۹- " قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ " ۲۰- " قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ " ۲۱- " قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ " ۲۲- " وَ النَّجْمِ " ۲۳- " عَبَسَ " ۲۴- " إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ " ۲۵- " وَ الشَّمْسِ وَ ضُحَاهَا " ۲۶- " وَ السَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ " ۲۷- " وَ التِّينِ " ۲۸- " لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ " ۲۹- " قَارِعَهُ " ۳۰- " لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ " ۳۱- " وَ يَلِّ لِكُلِّ هُمْزَةٍ " ۳۲- " وَ الْمُرْسَلَاتِ " ۳۳- " ق " ۳۴- " لَا أَقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ " ۳۵- " وَ السَّمَاءِ وَ الطَّارِقِ " ۳۶- " أَقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ " ۳۷- " ص " ۳۸- " اعراف " ۳۹- " قُلْ أَوْحَى " ۴۰- " یس " ۴۱- " فرقان " ۴۲- " ملانکه " ۴۳- " کهیعص " ۴۴- " طه " ۴۵- " واقعه " ۴۶- " طسم شعراء " ۴۷- " طس " ۴۸- " قصص " ۴۹- " بنی اسرائیل " ۵۰- " یونس " ۵۱- " هود " ۵۲- " یوسف " ۵۳- " حجر " ۵۴- " انعام " ۵۵- " صافات " ۵۶- " لقمان " ۵۷- " سبأ " ۵۸- " زمر " ۵۹- " حم مؤمن " ۶۰- " حم سجده " ۶۱- " حم عسق " ۶۲- " حم

زخرف " ۶۳- " حم دخان " ۶۴- " جاثیه " ۶۵- " احقاف " ۶۶- " ذاریات " ۶۷- " غاشیه " ۶۸- " کهف " ۶۹- " نحل " ۷۰- " اِنَّا
 اَرْسَلْنَا نُوحًا " ۷۱- " ابراهیم " ۷۲- " انبیاء " ۷۳- " مؤمنین " ۷۴- " تنزیل سجده " ۷۵- " طور " ۷۶- " تبارک الملک " ۷۷-
 الحاقه " ۷۸- " سائل " ۷۹- " عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ " ۸۰- " نازعات " ۸۱- " اِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ " ۸۲- " اِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ " ۸۳- " روم " ۸۴-
 عنكبوت " ۸۵- " وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ " .

این سوره هایی بوده که در مکه نازل شده است.

پس خدای تعالی سوره های زیر را به ترتیب در مدینه نازل کرد: ۱- " سوره بقره " ۲- " انفال " ۳- " آل عمران " ۴- " احزاب " ۵-
 " ممتحنه " ۶- " نساء " ۷- " اِذَا زُلْزِلَتْ " ۸- " حدید " ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۲۳

۹- " قتال " ۱۰- " رعد " ۱۱- " رحمان " ۱۲- " انسان " ۱۳- " طلاق " ۱۴- " لَمَّا يَكُنِ " ۱۵- " حشر " ۱۶- " اِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ " ۱۷-
 " نور " ۱۸- " حج " ۱۹- " منافقون " ۲۰- " مجادله " ۲۱- " حجرات " ۲۲- " تحریم " ۲۳- " جمعه " ۲۴- " تغابن " ۲۵- " صف " ۲۶-
 " فتح " ۲۷- " مائده " ۲۸- " براءت " «۱» .

در این روایات سوره فاتحه ساقط شده و چه بسا گفته باشند که این سوره دو بار نازل شده یکی در مکه و بار دیگر در مدینه.

اتقان از بیهقی نقل کرده که در کتاب دلائل النبوه به سند خود از عکرمه و حسین بن ابی الحسن روایت کرده که این دو نفر
 گفته اند: خداوند از قرآن کریم سوره اقرء باسم ربک را نازل کرد، همچنین سوره هایی که در روایت بالا بود شمرده اند تا به
 آخر جز اینکه سوره فاتحه و اعراف و کهیعص را از آنچه در مکه نازل شده ساقط کرده اند.

و نیز این دو نفر حم دخان را قبل از حم سجده و انشقاق را قبل از انفطار و نیز مطفین را قبل از بقره در سوره های مدنی، و
 نیز آل عمران را قبل از انفال و مائده را قبل از ممتحنه از سوره های مکی ضبط کرده اند «۲» .

آن گاه بیهقی به سند خود از مجاهد از ابن عباس روایت کرده که گفت: اولین سوره ای که خدا از قرآن کریم بر پیغمبرش
 نازل کرد سوره " اَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ " بود تا آخر حدیث، و این حدیث از نظر ترتیب مطابق با حدیث عکرمه است، با این تفاوت
 که آن سوره های مکی که در حدیث عکرمه ساقط شده در این حدیث آمده است «۳» .

باز در همان کتاب، از کتاب ناسخ و منسوخ، تالیف ابن حصار نقل کرده که:

سوره های مدنی مورد اتفاق بیست سوره است و آنچه در آن اختلاف هست دوازده سوره است، و از این چند سوره گذشته
 بقیه سوره ها به اتفاق مکی است، این بود کلام ناسخ و منسوخ «۴» .

و آن سوره هایی که مدنی بودنشان مورد اتفاق است عبارتند از: ۱- بقره ۲- آل عمران ۳- نساء ۴- مائده ۵- انفال ۶- توبه ۷-
 نور ۸- احزاب ۹- سوره محمد ۱۰- فتح ۱۱- حجرات ۱۲- حدید ۱۳- مجادله ۱۴- حشر ۱۵- ممتحنه ۱۶- منافقون ۱۷- جمعه
 ۱۸- طلاق ۱۹- تحریم ۲۰- نصر.

و آنچه از مکی ها و مدنی های مورد اختلاف است سوره های ذیل است:

۱- رعد ۲- رحمان ۳- جن ۴- صف ۵- تغابن ۶- مطففین ۷- قدر ۸- بینه ۹- زلزال ۱۰-

(۱ و ۲ و ۳) الاتقان، ج ۱، ص ۱۰.

(۴) الاتقان، ج ۱، ص ۱۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۲۴

توحید ۱۱ و ۱۲- معوذتان.

البته در فن تفسیر و بحثهای مربوط به دعوت نبویه و سیر روحی و سیاسی و اجتماعی دعوت در زمان رسول خدا (ص) و تحلیل سیره شریفه آن جناب، دانستن اینکه کدام سوره مکی و کدام مدنی است و تقدیم و تاخیر نزول آیات، دخالت بسیاری دارد.

و روایات، به طوری که دیدید در اثبات این مجهولات نمی توانند مورد اعتماد باشند، چون هیچ یک از مضامین آنها متواتر نیست، علاوه بر اینکه میان آنها تعارض وجود دارد که در نتیجه از درجه اعتبار ساقط شده اند.

پس تنها طریق برای تحصیل این غرض، تدبر و دقت در سیاق آیات و بهره جویی از قرائن و امارات داخلی و خارجی است، که ما هم در تفسیر خود از همین راه استفاده کرده ایم و اللّٰه المستعان.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۲۵

فصل سوم: ترتیب سوره های قرآن کریم

ترتیب سوره های قرآن کریم

فصل سوم، پیرامون ترتیب سوره ها: در کتاب اتقان از ابن ضریس نقل شده که او در کتاب فضائل القرآن خود گفته: محمد بن عبد الله بن ابی جعفر رازی به ما خبر داد که عمرو بن هارون ما را حدیث کرد که عثمان بن عطای خراسانی برایمان نقل کرد از پدرش از ابن عباس که گفت: آغاز هر سوره که در مکه نازل شده در مکه نوشته شد و بعدها خداوند هر چه می خواست به آن ملحق می کرد.

و سوره هایی که به ترتیب و پشت سر هم نازل شده اند عبارتند از: ۱- (اقرء باسم ربّک) ۲- (ن) ۳- (مزمل) ۴- (مدثر) ۵- (تبت) ۶- (تکویر) ۷- (اعلی) ۸- (و اللیل اذا یغشی) ۹- (و الفجر) ۱۰- (و الضحی) ۱۱- (الم نشرح) ۱۲- (و العصر)

۱۳ - (و العاديات) ۱۴ - (انا اعطيناك) ۱۵ - (الهاکم التکاثر) ۱۶ - (ارایت) ۱۷ - (قل یا ایها الکافرون) ۱۸ - (الم تر کیف فعل ربک) ۱۹ - (قل اعوذ برب الفلق) ۲۰ - (قل اعوذ برب الناس) ۲۱ - (قل هو الله احد) ۲۲ - (و النجم) ۲۳ - (عبس) ۲۴ - (انا انزلناه فی ليله القدر) ۲۵ - (و الشمس و ضحاها) ۲۶ - (و السماء ذات البروج) ۲۷ - (و التین) ۲۸ - (لایلاف قریش) ۲۹ - (قارعه) ۳۰ - (لا-اقسم بیوم القیامه) ۳۱ - (ویل لكل همره) ۳۲ - (و المرسلات) ۳۳ - (ق) ۳۴ - (لا اقسام بهذا البلد) ۳۵ - (و السماء و الطارق) ۳۶ - (اقتربت الساعه) ۳۷ - (ص) ۳۸ - (اعراف) ۳۹ - (قل اوحی) ۴۰ - (یس) ۴۱ - (فرقان) ۴۲ - (ملائکة) ۴۳ - (کهیص) ۴۴ - (طه) ۴۵ - (واقعه) ۴۶ - (طسم شعراء) ۴۷ - (طس) ۴۸ - (قصص) ۴۹ - (بنی اسرائیل) ۵۰ - (یونس) ۵۱ - (هود) ۵۲ - (یوسف) ۵۳ - (حجر) ۵۴ - (انعام) ۵۵ - (صافات) ۵۶ - (لقمان) ۵۷ - (سباء) ۵۸ - (زمر) ۵۹ - (حم مومن) ۶۰ - (حم سجده) ۶۱ - (حم عسق) ۶۲ - (حم زخرف) ۶۳ - (حم دخان) ۶۴ - (جاثیه) ۶۵ - (احقاف) ۶۶ - (ذاریات) ۶۷ - (غاشیه) ۶۸ - (کهف) ۶۹ - (نحل) ۷۰ - (انا ارسلنا نوحا) ۷۱ - (ابراهیم) ۷۲ - (انبیاء) ۷۳ - (مؤ منین) ۷۴ - (تنزیل سجده) ۷۵ - (طور) ۷۶ - (تبارک الملک) ۷۷ - (الحاقه) ۷۸ - (سائل) ۷۹ - (عم یتسائلون) ۸۰ - (نازعات) ۸۱ - (اذا السماء انفطرت) ۸۲ - (اذا السماء انشقت) ۸۳ - (روم) ۸۴ - (عنکبوت) ۸۵ - (ویل للمطففین).

این سوره هائی بوده که در مکه نازل شده است .

پس خدای تعالی سوره های زیر را به ترتیب در مدینه نازل کرد: ۱ - (سوره بقره) ۲ - (انفال) ۳ - (آل عمران) ۴ - (احزاب) ۵ - (ممتحنه) ۶ - (نساء) ۷ - (اذا زلزلت) ۸ - (حدید) ۹ - (قتال) ۱۰ - (رعد) ۱۱ - (رحمان) ۱۲ - (انسان) ۱۳ - (طلاق) ۱۴ - (لم یکن) ۱۵ - (حشر) ۱۶ - (اذا جاء نصر الله) ۱۷ - (نور) ۱۸ - (حج) ۱۹ - (منافقون) ۲۰ - (مجادله) ۲۱ - (حجرات) ۲۲ - (تحريم) ۲۳ - (جمعه) ۲۴ - (تغابن) ۲۵ - (صف) ۲۶ - (فتح) ۲۷ - (مائده) ۲۸ - (برائت).

در این روایات سوره فاتحه ساقط شده و چه بسا گفته باشند که این سوره دو بار نازل شده یکی در مکه و بار دیگر در مدینه .

اتقان از بیهقی نقل کرده که در کتاب دلائل النبوه به سند خود از عکرمه و حسین بن ابی الحسن روایت کرده که این دو نفر گفته اند: خداوند از قرآن کریم سوره اقرء باسم ربک را نازل کرد، همچنین سوره هائی که در روایت بالا بود شمرده اند تا به آخر جز اینکه سوره فاتحه و اعراف و کهیص را از آنچه در مکه نازل شده ساقط کرده اند.

و نیز این دو نفر حم دخان را قبل از حم سجده و انشقاق را قبل از انفطار و نیز مطففین را قبل از بقره در سوره های مدنی ، و نیز آل عمران را قبل از انفال و مائده را قبل از ممتحنه از سوره های مکی ضبط کرده اند.

آنگاه بیهقی به سند خود از مجاهد از ابن عباس روایت کرده که گفت : اولین سوره ای که خدا از قرآن کریم بر پیغمبرش نازل کرد سوره اقرء باسم ربک بود تا آخر حدیث ، و این حدیث از نظر ترتیب مطابق با حدیث عکرمه است ، با این تفاوت که آن سوره های مکی که در حدیث عکرمه ساقط شده در این حدیث آمده است .

باز در همان کتاب ، از کتاب ناسخ و منسوخ ، تالیف ابن حصار نقل کرده که : سوره های مدنی مورد اتفاق بیست سوره است و آنچه در آن اختلاف هست دوازده سوره است ، و از این چند سوره گذشته بقیه سوره ها به اتفاق مکی است ، این بود

کلام ناسخ و منسوخ .

و آن سوره هایی که مدنی بودنشان مورد اتفاق است عبارتند از: ۱ - بقره ۲ - آل عمران ۳ - نساء ۴ - مائده ۵ - انفال ۶ - توبه ۷ - نور ۸ - احزاب ۹ - سوره محمد ۱۰ - فتح ۱۱ - حجرات ۱۲ - حدید ۱۳ - مجادله ۱۴ - حشر ۱۵ - ممتحنه ۱۶ - منافقون ۱۷ - جمعه ۱۸ - طلاق ۱۹ - تحریم ۲۰ - نصر.

و آنچه از مکی ها و مدنی های مورد اختلاف است سوره های ذیل است: ۱- رعد ۲ - رحمان ۳ - جن ۴ - صف ۵ - تغابن ۶ - مطففین ۷ - قدر ۸ - بینه ۹ - زلزال ۱۰ - توحید ۱۱ و ۱۲ - معوذتان .

البته در فن تفسیر و بحثهای مربوط به دعوت نبویه و سیر روحی و سیاسی و اجتماعی دعوت در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و تحلیل سیره شریفه آن جناب، دانستن اینکه کدام سوره مکی و کدام مدنی است و تقدیم و تاءخیر نزول آیات، دخالت بسیاری دارد.

و روایات، به طوری که دیدید در اثبات این مجهولات نمی توانند مورد اعتماد باشند، چون هیچ یک از مضامین آنها متواتر نیست، علاوه بر اینکه میان آنها تعارض وجود دارد که در نتیجه از درجه اعتبار ساقط شده اند.

پس تنها طریق برای تحصیل این غرض، تدبر و دقت در سیاق آیات و بهره جویی از قرائن و امارات داخلی و خارجی است، که ما هم در تفسیر خود از همین راه استفاده کرده ایم و الله المستعان .

المکاسب

اشاره

سرشناسه: انصاری، مرتضی بن محمدامین، ق ۱۲۸۱ - ۱۲۱۴

عنوان و نام پدیدآور: ...المکاسب / مرتضی الانصاری؛ التحقيق مرکز التحقيقات لموسسه احسن الحديث

مشخصات نشر: قم: احسن الحديث، ۱۴۲۱ق. = ۱۳۷۹.

مشخصات ظاهری: ج ۳

شابک: ۹۶۴-۵۷۳۸-۱۱-۳ (دوره) ؛ ۹۶۴-۵۷۳۸-۰۸-۳۱۵۰۰۰-۰۸ ریال: (ج.۱) ؛ ۹۶۴-۵۷۳۸-۰۹-۱۲۲۰۰۰-۰۹ ریال: (ج.۲) ؛ ۹۶۴-

۵۷۳۸-۱۰-۵۱۷۰۰۰-۱۰ ریال: (ج.۳)

یادداشت: فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.

یادداشت: کتابنامه

موضوع : معاملات (فقه)

شناسه افزوده : موسسه احسن الحديث. مركز تحقيقات

رده بندي كنگره : BP190/1/الف م 1379 7

رده بندي ديويي : 297/372

شماره كتابشناسي ملي : م 79-2771

الجزء الأول

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاه و السلام على محمد و آله الطاهرين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين

فالاكتساب المحرم أنواع

و ينبغي أولاً التيمن بذكر بعض الأخبار

اشاره

الوارده على سبيل الضابطه للمكاسب من حيث الحل و الحرمة فنقول مستعينا بالله تعالى

[روايه تحف العقول]

[روايه تحف العقول]

روى فى الوسائل و الحدائق عن الحسن بن على بن شعبة فى كتاب تحف العقول: عن مولانا الصادق ص حيث سئل من معايش العباد فقال جميع المعايش كلها من وجوه المعاملات فيما بينهم مما يكون لهم فيه المكاسب أربع جهات و يكون فيها حلال من جهة و حرام من جهة فأول هذه الجهات الأربع الولايه- ثم التجاره ثم الصناعات ثم الإجازات و الفرض من الله تعالى على العباد فى هذه المعاملات الدخول فى جهات الحلال و العمل بذلك و اجتناب جهات الحرام منها فإحدى الجهتين من الولايه و لايه و لايه العدل الذين أمر الله بولايتهم على الناس و الجهة الأخرى و لايه و لايه الجور فوجه الحلال من الولايه و لايه الوالى العادل و لايه و لايه بوجهه ما أمر به الوالى العادل بلا- زياده و نقيضه فالولايه له و العمل معه و معاونته و تقويته حلال محلل و أما وجه الحرام من الولايه فولايه الوالى الجائر و لايه و لايته و العمل لهم و الكسب لهم بوجهه الولايه معهم حرام محرّم معذب فاعل

ذلك على قليل من فعله أو كثير لأن كل شىء من جهة المعونه له معصيه كبيره من الكبائر و ذلك أن فى ولايه والى الجائر دروس الحق كله و إحياء الباطل كله و إظهار الظلم و الجور و الفساد و إبطال الكتب و قتل الأنبياء و هدم المساجد و تبديل سنه الله و شرائعه فلذلك حرم العمل معهم و معونتهم و الكسب معهم إلا بجهه الضروره نظير الضروره إلى الدم و الميتة و أما تفسير التجارات فى جميع البيوع و وجوه الحلال من وجه التجارات التى يجوز للبائع أن يبيع مما لا يجوز له و كذلك المشتري الذى يجوز له شراؤه مما لا يجوز فكل مأمور به مما هو غداء للعباد و قوامهم به فى أمورهم فى وجوه الصلاح الذى لا يقيمهم غيرها مما يأكلون و يشربون و يلبسون و ينكحون و يملكون و يستعملون من جميع المنافع التى لا يقيمهم غيرها و كل شىء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فهذا كله حلال بيعه و شراؤه و إمساكه و استعماله و هبته و عاريتة و أما وجوه الحرام من البيع و الشراء فكل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهى عنه من جهة أكله و شربه أو كسبه أو نكاحه أو ملكه أو إمساكه أو هبته أو عاريتة أو شىء يكون فيه وجه من وجوه الفساد نظير البيع بالربا أو بيع الميتة أو الدم أو لحم الخنزير أو لحوم السباع من صنوف سباع الوحش أو الطير أو جلودها أو الخمر أو شىء من وجوه النجس فهذا كله حرام محرم لأن ذلك كله منهى عن أكله و شربه و لبسه و ملكه و إمساكه و التقلب فيه فجميع تقلبه فى ذلك حرام و كذلك كل مبيع ملهوبه و كل منهى عنه مما يتقرب به لغير الله عز و جل أو يقوى به الكفر و الشرك فى جميع وجوه المعاصى أو باب يوهن به الحق فهو حرام محرم بيعه و شراؤه و إمساكه و ملكه و هبته و عاريتة و جميع التقلب فيه إلا- فى حال تدعو الضروره فيه إلى ذلك و أما تفسير الإجازات فإجاره الإنسان نفسه أو ما يملك أو يلى أمره من قرابته أو دابته أو ثوبه بوجه الحلال من جهات الإجازات أن يؤجر نفسه أو داره أو أرضه أو شيئاً يملكه فيما ينتفع به من وجوه المنافع أو العمل بنفسه و ولده و مملوكه و أجيده من غير أن يكون وكيلاً للوالى أو والياً للوالى فلا بأس أن يكون أجييراً يؤجر نفسه أو ولده أو قرابته أو ملكه أو وكيله فى إجارته لأنهم و كلاء الأجير من عنده ليس هم بولاه الوالى نظير الحمال الذى يحمل شيئاً معلوماً بشىء معلوم فيجعل ذلك الشىء الذى يجوز له حمله بنفسه أو بملكه أو دابته أو يؤاجر نفسه فى عمل يعمل ذلك العمل بنفسه أو بمملوكه أو قرابته أو بأجير من قبله فهذه وجوه من وجوه الإجازات حلالاً- لمن كان من الناس ملكاً أو سوقه أو كافراً أو مؤمناً فحلال إجارته و حلال كسبه من هذه الوجوه فأما وجوه الحرام من وجوه الإجاره نظير أن يؤاجر نفسه على حمل ما يحرم أكله أو شربه أو

المكاسب، ج ١، ص ٣

يؤاجر نفسه فى صنعه ذلك الشىء أو حفظه أو يؤاجر نفسه فى هدم المساجد ضراراً أو قتل النفس بغير حق أو عمل التصاوير و الأصنام و المزامير و البرابط و الخمر و الخنازير و الميتة و الدم أو شىء من وجوه الفساد الذى كان محرماً عليه من غير جهة الإجاره فيه و كل أمر منهى عنه من جهة من الجهات فمحرماً على الإنسان إجاره نفسه فيه أو له أو شىء منه أو له إلا لمنفعه من استأجرته كالذى يستأجر الأجير يحمل له الميتة ينحيتها عن أذاه أو أذى غيره و ما أشبه ذلك إلى أن قال و كل من آجر نفسه أو ما يملك أو يلى أمره من كافر أو مؤمن أو ملك أو سوقه على ما فسرناه مما تجوز الإجاره فيه فحلال محلل فعله و كسبه و أما تفسير الصناعات فكل ما يتعلم العباد أو يعلمون غيرهم من أصناف الصناعات مثل الكتابه و الحساب و النجاره و الصياغه و البناء و الحياكه و السراجة و القصارة و الخياطة و صنعه صنوف التصاوير ما لم تكن مثل الروحانى و أنواع صنوف الآلات التى يحتاج إليها العباد منها منافعهم و بها قوامهم و فيها بلغه جميع حوائجهم فحلال فعله و تعليمه و العمل به و فيه لنفسه أو لغيره و إن كانت تلك الصناعات و تلك الآله قد يستعان بها على وجوه الفساد و وجوه المعاصى و تكون معونه على الحق و الباطل فلا بأس

بصناعته و تقلبه نظير الكتابه التي هي على وجه من وجوه الفساد تقويه و معونه لولاه الجور و كذلك السكين و السيف و الرمح و القوس و غير ذلك من وجوه الآلات التي تصرف إلى وجوه الصلاح و جهات الفساد و تكون آله و معونه عليهما فلا بأس بتعليمه و تعلمه و أخذ الأجر عليه و العمل به و فيه لمن كان له فيه جهات الصلاح من جميع الخلائق و محرم عليهم تصريفه إلى جهات الفساد و المضار فليس على العالم و لا المتعلم إثم و لا وزر لما فيه من الرجحان في منافع جهات صلاحهم و قوامهم و بقائهم و إنما الإثم و الوزر على المتصرف فيه في جهات الفساد و الحرام و ذلك إنما حرم الله الصناعات التي هي حرام كلها التي يجيئ منها الفساد محضاً نظير البرابط و المزامير و الشطرنج و كل ملهه به و الصلبان و الأصنام و ما أشبه ذلك من صناعات الأشربه الحرام و ما يكون منه و فيه الفساد محضاً و لا يكون منه و لا فيه شئ من وجوه الصلاح فحرام تعليمه و تعلمه و العمل به و أخذ الأجره عليه و جميع الثقلب فيه من جميع وجوه الحركات إلا أن يكون صناعه قد تصرف إلى جهه المنافع و إن كان قد يتصرف فيها و يتناول بها وجه من وجوه المعاصي فلعله ما فيه من الصلاح حل تعلمه و تعليمه و العمل به و يحرم على من صرفه إلى غير وجه الحق و الصلاح فهذا تفسير بيان وجوه اكتساب معائش العباد و تعلمهم في وجوه اكتسابهم إلى آخر الحديث المنقول عن تحف العقول: و حكاه غير واحد عن رساله المحكم و المتشابه للسيد قدس سره:

[روايه فقه الرضا]

[روايه فقه الرضا]

و في الفقه المنسوب إلى مولانا الرضا ص: اعلم يرحمك الله أن كل مأمور به على العباد و قوام لهم في أمورهم من وجوه الصلاح الذي لا يقيمهم غيره مما يأكلون و يشربون و يلبسون و ينكحون و يملكون و يستعملون فهذا كله حلال بيعه و شراؤه و هبته و عاريتة و كل أمر يكون فيه الفساد مما قد نهى عنه من جهه أكله و شربه و لبسه و نكاحه و إمساكه بوجه الفساد مثل الميتة و الدم و لحم الخنزير و الربا و جميع الفواحش و لحوم السباع و الخمر و ما أشبه ذلك فحرام ضار للجسم انتهى

[روايه الدعائم]

[روايه الدعائم]

و عن دعائم الإسلام للقاضي نعمان المصري عن مولانا الصادق ع: أن الحلال من البيوع كلما كان حلالاً من المأكول و المشروب و غير ذلك مما هو قوام للناس و يباح لهم الانتفاع و ما كان محرماً أصله منها عنه لم يجز بيعه و لا شراؤه انتهى

[النبي المشهور]

[النبي المشهور]

و في النبي المشهور: أن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه.

[تقسيم المكاسب إلى الأحكام الخمسه]

[تقسيم المكاسب إلى الأحكام الخمسه]

إذا عرفت ما تلوناه و جعلته فى بالك متدبرا لمدلولاته فنقول قد جرت عاده غير واحد على تقسيم المكاسب إلى محرم و مكروه و مباح مهملين للمستحب و الواجب بناء على عدم وجودهما فى المكاسب مع إمكان التمثيل للمستحب بمثل الزراعه و الرعى - مما ندب إليه الشرع- و للواجب بالصناعه الواجبه كفايه- خصوصا إذا تعذر قيام الغير به فتأمل.

و معنى حرمه الاكتساب

و معنى حرمه الاكتساب

حرمه النقل و الانتقال بقصد ترتب الأثر المحرم. و أما حرمه أكل المال فى مقابلها فهو متفرع على فساد البيع لأنه مال الغير وقع فى يده بلا سبب شرعى و إن قلنا بعدم التحريم لأين ظاهر أدله تحريم بيع مثل الخمر منصرف إلى ما لو أراد ترتيب الآثار المحرمه أما لو قصد الأثر المحلل فلا دليل على تحريم المعامله إلا من حيث التشريع.

و كيف كان

فالاكتساب المحرم أنواع

اشاره

فالاكتساب المحرم أنواع

نذكر كلا منها فى طى مسائل

[النوع] الأول الاكتساب بالأعيان النجسه عدا ما استثنى

و فيه مسائل ثمان

الأولى يحرم المعاوضه على بول غير مأكول اللحم

اشاره

الأولى يحرم المعاوضه على بول غير مأكول اللحم

بلا خلاف ظاهر لحرمة و نجاسته و عدم الانتفاع به منفعه محلله مقصوده فيما عدا بعض أفراده كبول الإبل الجلاله أو الموطوءه.

فرعان

الأول ما عدا بول الإبل من أبوال ما يؤكل لحمه

إشارة

الأول ما عدا بول الإبل من أبوال ما يؤكل لحمه

المحكوم بطهارتها عند المشهور إن قلنا بجواز شربها اختيارا كما عليه جماعه من القدماء و المتأخرين بل عن المرتضى دعوى الإجماع عليه فالظاهر جواز بيعها. و إن قلنا بحرمة شربها كما هو مذهب جماعه أخرى لاستخبارتها ففى جواز بيعها قولان من عدم المنفعة المحلله المقصوده فيها و المنفعة النادرة لو جوزت المعاوضه لزم منه جواز معاوضه كل شىء. و التداوى بها لبعض الأوجاع لا يوجب قياسه على الأدوية و العقاقير لأنه يوجب قياس كل شىء عليها للانتفاع به فى بعض الأوقات و من أن المنفعة الظاهره و لو عند الضروره المسوغه للشرب كافيه فى جواز البيع.

و الفرق بينها و بين ذى المنفعة الغير المقصوده حكم العرف بأنه لا منفعه فيه و سيجىء الكلام فى ضابطه المنفعة المسوغه للبيع.

[ما يستدل على أن ضابط المنع تحريم الشىء اختيارا]

[ما يستدل على أن ضابط المنع تحريم الشىء اختيارا]

نعم يمكن أن يقال إن قوله ص: إن الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه و كذلك الخبر المتقدم عن دعائم الإسلام يدل على أن ضابطه المنع تحريم الشىء اختيارا و إلا فلا حرام إلا و هو محلل عند الضروره و المفروض حرمة شرب الأبوال اختيارا و المنافع الأخر غير الشرب لا يعبأ بها جدا فلا ينتقض بالطين المحرم أكله فإن المنافع الأخر للطين أهم و أعم من منفعه الأكل المحرم بل لا يعد الأكل من منافع الطين فالنبوى دال على أنه إذا حرم الله شيئا بقول مطلق بأن قال يحرم الشىء الفلانى حرم بيعه لأن تحريم عينه إما راجع إلى تحريم جميع منفعه أو إلى تحريم أهم منفعه التى يتبادر عند الإطلاق بحيث يكون غيره غير مقصود منه.

المكاسب، ج ١، ص ٤

و على التقديرين يدخل الشىء لأجل ذلك فيما لا ينتفع به منفعه محلله مقصوده و الطين لم يحرم كذلك بل لم يحرم إلا بعض منفعه الغير المقصوده منه و هو الأكل بخلاف الأبوال فإنها حرمت كذلك فىكون التحريم راجعا إلى شربها و غيره من المنافع فى حكم العدم. و بالجمله فالانتفاع بالشىء فى حال الضروره - منفعه محرمة فى حال الاختيار لا يوجب جواز بيعه و لا ينتقض أيضا بالأدويه المحرمة فى غير حال المرض لأجل الإضرار و لأن حليه هذه فى حال المرض ليست لأجل الضروره بل لأجل تبدل

عنوان الإضرار بعنوان النفع- . و مما ذكرنا يظهر أن قوله ع في روايه تحف العقول المتقدمه و كل شىء يكون فيه الصلاح من جهه من الجهات يراد به جهه الصلاح الثابته حال الاختيار دون الضروره.

و مما ذكرنا يظهر حرمه بيع لحوم السباع دون شحومها

و مما ذكرنا يظهر حرمه بيع لحوم السباع دون شحومها

فإن الأول من قبيل الأبوال و الثانى من قبيل الطين فى عدم حرمه جميع منافعها المقصوده منها و لا ينافيه النبوى: لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها و أكلوا ثمنها لأن الظاهر أن الشحوم كانت محرمة الانتفاع على اليهود بجميع الانتفاعات لا كتحريم شحوم غير مأكول اللحم علينا هذا و لكن الموجود من النبوى فى باب الأطمعه عن الخلاف: أن الله إذا حرم أكل شىء حرم ثمنه و الجواب عنه مع ضعفه و عدم الجابر له سندا و دلالة لقصورها لزوم تخصيص الأكثر.

الثانى بول الإبل يجوز بيعه إجماعا

الثانى بول الإبل يجوز بيعه إجماعا

على ما فى جامع المقاصد و عن إيضاح النافع إما لجواز شربه اختيارا كما يدل عليه قوله ع فى روايه الجعفرى: أبوال الإبل خير من ألبانها و إما لأجل الإجماع المنقول لو قلنا بعدم جواز شربها إلا لضروره الاستشفاء كما يدل عليه روايه سماعه قال: سألت أبا عبد الله ع عن بول الإبل و البقر و الغنم ينتفع به من الوجع هل يجوز أن يشرب قال نعم لا بأس به و موثقه عمار: عن بول البقر يشربه الرجل قال إن كان محتاجا إليه يتداوى بشربه فلا بأس و كذلك بول الإبل و الغنم. لكن الإنصاف أنه لو قلنا بحرمه شربه اختيارا أشكل الحكم بالجواز إن لم يكن إجماعيا كما يظهر من مخالفه العلامه فى النهايه و ابن سعيد فى التزهه قال فى النهايه و كذلك البول يعنى يحرم بيعه و إن كان طاهرا للاستخبات كأبوال البقر و الإبل و إن انتفع به فى شربه للدواء لأنه منفعه جزئيه نادره فلا يعتد به انتهى. أقول بل لأن المنفعه المحلله للاضطرار- و إن كانت كليه لا تسوغ البيع كما عرفت

الثانيه يحرم بيع العذره النجسه من كل حيوان

إشاره

الثانيه يحرم بيع العذره النجسه من كل حيوان

على المشهور بل فى التذكره كما عن الخلاف الإجماع على تحريم بيع السرجين النجس و يدل عليه مضافا إلى ما تقدم من الأخبار روايه يعقوب بن شعيب: ثمن العذره من السحت. نعم فى روايه محمد بن المصادف: لا بأس ببيع العذره

[الجمع بين الروايات المانعه و المجوزه]

و جمع الشيخ بينهما بحمل الأول على عذره الإنسان و الثانى على عذره البهائم و لعله لأن الأول نص فى عذره الإنسان ظاهر فى غيرها بعكس الخبر الثانى فيطرح ظاهر كل منهما بنص الآخر. و يقرب هذا الجمع روايه سماعه قال: سأل رجل أبا عبد الله ع و أنا حاضر عن بيع العذره فقال إني رجل أبيع العذره فما تقول قال حرام بيعها و ثمنها و قال لا بأس ببيع العذره. فإن الجمع بين الحكمين فى كلام واحد لمخاطب واحد يدل على أن تعارض الأولين ليس إلا من حيث الدلاله فلا يرجع فيه إلى المرجحات السنديه أو المرجحات الخارجيه و به يدفع ما يقال من أن العلاج فى الخبرين المتنافيين على وجه التباين الكلى هو الرجوع إلى المرجحات الخارجيه ثم التخيير أو التوقف لا إلغاء ظهور كل منهما و لهذا طعن على من جمع بين الأمر و النهى بحمل الأمر على الإباحه و النهى على الكراهه. و احتمال السيزوارى حمل خبر المنع على الكراهه و فيه ما لا يخفى من البعد و أبعد منه ما عن المجلسى - من احتمال حمل خبر المنع على بلاد لا ينتفع به و الجواز على غيرها و نحوه حمل خبر المنع على التقيه - لكونه مذهب أكثر العامه

[الأظهر من وجوه الجمع]

[الأظهر من وجوه الجمع]

و الأظهر ما ذكره الشيخ رحمه الله - لو أريد التبرع بالحمل لكونه أولى من الطرح و إلا فروايه الجواز لا يجوز الأخذ بها - من وجوه لا تخفى.

[وجه ثبوت الحكم فى غير عذره الإنسان]

[وجه ثبوت الحكم فى غير عذره الإنسان]

ثم إن لفظ العذره فى الروايات إن قلنا إنه ظاهر فى عذره الإنسان كما حكى التصريح به عن بعض أهل اللغه فثبوت الحكم فى غيرها بالأخبار العامه المتقدمه و بالإجماع المتقدم على السرحين النجس. و استشكل فى الكفايه فى الحكم تبعاً للمقدس الأردبيلى رحمه الله إن لم يثبت الإجماع و هو حسن إلا أن الإجماع المنقول هو الجابر لضعف سند الأخبار العامه السابقه. و ربما يستظهر من عبارته الإستبصار القول بجواز بيع عذره ما عدا الإنسان و فيه نظر.

فرع الأقوى جواز بيع الأرواث الطاهره

فرع الأقوى جواز بيع الأرواث الطاهره

التي ينتفع بها منفعه محلله مقصوده و عن الخلاف نفى الخلاف فيه. و حكى أيضا عن المرتضى رحمه الله الإجماع عليه. و عن المفيد حرمه بيع العذره و الأبوال كلها إلا بول الإبل. و حكى عن سلار أيضا و لا أعرف مستندا لذلك إلا دعوى أن تحريم الخبائث فى قوله تعالى وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ يشمل تحريم بيعها. و قوله ع: إن الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه و ما تقدم من روايه دعائم الإسلام و غيرها. و يرد على الأول أن المراد بقريته مقابلته لقوله تعالى يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ الْأَكْلَ لَا مَطْلَقَ الْإِنْتِفَاعِ وَ فى النبوى و غيره ما عرفت من أن الموجب لحرمه الثمن حرمه عين الشئ ء بحيث يدل على تحريم جميع منافعه أو المنافع المقصوده الغالبه و منفعه الروث ليست هى الأكل المحرم فهو كالطين المحرم كما عرفت سابقا

الثالثه يحرم المعاوضه على الدم بلا خلاف

اشاره

الثالثه يحرم المعاوضه على الدم بلا خلاف

بل عن النهايه و حاشيه الإرشاد لفخر الدين و التنقيح الإجماع عليه و يدل عليه الأخبار السابقه-.

فرع و أما الدم الطاهر

فرع و أما الدم الطاهر

إذا فرضت له منفعه محلله كالصبيغ لو قلنا بجوازه ففى جواز بيعه وجهان أقواهما الجواز لأنها عين طاهره ينتفع بها منفعه محلله. و أما مرفوعه الواسطى المتضمنه لمروور أمير المؤمنين ع بالقصايين و نهيهم عن بيع سبعة بيع الدم و الغدد و آذان الفؤاد و الطحال إلى آخرها فالظاهر إرادته حرمه البيع للأكل و لا شك فى تحريمه لما سيجى ء من أن قصد المنفعه المحرمه فى المبيع موجب لحرمه البيع بل بطلانه. و صرح فى التذكرة بعدم جواز بيع الدم الطاهر لاستخباثه و لعله لعدم المنفعه الظاهره فيه غير الأكل المحرم

الرابعه لا إشكال فى حرمه بيع المنى

اشاره

الرابعه لا إشكال فى حرمه بيع المنى

لنجاسته و عدم الانتفاع به إذا وقع فى خارج الرحم و لو وقع فيه فكذلك لا ينتفع به المشتري- لأن الولد نماء الأم فى الحيوانات عرفا و للأب فى الإنسان شرعا لكن

المكاسب، ج ١، ص ٥

الظاهر أن حكمهم بتبعيه الأم متفرع على عدم تملك المنى و إلا- لكان بمنزله البذر المملوك يتبعه الزرع فالمتعين التعليل بالنجاسه لكن قد منع بعض من نجاسته إذا دخل عن الباطن إلى الباطن.

[بيع العسب]

[بيع العسب]

و قد ذكر العلامة من المحرمات بيع عسب الفحل و هو ماؤه قبل الاستقرار فى الرحم كما أن الملاقيح هو ماؤه بعد الاستقرار كما فى جامع المقاصد و عن غيره و علل فى الغنيه بطلان بيع ما فى أصلاب الفحول بالجهاله و عدم القدره على التسليم

الخامسه تحرم المعاوضه على الميتة و أجزائها التى تحلها الحياه من ذى النفس السائله

اشاره

الخامسه تحرم المعاوضه على الميتة و أجزائها التى تحلها الحياه من ذى النفس السائله

على المعروف من مذهب الأصحاب و فى التذكرة كما عن المنتهى و التنقيح الإجماع عليه و عن رهن الخلاف الإجماع على عدم ملكيتها. و يدل عليه مضافا إلى ما تقدم من الأخبار ما دل على أن الميتة لا ينتفع بها منضمًا إلى اشتراط وجود المنفعة المباحه فى المبيع لثلا يدخل فى عموم النهى عن أكل المال بالباطل و خصوص عد ثمن الميتة من السحت فى روايه السكونى.

[ظهور مكاتبه الصيقل فى الجواز]

اشاره

[ظهور مكاتبه الصيقل فى الجواز]

نعم قد ورد بعض ما يظهر منه الجواز مثل روايه صيقل قال: كتبوا إلى الرجل ع جعلنا الله فداك أنا قوم نعمل السيوف و ليست لنا معيشه و لا- تجاره غيرها و نحن مضطرون إليها و إنما غلافها من جلود الميتة من البغال و الحمير الأهليه لا يجوز فى أعمالنا غيرها فيحل لنا عملها و شراؤها و بيعها و مسها بأيدينا و ثيابنا و نحن نصلى فى ثيابنا و نحن محتاجون إلى جوابك فى هذه

المسأله يا سيدنا لضرورتنا إليها فكتب ع اجعلوا ثوبا للصلاه إلى آخر الحديث و نحوها روايه أخرى بهذا المضمون و لذا قال فى الكفايه و الحدائق إن الحكم لا يخلو عن إشكال.

[المناقشه فى دلالتها على جواز البيع]

[المناقشه فى دلالتها على جواز البيع]

و يمكن أن يقال إن مورد السؤال عمل السيوف و بيعها و شراؤها لا خصوص الغلاف مستقلا و لا فى ضمن السيوف على أن يكون جزء من الثمن فى مقابل عين الجلد فغايه ما يدل عليه جواز الانتفاع بجلد الميتة بجعله غمدا للسيوف و هو لا ينافى عدم جواز معاوضته بالمال و لذا جوز جماعه منهم الفاضلان فى مختصر النافع و الإرشاد على ما حكى عنهما الاستقاء بجلد الميتة لغير الصلاه و الشرب مع عدم قولهم بجواز بيعه مع أن الجواب لا ظهور فيه فى الجواز إلا من حيث التقرير الغير الظاهر فى الرضا خصوصا فى المكاتبات المحتمله للتقيه

[بيع الميتة لو جاز الانتفاع بجلدها]

[بيع الميتة لو جاز الانتفاع بجلدها]

هذا. و لكن الإنصاف أنه إذا قلنا بجواز الانتفاع بجلد الميتة منفعه مقصوده كالاستقاء بها لللبساتين و الزرع إذا فرض عده مالا عرفا فمجرد النجاسه لا يصلح عله لمنع البيع لو لا الإجماع على حرمه بيع الميتة بقول مطلق لأن المانع حرمه الانتفاع فى المنافع المقصوده لا مجرد النجاسه.

و إن قلنا إن مقتضى الأدله حرمه الانتفاع بكل نجس فإن هذا كلام آخر سيجى ء ما فيه بعد ذكر النجاسات.

[ظهور ما دل على المنع فى كون المانع حرمه الانتفاع]

[ظهور ما دل على المنع فى كون المانع حرمه الانتفاع]

لكننا نقول إذا قام الدليل الخاص على جواز الانتفاع منفعه مقصوده بشى ء من النجاسات فلا مانع من صحه بيعه لأن ما دل على المنع عن بيع النجس من النص و الإجماع ظاهر فى كون المانع حرمه الانتفاع فإن روايه تحف العقول المتقدمه قد علل فيها المنع عن بيع شى ء من وجوه النجس بكونه منهيًا عن أكله و شربه إلى آخر ما ذكر فيها. و مقتضى روايه دعائم الإسلام المتقدمه أيضا إناطه جواز البيع و عدمه بجواز الانتفاع و عدمه.

[ظهور كلام جماعه فى ما استظهر من النص و الإجماع]

[ظهور كلام جماعه فى ما استظهر من النص و الإجماع]

و أدخل ابن زهره فى الغنيه النجاسات فيما لا- يجوز بيعه من جهه عدم حل الانتفاع بها و استدلال أيضا على جواز بيع الزيت النجس بأن النبى ص أذن فى الاستصباح به تحت السماء قال و هذا يدل على جواز بيعه لذلك انتهى. فقد ظهر من أول كلامه و آخره أن المانع من البيع منحصر فى حرمه الانتفاع و أنه يجوز مع عدمها و مثل ما ذكرناه عن الغنيه من الاستدلال كلام الشيخ فى الخلاف فى باب البيع حيث ذكر النبوى الدال على إذن النبى ص فى الاستصباح ثم قال و هذا يدل على جواز بيعه انتهى.

و عن فخر الدين فى شرح الإرشاد و الفاضل المقداد فى التنقيح الاستدلال على المنع عن بيع النجس بأنه محرم الانتفاع و كل ما كان كذلك لا يجوز بيعه. نعم ذكر فى التذكرة شرط الانتفاع و حليته بعد اشتراط الطهاره. و استدلال للطهاره بما دل على وجوب الاجتناب عن النجاسات و حرمه الميته و الإنصاف إمكان إرجاعه إلى ما ذكرناه فتأمل. و يؤيده أنهم أطبقوا على بيع العبد الكافر و كلب الصيد و عله فى التذكرة بحل الانتفاع به و رد من منع عن بيعه لنجاسته بأن النجاسه غير مانعه و تعدى إلى كلب الحائض و الماشيه و الزرع لأن المقتضى و هو النفع موجود فيها

[المعاضه على لبن اليهوديه المرضعه]

[المعاضه على لبن اليهوديه المرضعه]

و مما ذكرناه من قوه جواز بيع جلد الميته- لو لا الإجماع إذا جوزنا الانتفاع به فى الاستقاء يظهر حكم جواز المعاضه على لبن اليهوديه المرضعه بأن يجعل تمام الأجره أو بعضها فى مقابل اللبن فإن نجاسته لا تمنع عن جواز المعاضه عليه.

فرعان

الأول أنه كما لا يجوز بيع الميته منفرده كذلك لا يجوز بيعها منضمه إلى مذكى

اشاره

الأول أنه كما لا يجوز بيع الميته منفرده كذلك لا يجوز بيعها منضمه إلى مذكى

و لو باعها فإن كان المذكى ممتازا صح البيع فيه و بطل فى الميته كما سيجى ء فى محله و إن كان مشتبهها بالميته لم يجز بيعه أيضا- لأنه لا- ينتفع به منفعه محلله- بناء على وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين فهو فى حكم الميته من حيث الانتفاع فأكل المال بإزائه أكل المال بالباطل كما أن أكل كل من المشتبهين فى حكم أكل الميته

[هل يجوز بيع المختلط ممن يستحل الميته]

[هل يجوز بيع المختلط ممن يستحل الميتة]

و من هنا يعلم أنه لا فرق في المشتري بين الكافر المستحل للميتة و غيره

[دلاله روایتی الحلبي على الجواز]

[دلاله روایتی الحلبي على الجواز]

لكن في صحيحه الحلبي و حسنته إذا اختلط المذكى بالميتة بيع ممن يستحل الميتة و حكي نحوهما عن كتاب علي بن جعفر. و استوجه العمل بهذه الأخبار في الكفاية و هو مشكل مع أن المروي عن أمير المؤمنين ع أنه يرمى بهما

[تجوز بعضهم البيع بقصد بيع المذكى و الإيراد عليه]

[تجوز بعضهم البيع بقصد بيع المذكى و الإيراد عليه]

و جوز بعضهم البيع بقصد بيع المذكى. و فيه أن القصد لا ينفع بعد فرض عدم جواز الانتفاع بالمذكى لأجل الاشتباه. نعم لو قلنا بعدم وجوب الاجتناب في الشبهه المحصوره و جواز ارتكاب أحدهما جاز البيع بالقصد المذكور- و لكن لا ينبغي القول به في المقام لأن الأصل في كل واحد من المشتبهين عدم التذكيه غايه الأمر العلم الإجمالى بتذكيه أحدهما و هو غير قادح في العمل بالأصلين و إنما يصح القول بجواز ارتكاب أحدهما في المشتبهين إذا كان الأصل في كل منهما الحل و علم إجمالاً بوجود الحرام فقد يقال هنا بجواز ارتكاب أحدهما اتكالاً على أصاله الحل و عدم جواز ارتكاب الآخر بعد ذلك

المكاسب، ج ١، ص ٦

حذرا عن ارتكاب الحرام الواقعي و إن كان هذا الكلام مخدوشا في هذا المقام أيضا. لكن القول به ممكن هنا بخلاف ما نحن فيه لما ذكرنا فافهم-.

[حمل العلامه لروایتی الحلبي]

[حمل العلامه لروایتی الحلبي]

و عن العلامه حمل الخبرين على جواز استنقاذ مال المستحل للميتة بذلك برضاه. و فيه أن المستحل قد يكون ممن لا يجوز الاستنقاذ منه إلا بالأسباب الشرعيه كالذمي

[حمل المؤلف لهما]

[حمل المؤلف لهما]

و يمكن حملهما على صورته قصد البائع المسلم أجزاءها التي لا تحلها الحياه من الصوف و العظم و الشعر و نحوها و تخصيص المشتري بالمستحل لأن الداعي له على الاشتهار اللحم أيضا و لا يوجب ذلك فساد البيع ما لم يقع العقد عليه.

[الانتفاع بأليات الغنم المقطوعه]

[الانتفاع بأليات الغنم المقطوعه]

و في مستطرفات السرائر عن جامع البزنطى صاحب الرضاع قال:

سألته عن الرجل تكون له الغنم يقطع من ألياتها و هى أحياء يصلح له أن ينتفع بما قطع قال نعم يذبيها و يسرج بها و لا يأكلها و لا- يبيعها. و استوجه في الكفايه العمل بها تبعا لما حكاه الشهيد عن العلامة في بعض أقواله و الروايه شاذه- ذكر الحلى بعد إيرادها أنها من نوادر الأخبار و الإجماع منعقد على تحريم الميتة و التصرف فيها على كل حال إلا أكلها للمضطر. أقول مع أنها معارضة بما دل على المنع من موردها معللا- بقوله ع: أما علمت أنه يصيب الثوب و اليد و هو حرام و مع الإغماض عن المرجحات يرجع إلى عموم ما دل على المنع عن الانتفاع بالميتة مطلقا مع أن الصحيحه صريحه فى المنع عن البيع إلا أن يحمل على إرادته البيع من غير الإعلام بالنجاسه.

الثانى أن الميتة من غير النفس السائله يجوز المعاوضه عليها

الثانى أن الميتة من غير النفس السائله يجوز المعاوضه عليها

إذا كانت مما ينتفع بها أو ببعض أجزائها كدهن السمك الميتة للإسراج و التدهين لوجود المقتضى و عدم المانع لأن أدله عدم الانتفاع بالميتة مختصه بالنجسه و صرح بما ذكرنا جماعه و الظاهر أنه مما لا خلاف فيه

السادسه يحرم التكبس بالكلب الهراش و الخنزير البريين

السادسه يحرم التكبس بالكلب الهراش و الخنزير البريين

إجماعا على الظاهر المصرح به فى المحكى عن جماعه و كذلك أجزاءهما. نعم لو قلنا بجواز استعمال شعر الخنزير و جلده جاء فيه ما تقدم فى جلد الميتة

السابعه يحرم التكسب بالخمر و كل مسكر مائع و الفقاع إجماعا نسا و فتوى

السابعه يحرم التكسب بالخمر و كل مسكر مائع و الفقاع إجماعا نسا و فتوى

. و فى بعض الأخبار: يكون لى على الرجل الدراهم فيعطيني بها خمرا فقال خذها ثم أفسدها قال ابن أبى عمير يعنى اجعلها خلا و المراد به إما أخذ الخمر مجانا ثم تخليلها أو أخذها و تخليلها لصاحبها ثم أخذ الخل وفاء عن الدراهم

الثامنه يحرم المعاوضه على الأعيان المتنجسه- الغير القابله للطهاره

الثامنه يحرم المعاوضه على الأعيان المتنجسه- الغير القابله للطهاره

إذا توقف منافعها المحلله المعتد بها على الطهاره لما تقدم من النبوى: إن الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه و نحوه المتقدم عن دعائم الإسلام. و أما التمسك بعموم قوله ع فى روايه تحف العقول أو شىء من وجوه النجس ففيه نظر لأن الظاهر من وجوه النجس العنوانات النجسه لأن ظاهر الوجه هو العنوان. نعم يمكن الاستدلال على ذلك بالتعليل المذكور بعد ذلك- و هو قوله ع لأن ذلك كله محرم أكله و شربه و لبسه إلى آخر ما ذكر. ثم اعلم أنه قيل بعدم جواز بيع المسوخ من أجل نجاستها و لما كان الأقوى طهارتها لم يحتج إلى التكلم فى جواز بيعها هنا. نعم لو قيل بحرمه البيع لا من حيث النجاسه كان محل التعرض له ما سيجىء من أن كل طاهر له منفعه محلله مقصوده يجوز بيعه. و سيجىء ذلك فى ذيل القسم الثانى مما لا يجوز الاكتساب به لأجل عدم المنفعه فيه

و أما المستثنى من الأعيان المتقدمه

اشاره

و أما المستثنى من الأعيان المتقدمه

فهى أربعه تذكر فى مسائل أربع

@@@

الأولى يجوز بيع المملوك الكافر

اشاره

أصلها كان أم مرتدا مليا بلا- خلاف ظاهر بل ادعى عليه الإجماع و ليس ببيعد كما يظهر للمتبع في المواضع المناسبه لهذه المسأله كاسترقاق الكفار و شراء بعضهم من بعض و بيع العبد الكافر إذا أسلم على مولاه الكافر و عتق الكافره و بيع المرتد و ظهور كفر العبد المشتري على ظاهر الإسلام و غير ذلك

[بيع العبد المرتد عن فطره]

إشاره

و كذا الفطرى على الأقوى بل الظاهر أنه لا- خلاف فيه من هذه الجهه و إن كان فيه كلام من حيث كونه فى معرض التلف لوجوب قتله و لم نجد من تأمل فيه من جهه نجاسته عدا ما يظهر من بعض الأساطين- فى شرحه على القواعد حيث احترز بقول العلامه ما لا يقبل التطهير من النجاسات عما يقبله و لو بالإسلام كالمرتد و لو عن فطره على أصح القولين فبنى جواز بيع المرتد على قبول توبته بل بنى جواز بيع مطلق الكافر على قبوله للطهر بالإسلام. و أنت خبير بأن حكم الأصحاب بجواز بيع الكافر نظير حكمهم بجواز بيع الكلب لا- من حيث قابليته للتطهير نظير الماء المتنجس و إن اشراطهم قبول التطهير إنما هو فيما يتوقف الانتفاع به على طهارته- ليتصف بالملكيه لا مثل الكلب و الكافر المملوكين مع النجاسه إجماعا. و بالغ تلميذه فى مفتاح الكرامه فقال أما المرتد عن فطره فالقول بجواز بيعه ضعيف جدا لعدم قبول توبته فلا يقبل التطهير ثم ذكر جماعه ممن جوز بيعه إلى أن قال و لعل من جوز بيعه بنى على قبول توبته انتهى و تبعه على ذلك شيخنا المعاصر. أقول لا- إشكال و لا- خلاف فى كون المملوك المرتد عن فطره ملكا و مالا لملكه و يجوز له الانتفاع به بالاستخدام ما لم يقتل و إنما استشكل من استشكل فى جواز بيعه من حيث كونه فى معرض القتل بل واجب الإلتلاف شرعا فكان الإجماع منعقد على عدم المنع من بيعه من جهه عدم قابليته للطهاره بالتوبه

[نقل كلمات الأعلام فى المسأله]

. قال فى الشرائع و يصح رهن المرتد و إن كان عن فطره و استشكل فى المسالك من جهه وجوب إلتافه و كونه فى معرض التلف ثم اختار الجواز لبقاء ماليته إلى زمان القتل. و قال فى القواعد و يصح رهن المرتد و إن كان عن فطره على إشكال و ذكر فى جامع المقاصد أن منشأ الإشكال أنه يجوز بيعه فيجوز رهنه بطريق أولى و من أن مقصود البيع حاصل- و أما مقصود الرهن فقد لا يحصل بقتل الفطرى حتما و الآخر قد لا يتوب ثم اختار الجواز و قال فى التذكره المرتد إن كان عن فطره ففي جواز بيعه نظر ينشأ من تضاد الحكمين- و من بقاء الملك فإن كسبه لمولاه أما عن غير فطره فالوجه صحه بيعه لعدم تحتم قتله ثم ذكر المحارب الذى لا تقبل توبته- لوقوعها بعد القدره عليه و استدلل على جواز بيعه بما يظهر منه جواز بيع المرتد عن فطره و جعله نظير المريض المأبوس عن برئه نعم منع فى التحرير و الدروس عن بيع المرتد عن فطره و المحارب إذا وجب قتله للوجه

المتقدم. و عن التذكرة بل في الدروس أن بيع المرتد عن مله أيضا مراعى بالتوبه و كيف كان فالمتبع يقطع بأن اشتراط قابليه الطهاره إنما هو فيما يتوقف الانتفاع المعتد به على طهارته و لذا قسم في المبسوط المبيع إلى آدمى و غيره. ثم اشترط الطهاره فى غير الآدمى نعم استثنى الكلب الصيود

الثانيه يجوز المعاوضه على غير كلب الهراش فى الجملة

اشاره

بلا- خلاف ظاهر إلا- ما عن ظاهر إطلاق العماني و لعله كإطلاق كثير من الأخبار بأن ثمن الكلب سحت محمول على الهراش لتواتر الأخبار و استفاضه نقل الإجماع على جواز بيع ما عدا كلب الهراش فى الجملة. ثم إن ما عدا كلب الهراش على أقسام

أحدها كلب الصيد السلوقى

و هو المتيقن من الأخبار و معاهد الإجماعات الداله على الجواز.

الثانى كلب الصيد غير السلوقى

اشاره

و يبعه جائز على المعروف من غير ظاهر إطلاق المقنعه و النهايه. و يدل عليه قبل الإجماع المحكى عن الخلاف و المنتهى و الإيضاح و غيرها

الأخبار المستفيضه [الداله على الجواز]

منها قوله ع فى روايه القاسم بن الوليد قال: سألت أبا عبد الله ع عن ثمن الكلب الذى لا يصيد قال سحت و أما الصيود فلا بأس به و منها الصحيح عن ابن فضال عن أبى جميله عن ليث قال: سألت أبا عبد الله ع عن الكلب الصيود يباع قال ع نعم و يؤكل ثمنه و منها روايه أبى بصير قال: سألت أبا عبد الله ع عن ثمن كلب الصيد قال لا بأس به و أما الآخر فلا يحل ثمنه و منها ما عن دعائم الإسلام للقاضى نعمان المصرى عن أمير المؤمنين ع أنه قال: لا بأس بثمان كلب الصيد و منها مفهوم روايه أبى بصير عن أبى عبد الله ع قال قال رسول الله ص: ثمن الخمر و مهر البغى و ثمن الكلب الذى لا يصطاد من السحت و منها مفهوم روايه عبد الرحمن بن أبى عبد الله عن أبى عبد الله ع قال: ثمن الكلب الذى لا يصيد سحت و لا بأس بثمان الهره و مرسله الصدوق رحمه الله و فيها: ثمن الكلب الذى ليس بكلب الصيد سحت.

ثم إن دعوى انصراف هذه الأخبار كمعاقد الإجماعات المتقدمة إلى السلوقى ضعيفه لمنع الانصراف لعدم الغلبه المعتد بها على فرض تسليم كون مجرد غلبه الوجود من دون غلبه الاستعمال منشأ للانصراف مع أنه لا يصح فى مثل قوله ثمن الكلب الذى لا يصيد أو ليس بـكلب الصيد لأن مرجع التقييد إلى إرادته ما يصح عنه سلب صفه الاصطیاد. و كيف كان فلا مجال لدعوى الانصراف بل يمكن أن يكون مراد المقنعه و النهايه من السلوقى مطلق الصيود على ما شهد به بعض الفحول من إطلاقه عليه أحيانا. و يؤيد بما عن المنتهى - حيث إنه بعد ما حكى التخصيص بالسلوقى عن الشيخين قال و عنى بالسلوقى كلب الصيد لأن سلوق قريه باليمن أكثر كلابها معلمه فنسب الكلب إليها و إن كان هذا الكلام من المنتهى يحتمل - لأن يكون مسوقا لإخراج غير كلب الصيد من الكلاب السلوقيه و أن المراد بالسلوقى خصوص الصيود لا كل سلوقى لكن الوجه الأول أظهر فتدبر.

الثالث كلب الماشيه و الحائط

اشاره

و هو البستان و الزرع و الأشهر بين القدماء على ما قيل المنع لعله استظهر ذلك من الأخبار الحاصره لما يجوز بيعه فى الصيود المشتهره بين المحدثين كالكلينى و الصدوقين و من تقدمهم بل و أهل الفتوى كالمفيد و القاضى و ابن زهره و ابن سعيد و المحقق بل ظاهر الخلاف و الغنيه الإجماع عليه.

نعم المشهور بين الشيخ و من تأخر عنه الجواز

وفاقا للمحكى عن ابن الجنيد قدس سره حيث قال لا بأس بشراء الكلب الصائد و الحارس للماشيه و الزرع ثم قال لا خير فى الكلب فيما عدا الصيود و الحارس و ظاهر فقره الأخيره لو لم يحمل على الأولى جواز بيع الكلاب الثلاثه و غيرها كحارس الدور و الخيام.

و حكى الجواز أيضا عن الشيخ و القاضى فى كتاب الإجاره و عن سـلار و أبى الصلاح و ابن حمزه و ابن إدريس و أكثر المتأخرين كالعلاّمه و ولده السعيد و الشهيدين و المحقق الثانى و ابن القطان فى المعالم و الصيمرى و ابن فهد و غيرهم من متأخرى المتأخرين

[ذهب المحقق و قليل من متأخرى المتأخرين إلى المنع]

عدا قليل وافق المحقق كالسبزوارى و التقى المجلسى و صاحب الحدائق و العلامه الطباطبائى فى مصابيحہ و فقيه عصره فى شرح القواعد و هو الأوفق بالعمومات المتقدمه المانعه إذ لم نجد مخصصا لها

[دلاله مرسله المبسوط على الجواز]

سوى ما أرسله فى المبسوط من أنه روى ذلك يعنى جواز البيع فى كلب الماشيه و الحائط المنجبر قصور سنده و دلالتة لكون المنقول مضمون الروايه لا معناها و لا ترجمتها باشتهاره بين المتأخرين

بل ظهور الاتفاق المستفاد من قول الشيخ فى كتاب الإجاره إن أحدا لم يفرق بين بيع هذه الكلاب و إجارتها بعد ملاحظه الاتفاق على صحه إجارتها و من قوله فى التذكرة جوز بيع هذه الكلاب عندنا و من المحكى عن الشهيد فى الحواشى أن أحدا لم يفرق بين الكلاب الأربعة فيكون هذه الدعاوى قرينه على

حمل كلام من اقتصر على كلب الصيد على المثال

لمطلق ما ينتفع به منفعه محلله مقصوده. كما يظهر ذلك من عباره ابن زهره فى الغنيه حيث اعتبر أولا فى المبيع أن يكون مما ينتفع به منفعه محلله مقصوده ثم قال و احترزنا بقولنا ينتفع به منفعه محلله عما يحرم الانتفاع به و يدخل فى ذلك كل نجس إلا ما خرج بالدليل من بيع الكلب المعلم للصيد و الزيت النجس لفائده الاستصباح تحت السماء و من المعلوم بالإجماع و السيره جواز الانتفاع بهذه الكلاب منفعه محلله مقصوده أهم من منفعه الصيد فيجوز بيعها لوجود القيد الذى اعتبره فيها و أن المنع من بيع النجس منوط بحرمه الانتفاع فينتفى بانتفائها

[التأييد بما أفاده العلامة و المناقشه فيه]

و يؤيد ذلك كله ما فى التذكرة من أن المقتضى لجواز بيع كلب الصيد أعنى المنفعه موجود فى هذه الكلاب. و عنه رحمه الله فى مواضع أخر أن تقدير الديه لها يدل على مقابلتها بالمال و إن ضعف الأول برجوعه إلى القياس - و الثانى بأن الديه لو لم تدل على عدم التملك و إلا لكان الواجب القيمه كائنه ما كانت لم تدل على التملك لاحتمال كون الديه من باب تعيين غرامه معينه لتفويت شىء ينتفع به لا لإتلاف مال كما فى إتلاف الحر

[المناقشه فى أدله الجواز]

و نحوهما فى الضعف دعوى انجبار المرسله بدعوى الاتفاق المتقدم عن الشيخ و العلامة و الشهيد قدس الله أسرارهم لو هنها بعد الإغماض عن معارضتها بظاهر عبارتى الخلاف و الغنيه من الإجماع على عدم جواز بيع غير المعلم من الكلاب بوجدان الخلاف العظيم من أهل الروايه و الفتوى.

[الفرق بين دعوى الاتفاق و دعوى الإجماع]

نعم لو ادعى الإجماع أمكن منع وهنها بمجرد الخلاف و لو من الكثير بناء على ما سلكه بعض متأخرى المتأخرين فى الإجماع من كونه

منوطاً بحصول الكشف من اتفاق جماعه و لو خالفهم أكثر منهم مع أن دعوى الإجماع ممن لم يصطلح الإجماع على مثل هذا الاتفاق لا يعبأ بها عند وجدان الخلاف. و أما شهره الفتوى بين المتأخرين فلا تجبر الروايه خصوصاً مع مخالفه كثير من القدماء و مع كثره ظاهر العمومات الوارده فى مقام الحاجه و خلو كتب الروايه المشهوره عنها حتى أن الشيخ لم يذكرها فى جامعيه

و أما حمل كلمات القدماء على المثال فى غاية البعد

و أما كلام ابن زهره المتقدم فهو مختل على كل حال- لأنه استثنى الكلب المعلم عما يحرم الانتفاع به مع أن الإجماع على جواز الانتفاع بالكافر فحمل كلب الصيد على المثال لا يصحح كلامه إلا أن يريد كونه مثلاً و لو للكافر أيضاً كما أن استثناء الزيت من باب المثال لسائر الأدهان المتنجسه هذا و لكن الحاصل من شهره الجواز بين المتأخرين بضميمه أمارات الملك فى هذه الكلاب يوجب الظن بالجواز حتى فى غير هذه الكلاب مثل كلاب الدور و الخيام

[مختار المؤلف]

فالمسأله لا تخلو عن إشكال و إن كان الأقوى بحسب الأدله- و الأحوط فى العمل هو المنع فافهم

الثالثه الأقوى جواز المعاوضه على العصير العنبى

إشاره

إذا غلى و لم يذهب ثلثاه و إن كان نجسا لعمومات البيع و التجاره الصادقه عليه بناء على أنه مال قابل للانتفاع به بعد طهارته بالنقص لأصالة بقاء ماليتته و عدم خروجه عنها بالنجاسه غايه الأمر أنه مال معيوب قابل لزوال عيبه و لذا لو غصب عصيراً فأغلاه حتى حرم و نجس لم يكن فى حكم التالف بل وجب عليه رده و وجب عليه غرامه الثلثين و أجره العمل فيه حتى يذهب الثلثان كما صرح به فى التذكرة معللاً- لغرامه الأجره بأنه رده معيباً و يحتاج زوال العيب إلى خساره و العيب من فعله فكانت الخساره عليه نعم ناقشه فى جامع المقاصد فى الفرق بين هذا و بين ما لو غصبه عصيراً فصار خمراً حيث حكم فيه بوجوب غرامه مثل العصير لأن المالىه قد فاتت تحت يده فكان عليه ضمانها كما لو تلفت لكن لا يخفى الفرق الواضح بين العصير إذا غلى و بينه إذا صار خمراً فإن العصير بعد الغليان مال عرفاً و شرعاً و النجاسه إنما تمنع من المالىه إذا لم تقبل التطهير كالخمر فإنه لا تزول نجاستها إلا بزوال موضوعها بخلاف العصير فإنه تزول نجاسته بنقصه نظير طهاره ماء البئر بالترح-

[عدم شمول نجس العين للعصير]

و بالجمله فالنجاسه فيه و حرمه الشرب عرضيه تعرضانه في حال متوسط بين حالتى طهارته فحكمه حكم النجس بالعرض القابل للتطهير فلا يشمل قوله ع في روايه تحف العقول أو شىء من وجوه النجس و لا يدخل تحت قوله ص إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه لأن الظاهر منها العنونات النجسه و المحرمه بقول مطلق لا ما تعرضانه في حال دون حال فيقال يحرم في حال كذا و ينجس في حال كذا. و بما ذكرنا يظهر عدم شمول معقد إجماع التذكرة على فساد بيع نجس العين للعصير لأن المراد بالعين هي الحقيقه و العصير ليس كذلك

[استظهار المنع من بيع العصير في مفتاح الكرامه]

و يمكن أن ينسب جواز بيع العصير إلى كل من قيد الأعيان النجسه المحرم بيعها بعدم قابليتها للتطهير و لم أجد مصرحاً بالخلاف عدا ما في مفتاح الكرامه من أن الظاهر المنع للعمومات المتقدمه و خصوص بعض الأخبار- مثل قوله ع: و إن غلى فلا يحل بيعه و روايه أبى كهمس: إذا بعته قبل أن يكون خمراً و هو حلال فلا بأس و مرسل ابن الهيثم: إذا تغير عن حاله و غلى فلا خير فيه بناء على أن الخير المنفى يشمل البيع.

و في الجميع نظر

أما في العمومات فلما تقدم. و أما الأدله الخاصه فهي مسوقه للنهي عن بيعه بعد الغليان نظير بيع الدبس و الخل من غير اعتبار إعلام المكلف و في الحقيقه هذا النهى كناية عن عدم جواز الانتفاع ما لم يذهب ثلثاه فلا يشمل بيعه بقصد التطهير مع إعلام المشتري نظير بيع الماء النجس و بالجمله فلو لم يكن إلا استصحاب ماليته و جواز بيعه كفى و لم أعر على من تعرض للمسأله صريحاً عدا جماعه من المعاصرين نعم قال المحقق الثاني في حاشيه الإرشاد في ذيل قول المصنف و لا بأس ببيع ما عرض له التنجيس مع قبولها التطهير بعد الاستشكال بلزوم عدم جواز بيع الأصباغ المتنجسه بعدم قبولها التطهير و دفع ذلك بقبولها له بعد الجفاف- و لو تنجس العصير و نحوه فهل يجوز بيعه على من يستحله فيه إشكال ثم ذكر أن الأقوى لعدم العموم و لا تعاونوا عَلَى الْبَاثِمِ وَ الْعِدْوَانِ وَ الظاهر أنه أراد بيع العصير للشرب من غير التثليث كما يظهر من ذكر المشتري و الدليل فلا- يظهر منه حكم بيعه على من يطهره

الرابعه يجوز المعاوضه على الدهن المتنجس

إشاره

على المعروف من مذهب الأصحاب و جعل هذا من المستثنى عن بيع الأعيان النجسه مبنى على المنع من الانتفاع بالمتنجس إلا ما خرج بالدليل أو على المنع من بيع المتنجس و إن جاز الانتفاع به نفعا مقصودا محللا و إلا كان الاستثناء منقطعاً من حيث إن المستثنى منه ما ليس فيه منفعة محلله مقصوده من النجاسات و المتنجسات و قد تقدم أن المنع عن بيع النجس فضلاً عن المتنجس ليس إلا- من حيث حرمه المنفعه المقصوده فإذا فرض حلها فلا- مانع من البيع و يظهر من الشهيد الثاني في المسالك

خلاف ذلك و أن جواز بيع الدهن للنص لا- لجواز الانتفاع به و إلا- لا طرد الجواز في غير الدهن أيضا و أما حرمة الانتفاع بالمتنجس إلا ما خرج بالدليل فسيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى و كيف كان فلا إشكال في جواز بيع الدهن المذكور و عن جماعه الإجماع عليه في الجملة

[الأخبار المستفيضة الداله على الجواز]

و الأخبار به مستفيضة منها الصحيح عن معاوية بن وهب عن أبي عبد الله ع قال: قلت له جرد مات في سمن أو زيت أو عسل قال ع أما السمن و العسل فيؤخذ الجرد و ما حوله و الزيت يستصبح به و زاد في المحكى عن التهذيب أنه يبيع ذلك الزيت و يبيئه لمن اشتراه ليستصبح به و لعل الفرق بين الزيت و أخويه من جهه كونه مائعا غالبا بخلاف السمن و العسل و في روايه إسماعيل الآتيه إشعار بذلك و منها الصحيح عن سعيد الأعرج عن أبي عبد الله ع: في الفأره و الدابه تقع في الطعام و الشراب فتموت فيه قال ع إن كان سمننا أو عسلا أو زيتا فإنه ربما يكون بعض هذا فإن كان الشتاء فانزع ما حوله و كله و إن كان الصيف فادفعه حتى يسرج به و منها ما عن أبي بصير في الموثق: عن الفأره تقع في السمن أو في الزيت فتموت فيه قال ع إن كان جامدا فليطرحها و ما حولها و يؤكل ما بقى و إن كان ذائبا فأسرج به و أعلمهم إذا بعته و منها روايه إسماعيل بن عبد الخالق قال: سأله سعيد الأعرج السمان و أنا حاضر عن السمن و الزيت و العسل تقع فيه الفأره فتموت كيف يصنع به قال ع أما الزيت فلا تبعه إلا أن تبين له فيبتاع للسراج

المكاسب، ج ١، ص ٩

و أما الأكل فلا و أما السمن فإن كان ذائبا فكذلك و إن كان جامدا و الفأره في أعلاه فيؤخذ ما تحتها و ما حولها ثم لا بأس به و العسل كذلك إن كان جامدا

[إذا عرفت هذا فالإشكال يقع في مواضع]

@@@ الأول أن صحه بيع هذا الدهن هل هي مشروطه باشتراط الاستصباح به

صريحا أو يكفي قصدهما لذلك أو لا يشترط أحدهما ظاهر الحلى في السرائر الأول- فإنه بعد ذكر جواز الاستصباح بالأدهان المتنجسه جمع قال و يجوز بيعها بهذا الشرط عندنا و ظاهر المحكى عن الخلاف الثاني حيث قال جاز بيعه لمن يستصبح به تحت السماء دليلنا إجماع الفرقه و أخبارهم و قال أبو حنيفه يجوز مطلقا و نحوه مجردا عن دعوى الإجماع عباره المبسوط و زاد أنه لا- يجوز بيعه إلا- لذلك و ظاهره كفايه القصد و هو ظاهر غيره ممن عبر بقوله جاز بيعه للاستصباح- كما في الشرائع و القواعد و غيرهما. نعم ذكر المحقق الثاني ما حاصله أن التعليل راجع إلى الجواز يعني يجوز لأجل تحقق فائده الاستصباح بيعه و كيف كان فقد صرح جماعه بعدم اعتبار قصد الاستصباح.

[اعتبار قصد الاستصباح إذا كان من المنافع النادره]

و يمكن أن يقال باعتبار قصد الاستصباح إذا كانت المنفعة المحلله منحصره فيه و كان من منافعه النادره التي لا تلاحظ في ماليتها كما في دهن اللوز و البنفسج و شبههما و وجهه أن مالهى الشىء إنما هى باعتبار منافعه المحلله المقصوده منه لا باعتبار مطلق الفوائد غير الملحوظه في ماليتها و لا باعتبار الفوائد الملحوظه المحرمه فإذا فرض أن لا فائده فى الشىء محلله ملحوظه فى ماليتها فلا يجوز بيعه على الإطلاق لأن الإطلاق ينصرف إلى كون الثمن بإزاء المنافع المقصوده منه و المفروض حرمتها فيكون أكلا للمال بالباطل و لا- على قصد الفائدة النادره المحلله لأن قصد الفائدة النادره لا يوجب كون الشىء مالا. ثم إذا فرض ورود النص الخاص على جواز بيعه كما فيما نحن فيه فلا بد من حمله على إرادته صورته قصد الفائدة النادره لأن أكل المال حينئذ ليس بالباطل بحكم الشارع بخلاف صورته عدم القصد لأن المال فى هذه الصوره مبدول فى مقابل المطلق المنصرف إلى الفوائد المحرمه فافهم و حينئذ فلو لم يعلم المتبايعان جواز الاستصباح بهذا الدهن و تعاملوا من غير قصد إلى هذه الفائدة كانت المعامله باطله لأن المال مبدول مع الإطلاق فى مقابل الشىء باعتبار الفوائد المحرمه. ثم لو علمنا عدم التفات المتعاملين إلى المنافع أصلا أمكن صحتها لأنه مال واقعى شرعا قابل لبذل المال بإزائه و لم يقصد به ما لا يصح بذل المال بإزائه من المنافع المحرمه و مرجع هذا فى الحقيقه إلى أنه لا يشترط إلا عدم قصد المنافع المحرمه فافهم.

[عدم اعتبار قصد الاستصباح إذا كان من المنافع الغالبه أو المساويه]

و أما فيما كان الاستصباح منفعه غالبه بحيث كان مالهى الدهن باعتباره كالأدهان المعده للإسراج فلا يعتبر فى صحه بيعه قصده أصلا لأن الشارع قد قرر ماليتها العرفيه بتجويز الاستصباح به و إن فرض حرمة سائر منافعه بناء على أضعف الوجهين من وجوب الاقتصار فى الانتفاع بالنجس على مورد النص. و كذا إذا كان الاستصباح منفعه مقصوده مساويه لمنفعه الأكل المحرم كالأليه و الزيت و عصاره السمسم فلا يعتبر قصد المنفعه المحلله فضلا عن اشتراطه إذ يكفى فى ماليتها وجود المنفعه المقصوده المحلله غاية الأمر كون حرمة منفعته الأخرى المقصوده نقصا فيه يوجب الخيار للجاهل

نعم يشترط عدم اشتراط المنفعه المحرمه

بأن يقول بعتك بشرط أن تأكله و إلا فسد العقد بفساد الشرط بل يمكن الفساد و إن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد لأن مرجع الاشتراط فى هذا الفرض إلى تعيين المنفعه المحرمه عليه فيكون أكل الثمن أكلا بالبطل لأن حقيقه النفع العائد إلى المشتري بإزاء ثمنه هو النفع المحرم فافهم بل يمكن القول بالبطلان بمجرد القصد و إن لم يشترط فى متن العقد و بالجمله فكل بيع قصد فيه منفعه محرمه بحيث قصد أكل الثمن أو بعضه بإزاء المنفعه المحرمه كان باطلا كما يومئ إلى ذلك ما ورد فى تحريم شراء الجاربه المغنيه و بيعها و صرح فى التذكرة بأن الجاربه المغنيه إذا بيعت بأكثر مما يرغب فيها لو لا الغناء فالوجه التحريم انتهى.

ثم إن الأخبار المتقدمه خاليه عن اعتبار قصد الاستصباح

لأن موردها مما يكون الاستصباح فيه منفعه مقصوده منها كافيه فى ماليتها العرفيه و ربما يتوهم من قوله ع- فى روايه الأعرج المتقدمه تبينه لمن يشتره فيبتاع للسراج اعتبار القصد و يدفعه أن الابتاع للسراج إنما جعل غايه للإعلام بمعنى أن المسلم إذا اطلع على نجاسته فيشتره للإسراج نظير قوله ع فى روايه معاويه بن وهب: بينه لمن اشتراه ليستصبح به.

الثانى أن ظاهر بعض الأخبار وجوب الإعلام فهل يجب مطلقا أم لا- و هل وجوبه نفسى أم شرطى

بمعنى اعتبار اشتراطه فى صحه البيع الذى ينبغى أن يقال إنه لا إشكال فى وجوب الإعلام إن قلنا باعتبار اشتراط الاستصحاب فى العقد أو تواطئهما عليه من الخارج لتوقف القصد على العلم بالنجاسه و أما إذا لم نقل باعتبار اشتراط الاستصحاب فى العقد فالظاهر وجوب الإعلام وجوبا نفسيا- قبل العقد أو بعده لبعض الأخبار المتقدمه- و فى قوله ع: يبينه لمن اشتراه ليستصبح به إشاره إلى وجوب الإعلام لثلا يأكله فإن الغايه للإعلام ليس هو تحقق الاستصحاب إذ لا ترتب بينهما شرعا و لا عقلا و لا عاده- بل الفائده حصر الانتفاع فيه بمعنى عدم الانتفاع به فى غيره

[وجوب إعلام الجاهل بما يعطى إذا كان الانتفاع الغالب به محرما]

ففيه إشاره إلى وجوب إعلام الجاهل بما يعطى إذا كان الانتفاع الغالب به محرما بحيث يعلم عاده وقوعه فى الحرام لو لا الإعلام فكأنه قال أعلمه لأن لا يقع فى الحرام الواقعى بتركك الإعلام

[الأخبار الداله على حرمة تعزير الجاهل بالحكم أو الموضوع]

و يشير إلى هذه القاعده كثير من الأخبار المتفرقه الداله على حرمة تعزير الجاهل بالحكم أو الموضوع فى المحرمات مثل ما دل على أن من أفتى بغير علم لحقه وزر من عمل بفتياه فإن إثبات الوزر للمباشر من جهة فعل القبيح الواقعى و حمله على المفتى من حيث التسبب و التغرير و مثل قوله ع: ما من إمام صلى بقوم فيكون فى صلاتهم تقصير- إلا كان عليه أوزارهم: و فى روايه أخرى: فيكون فى صلاته و صلاتهم تقصير إلا كان إثم ذلك عليه: و فى روايه أخرى:

لا يضمن الإمام صلاتهم إلا أن يصلى بهم جنبا و مثل روايه أبى بصير المتضمنه لكراهه أن تسقى البهيمة أو تطعم ما لا يحل للمسلم أكله أو شربه فإن فى كراهه ذلك فى البهائم إشعارا بحرمة بالنسبه إلى المكلف و يؤيده أن أكل الحرام و شربه من القبيح و لو فى حق الجاهل و لذا يكون الاحتياط فيه مطلوباً مع الشك إذ لو كان

المكاسب، ج ١، ص ١٠

للعلم دخل فى قبحه لم يحسن الاحتياط و حينئذ يكون إعطاء النجس للجاهل المذكور إغراء بالقبيح و هو قبيح عقلا. بل قد يقال بوجوب الإعلام و إن لم يكن منه تسبب كما لو رأى نجسا فى يده يريد أكله و هو الذى صرح به العلامة رحمه الله فى أجوبه المسائل المهنايه حيث سأله السيد المهنا عمن رأى فى ثوب المصلى نجاسه فأجاب بأنه يجب الإعلام لوجوب النهى عن المنكر لكن إثبات هذا مشكل

[أقسام إلقاء الغير فى الحرمة الواقعيه]

و الحاصل أن هنا أمورا أربعة. أحدها أن يكون فعل الشخص عله تامه لوقوع الحرام فى الخارج كما إذا أكره غيره على المحرم و لا- إشكال فى حرمة و كون وزر الحرام عليه بل أشد لظلمه. و ثانيها أن يكون فعله سببا للحرام كمن قدم إلى غيره محرما و مثله ما نحن فيه و قد ذكرنا أن الأقوى فيه التحريم لأن استناد الفعل إلى السبب أقوى- فنسبه فعل الحرام إليه أولى و لذا يستقر

الضمان على السبب دون المباشر الجاهل بل قيل إنه لا ضمان ابتداء إلا عليه. الثالث أن يكون شرطا لصدور الحرام و هذا يكون على وجهين أحدهما أن يكون من قبيل إيجاد الداعى على المعصيه إما لحصول الرغبه فيها كترغيب الشخص على المعصيه و إما لحصول العناد من الشخص حتى يقع فى المعصيه كسب آلهه الكفار الموجب لإلقائهم فى سب الحق عنادا أو سب آباء الناس الموقع لهم فى سب أبيه و الظاهر حرمة القسمين و قد ورد فى ذلك عدّه من الأخبار. ثانيهما أن يكون بإيجاد شرط آخر غير الداعى كبيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمرا و سيأتى الكلام فيه. الرابع أن يكون من قبيل عدم المانع و هذا يكون تاره مع الحرمة الفعلية فى حق الفاعل كسكوت الشخص عن المنع من المنكر و لا إشكال فى الحرمة بشرائط النهى عن المنكر و أخرى مع عدم الحرمة الفعلية بالنسبه إلى الفاعل كسكوت العالم عن إعلام الجاهل كما فيما نحن فيه فإن صدور الحرام منه مشروط بعدم إعلامه

فهل يجب دفع الحرام بترك السكوت أم لا

فيه إشكال إلا إذا علمنا من الخارج و جوب دفع ذلك لكونه فسادا قد أمر بدفعه كل من قدر عليه كما لو اطلع على عدم إباحه دم من يريد الجاهل قتله أو عدم إباحه عرضه له أو لزم من سكوته ضرر مالى قد أمرنا بدفعه عن كل أحد فإنه يجب الإعلام و الردع لو لم يرتدع بالإعلام بل الواجب هو الردع و لو بدون الإعلام فى الحقيقه الإعلام بنفسه غير واجب. و أما فيما تعلق بغير الثلاثه من حقوق الله فوجوب دفع مثل هذا الحرام مشكل لأن الظاهر من أدله النهى عن المنكر و جوب الردع عن المعصيه فلا يدل على و جوب إعلام الجاهل بكون فعله معصيه نعم و جب ذلك فيما إذا كان الجهل بالحكم لكنه من حيث و جوب تبليغ التكاليف ليستمر التكليف إلى آخر الأبد بتبليغ الشاهد الغائب فالعالم فى الحقيقه مبلغ عن الله ليتم الحججه على الجاهل و يتحقق فيه قابليه الإطاعه و المعصيه

[الاستدلال على و جوب الإعلام بأن النجاسه عيب خفى و المناقشه فيه]

ثم إن بعضهم استدل على و جوب الإعلام بأن النجاسه عيب خفى فيجب إظهارها و فيه مع أن و جوب الإعلام على القول به ليس مختصا بالمعاضات بل يشمل مثل الإباحه و الهبه من المجانيات أن كون النجاسه عيبا ليس إلا لكونه منكرا واقعا و قبيحا فإن ثبت ذلك حرم الإلقاء فيه مع قطع النظر عن مسأله و جوب إظهار العيب و إلا لم يكن عيبا فتأمل.

الثالث المشهور بين الأصحاب و جوب كون الاستصباح تحت السماء

بل فى السرائر أن الاستصباح به تحت الظلال محظور بغير خلاف و فى المبسوط أنه روى أصحابنا أنه يستصبح به تحت السماء دون السقف لكن الأخبار المتقدمه على كثرتها و ورودها فى مقام البيان ساكنه عن هذا القيد و لا مقيد لها من الخارج عدا ما يدعى من مرسله الشيخ- المنجبره بالشهره المحققه و الاتفاق المحكى لكن لو سلم الانجبار فغايه الأمر دورانه بين تقييد المطلقات المتقدمه أو حمل الجمله الخبريه على الاستحباب أو الإرشاد لثلا يتأثر السقف بدخان النجس الذى هو نجس بناء على ما ذكره الشيخ من دلالة المرسله على نجاسه الدخان النجس إذ قد لا يخلو من أجزاء لطيفه دهنه تتصاعد بواسطه الحراره و لا ريب أن مخالفه الظاهر فى المرسله خصوصا بالحمل على الإرشاد دون الاستحباب أولى خصوصا مع ابتناء التقييد إما على ما ذكره الشيخ من دلالة الروايه على نجاسه الدخان المخالفه للمشهور و إما على كون الحكم تعبدا محضا و هو فى غايه البعد. و

لعله لذلك أفتى في المبسوط بالكراهه مع روايته للمرسله

و الإنصاف أن المسأله لا تخلو عن إشكال

من حيث ظاهر الروايات البعيده عن التقييد لإبائها في أنفسها عنه و إباء المقيد عنه و من حيث الشهره المحققه و الاتفاق المنقول و لو رجع إلى أصاله البراءه حينئذ لم يكن إلا بعيدا عن الاحتياط و جرأه على مخالفه المشهور.

ثم إن العلامه في المختلف فصل

بين ما إذا علم بتصاعد شىء من أجزاء الدهن و ما إذا لم يعلم فوافق المشهور في الأول و هو مبنى على ثبوت حرمه تنجيس السقف و لم يدل عليه دليل و إن كان ظاهر كل من حكم بكون الاستصباح تحت السماء تعبدا لا لنجاسه الدخان معللا بطهاره دخان النجس التسالم على حرمه التنجيس و إلا لكان الأولى تعليل التعبد به لا بطهاره الدخان كما لا يخفى

الرابع هل يجوز الانتفاع بهذا الدهن في غير الاستصباح

بأن يعمل صابونا أو يطلى به الأجر أو السفن قولان مبنيان على أن الأصل في المتنجس جواز الانتفاع إلا ما خرج بالدليل كالأكل و الشرب و الاستصباح تحت الظل أو أن القاعده فيه المنع عن التصرف إلا ما خرج بالدليل كالاستصباح تحت السماء و بيعه ليعمل صابونا على روايه ضعيفه تأتي

[كلمات الفقهاء في المسأله]

و الذى صرح به في مفتاح الكرامه هو الثانى و وافقه بعض مشايخنا المعاصرين و هو ظاهر جماعه من القدماء كالشيخين و السيدين و الحلبي و غيرهم.

[ما قاله السيد في الانتصار]

قال في الانتصار و مما انفردت به الإماميه أن كل طعام عالجه أهل الكتاب و من ثبت كفرهم بدليل قاطع لا يجوز أكله و لا الانتفاع به و اختلف باقى الفقهاء في ذلك و قد دللنا على ذلك في كتاب الطهاره حيث دللنا على أن سؤر الكفار نجس.

[ما قاله الشيخ في المبسوط و النهايه و الخلاف]

و قال في المبسوط في الماء المضاف إنه مباح التصرف فيه بأنواع التصرف ما لم تقع فيه نجاسه فإن وقعت فيه نجاسه لم يجوز استعماله على حال و قال في حكم الماء المتغير بالنجاسه إنه لا يجوز استعماله إلا عند الضروره للشرب لا غير و قال في النهايه و إن كان ما حصل فيه الميته مائعا لم يجوز استعماله و وجب إهراقه انتهى و قريب منه عباره المقنعه. و قال في الخلاف في حكم السمن و البذر و الشيرج و الزيت إذا وقعت فيه فأره إنه جاز الاستصباح به و لا يجوز أكله و لا الانتفاع به بغير الاستصباح و به قال الشافعى و قال قوم من أصحاب الحديث لا ينتفع به بحال لا باستصباح و لا غيره بل يراق

كالخمر و قال أبو حنيفة يستصبح به و يباع لذلك مطلقا و قال ابن داود إن كان المائع سمنا لم ينتفع به و إن كان غيره من الأدهان لم ينجس بموت الفأره فيه و يحل أكله و شربه لأن الخبر ورد في السمن فحسب دليلنا إجماع الفرقه و أخبارهم

[ما قاله الحلبي في السرائر]

و في السرائر في حكم الدهن المتنجس أنه لا يجوز الأدهان به و لا استعماله في شىء من الأشياء عدا الاستصباح تحت السماء انتهى و ادعى في موضع آخر أن الاستصباح به تحت الظلال محظور بغير خلاف

[ما قاله ابن زهره في الغنيه]

و قال ابن زهره بعد أن اشترط في المبيع أن يكون مما ينتفع به منفعه محله و شرطنا في المنفعه أن تكون مباحه تحفظا من المنافع المحرمه و يدخل في ذلك كل نجس لا- يمكن تطهيره عدا ما استثنى من بيع الكلب المعلم للصيد و الزيت النجس للاستصباح به تحت السماء و هو إجماع الطائفة ثم استدل على جواز بيع الزيت بعد الإجماع بأن النبي ص أذن في الاستصباح به تحت السماء قال و هذا يدل على جواز بيعه لذلك انتهى

و لكن الأقوى وفاقا لأكثر المتأخرين جواز الانتفاع إلا ما خرج بالدليل

و يدل عليه أصالة الجواز و قاعده حل الانتفاع بما في الأرض و لا- حاكم عليها سوى ما يتخيل من بعض الآيات و الأخبار و دعوى الجماعه المتقدمه الإجماع على المنع

و الكل غير قابل لذلك.

[الاستدلال على المنع بالآيات و الجواب عنه]

أما الآيات فمنها قوله تعالى إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ دَلِّ بِمَقْتَضَى التفریع على وجوب اجتناب كل رجس و فيه أن الظاهر من الرجس ما كان كذلك في ذاته لا ما عرض له ذلك فيختص بالعناوين النجسه و هى النجاسات العشر مع أنه لو عم المتنجس لزم أن يخرج عنه أكثر الأفراد فإن أكثر المتنجسات لا يجب الاجتناب عنه مع أن وجوب الاجتناب ثابت فيما كان رجسا من عمل الشيطان يعنى من مبتدعاته فيختص وجوب الاجتناب المطلق بما كان من عمل الشيطان سواء أ كان نجسا كالخمر أم قدرا معنويا مثل الميسر. و من المعلوم أن المائعات المتنجسه كالدهن و الطين و الصبغ و الدبس إذا تنجست ليست من أعمال الشيطان و إن أريد من عمل الشيطان عمل المكلف المتحقق في الخارج بإغوائه ليكون المراد بالمذكورات استعمالها على النحو الخاص فالمعنى أن الانتفاع بهذه المذكورات رجس من عمل الشيطان كما يقال في سائر المعاصي إنها من عمل الشيطان فلا تدل أيضا على وجوب الاجتناب عن استعمال المتنجس إلا إذا ثبت كون الاستعمال رجسا و هو أول الكلام و كيف كان فالآيه لا تدل على المطلوب و من بعض ما ذكرنا يظهر ضعف الاستدلال على ذلك بقوله تعالى وَ الرَّجْزَ فَاهْجُزْ بِنَاءِ عَلَى أَنْ الرَّجْزُ هُوَ الرَّجْسُ وَ أضعف من الكل الاستدلال بآيه تحريم الخبائث بناء على أن كل متنجس

خيث و التحريم المطلق يفيد عموم الانتفاع إذ لا يخفى أن المراد هنا حرمة الأكل بقريته مقابلته بحليه الطيبات.

[الاستدلال على المنع بالأخبار و الجواب عنه]

و أما الأخبار فمنها ما تقدم في روايه تحف العقول حيث علل النهى عن بيع وجوه النجس بأن ذلك كله محرم أكله و شربه و إمساكه و جميع الثقلب فيه. فجميع الثقلب في ذلك حرام و فيه ما تقدم من أن المراد بوجوه النجس عنواناته المعهوده لأن الوجه هو العنوان و الدهن ليس عنوانا للنجاسه و الملاقي للنجس و إن كان عنوانا للنجاسه لكنه ليس وجها من وجوه النجاسه في مقابله غيره و لذا لم يعدوه عنوانا في مقابل العناوين النجسه مع ما عرفت من لزوم تخصيص الأكثر لو أريد به المنع عن استعمال كل متنجس. و منها ما دل على الأمر بإهراق المائعات الملاقيه للنجاسه و إلقاء ما حول الجامد من الدهن و شبهه و طرحه و قد تقدم بعضها في مسأله الدهن و بعضها الآخر متفرقه مثل قوله يهريق المرق و نحو ذلك و فيه أن طرحها كناية عن عدم الانتفاع بها في الأكل فإن ما أمر بطرحه من جامد الدهن و الزيت يجوز الاستصباح به إجماعا فالمراد اطراحه من ظرف الدهن و ترك الباقي للأكل.

[الإجماعات المدعاه على المنع و النظر في دلالتها]

و أما الإجماعات ففي دلالتها على المدعى نظر يظهر من ملاحظتها فإن الظاهر من كلام السيد المتقدم أن مورد الإجماع هو نجاسه ما باشره أهل الكتاب و أما حرمة الأكل و الانتفاع فهي من فروعها المتفرعه على النجاسه لا أن معقد الإجماع حرمة الانتفاع بالنجس فإن خلاف باقى الفقهاء في أصل النجاسه في أهل الكتاب لا في أحكام النجس. و أما إجماع الخلاف فالظاهر أن معقده ما وقع الخلاف فيه بينه و بين من ذكر من المخالفين إذ فرق بين دعوى الإجماع على محل النزاع بعد تحريره و بين دعواه ابتداء على الأحكام المذكورات في عنوان المسأله فإن الثانى يشمل الأحكام كلها و الأول لا يشمل إلا الحكم الواقع مورد الخلاف- لأنه الظاهر من قوله دليلنا إجماع الفرقة فافهم و اغتمم و أما إجماع السيد فى الغنيه فهو فى أصل مسأله تحريم بيع النجاسات و استثناء الكلب المعلم و الزيت المتنجس لا فيما ذكره من أن حرمة بيع المتنجس من حيث دخوله فيما يحرم الانتفاع نعم هو قائل بذلك و بالجمله فلا ينكر ظهور كلام السيد فى حرمة الانتفاع بالنجس الذاتى و العرضى و لكن دعواه الإجماع على ذلك بعيدة عن مدلول كلامه جدا و كذلك لا ينكر كون السيد و الشيخ قائلين بحرمة الانتفاع بالمتنجس كما هو ظاهر المفيد و صريح الحلّى لكن دعواهما الإجماع على ذلك ممنوعه عند المتأمل المنصف ثم على تقدير تسليم دعواهم الإجماعات فلا ريب فى وهنها بما يظهر من أكثر المتأخرين من قصر حرمة الانتفاع على أمور خاصه.

[ما قاله المحقق فى المعتبّر]

قال فى المعتبّر فى أحكام الماء القليل المتنجس و كل ماء حكم بنجاسته لم يجر استعماله إلى أن قال و نريد بالمنع عن استعماله الاستعمال فى الطهاره و إزاله الخبث و الأكل و الشرب دون غيره مثل بل الطين و سقى الدابه انتهى. أقول إن بل الصبغ و الحناء بذلك الماء داخل فى الغير فلا يحرم الانتفاع بهما

[ما قاله العلامة فى كتبه]

و أما العلامه فقد قصر حرمه استعمال الماء المتنجس فى التحرير و القواعد و الإرشاد على الطهاره و الأكل و الشرب و جوز فى المنتهى الانتفاع بالعجين النجس فى علف الدواب محتجا بأن المحرم على المكلف تناوله و بأنه انتفاع فيكون سائغا للأصل و لا يخفى أن كلا دليله صريح فى حصر التحريم فى أكل العجين المتنجس.

[ما قاله الشهيد فى قواعده و الذكري]

و قال الشهيد فى قواعده النجاسه ما حرم استعماله فى الصلاه و الأغذيه ثم ذكر ما يؤيد المطلوب. و قال فى الذكري فى أحكام النجاسه تجب إزاله النجاسه عن الثوب و البدن ثم ذكر المساجد و غيرها إلى أن قال و عن كل مستعمل فى أكل أو شرب أو ضوء تحت ظل للنهى عن النجس و للنص انتهى و مراده بالنهى عن النجس النهى عن أكله و مراده بالنص ما ورد عن النهى عن الاستصباح

المكاسب، ج ١، ص ١٢

بالدهن المتنجس تحت السقف فانظر إلى صراحه كلامه فى أن المحرم من الدهن المتنجس بعد الأكل و الشرب خصوص الاستضاءه تحت الظل للنص

[ما حكاه المحقق الثانى عن بعض فوائد الشهيد]

و هو المطابق لما حكاه المحقق الثانى فى حاشيه الإرشاد عنه قدس سره فى بعض فوائده من جواز الانتفاع بالدهن المتنجس فى جميع ما يتصور من فوائده. و قال المحقق و الشهيد الثانيان فى المسالك و حاشيه الإرشاد عند قول المحقق و العلامه قدس سرهما تجب إزاله النجاسه عن الأوانى إن هذا إذا استعملت فيما يتوقف استعماله على الطهاره كالأكل و الشرب و سيأتى عن المحقق الثانى فى حاشيه الإرشاد فى مسأله الانتفاع بالإصباغ المتنجسه ما يدل على عدم توقف جواز الانتفاع بها على الطهاره

[ما أفاده الشهيد الثانى فى المسالك]

و فى المسالك فى ذيل قول المحقق قدس سره و كل مائع نجس عدا الأدهان قال لا فرق فى عدم جواز بيعها على القول بعدم قبولها للطهاره بين صلاحيتها للانتفاع على بعض الوجوه و عدمه و لا بين الإعلام بحالها و عدمه على ما نص عليه الأصحاب و أما الأدهان المتنجسه بنجاسه عارضيه كالزيت تقع فيه الفأره فيجوز بيعها لفائده الاستصباح بها و إنما خرج هذا الفرد بالنص و إلا- فكان ينبغى مساواتها لغيرها من المائعات المتنجسه التى يمكن الانتفاع بها فى بعض الوجوه و قد ألحق بعض الأصحاب ببيعها للاستصباح بيعها ليعمل صابونا أو يطلى بها الأجر و نحو ذلك و يشكل بأنه خروج عن مورد النص المخالف للأصل فإن جاز لتحقق المنفعه فينبغى مثله فى المائعات النجسه التى ينتفع بها كالدبس يطعم للنحل و نحوه و لا يخفى ظهوره فى جواز الانتفاع بالمتنجس و كون المنع من بيعه لأجل النص يقتصر على مورده و كيف كان فالمتتبع فى كلام المتأخرين يقطع بما استظهرناه من كلماتهم و الذى أظن و إن كان الظن لا يغنى لغيرى شيئاً أن كلمات القدماء يرجع إلى ما ذكره المتأخرون و أن المراد بالانتفاع فى كلمات القدماء الانتفاعات الراجعه إلى الأكل و الشرب و إطعام الغير و بيعه على نحو بيع ما يحل أكله ثم لو فرضنا مخالفه القدماء كفى موافقه المتأخرين فى دفع الوهن عن الأصل و القاعده السالمين عما يرد عليهما

[جواز بيعه لغير الاستصباح من الانتفاعات بناء على جوازها]

ثم إن على تقدير جواز غير الاستصباح من الانتفاعات فالظاهر جواز بيعه لهذه الانتفاعات وفاقا للشهيد و المحقق الثاني قدس سرهما قال الثاني في حاشية الإرشاد في ذيل قول العلامة إلا الدهن للاستصباح إن في بعض الحواشي المنسوبة إلى شيخنا الشهيد إن الفائدة لا تنحصر في ذلك إذ مع فرض فائده أخرى للدهن لا تتوقف على طهارته يمكن بيعه لها كاتخاذ الصابون منه قال و هو مروى و مثله طلى الدواب. أقول لا بأس بالمصير إلى ما ذكره شيخنا و قد ذكر أن به روايه انتهى أقول و الروايه إشاره إلى ما عن الراوندى فى كتاب النوادر بإسناده عن أبى الحسن موسى بن جعفر ع و فيه: سئل ع عن الشحم يقع فيه شىء له دم فيموت قال ع يبيعه لمن يعمله صابونا إلى آخر الخبر

[حكم بيع غير الدهن من المتنجسات]

ثم لو قلنا بجواز البيع فى الدهن لغير المنصوص من الانتفاعات المباحه فهل يجوز بيع غيره من المتنجسات المنتفع بها فى المنافع المقصوده المحلله كالصبغ و الطين و نحوهما أم يقتصر على المتنجس المنصوص و هو الدهن غايه الأمر التعدى من حيث غايه البيع- إلى غير الاستصباح إشكال

[وجه المنع]

من ظهور استثناء الدهن فى كلام المشهور فى عدم جواز بيع ما عداه بل عرفت من المسالك نسبه عدم الفرق بين ما له منفعه محلله و ما ليست له إلى نص الأصحاب

[وجه الجواز]

و مما تقدم فى مسأله جلد الميته- من أن الظاهر من كلمات جماعه من القدماء و المتأخرين كالشيخ فى الخلاف و ابن زهره و العلامة و ولده و الفاضل المقداد و المحقق الثانى و غيرهم دوران المنع عن بيع النجس مدار جواز الانتفاع به و عدمه إلا ما خرج بالنص كآليات الميته مثلا أو مطلق نجس العين على ما سيأتى من الكلام فيه و هذا هو الذى يقتضيه استصحاب الحكم قبل التنجس و هى القاعده المستفاده من قوله ع فى روايه تحف العقول: أن كل شىء ع يكون لهم فيه الصلاح من جهه من الجهات فذلك كله حلال. و ما تقدم من روايه دعائم الإسلام من حل بيع كل ما يباح الانتفاع به و أما قوله تعالى فَاجْتَنِبُوهُ و قوله تعالى وَ الرَّجْزَ فَاهْجُرُوا

[توجيه ما يظهر منه المنع من النصوص]

فقد عرفت أنهما لا تدلان على حرمة الانتفاع بالمتنجس فضلا عن حرمة البيع على تقدير جواز الانتفاع. و من ذلك يظهر عدم صحه الاستدلال فيما نحن فيه بالنهى فى روايه تحف العقول عن بيع شىء ع من وجوه النجس بعد ملاحظه تعليل المنع فيها بحرمة الانتفاع

[توجيه كلام من أطلق المنع]

و يمكن حمل كلام من أطلق المنع - عن بيع النجس إلا الدهن لفائده الاستصباح على إرادته المائعات النجسه التي لا ينتفع بها في غير الأكل و الشرب منفعه محلله مقصوده من أمثالها و يؤيده تعليل استثناء الدهن لفائده الاستصباح نظير استثناء بول الإبل للاستشفاء و إن احتمل أن يكون ذكر الاستصباح لبيان ما يشترط أن يكون غايه للبيع. قال في جامع المقاصد في شرح قول العلامة قدس سره إلا- الدهن لتحقيق فائده الاستصباح به تحت السماء خاصه قال ليس المراد بخاصه بيان حصر الفائده في الاستصباح كما هو الظاهر و قد ذكر شيخنا الشهيد في حواشيه أن في روايه جواز اتخاذ الصابون من الدهن المتنجس و صرح مع ذلك بجواز الانتفاع به فيما يتصور من فوائده به كطلى الدواب إن قيل إن العبارة تقتضى حصر الفائده لأن الاستثناء في سياق النفي يفيد الحصر فإن المعنى في العبارة إلا الدهن المتنجس لهذه الفائده قلنا ليس المراد ذلك لأن الفائده بيان لوجه الاستثناء أى إلا الدهن لتحقيق فائده الاستصباح و هذا لا يستلزم الحصر و يكفى في صحه ما قلنا تطرق الاحتمال في العبارة المقتضى لعدم الحصر انتهى. و كيف كان فالحكم بعموم كلمات هؤلاء- لكل مائع متنجس مثل الطين و الجص المائعين و الصبغ و شبه ذلك محل تأمل و ما نسبه في المسالك من عدم فرقه في المنع عن بيع المتنجس بين ما يصلح للانتفاع به و ما لا يصلح فلم يثبت صحته مع ما عرفت من كثير من الأصحاب من إناطه الحكم في كلامهم مدار الانتفاع

[استشكال المحقق الثاني في حاشيه الإرشاد على عبارة العلامة]

و لأجل ذلك استشكال المحقق الثاني في حاشيه الإرشاد فيما ذكره العلامة بقوله و لا بأس ببيع ما عرض له التنجيس مع قبول الطهاره حيث قال مقتضاه أنه لو لم يكن قابلا للطهاره لم يجز بيعه و هو مشكل إذ الأصباغ المتنجسه لا تقبل عند الأكثر و الظاهر جواز بيعها لأن منافعتها لا تتوقف على الطهاره اللهم إلا أن يقال إنها تتول إلى حاله يقبل معها التطهير لكن بعد جفافها بل ذلك هو المقصود منها فاندفع الإشكال. أقول لو لم يعلم من مذهب العلامة- دوران المنع عن بيع المتنجس مدار حرمه الانتفاع لم يرد على عبارته إشكال لأن المفروض

المكاسب، ج ١، ص ١٣

حينئذ التزامه بجواز الانتفاع بالأصباغ مع عدم جواز بيعها إلا- أن يرجع الإشكال إلى حكم العلامة و أنه مشكل على مختار المحقق لا إلى كلامه و أن الحكم مشكل على مذهب المتكلم فافهم ثم إن ما دفع به الإشكال من جعل الأصباغ قابله للطهاره إنما ينفع في خصوص الأصباغ. و أما مثل بيع الصابون المتنجس فلا يندفع الإشكال عنه بما ذكره- و قد تقدم منه سابقا جواز بيع الدهن المتنجس ليعمل صابونا بناء على أنه من فوائده المحلله. مع أن ما ذكره من قبول الصبغ التطهير بعد الجفاف محل نظر لأن المقصود من قبوله الطهاره قبولها قبل الانتفاع و هو مفقود في الأصباغ لأن الانتفاع بها و هو الصبغ قبل الطهاره و أما ما يبقى منها بعد الجفاف و هو اللون فهي نفس المنفعة لا الانتفاع مع أنه لا يقبل التطهير و إنما القابل هو الثوب.

بقي الكلام في حكم نجس العين من حيث أصله حل الانتفاع به في غير ما ثبتت حرمة

أو أصله العكس فاعلم أن ظاهر الأ- أكثر أصله حرمه الانتفاع بنجس العين بل ظاهر فخر الدين في شرح الإرشاد و الفاضل المقداد الإجماع على ذلك حيث استدلا على عدم جواز بيع الأعيان النجسه بأنها محرمة الانتفاع و كل ما هو كذلك لا يجوز بيعه قال- أما الصغرى فإجماعه و يظهر من الحدائق في مسأله الانتفاع بالدهن المتنجس في غير الاستصباح نسبه ذلك إلى

[دلاله ظواهر الكتاب و السنه على حرمه الانتفاع بنجس العين مطلقا]

و يدل عليه ظواهر الكتاب و السنه مثل قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ بِنَاءِ عَلَى مَا ذَكَرَهُ الشَّيْخُ وَالْعَلَامَةُ مِنْ إِرَادَةِ جَمِيعِ الْإِنْتِفَاعَاتِ وَقَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ الْإِدَالِ عَلَى وَجُوبِ اجْتِنَابِ كُلِّ رِجْسٍ وَهُوَ نَجْسُ الْعَيْنِ وَقَوْلُهُ تَعَالَى وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ بِنَاءِ عَلَى أَنْ هَجَرَهُ لَا- يَحْصُلُ إِلَّا بِالْاجْتِنَابِ عَنْهُ مَطْلَقًا وَتَعْلِيلُهُ فِي رِوَايَةِ تَحْفِ الْعُقُولِ حَرْمَهُ بَيْعِ وَجْهِ النِّجْسِ بِحَرْمِهِ الْأَكْلِ وَالشَّرْبِ وَالْإِمْسَاكِ وَجَمِيعِ التَّقْلِبَاتِ فِيهِ.

[دلاله كل ما دل حرمه البيع على حرمه الانتفاع بالملازمه]

و يدل عليه أيضا كل ما دل من الأخبار و الإجماع على عدم جواز بيع نجس العين ببناء على أن المنع من بيعه لا يكون إلا مع الانتفاع به

[مقتضى التأمل رفع اليد عما ذكر من الأدله]

هذا و لكن التأمل يقتضى بعدم جواز الاعتماد فى مقابله أصاله الإباحه على شىء مما ذكر. أما آيات التحريم و الاجتناب و الهجر فلظهورها فى الانتفاعات المقصوده- فى كل نجس بحسبه و هى فى مثل الميتة الأكل و فى الخمر الشرب و فى الميسر اللعب به و فى الأنصاب و الأزلام ما يلىق بحالهما و أما روايه تحف العقول فالمراد بالإمساك و التقلب فيه ما يرجع إلى الأكل و الشرب- و إلا فسيجىء الاتفاق على جواز إمساك نجس العين لبعض الفوائد-. و ما دل من الإجماع و الأخبار على حرمه بيع نجس العين قد يدعى اختصاصه بغير ما يحل الانتفاع المعتد به أو بمنع استلزامه لحرمه الانتفاع ببناء على أن نجاسه العين مانع مستقل عن جواز البيع من غير حاجه إلى إرجاعها إلى عدم المنفعه المحلله

[دفع توهم الإجماع على الحرمة بظهور كلمات الفقهاء فى الجواز]

و أما توهم الإجماع فمدفوع بظهور كلمات كثير منهم فى جواز الانتفاع فى الجملة. قال فى المبسوط إن سرجين ما لا يؤكل لحمه و عذره الإنسان و خرد الكلاب لا يجوز بيعها و يجوز الانتفاع بها فى الزروع و الكروم و أصول الشجر بلا خاف انتهى و قال العلامة فى التذكرة يجوز اقتناء الأعيان النجسه لفائده و نحوها فى القواعد و قرره على ذلك فى جامع المقاصد و زاد عليه قوله لكن هذه لا تصيرها مالا بحيث يقابل بالمال و قال فى باب الأطمعه و الأشربه من المختلف إن شعر الخنزير يجوز استعماله مطلقا مستدلا بأن نجاسته لا تمنع الانتفاع به لما فيه من المنفعه الخاليه عن ضرر عاجل و آجل و قال الشهيد فى قواعد النجاسه ما حرم استعماله فى الصلاه و الأغذيه للاستقذار و للتوصل بها إلى الفرار ثم ذكر أن قيد الأغذيه لبيان مورد الحكم و فيه تنبيه على الأشربه كما أن فى الصلاه تنبيهها على الطواف انتهى و هو كالنص فى جواز الانتفاع بالنجس فى غير هذه الأمور. و قال الشهيد الثانى فى الروضه عند قول المصنف فى عداد ما لا- يجوز بيعه من النجاسات و الدم قال و إن فرض له نفع حكمى كالصبيغ و أبوال ما لا يؤكل لحمه و إن فرض لهما نفع فإن الظاهر أن المراد بالنفع المفروض للدم و الأبوال و الأرواث هو النفع المحلل و إلا لم يحسن ذكر هذا القيد فى خصوص هذه الأشياء دون سائر النجاسات و لا ذكر خصوص الصبيغ للدم مع

أن الأكل هي المنفعة المتعارفه المنصرف إليها الإطلاق في قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَالمَسْوُوقُ لَهَا الكَلَامُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا. و ما ذكرنا هو ظاهر المحقق الثاني حيث حكى عن الشهيد أنه حكى عن العلامة جواز الاستصباح بدهن الميتة ثم قال و هو بعيد لعموم النهى عن الانتفاع بالميتة فإن عدوله عن التعليل بعموم المنع عن الانتفاع بالنجس إلى ذكر خصوص الميتة يدل على عدم العموم فى النجس- و كيف كان فلا- يبقى بملاحظه ما ذكرنا و ثوق بنقل الإجماع المتقدم عن شرح الإرشاد و التنقيح الجابر لروايه تحف العقول عن جميع التقلب فى التنجس مع احتمال أن يراد من جميع التقلب جميع أنواع التعاطى لا الاستعمالات و يراد إمساكه إمساكه للوجه المحرم

[اختيار بعض الأساطين جواز الانتفاع بالنجس كالمتنجس]

و لعله للإحاطه بما ذكرنا اختار بعض الأساطين فى شرحه على القواعد جواز الانتفاع بالنجس كالمتنجس لكن مع تفصيل لا يرجع إلى مخالفه فى محل الكلام فقال و يجوز الانتفاع بالأعيان النجسه و المتنجسه فى غير ما ورد النص بمنعه كالميتة النجسه التى لا يجوز الانتفاع بها فيما يسمى استعمالا عرفا للأخبار و الإجماع و كذا الاستصباح بالدهن المتنجس تحت الظلال و ما دل على المنع من الانتفاع بالنجس و المتنجس مخصوص أو منزل على الانتفاع الدال على عدم الاكتراث بالدين و عدم المبالاه. و أما من استعمله ليغسله فغير مشمول للأدله فيبقى على حكم الأصل انتهى. و التقييد بما يسمى استعمالا فى كلامه رحمه الله لعله لإخراج مثل الإيقاد بالميتة- و سد ساقية الماء بها و إطعامها لجوارح الطير و مراده سلب الاستعمال المضاف إلى الميتة عن هذه الأمور لأن استعمال كل شىء إعماله فى العمل المقصود منه عرفا فإن إيقاد الباب و السرير لا يسمى استعمالا لهما لكن يشكل بأن المنهى عنه فى النصوص الانتفاع بالميتة الشامل لغير الاستعمال المعهود المتعارف فى الشىء و لذا قيد هو قدس سره الانتفاع بما يسمى استعمالا.

[ما هو الانتفاع المنهى عنه فى النصوص]

نعم يمكن أن يقال إن مثل هذه الاستعمالات لا تعد انتفاعا تنزيلا لها منزله المعدوم- و لذا يقال للشىء إنه مما لا ينتفع به مع قابليته للأمر المذكوره. فالمنهى عنه هو الانتفاع بالميتة بالمنافع المقصوده التى

المكاسب، ج ١، ص ١٤

تعد عرفا غرضا من تملك الميتة لو لا- كونها ميتة و إن كانت قد تملك لخصوص هذه الأمور كما قد يشتري اللحم لإطعام الطيور و السباع لكنها أغراض شخصيه كما قد يشتري الجلاب لإطفاء النار و الباب للإيقاد و التسخين به.

[ما قاله العلامة فى النهايه]

قال العلامة فى النهايه فى بيان أن الانتفاع ببول غير المأكول فى الشرب للدواب منفعه جزئيه لا يعتد بها قال إذ كل شىء من المحرمات لا يخلو من منفعه كالخمر للتخليل و العذره للتسميد و الميتة لأكل جوارح الطير و لم يعتبرها الشارع انتهى.

[عدم الاعتداد بالمنافع النادره]

ثم إن الانتفاع المنفى فى الميتة- و إن كان مطلقا فى حيز النفى إلا أن اختصاصه بما ادعيناه من الأغراض المقصوده من الشىء دون الفوائد المترتبه عليه من دون أن تعد مقاصد ليس من جهه انصرافها إلى المقاصد حتى يمنع انصراف المطلق فى حيز النفى بل من جهه التسامح و الادعاء العرفى تنزيلا للموجود منزله المعدوم فإنه يقال للميتة مع وجود تلك الفوائد فيها إنما مما لا ينتفع به و مما ذكرنا ظهر الحال فى البول و العذره و المنى فإنها مما لا ينتفع بها و إن استفيد منها بعض الفوائد كالتسميد و الإحراق كما هو سيره بعض الجصاصين من العرب كما يدل عليه وقوع السؤال فى بعض الروايات عن الجص يوقد عليه العذره و عظام الموتى و يجصص به المسجد فقال الإمام ع: إن الماء و النار قد طهراه بل فى الروايه إشعار بالتقرير فتفتن.

[استبعاد ما ذكره بعض الأساطين]

و أما ما ذكره من تنزيل ما دل على المنع من الانتفاع بالنجس على ما يؤذن بعدم الاكتراث بالدين و عدم المبالاه لا من استعماله ليغسله فهو تنزيل بعيد.

[تنزيل ما دل على المنع على الانتفاع الموجب للتلوين]

نعم يمكن أن ينزل على الانتفاع به على وجه الانتفاع بالطاهر- بأن يستعمله على وجه يوجب تلوين بدنه و ثيابه و سائر آلات الانتفاع كالصنع بالدم و إن بنى على غسل الجميع عند الحاجه إلى ما يشترط فيه الطهاره و فى بعض الروايات إشاره إلى ذلك.

[دلاله روايه الوشاء على ذلك]

ففى الكافى بسنده عن الوشاء قال: سألت أبا الحسن ع فقلت له جعلت فداك إن أهل الجبل تثقل عندهم أليات الغنم فيقطعونها فقال حرام هى فقلت جعلت فداك فنستصبح بها فقال أ ما علمت أنه يصيب اليد و الثوب و هو حرام بحملها على حرمه الاستعمال- على وجه يوجب تلوين البدن و الثياب. و أما حمل الحرام على النجس كما فى كلام بعض فلا شاهد عليه و الروايه فى نجس العين فلا ينتقض بجواز الاستصباح بالدهن المنتجس لاحتمال كون مزاوله نجس العين مبعوضا للشارع كما يشير إليه قوله تعالى وَ الرَّجْرَجَ فَأَهْجُرْ

[المنفعة المحلله للنجس قد تجعله مالا عرفا و قد لا تجعله]

ثم إن منفعة النجس المحلله للأصل أو النص- قد تجعله مالا عرفا إلا أنه منع الشرع عن بيعه كجلد الميتة إذا قلنا بجواز الاستقاء به لغير الوضوء كما هو مذهب جماعه مع القول بعدم جواز بيعه لظاهر الإجماعات المحكيه و شعر الخنزير إذا جوزنا استعماله اختيارا و الكلاب الثلاث إذا منعنا عن بيعها فمثل هذه أموال لا تجوز المعاوضه عليها و لا يبعد جواز هبتها لعدم المانع مع وجود المقتضى فتأمل- . و قد لا- تجعله مالا- عرفا- لعدم ثبوت المنفعة المقصوده منه له و إن ترتب عليه الفوائد كالميتة التى يجوز إطعامها لجوارح الطير و الإيقاد بها و العذره للتسميد. فإن الظاهر أنها لا تعد أموالا عرفا كما اعترف به جامع المقاصد فى شرح قول العلامة و يجوز اقتناء الأعيان النجسه لفائده

[الظاهر ثبوت حق الاختصاص فى الأعيان النجسه]

و الظاهر ثبوت حق الاختصاص فى هذه الأمور الناشئ إما عن الحيازه و إما عن كون أصلها مالا للمالك كما لو مات حيوان له أو فسد لحم اشتراه للأكل على وجه خرج عن المالىه و الظاهر جواز المصالحه على هذا الحق بلا عوض بناء على صحة هذا الصلح بل دفع العوض بناء على أنه لا يعد ثمننا لنفس العين - حتى يكون سحتا بمقتضى الأخبار.

[ما أفاده العلامة فى التذكرة]

قال فى التذكرة و تصح الوصيه بما يحل الانتفاع به من النجاسات كالكلب المعلم و الزيت النجس لإشعاله تحت السماء و الزبل للانتفاع بإشعاله و التسميد به و جلد الميتة إن سوغنا الانتفاع به و الخمر المحترمه لثبوت الاختصاص فيها و انتقالها من يد إلى يد بالإرث و غيره انتهى و الظاهر أن مراده بغير الإرث الصلح الناقل. و أما اليد الحادثه بعد إعراض اليد الأولى فليس انتقالا لكن الإنصاف أن الحكم مشكل نعم لو بذل مالا على أن يرفع يده عنها ليحوزها البازل كان حسنا كما يبذل الرجل المال على أن يرفع اليد عما فى تصرفه من الأمكنه المشتركه كمكانه من المسجد و المدرسه و السوق.

[ما ذكره بعض الأساطين]

و ذكر بعض الأساطين بعد إثبات حق الاختصاص أن دفع شىء من المال لافتكاكه يشك فى دخوله تحت الاكتساب المحظور فيبقى على أصاله الجواز

[اشتراط قصد الانتفاع فى الحيازه الموجه لحصول حق الاختصاص]

ثم إنه يشترط فى الاختصاص بالحيازه قصد الحائز للانتفاع و لذا ذكروا أنه لو علم كون حيازه الشخص للماء و الكلاء لمجرد العبث لم يحصل له حق و حينئذ فيشكل الأمر فيما تعارف فى بعض البلاد من جمع العذرات حتى إذا صارت من الكثره بحيث ينتفع بها فى البساتين و الزرع بذل له مال فأخذت منه فإن الظاهر المقطوع أنه لم يحزها للانتفاع بها و إنما حازها لأخذ المال عليها و من المعلوم أن أخذ المال فرع ثبوت الاختصاص المتوقع على قصد الانتفاع المعلوم انتفاؤه فى المقام و كذلك لو سبق إلى مكان من الأمكنه المذكوره من غير قصد الانتفاع منها بالسكنى. نعم لو جمعها فى مكانه المملوك فبذل له المال على أن يتصرف فى ذلك المكان بالدخول لأخذها لكان حسنا. كما أنه لو قلنا بكفايه مجرد الحيازه فى الاختصاص و إن لم يقصد الانتفاع بعينه أو قلنا بجواز المعاوضه على حق الاختصاص كان أسهل

النوع الثانى مما يحرم التكب به ما يحرم لتحریم ما يقصد به

إشاره

و هو على أقسام

الأول ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاص إلا الحرام

الأول ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاص إلا الحرام

و هي أمور هياكل العبادة

منها هياكل العبادة المبتدعه

الأول ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاص إلا الحرام

و هي أمور هياكل العبادة

[ما يدل على حرمة الاكتساب بهياكل العبادة]

[ما يدل على حرمة الاكتساب بهياكل العبادة]

و يدل عليه مواضع من روايه تحف العقول المتقدمه فى مثل قوله ع: و كل امر يكون فيه الفساد مما هو منهى عنه و قوله ع: أو شىء يكون فيه وجه من وجوه الفساد و قوله ع: و كل منهى عنه مما يتقرب به لغير الله و قوله ع: إنما حرم الله الصناعات التى حرام هى كلها مما يجىء منها الفساد محضاً نظير المزامير و البرابطة و كل ملهوبه و الصلبان و الأصنام إلى أن قال فحرام تعليمه و تعلمه و العمل به و أخذ الأجره عليه و جميع التقلب فيه من وجوه الحركات إلى آخر الحديث. هذا كله مضافاً إلى أن أكل المال فى مقابل هذه الأشياء أكل له بالباطل و إلى قوله ص: إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه بناء على أن تحريم هذه الأمور تحريم لمنافعها الغالبه بل الدائمه فإن الصليب من حيث إنه خشب بهذه الهيئه لا ينتفع به إلا فى الحرام و ليس بهذه الهيئه مما ينتفع به فى المحلل و المحرم و لو فرض ذلك

المكاسب، ج ١، ص ١٥

كان منفعه نادره لا يقدر فى تحريم العين بقول مطلق الذى هو المناط فى تحريم الثمن.

[جواز المعاوضه لو فرض هيئه خاصه مشتركه بين هياكل العباده و آله أخرى لعمل محلل]

[جواز المعاوضه لو فرض هيئه خاصه مشتركه بين هياكل العباده و آله أخرى لعمل محلل]

نعم لو فرض هيئه خاصه مشتركه بين هيكل و آله أخرى لعمل محلل بحيث لا تعد منفعه نادره فالأقوى جواز البيع بقصد تلك المنفعه المحلله كما اعترف به في المسالك.

[توجيه القول بعدم الفرق بين قصد الجبهه المحلله و غيرها]

[توجيه القول بعدم الفرق بين قصد الجبهه المحلله و غيرها]

فما ذكره بعض الأساطين من أن ظاهر الإجماع و الأخبار أنه لا فرق بين قصد الجبهه المحلله و غيرها فلعله محمول على الجبهه المحلله التي لا دخل للهيئه فيها أو النادره التي مما للهيئه دخل فيه. نعم ذكر أيضا وفاقا لظاهر غيره بل الأكثر أنه لا فرق بين قصد المادة و الهيئه.

[تحقيق حول قصد المادة]

[تحقيق حول قصد المادة]

أقول إن أراد بقصد المادة كونها هي الباعثه على بذل المال بإزاء ذلك الشىء و إن كان عنوان المبيع المبذول بإزائه الثمن هو ذلك الشىء فما استظهره من الإجماع و الأخبار حسن لأن بذل المال بإزاء هذا الجسم المتشكل بالشكل الخاص من حيث كونه مالا- عرفا بذل للمال على الباطل. و إن أراد بقصد المادة كون المبيع هي المادة سواء تعلق البيع بها بالخصوص كأن يقول بعتك خشب هذا الصنم أو فى ضمن مجموع مركب لو وزن له وزنه حطب فقال بعتك فظهر فيه صنم أو صليب فالحكم ببطلان البيع فى الأول و فى مقدار الصنم فى الثانى مشكل لمنع شمول الأدله لمثل هذا الفرد لأن المتيقن من الأدله المتقدمه حرمه المعاوضه على هذه الأمور نظير المعاوضه على غيرها من الأموال العرفيه و هو ملاحظه مطلق ما يتقوم به ماله الشىء من المادة و الهيئه و الأوصاف. و الحاصل أن الملحوظ فى البيع قد يكون ماده الشىء من غير مدخله الشكل أ لا- ترى أنه لو باعه وزنه نحاس فظهر فيها آنيه مكسوره لم يكن له خيار العيب لأن المبيع هي المادة و دعوى أن المال هي المادة بشرط عدم الهيئه مدفوعه بما صرح به من أنه لو أتلغ الغاصب لهذه الأمور ضمن موادها و حملة على الإلتلاف تدريجا تمحل.

[إذا كان لمكسورها قيمه و باعها صحيحه لتكسر]

[إذا كان لمكسورها قيمه و باعها صحيحه لتكسر]

و فى محكى التذكرة أنه إذا كان لمكسورها قيمه و باعها صحيحه لتكسر و كان المشتري ممن يوثق بديانته فإنه يجوز بيعها على الأقوى انتهى و اختار ذلك صاحب الكفايه و صاحب الحدائق و صاحب الرياض نافيا عنه الريب.

[توجيه التقييد فى كلام العلامة]

[توجيه التقييد فى كلام العلامه]

و لعل التقييد فى كلام العلامه بكون المشتري ممن يوثق بديانته لئلا يدخل فى باب المساعدة على المحرم فإن دفع ما يقصد منه المعصيه غالبا مع عدم وثوق بالمدفوع إليه تقويه لوجه من وجوه المعاصى فيكون باطلا- كما فى روايه تحف العقول لكن فيه مضافا إلى التأمل فى بطلان البيع لمجرد الإعانه على الإثم أنه يمكن الاستغناء عن هذا القيد بكسره قبل أن يقبضه إياه فإن الهيئه غير محترمه فى هذه الأمور كما صرحوا به فى باب الغصب بل قد يقال بوجوب إتلافها فوراً و لا يبعد أن يثبت لوجوب حسم ماده الفساد.

[ما أفاده المحقق الثانى فى جامع المقاصد]

[ما أفاده المحقق الثانى فى جامع المقاصد]

و فى جامع المقاصد بعد حكمه بالمنع عن بيع هذه الأشياء و إن أمكن الانتفاع على حالها فى غير محرم منفعه لا تقصد منها قال و لا أثر لكون رضاؤها الباقي بعد كسرها مما ينتفع به فى المحلل و يعد مالا لأن بذل المال فى مقابلها و هى على هيئتها بذل له فى المحرم الذى لا يعد مالا عند الشارع. نعم لو باع رضاؤها الباقي بعد كسرها قبل أن يكسرها و كان المشتري موثوقا به و أنه يكسرها أمكن القول بصحة البيع و مثله باقى الأمور المحرمه كأوانى النقدين و الصنم انتهى

آلات القمار

و منها آلات القمار بأنواعه

اشاره

و منها آلات القمار بأنواعه

بلا خلاف ظاهرا و يدل عليه جميع ما تقدم فى هياكل العباده و يقوى هنا أيضا جواز بيع ماده قبل تغيير الهيئه. و فى المسالك أنه لو كان لمكسورها قيمه و باعها صحيحه لتكسر و كان المشتري ممن يوثق بديانته ففى جواز بيعها وجهان و قوى فى التذكرة الجواز مع زوال الصفه و هو حسن و الأ-كثر أطلقوا المنع انتهى. أقول إن أراد بزوال الصفه زوال الهيئه فلا- ينبغى الإشكال فى الجواز و لا ينبغى جعله محلا للخلاف بين العلامه و الأكثر

[بيان المراد بالقمار]

[بيان المراد بالقمار]

ثم إن المراد بالقمار مطلق المراهنه بعوض فكل ما أعد لها بحيث لا- يقصد منه على ما فيه من الخصوصيات غيرها حرمت المعاضه عليه و أما المراهنه بغير عوض فسيجيء أنه ليس بقمار. نعم لو قلنا بحرمتها لحق الآله المعده لها حكم آلات القمار مثل ما يعملونه شبه الكره- يسمى عندنا الطوبه و الصولجان

و منها آلات اللهو على اختلاف أصنافها

و منها آلات اللهو على اختلاف أصنافها

بلا- خلاف لجميع ما تقدم في المسأله السابقه و الكلام في بيع الماده كما تقدم و حيث إن المراد بآلات اللهو ما أعد له توقف على تعيين معنى اللهو و حرمة مطلق اللهو إلا- أن المتيقن منه ما كان من جنس المزامير و آليات الأغاني و من جنس الطبول و سيأتي معنى اللهو و حكمه

أواني الذهب و الفضة

و منها أواني الذهب و الفضة

و منها أواني الذهب و الفضة

إذا قلنا بتحريم اقتنائها و قصد المعاضه على مجموع الهيئه و الماده لا الماده فقط

الدراهم

و منها الدراهم الخارجه المعموله لأجل غش الناس

اشاره

و منها الدراهم الخارجه المعموله لأجل غش الناس

إذا لم يفرض على هيئتها الخاصه منفعه محلله معتد بها مثل التزيين أو الدفع إلى الظالم الذي يريد مقداراً من المال كالعشار و نحوه بناء على جواز ذلك و عدم وجوب إتلاف مثل هذه الدراهم و لو بكسرها من باب دفع ماله الفساد

[ما يدل على وجوب إتلاف الدراهم المغشوشه]

[ما يدل على وجوب إتلاف الدراهم المغشوشه]

كما يدل عليه قوله ع في روايه الجعفي مشيرا إلى درهم: اكسر هذا فإنه لا يحل بيعه و لا إنفاقه و في روايه موسى بن بكر: قطعه بنصفين ثم قال ألقه في البالوعه حتى لا يباع بشيء فيه غش و تمام الكلام فيه في باب الصرف إن شاء الله

[لو وقعت المعاوضه عليها جهلا فتبين الحال]

[لو وقعت المعاوضه عليها جهلا فتبين الحال]

و لو وقعت المعاوضه عليها جهلا- فتبين الحال لمن صارت إليه فإن وقع عنوان المعاوضه على الدرهم المنصرف إطلاقه إلى المسكوك بسكه السلطان بطل البيع و إن وقعت المعاوضه على شخصه من دون عنوان فالظاهر صحه البيع مع خيار العيب إن كانت ماده مغشوشه و إن كان الغش مجرد تفاوت السكه فهو خيار التدليس فتأمل.

[الفرق بين المعاوضه على الدراهم المغشوشه و آلات القمار]

[الفرق بين المعاوضه على الدراهم المغشوشه و آلات القمار]

و هذا بخلاف ما تقدم من الآلات فإن البيع الواقع عليها لا يمكن تصحيحه بامضائه من جهه ماده فقط و استرداد ما قابل الهيئه من الثمن المدفوع كما لو جمع بين الخل و الخمر لأن كل جزء من الخل و الخمر مال لا بد أن يقابل في المعاوضه بجزء من المال ففساد المعامله باعتباره يوجب فساد مقابله من المال لا غير بخلاف ماده و الهيئه فإن الهيئه من قبيل القيد للماده جزء عقلي لا خارجي تقابل بمال على حده ففساد المعامله باعتباره فساد لمعامله ماده حقيقه و هذا الكلام مطرد في كل قيد فاسد بذل الثمن الخاص لداعي وجوده

القسم الثاني ما يقصد منه المتعاملان المنفعه المحرمه

[الوجوه المتصوره في قصد المنفعه المحرمه]

[الوجوه المتصوره في قصد المنفعه المحرمه]

و هو تاره على وجه يرجع إلى بذل

المكاسب، ج ١، ص ١٦

المال في مقابل المنفعه المحرمه كالمعاوضه على العنب مع التزامهما أن لا يتصرف فيه إلا بالتخمير و أخرى على وجه يكون الحرام هو الداعي إلى المعاوضه لا غير كالمعاوضه على العنب مع قصدهما تخميره و الأول إما أن يكون الحرام مقصودا لا غير كبيع العنب على أن يعمله خمرا و نحو ذلك و إما أن يكون الحرام مقصودا مع الحلال بحيث يكون بذل المال بإزائهما كبيع

الجاريه المغنيه بثمان لو حظ فيه وقوع بعضه بإزاء صفه الثغنى.

فهنا مسائل ثلاث

الأولى بيع العنب على أن يعمل خمرا

إشاره

الأولى بيع العنب على أن يعمل خمرا

و الخشب على أن يعمل صنما أو آله لهو أو قمار و إجاره المساكن لبيع أو يحرز فيها الخمر و كذا إجاره السفن و الحموله لحملها و لا- إشكال فى فساد المعامله فضلا عن حرمة و لا خلاف فيه و يدل عليه مضافا إلى كونها إعانه على الإثم و إلى أن الإلزام و الالتزام بصرف المبيع فى المنفعه المحرمه الساقطه فى نظر الشارع أكل و إيكال للمال بالباطل

[خبر جابر الدال على حرمة مؤاجره البيت لبيع فيه الخمر]

[خبر جابر الدال على حرمة مؤاجره البيت لبيع فيه الخمر]

خبر جابر قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يؤاجر بيته فيبيع فيه الخمر قال حرام أجرته فإنه إما مقيد بما إذا استأجره لذلك أو يدل عليه بالفحوى بناء على ما سيجىء من حرمة العقد مع من يعلم أنه يصرف المعقود عليه فى الحرام.

[مصحه ابن أذينه الداله على الجواز]

[مصحه ابن أذينه الداله على الجواز]

نعم فى مصحه ابن أذينه قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يؤاجر سفينته أو دابته لمن يحمل فيها أو عليها الخمر و الخنازير قال لا بأس

[الجمع بين الخبرين]

[الجمع بين الخبرين]

لكنها محموله على ما إذا اتفق الحمل من دون أن يؤخذ ركنا أو شرطا فى العقد بناء على أن خبر جابر نص فيما نحن فيه و ظاهر فى هذا عكس الصحيحه فيطرح ظاهر كل بنص الآخر فتأمل مع أنه لو سلم التعارض كفت العمومات المتقدمه.

و قد يستدل أيضا فيما نحن فيه بالأخبار المسئول فيها عن جواز بيع الخشب ممن يتخذه صلبانا أو صنما مثل مكاتبه ابن أذينة: عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه صلبانا قال لا و رواه عمرو بن الحريث: عن التوت أبيعه ممن يصنع الصليب أو الصنم قال لا و فيه أن حمل تلك الأخبار على صورة اشتراط البائع المسلم على المشتري أو تواطئهما على التزام صرف المبيع فى الصنم و الصليب بعيد فى الغايه. و الفرق بين مؤاجره البيت لبيع الخمر فيه و بيع الخشب على أن يعمل صليبا أو صنما لا يكاد يخفى فإن بيع الخمر فى مكان و صيرورته دكانا لذلك منفعه عرفيه يقع الإجاره عليها من المسلم كثيرا كما يؤجرون البيوت لسائر المحرمات بخلاف جعل العنب خمرا و الخشب صليبا فإنه لا غرض للمسلم فى ذلك غالبا يقصده فى بيع عنبه أو خشبه فلا يحمل عليه موارد السؤال. نعم لو قيل فى المسأله الآتيه بحرمة بيع الخشب ممن يعلم أنه يعمل صنما لظاهر هذه الأخبار صح الاستدلال بفحواها على ما نحن فيه لكن ظاهر هذه الأخبار معارض بمثله أو بأصرح منه كما سيجى ء.

[حرمة بيع كل ذى منفعه محلله على أن يصرف فى الحرام]

[حرمة بيع كل ذى منفعه محلله على أن يصرف فى الحرام]

ثم إنه يلحق بما ذكر من بيع العنب و الخشب على أن يعمل خمرا أو صليبا بيع كل ذى منفعه محلله على أن يصرف فى الحرام لأن حصر الانتفاع بالبيع فى الحرام يوجب كون أكل الثمن بإزائه أكلا للمال بالباطل. ثم إنه لا فرق بين ذكر الشرط المذكور فى متن العقد و بين التواطؤ عليه خارج العقد و وقوع العقد عليه و لو كان فرق فإنما هو فى لزوم الشرط و عدمه لا فيما هو مناط الحكم هنا

[الأظهر فساد العقد المشروط فيه الحرام و إن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد]

[الأظهر فساد العقد المشروط فيه الحرام و إن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد]

و من ذلك يظهر أنه لا يبنى فساد هذا العقد على كون الشرط الفاسد مفسدا بل الأظهر فساده و إن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد لما عرفت من رجوعه فى الحقيقه إلى أكل المال فى مقابل المنفعه المحرمه. و قد تقدم الحكم بفساد المعاوضه على آلات المحرم مع كون موادها أموالا- مشتمله على منافع محلله مع أن الجزء أقبيل للتفكيك بينه و بين الجزء الآخر من الشرط و المشروط و سيجى ء أيضا فى المسأله الآتيه ما يؤيد هذا أيضا إن شاء الله.

المسأله الثانيه يحرم المعاوضه على الجاريه المغنيه

اشاره

المسأله الثانيه يحرم المعاوضه على الجاريه المغنيه

و كل عين مشتمله على صفه يقصد منها الحرام إذا قصد منها ذلك و قصد اعتبارها في البيع على وجه يكون دخيلا في زياده الثمن كالعبد الماهر في القمار أو اللهو و السرقة إذا لوحظ فيه هذه الصفه و بذل يازائها شىء من الثمن لا ما كان على وجه الداعى و يدل عليه أن بذل شىء من الثمن بملاحظه الصفه المحرمه أكل للمال بالباطل.

[التفكيك بين القيد و المقيد غير معروف عرفا و غير واقع شرعا]

[التفكيك بين القيد و المقيد غير معروف عرفا و غير واقع شرعا]

و التفكيك بين القيد و المقيد بصحة العقد في المقيد و بطلانه في القيد بما قابله من الثمن غير معروف عرفا لأن القيد أمر معنوى لا يوزع عليه شىء من المال و إن كان يبذل المال بملاحظه وجوده و غير واقع شرعا على ما اشتهر من أن الثمن لا يوزع على الشروط فتعين بطلان العقد رأسا. و قد ورد النص بأن ثمن الجاريه المغنيه سحت و أنه قد يكون للرجل الجاريه تلهيه و ما ثمنها إلا كثمن الكلب. نعم لو لم تلاحظ الصفه أصلا في كميته الثمن فلا إشكال في الصحة

[بيع الجاريه المغنيه مع ملاحظه الصفه المحرمه و عدمها]

[بيع الجاريه المغنيه مع ملاحظه الصفه المحرمه و عدمها]

و لو لوحظت من حيث إنه صفه كمال قد تصرف إلى المحلل فيزيد لأجلها الثمن فإن كانت المنفعه المحلله لتلك الصفه مما يعتد بها فلا إشكال في الجواز و إن كانت نادره بالنسبه إلى المنفعه المحرمه ففي إلحاقها بالعين في عدم جواز بذل المال إلا لما اشتمل على منفعه محلله غير نادره بالنسبه إلى المنفعه المحرمه و عدمه لأن المقابل بالمبدول هو الموصوف و لا ضمير في زياده ثمنه بملاحظه المنفعه النادره وجهان أقواهما الثانى إذ لا يعد أكلا- للمال بالباطل و النص بأن ثمن المغنيه سحت مبنى على الغالب

[المسأله الثالثه يحرم بيع العنب ممن يعمله خمرا بقصد أن يعمله]

إشاره

المسأله الثالثه يحرم بيع العنب ممن يعمله خمرا بقصد أن يعمله

و كذا بيع الخشب بقصد أن يعمله صنما أو صليبا لأن فيه إعانه على الإثم و العدوان و لا إشكال و لا خلاف في ذلك

[الأخبار المجوزه للبيع مع عدم القصد]

[الأخبار المجوزة للبيع مع عدم القصد]

أما لو لم يقصد ذلك فالأكثر على عدم التحريم للأخبار المستفيضة منها خبر ابن أذينة قال: كتبت إلى أبي عبد الله ع أسأله عن رجل له كرم [أ] يبيع العنب [و التمر] ممن يعلم أنه يجعله خمرا أو مسكرا فقال ع إنما باعه حلالا في الإبان الذي يحل شربه أو أكله فلا بأس ببيعه و روايه أبي كهمس قال: سألت رجلا أبا عبد الله ع إلى أن قال هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم أنه يصنعه خمرا إلى غير ذلك مما هو دونهما في الظهور

[الأخبار المانعة]

[الأخبار المانعة]

وقد تعارض تلك بمكاتبه ابن أذينة: عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه صلبانا قال لا و روايه عمرو بن حريث: عن التوت أبيعه ممن يصنع الصليب أو الصنم قال لا

[الجمع بين الأخبار]

[الجمع بين الأخبار]

وقد يجمع بينهما و بين الأخبار المجوزة بحمل المانعة على صورته اشتراط جعل الخشب صليبا أو صنما أو توأطئها عليه و فيه أن هذا في غاية البعد إذ لا داعي للمسلم على اشتراط صناعه الخشب صنما في متن بيعه أو خارجه ثم يجي ء و يسأل الإمام ع عن جواز فعل هذا في المستقبل و حرمة و هل يحتمل أن يريد

المكاسب، ج ١، ص ١٧

الراوى بقوله أبيع التوت ممن يصنع الصنم و الصليب أبيعه مشروطا عليه و ملزما في متن العقد أو قبله أن لا يتصرف فيه إلا بجعله صنما.

فالأولى حمل الأخبار المانعة على الكراهة

فالأولى حمل الأخبار المانعة على الكراهة

لشهادته غير واحد من الأخبار على الكراهة كما أفتى به جماعه و يشهد له روايه الحلبي: عن بيع العصير ممن يصنعه خمرا فقال بيعه ممن يصنعه خلا- أحب إلى و لا- أرى به بأسا و غيرها أو الالتزام بالحرمة في بيع الخشب ممن يعمله صليبا أو صنما لظاهر تلك الأخبار و العمل في مسأله بيع العنب و شبهها على الأخبار المجوزة و هذا الجمع قول فصل لو لم يكن قولاً بالفصل

[الاستدلال على الحرمة بعموم النهى عن التعاون على الإثم]

[الاستدلال على الحرمة بعموم النهى عن التعاون على الإثم]

و كيف كان فقد يستدل على حرمة البيع - ممن يعلم أنه يصرف المبيع فى الحرام بعموم النهى على التعاون على الإثم و العدوان

[اعتبار القصد فى مفهوم الإعانه]

[اعتبار القصد فى مفهوم الإعانه]

و قد يستشكل فى صدق الإعانه بل يمنع حيث لم يقع القصد إلى وقوع الفعل من المعان بناء على أن الإعانه هو فعل بعض مقدمات فعل الغير بقصد حصوله منه لا مطلقا و أول من أشار إلى هذا المحقق الثانى فى حاشيه الإرشاد فى هذه المسأله حيث إنه بعد حكايه القول بالمنع مستندا إلى الأخبار المانع قال و يؤيده قوله تعالى وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ يُشْكَلُ بِلِزُومِ عَدَمِ جَوَازِ بَيْعِ شَيْءٍ مِمَّا يَعْلَمُ عَادَةُ التَّوَصُّلِ بِهِ إِلَى مُحْرَمٍ لَوْ تَمَّ هَذَا الِاسْتِدْلَالُ فَيَمْنَعُ مَعَامِلَهُ أَكْثَرُ النَّاسِ . و الجواب عن الآيه المنع من كون محل النزاع معاونه مع أن الأصل الإباحه و إنما يظهر معاونه مع بيعه لذلك انتهى . و وافقه فى اعتبار القصد فى مفهوم الإعانه جماعه من متأخرى المتأخرين كصاحب الكفايه و غيره هذا .

[زياده بعض المعاصرين اعتبار وقوع المعان عليه فى الخارج]

[زياده بعض المعاصرين اعتبار وقوع المعان عليه فى الخارج]

و ربما زاد بعض المعاصرين على اعتبار القصد اعتبار وقوع المعان عليه فى تحقق مفهوم الإعانه فى الخارج و تخيل أنه لو فعل فعلا- بقصد تحقق الإثم الفلانى من الغير و لم يتحقق منه لم يحرم من جهة صدق الإعانه بل من جهة قصدتها بناء على ما حرره من حرمة الاشتغال بمقدمات الحرام بقصد تحققه و أنه لو تحقق الفعل كان حراما من جهة القصد إلى المحرم و من جهة الإعانه و فيه تأمل فإن حقيقه الإعانه على الشىء هو الفعل بقصد حصول الشىء سواء حصل أم لا . و من اشتغل ببعض مقدمات الحرام الصادر عن الغير بقصد التوصل إليه فهو داخل فى الإعانه على الإثم و لو تحقق الحرام لم يتعدد العقاب

[ظهور كلام الأكثر فى عدم اعتبار القصد]

[ظهور كلام الأكثر فى عدم اعتبار القصد]

و ما أبعد ما بين ما ذكره المعاصر و بين ما يظهر من الأكثر من عدم اعتبار القصد فعن المبسوط الاستدلال على وجوب بذل الطعام لمن يخاف تلفه بقوله ص:

من أعان على قتل مسلم و لو بشرط كلمه جاء يوم القيامة مكتوبا بين عينيه آيس من رحمه الله و قد استدل في التذكرة على حرمه بيع السلاح من أعداء الدين بأن فيه إعانه على الظلم و استدل المحقق الثاني على حرمه بيع العصير المتنجس ممن يستحله بأن فيه إعانه على الإثم و قد استدل المحقق الأردبيلي على ما حكى عنه من القول بالحرمه في مسألتنا بأن فيه إعانه على الإثم و قد قرره على ذلك في الحدائق فقال إنه جيد في حد ذاته لو سلم من المعارضه بأخبار الجواز و في الرياض بعد ذكر الأخبار السابقه الداله على الجواز قال و هذه النصوص و إن كثرت و اشتهرت و ظهرت دلالتها بل ربما كان بعضها صريحا لكن في مقابلتها للأصول و النصوص المعتضده بالعقول إشكال انتهى. و الظاهر أن مراده بالأصول قاعده حرمه الإعانه على الإثم و من العقول حكم العقل بوجوب التوصل إلى دفع المنكر مهما أمكن

[إطلاق الإعانه في غير واحد من الأخبار على المجرّد عن القصد]

[إطلاق الإعانه في غير واحد من الأخبار على المجرّد عن القصد]

و يؤيد ما ذكره من صدق الإعانه بدون القصد إطلاقها في غير واحد من الأخبار. ففي النبوي المروي في الكافي عن أبي عبد الله ع: من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه و في العلوي الوارد في الطين المروي أيضا في الكافي عن أبي عبد الله ع: فإن أكلته و مت فقد أعنت على نفسك و يدل عليه غير واحد مما ورد في أعوان الظلمه و سيأتي. و حكى أنه سئل بعض الأكابر فقيل له إنني رجل خياط أخط للسلطان ثيابه فهل تراني بذلك في أعوان الظلمه فقال له المعين لهم من يبيعك الإبر و الخيوط و أما أنت فمن الظلمه أنفسهم.

[ما أفاده المحقق الأردبيلي حول صدق مفهوم الإعانه]

[ما أفاده المحقق الأردبيلي حول صدق مفهوم الإعانه]

و قال المحقق الأردبيلي في آيات أحكامه في الكلام على الآيه الظاهر أن المراد بالإعانه على المعاصي مع القصد أو على الوجه الذي يصدق أنها إعانه مثل أن يطلب الظالم العصا من شخص لضرب مظلوم فيعطيه إياها أو يطلب القلم لكتابه ظلم فيعطيه إياه و نحو ذلك مما يعد معونه عرفا فلا تصدق على التاجر الذي يتجر لتحصيل غرضه أنه معاون للظالم العاشر في أخذ العشور و لا على الحاج الذي يؤخذ منه المال ظلما و غير ذلك مما لا يحصى فلا يعلم صدقها على بيع العنب ممن يعمله خمرا أو الخشب ممن يعمله صنما و لذا ورد في الروايات الصحيحه جوازه و عليه الأكثر و نحو ذلك مما لا يخفى انتهى كلامه رفع مقامه. و لقد دق النظر حيث لم يعلق صدق الإعانه على القصد و لا أطلق القول بصدقه بدون بل علقه بالقصد أو بالصدق العرفي و إن لم يكن قصد

[تفصيل الكلام في تحقيق المرام]

لكن أقول لا شك فى أنه إذا لم يكن مقصود الفاعل من الفعل وصول الغير إلى مقصده و لا إلى مقدمه من مقدماته بل يترتب عليه الوصول من دون قصد الفاعل فلا يسمى إعانه كما فى تجاره التاجر بالنسبه إلى أخذ العشور و مسير الحاج بالنسبه إلى أخذ المال ظلما و كذلك لا إشكال فيما إذا قصد الفاعل بفعله و دعاه إليه وصول الغير إلى مطلبه الخاص فإنه يقال إنه إعانه على ذلك المطلب فإن كان عدوانا مع علم المعين به صدق الإعانه على العدوان. و إنما الإشكال فيما إذا قصد الفاعل بفعله وصول الغير إلى مقدمه مشتركه بين المعصيه و غيرها مع العلم بصرف الغير إياها إلى المعصيه كما إذا باعه العنب فإن مقصود البائع تملك المشتري له و انتفاعه به فهى إعانه له بالنسبه إلى أصل تملك العنب و لذا لو فرض ورود النهى عن معاونه هذا المشتري الخاص فى جميع أموره أو فى خصوص تملك العنب حرم بيع العنب عليه مطلقا فمسأله بيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمرا نظير إعطاء السيف أو العصا لمن يريد قتلا أو ضربا حيث إن الغرض من الإعطاء هو ثبوته بيده و التمكن منه كما أن الغرض من بيع العنب تملكه له فكل من البيع و الإعطاء بالنسبه إلى أصل تملك الشخص و استقراره فى يده إعانه إلا أن الإشكال فى أن العلم بصرف ما حصل بإعانه البائع و المعطى فى الحرام هل يوجب صدق الإعانه على الحرام أم لا.

[هل الإعانه على شرط الحرام إعانه على الحرام]

[هل الإعانه على شرط الحرام إعانه على الحرام]

فحاصل محل الكلام هو أن الإعانه على شرط الحرام مع العلم بصرفه فى الحرام هل هى إعانه على الحرام أم لا. فظهر الفرق بين بيع

المكاسب، ج ١، ص ١٨

العنب و بين تجاره التاجر و مسير الحاج و أن الفرق بين إعطاء السوط للظالم و بين بيع العنب لا وجه له و أن إعطاء السوط إذا كان إعانه كما اعترف به فيما تقدم من آيات الأحكام كان بيع العنب كذلك كما اعترف به فى شرح الإرشاد فإذا بنينا على أن شرط الحرام حرام مع فعله توصلا إلى الحرام- كما جزم به بعض دخل ما نحن فيه فى الإعانه على المحرم فيكون بيع العنب إعانه على تملك العنب المحرم مع قصد التوصل به إلى التخميم و إن لم يكن إعانه على نفس التخميم أو على شرب الخمر.

و إن شئت قلت إن شراء العنب للتخميم حرام كغرس العنب لأجل ذلك فالبائع إنما يعين على الشراء المحرم.

[بيع الطعام على من يرتكب المعاصى]

[بيع الطعام على من يرتكب المعاصى]

نعم لو لم يعلم أن الشراء لأجل التخميم لم يحرم و إن علم أنه سيخمر العنب بإرادته جديده منه و كذا الكلام فى بائع الطعام على

من يرتكب المعاصى فإنه لو علم إرادته من الطعام المبيع التقوى به عند التملك على المعصية حرم البيع منه. و أما العلم بأنه يحصل من هذا الطعام قوه على المعصية يتوصل بها إليها فلا يوجب التحريم هذا و لكن الحكم بحرمه الإتيان بشرط الحرام توصلا إليه قد يمنع إلا من حيث صدق التجرى و البيع ليس إعانه عليه و إن كان إعانه على الشراء إلا أنه فى نفسه ليس تجريا فإن التجرى يحصل بالفعل المتلبس بالقصد و توهم أن الفعل مقدمه له فيحرم الإعانه مدفوع بأنه لم يوجد قصد إلى التجرى حتى يحرم و إلا لزم التسلسل فافهم. نعم لو ورد النهى بالخصوص عن بعض شروط الحرام كالغرس للخمر دخل الإعانه عليه فى الإعانه على الإثم كما أنه لو استدللنا بفحوى ما دل على لعن الغارس على حرمه التملك للتخمير حرم الإعانه عليه أيضا بالبيع.

[بيان المتحصل مما ذكر]

[بيان المتحصل مما ذكر]

فتحصل مما ذكرناه- أن قصد الغير لفعل الحرام معتبر قطعاً فى حرمه فعل المعين و أن محل الكلام هى الإعانه على شرط الحرام بقصد تحقق الشرط دون المشروط و أنها هل تعد إعانه على المشروط فتحرم أم لا فلا تحرم ما لم تثبت حرمه الشرط من غير جهه التجرى و أن مجرد بيع العنب ممن يعلم أنه سيجعله خمرا من دون العلم بقصده ذلك من الشراء ليس محرماً أصلاً لا من جهه الشرط و لا من جهه المشروط و من ذلك يعلم ما فيما تقدم عن حاشيه الإرشاد من أنه لو كان بيع العنب ممن يعمله خمرا إعانه لزم المنع عن معاملة أكثر الناس.

ثم إن محل الكلام فيما يعد شرطاً للمعصية الصادره عن الغير

ثم إن محل الكلام فيما يعد شرطاً للمعصية الصادره عن الغير

فما تقدم من المبسوط من حرمه ترك بذل الطعام لخائف التلف مستنداً إلى قوله ص من أعان على قتل مسلم إلى آخر الحديث محل تأمل إلا أن يريد الفحوى و لذا استدلل فى المختلف بعد حكاية ذلك عن الشيخ بوجوب حفظ النفس مع قدره و عدم الضرر.

ثم إنه يمكن التفصيل فى شروط الحرام المعان عليها

ثم إنه يمكن التفصيل فى شروط الحرام المعان عليها

بين ما ينحصر فائده و منفعتة عرفاً فى المشروط المحرم كحصول العصا فى يد الظالم المستعير لها من غيره لضرب أحد فإن ملكه للانتفاع بها فى هذا الزمان تنحصر فائده عرفاً فى الضرب و كذا من استعار كأساً ليشرب الخمر فيه و بين ما لم يكن كذلك كتمليك الخمار للعنب فإن منفعة التمليك و فائده غير منحصره عرفاً فى الخمر حتى عند الخمار فيعد الأول عرفاً إعانه على المشروط المحرم بخلاف الثانى. و لعل من جعل بيع السلاح من أعداء الدين حال قيام الحرب من المساعدة على المحرم و

جوز بيع العنب ممن يعمله خمرا كالفاضلين في الشرائع و التذكرة و غيرهما نظر إلى ذلك و كذلك المحقق الثاني حيث منع من بيع العصير المتنجس على مستحله مستندا إلى كونه من الإعانة على الإثم و منع من كون بيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمرا من الإعانة فإن تملك المستحل للعصير منحصر فائدته عرفا عنده في الانتفاع به حال النجاسة بخلاف تملك العنب و كيف كان فلو ثبت تميز موارد الإعانة من العرف فهو و إلا فالظاهر مدخله قصد المعين.

[الاستدلال على الحرمة في المسألة بوجوب دفع المنكر]

[الاستدلال على الحرمة في المسألة بوجوب دفع المنكر]

نعم يمكن الاستدلال على حرمة بيع الشيء ممن يعلم أنه يصرف المبيع في الحرام بأن دفع المنكر كرفعه واجب و لا يتم إلا بترك البيع فيجب و إليه أشار المحقق الأردبيلي رحمه الله حيث استدلل على حرمة بيع العنب في المسألة بعد عموم النهي عن الإعانة بأدله النهي عن المنكر.

[ما يشهد لهذا الاستدلال]

[ما يشهد لهذا الاستدلال]

و يشهد بهذا ما ورد من أنه: لو لا أن بنى أمية وجدوا من يجبي لهم الصدقات و يشهد جماعتهم ما سلبوا حقنا دل على مذمه الناس في فعل ما لو تركوه لم يتحقق المعصية من بنى أمية فدل على ثبوت الذم لكل ما لو ترك لم يتحقق المعصية من الغير و هذا و إن دل بظاهره على حرمة بيع العنب و لو ممن يعلم أنه سيجعله خمرا مع عدم قصد ذلك حين الشراء إلا أنه لم يقد دليل على وجوب تعجيز من يعلم أنه سيهم بالمعصية و إنما الثابت من النقل و العقل القاضى بوجوب اللطف و جوب ردع من هم بها و أشرف عليها بحيث لو لا الردع لفعلها أو استمر عليها

[توقف هذا الاستدلال على علم البائع بعدم حصول المعصية لو لم يبعه]

[توقف هذا الاستدلال على علم البائع بعدم حصول المعصية لو لم يبعه]

ثم إن الاستدلال المذكور إنما يحسن مع علم البائع بأنه لو لم يبعه لم تحصل المعصية لأنه حينئذ قادر على الردع أما لو لم يعلم ذلك أو علم بأنه يحصل منه المعصية بفعل الغير فلا يتحقق الارتداع بترك البيع كمن يعلم عدم الانتهاء بنهيه عن المنكر و توهم أن البيع حرام على كل أحد فلا يسوغ لهذا الشخص فعله معتذرا بأنه لو تركه لفعله غيره مدفوع بأن ذلك فيما كان محرما على كل واحد على سبيل الاستقلال فلا يجوز لواحد منهم الاعتذار بأن هذا الفعل واقع لا محالة و لو من غيرى فلا ينفذ تركى له. أما إذا وجب على جماعة شيء واحد كحمل ثقل مثلا بحيث يراد منهم الاجتماع عليه فإذا علم واحد من حال الباقي عدم القيام به و الاتفاق معه في إيجاد الفعل كان قيامه بنفسه بذلك الفعل لغوا فلا يجب و ما نحن فيه من هذا القبيل فإن عدم تحقق المعصية

من مشترى العنب موقوف على تحقق ترك البيع من كل بائع فترك المجموع للبيع سبب واحد لترك المعصية كما أن بيع واحد منهم على البديل شرط لتحقيقها فإذا علم واحد منهم عدم اجتماع الباقي معه في تحصيل السبب و المفروض أن قيامه منفردا لغو سقط وجوبه.

[توجيه الخبر الدال على ذم أتباع بنى أميه]

[توجيه الخبر الدال على ذم أتباع بنى أميه]

و أما ما تقدم من الخبر في اتباع بنى أميه فالذم فيه إنما هو على إعانتهم بالأمر المذكوره في الروايه و سيأتي تحريم كون الرجل من أعوان الظلمه حتى في المباحات التي لا دخل لها برئاستهم فضلا عن مثل جبايه الصدقات و حضور الجماعات و شبهها مما هو من أعظم المحرمات.

[المتلخص مما ذكر]

[المتلخص مما ذكر]

و قد تلخص مما ذكرنا أن فعل ما هو من قبيل الشرط لتحقيق المعصيه من الغير من دون قصد توصل الغير به إلى المعصيه غير محرم لعدم كونه في العرف إعانه مطلقا أو على التفصيل الذي احتملناه أخيرا و أما

المكاسب، ج ١، ص ١٩

ترك هذا الفعل فإن كان سببا يعني عله تامه لعدم المعصيه من الغير كما إذا انحصر العنب عنده و جب لوجوب الردع عن المعصيه عقلا و نقلا و أما لو لم يكن سببا بل كان السبب تركه منضمنا إلى ترك غيره فإن علم أو ظن أو احتمال قيام الغير بالترك و جب قيامه به أيضا و إن علم أو ظن عدم قيام الغير سقط عنه و جوب الترك لأن تركه بنفسه ليس برادع حتى يجب نعم هو جزء للرادع المركب من مجموع تروك أرباب العنب لكن يسقط و جوب الجزء إذا علم بعدم تحقق الكل في الخارج

[الوجوه المتصوره في فعل ما هو شرط للحرام الصادر من الغير]

[الوجوه المتصوره في فعل ما هو شرط للحرام الصادر من الغير]

فعلم مما ذكرناه في هذا المقام أن فعل ما هو شرط للحرام الصادر من الغير يقع على وجوه أحدها أن يقع من الفاعل قصدا منه لتوصل الغير به إلى الحرام و هذا لا إشكال في حرمة لكونه إعانه. الثاني أن يقع منه من دون قصد لحصول الحرام و لا لحصول ما هو مقدمه له مثل تجاره التاجر بالنسبه إلى معصيه العاشر فإنه لم يقصد بها تسلط العاشر عليه الذي هو شرط لأخذ العشر و هذا لا إشكال في عدم حرمة. الثالث أن يقع منه بقصد حصول ما هو من مقدمات حصول الحرام عن الغير لا لحصول نفس الحرام

منه و هذا قد يكون من دون قصد الغير التوصل بذلك الشرط إلى الحرام كبيع العنب من الخمار المقصود منه تملكه للعنب الذى هو شرط لتخميره لا نفس التخمير مع عدم قصد الغير أيضا التخمير حال الشراء و هذا أيضا لا إشكال فى عدم حرمة و قد يكون مع قصد الغير التوصل به إلى الحرام أعنى التخمير حال شراء العنب و هذا أيضا على وجهين أحدهما أن يكون ترك هذا الفعل من الفاعل عله تامه لعدم تحقق الحرام من الغير و الأقوى هنا وجوب الترك و حرمة الفعل. و الثانى أن لا يكون كذلك بل يعلم عادة أو يظن بحصول الحرام من الغير من غير تأثير لترك ذلك الفعل و الظاهر عدم وجوب الترك حينئذ بناء على ما ذكرنا من اعتبار قصد الحرام فى صدق الإعانة عليه مطلقا أو على ما احتملناه من التفصيل.

[الظاهر عدم فساد البيع فى كل مورد حكم فيه بالحرمة لأجل الإعانة على الإثم]

[الظاهر عدم فساد البيع فى كل مورد حكم فيه بالحرمة لأجل الإعانة على الإثم]

ثم كل مورد حكم فيه بحرمة البيع من هذه الموارد الخمسه فالظاهر عدم فساد البيع لتعلق النهى بما هو خارج عن المعامله- أعنى الإعانة على الإثم أو المسامحه فى الردع عنه. و يحتمل الفساد لإشعار قوله ع فى روايه تحف العقول المتقدمه بعد قوله: و كل بيع ملهوبه و كل منهى عنه مما يتقرب به لغير الله أو يقوى به الكفر و الشرك فى جميع وجوه المعاصى أو باب يوهن به الحق فهو حرام محرم بيعه و شراؤه و إمساكه إلخ [إلى آخر حديث تحف العقول] بناء على أن التحريم مسوق لبيان الفساد فى تلك الروايه كما لا يخفى لكن فى الدلاله تأمل و لو تمت لثبت الفساد مع قصد المشتري خاصه للحرام لأن الفساد لا يتبعض

القسم الثالث ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأنا

إشاره

القسم الثالث ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأنا

بمعنى أن من شأنه أن يقصد منه الحرام و تحريم هذا مقصور على النص إذ لا يدخل ذلك تحت الإعانة خصوصا مع عدم العلم بصرف الغير له فى الحرام

[حرمة بيع السلاح من أعداء الدين]

إشاره

[حرمة بيع السلاح من أعداء الدين]

كبيع السلاح من أعداء الدين مع عدم قصد تقويهم بل و عدم العلم باستعمالهم لهذا المبيع الخاص فى حرب المسلمين إلا أن

المعروف بين الأصحاب حرمة بل لا خلاف فيها

[الأخبار الدالة على الحرمة]

[الأخبار الدالة على الحرمة]

و الأخبار بها مستفيضه منها روايه الحضرمي قال: دخلنا على أبي عبد الله ع فقال له حكم السراج ما ترى فيمن يحمل إلى الشام من السروج و أداتها قال لا بأس أنتم اليوم بمنزله أصحاب رسول الله ص أنتم في هدنه فإذا كانت المباينه حرم عليكم أن تحملوا إليهم السلاح و السروج و منها روايه هند السراج قال: قلت لأبي جعفر ع أصلحك الله إنى كنت أحمل السلاح إلى أهل الشام فأبيعه منهم فلما عرفنى الله هذا الأمر ضقت بذلك و قلت لا أحمل إلى أعداء الله فقال لى احمل إليهم و بعهم فإن الله يدفع بهم عدونا و عدوكم يعنى الروم فإذا كانت الحرب بيننا فلا تحملوا فمن حمل إلى عدونا سلاحا يستعينون به علينا فهو مشرك

[اختصاص الحرمة فى الأخبار بصوره قيام الحرب]

[اختصاص الحرمة فى الأخبار بصوره قيام الحرب]

و صريح الروايتين اختصاص الحكم بصوره قيام الحرب بينهم و بين المسلمين بمعنى وجود المباينه فى مقابل الهدنه و بهما تقيد المطلقات جوازا أو منعا مع إمكان دعوى ظهور بعضها فى ذلك- مثل مكاتبه صيقل: أشتري السيوف و أبيعها من السلطان أ جائز لى بيعها فكتب لا بأس به و روايه على بن جعفر عن أخيه ع قال: سألته عن حمل المسلمين إلى المشركين التجاره قال إذا لم يحملوا سلاحا فلا بأس و مثله: ما فى وصيه النبي ص لعلى ع يا على كفر بالله العظيم من هذه الأمة عشره أصناف و عد منها بائع السلاح من أهل الحرب.

[نقد ما عن حواشى الشهيد]

[نقد ما عن حواشى الشهيد]

فما عن حواشى الشهيد من أن المنقول أن بيع السلاح حرام مطلقا فى حال الحرب و الصلح و الهدنه لأن فيه تقويه الكافر على المسلم فلا يجوز على كل حال شبه الاجتهاد فى مقابل النص- مع ضعف دليله كما لا يخفى.

[شمول الحكم لما إذا لم يقصد البائع المعونه]

[شمول الحكم لما إذا لم يقصد البائع المعونه]

ثم إن ظاهر الروايات شمول الحكم لما إذا لم يقصد البائع المعونه و المساعدة أصلا بل صريح مورد السؤال في روايتي الحكم و الهند هي صورته عدم قصد ذلك فالقول باختصاص البيع بصوره قصد المساعدة كما يظهر من بعض العباثر ضعيف جدا. و كذلك ظاهرها الشمول لما إذا لم يعلم باستعمال أهل الحرب للمبيع في الحرب بل يكفي مظهره ذلك بحسب غلبه ذلك مع قيام الحرب بحيث يصدق حصول التقوى لهم بالبيع

[جواز بيع ما يكن]

[جواز بيع ما يكن]

و حينئذ فالحكم مخالف للأصول صير إليه للأخبار المذكوره و عموم روايه تحف العقول المتقدمه فيقتصر فيه على مورد الدليل و هو السلاح دون ما لا يصدق عليه ذلك كالمجن و الدرع و المغفر و سائر ما يكن وفاقا للنهايه و ظاهر السرائر و أكثر كتب العلامه و الشهيدين و المحقق الثاني للأصل. و ما استدل به في التذكره من روايه محمد بن قيس قال: سألت أبا عبد الله ع عن الفئتين من أهل الباطل تلتقيان أبيعهما السلاح قال بعهما ما يكنهما الدرع و الخفين و نحو هذا

[المناقشه في الجواز]

[المناقشه في الجواز]

و لكن يمكن أن يقال إن ظاهر روايه تحف العقول إناطه الحكم على تقوى الكفر و وهن الحق. و ظاهر قوله ع في روايه هند من حمل إلى عدونا سلاحا يستعينون به علينا أن الحكم منوط بالاستعانه و الكل موجود فيما يكن أيضا كما لا يخفى مضافا إلى فحوى روايه الحكم المانعه عن بيع السروج و حملها على السيوف السريجه لا يناسبه صدر الروايه مع كون الراوى سراجا.

[رد دلاله روايه محمد بن قيس على الجواز]

[رد دلاله روايه محمد بن قيس على الجواز]

و أما روايه محمد بن قيس فلا- دلاله لها على المطلوب لأن مدلولها بمقتضى أن التفصيل قاطع للشركه الجواز فيما يكن و التحريم في غيره مع كون الفئتين من أهل الباطل فلا بد من حملها على فريقين محقونى الدماء إذ لو كان كلاهما أو أحدهما مهدور الدم لم يكن وجه للمنع من بيع السلاح على صاحبه. فالمقصود من بيع ما يكن منهما- تحفظ كل منهما عن صاحبه

المكاسب، ج ١، ص ٢٠

و تترسه بما يكن و هذا غير مقصود فيما نحن فيه بل تحفظ أعداء الدين عن بأس المسلمين خلاف مقصود الشارع فالتعدى عن مورد الروايه إلى ما نحن فيه يشبه القياس مع الفارق. و لعله لما ذكر قيد الشهيد فيما حكى عن حواشيه على القواعد إطلاق

العلامه جواز بيع ما يكن بصوره الهدنه و عدم قيام الحرب

[هل يتعدى الحكم إلى غير أعداء الدين]

اشاره

[هل يتعدى الحكم إلى غير أعداء الدين]

ثم إن مقتضى الاقتصار على مورد النص عدم التعدى إلى غير أعداء الدين كقطاع الطريق

[شمول روايه تحف العقول قطاع الطريق أيضا]

[شمول روايه تحف العقول قطاع الطريق أيضا]

إلا- أن المستفاد من روايه تحف العقول إناطه الحكم بتقوى الباطل و وهن الحق فلعله يشمل ذلك و فيه تأمل. ثم إن النهى فى هذه الأخبار لا يدل على الفساد فلا مستند له سوى ظاهر خبر تحف العقول الوارده فى بيان المكاسب الصحيحه و الفاسده و الله العالم

النوع الثالث مما يحرم الاكتساب به ما لا منفعه فيه محله معتدا بها

اشاره

النوع الثالث مما يحرم الاكتساب به ما لا منفعه فيه محله معتدا بها

عند العقلاء

[التحريم هنا وضعى]

[التحريم هنا وضعى]

و التحريم فى هذا القسم ليس إلا من حيث فساد المعامله و عدم تملك الثمن و ليس كالاكتساب بالخمير و الخنزير.

و الدليل على الفساد

و الدليل على الفساد

فى هذا القسم على ما صرح به فى الإيضاح كون أكل المال بإزائه أكلا بالباطل و فىه تأمل لأن منافع كثره من الأشياء التى ذكروها فى المقام يقابل عرفا بمال و لو قليلا بحيث لا يكون بذل مقدار قليل من المال بإزائه سفها

[استفاده عدم اعتناء الشارع بالمنافع النادرة من كلمات العلماء]

[استفاده عدم اعتناء الشارع بالمنافع النادرة من كلمات العلماء]

فالعمده ما يستفاد من الفتاوى و النصوص من عدم اعتبار الشارع بالمنافع النادرة و كونها فى نظره كالمعدومه. قال فى المبسوط إن الحيوان الطاهر على ضررين ضرب ينتفع به و الآخر لا ينتفع به إلى أن قال و إن كان مما لا ينتفع به فلا يجوز بيعه بلا خلاف مثل الأسد و الذئب و سائر الحشرات مثل الحيات و العقارب و الفأر و الخنافس و الجعلان و الحداه و الرخمه و النسر و بغاث الطير و كذلك الغربان انتهى و ظاهر الغنيه الإجماع على ذلك أيضا. و يشعر به عبارته التذكرة حيث استدلى على ذلك بخسه تلك الأشياء و عدم نظر الشارع إلى مثلها فى التقويم و لا يثبت يد لأحد عليها قال و لا اعتبار بما ورد فى الخواص من منافعها لأنها لا تعد مع ذلك مالا- و كذا عند الشافعى انتهى و ظاهره اتفاقنا عليه. و ما ذكره من عدم جواز بيع ما لا يعد مالا مما لا إشكال فىه و إنما الكلام فما عدوه من هذا.

[تحسين ما قاله فى محكى إيضاح النافع]

[تحسين ما قاله فى محكى إيضاح النافع]

قال فى محكى إيضاح النافع و نعم ما قال جرت عادة الأصحاب بعنوان هذا الباب و ذكر أشياء معينه على سبيل المثال فإن كان ذلك لأن عدم النفع مفروض فيها فلا- نزاع و إن كان لأن ما مثل به لا يصح بيعه لأنه محكوم بعدم الانتفاع فالمنع متوجه فى أشياء كثره انتهى. و بالجملة فكون الحيوان من المسوخ أو السباع أو الحشرات لا دليل على كونه كالنجاسه مانعا

[جواز بيع ما يشتمل على منفعه مقصوده للعقلاء]

[جواز بيع ما يشتمل على منفعه مقصوده للعقلاء]

فالمتمتعين فيما اشتمل منها منفعه مقصوده للعقلاء جواز البيع فكل ما جازت الوصيه به لكونه مقصودا بالانتفاع للعقلاء فينبغى جواز بيعه إلا ما دل الدليل على المنع فيه تعبدا. و قد صرح فى التذكرة بجواز الوصيه بمثل الفيل و الأسد و غيرهما من المسوخ و المؤذيات و إن منعنا عن بيعها و ظاهر هذا الكلام أن المنع من بيعها على القول به للتعبد لا لعدم المالىه

[نقد ما أفاده العلامة فى التذكرة]

[نقد ما أفاده العلامة فى التذكرة]

ثم إن ما تقدم منه قدس سره من أنه لا- اعتبار بما ورد فى الخواص من منافعها لأنها لا تعد مالا مع ذلك يشكل بأنه إذا اطلع العرف على خاصيه فى إحدى الحشرات معلومه بالتجربه أو غيرها فأى فرق بينها و بين نبات من الأدوية علم فىه تلك الخاصيه و

حينئذ فعدم جواز بيعها و أخذ المال في مقابله بملاحظه تلك الخاصيه يحتاج إلى دليل لأنه حينئذ ليس أكلا للمال بالباطل و يؤيد ذلك ما تقدم في روايه التحف من أن: كل شىء يكون لهم فيه الصلاح من جهه من الجهات فذلك حلال بيعه إلى آخر الحديث.

[تحسين ما قاله في الدروس]

[تحسين ما قاله في الدروس]

و قد أجاد في الدروس حيث قال ما لا نفع فيه مقصودا للعقلاء كالخشار و فضلات الإنسان و عن التنقيح ما لا نفع فيه بوجه من الوجوه كالخنافس و الديدان

[النظر في منع العلامه بيع ما ينتفع به نادرا]

[النظر في منع العلامه بيع ما ينتفع به نادرا]

و مما ذكرنا يظهر النظر فيما ذكره في التذكرة من الإشكال في جواز بيع العلق الذى ينتفع به لامتصاص الدم و ديدان القز التى يصاد بها السمك ثم استقرب المنع فقال لندور الانتفاع فيشبه ما لا منفعه فيه إذ كل شىء له نفع ما انتهى. أقول و لا مانع من التزام جواز بيع كل ما له نفع ما و لو فرض الشك في صدق المال على مثل هذه الأشياء المستلزم للشك في صدق البيع أمكن الحكم بصحة المعاوضه عليها لعمومات التجاره و الصلح و العقود و الهبه المعوضه و غيرها و عدم المانع لأنه ليس إلا أكل المال بالباطل و المفروض عدم تحققه هنا.

[انعقاد الإجماع على عدم الاعتناء بالمنافع النادره]

[انعقاد الإجماع على عدم الاعتناء بالمنافع النادره]

فالعمده في المسأله الإجماع على عدم الاعتناء بالمنافع النادره

[مقتضى التأمل في الأخبار عدم الاعتناء بالمنافع النادره]

[مقتضى التأمل في الأخبار عدم الاعتناء بالمنافع النادره]

و هو الظاهر من التأمل في الأخبار أيضا مثل ما دل على تحريم بيع ما يحرم منفعتة الغالبه مع اشتماله على منفعة نادره محلله مثل قوله ص:

لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها و أكلوا ثمنها بناء على أن للشحوم منفعة نادره محلله على اليهود لأن ظاهر تحريمها عليهم تحريم أكلها أو سائر منافعها المتعارفه فلو لا- أن النادر في نظر الشارع كالمعدوم لم يكن وجه للمنع عن البيع- كما لم يمنع الشارع عن بيع ما له منفعة محلله مساويه للمحرمه في التعارف و الاعتداد (إلا أن يقال المنع فيها تعبد للنجاسه لا من حيث عدم المنفعة المتعارفه فتأمل.) و أوضح من ذلك قوله ع- في روايه تحف العقول في ضابط ما يكتسب به: و كل شىء يكون

لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فذلك كله حلال بيعه و شراؤه إلى آخر حديث تحف العقول إذ لا يراد منه مجرد المنفعة و إلا يعم الأشياء كلها.

و قوله فى آخره: إنما حرم الله الصنّاعة التى يجىء منها الفساد محضاً نظير كذا و كذا إلى آخر ما ذكره فإن كثيراً من الأمثلة المذكورة هناك لها منافع محللة فإن الأشربة المحرمة كثيراً ما ينتفع بها فى معالجه الدواب بل المرضى فجعلها مما يجىء منه الفساد محضاً باعتبار عدم الاعتناء بهذه المصالح لندرتها إلا أن الإشكال فى تعيين المنفعة النادرة و تمييزها عن غيرها فالواجب الرجوع فى مقام الشك إلى أدله التجاره و نحوها مما ذكر

[جواز بيع السباع بناء على وقوع التذكية عليها]

[جواز بيع السباع بناء على وقوع التذكية عليها]

و منه يظهر أن الأقوى جواز بيع السباع بناء على وقوع التذكية عليها للانتفاع البين بجلودها و قد نص فى الرواية على بعضها و كذا شحومها و عظامها. و أما لحومها فالمصرح به فى التذكرة عدم الجواز معللاً بندور المنفعة المحللة المقصوده منه كإطعام الكلاب المحترمه و جوارح الطير

[جواز بيع الهره]

[جواز بيع الهره]

و يظهر أيضاً جواز بيع الهره و هو المنصوص فى غير واحد

المكاسب، ج ١، ص ٢١

من الروايات و نسبه فى موضع من التذكرة إلى علمائنا بخلاف القرد لأن المصلحة المقصوده منه و هو حفظ المتاع نادره.

[عدم المنفعة المعتد بها يستند تاره إلى خسه الشىء و أخرى إلى قلته]

[عدم المنفعة المعتد بها يستند تاره إلى خسه الشىء و أخرى إلى قلته]

ثم اعلم أن عدم المنفعة المعتد بها يستند تاره إلى خسه الشىء كما ذكر من الأمثلة فى عبارته المبسوط و أخرى إلى قلته كجزء يسير من المال لا يبذل فى مقابله مال كحبه حنطه. و الفرق أن الأول لا يملك و لا يدخل تحت اليد كما عرفت من التذكرة بخلاف الثانى فإنه يملك و لو غصبه غاصب كان عليه مثله إن كان مثلياً خلافاً للتذكرة فلم يوجب شيئاً كغير المثلى و ضعفه بعض بأن اللازم حينئذ عدم الغرامه فيما لو غصب صبره تدريجاً و يمكن أن يلتزم فيه كما يلتزم فى غير المثلى فافهم ثم إن منع حق الاختصاص فى القسم الأول مشكل مع عموم قوله ص: من سبق إلى ما لم يسبق إليه أحد من المسلمين فهو أحق به مع عد أخذه قهراً ظلماً عرفاً

اشاره

النوع الرابع ما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرما في نفسه

و هذا النوع و إن كانت أفراده هي جميع الأعمال المحرمة القابلة لمقابله المال بها في الإجاره و الجعالة و غيرها إلا أنه جرت عاده الأصحاب بذكر كثير مما من شأنه الاكتساب به من المحرمات بل و لغير ذلك مما لم يتعارف الاكتساب به كالغيبه و الكذب و نحوهما و كيف كان فنقتفى آثارهم بذكر أكثرها في مسائل مرتبه بترتيب حروف أوائل عنواناتهم إن شاء الله تدليس الماشطه

المسأله الأولى تدليس الماشطه

اشاره

المسأله الأولى تدليس الماشطه

المرأه التي يراد تزويجها أو الأمه التي يراد بيعها حرام بلا خلاف كما عن الرياض و عن مجمع الفائده الإجماع عليه و [كذا] فعل المرأه ذلك بنفسها

[بما ذا يحصل التدليس]

[بما ذا يحصل التدليس]

قال في المقنعه و كسب المواشط حلال إذا لم يغشش و لم يدلسن في عملهن فيصلن شعور النساء بشعور غيرهن من الناس و يشمن الخدود و يستعملن ما لا يجوز في شريعته الإسلام فإن وصلن شعرهن بشعر غير الناس لم يكن بذلك بأس و نحوه بعينه عبارته النهايه. و قال في السرائر في عداد المحرمات و عمل المواشط بالتدليس بأن يشمن الخدود و يحمرنها و ينقشن بالأيدى و الأرجل و يصلن شعر النساء بشعر غيرهن و ما جرى مجرى ذلك انتهى و حكى نحوه عن الدروس و حاشيه الإرشاد

[هل يعد وشم الخدود و وصل الشعر بشعر الغير من التدليس]

[هل يعد وشم الخدود و وصل الشعر بشعر الغير من التدليس]

و في عد وشم الخدود من جمله التدليس تأمل لأن الوشم في نفسه زينه. و كذا التأمل في التفصيل بين وصل الشعر بشعر الإنسان و وصله بشعر غيره فإن ذلك لا مدخل له في التدليس و عدمه إلا أن يوجه الأول بأنه قد يكون الغرض من الوشم حدوث نقطه

خضراء فى البدن حتى يتراءى بياض سائر البدن و صفاؤه أكثر مما كان يرى لو لا هذه النقطة و يوجه الثانى بأن شعر غير المرأه
لا- يلتبس على الشعر الأصلى للمرأه فلا يحصل التبدليس به بخلاف شعر المرأه. و كيف كان يظهر من بعض الأخبار المنع عن
الوشم و وصل الشعر بشعر الغير

[ظاهر بعض الأخبار المنع عن مطلق الوشم و وصل الشعر بشعر الغير]

[ظاهر بعض الأخبار المنع عن مطلق الوشم و وصل الشعر بشعر الغير]

و ظاهرها المنع و لو فى غير مقام التبدليس فى مرسله ابن أبى عمير عن رجل عن أبى عبد الله ع قال: دخلت ماشطه على رسول
الله ص فقال لها هل تركت عملك أو أقمت عليه فقالت يا رسول الله أنا أعلمه إلا أن تنهاني عنه فانتهى عنه فقال افعلى فإذا
مشطت فلا تجلى الوجه بالخرقه فإنها تذهب بماء الوجه و لا تصلى شعر المرأه بشعر امرأه غيرها و أما شعر المعز فلا بأس به بأن
يوصل بشعر المرأه و فى مرسله الفقيه: لا بأس بكسب الماشطه ما لم تشارط و قبلت ما تعطى و لا تصل شعر المرأه بشعر امرأه
غيرها و أما شعر المعز فلا بأس بأن يوصله بشعر المرأه و عن معانى الأخبار بسنده عن على بن غراب عن جعفر بن محمد عن
آبائه ع قال: لعن رسول الله ص النامصه و المتمصه و الواشره و الموتشره و الواصله و المستوصله و الواشمه و المستوشمه. قال
الصدوق قال على بن غراب النامصه التى تنتف الشعر و المتمصه التى يفعل ذلك بها و- الواشره التى تشر أسنان المرأه و
تفلجها و تحددها و الموتشره التى يفعل ذلك بها و الواصله التى تصل شعر المرأه بشعر امرأه غيرها و المستوصله التى يفعل
ذلك بها و الواشمه التى تشم و شما فى يد المرأه أو فى شىء من بدنها و هو أن تغرز بدنها أو ظهر كفها بإبره حتى تؤثر فيه ثم
تحشوها بالكحل أو شىء من النوره فتخضر و المستوشمه التى يفعل بها ذلك.

و ظاهر بعض الأخبار كراهه الوصل و لو بشعر غير المرأه

و ظاهر بعض الأخبار كراهه الوصل و لو بشعر غير المرأه

مثل ما عن عبد الله بن الحسن قال: سألته عن القرامل قال و ما القرامل قلت صوف تجعله النساء فى رءوسهن قال إن كان صوفا
فلا بأس و إن كان شعرا فلا خير فيه من الواصله و المستوصله.

و ظاهر بعض الأخبار الجواز مطلقا

و ظاهر بعض الأخبار الجواز مطلقا

فى روايه سعد الإسكاف قال: سئل أبو جعفر ع عن القرامل التى تضعها النساء فى رءوسهن يصلنه بشعورهن قال لا بأس على
المرأه بما زينت به لزوجها قال فقلت له بلغنا أن رسول الله ص لعن الواصله و المستوصله فقال ليس هناك إنما لعن رسول الله
ص الواصله التى تزنى فى شبابها فإذا كبرت قادت النساء إلى الرجال فتلك الواصله

و يمكن الجمع بين الأخبار

بالحكم بکراهه وصل مطلق الشعر كما فى روايه عبد الله بن الحسن و شده الكراهه فى الوصل بشعر المرأه. و عن الخلاف و المنتهى الإجماع على أنه يكره وصل شعرها بشعر غيرها رجلا كان أو امرأه و أما ما عدا الوصل مما ذكر فى روايه معانى الأخبار فيمكن حملها أيضا على الكراهه لثبوت الرخصه من روايه سعد الإسكاف فى مطلق الزينه خصوصا مع صرف الإمام للنبوى الوارد فى الواصله عن ظاهرها المتحد سياقا مع سائر ما ذكر فى النبوى و لعله أولى من تخصيص الرخصه بهذه الأمور- مع أنه لو لا الصلح لكان الواجب إما تخصيص الشعر بشعر المرأه أو تقييده بما إذا كان هو أو إحدى أخواته فى مقام التدليس فلا دليل على تحريمها فى غير مقام التدليس كفعل المرأه المزوجه ذلك لزوجهها خصوصا بملاحظه ما فى روايه على بن جعفر عن أخيه ع: عن المرأه تحف الشعر عن وجهها قال لا بأس و هذه أيضا قرينه على صرف إطلاق لعن الناصبه فى النبوى عن ظاهره بإرادته التدليس و الحمل على الكراهه.

نعم قد يشكل الأمر فى وشم الأطفال

نعم قد يشكل الأمر فى وشم الأطفال

من حيث إنه إيذاء لهم بغير مصلحه بناء على أن لا- مصلحه فيه لغير المرأه المتزوجه إلا التدليس بإظهار شده بياض البدن و صفائه بملاحظه النقطه الخضراء الكدره فى البدن لكن الإنصاف أن كون ذلك تدليسا مشكل بل ممنوع بل هو تزيين للمرأه من حيث خلط البياض بالخضره فهو تزيين لا موهم لما ليس فى البدن واقعا من البياض و الصفاء. نعم مثل نقش الأيدي و الأرجل بالسواد يمكن أن يكون الغالب فيه

المكاسب، ج ١، ص ٢٢

إرادته إيها بياض البدن و صفائه و مثله الخط الأسود فوق الحاجبين أو وصل الحاجبين بالسواد لتوهم طولهما و تقوسهما.

[حصول التدليس بمجرد رغبه الخاطب أو المشتري و إن علما بذلك]

[حصول التدليس بمجرد رغبه الخاطب أو المشتري و إن علما بذلك]

ثم إن التدليس بما ذكرنا إنما يحصل بمجرد رغبه الخاطب أو المشتري و إن علما أن هذا البياض و الصفاء ليس واقعا بل حدث بواسطه هذه الأمور فلا يقال إنها ليست بتدليس لعدم خفاء أثرها على الناظر و حينئذ فينبغى أن يعد من التدليس لبس المرأه أو الأمه الثياب الحمر أو الخضضر الموجه لظهور بياض البدن و صفائه و الله العالم.

[كراهه كسب الماشطه مع شرط الأجره المعينه]

[كراهه كسب الماشطه مع شرط الأجره المعينه]

ثم إن المرسله المتقدمه عن الفقيه دلت على كراهه كسب الماشطه - مع شرط الأجره المعينه و حكي الفتوى به عن المقنع و غيره. و المراد بقوله ع إذا قبلت ما تعطى البناء على ذلك حين العمل و إلا فلا يلحق العمل بعد وقوعه ما يوجب كراهته.

[الحكمه فى أولويه قبول ما يعطاه الحجام و الختان و الماشطه]

[الحكمه فى أولويه قبول ما يعطاه الحجام و الختان و الماشطه]

ثم إن أولويه قبول ما يعطى و عدم مطالبه الزائد إما لأن الغالب عدم نقص ما تعطى عن أجره مثل العمل إلا أن مثل الماشطه و الحجام و الختان و نحوهم كثيرا ما يتوقعون أزيد مما يستحقون خصوصا من أولى المروءه و الثروه و ربما يبادرون إلى هتك العرض إذا منعوا و لا- يعطون ما يتوقعون من الزيادة أو بعضه إلا استحياء و صيانه للعرض. و هذا لا يخلو عن شبهه فأمرؤا فى الشريعه الإسلاميه بالفتناعه بما يعطون و ترك مطالبه الزائد فلا ينافى ذلك جواز مطالبه الزائد و الامتناع عن قبول ما يعطى إذا اتفق كونه دون أجره المثل و إما لأن المشارطه فى مثل هذه الأمور لا يليق بشأن كثير من الأشخاص لأن المماكسه فيها خلاف المروءه و المسامحه فيها قد لا- تكون مصلحه لكثيره طمع هذه الأصناف فأمرؤا بترك المشارطه و الإقدام على العمل بأقل ما يعطى و قبوله و ترك مطالبه الزائد مستحب للعامل و إن وجب على من عمل له إيفاء تمام ما يستحقه من أجره المثل فهو مكلف وجوبا بالإيفاء و العامل مكلف ندبا بالسكوت و ترك المطالبه خصوصا على ما يعتاده هؤلاء من سوء الاقتضاء أو لأن الأولى فى حق العامل قصد التبرع بالعمل و قبول ما يعطى على وجه التبرع أيضا فلا ينافى ذلك ما ورد من قوله ع: لا تستعملن أجيرا حتى تقاطعه

تزين الرجل بما يحرم عليه

[المسأله الثانيه [حرمه تزين الرجل بما يختص بالنساء و كذا العكس]

اشاره

المسأله الثانيه [حرمه تزين الرجل بما يختص بالنساء و كذا العكس]

تزين الرجل بما يحرم عليه من لبس الحرير و الذهب حرام لما ثبت فى محله من حرمتها على الرجال و ما يختص بالنساء من اللباس كالسوار و الخلخال و الثياب المختصه بهن فى العادات على ما ذكره فى المسالك. و كذا العكس أعنى تزين المرأه بما يخص الرجال كالمنطقه و العمامه و يختلف باختلاف العادات

[لا دليل على الحرمة عدا النبوى]

و اعترف غير واحد بعدم العثور على دليل لهذا الحكم عدا النبوى المشهور المحكى عن الكافى و العلى: لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال

و فى دلالته قصور

و فى دلالته قصور

لأن الظاهر من التشبه تأنث الذكر و تذكر الأنثى لا مجرد لبس أحدهما لباس الآخر مع عدم قصد التشبه. و يؤيده المحكى عن العلى: إن علياً رأى رجلاً به تأنث فى مسجد رسول الله ص فقال له اخرج من مسجد رسول الله ص فإنى سمعت رسول الله ص يقول لعن الله إلى آخر الحديث و فى روايه يعقوب بن جعفر الوارده فى المساحقه: أن فيهن قال رسول الله ص لعن الله المتشبهات بالرجال من النساء إلى آخر الحديث و فى روايه أبى خديجه عن أبى عبد الله ع: لعن رسول الله ص المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال و هم المختون و اللائى ينكحن بعضهن بعضاً نعم فى روايه سماعه عن أبى عبد الله ع: عن رجل يجر ثيابه قال إنى لأكره أن يتشبه بالنساء و عنه عن آباءه ع: كان رسول الله ص يزرع الرجل أن يتشبه بالنساء و ينهى المرأة أن تتشبه بالرجال فى لباسها و فيهما خصوصاً الأولى بقريته المورد ظهور فى الكراهه فالحكم المذكور لا يخلو عن إشكال.

ثم الخنى يجب عليها ترك الزينتين المختصتين بكل من الرجل و المرأة

ثم الخنى يجب عليها ترك الزينتين المختصتين بكل من الرجل و المرأة

كما صرح به جماعه لأنها يحرم عليها لباس مخالفه فى الذكوره و الأنوثة و هو مردد بين اللبسين فيجتنب عنهما مقدمه لأنهما له من قبيل المشتهين المعلوم حرمه أحدهما و يشكل بناء على كون مدرك الحكم حرمه التشبه بأن الظاهر من التشبه صورته علم المتشبه

التشيب

المسأله الثالثه التشيب بالمرأه المعروفه المؤمنه المحترمه

[بيان معنى التشبيب]

[بيان معنى التشبيب]

و هو كما فى جامع المقاصد ذكر محاسنها و إظهار شده حبها بالشعر حرام على ما عن المبسوط و جماعه كالفاضلين و الشهيدين و المحقق الثانى

[أدله الحرمة]

[أدله الحرمة]

و استدلال عليه بلزوم تفضيحها و هتك حرمتها و إيذائها و إغراء الفساق بها و إدخال النقص عليها و على أهلها و لذا لا ترضى النفوس الآيبه ذوات الغيره و الحميه أن يذكر ذاكر عشق بعض بناتهم و أخواتهم بل البعيدات من قراباتهم.

و الإنصاف أن هذه الوجوه لا تنهض لإثبات التحريم

و الإنصاف أن هذه الوجوه لا تنهض لإثبات التحريم

مع كونه أخص من المدعى إذ قد لا يتحقق شىء من المذكورات فى التشبيب بل و أعم منه من وجه فإن التشبيب بالزوجه قد يوجب أكثر المذكورات.

[الاستدلال بعمومات حرمة اللهو و الباطل و الفحشاء و فحوى ما دل على حرمة ما يوجب تهيج القوه الشهويه]

[الاستدلال بعمومات حرمة اللهو و الباطل و الفحشاء و فحوى ما دل على حرمة ما يوجب تهيج القوه الشهويه]

و يمكن أن يستدل عليه بما سيجىء من عمومات حرمة اللهو و الباطل و ما دل على حرمة الفحشاء و منافاته للعفاف المأخوذ فى العدالة و فحوى ما دل على حرمة ما يوجب و لو بعيدا تهيج القوه الشهويه بالنسبه إلى غير الحليله مثل ما دل عن المنع عن النظر لأنه سهم من سهام إبليس و المنع عن الخلوه بالأجنبيه لأن ثالثهما الشيطان و كراهه جلوس الرجل فى مكان المرأة حتى يبرد المكان. و يرجحان التستر عن نساء أهل الذمه لأنهن يصفن لأزواجهن و التستر عن الصبى المميز الذى يصف ما يرى. و النهى فى الكتاب العزيز بقوله تعالى فلا تخضعن بالقول فيطمع الذى فى قلبه مرض و عن أن يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن إلى غير ذلك من المحرمات و المكروهات التى يعلم منها حرمة ذكر المرأة المعينه المحترمه بما يهيج الشهوه عليها خصوصا ذات البعل التى لم يرض الشارع بتعريضها للنكاح بقوله رب راغب فيك

[لا يبعد القول بجواز التشبيب بالمخطوبه قبل العقد]

[لا يبعد القول بجواز التشبيب بالمخطوبه قبل العقد]

نعم لو قيل بعدم حرمة التشبيب بالمخطوبه قبل العقد بل مطلق من يراد تزوجها لم يكن بعيدا لعدم جريان أكثر ما ذكر فيها و المسأله غير صافيه عن الاشتباه و الإشكال. ثم إن المحكى عن المبسوط و جماعه جواز التشبيب بالحليله بزياده الكراهه عن المبسوط

[جواز التشبيب بالمرأه المبهمه]

[جواز التشبيب بالمرأه المبهمه]

و ظاهر الكل جواز التشبيب بالمرأه المبهمه بأن يتخيل امرأه و يتشبيب بها و أما المعروفه عند القائل دون السامع سواء علم السامع إجمالا- إنه يقصد معينه أم لا ففيه إشكال. و فى جامع المقاصد كما عن الحواشى الحرمه فى الصوره الأولى و فيه إشكال من جهه اختلاف الوجوه المتقدمه للتحريم و كذا إذا لم يكن هنا سامع.

و أما اعتبار الإيمان

و أما اعتبار الإيمان

فاختاره فى القواعد و التذكره و تبعه بعض الأساطين

المكاسب، ج ١، ص ٢٣

لعدم احترام غير المؤمنه و فى جامع المقاصد كما عن غيره حرمة التشبيب بنساء أهل الذمه لفحوى حرمة النظر إليهن و نقض بحرمة النظر إلى نساء أهل الحرب مع أنه صرح بجواز التشبيب بهن و المسأله مشكله من جهه الاشتباه فى مدرك أصل الحكم و كيف كان فإذا شك المستمع فى تحقق شروط الحرمه لم يحرم عليه الاستماع كما صرح به فى جامع المقاصد.

و أما التشبيب بالغلام فهو محرم على كل حال

و أما التشبيب بالغلام فهو محرم على كل حال

كما عن الشهيدين و المحقق الثانى و كاشف اللثام لأنه فحش محض فيشتمل على الإغراء بالقبيح و عن المفاتيح أن فى إطلاق الحكم نظرا و الله العالم

المسألة الرابعة تصوير ذوات الأرواح حرام

إشارة

المسألة الرابعة تصوير ذوات الأرواح حرام

إذا كانت الصورة مجسمة بلا- خلاف فتوى و نصا و كذا مع عدم التجسم وفاقا لظاهر النهايه و صريح السرائر و المحكى عن حواشى الشهيد و الميسيه و المسالك و إيضاح النافع و الكفايه و مجمع البرهان و غيرهم

[الأخبار المستفيضة الداله على حرمه مجرد النقش]

[الأخبار المستفيضة الداله على حرمه مجرد النقش]

لروايات المستفيضة مثل قوله ع: نهى [رسول الله ص] أن ينقش شىء من الحيوان على الخاتم و قوله ع: و نهى عن تزويق البيوت قلت و ما تزويق البيوت قال تصاوير التماثيل و المتقدم عن تحف العقول: و صنعه صنوف التصاوير ما لم يكن مثال الروحاني و قوله ع فى عده أخبار: من صور صورته كلفه الله يوم القيامة أن ينفخ فيها و ليس بنافخ. و قد يستظهر اختصاصها بالمجسمه من حيث إن النفخ فى الروح لا يكون إلا فى المجسمه و إرادته تجسم النقش مقدمه للنفخ ثم النفخ فيه خلاف الظاهر. و فيه أن النفخ يمكن تصوره فى النقش بملاحظه محله بل بدونها كما فى أمر الإمام ع الأسد المنقوش على البساط بأخذ الساحر فى مجلس الخليفه أو بملاحظه لون النقش الذى هو فى الحقيقه أجزاء لطيفه من الصبغ. و الحاصل أن مثل هذا لا يعد قرينه عرفا على تخصيص الصورة بالمجسم و أظهر من الكل صحيحه محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله ع عن تماثيل الشجر و الشمس و القمر فقال لا بأس ما لم يكن شيئا من الحيوان فإن ذكر الشمس و القمر قرينه على إرادته مجرد النقش. و مثل قوله ع: من جدد قبرا أو مثل مثلا فقد خرج عن الإسلام. فإن المثال و التصوير مترادفان على ما حكاه كاشف اللثام عن أهل اللغه مع أن الشائع من التصوير و المطلوب منه هى الصور المنقوشه على أشكال الرجال و النساء و الطيور و السباع دون الأجسام المصنوعه على تلك الأشكال

[استظهار أن الحكمه فى التحريم هى حرمه التشبه بالخالق]

[استظهار أن الحكمه فى التحريم هى حرمه التشبه بالخالق]

و يؤيده أن الظاهر أن الحكمه فى التحريم هى حرمه التشبه بالخالق فى إبداع الحيوانات و أعضائها على الأشكال المطبوعه التى يعجز البشر عن نقشها على ما هى عليه فضلا عن اختراعها و لذا منع بعض الأساطين عن تمكين غير المكلف من ذلك. و من

المعلوم أن المادة لا دخل لها في هذه الاختراعات العجيبه فالتشبه إنما يحصل بالنقش و التشكيل لا غير

و من هنا يمكن استظهار اختصاص الحكم بذوات الأرواح

و من هنا يمكن استظهار اختصاص الحكم بذوات الأرواح

فإن صور غيرها كثيرا ما يحصل بفعل الإنسان للدواعى الأخر غير قصد التصوير و لا يحصل به تشبه بحضرة المبدع تعالى عن التشبيه بل كل ما يصنعه الإنسان من التصرف فى الأجسام فيقع على شكل واحد من مخلوقات الله تعالى.

[ما أفاده فى كشف اللثام من النقض على التعميم]

[ما أفاده فى كشف اللثام من النقض على التعميم]

و لذا قال كاشف اللثام على ما حكى عنه فى مسأله كراهه الصلاه فى الثوب المشتمل على التماثيل أنه لو عمت الكراهه لتماثيل ذى الروح و غيرها كرهت الثياب ذوات الأعلام لشبه الأعلام بالأخشاب و القصبات و نحوها و الثياب المحشوه لشبه طرائقها المخيطه بها بل الثياب قاطبه لشبه خيوطها بالأخشاب و نحوها انتهى و إن كان ما ذكره لا يخلو عن نظر كما سيجى ء هذا. و لكن العمده فى اختصاص الحكم بذوات الأرواح أصاله الإباحه مضافا إلى ما دل على الرخصه مثل صحيحه محمد بن مسلم السابقه و روايه التحف المتقدمه و ما ورد: فى تفسير قوله تعالى يَعْْمَلُونَ لَهُ ما يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَ تَمَائِيلَ فى قوله ع و الله ما هى تماثيل الرجال و النساء و لكنها تماثيل الشجر و شبهه و الظاهر شمولها للجسم و غيره فبها يقيد بعض ما مر من الإطلاق خلافا لظاهر جماعه

[ظاهر بعض تعميم الحكم لغير ذى الروح]

[ظاهر بعض تعميم الحكم لغير ذى الروح]

حيث إنهم بين من يحكى عنه تعميمه الحكم لغير ذى الروح و لو لم يكن مجسما لبعض الإطلاقات اللازم تقييدها بما تقدم مثل قوله ع: و ينهى عن تزويق البيوت و قوله ع: من مثل مثلا إلى آخر الحديث

[ظاهر بعض تخصيص الحكم بالمجسم]

[ظاهر بعض تخصيص الحكم بالمجسم]

و بين من عبر بالتماثيل المجسمه بناء على شمول التمثال لغير الحيوان كما هو كذلك فخص الحكم بالمجسم لأن المتيقن من

المقيدات للإطلاقات و الظاهر منها بحكم غلبه الاستعمال و الوجود النقوش لا غير و فيه أن هذا الظهور لو اعتبر لسقط الإطلاقات عن نهوضها لإثبات حرمه المجسم فتعين حملها على الكراهه دون التخصيص بالمجسمه. و بالجمله التمثال فى الإطلاقات المانع مثل قوله ص من مثل مثالا إن كان ظاهرا فى شمول الحكم للمجسم كان كذلك فى الأدله المرخصه لما عدا الحيوان كروايه تحف العقول و صحيحه محمد بن مسلم و ما فى تفسير الآيه فدعوى ظهور الإطلاقات المانع فى العموم و اختصاص المقيدات المجوزه بالنقوش تحكم.

[خروج تصوير ما هو مصنوع للعباد عن أدله الحرمه]

[خروج تصوير ما هو مصنوع للعباد عن أدله الحرمه]

ثم إنه لو عممنا الحكم بغير الحيوان مطلقا أو مع التجسم فالظاهر أن المراد به ما كان مخلوقا لله سبحانه على هيئته خاصه معجبه للناظر على وجه تميل النفس إلى مشاهدته صورتها المجرده عن الماده أو معها فمثل تمثال السيف و الرمح و القصور و الأبنيه و السفن مما هو مصنوع للعباد و إن كانت فى هيئته حسنه معجبه خارج. و كذا مثل تمثال القصبات و الأخشاب و الجبال و الشطوط مما خلق الله لا على هيئته معجبه للناظر بحيث تميل النفس إلى مشاهدتها و لو بالصور الحكايه لها لعدم شمول الأدله لذلك كله هذا كله مع قصد الحكايه و التمثيل فلو دعت الحاجه إلى عمل شىء يكون شبيها بشىء من خلق الله و لو كان حيوانا من غير قصد الحكايه فلا بأس قطعا و منه يظهر النظر فيما تقدم عن كاشف اللثام.

ثم إن المرجع فى الصورة إلى العرف

ثم إن المرجع فى الصورة إلى العرف

فلا- يقدح فى الحرمه نقص بعض الأعضاء و ليس فيما ورد من رجحان تغير الصورة بقلع عينها أو كسر رأسها دلالة على جواز تصوير الناقص

و لو صور بعض أجزاء الحيوان فى حرمته نظر بل منع

و لو صور بعض أجزاء الحيوان فى حرمته نظر بل منع

و عليه فلو صور نصف الحيوان من رأسه إلى وسطه فإن قدر الباقي موجودا بأن فرضه إنسانا جالسا لا يتبين ما دون وسطه حرم و إن قصد النصف لا- غير لم يحرم إلا- مع صدق الحيوان على هذا النصف و لو بدا له فى إتمامه حرم الإتمام لصدق التصوير بإكمال الصورة لأنه إيجاد لها و لو اشتغل بتصوير حيوان فعل حراما حتى لو بدا له فى إتمامه و هل يكون ما فعل حراما من حيث التصوير أو لا- يحرم إلا- من حيث التجري و جهان من أنه لم يقع إلا- بعض مقدمات الحرام بقصد تحققه و من أن معنى حرمه الفعل عرفا ليس إلا حرمه الاشتغال به عمدا فلا تراعى الحرمه بإتمام

العمل. و الفرق بين فعل الواجب المتوقف استحقاق الثواب على إتمامه و بين الحرام هو قضاء العرف فتأمل

بقي الكلام فى جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور و عدمه

إشارة

بقي الكلام فى جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور و عدمه

فالمحكى عن شرح الإرشاد للمحقق الأردبيلي أن المستفاد من الأخبار الصحيحة و أقوال الأصحاب عدم حرمة إبقاء الصور و قرره الحاكي على هذه الاستفادة.

و ممن اعترف بعدم الدليل على الحرمة المحقق الثانى فى جامع المقاصد مفرعا على ذلك جواز بيع الصور المعمولة و عدم لحوقها بآلات اللهو و القمار و أواني النقدين و صرح فى حاشية الإرشاد بجواز النظر إليها. لكن ظاهر كلام بعض القدماء حرمة بيع التماثيل و ابتاعها فى المقنعه بعد أن ذكر فيما يحرم الاكتساب به الخمر و صناعتها و بيعها قال و عمل الأصنام و الصلبان و التماثيل المجسمه و الشطرنج و النرد و ما أشبه ذلك حرام و يبعه و ابتاعه حرام انتهى و فى النهاية و عمل الأصنام و الصلبان و التماثيل المجسمه و الصور و الشطرنج و النرد و سائر أنواع القمار حتى لعب الصبيان بالجوز و التجاره فيها و التصرف فيها و التكسب بها محظور انتهى و نحوها ظاهر السرائر

و يمكن أن يستدل للحرمة

و يمكن أن يستدل للحرمة

مضافا إلى أن الظاهر من تحريم عمل الشئى ء مبغوضيه وجود المعمول ابتداء و استدامه بما تقدم فى صحيحه ابن مسلم من قوله ع: لا- بأس ما لم يكن حيوانا بناء على أن الظاهر من سؤال الراوى عن التماثيل سؤاله عن حكم الفعل المتعارف المتعلق بها العام البلوى و هو الاقتناء. و أما نفس الإيجاد فهو عمل مختص بالنقاش ألا ترى أنه لو سئل عن الخمر فأجاب بالحرمة أو عن العصير فأجاب بالإباحه انصرف الذهن إلى شربهما دون صنعتهما بل ما نحن فيه أولى بالانصراف لأن صنعه العصير و الخمر يقع من كل أحد بخلاف صنعه التماثيل و بما تقدم من الحصر فى قوله ع فى روايه تحف العقول: إنما حرم الله الصناعات التى يجى ء فيها الفساد محضا و لا يكون منه و فيه شئى ء من وجوه الصلاح إلى قوله ع يحرم جميع الثقلب فيه فإن ظاهره أن كل ما يحرم صنعيته و منها التصاوير يجى ء منها الفساد محضا يحرم جميع الثقلب فيه بمقتضى ما ذكر فى الروايه بعد هذه الفقره. و بالنبوى: لا تدع صوره إلا- محوتها و لا كلبا إلا قتلته بناء على إرادته الكلب الهراش المؤذى الذى يحرم اقتناؤه. و ما عن قرب الإسناد بسنده عن على بن جعفر ع أخيه ع قال: سألته عن التماثيل هل يصلح أن يلعب بها قال لا و بما ورد فى إنكار أن المعمول لسليمان على

نبينا و آله و عليه السلام هي تماثيل الرجال و النساء فإن الإنكار إنما يرجع إلى مشيه سليمان للمعمول كما هو ظاهر الآيه دون أصل العمل فدل على كون مشيه وجود التمثال من المنكرات التي لا يليق بمنصب النبوه. و بمفهوم صحيحه زواره عن أبي جعفر ع: لا- بأس بأن يكون التماثيل في البيوت إذا غيرت رءوسها و ترك ما سوى ذلك و روايه المثنى عن أبي عبد الله ع: إن عليا ع يكره الصور في البيوت بضميمه ما ورد في روايه أخرى مرويه في باب الربا: إن عليا ع لم يكن يكره الحلال و روايه الحلبي المحكيه عن مكارم الأخلاق عن أبي عبد الله ع قال: أهديت إلى طنفسه من الشام تماثيل طائر فأمرت به فغير رأسه فجعل كهيئه الشجر

[المناقشه في أدله حرمه الاقتناء]

[المناقشه في أدله حرمه الاقتناء]

هذا و في الجميع نظر أما الأول فلأن الممنوع هو إيجاد الصورة و ليس وجودها مبعوضا حتى يجب رفعه. نعم قد يفهم الملازمه من سياق الدليل أو من خارج كما أن حرمه إيجاد النجاسه في المسجد يستلزم مبعوضيه وجودها فيه المستلزم لوجوب رفعها. و أما الروايات فالصحيحه الأولى غير ظاهره في السؤال عن الاقتناء لأن عمل الصور مما هو مركز في الأذهان حتى أن السؤال عن حكم اقتنائها بعد معرفه حرمه عملها إذ لا يحتمل حرمه اقتناء ما لا يحرم عمله. و أما الحصر في روايه تحف العقول فهو بقريته الفقره السابقه منه الوارده في تقسيم الصناعات إلى ما يترتب عليه الحلال و الحرام و ما لا يترتب عليه إلا الحرام إضافي بالنسبه إلى هذين القسمين يعني لم يحرم من القسمين إلا ما ينحصر فائدته في الحرام و لا يترتب عليه إلا الفساد. نعم يمكن أن يقال إن الحصر وارد في مساق التعليل و إعطاء الضابطه للفرق بين الصنائع لا لبيان حرمه خصوص القسم المذكور. و أما النبوي فسياقه ظاهر في الكراهه كما يدل عليه عموم الأمر بقتل الكلاب. و قوله ع في بعض هذه الروايات و لا قبرا إلا سويته. و أما روايه على بن جعفر فلا- تدل إلا- على كراهه اللعب بالصوره و لا- تمنعها بل و لا الحرمة إذا كان اللعب على وجه اللهو و أما ما في تفسير الآيه فظاهره رجوع الإنكار إلى مشيه سليمان على نبينا و آله و عليه السلام لعملهم بمعنى إذنه فيه أو إلى تقريره لهم في العمل و أما الصحيحه فالبأس فيها محمول على الكراهه لأجل الصلاه أو مطلقا مع دلالاته على جواز الاقتناء و عدم وجوب المحو. و أما ما ورد من أن عليا ع لم يكن يكره الحلال فمحمول على المباح المتساوي طرفاه لأنه ع كان يكره المكروه قطعاً. و أما روايه الحلبي فلا دلالة لها على الوجوب أصلا

[معارضه روايات حرمه الاقتناء مع روايات الجواز]

[معارضه روايات حرمه الاقتناء مع روايات الجواز]

و لو سلم الظهور في الجميع فهي معارضه بما هو أظهر و أكثر مثل صحيحه الحلبي عن أبي عبد الله ع: ربما قمت أصلى و بين يدي الوساده فيها تماثيل طير فجعلت عليها ثوبا و روايه على بن جعفر عن أخيه ع: عن الخاتم يكون فيه نقش تماثيل طير أو سبع أ يصلى فيه قال لا بأس و عنه ع عن أخيه: عن البيت فيه صوره سمكه أو طير يعبث به أهل البيت هل يصلى فيه قال لا حتى يقطع

رأسه و يفسد و روايه أبى بصير قال: سألت أبا عبد الله ع عن الوساده و البساط يكون فيه التماثيل قال لا بأس به يكون فى البيت قلت ما التماثيل فقال كل شىء يوطأ فلا بأس به و سياق السؤال مع عموم الجواب يأبى عن تقييد الحكم بما يجوز عمله كما لا يخفى. و روايه أخرى لأبى بصير قال: قلت لأبى عبد الله ع إنا نبسط عندنا الوسائد فيها التماثيل و نفرشها قال لا بأس بما يبسط و يفرش و يوطأ و إنما يكره منها ما نصب على الحائط و على السرير و عن قرب الإسناد عن على بن جعفر عن أخيه ع قال: سألته عن رجل كان فى بيته تماثيل أو فى ستر و لم يعلم بها و هو يصلى فى ذلك البيت ثم علم ما عليه قال ع ليس عليه فيما لم يعلم شىء فإذا علم فليزعه الستر و ليكسر رءوس التماثيل فإن ظاهره أن الأمر بالكسر لأجل كون البيت مما يصلى فيه و لذلك لم يأمر ع بتغيير ما على الستر و اكتفى بنزعه و منه يظهر أن ثبوت البأس فى صحيحه زاراه السابقه مع عدم تغيير الرءوس إنما هو لأجل الصلاة.

[مختار المؤلف]

[مختار المؤلف]

و كيف كان

المكاسب، ج ١، ص ٢٥

فالمستفاد من جميع ما ورد من الأخبار الكثيره فى كراهه الصلاه فى البيت الذى فيه التماثيل إلا إذا غيرت أو كانت بعين واحده أو ألقى عليها ثوب جواز اتخاذها و عمومها يشمل المجسمه و غيرها و يؤيد الكراهه الجمع بين اقتناء الصور و التماثيل فى البيت - و اقتناء الكلب و الإناء المجتمع فيه البول فى الأخبار الكثيره مثل ما روى عنهم ع مستفيضا عن جبرئيل على نبينا و آله و عليه السلام: أننا لا ندخل بيتا فيه صوره إنسان و لا بيتا يبال فيه و لا بيتا فيه كلب و فى بعض الأخبار إضافه الجنب إليها و الله العالم بأحكامه

التطيف

المسأله الخامسه التطيف حرام

اشاره

المسأله الخامسه التطيف حرام

ذكره فى القواعد فى المكاسب و لعله استطرادا و المراد اتخاذه كسبا بأن ينصب نفسه كيالا أو وزانا فيطفف للبائع و كيف كان فلا إشكال فى حرمة و يدل عليه الأدله الأربعة.

ثم إن البخس في العد و الذرع - يلحق به حكما

ثم إن البخس في العد و الذرع - يلحق به حكما

و إن خرج عن موضوعه

و لو وزن الربوى بجنسه فطفف في أحدهما

و لو وزن الربوى بجنسه فطفف في أحدهما

فإن جرت المعاوضه على الوزن المعلوم الكلى فيدفع الموزون على أنه بذلك الوزن اشتغلت ذمته بما نقص و إن جرت على الموزون المعين باعتقاد المشتري أنه بذلك الوزن فسدت المعاوضه فى الجميع للزوم الربا و لو جرت عليه على أنه بذلك الوزن يجعل ذلك عنوانا للعوض فحصل الاختلاف بين العنوان و المشار إليه لم يبعد الصحة و يمكن ابتناؤه على أن لاشتراط المقدار مع تخلفه قسطا من العوض أم لا فعلى الأول يصح دون الثانى

التنجيم

المسألة السادسة التنجيم حرام

إشاره

المسألة السادسة التنجيم حرام

و هو كما فى جامع المقاصد الإخبار عن أحكام النجوم باعتبار الحركات الفلكيه و الاتصالات الكوكبيه و توضيح المطلب يتوقف على الكلام فى مقامات

الأول الظاهر أنه لا يحرم الإخبار عن الأوضاع الفلكيه المبتنيه على سير الكواكب

إشاره

الأول الظاهر أنه لا يحرم الإخبار عن الأوضاع الفلكيه المبتنيه على سير الكواكب

كالخسوف الناشئ عن حيلوله الأرض بين النيرين و الكسوف الناشئ عن حيلوله القمر أو غيره بل يجوز الإخبار بذلك إما جزما إذا استند إلى ما يعتقد برهانا أو ظنا إذا استند إلى الأمارات

و قد اعترف بذلك جمله ممن أنكر التنجيم

و قد اعترف بذلك جمله ممن أنكر التنجيم

منهم السيد المرتضى و الشيخ أبو الفتح الكراچكى فيما حكى عنهما فى رد الاستدلال على إصابتهم فى الأحكام بإصابتهم فى الأوضاع ما حصله أن الكسوفات و اقتران الكواكب و انفصالها من باب الحساب و سير الكواكب و له أصول صحيحة و قواعد سديده و ليس كذلك ما يدعونه عن تأثير الكواكب فى الخير و الشر و النفع و الضرر و لو لم يكن الفرق بين الأمرين إلا الإصابه الدائمه المتصله فى الكسوفات و ما يجرى مجراها فلا يكاد يبين فيها خطأ و أن الخطأ الدائم المعهود إنما هو فى الأحكام حتى أن الصواب فيها عزيز و ما يتفق فيها من الإصابه قد يتفق من المخمن أكثر منه فحمل أحد الأمرين على الآخر بهت و قله دين و حياء انتهى المحكى من كلام السيد رحمه الله و قد أشار إلى جواز ذلك فى جامع المقاصد مؤيدا ذلك بما ورد من كراهه السفر و الترويج فى برج العقرب.

[عدم الإصابه الدائمه فى إخبار الفلكين بالأوضاع]

[عدم الإصابه الدائمه فى إخبار الفلكين بالأوضاع]

لكن ما ذكره السيد رحمه الله عن الإصابه الدائمه فى الإخبار عن الأوضاع محل نظر لأن خطأهم فى الحساب فى غايه الكثره و لذلك لا يجوز الاعتماد فى ذلك على عدولهم فضلا عن فساقهم لأن حساباتهم مبتنيه على أمور نظريه مبتنيه على نظريات أخرى إلا فيما هو كالبديهي مثل إخبارهم بكون القمر فى هذا اليوم فى برج العقرب و انتقال الشمس عن برج إلى برج فى هذا اليوم و إن كان يقع الاختلاف بينهم فيما يرجع إلى تفاوت يسير و يمكن الاعتماد فى مثل ذلك على شهاده عدلين منهم إذا احتاج الحاكم لتعيين أجل دين أو نحوه.

الثانى يجوز الإخبار بحدوث الأحكام عن الاتصالات و الحركات المذكوره

إشاره

الثانى يجوز الإخبار بحدوث الأحكام عن الاتصالات و الحركات المذكوره

بأن يحكم بوجود كذا فى المستقبل عند الوضع المعين من القرب و البعد و المقابله و الاقتران بين الكوكبين إذا كان على وجه الظن المستند إلى تجربه محصله أو منقوله فى وقوع تلك الحادثه بإرادته الله عند الوضع الخاص من دون اعتقاد ربط بينهما أصلا بل الظاهر حينئذ جواز الإخبار على وجه القطع إذا استند إلى تجربه قطعيه إذ لا حرج على من حكم قطعا بالمطر فى هذه الليله نظرا إلى ما جربه من نزول كلبه عن السطح إلى داخل البيت مثلا

[قصة المحقق نصير الدين الطوسي و الطحان]

[قصة المحقق نصير الدين الطوسي و الطحان]

كما حكى أنه اتفق ذلك لمروج هذا العلم بل محييه نصير المله و الدين حيث نزل في بعض أسفاره على طحان له طاحونه خارج البلد فلما دخل منزله صعد السطح لحراره الهواء فقال له صاحب المنزل انزل و نم في البيت تحفظا من المطر فنظر المحقق إلى الأوضاع الفلكيه فلم ير شيئا فيما هي مظنه للتأثير في المطر فقال صاحب المنزل إن لى كلبا ينزل في كل ليله يحس المطر فيها إلى البيت فلم يقبل منه المحقق ذلك و بات فوق السطح فجاءه المطر في الليل و تعجب المحقق. ثم إن ما سيحيى ء في عدم جواز تصديق المنجم يراد به غير هذا أو ينصرف إلى غيره لما عرفت من معنى التنجيم

الثالث الإخبار عن الحوادث و الحكم بها مستندا إلى تأثير الاتصالات المذكوره

اشاره

الثالث الإخبار عن الحوادث و الحكم بها مستندا إلى تأثير الاتصالات المذكوره

فيها بالاستقلال أو بالمدخلية و هو المصطلح عليه بالتنجيم فظاهر الفتاوى و النصوص حرمة مؤكده

[النصوص الداله على الحرمة]

اشاره

[النصوص الداله على الحرمة]

فقد أرسل المحقق في المعتبر عن النبي ص: أنه من صدق منجما أو كاهنا فقد كفر بما أنزل على محمد ص و هو يدل على حرمة حكم المنجم بأبلغ وجه. و في روايه نصر بن قابوس عن الصادق ع: إن المنجم ملعون و الكاهن ملعون و الساحر ملعون

[محاوره أمير المؤمنين (ع) مع بعض المنجمين]

[محاوره أمير المؤمنين (ع) مع بعض المنجمين]

و في نهج البلاغه: أنه ع لما أراد المسير إلى بعض أسفاره فقال له بعض أصحابه إن سرت في هذا الوقت خشيت أن لا تظفر بمرادك من طريق علم النجوم فقال ع له أترعم أنك تهدي إلى الساعه التي من سار فيها انصرف عنه سوء و تخوف من

الساعة التي من سار فيها حاق به الضر فمن صدقك بهذا فقد كذب القرآن و استغنى عن الاستعانه بالله فى نيل المحبوب و دفع المكروه إلى أن قال ع أيها الناس إياكم و تعلم النجوم إلا ما يهتدى به فى بر أو بحر فإنها تدعو إلى الكهانه و الكاهن كالساحر و الساحر كالكافر و الكافر فى النار إلخ

[محاورة أمير المؤمنين (ع) مع منجم آخر]

[محاورة أمير المؤمنين (ع) مع منجم آخر]

و قريب منه ما وقع [بعينه] بينه و بين منجم آخر نهاه عن المسير أيضا: فقال ع له أ تدرى ما فى بطن هذه الدابه أ ذكر أم أنثى قال إن حسبت علمت قال فمن صدقك على هذا القول فقد كذب القرآن قال الله إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَ يُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ الْآيَةَ [وَ مَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَ مَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ] ما كان محمد ص يدعى ما ادعت أ تزعم أنك تهدى إلى الساعة التي من سار فيها صرف عنه السوء و الساعة التي من سار فيها حاق به الضر من صدقك بهذا استغنى بقولك عن الاستعانه بالله فى ذلك الوجه و أحوج إلى الرغبة إليك فى دفع المكروه عنه

[قول الصادق عليه السلام لعبد الملك بن أعين أحرق كتبك]

[قول الصادق عليه السلام لعبد الملك بن أعين أحرق كتبك]

و فى روايه عبد الملك بن أعين المرويه عن الفقيه: قلت لأبى عبد الله ع إني قد ابتليت

المكاسب، ج ١، ص ٢٦

بالنظر فى النجوم فأريد الحاجه فإذا نظرت إلى الطالع و رأيت الطالع الشر جلست و لم أذهب فيها و إذا رأيت طالع الخير ذهبت فى الحاجه فقال لى تقضى قلت نعم قال أحرق كتبك

[روايه المفضل بن عمر فى قوله تعالى و إذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات]

[روايه المفضل بن عمر فى قوله تعالى و إذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات]

و فى روايه المفضل بن عمر المرويه عن معانى الأخبار فى قوله تعالى وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ قَالَ وَ أَمَا الْكَلِمَاتِ فَمِنْهَا مَا ذَكَرْنَاهُ وَ مِنْهَا الْمَعْرِفَةُ بِقَدَمِ بَارئِهِ وَ تَوْحِيدِهِ وَ تَنْزِيهِهِ عَنِ الشَّبِيهِ حَتَّىٰ النَّظَرَ إِلَى الْكَوَاكِبِ وَ الْقَمَرِ وَ الشَّمْسِ وَ اسْتَدْلَ بِأَفْوَلِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا عَلَىٰ حَدُوثِهِ وَ بَحْدُوثِهِ عَلَىٰ مُحَدَّثِهِ ثُمَّ أَعْلَمَهُ عِزَّ وَ جَلَّ أَنْ الْحَكْمَ بِالنُّجُومِ خَطَأً.

[جواز النظر فى النجوم لمجرد التفتؤل إن فهم الخير و التحذر بالصدقه إن فهم الشر]

[جواز النظر فى النجوم لمجرد التفاؤل إن فهم الخير و التحذر بالصدقه إن فهم الشر]

ثم إن مقتضى الاستفصال فى روايه عبد الملك المتقدمه بين القضاء بالنجوم بعد النظر و عدمه: أنه لا بأس بالنظر إذا لم يقض به بل أريد به مجرد التفاؤل إن فهم الخير و التحذر بالصدقه إن فهم الشر كما يدل عليه ما عن المحاسن عن أبيه عن ابن أبى عمير عن عمر بن أذينه عن سفيان بن عمر قال: كنت أنظر فى النجوم و أعرفها و أعرف الطالع فيدخلنى من ذلك شىء فشكوت ذلك إلى أبى الحسن ع فقال إذا وقع فى نفسك شىء فتصدق على أول مسكين ثم امض فإن الله عز و جل يدفع عنك.

[الحكم بالنجوم مع الاعتقاد بأن الله يمحو ما يشاء و يثبت]

[الحكم بالنجوم مع الاعتقاد بأن الله يمحو ما يشاء و يثبت]

و لو حكم بالنجوم على جهه أن مقتضى الاتصال الفلانى و الحركه الفلانيه الحادثه الواقعيه و إن كان الله يمحو ما يشاء و يثبت لم يدخل أيضا فى الأخبار الناهيه لأنها ظاهره فى الحكم على سبيل البت كما يظهر من قوله ع: فمن صدقك بهذا فقد استغنى عن الاستعانه بالله فى دفع المكروه بالصدقه و الدعاء و غيرهما من الأسباب نظير تأثير نحوسه الأيام الوارده فى الروايات و رد نحوستها بالصدقه إلا أن جوازها مبنى على جواز اعتقاد الاقتضاء فى العلويات للحوادث السفليه و سيجىء إنكار المشهور لذلك و إن كان يظهر ذلك من المحدث الكاشانى

[جواز الإخبار لا بنحو اقتضاء الأوضاع الفلكيه]

[جواز الإخبار لا بنحو اقتضاء الأوضاع الفلكيه]

و لو أخبر بالحوادث بطريق جريان العاده على وقوع الحادثه عند الحركه الفلانيه من دون اقتضاء لها أصلا فهو أسلم - قال فى الدروس و لو أخبر بأن الله تعالى يفعل كذا عند كذا لم يحرم و إن كره انتهى.

الرابع اعتقاد ربط الحركات الفلكيه بالكائنات

إشاره

الرابع اعتقاد ربط الحركات الفلكيه بالكائنات

و الربط يتصور على وجوه

الأول الاستقلال فى التأثير

الأول الاستقلال فى التأثير

بحيث يمتنع التخلف عنها امتناع تخلف المعلول عن العلة العقلية

و ظاهر كثير من العبارات كون هذا كفرا

و ظاهر كثير من العبارات كون هذا كفرا

. قال السيد المرتضى رحمه الله فيما حكى عنه و كيف يشتهه على مسلم بطلان أحكام التنجيم و قد أجمع المسلمون قديما و حديثا على تكذيب المنجمين و الشهادة بفساد مذهبهم و بطلان أحكامهم و معلوم من دين الرسول ضروره تكذيب ما يدعيه المنجمون و الإزراء عليهم و التعجيز لهم و فى الروايات عنه ص ما لا يحصى كثره و كذا عن علماء أهل بيته و خيار أصحابه و ما اشتهر بهذه الشهره فى دين الإسلام كيف يفتى بخلافه منتسب إلى المله و مصل إلى القبله انتهى و قال العلامة فى المنتهى بعد ما أفتى بتحريم التنجيم و تعلم النجوم مع اعتقاد إنها مؤثره أو أن لها مدخلا فى التأثير فى النفع و الضرر و بالجمله كل من اعتقد ربط الحركات النفسانيه و الطبيعیه بالحركات الفلكيه و الاتصالات الكوكبيه كافر انتهى و قال الشهيد رحمه الله فى قواعده كل من اعتقد فى الكواكب أنها مدبره لهذا العالم و موجد له فلا ريب أنه كافر و قال فى جامع المقاصد و اعلم أن التنجيم مع اعتقاد أن للنجوم تأثيرا فى الموجودات السفليه و لو على جهه المدخلية حرام و كذا تعلم النجوم على هذا النحو بل هذا الاعتقاد فى نفسه كفر نعوذ بالله انتهى و قال شيخنا البهائى ما زعمه المنجمون من ارتباط بعض الحوادث السفليه بالأجرام العلويه إن زعموا أنها هى العلة المؤثره فى تلك الحوادث بالاستقلال أو أنها شريكه فى التأثير فهذا لا يحل للمسلم اعتقاده و علم النجوم المبتنى على هذا كفر و على هذا حمل ما ورد فى الحديث عن التحذير من علم النجوم و النهى عن اعتقاد صحته انتهى و قال فى البحار لا نزاع بين الأمة فى أن من اعتقد أن الكواكب هى المدبره لهذا العالم و الخالقه لما فيه من الحوادث و الخير و الشر فإنه يكون كافرا على الإطلاق انتهى و عنه فى موضع آخر أن القول بأنها عله فاعليه بالإيراده و الاختيار و إن توقف تأثيرها على شرائط أخرى كفر و مخالفه لضروره الدين بل ظاهر الوسائل نسبه دعوى ضروره الدين على بطلان التنجيم و القول بكفر معتقده إلى جميع علمائنا حيث قال قد صرح علماؤنا بتحريم علم النجوم و العمل بها و بكفر من اعتقد تأثيرها أو مدخليتها فى التأثير و ذكروا أن بطلان ذلك من ضروريات الدين انتهى.

[موافقه العامه على هذا الحكم]

[موافقه العامه على هذا الحكم]

بل يظهر من المحكى عن ابن أبى الحديد أن الحكم كذلك عند علماء العامه أيضا حيث قال فى شرح نهج البلاغه إن المعلوم ضروره من الدين إبطال حكم النجوم و تحريم الاعتقاد بها و النهى و الزجر عن تصديق المنجمين و هذا معنى قول أمير المؤمنين

ع فمن صدقك بهذا فقد كذب القرآن و استغنى عن الاستعانه بالله انتهى

[ظاهرهم لا فرق بين استلزامه إنكار الصانع و عدمه]

[ظاهرهم لا فرق بين استلزامه إنكار الصانع و عدمه]

ثم لا- فرق في أكثر العبارات المذكوره بين رجوع الاعتقاد المذكور إلى إنكار الصانع جل ذكره كما هو مذهب بعض المنجمين. و بين تعطيله تعالى عن التصرف في الحوادث السفليه بعد خلق الأجرام العلويه على وجه تتحرك على النحو المخصوص سواء قيل بقدمها كما هو مذهب بعض آخر أم قيل بحدوثها و تفويض التدبير إليها كما هو المحكى عن ثالث منهم و بين أن لا- يرجع إلى شىء من ذلك بأن يعتقد أن حركة الأفلاك تابعه لإرادته الخالق فهى مظاهر لإرادته الخالق تعالى و مجبوله على الحركة على طبق اختيار الصانع جل ذكره كالآله أو بزياده أنها مختاره باختيار هو عين اختياره تعالى عما يقول الظالمون. لكن ما تقدم فى بعض الأخبار من أن المنجم بمنزله الكاهن الذى هو بمنزله الساحر الذى هو بمنزله الكافر من عدا الفرق الثلاث الأول إذ الظاهر عدم الإشكال فى كون الفرق الثلاث- من أكفر الكفار لا بمنزلتهم.

[معنى كون تصديق المنجم كفرا]

[معنى كون تصديق المنجم كفرا]

و منه يظهر أن ما رتبته على تصديق المنجم من كونه تكذيبا للقرآن و كونه موجبا للاستغناء عن الاستعانه بالله فى جلب الخير و دفع الشر يراد منه إبطال قوله بكونه مستلزما لما هو فى الواقع مخالف للضرورة من تكذيب القرآن و الاستغناء عن الله كما هى طريقه كل مستدل من إنهاء بطلان التالى إلى ما هو بديهى البطلان عقلا أو شرعا أو حسا أو عادة و لا يلزم من مجرد ذلك الكفر و إنما يلزم ممن التفت إلى الملازمه و اعترف باللازم و إلا- فكل من أفتى بما هو مخالف لقول الله واقعا إما لعدم تفتنه لقول الله أو لدلالته يكون مكذبا للقرآن. و أما قوله ص: فمن صدق منجما أو كاهنا فقد كفر بما أنزل على محمد فلا يدل أيضا على كفر المنجم و إنما يدل

المكاسب، ج ١، ص ٢٧

على كذبه فيكون تصديقه تكذيبا للشارع المكذب له و يدل عليه عطف أو كاهن عليه.

[لا بد فى تكفير المنجم من مطابقه ما يعتقد له لإحدى موجبات الكفر]

[لا بد فى تكفير المنجم من مطابقه ما يعتقد له لإحدى موجبات الكفر]

و بالجملة فلم يظهر من الروايات تكفير المنجم بالمعنى الذى تقدم للتنجيم فى صدر عنوان المسأله كفرا حقيقيا فالواجب الرجوع

فيما يعتقد المنجم إلى ملاحظه مطابقتة لأحد موجبات الكفر من إنكار الصانع أو غيره مما علم من الدين بديهه و لعله لذا اقتصر الشهيد فيما تقدم من القواعد في تكفير المنجم على من يعتقد في الكواكب أنها مدبره لهذا العالم و موجد له و لم يكفر غير هذا الصنف كما سيجي ء تتمه كلامه السابق و لا شك أن هذا الاعتقاد إنكار إما للصانع و إما لما هو ضروري الدين من فعله تعالى و هو إيجاد العالم و تديره

[ما أفاده السيد شارح النخبه]

[ما أفاده السيد شارح النخبه]

بل الظاهر من كلام بعض اصطلاح لفظ التنجيم في الأول. قال السيد شارح النخبه إن المنجم من يقول بقدم الأفلاك و النجوم و لا يقولون بمفلك و لا خالق و هم فرقه من الطبيعيين يستمطرون بالأنواء معدودون من فرق الكفر في مسفورات الخاصه و العامه يعتقدون في الإنسان أنه كسائر الحيوانات يأكل و يشرب و ينكح ما دام حيا فإذا مات بطل و اضمحل و ينكرون جميع الأصول الخمسه انتهى ثم قال رحمه الله و أما هؤلاء الذين يستخرجون بعض أوضاع السيارات و ربما يتخرصون عليها بأحكام مبهمه متشابهه ينقلونها تقليدا لبعض ما وصل إليهم من كلمات الحكماء الأقدمين مع صحه عقائدهم الإسلاميه فغير معلوم دخولهم في المنجمين الذين ورد فيهم من المطاعن ما ورد انتهى.

[نقد كلام السيد]

[نقد كلام السيد]

أقول فيه مضافا إلى عدم انحصار الكفار من المنجمين فيمن ذكر بل هم على فرق ثلاث كما أشرنا إليه و سيجي ء التصريح به من البحار في مسأله السحر أن النزاع المشهور بين المسلمين في صحه التنجيم و بطلانه هو المعنى الذي ذكره أخيرا و كما عرفت في جامع المقاصد- و المطاعن الوارده في الأخبار المتقدمه و غيرها كلها أو جلها على هؤلاء دون المنجم بالمعنى الذي ذكره أولا و ملخص الكلام أن ما ورد فيهم من المطاعن لا صراحه فيها بكفرهم بل ظاهر ما عرفت خلافه. و يؤيده ما رواه في البحار: عن محمد و هارون ابني سهل النوبختي أنهما كتبا إلى أبي عبد الله ع نحن ولد نوبخت المنجم و قد كنا كتبنا إليك هل يحل النظر فيها فكتب نعم و المنجمون يختلفون في صفه الفلك فبعضهم يقولون إن الفلك فيه النجوم و الشمس و القمر إلى أن قال فكتب ع نعم ما لم يخرج من التوحيد.

الثاني أنها تفعل الآثار المنسوبه إليها

إشاره

الثانى أنها تفعل الآثار المنسوبه إليها

و الله سبحانه هو المؤثر الأعظم كما يقوله بعضهم على ما ذكره العلامة و غيره

[ما أفاده العلامة فى أنوار الملكوت]

[ما أفاده العلامة فى أنوار الملكوت]

قال العلامة فى محكى شرح فص الياقوت اختلف قول المنجمين على قولين أحدهما قول من يقول إنها حيه مختاره الثانى قول من يقول إنها موجهه و القولان باطلان. و قد تقدم عن المجلسى رحمه الله أن القول بكونها فاعله بالإرادته و الاختيار و إن توقف تأثيرها على شرائط أخر كفر و هو ظاهر أكثر العبارات المتقدمه. و لعل وجهه أن نسبة الأفعال التى دلت على ضروره الدين على استنادها إلى الله تعالى كالخلق و الرزق و الإحياء و الإماتة و غيرها إلى غيره تعالى مخالف لضروره الدين.

[ظاهر الشهيد فى قواعد عدم كفر المعتقد بذلك]

[ظاهر الشهيد فى قواعد عدم كفر المعتقد بذلك]

لكن ظاهر شيخنا الشهيد فى القواعد العدم فإنه بعد ما ذكر الكلام الذى نقلناه منه سابقا قال و إن اعتقد أنها تفعل الآثار المنسوبه إليها و الله سبحانه هو المؤثر الأعظم فهو مخطئ إذ لا حياه لهذه الكواكب ثابتة بدليل عقلى و لا نقلى انتهى. و ظاهره أن عدم القول بذلك لعدم المقتضى له و هو الدليل لا لوجود المانع منه و هو انعقاد الضروره على خلافه فهو ممكن غير معلوم الوقوع.

[توجيه ما ذكره الشهيد]

[توجيه ما ذكره الشهيد]

و لعل وجهه أن الضرورى عدم نسبة تلك الأفعال إلى فاعل مختار باختيار مستقل مغاير لاختيار الله كما هو ظاهر قول المفوضه أما استنادها إلى الفاعل بإرادته الله المختار بعين مشيته و اختياره حتى يكون كالأله بزياده الشعور و قيام الاختيار به بحيث يصدق أنه فعله و فعل الله فلا إذ المخالف للضروره إنكار نسبة الفعل إلى الله تعالى على وجه الحقيقه لا إثباته لغيره أيضا بحيث يصدق أنه فعله. نعم ما ذكره الشهيد رحمه الله من عدم الدليل عليه حق فالقول به تخرص و نسبة فعل الله إلى غيره بلا دليل و هو قبيح. و ما ذكره قدس سره كان مأخذه ما فى الاحتجاج عن هشام بن الحكم قال: سأل الزنديق أبا عبد الله ع فقال ما تقول فيمن يزعم أن هذا التدبير الذى يظهر فى هذا العالم تدبير النجوم السبعه قال ع يحتاجون إلى دليل أن هذا العالم الأكبر و العالم الأصغر من تدبير النجوم التى تسبح فى الفلك و تدور حيث دارت متبعه لا تفترو سائرته لا تقف ثم قال و إن كل نجم منها موكل مدبر فهى بمنزله العبيد المأمورين المنهيين فلو كانت قديمه أزليه لم تتغير من حال إلى حال إلى آخر الخبر و الظاهر أن قوله بمنزله العبيد

المأمورين المنهيين يعنى فى حركاتهم لا أنهم مأمورون بتدبير العالم بحركاتهم فهى مدبره باختياره المنبعث عن أمر الله تعالى.

[ما أفاده المحدث الكاشانى]

[ما أفاده المحدث الكاشانى]

نعم ذكر المحدث الكاشانى فى الوافى فى توجيه البداء كلاما ربما يظهر منه مخالفه المشهور حيث قال فاعلم أن القوى المنطبعه الفلكيه لم تحط بتفاصيل ما سيقع من الأمور دفعه واحده لعدم تناهى تلك الأمور بل إنما تنقش فيها الحوادث شيئا فشيئا [و جملة فجملة مع أسبابها و عللها على نهج مستمر و نظام مستقر] فإن ما يحدث فى عالم الكون و الفساد إنما هو من لوازم حركات الأفلاك المسخره لله و نتائج بركاتهما فهى تعلم أنه كلما كان كذا كان كذا انتهى موضع الحاجه و ظاهره أنها فاعله بالاختيار لملزومات الحوادث.

و بالجملة فكفر المعتقد بالربط على هذا الوجه الثانى لم يظهر من الأخبار و مخالفتها لضروره الدين لم يثبت أيضا إذ ليس المراد العليه التامه فكيف و قد حاول المحدث الكاشانى بهذه المقدمات إثبات البداء.

الثالث استناد الأفعال إليها كاستناد الإحراق إلى النار

[ظاهر كثير كون هذا الاعتقاد كفرا]

[ظاهر كثير كون هذا الاعتقاد كفرا]

و ظاهر كلمات كثير ممن تقدم كون هذا الاعتقاد كفرا إلا أنه قال شيخنا المتقدم فى قواعده بعد الوجهين الأولين و أما ما يقال من استناد الأفعال إليها كاستناد الإحراق إلى النار و غيرها من العاديات بمعنى أن الله تعالى أجرى عادته أنها إذا كانت على شكل مخصوص أو وضع مخصوص يفعل ما ينسب إليها و يكون ربط المسببات بها كربط مسببات الأدويه و الأغذيه بها مجازا باعتبار الربط العادى لا الربط العقلى الحقيقى فهذا لا يكفر معتقده لكنه مخطئ و إن كان أقل خطأ من الأول لأن وقوع هذه الآثار عندها

المكاسب، ج ١، ص ٢٨

ليس بدائم و لا أكثرى انتهى. و غرضه من التعليل المذكور الإشارة إلى عدم ثبوت الربط العادى لعدم ثبوته بالحس كالحراره الحاصله بسبب النار و الشمس و بروده القمر و لا بالعاده الدائمه و لا الغالبه لعدم العلم بتكرار الدفعات كثيرا حتى يحصل العلم أو الظن ثم على تقديره فليس فيه دلالة على تأثير تلك الحركات فى الحوادث فلعل الأمر بالعكس أو كلتاهما مستندان إلى مؤثر ثالث فيكونان من المتلازمين فى الوجود. و بالجملة فمقتضى ما ورد من أنه أبى الله أن يجرى الأشياء إلا بأسبابها كون كل حادث مسببا و إما أن السبب هى الحركة الفلكيه أو غيرها فلم يثبت و لم يثبت أيضا كونه مخالفا لضروره الدين.

[ظاهر بعض الأخبار ثبوت التأثير للكواكب]

[ظاهر بعض الأخبار ثبوت التأثير للكواكب]

بل في بعض الأخبار ما يدل بظاهرة على ثبوت التأثير للكواكب مثل ما في الاحتجاج عن أبان بن تغلب: في حديث اليماني الذي دخل على أبي عبد الله ع و سماه باسمه الذي لم يعلمه أحد و هو سعد فقال له يا سعد و ما صناعتك قال إنا من أهل بيت ننظر في النجوم إلى أن قال ع ما اسم النجم الذي إذا طلع هاجت الإبل فقال ما أدري قال صدقت قال ما اسم النجم الذي إذا طلع هاجت البقر قال ما أدري قال صدقت فقال ما زحل عندكم فقال سعد نجم نحس فقال له أبو عبد الله ع لا تقل هذا فإنه نجم أمير المؤمنين ع و هو نجم الأوصياء و هو النجم الثاقب الذي قال الله تعالى في كتابه [النَّجْمُ الثَّاقِبُ] و في روايه المدائني المروي عن الكافي عن أبي عبد الله ع قال: إن الله خلق نجما في الفلك السابع فخلقه من ماء بارد و خلق سائر النجوم الجارية من ماء حار و هو نجم الأوصياء و الأنبياء و هو نجم أمير المؤمنين ع يأمر بالخروج من الدنيا و الزهد فيها و يأمر بافتراس التراب و توسد اللبن و لباس الخشن و أكل الجشب و ما خلق الله نجما أقرب إلى الله [تعالى] منه [إلى آخر الخبر] و الظاهر أن أمر النجم بما ذكر من المحاسن كناية عن اقتضائه لها.

الرابع أن يكون ربط الحركات بالحوادث

إشاره

الرابع أن يكون ربط الحركات بالحوادث

من قبيل ربط الكاشف و المكشوف و الظاهر أن هذا الاعتقاد لم يقل أحد بكونه كفرا

[قول الشيخ البهائي فهذا لا مانع منه و لا حرج في اعتقاده]

[قول الشيخ البهائي فهذا لا مانع منه و لا حرج في اعتقاده]

قال شيخنا البهائي رحمه الله بعد كلامه المتقدم الظاهر في تكفير من قال بتأثير الكواكب أو مدخليتها ما هذا لفظه و إن قالوا إن اتصالات تلك الأجرام و ما يعرض لها من الأوضاع علامات على بعض حوادث هذا العالم مما يوجد الله سبحانه بقدرته و إرادته كما أن حركات النبض و اختلافات أوضاعه علامات يستدل بها الطبيب على ما يعرض للبدن من قرب الصحة و اشتداد المرض و نحوه و كما يستدل باختلاج بعض الأعضاء على بعض الأحوال المستقبله فهذا لا مانع منه و لا حرج في اعتقاده و ما روى في صحه علم النجوم و جواز تعلمه محمول على هذا المعنى انتهى.

[ما أفاده العلامة]

[ما أفاده العلامة]

و ممن يظهر منه خروج هذا عن مورد طعن العلماء على المنجمين ما تقدم من قول العلامة رحمه الله إن المنجمين بين قائل بحياه الكواكب و كونها فاعله مختاره و بين من قال إنها موجه

[ما يظهر من كلام السيد المرتضى]

[ما يظهر من كلام السيد المرتضى]

و يظهر ذلك من السيد رحمه الله حيث قال بعد إطاله الكلام فى التشنيع عليهم ما هذا لفظه المحكى و ما فيهم أحد يذهب إلى أن الله تعالى أجرى العاده بأن يفعل عند قرب بعضها من بعض أو بعده أفعالا من غير أن يكون للكواكب أنفسها تأثير فى ذلك قال و من ادعى منهم هذا المذهب الآن فهو قائل بخلاف ما ذهب إليه القدماء و منتحل بهذا المذهب عند أهل الإسلام انتهى

[إنكار السيد ابن طاوس على علم الهدى]

[إنكار السيد ابن طاوس على علم الهدى]

لكن ظاهر المحكى عن ابن طاوس إنكار السيد رحمه الله لذلك حيث إنه بعد ما ذكر أن للنجوم علامات و دلالات على الحادثات لكن يجوز للقادر الحكيم تعالى أن يغيرها بالبر و الصدقه و الدعاء و غير ذلك من الأسباب و جوز تعلم علم النجوم و النظر فيه و العمل به إذا لم يعتقد أنها مؤثره و حمل أخبار النهى على ما إذا اعتقد أنها كذلك ثم أنكر على علم الهدى تحريم ذلك ثم ذكر لتأييد ذلك أسماء جماعه من الشيعة كانوا عارفين به انتهى. و ما ذكر رحمه الله حق إلا أن مجرد كون النجوم دلالات و علامات لا يجدى مع عدم الإحاطه بتلك العلامات و معارضاتها و الحكم مع عدم الإحاطه لا يكون قطعيا بل و لا ظنيا

[خلاصه ما أنكره السيد أمران]

[خلاصه ما أنكره السيد أمران]

و السيد علم الهدى إنما أنكر من المنجمين أمرين أحدهما اعتقاد التأثير و قد اعترف به ابن طاوس و الثانى غلبه الإصابه فى أحكامهم كما تقدم منه ذلك فى صدر المسأله و هذا أمر معلوم بعد فرض عدم الإحاطه بالعلامات و معارضاتها.

[ما أفاده الشيخ البهائى]

[ما أفاده الشيخ البهائى]

و لقد أجاد شيخنا البهائي أيضا حيث أنكر الأمرين و قال بعد كلامه المتقدم في إنكار التأثير و الاعتراف بالأماره و العلامه اعلم أن الأمور التي يحكم بها المنجمون من الحوادث الاستقباليه أقسام لها أصول بعضها مأخوذه من أصحاب الوحي ع و بعضها يدعون لها التجربه و بعضها مبن على أمور متشعبه لا تفي القوه البشريه بضبطها و الإحاطه بها كما يومئ إليه قول الصادق ع: كثيره لا يدرك و قليله لا ينتفع به و لذلك وجد الاختلاف في كلامهم و تطرق الخطأ إلى بعض أحكامهم و من اتفق له الجرى على الأصول الصحيحه صح كلامه و صدقت أحكامه لا محاله كما نطق به الإمام الصادق ع و لكن هذا أمر عزيز المنال لا يظفر به إلا القليل و الله الهادي إلى سواء السبيل انتهى.

[ما أفاده الشيخ البهائي هو الذي صرح به الإمام الصادق عليه السلام]

إشاره

[ما أفاده الشيخ البهائي هو الذي صرح به الإمام الصادق عليه السلام]

و ما أفاده رحمه الله أولا- من الاعتراف بعدم بطلان كون الحركات الفلكيه أمارات و علامات و آخرا من عدم النفع في علم النجوم إلا مع الإحاطه التامه هو الذي صرح به الإمام الصادق ع في روايه هشام الآتيه بقوله: إن أصل الحساب حق و لكن لا يعلم ذلك إلا- من علم مواليد الخلق و يدل أيضا على كل من الأمرين الأخبار المتكثره. فما يدل على الأول و هو ثبوت الدلاله و العلامه في الجمله

[الأخبار الداله على صحه علم النجوم في نفسه]

[الأخبار الداله على صحه علم النجوم في نفسه]

مضافا إلى ما تقدم من روايه سعد المنجم المحموله بعد الصرف عن ظاهرها الدال على سببيه طلوع الكواكب لهيجان الإبل و البقر و الكلاب على كونه أماره و علامه عليه المروى في الاحتجاج: عن روايه الدهقان المنجم الذي استقبل أمير المؤمنين حين خروجه إلى النهروان فقال له يومك هذا يوم صعب قد انقلب منه كوكب و انقذ من برجك النيران و ليس لك الحرب بمكان فقال ع له أيها الدهقان المنبئ عن الآثار المحذر عن الأقدار ثم سأله عن مسائل كثيره من النجوم فاعترف الدهقان بجهلها إلى أن قال ع له أما قولك انقذ من برجك النيران فكان الواجب أن تحكم به لي لا على أما نوره و ضياؤه فعندى و أما حريقه و لهبه فذهب عنى فهذه مسأله عميقه فاحسبها إن كنت حاسبا و في روايه أخرى أنه قال له احسبها إن كنت عالما بالأكوار و الأدوار قال لو علمت هذا لعلمت أنك تحصي عقود القصب في

المكاسب، ج ١، ص ٢٩

هذه الأجمه و في الروايه الآتيه لعبد الرحمن بن سيابه: هذا حساب إذا حسبه الرجل و وقف عليه عرف القصبه التي في وسط

الأجمه و عدد ما عن يمينها و عدد ما عن يسارها و عدد ما خلفها و عدد ما أمامها حتى لا يخفى عليه من قصب الأجمه واحده

[عده أخبار أوردها فى البحار]

[عده أخبار أوردها فى البحار]

و فى البحار وجد فى كتاب عتيق عن عطاء قال: قيل لعلى بن أبى طالب ع هل كان للنجوم أصل قال نعم نبى من الأنبياء قال له قومه إنا لا نؤمن بك حتى تعلمنا بدء الخلق و آجالهم فأوحى الله عز و جل إلى غمامه فأمطرتهم و استنقع حول الجبل ماء صاف ثم أوحى الله [عز و جل] إلى الشمس و القمر و النجوم أن تجرى فى ذلك الماء ثم أوحى الله [عز و جل] إلى ذلك النبى أن يرتقى هو و قومه على الجبل فقاموا على الماء حتى عرفوا بدء الخلق و آجاله بمجارى الشمس و القمر و النجوم و ساعات الليل و النهار و كان أحدهم يعرف متى يموت و متى يمرض و من ذا الذى يولد له و من ذا الذى لا يولد له فبقوا كذلك برهه من دهرهم ثم إن داود ع قاتلهم على الكفر فأخرجوا على داود ع فى القتال من لم يحضر أجله و من حضر أجله خلفوه فى بيوتهم فكان يقتل من أصحاب داود و لا يقتل من هؤلاء أحد فقال داود ع رب أقاتل على طاعتك و يقاتل هؤلاء على معصيتك يقتل أصحابى و لا- يقتل من هؤلاء أحد فأوحى الله عز و جل إليه أنى علمتهم بدء الخلق و آجالهم و إنما أخرجوا إليك من لم يحضره أجله و من حضر أجله خلفوه فى بيوتهم فمن ثم يقتل من أصحابك و لا- يقتل منهم أحد قال داود ع رب على ما ذا علمتهم قال على مجارى الشمس و القمر و النجوم و ساعات الليل و النهار قال فدعا الله عز و جل فحبس الشمس عليهم فزاد النهار و لم يعرفوا قدر الزيادة فاختلف حسابهم قال على ع فمن ثم كره النظر فى علم النجوم و فى البحار أيضا عن الوافى بالإسناد عن أبى عبد الله ع قال: سئل عن النجوم فقال لا يعلمها إلا أهل بيت من العرب و أهل بيت من الهند و بالإسناد عن محمد بن سالم قال قال أبو عبد الله ع: قوم يقولون النجوم أصح من الرؤيا و ذلك كانت صحيحه حين لم ترد الشمس على يوشع بن نون و أمير المؤمنين ع فلما رد الله الشمس عليهما ضل فيها علوم علماء النجوم و خبر يونس قال: قلت لأبى عبد الله ع جعلت فداك أخبرنى عن علم النجوم ما هو قال هو علم من علوم الأنبياء قال فقلت كان على بن أبى طالب ع يعلمه قال كان أعلم الناس به و خبر ريان بن الصلت قال: حضر عند أبى الحسن الرضا ع الصباح بن نصر الهندي و سأله عن النجوم فقال هو علم فى أصل صحيح ذكروا أن أول من تكلم فى النجوم إدريس ع و كان ذو القرنين بها ماهرا و أصل هذا العلم من [عند] الله [عز و جل] و عن معلى بن خنيس قال: سألت أبا عبد الله ع عن النجوم أ حق هى فقال نعم إن الله عز و جل بعث المشتري إلى الأرض فى صورته رجل فأخذ رجلا من العجم فعلمه فلم يستكملوا ذلك فأتى بلد الهند فعلم رجلا منهم فمن هناك صار علم النجوم بها. و قد قال قوم هو علم من علوم الأنبياء خصوا به لأسباب شتى فلم يستدرك المنجمون الدقيق منها فشاب الحق بالكذب إلى غير ذلك مما يدل على صحه علم النجوم فى نفسه.

[الأخبار الداله على كثره الخطأ و الغلط فى حساب المنجمين]

[الأخبار الداله على كثره الخطأ و الغلط فى حساب المنجمين]

و أما ما دل على كثره الخطأ و الغلط في حساب المنجمين فهي كثيره منها ما تقدم في الروايات السابقه مثل قوله ع في الروايه الأخره فشابوا الحق بالكذب و قوله ع ضل فيها علماء النجوم و قوله ع في تخطئه ما ادعاه المنجم من أن زحل عندنا كوكب نحس إنه كوكب أمير المؤمنين ع و الأوصياء و تخطئه أمير المؤمنين ع للدهقان الذى حكم بالنجوم بنحوسه اليوم الذى خرج فيه أمير المؤمنين ع. و منها خير عبد الرحمن بن سيبه قال:

قلت لأبى عبد الله ع جعلت فداك إن الناس يقولون إن النجوم لا يحل النظر فيها و هي تعجبني فإن كانت تضر بدينى فلا حاجه لى فى شىء يضر بدينى و إن كانت لا- يضر بدينى فو الله إنى لأشتهيها و أشتهى النظر فيها فقال ليس كما يقولون لا يضر بدينك ثم قال إنكم تنظرون فى شىء كثيره لا يدرك و قليله لا ينتفع به إلى آخر الخبر و منها خبر هشام قال: قال لى أبو عبد الله ع كيف بصرك بالنجوم قلت ما خلقت بالعراق أبصر بالنجوم منى ثم سأله عن أشياء لم يعرفها ثم قال فما بال العسكرين يلتقيان فى هذا حاسب و فى هذا حاسب فيحسب هذا لصاحبه بالظفر و يحسب هذا لصاحبه بالظفر فيلتقيان فيهزم أحدهما الآخر فأين كانت النجوم قال فقلت لا و الله لا أعلم ذلك قال فقال ع صدقت إن أصل الحساب حق و لكن لا يعلم ذلك إلا من علم مواليد الخلق كلهم و منها المروى فى الاحتجاج عن أبى عبد الله ع فى حديث: إن زنديقا قال له ما تقول فى علم النجوم قال ع هو علم قلت منافعه و كثر مضره لأنه لا يدفع به المقدور و لا يتقى به المحذور إن أخبر المنجم بالبلاء لم ينجه التحرز عن القضاء و إن أخبر هو بخير لم يستطع تعجيله و إن حدث به سوء لم يمكنه صرفه و المنجم يضاد الله فى علمه بزعمه أنه يرد قضاء الله عن خلقه إلى آخر الخبر إلى غير ذلك من الأخبار الداله على أن ما وصل إليه المنجمون أقل بقليل من أمارات الحوادث من دون وصول إلى معارضاتها. و من تتبع هذه الأخبار لم يحصل له ظن بالأحكام المستخرجه منها فضلا عن القطع. نعم قد يحصل من تجربه المنقوله خلفا عن سلف الظن بل العلم بمقارنه حادث من الحوادث لبعض الأوضاع الفلكيه.

فالأولى التجنب عن الحكم بها

فالأولى التجنب عن الحكم بها

و مع الارتكاب فالأولى الحكم على سبيل التقريب و أنه لا يبعد أن يقع كذا عند كذا و الله المسدد

حفظ كتب الضلال

المسألة السابعه حفظ كتب الضلال حرام

إشاره

المسألة السابعه حفظ كتب الضلال حرام

فى الجملة بلا خلاف كما فى التذكرة و المنتهى

[أدله الحرمة]

[أدله الحرمة]

و يدل عليه مضافا إلى حكم العقل بوجوب قطع مائه الفساد و الذم المستفاد من قوله تعالى وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَ الْأَمْرُ بِالْإِجْتِنَابِ عَنْ قَوْلِ الزُّورِ قَوْلُهُ عَ فِيمَا تَقْدَمُ مِنْ رِوَايَةِ تَحْفِ الْعُقُولِ: إِنَّمَا حَرَّمَ اللَّهُ تَعَالَى الصَّنَاعَةَ الَّتِي يَجِيءُ مِنْهَا الْفَسَادُ مَحْضًا إِلَى آخِرِ الْحَدِيثِ. بَلْ قَوْلُهُ عَ قَبْلَ ذَلِكَ: أَوْ مَا يَقْوَى بِهِ الْكُفْرُ فِي جَمِيعِ وَجُوهِ الْمَعَاصِي أَوْ بَابِ يُوْهِنُ بِهِ الْحَقُّ إِلَى آخِرِهِ وَ قَوْلُهُ عَ فِي رِوَايَةِ عَبْدِ الْمَلِكِ الْمُتَقَدِّمَةِ: حَيْثُ شَكَا إِلَى الْإِمَامِ الصَّادِقِ عَ أَنِّي ابْتَلَيْتُ بِالنَّظَرِ إِلَى النُّجُومِ فَقَالَ عَ أ تَقْضَى قَالَ نَعَمْ قَالَ أَحْرَقْ كُتُبَ بِنَاءِ عَلِيٍّ أَنْ الْأَمْرَ لِلْوَجُوبِ دُونَ الْإِرْشَادِ لِلخَلَاصِ مِنَ الْإِبْتِلَاءِ بِالْحُكْمِ بِالنُّجُومِ.

[جواز الحفظ إذا لم يترتب على إبقائها مفسده]

[جواز الحفظ إذا لم يترتب على إبقائها مفسده]

و مقتضى الاستفصال في هذه الرواية أنه إذا لم يترتب على إبقاء كتب الضلال مفسده لم يحرم و هذا أيضا مقتضى ما تقدم من إناطة التحريم بما يجيئ منه الفساد محضا.

[نعم المصلحة الموهومه أو المحققه النادره لا اعتبار بها]

نعم المصلحة الموهومه أو المحققه النادره لا اعتبار بها

فلا يجوز الإبقاء بمجرد احتمال ترتب مصلحه على ذلك مع كون الغالب ترتب المفسده و كذلك المصلحة النادره غير المعتد بها. و قد

المكاسب، ج ١، ص ٣٠

تحصل من ذلك أن حفظ كتب الضلال لا يحرم إلا من حيث ترتب مفسده الضلاله قطعا أو احتمالا قريبا فإن لم يكن كذلك أو كانت المفسده المحققه معارضه بمصلحه أقوى أو عارضت المفسده المتوقعه مصلحه أقوى أو أقرب وقوعا منها فلا دليل على الحرمة إلا أن يثبت إجماع أو يلزم بإطلاق عنوان معقد نفى الخلاف الذي لا يقصر عن نقل الإجماع

[المراد بالضلال]

[المراد بالضلال]

و حينئذ فلا بد من تنقيح هذا العنوان و أن المراد بالضلال ما يكون باطلا في نفسه فالمراد الكتب المشتمله على المطالب الباطله أو أن المراد به مقابل الهدايه فيحتمل أن يراد بكتبه ما وضع لحصول الضلال و أن يراد ما أوجب الضلال و إن كانت مطالبها حقه كبعض كتب العرفاء و الحكماء المشتمله على ظواهر منكره يدعون أن المراد غير ظاهرها فهذه أيضا كتب ضلال على تقدير حقيتها.

ثم الكتب السماويه المنسوخه غير المحرفه

ثم الكتب السماويه المنسوخه غير المحرفه

لا تدخل في كتب الضلال. و أما المحرفه كالتوراه و الإنجيل على ما صرح به جماعه فهى داخله في كتب الضلال بالمعنى الأول بالنسبه إلينا حيث إنها لا توجب للمسلمين بعد بداهه نسخها ضلاله نعم توجب الضلاله لليهود و النصارى قبل نسخ دينهما فالأدله المتقدمه لا تدل على حرمه حفظهما.

[ما قاله الشيخ رحمه الله فى المبسوط]

[ما قاله الشيخ رحمه الله فى المبسوط]

قال رحمه الله فى المبسوط فى باب الغنيمه من الجهاد فإن كان فى المغنم كتب نظر فيها فإن كانت مباحه يجوز إقرار اليد عليها مثل كتب الطب و الشعر و اللغه و المكاتبات فجميع ذلك غنيمه و كذلك المصاحف و علوم الشريعه كالفقه و الحديث [و نحوه] لأن هذا مال يباع و يشتري كالثياب و إن كانت كتبا لا يحل إمساکها كالکفر و الزندقه و ما أشبه ذلك فكل ذلك لا يجوز بيعه و ينظر فيه فإن كان مما ينتفع بأوعيته كالجلود و نحوها فإنها غنيمه و إن كان مما لا ينتفع بأوعيته كالكاغد فإنها تمزق و تحرق إذ ما من كاغد إلا و له قيمه و حكم التوراه و الإنجيل هكذا كالكاغد فإنه يمزق لأنه كتاب مغير مبدل انتهى. و كيف كان فلم يظهر من معقد نفى الخلاف إلا حرمه ما كان موجبا للضلال و هو الذى دل عليه الأدله المتقدمه.

[حكم الكتب الباطله غير الموجه للضلال]

[حكم الكتب الباطله غير الموجه للضلال]

نعم ما كان من الكتب جامعاً للباطل فى نفسه من دون أن يترتب عليه ضلاله لا- يدخل تحت الأموال فلا يقابل بالمال لعدم المنفعه المحلله المقصوده فيه مضافا إلى آتى لهو الحديث و قول الزور أما وجوب إتلافها فلا دليل عليه.

[حكم تصانيف المخالفين]

[حكم تصانيف المخالفين]

و مما ذكرنا ظهر حكم تصانيف المخالفين فى الأصول و الفروع و الحديث و التفسير و أصول الفقه و ما دونها من العلوم فإن المناط فى وجوب الإلتلاف جريان الأدله المتقدمه فإن الظاهر عدم جريانها فى حفظ شىء من تلك الكتب إلا القليل مما ألف فى خصوص إثبات الجبر و نحوه و إثبات تفضيل الخلفاء أو فضائلهم و شبه ذلك

[استثناء الحفظ للنقض و الاحتجاج]

[استثناء الحفظ للنقض و الاحتجاج]

و مما ذكرنا أيضا يعرف وجه ما استثنوه فى المسأله من الحفظ للنقض و الاحتجاج على أهلها أو للاطلاع على مطالبهم ليحصل به التقيه أو غير ذلك و لقد أحسن جامع المقاصد حيث قال إن فوائد الحفظ كثيره.

[لو كان بعض الكتاب موجبا للضلال]

[لو كان بعض الكتاب موجبا للضلال]

و مما ذكرنا يعرف أيضا حكم ما لو كان بعض الكتاب موجبا للضلال فإن الواجب رفعه و لو بمحو جميع الكتاب إلا أن يزاحم مصلحه وجوده لمفسده وجود الضلال و لو كان باطلا- فى نفسه كان خارجا عن المالىه- فلو قوبل بجزء من العوض المبذول يبطل المعاوضه بالنسبه إليه

[المراد بالحفظ المحرم]

[المراد بالحفظ المحرم]

ثم إن الحفظ المحرم يراد منه الأعم من الحفظ بظهر القلب و النسخ و المذاكره و جميع ما له دخل فى بقاء المطالب المضله

الرشوه

المسأله الثامنه الرشوه حرام

إشاره

المسأله الثامنه الرشوه حرام

و فى جامع المقاصد و المسالك أن على تحريمها إجماع المسلمين

[أدله حرمه الرشوه]

[أدله حرمه الرشوه]

و يدل عليه الكتاب و السنه و فى المستفيضه: أنه كفر بالله العظيم أو شرك ففى روايه الأصبع بن نباته عن أمير المؤمنين ع قال: أيما وال احتجب عن حوائج الناس احتجب الله عنه يوم القيامة و عن حوائجه و إن أخذ هديه كان غلولا و إن أخذ الرشوه فهو مشرك و عن الخصال فى الصحيح عن عمار بن مروان قال: كل شىء غل من الإمام فهو سحت و السحت أنواع كثيره منها ما أصيب من أعمال الولاه الظلمه و منها أجور القضاء و أجور الفواجر و ثمن الخمر و النبيذ المسكر و الربا بعد البينه فأما الرشا يا عمار فى الأحكام فإن ذلك الكفر بالله العظيم و برسوله: و مثلها روايه سماعه عن أبى عبد الله ع: و فى روايه يوسف بن جابر: لعن رسول الله ص من نظر إلى فرج امرأه لا- تحل له و رجلا خان أخاه فى امرأته و رجلا احتاج الناس إليه لفقهم فسألهم الرشوه و ظاهر هذه الروايه سؤال الرشوه لبدل فقهم فتكون ظاهره فى حرمه أخذ الرشوه للحكم بالحق أو للنظر فى أمر المترافعين ليحكم بعد ذلك بينهما بالحق من غير أجره.

[كلمات اللغويين حول الرشوه]

[كلمات اللغويين حول الرشوه]

و هذا المعنى هو ظاهر تفسير الرشوه فى القاموس بالجعل و إليه نظر المحقق الثانى حيث فسر فى حاشيه الإرشاد الرشوه بما يبذله المتحاكمان. و ذكر فى جامع المقاصد أن الجعل من المتحاكمين للحاكم رشوه و هو صريح الحلى أيضا فى مسأله تحريم أخذ الرشوه مطلقا و إعطائها إلا إذا كان على إجراء حكم صحيح فلا يحرم على المعطى هذا و لكن عن مجمع البحرين قلما تستعمل الرشوه إلا- فيما يتوصل به إلى إبطال حق أو تمشيه باطل و عن المصباح هى ما يعطيه الشخص للحاكم أو غيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد و عن النهايه أنها الوصله إلى الحاجه بالمصانعه و الراشى الذى يعطى ما يعينه على الباطل و المرتشى الآخذ و الرائش هو الذى يسعى بينهما ليزيد لهذا أو ينقص لهذا و مما يدل على عدم عموم الرشا لمطلق الجعل على الحكم ما تقدم فى روايه عمار بن مروان من جعل الرشا فى الحكم مقابلا لأجور القضاء خصوصا بكلمه إما.

[عدم اختصاص الحرمة بما يبذل على الحكم الباطل]

[عدم اختصاص الحرمة بما يبذل على الحكم الباطل]

نعم لا- يختص بما يبذل على خصوص الباطل بل يعم ما يبذل لحصول غرضه و هو الحكم له حقا كان أو باطلا و هو ظاهر ما تقدم عن المصباح و النهايه. و يمكن حمل روايه يوسف بن جابر على سؤال الرشوه للحكم للراشى حقا أو باطلا أو يقال إن

المراد الجعل فأطلق عليه الرشوه تأكيدا للحرمة.

[حرمة أخذ الحاكم للجعل مع تعيين الحكومه عليه]

[حرمة أخذ الحاكم للجعل مع تعيين الحكومه عليه]

و منه يظهر حرمة أخذ الحاكم للجعل من المتحاكمين مع تعيين الحكومه عليه كما يدل عليه قوله ع احتاج الناس إليه لفقهه و المشهور المنع مطلقا بل فى جامع المقاصد دعوى النص و الإجماع و لعله لحمل الاحتياج فى الروايه على الاحتياج إلى نوعه و لإطلاق ما تقدم فى روايه عمار بن مروان من جعل أجور القضاء من السحت بناء على أن الأجر فى العرف يشمل الجعل و إن كان بينهما فرق عند المتشرعه.

[الاستدلال على المنع عن أخذ الأجر مطلقا بصحيحه ابن سنان]

[الاستدلال على المنع عن أخذ الأجر مطلقا بصحيحه ابن سنان]

و ربما يستدل على المنع بصحيحه ابن سنان قال: سئل أبو عبد الله ع عن قاض بين قريتين يأخذ على القضاء الرزق من السلطان قال ع ذلك السحت و فيه أن ظاهر الروايه كون القاضى منصوبا من قبل السلطان الظاهر بل الصريح فى سلطان الجور إذ ما يؤخذ من العادل لا يكون سحتا قطعا و لا شك أن هذا المنسوب غير قابل للقضاء فما يأخذه سحت من هذا

المكاسب، ج ١، ص ٣١

الوجه و لو فرض كونه قابلا للقضاء لم يكن رزقه من بيت المال أو من جائزه السلطان محرما قطعا فيجب إخراجه عن العموم إلا أن يقال إن المراد الرزق من غير بيت المال و جعله على القضاء بمعنى المقابله قرينه على إرادته العوض و كيف كان فالأولى فى الاستدلال على المنع ما ذكرناه خلافا لظاهر الغنيه و المحكى عن القاضى الجواز.

[مستند الجواز الأصل و ظاهر روايه حمزه بن حمران]

[مستند الجواز الأصل و ظاهر روايه حمزه بن حمران]

و لعله للأصل و ظاهر روايه حمزه بن حمران قال سمعت أبا عبد الله ع يقول: من استأكل بعلمه افتقر فقلت إن فى شيعتك قوما يتحملون علومكم و يبثونها فى شيعتكم فلا يعدمون منهم البر و الصله و الإكرام فقال ع ليس أولئك بمستأكلين إنما ذاك الذى يفتى بغير علم و لا- هدى من الله ليبطل به الحقوق طمعا فى حطام الدنيا إلى آخر الخبر و اللام فى قوله ليبطل به الحقوق إما للغايه أو للعاقبه. و على الأول فيدل على حرمة أخذ المال فى مقابل الحكم بالباطل. و على الثانى فيدل على حرمة الانتصاب للفتوى من غير علم طمعا فى الدنيا و على كل تقدير فظاهرها حصر الاستيكال المذموم فيما كان لأجل الحكم بالباطل و مع عدم

معرفة الحق فيجوز الاستيكال مع الحكم بالحق. و دعوى كون الحصر إضافيا بالنسبه إلى الفرد الذى ذكره على حرمه السائل فلا يدل إلا على عدم الذم على هذا الفرد دون كل من كان غير المحصور فيه خلاف الظاهر

[تفصيل العلامه فى جواز الأخذ للقاضى بين حاجته و عدمها]

[تفصيل العلامه فى جواز الأخذ للقاضى بين حاجته و عدمها]

و فصل فى المختلف فجوز أخذ الجعل و الأجره مع حاجه القاضى و عدم تعيين القضاء عليه و منعه مع غناه أو عدم الغنى عنه و لعل اعتبار عدم تعيين القضاء لما تقرر عندهم من حرمه الأجره على الواجبات العينيه و حاجته لا تسوغ أخذ الأجره عليها و إنما يجب على القاضى و غيره رفع حاجته من وجوه أخر. و أما اعتبار الحاجه فلظهور اختصاص أدله المنع بصوره الاستغناء كما يظهر بالتأمل فى روايتى يوسف و عمار المتقدمين و لا- مانع من التكسب بالقضاء من جهه وجوبه الكفائى كما هو أحد الأقوال فى المسأله الآتیه فى محلها إن شاء الله.

و أما الارتزاق من بيت المال

و أما الارتزاق من بيت المال

فلا- إشكال فى جوازه للقاضى مع حاجته بل مطلقا إذا رأى الإمام المصلحه فيه لما سيجى ء من الأخبار الوارده فى مصارف الأراضى الخراجيه. و يدل عليه ما كتبه أمير المؤمنين ع إلى مالك الأشتر من قوله ع: و افسح له أى للقاضى بالبدل ما يزيح عله و تقل معه حاجته إلى الناس

[جواز أخذ الرزق من السلطان الجائر]

[جواز أخذ الرزق من السلطان الجائر]

و لا فرق بين أن يأخذ الرزق من السلطان العادل أو من الجائر لما سيجى ء من حليه بيت المال لأهله و لو خرج من يد الجائر. و أما ما تقدم فى صحيحه ابن سنان من المنع من أخذ الرزق من السلطان فقد عرفت الحال فيه

[حكم الهديه و بيان الفرق بينها و بين الرشوه]

[حكم الهديه و بيان الفرق بينها و بين الرشوه]

و أما الهديه و هى ما يبذله على وجه الهبه ليورث الموده الموجه للحكم له حقا كان أو باطلا و إن لم يقصد المبدول له الحكم

إلا- بالحق إذا عرف و لو من القرائن أن الباذل قصد الحكم له على كل تقدير فيكون الفرق بينها و بين الرشوه أن الرشوه تبذل لأجل الحكم و الهديه تبذل لإيراث الحب المحرك له على الحكم على وفق مطلبه فالظاهر حرمتها لأنها رشوه أو بحكمها بتنقيح المناط. و عليه يحمل ما تقدم من قول أمير المؤمنين ع: و إن أخذ يعنى الوالى هديه كان غلولا و ما ورد من أن هدايا العمال غلول و فى آخر سحت. و عن عيون الأخبار عن مولانا أبى الحسن الرضا ع عن أمير المؤمنين ع: فى تفسير قوله تعالى أَكَلُونَ لِلسُّخْتِ قال هو الرجل يقضى لأخيه حاجته ثم يقبل هديته و للروايه توجيهات تكون الروايه على بعضها محموله على ظاهرها من التحريم و على بعضها محموله على المبالغه فى رجحان التجنب عن قبول الهدايا من أهل الحاجه إليه لثلا يقع فى الرشوه يوما.

و هل تحرم الرشوه فى غير الحكم

إشاره

و هل تحرم الرشوه فى غير الحكم

بناء على صدقها كما يظهر مما تقدم عن المصباح و النهايه كأن يبذل له مالا على أن يصلح أمره عند الأمير

[التفصيل بين الحاجه المحرمه و غيرها]

[التفصيل بين الحاجه المحرمه و غيرها]

فإن كان أمره منحصر فى المحرم أو مشتركا بينه و بين المحلل لكن بذل على إصلاحه حراما أو حلالا فالظاهر حرمة لا لأجل الرشوه لعدم الدليل عليها عدا بعض الإطلاقات المنصرف إلى الرشا فى الحكم بل لأنه أكل للمال بالباطل فتكون الحرمة هنا لأجل الفساد فلا يحرم القبض فى نفسه و إنما يحرم التصرف لأنه باق على ملك الغير. نعم يمكن أن يستدل على حرمة بفحوى إطلاق ما تقدم فى هديه الولاه و العمال و أما بذل المال على وجه الهديه الموجه لقضاء الحاجه المباحه فلا حظر فيه كما يدل عليه ما ورد: فى أن الرجل يبذل الرشوه ليتحرك من منزله فيسكنه قال لا بأس به و المراد المنزل المشترك كالمدرسه و المسجد و السوق و نحوها

و مما يدل على التفصيل فى الرشوه بين الحاجه المحرمه و غيرها روايه الصيرفى

و مما يدل على التفصيل فى الرشوه بين الحاجه المحرمه و غيرها روايه الصيرفى

قال: سمعت أبا الحسن ع و سأله حفص الأعور فقال إن عمال السلطان يشترى من القرب و الإداوه فيوكلون الوكيل حتى يستوفيه منا فرشوه حتى يظلمنا فقال لا بأس بما تصلح به مالك ثم سكت ساعه ثم قال إذا أنت رشوته يأخذ منك أقل من الشرط قلت نعم قال فسدت رشوتك. و مما يعد من الرشوه أو يلحق بها المعامله المشتمله على المحاباه كبيعته من القاضى ما يساوى عشره

[حكم المعامله المشتمله على المحاباه مع القاضى]

[حكم المعامله المشتمله على المحاباه مع القاضى]

فإن لم يقصد من المعامله إلا المحاباه التى فى ضمنها أو قصد المعامله لكن جعل المحاباه لأجل الحكم له بأن كان الحكم له من قبيل ما تواطئنا عليه من الشروط غير المصرح بها فى العقد فهى الرشوه و إن قصد أصل المعامله و حابى فيها لجلب قلب القاضى فهو كالهديه ملحقه بالرشوه. و فى فساد المعامله المحاباه فيها وجه قوى

[حكم المال المأخوذ حراما من حيث الضمان و عدمه]

اشاره

[حكم المال المأخوذ حراما من حيث الضمان و عدمه]

ثم إن كل ما حكم بحرمه أخذه و جب على الآخذ رده و رد بدله مع التلف إذا قصد مقابله بالحكم كالجعل و الأجره - حيث حكم بتحريمها. و كذا الرشوه لأنها حقيقه جعل على الباطل و لذا فسرته فى القاموس بالجعل

[الظاهر عدم ضمان ما أخذ هديه]

[الظاهر عدم ضمان ما أخذ هديه]

و لو لم يقصد بها المقابله بل أعطى مجانا ليكون داعيا على الحكم و هو المسمى بالهديه فالظاهر عدم ضمانه لأن مرجعه إلى هبه مجانيه فاسده إذ الداعى لا يعد عوضا و ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده و كونها من السحت إنما يدل على حرمه الآخذ لا على الضمان و عموم على اليد مختص بغير اليد المتفرعه على التسليط المجانى و لذا لا يضمن بالهبه الفاسده فى غير هذا المقام.

[احتمال عدم الضمان فى الرشوه مطلقا و مناقشته]

[احتمال عدم الضمان فى الرشوه مطلقا و مناقشته]

و فى كلام بعض المعاصرين أن احتمال عدم الضمان فى الرشوه مطلقا غير بعيد معللا بتسليط المالك عليها مجانا و لأنها تشبهه

المعاقضه و ما لا يضمّن بصحيحه لا يضمّن بفساده. و لا يخفى ما بين تعليله من التنافى لأن تشبيهه الرشوه بالمعاقضه يستلزم الضمان لأن المعاقضه الصحيحه يوجب ضمان كل منهما ما وصل إليه بعوضه الذى دفعه فيكون مع الفساد مضمونا بعوضه الواقعى و هو المثل أو القيمه و ليس فى المعاقضات ما لا يضمّن العوض بصحيحه حتى لا

المكاسب، ج ١، ص ٣٢

يضمّن بفساده. نعم قد يتحقق عدم الضمان فى بعض المعاقضات بالنسبه إلى غير العوض كما أن العين المستأجره غير مضمونه فى يد المستأجر بالإجاره فربما يدعى أنها غير مضمونه إذا قبض بالإجاره الفاسده. لكن هذا كلام آخر [قد ثبت فسادها بما ذكرنا فى باب الغصب من أن المراد مما لا يضمّن بصحيحه أن يكون عدم الضمان مستندا إلى نفس العقد الصحيح لمكان الباء و عدم ضمان عين المستأجره ليس مستندا إلى الإجازة الصحيحه بل إلى قاعده الأمانه المالكيه و الشرعيه لكون التصرف فى العين مقدمه لاستيفاء المنفعه مأذونا فيه شرعا فلا يترتب عليه الضمان بخلاف الإجازة الفاسده فإن الإذن الشرعى فيها مفقود و الإذن المالكى غير مثمر لكونه تبعا و لكونه لمصلحه القابض فتأمل] و الكلام فى ضمان العوض بالمعاقضه الفاسده و التحقيق أن كونها معاقضه أو شبيهه بها وجه لضمان العوض فيها لا لعدم الضمان

فروع فى اختلاف الدافع و القابض

[دعوى الدافع الهديه و القابض الهبه الصحيحه]

[دعوى الدافع الهديه و القابض الهبه الصحيحه]

لو ادعى الدافع أنها هديه ملحقه بالرشوه فى الفساد و الحرمة و ادعى القابض أنها هبه صحيحه لداعى القربه أو غيرها احتمال تقديم الأول لأن الدافع أعرف بنيتها و لأصالة الضمان فى اليد إذا كانت الدعوى بعد التلف و الأقوى تقديم الثانى لأنه يدعى الصحه.

[دعوى الدافع الرشوه و القابض الهبه الصحيحه]

[دعوى الدافع الرشوه و القابض الهبه الصحيحه]

و لو ادعى الدافع أنها رشوه أو أجره على المحرم و ادعى القابض كونها هبه صحيحه احتمال أنه كذلك لأن الأمر يدور بين الهبه الصحيحه و الإجاره الفاسده. و يحتمل العدم إذ لا عقد مشترك هنا اختلفا فى صحته و فسادها فالدافع منكر لأصل العقد الذى يدعيه القابض لا لصحته فيحلف على عدم وقوعه و ليس هذا من مورد التداعى كما لا يخفى.

[دعوى الدافع الرشوه و القابض الهبه الفاسده]

[دعوى الدافع الرشوه و القابض الهبه الفاسده]

و لو ادعى أنها رشوه و القابض أنها هديه فاسده لدفع الغرم عن نفسه بناء على ما سبق من أن الهديه المحرمه لا توجب الضمان ففى تقديم الأول لأصالة الضمان فى اليد أو الآخر لأصالة عدم سبب الضمان و منع أصالة الضمان و جهان أقواهما الأول لأن عموم خبر على اليد يقضى بالضمان إلا- مع تسليط المالك مجاناً و الأصل عدم تحققه و هذا حاكم على أصالة عدم سبب الضمان فافهم

سب المؤمن

التاسعه سب المؤمنين حرام فى الجمله

اشاره

التاسعه سب المؤمنين حرام فى الجمله

بالأدله الأربعة لأنه ظلم و إيذاء و إذلال

[الروايات الوارده فى حرمه السب]

[الروايات الوارده فى حرمه السب]

ففى روايه أبى بصير عن أبى جعفر قال قال رسول الله ص: سباب المؤمن فسوق و قتاله كفر و أكل لحمه معصيه و حرمه ماله كحرمه دمه و فى روايه السكونى عن أبى عبد الله ع قال قال رسول الله ص: سباب المؤمن كالمشرف على الهلكه و فى روايه أبى بصير عن أبى جعفر قال:

جاء رجل من تميم إلى رسول الله ص فقال له أوصنى فكان فيما أوصاه لا تسبوا فتكتسبوا العداوه و فى روايه ابن الحجاج عن أبى الحسن ع: فى رجلين يتسابان قال البادى منهما أظلم و وزره و وزر صاحبه عليه ما لم يعتذر إلى المظلوم و فى مرجع الضمائر اغتشاش و يمكن الخطأ من الراوى. و المراد و الله أعلم أن مثل وزر صاحبه عليه لإيقاعه إياه فى السب من غير أن يخفف عن صاحبه شىء فإن اعتذر إلى المظلوم عن سبه و إيقاعه إياه فى السب برأ من الوزرين. ثم إن المرجع فى السب إلى العرف

[تفسير السب]

[تفسير السب]

و فسرته فى جامع المقاصد بإسناده ما يقتضى نقضه إليه مثل الوضع و الناقص و فى كلام بعض آخر أن السب و الشتم بمعنى

واحد و فى كلام ثالث أن السب أن تصف الشخص بما هو إزراء و نقص فيدخل فى النقص كل ما يوجب الأذى كالقذر و الحقير و الوضيع و الكلب و الكافر و المرتد و التعبير بشىء من بلاء الله تعالى كالأجذم و الأبرص.

ثم الظاهر أنه لا يعتبر فى صدق السب مواجهه المسبوب

ثم الظاهر أنه لا يعتبر فى صدق السب مواجهه المسبوب

نعم يعتبر فيه قصد الإهانه و النقص فالنسبه بينه و بين الغيبه عموم و خصوص من وجه و الظاهر تعدد العقاب فى ماده الاجتماع لأن مجرد ذكر الشخص بما يكرهه لو سمعه و لو لغير قصد الإهانه غيبه محرمه و الإهانه محرم آخر.

ثم إنه يستثنى من المؤمن المظاهر بالفسق

ثم إنه يستثنى من المؤمن المظاهر بالفسق

لما سيجىء فى الغيبه من أنه لا حرمة له و هل يعتبر فى جواز سبه كونه من باب النهى عن المنكر فيشترط بشروطه أم لا ظاهر النصوص و الفتاوى كما فى الروضه الثانى و الأحوط الأول

و يستثنى من ذلك المبتدع أيضا

و يستثنى من ذلك المبتدع أيضا

لقوله ص: إذا رأيتم أهل البدع من بعدى فأظهروا البراءه منهم و أكثروا من سبهم و الوقيعه فيهم

و يمكن أن يستثنى من ذلك ما إذا لم يتأثر المسبوب عرفا

و يمكن أن يستثنى من ذلك ما إذا لم يتأثر المسبوب عرفا

بأن لا توجب قول هذا القائل فى حقه مدله و لا نقضا كقول الوالد لولده أو السيد لعبده عنده مشاهده ما يكرهه يا حمار و عند غيظه يا خبيث و نحو ذلك سواء لم يتأثر بذلك بأن لم يكرهه أصلا أم تأثر به بناء على أن العبره بحصول الذل و النقص فيه عرفا. و يشكل الثانى بعموم أدله حرمة الإيذاء نعم لو قال السيد ذلك فى مقام التأديب جاز لفحوى جواز الضرب. و أما الوالد فيمكن استفاده الجواز فى حقه مما ورد من مثل قولهم ع: أنت و مالك لأبيك فتأمل مضافا إلى استمرار السيره بذلك إلا أن يقال إن استمرار السيره إنما هو مع عدم تأثر السامع و تأذيه بذلك من هنا يوهن التمسك بالسيره فى جواز سب المعلم للمتعلم فإن السيره إنما نشأت فى الأزمنه السابقه من عدم تألم المتعلم بشتم المعلم لعد نفسه أدون من عبده بل ربما كان يفتخر بالسب

لدلالته على كمال لطفه. و أما زماننا هذا الذى يتألم المتعلم فيه من المعلم مما لم يتألم به من شركائه فى البحث من القول و الفعل فحل إيذائه يحتاج إلى الدليل و الله الهادى إلى سواء السبيل

السحر

العاشره السحر [فهو] حرام فى الجملة

اشاره

العاشره السحر [فهو] حرام فى الجملة

بلا خلاف بل هو ضرورى كما سيجى ء

و الأخبار بالحرمة مستفيضه

و الأخبار بالحرمة مستفيضه

منها ما تقدم من أن الساحر كالكافر. و منها قوله ع: من تعلم شيئاً من السحر قليلاً أو كثيراً فقد كفر و كان آخر عهده بربه وحده أن يقتل إلا أن يتوب و فى روايه السكونى عن الصادق ع قال قال رسول الله ص: ساحر المسلمين يقتل و ساحر الكفار لا يقتل قيل يا رسول الله لم لا يقتل ساحر الكفار قال لأن الشرك أعظم من السحر و لأن السحر و الشرك مقرونان و فى نبوى آخر: ثلاثه لا يدخلون الجنة مدمن خمر و مدمن سحر و قاطع رحم إلى غير ذلك من الأخبار

ثم إن الكلام هنا يقع فى مقامين

الأول فى المراد بالسحر

اشاره

الأول فى المراد بالسحر

و هو لغه على ما عن بعض أهل اللغه ما لطف مأخذه و دق و عن بعضهم أنه صرف الشىء عن وجهه و عن ثالث أنه الخديعه و عن رابع أنه إخراج الباطل فى صورته الحق و قد اختلفت عبارات الأصحاب فى بيانه

[كلمات الفقهاء]

[كلمات الفقهاء]

قال العلامة رحمه الله فى القواعد و التحرير إنه كلام يتكلم به أو يكتبه أو رقيه أو يعمل شيئاً تؤثر فى بدن المسحور أو قلبه أو عقله من غير مباشرة و زاد فى المنتهى أو عقدا

[اعتبار الإضرار فى السحر عند بعض]

[اعتبار الإضرار فى السحر عند بعض]

و زاد فى المسالك أو أقساماً أو عزائم يحدث بسببها ضرر على الغير و زاد فى الدروس الدخنة و التصوير و النفث و تصفيه النفس و يمكن أن يدخل جميع ذلك فى قوله فى القواعد أو يعمل شيئاً. نعم ظاهر المسالك و محكى الدروس أن المعبر فى السحر الإضرار.

فإن أريد من التأثير فى عبارته القواعد و غيرها خصوص الإضرار بالمسحور فهو و إلا كان أعم. ثم إن الشهيدين رحمهما الله عدا من السحر- استخدام الملائكة و استئزال الشياطين فى كشف الغائبات و علاج المصاب و استحضارهم و تلييسهم ببدن صبي أو امرأه و كشف الغائبات على لسانه و الظاهر أن المسحور فيما ذكره هم الملائكة و الجن و الشياطين و الإضرار

المكاسب، ج ١، ص ٣٣

بهم يحصل بتسخيرهم و تعجيزهم من المخالفه له و إيجائهم إلى الخدمه. و قال فى الإيضاح إنه استحداث الخوارق- إما بمجرد التأثيرات النفسانية و هو السحر أو بالاستعانه بالفلكيات فقط و هى دعوه الكواكب أو بتمزيج القوى السماويه بالقوى الأرضيه و هى الطلسمات أو على سبيل الاستعانه بالأرواح الساذجه و هى العزائم و يدخل فيه النيرنجات و الكل حرام فى شريعه الإسلام و مستحله كافر انتهى. و تبعه على هذا التفسير فى محكى التنقيح و فسر النيرنجات فى الدروس بإظهار غرائب خواص الامتزازات و أسرار النيرين. و فى الإيضاح أما ما كان على سبيل الاستعانه- بخواص الأجسام السفليه فهو علم الخواص أو الاستعانه بالنسب الرياضيه فهو علم الحيل و جر الأثقال و هذان ليسا من السحر انتهى. و ما جعله خارجاً قد أدخله غيره و فى بعض الروايات دلالة عليه و سيجىء المحكى و المروى و لا يخفى أن هذا التعريف أعم من الأول لعدم اعتبار مسحور فيه فضلاً عن الإضرار ببدنه أو عقله. و عن الفاضل المقداد فى التنقيح أنه عمل يستفاد منه ملكه نفسانيه يقتدر بها على أفعال غريبه بأسباب خفيه و هذا يشمل علمى الخواص و الحيل

[ما أفاده العلامة المجلسى فى البحار فى بيان أقسام السحر]

[ما أفاده العلامة المجلسي في البحار في بيان أقسام السحر]

وقال في البحار بعد ما نقل عن أهل اللغة إنه ما لطف و خفى سببه إنه في عرف الشرع مختص بكل أمر مخفى سببها و يتخيل على غير حقيقته و يجرى مجرى التمويه و الخداع انتهى و هذا أعم من الكل لأنه ذكر بعد ذلك ما حاصله أن السحر على أقسام

الأول سحر الكلدانيين

الأول سحر الكلدانيين

الذين كانوا في قديم الدهر و هم قوم كانوا يعبدون الكواكب و يزعمون أنها المدبره لهذا العالم و منها تصدير الخيرات و الشرور و السعادات و النحوسات ثم ذكر أنهم على ثلاثه مذاهب فمنهم من يزعم أنها الواجب لذاتها الخالق للعالم و منهم من يزعم أنها قديمه لقدم العله المؤثره فيها و منهم من يزعم أنها حادثه مخلوقه فعاله مختاره فوض خالقها أمر العالم إليها و الساحر عند هذه الفرق من يعرف القوى الغالبه الفعاله بسائطها و مركباتها و يعرف ما يليق بالعالم السفلى معداتها ليعدها و عوائقها ليرفعها بحسب الطاقه البشريه فيكون من استحداث ما يخرق العاده.

الثاني سحر أصحاب الأوهام

الثاني سحر أصحاب الأوهام

و النفوس القويه.

الثالث الاستعانه بالأرواح الأرضيه

الثالث الاستعانه بالأرواح الأرضيه

و قد أنكرها بعض الفلاسفه و قال بها الأكابر منهم و هي في أنفسها مختلفه فمنهم خيره و هم مؤمنو الجن و شريره و هم كفار الجن و شياطينهم.

الرابع التخيلات الآخذة بالعيون مثل راكب السفينه

الرابع التخيلات الآخذة بالعيون مثل راكب السفينه

يتخيل نفسه ساكنا و الشط متحركا.

الخامس الأعمال العجيبه

الخامس الأعمال العجيبه

التي تظهر من تركيب الآلات المركبه على نسب الهندسه كرقاص يرقص و فارسان يقتتلان.

السادس الاستعانه بخواص الأدوية

السادس الاستعانه بخواص الأدوية

مثل أن يجعل في الطعام بعض الأدوية المبلده أو المزيله للعقل أو الدخن المسكر أو عصاره البنج المجعول في الملبس و هذا مما لا سبيل إلى إنكاره و أثر المغناطيس شاهد.

السابع تعليق القلب

السابع تعليق القلب

و هو أن يدعى الساحر أنه يعرف الكيمياء و علم السيمياء و الاسم الأعظم حتى يميل إليه العوام و ليس له أصل.

الثامن النميمه

الثامن النميمه

انتهى الملخص منه

[الإشارة إلى بعض أقسام السحر فى الروايه]

[الإشارة إلى بعض أقسام السحر فى الروايه]

و ما ذكره من وجوه السحر بعضها قد تقدم عن الإيضاح و بعضها قد ذكر فيما ذكره فى الاحتجاج من حديث الزنديق الذى سأل أبا عبد الله ع عن مسائل كثيره منها ما ذكره بقوله: أخبرنى عن السحر ما أصله و كيف يقدر الساحر على ما يوصف من عجائبه و ما يفعل قال أبو عبد الله ع إن السحر على وجوه شتى منها بمنزله الطب كما أن الأطباء وضعوا لكل داء دواء فكذلك علماء السحر احتالوا لكل صحه آفه و لكل عافيه عاهه و لكل معنى حليه و نوع آخر منه خطفه و سرعه و مخاريق و خفه و نوع آخر منه ما يأخذه أولياء الشياطين منهم قال فمن أين علم الشياطين السحر قال من حيث علم الأطباء الطب بعضه بتجربه و بعضه بعلاج

قال فما تقول فى الملكين هاروت و ماروت و ما يقول الناس إنهما يعلمان الناس السحر قال إنما هما موضع ابتلاء و موقف فتنه و تسيحهما اليوم لو فعل الإنسان كذا و كذا لكان كذا و لو تعالج بكذا و كذا لصار كذا فيتعلمون منهما ما يخرج عنهما فيقولان لهم إنما نحن فتنه فلا تأخذوا عنا ما يضركم و لا ينفعكم قال أ فيقدر الساحر على أن يجعل الإنسان بسحره فى صورته كلب أو حمار أو غير ذلك قال هو أعجز من ذلك و أضعف من أن يغير خلق الله إن من أبطل ما ركبه الله تعالى و صورته و غيره فهو شريك الله فى خلقه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لو قدر الساحر على ما وصفت لدفع عن نفسه الهرم و الآفة و الأمراض و لنفى البياض عن رأسه و الفقر عن ساحته و إن من أكبر السحر النميمه يفرق بها بين المتحايين و يجلب العداوه بين المتصافين و يسفك بها الدماء و يهدم بها الدور و يكشف بها الستور و النمام شر من وطئ على الأرض بقدمه فأقرب أقاويل السحر من الصواب أنه بمنزلة الطب إن الساحر عالج الرجل فامتنع من مجامعه النساء فجاءه الطبيب فعالجه بغير ذلك فأبرأه إلى آخر الحديث. ثم لا يخفى أن الجمع بين ما ذكر فى معنى السحر فى غاية الإشكال لكن المهم بيان حكمه لا موضوعه.

المقام الثانى فى حكم الأقسام المذكوره

إشاره

المقام الثانى فى حكم الأقسام المذكوره

فنقول أما الأقسام الأربعة المتقدمه من الإيضاح فيكفى فى حرمتها مضافا إلى شهاده المحدث المجلسى رحمه الله فى البحار بدخولها فى المعنى المعروف للسحر عند أهل الشرع فتشملها الإطلاقات

[دعوى ضروره الدين على حرمة أربعه أقسام منه]

[دعوى ضروره الدين على حرمة أربعه أقسام منه]

دعوى فخر المحققين فى الإيضاح كون حرمتها من ضروريات الدين و أن مستحلها كافر و دعوى الشهيدين فى الدروس و المسالك أن مستحله يقتل فإننا و إن لم نضمن بدعوى الإجماعات المنقوله إلا أن دعوى ضروره الدين مما يوجب الاطمئنان بالحكم و اتفاق العلماء عليه فى جميع الأعصار.

[ما ذكره شارح النخبه حول الطلسمات]

[ما ذكره شارح النخبه حول الطلسمات]

نعم ذكر شارح النخبه أن ما كان من الطلسمات مشتتلا على إضرار أو تمويه على المسلمين أو استهانه بشىء من حرمت الله كالقرآن و أبعاضه و أسماء الله الحسنى و نحو ذلك فهو حرام بلا ريب سواء عد من السحر أم لا و ما كان للأغراض كحضور

الغائب و بقاء العماره و فتح الحصون للمسلمين و نحوه فمقتضى الأصل جوازه و يحكى عن بعض الأصحاب و ربما يستندون فى بعضها إلى أمير المؤمنين ع و السند غير واضح و ألحق فى الدروس تحريم عمل الطلسمات بالسحر و وجهه غير واضح انتهى. و لا وجه أوضح من دعوى الضروره من فخر المحققين و الشهيدين قدس سرهما

[حرمة السحر المضر بالنفس المحترمه]

[حرمة السحر المضر بالنفس المحترمه]

و أما غير تلك الأربعة فإن كان مما يضر بالنفس المحترمه فلا إشكال أيضا فى حرمة و يكفى فى الضرر صرف نفس المسحور عن الجريان على مقتضى إرادته فمثل

المكاسب، ج ١، ص ٣٤

إحداث حب مفرط فى الشخص يعد سحرا. روى الصدوق فى الفقيه فى باب عقاب المرأة على أن تسحر زوجها بسنده عن السكونى عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آباءه ع قال: قال رسول الله ص لامرأة سألته أن لى زوجها و به غلظه على و إنى صنعت شيئا لأعطفه على أف لك كدرت البحار و كدرت الطين و لعنتك الملائكة الأخيار و ملائكة السماوات و الأرض قال فصامت المرأة نهارها و قامت ليها و حلقت رأسها و لبست المسوح فبلغ ذلك النبى ص فقال إن ذلك لا يقبل منها بناء على أن الظاهر من قولها صنعت شيئا المعالجه بشىء غير الأدعيه و الصلوات و نحوها و لذا فهم الصدوق منها السحر و لم يذكر فى عنوان سحر المرأة غير هذه الروايه.

[الظاهر جواز ما لا يضر مع الشك فى صدق اسم السحر عليه]

[الظاهر جواز ما لا يضر مع الشك فى صدق اسم السحر عليه]

و أما ما لا يضر فإن قصد به دفع ضرر السحر أو غيره من المضار الدنيويه أو الأخرويه فالظاهر جوازه مع الشك فى صدق اسم السحر عليه للأصل بل فحوى ما سيجىء من جواز دفع الضرر بما علم كونه سحرا و إلا فلا دليل على تحريمه إلا أن يدخل فى اللهو أو الشعوزه.

نعم لو صح سند روايه الاحتجاج صح الحكم بحرمة جميع ما تضمنته

نعم لو صح سند روايه الاحتجاج صح الحكم بحرمة جميع ما تضمنته

و كذا لو عمل بشهاده من تقدم كالفاضل المقداد و المحدث المجلسى رحمهما الله بكون جميع ما تقدم من الأقسام داخلا فى السحر اتجه الحكم بدخولها تحت إطلاقات المنع عن السحر لكن الظاهر استناد شهادتهم إلى الاجتهاد مع معارضته بما تقدم من

الفخر من إخراج علمى الخواص و الحيل من السحر.

و ما تقدم من تخصيص صاحب المسالك و غيره السحر بما يحدث ضررا بل عرفت تخصيص العلامة له بما يؤثر فى بدن المسحور أو قلبه أو عقله فهذه شهاده من هؤلاء على عدم عموم لفظ السحر لجميع ما تقدم من الأقسام. و تقديم شهاده الإثبات لا يجرى فى هذا الموضوع لأن الظاهر استناد المثبتين إلى الاستعمال و النافين إلى الاطلاع على كون الاستعمال مجازا للمناسبه

و الأحوط الاجتناب عن جميع ما تقدم من الأقسام

و الأحوط الاجتناب عن جميع ما تقدم من الأقسام

فى البحار بل لعله لا يخلو عن قوه لقوه الظن من خبر الاحتجاج و غيره

بقى الكلام فى جواز دفع ضرر السحر بالسحر

اشاره

بقى الكلام فى جواز دفع ضرر السحر بالسحر

و يمكن أن يستدل له مضافا إلى الأصل بعد دعوى انصراف الأدله إلى غير ما قصد به غرض راجح شرعا بالأخبار

[الأخبار الوارده فى جواز دفع ضرر السحر بالسحر]

اشاره

[الأخبار الوارده فى جواز دفع ضرر السحر بالسحر]

منها ما تقدم فى خبر الاحتجاج و منها ما فى الكافى عن القمى عن أبيه عن شيخ من أصحابنا الكوفيين قال: دخل عيسى بن سقفى على أبى عبد الله ع قال جعلت فداك إنا رجل كانت صناعتى السحر و كنت آخذ عليه الأجر و كان معاشى و قد حججت منه و قد من الله على بلقائك و قد تبت إلى الله عز و جل من ذلك فهل لى فى شىء من ذلك مخرج فقال له أبو عبد الله ع حل و لا تعقد. و كان الصدوق رحمه الله فى العلل أشار إلى هذه الروايه حيث قال روى أن توبه الساحر أن يحل و لا يعقد و ظاهر المقابله بين الحل و العقد فى الجواز و العدم كون كل منهما بالسحر فحمل الحل على ما كان بغير السحر من الدعاء و الآيات و نحوهما كما عن بعض لا يخلو عن بعد.

[ما ورد في قصة هاروت و ماروت]

[ما ورد في قصة هاروت و ماروت]

و منها ما عن العسكرى عن آباءه ع: في قوله تعالى وَ مَا أَنْزَلَ عَلَيَّ الْمَلَكِينَ بِأَبْلِ هَارُوتَ وَ مَارُوتَ قَالَ كَانَ بَعْدَ نُوحٍ قَدْ كَثُرَتِ السِّحْرُ وَ الْمُؤْمِنُونَ فَبَعَثَ اللَّهُ مَلَكَينِ إِلَيَّ نَبِيَّ ذَلِكَ الزَّمَانِ يَذُكُرُ مَا يَسْحَرُ بِهِ السَّحْرُ وَ يَذُكُرُ مَا يَبْطُلُ بِهِ سِحْرُهُمْ وَ يَرُدُّ بِهِ كَيْدَهُمْ فَتَلْقَاهُ النَّبِيُّ عَنِ الْمَلَكَينِ وَ أَدَاهُ إِلَيَّ عِبَادَ اللَّهِ بِأَمْرِ اللَّهِ وَ أَمْرُهُمْ أَنْ يَقْضُوا بِهِ عَلَيَّ السِّحْرَ وَ أَنْ يَبْطُلُوا بِهِ نَهَاهُمْ أَنْ يَسْحَرُوا بِهِ النَّاسَ وَ هَذَا كَمَا يَقَالُ إِنْ السِّمَّ مَا هُوَ وَ إِنْ مَا يَدْفَعُ بِهِ غَائِلُهُ السِّمَّ مَا هُوَ ثُمَّ يَقَالُ لِلْمَتَعَلِّمِ هَذَا السِّمَّ فَمَنْ رَأَيْتَهُ سَمَّ فَادْفَعْ غَائِلَتَهُ بِهَذَا وَ لَا تَقْتُلْ بِالسِّمِّ إِلَيَّ أَنْ قَالَ وَ مَا يَعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ ذَلِكَ السِّحْرَ وَ إِبْطَالَهُ حَتَّى يَقُولَا لِلْمَتَعَلِّمِ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ وَ امْتِحَانٌ لِلْعِبَادِ لِيَطِيعُوا اللَّهَ فِيمَا يَتَعَلَّمُونَ مِنْ هَذَا وَ يَبْطُلُ بِهِ كَيْدَ السَّحْرِ وَ لَا تَسْحَرُوهُمْ فَلَا تَكْفُرُوا بِاسْتِعْمَالِ هَذَا السِّحْرِ وَ طَلِبِ الْإِضْرَارِ وَ دَعَاءِ النَّاسِ إِلَيَّ أَنْ يَعْتَقِدُوا أَنَّكَ تَحْيِي وَ تَمِيتُ وَ تَفْعَلُ مَا لَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ إِلَّا اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فَإِنْ ذَلِكَ كَفَرَ إِلَيَّ أَنْ قَالَ وَ يَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَ لَا يَنْفَعُهُمْ لِأَنَّهُمْ إِذَا تَعَلَّمُوا ذَلِكَ السِّحْرَ لَيْسَحَرُوا بِهِ وَ يَضُرُّوا بِهِ فَقَدْ تَعَمَلُوا مَا يَضُرُّ بَدِينَهُمْ وَ لَا يَنْفَعُهُمْ إِلَى آخِرِ الْحَدِيثِ وَ فِي رِوَايَةِ مُحَمَّدِ بْنِ الْجَهْمِ عَنِ مَوْلَانَا الرِّضَاعِ فِي حَدِيثٍ قَالَ: أَمَا هَارُوتَ وَ مَارُوتَ فَكَانَا مَلَكَينِ عَلَّمَا النَّاسَ السِّحْرَ لِيَحْتَرِزُوا بِهِ عَنِ سِحْرِ السَّحْرِ فَيَبْطُلُوا بِهِ كَيْدَهُمْ وَ مَا عَلَّمَا أَحَدًا مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا حَتَّى قَالَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرُوا فَكَفَرُوا قَوْمًا بِاسْتِعْمَالِهِمْ لَمَّا أَمَرُوا بِالْإِحْتِرَازِ عَنْهُ وَ جَعَلُوا يَفْرُقُونَ بَيْنَ تَعَلُّمِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَ مَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا يَأْذَنُ اللَّهُ يَعْنِي بَعْلَهُ.

هذا كله مضافا إلى أن ظاهر أخبار الساحر إرادته من يخشى ضرره كما اعترف به بعض الأساطين و استترب لذلك جواز الحل به بعد أن نسبه إلى كثير من أصحابنا.

[منع جمع من الأعلام من حل السحر بالسحر]

[منع جمع من الأعلام من حل السحر بالسحر]

لكنه مع ذلك كله فقد منع العلامة في غير واحد من كتبه و الشهيد رحمه الله في الدروس و الفاضل الميسي و الشهيد الثاني من حل السحر به و لعلمهم حملوا ما دل على الجواز مع اعتبار سنده على حاله الضرورة و انحصار سبب الحل فيه لا مجرد دفع الضرر مع إمكانه بغيره من الأدعية و التعويذات و لذا ذهب جماعه منهم الشهيدان و الميسي و غيرهم إلى جواز تعلمه ليتوقى به من السحر و يدفع به دعوى المتنبي. و ربما حملت أخبار الجواز الحاكية لقصة هاروت و ماروت على جواز ذلك في الشريعة السابقة و فيه نظر.

ثم الظاهر أن التسخيرات بأقسامها داخله في السحر

ثم الظاهر أن التسخيرات بأقسامها داخله في السحر

على جميع تعاريفه وقد عرفت أن الشهيدين مع أخذ الإضرار في تعريف السحر ذكرا أن استخدام الملائكة و الجن من السحر و لعل وجه دخوله تضرر المسخر بتسخيره. و أما سائر التعاريف فالظاهر شمولها لها و ظاهر عباره الإيضاح أيضا دخول هذه في معقد دعواه الضروره على التحريم لأن الظاهر دخولها في الأقسام و العزائم و النفث و يدخل في ذلك تسخير الحيوانات- من الهوام و السباع و الوحوش و غير ذلك خصوصا الإنسان.

و عمل السيمياء ملحق بالسحر اسما أو حكما

و عمل السيمياء ملحق بالسحر اسما أو حكما

و قد صرح بحرمته الشهيد في الدروس و المراد به على ما قيل إحداث خيالات لا وجود لها في الحس يوجب تأثيرا في شىء آخر

الشعوذه

الحاديه عشره الشعوذه و هى حرام بلا خلاف

[تعريف الشعوذه]

و هى الحركه السريعه بحيث يوجب على الحس الانتقال من الشىء إلى شبيهه كما ترى النار المتحركه على الاستداره دائره متصله لعدم إدراك السكونات المتخلله بين الحركات.

[أدله الحرمة]

و يدل على الحرمة بعد الإجماع مضافا إلى أنه من الباطل و اللهو دخوله في السحر فى الروايه المتقدمه عن الاحتجاج المنجبر و هنها بالإجماع المحكى. و فى بعض التعاريف المتقدمه للسحر ما يشملها

الغش

الثانيه عشره الغش حرام بلا خلاف

[الروايات الداله على الحرمة]

و الأخبار به متواتره نذكر بعضها متيمنا فعن النبي ص بأسانيد متعدده: ليس من المسلمين من غشهم

و فى روايه العيون بأسانيد قال رسول الله ص: ليس منا من غش مسلما أو ضره أو ماكره و فى عقاب الأعمال عن النبى ص: من غش مسلما فى بيع أو شراء فليس منا و يحشر مع اليهود يوم القيامة لأنه من غش الناس فليس بمسلم إلى أن قال و من غشنا فليس منا قالها ثلاثا و من غش أخاه المسلم نزع الله بركه رزقه و أفسد عليه معيشته و وكله إلى نفسه و فى مرسله هشام عن أبى عبد الله ع: أنه قال لرجل يبيع الدقيق إياك و الغش فإن من غش غش فى ماله فإن لم يكن له مال غش فى أهله و فى روايه سعد الإسكاف عن أبى جعفر ع قال: مر النبى ص فى سوق المدينة بطعام فقال لصاحبه ما أرى طعامك إلا طيبا فأوحى الله إليه أن يدس يده فى الطعام ففعل فأخرج طعاما رديا فقال لصاحبه ما أراك إلا و قد جمعت خيانه و غشا للمسلمين و روايه موسى بن بكر عن أبى الحسن ع: أنه أخذ دينارا من الدنانير المصبوبه بين يديه فقطعها نصفين ثم قال ألقه فى البالوعه حتى لا يباع بشىء فيه غش و قوله فيه غش جمله ابتدائية و الضمير فى لا- يباع راجع إلى الدينار. و فى روايه هشام بن الحكم قال: كنت أبيع السابرى فى الظلال فمر بى أبو الحسن فقال لى يا هشام إن البيع فى الظلال غش و الغش لا يحل و فى روايه الحلبي قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يشتري طعاما فيكون أحسن له و اتفق له أن يبله من غير أن يلتمس زيادته فقال إن كان يباع لا يصلحه إلا ذلك و لا ينفقه غيره من غير أن يلتمس فيه زياده فلا بأس و إن كان إنما يغش به المسلمین فلا يصلح و روايته الأخرى قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يكون عنده لوانان من الطعام سعرهما شتى و أحدهما أجود من الآخر و يخلطهما جميعا ثم يبيعهما بسعر واحد فقال لا يصلح له أن يغش المسلمین حتى يبينه و روايه داود بن سرحان قال: كان معى جرابان من مسك أحدهما رطب و الآخر يابس فبدأت بالرطب فبعته ثم أخذت اليابس أبيعها فإذا أنا لا أعطى باليابس الثمن الذى يسوى و لا يزيدونى على ثمن الرطب فسألت أبا عبد الله ع عن ذلك أ يصلح لى أن أنديه قال لا إلا أن تعلمهم قال فنديته ثم أعلمتهم قال لا بأس.

ثم إن ظاهر الأخبار هو كون الغش بما يخفى

كمزج اللبن بالماء و خلط الجيد بالردى ء فى مثل الدهن و منه وضع الحرير فى مكان بارد ليكتسب ثقلا و نحو ذلك

و أما المزج و الخلط بما لا يخفى فلا يحرم

لعدم انصراف الغش إليه.

و يدل عليه مضافا إلى بعض الأخبار المتقدمه صحيحه ابن مسلم عن أحدهما ع: أنه سئل عن الطعام يخلط بعضه ببعض و بعضه أجود من بعض قال إذا رؤيا جميعا فلا بأس ما لم يغط الجيد الردى ء. و مقتضى هذه الروايه بل روايه الحلبي الثانيه و روايه سعد الإسكاف أنه لا- يشترط فى حرمه الغش كونه مما لا- يعرف إلا- من قبل البائع فيجب الإعلام بالعيب غير الخفى إلا أن تنزيل الحرمة فى موارد الروايات الثلاث على ما إذا تعمد الغش برجاء التلبيس على المشتري و عدم التفطن له و إن كان من شأن ذلك العيب أن يتفطن له فلا- تدل الروايات على وجوب الإعلام إذا كان العيب من شأنه التفطن له فقصر المشتري و سامح فى

[وجوب الإعلام بالعيب الخفى لو حصل الغش]

ثم إن غش المسلم إنما هو بيع المغشوش عليه مع جهله فلا- فرق بين كون الاغتشاش بفعله أو بغيره فلو حصل اتفاقاً أو لغرض وجب الإعلام بالعيب الخفى و يمكن أن يمنع صدق الأخبار المذكوره إلا على ما إذا قصد التليس و أما ما هو ملتبس فى نفسه فلا يجب عليه الإعلام. نعم يحرم عليه إظهار ما يدل على سلامته من ذلك فالعبره فى الحرمة بقصد تليس الأمر على المشتري سواء أ كان العيب خفياً أم جلياً كما تقدم لا بكتمان العيب مطلقاً أو خصوص الخفى و إن لم يقصد التليس و من هنا منع فى التذكرة من كون بيع المعيب مطلقاً مع عدم الإعلام بالعيب غشاً. و فى التفصيل المذكور فى روايه الحلبي إشاره إلى هذا المعنى حيث إنه ع جوز بل الطعام بدون قيد الإعلام إذا لم يقصد به الزيادة و إن حصلت به و حرمة مع قصد الغش. نعم يمكن أن يقال فى صورته تعيب المبيع بخروجه عن مقتضى خلقته الأصلية بعيب خفى أو جلى أن التزام البائع بسلامته عن العيب مع علمه به غش للمشتري كما لو صرح باشتراط السلامه فإن العرف يحكمون على البائع بهذا الشرط مع علمه بالعيب أنه غاش

[أقسام الغش]

ثم إن الغش يكون بإخفاء الأذننى فى الأعلى كمزج الجيد بالردى ء أو غير المراد فى المراد كإدخال الماء فى اللبن أو بإظهار الصفه الجيده المفقوده واقعا و هو التليس أو بإظهار الشئ ء على خلاف جنسه كيبيع المموه على أنه ذهب أو فضه

[ما أفاده المحقق الثانى فى صحه المعامله و فسادها]

ثم إن فى جامع المقاصد ذكر فى الغش بما يخفى- بعد تمثيله له بمزج اللبن بالماء وجهين فى صحه المعامله و فسادها من حيث إن المحرم هو الغش و المبيع عين مملوكه ينتفع بها و من أن المقصود بالبيع هو اللبن و الجارى عليه العقد هو المشوب. ثم قال و فى الذكري فى باب الجماعه ما حاصله إنه لو نوى الاقتداء بإمام معين على أنه زيد فبان عمراً إن فى الحكم نظراً و مثله ما لو قال بعتك هذا الفرس فإذا هو حمار و جعل منشأ التردد تغليب الإشاره أو الوصف انتهى.

[نقد ما ذكره المحقق الثانى]

و ما ذكره من وجهى الصحه و الفساد جار فى مطلق العيب لأن المقصود هو الصحيح و الجارى عليه العقد هو المعيب و جعله من باب تعارض الإشاره و الوصف مبنى على إرادته الصحيح من عنوان المبيع فيكون قوله بعتك هذا العبد بعد تبين كونه أعمى بمنزله قوله بعتك هذا البصير. و أنت خبير بأنه ليس الأمر كذلك كما سيجى ء فى باب العيب بل وصف الصحه ملحوظ على وجه الشرطيه و عدم كونه مقوما للمبيع كما يشهد به العرف و الشرع. ثم لو فرض كون المراد من عنوان المشار إليه هو الصحيح لم يكن إشكال فى تقديم العنوان على الإشاره بعد ما فرض رحمه الله أن المقصود بالبيع هو اللبن و الجارى عليه العقد هو

المشوب لأن ما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد و لذا اتفقوا على بطلان الصرف فيما إذا تبين أحد العوضين معيبا من غير الجنس. و أما التردد في مسأله تعارض الإشاره و العنوان فهو من جهه اشتباه ما هو المقصود بالذات بحسب الدلاله اللفظيه فإنها مردده بين كون متعلق القصد أولا- و بالذات هو العين الحاضره و يكون اتصافه بالعنوان مبنيا على الاعتقاد و كون متعلقه هو العنوان و الإشاره إليه باعتبار حضوره. أما على تقدير العلم بما هو المقصود بالذات و مغايرته للموجود الخارجى كما فيما نحن فيه فلا يتردد أحد فى البطلان.

[توجيه ما عن الذكرى فى مسأله الاقتداء]

و أما وجه تشبيه مسأله الاقتداء فى الذكرى بما يتعارض فيه الإشاره و الوصف فى الكلام مع عدم الإجمال فى النيه فباعتبار عروض الاشتباه

المكاسب، ج ١، ص ٣٦

لناوى بعد ذلك فيما نواه إذ كثيرا ما يشتبه على الناوى أنه خطر فى ذهنه العنوان و نوى الاقتداء به معتقدا لحضوره المعتبر فى إمام الجماعة فيكون الإمام هو المعنون بذلك العنوان و إنما أشار إليه معتقدا لحضوره أو أنه نوى الاقتداء بالحاضر و عنونه بذلك العنوان لإحراز معرفته بالعداله أو تعنون به بمقتضى الاعتقاد من دون اختيار هذا.

[الاستدلال على فساد بيع المغشوش بورود النهى عنه]

ثم إنه قد يستدل على الفساد- كما نسب إلى المحقق الأردبيلي رحمه الله بورود النهى عن هذا البيع فيكون المغشوش منهيًا عن بيعه كما أشير إليه فى روايه قطع الدينار و الأمر بإلقائه فى البالوعه معللا بقوله حتى لا يباع بشىء و لأن نفس البيع غش منهي عنه

[المناقشه فى هذا الاستدلال]

و فيه نظر فإن النهى عن البيع لكونه مصداقا لمحرم هو الغش لا يوجب فساده كما تقدم فى بيع العنب على من يعمله خمرا. و أما النهى عن بيع المغشوش لنفسه فلم يوجد فى خبر و أما خبر الدينار فلو عمل به لخرجت المسأله عن مسأله الغش لأنه إذا وجب إتلاف الدينار و إلقاؤه فى البالوعه كان داخلا فيما يكون المقصود منه حراما نظير آلات اللهو و القمار و قد ذكرنا ذلك فيما يحرم الاكتساب به لكون المقصود منه محرما فيحمل الدينار على المضروب من غير جنس النقدين أو من غير الخالص منهما لأجل التلبيس على الناس و معلوم أن مثله بهيئته لا يقصد منه إلا التلبيس فهى آله الفساد لكل من دفعت إليه و أين هو من اللبن الممزوج بالماء و شبهه.

فالأقوى حينئذ فى المسأله صحه البيع فى غير القسم الرابع

ثم العمل على ما تقتضيه القاعده عند تبين الغش فإن كان قد غش في إظهار وصف مفقود كان فيه خيار التدليس و إن كان من قبيل شوب اللبن بالماء فالظاهر هنا خيار العيب لعدم خروجه بالمزج عن مسمى اللبن فهو لبن معيوب و إن كان من قبيل التراب الكثير في الحنطه كان له حكم تبعض الصفقه و ينقص من الثمن بمقدار التراب الزائد لأنه غير متمول و لو كان شيئاً متمولاً بطل البيع في مقابله

الغناء

الثالثه عشره الغناء لا خلاف في حرمة في الجمله

[الأخبار المستفيضه الداله على الحرمة]

و الأخبار بها مستفيضه و ادعى في الإيضاح تواترها منها ما ورد مستفيضاً في تفسير قول الزور في قوله تعالى وَ اجْتَبِئُوا قَوْلَ الزُّورِ ففي صحيحه زيد الشحام و مرسله ابن أبي عمير و موثقه أبي بصير المرويات عن الكافي و روايه عبد الأعلى المحكيه عن معاني الأخبار و حسنه هشام المحكيه عن تفسير القمي رحمه الله تفسير قَوْلَ الزُّورِ بالغناء. و منها ما ورد مستفيضاً في تفسير لهو الحديث كما في صحيحه ابن مسلم و روايه مهرا بن محمد و روايه الوشاء و روايه حسن بن هارون و روايه عبد الأعلى السابقه. و منها ما ورد في تفسير الزور في قوله تعالى وَ الَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ كما في صحيحه ابن مسلم عن أبي عبد الله ع تاره بلا واسطه و أخرى بواسطه أبي الصباح الكناني.

[المناقشه في دلالة الروايات على حرمة الكيفيه]

و قد يخدم في الاستدلال بهذه الروايات بظهور الطائفة الأولى بل الثانيه في أن الغناء من مقوله الكلام لتفسير قول الزور به. و يؤيده ما في بعض الأخبار من أن قول الزور أن تقول للذي يغني أحسنت و يشهد له قول علي بن الحسين ع في مرسله الفقيه الآتيه: في الجاريه التي لها صوت لا بأس لو اشتريتها فذكرتك الجنه يعنى بقراءه القرآن و الزهد و الفضائل التي ليست بغناء و لو جعل التفسير من الصدوق دل على الاستعمال أيضاً. و كذا لهو الحديث بناء على أنه من إضافه الصفه إلى الموصوف فيختص الغناء المحرم بما كان مشتتلاً على الكلام الباطل فلا تدل على حرمة نفس الكيفيه و هو لم يكن في كلام باطل و منه تظهر الخدشه في الطائفة الثالثه حيث إن مشاهد الزور التي مدح الله تعالى من لا يشهد لها هي مجالس التغني بالأباطيل من الكلام

[إشعار بعض النصوص بكون اللغو على إطلاقه مبغوضاً لله تعالى]

فالإنصاف أنها لا- تدل على حرمة نفس الكيفيه إلا- من حيث إشعار لهو الحديث بكون لهو الحديث على إطلاقه مبغوضاً لله تعالى. و كذا الزور بمعنى الباطل و إن تحققاً في كيفيه الكلام لا- في نفسه كما إذا تغنى في كلام حق من قرآن أو دعاء أو مرثيه. و بالجمله فكل صوت يعد في نفسه مع قطع النظر عن الكلام المتصوت به لهوا و باطلا فهو حرام

[الروايات الداله على حرمه الغناء من حيث كونه لهوا و باطلا و لغوا]

و مما يدل على حرمه الغناء من حيث كونه لهوا و باطلا و لغوا روايه عبد الأعلى و فيها ابن فضال قال: سألت أبا عبد الله ع عن الغناء و قلت إنهم يزعمون أن رسول الله ص رخص في أن يقال جئناكم جئناكم حيونا حيونا نحيككم فقال كذبوا إن الله تعالى يقول ما خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُمَا لِاعْبِينِ لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهُواً لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَمَدُنَّا إِنْ كُنَّا فاعِلِينَ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَ لَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ ثم قال قال وويل لفلان مما يصف رجل لم يحضر المجلس إلى آخر الخبر. فإن الكلام المذكور المرخص فيه بزعمهم ليس بالباطل و اللهو اللذين يكذب الإمام ع رخصه النبي ص فيه فليس الإنكار الشديد و جعل ما زعموا الرخصه فيه من اللهو بالباطل إلا من جهه التغنى به. و روايه يونس قال: سألت الخراساني ص عن الغناء و قلت إن العباسي زعم أنك ترخص في الغناء فقال كذب الزنديق ما هكذا قلت له سألتني عن الغناء فقلت له إن رجلا أتى أبا جعفر فساله عن الغناء فقال له يا فلان إذا ميز الله بين الحق و الباطل فأين يكون الغناء قال مع الباطل فقال ع حسبك فقد حكمت و روايه محمد بن أبي عباد و كان مستهترا بالسمع و بشرب النبيذ قال: سألت الرضا ع عن السماع قال لأهل الحجاز فيه رأى و هو في حيز الباطل و اللهو أ ما سمعت الله عز و جل يقول وَ إِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا. و الغناء من السماع كما نص عليه في الصحاح و قال أيضا جاريه مسمعه أى مغنيه. و فى روايه الأعمش الوارده فى تعداد الكبائر قوله: و الملاهى التى تصد عن ذكر الله كالغناء و ضرب الأوتار و قوله ع: و قد سئل عن الجاريه المغنيه قد يكون للرجل جاريه تلهيه و ما ثمنها إلا كئمن الكلب. و ظاهر هذه الأخبار بأسرها حرمه الغناء من حيث اللهو و الباطل فالغناء و هى من مقوله الكيفيه للأصوات كما سيجى ء إن كان مساويا للصوت اللهوى و الباطل كما هو الأقوى و سيجى ء فهو و إن كان أعم و جب تقييد بما كان من هذا العنوان كما أنه لو كان أخص و جب التعدى منه إلى مطلق الصوت الخارج على وجه اللهو.

[المحرم ما كان من لحن أهل الفسوق و المعاصى]

و بالجمله فالمحرم هو ما كان من لحن أهل الفسوق و المعاصى التى ورد النهى عن قراءه القرآن بها سواء أ كان مساويا للغناء أم أعم أو أخص مع أن الظاهر أنه ليس الغناء إلا هو

[كلمات اللغويين فى معنى الغناء]

و إن اختلفت فيه عبارات الفقهاء و اللغويين فعن المصباح أن الغناء الصوت و عن آخر أنه مد الصوت و عن النهايه عن الشافعى أنه تحسين الصوت و ترقيقه و عنها أيضا أن كل من رفع صوتا و والاه فصوته عند العرب غناء. و كل هذه المفاهيم مما يعلم عدم حرمتها و عدم صدق الغناء عليها فكلها إشاره إلى المفهوم المعين عرفا

[تعريف المشهور للغناء]

من الكل ما تقدم من الصراح و يقرب منه المحكى عن المشهور بين الفقهاء من أنه مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب

[معنى الطرب]

و الطرب على ما فى الصراح خفه تعتري الإنسان لشده حزن أو سرور و عن الأساس للزمخشري خفه لسرور أو هم. و هذا القيد هو المدخل للصوت فى أفراد اللهو و هو الذى أرادته الشاعر بقوله أطربا و أنت قنسى أى شيخ كبير و إلا فمجرد السرور أو الحزن لا يبعد عن الشيخ الكبير.

[مجرد مد الصوت لا مع الترجيع المطرب لا يعد لهوا]

و بالجملة فمجرد مد الصوت لا مع الترجيع المطرب أو و لو مع الترجيع لا يوجب كونه لهوا و من اكتفى بذكر الترجيع كالقواعد أراد به المقتضى للإطراب.

قال فى جامع المقاصد فى الشرح ليس مجرد مد الصوت محرما و إن مالت إليه النفوس ما لم ينته إلى حد يكون مطربا بالترجيع المقتضى للإطراب انتهى.

[هل المراد بالمطرب كونه مطربا فعلا]

ثم إن المراد بالمطرب ما كان مطربا فى الجملة بالنسبة إلى المغنى أو المستمع أو ما كان من شأنه الإطراب و مقتضيا له لو لم يمنع عنه مانع من جهه قبح الصوت أو غيره. و أما لو اعتبر الإطراب فعلا خصوصا بالنسبة إلى كل أحد و خصوصا بمعنى الخفه لشده السرور أو الحزن فيشكل لخلو أكثر ما هو غناء عرفا عنه و كان هذا هو الذى دعا الشهيد الثانى إلى أن زاد فى الروضه و المسالك بعد تعريف المشهور قوله أو ما يسمى فى العرف غناء و تبعه فى مجمع الفوائد و غيره.

[ما زعمه صاحب مفتاح الكرامه من أن الإطراب غير الطرب]

و لعل هذا أيضا دعا صاحب مفتاح الكرامه إلى زعم أن الإطراب فى تعريف الغناء غير الطرب المفسر فى الصراح بخفه لشده سرور أو حزن و إن توهمه صاحب مجمع البحرين و غيره من أصحابنا. و استشهد على ذلك بما فى الصراح من أن التطريب فى الصوت مده و تحسينه. و ما عن المصباح من أن طرب فى صوته مده و رجعه. و فى القاموس الغناء ككساء من الصوت ما طرب به و أن التطريب الإطراب كالتطرب و التغنى. قال رحمه الله فتحصل من ذلك أن المراد بالتطريب و الإطراب غير الطرب بمعنى الخفه لشده حزن أو سرور كما توهمه صاحب مجمع البحرين و غيره من أصحابنا فكأنه قال فى القاموس الغناء من الصوت ما مد

و حسن و رجع فانطبق على المشهور إذ الترجيع تقارب ضروب حركات الصوت و النفس فكان لازما للإطراب و التطريب انتهى كلامه.

[نقد ما أفاده في مفتاح الكرامه]

و فيه أن الطرب إذا كان معناه على ما تقدم من الجوهري و الزمخشري هو ما يحصل للإنسان من الخفه لا جرم يكون المراد بالإطراب و التطريب إيجاد هذه الحاله و إلا- لزم الاشتراك اللفظي به مع أنهم لم يذكروا للطرب معنى آخر ليشق منه لفظ التطريب و الإطراب. مضافا إلى أن ما ذكر في معنى التطريب من الصراح و المصباح إنما هو للفعل القائم بذى الصوت لا الإطراب القائم بالصوت و هو المأخوذ في تعريف الغناء عند المشهور دون فعل الشخص فيمكن أن يكون معنى تطريب الشخص في صوته إيجاد سبب الطرب بمعنى الخفه بمد الصوت و تحسينه و ترجيعه كما أن تفريح الشخص إيجاد سبب الفرح بفعل ما يوجبه فلا ينافي ذلك ما ذكر ما معنى الطرب. و كذا ما في القاموس من قوله ما طرب به يعنى ما أوجد به الطرب

مع أنه لا مجال لتوهم كون التطريب بمادته بمعنى التحسين و الترجيع

إذ لم يتوهم أحد كون الطرب بمعنى الحسن و الرجوع أو كون التطريب هو نفس المد فليست هذه الأمور إلا أسبابا للطرب يراد إيجادها من فعل هذه الأسباب. هذا كله مضافا إلى عدم إمكان إرادته ما ذكر من المد و التحسين و الترجيع من المطرب في قول الأ-كثر إن الغناء مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب كما لا- يخفى مع أن مجرد المد و الترجيع و التحسين لا- يوجب الحرمة قطعاً لما مر و سيجىء فتبين من جميع ما ذكرنا أن المتعين حمل المطرب في تعريف الأكثر للغناء على الطرب بمعنى الخفه. و توجيه كلامهم بإرادته ما يقتضى الطرب و يعرض له بحسب وضع نوع ذلك الترجيع و إن لم يطرب شخصه لمانع من غلظه الصوت و مج الإسماع له. و لقد أجاد فى الصراح حيث فسر الغناء بالسماع و هو المعروف عند أهل العرف و قد تقدم فى روايه محمد بن أبى عباد المستهتر بالسماع.

[المتحصل من الأدله حرمة الصوت المرجع فيه على سبيل اللهو]

و كيف كان فالمحصل من الأدله المتقدمه حرمة الصوت المرجع فيه على سبيل اللهو فإن اللهو كما يكون بآله من غير صوت كضرب الأوتار و نحوه و بالصوت فى الآله كالمزمار و القصب و نحوه فقد يكون بالصوت المجرد فكل صوت يكون لهوا بكيفيه و معدودا من ألحان أهل الفسوق و المعاصى فهو حرام و إن فرض أنه ليس بغناء و كل ما لا يعد لهوا فليس بحرام و إن فرض صدق الغناء عليه فرضا غير محقق لعدم الدليل على حرمة الغناء إلا من حيث كونه باطلا و لهوا و لغوا و زورا

ثم إن اللهو يتحقق بأمرين

أحدهما قصد التلهى و إن لم يكن لهوا الثانى كونه لهوا فى نفسه عند المستمعين و إن لم يقصد به التلهى

ثم إن المرجع فى اللهو إلى العرف

و الحاكم بتحقيقه هو الوجدان حيث يجد الصوت المذكور مناسباً لبعض آلات اللهو و الرقص و لحضور ما يستلذ القوى الشهويه من كون المغنى جاريه أو أمرد أو نحو ذلك و مراتب الوجدان المذكور مختلفه فى الوضوح و الخفاء فقد يحس بعض الترجيع من مبادئ الغناء و لم يبلغه.

و ظهر مما ذكرنا أنه لا فرق بين استعمال هذه الكيفيه فى كلام حق أو باطل

فقرآء القرآن و الدعاء و المراثى بصوت يرجع فيه على سبيل اللهو لا إشكال فى حرمتها و لا فى تضاعف عقابها لكونها معصيه فى مقام الطاعه و استخفافاً بالمقرو و المدعو و المرثى. و من أوضح تسويلات الشيطان أن الرجل المتمستر- قد تدعوه نفسه لأجل التفرج و التنزه و التلذذ إلى ما يوجب نشاطه و رفع الكساله عنه من الزمزمه الملهيه فيجعل ذلك فى بيت من الشعر المنظوم فى الحكم و المراثى و نحوها فيتغنى به أو يحضر عند من يفعل ذلك. و ربما يعد مجلساً لأجل إحضار أصحاب الألحان و يسميه مجلس المرثيه فيحصل له بذلك ما لا يحصل له من ضرب الأوتار من النشاط و الانبساط. و ربما يبكى فى خلال ذلك- لأجل الهموم المركوزه فى قلبه الغائبه عن خاطره من فقد ما يستحضره القوى الشهويه و يتخيل أنه بكى فى المرثيه و فاز بالمرتبه العاليه و قد أشرف على النزول إلى دركات الهاويه فلا ملجأ إلا إلى الله من شر الشيطان و النفس الغاويه.

[عروض بعض الشبهات فى الحكم أو الموضوع]

إشاره

[عروض بعض الشبهات فى الحكم أو الموضوع]

و ربما يجرى على هذا عروض الشبهه فى الأزمنه المتأخره فى هذه المسأله فتاره من حيث أصل الحكم و أخرى من حيث الموضوع و ثالثه من اختصاص الحكم ببعض الموضوع.

[الأول الشبهه فى أصل الحكم]

[كلام الكاشانى فى جواز الغناء فى نفسه]

إشاره

أما الأول فلأنه حكى عن المحدث الكاشانى- أنه خص الحرام منه بما اشتمل على محرم من خارج مثل اللعب بالآلات اللهو و دخول الرجال على النساء و الكلام بالباطل و إلا فهو فى نفسه غير محرم. و المحكى من كلامه فى الوافى أنه بعد حكايه الأخبار التى يأتى بعضها قال الذى يظهر من مجموع الأخبار الوارده فيه اختصاص حرمه الغناء و ما يتعلق به من الأجر و التعليم و الاستماع و البيع و الشراء كلها بما كان على النحو المعهود المتعارف فى زمن الخلفاء [بنى أميه و بنى العباس] من دخول الرجال

عليهن و تكلمهن بالأباطيل

المكاسب، ج ١، ص ٣٨

و لعبهن بالملاهي من العيدان و القصب و غيرهما دون ما سوى ذلك من أنواعه كما يشعر به قوله ع ليست بالتي يدخل عليها الرجال إلى أن قال و على هذا فلا بأس بسماع التغني بالأشعار المتضمنه لذكر الجنه و النار و التشويق إلى دار القرار و وصف نعم الله الملك الجبار و ذكر العبادات و الترغيب في الخيرات و الزهد في الفانيات و نحو ذلك كما أشير إليه في حديث الفقيه بقوله فذكرتك الجنة و ذلك لأن هذا كله ذكر الله و ربما تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم و قلوبهم إلى ذكر الله.

و بالجمله فلا- يخفى على أهل الحجى بعد سماع هذه الأخبار تمييز حق الغناء عن باطله و أن أكثر ما يتغنى به المتصوفه في محافلهم من قبيل الباطل انتهى.

[نقد ما أفاده المحدث الكاشاني]

[نقد ما أفاده المحدث الكاشاني]

أقول لو لا- استشهاده بقوله ليست بالتي يدخل عليها الرجال أمكن بلا- تكلف تطبيق كلامه على ما ذكرناه من أن المحرم هو الصوت اللهوى الذى يناسبه اللعب بالملاهي و التكلم بالأباطيل و دخول الرجال على النساء لحظ السمع و البصر من شهوه الزنى دون مجرد الصوت الحسن الذى يذكر أمور الآخرة و ينسى شهوات الدنيا. إلا أن استشهاده بالروايه ليست بالتي يدخل عليها الرجال ظاهر فى التفصيل بين أفراد الغناء لا من حيث نفسه فإن صوت المغنيه التى تزف العرائس على سبيل اللهو لا محاله و لذا لو قلنا بإباحته فيما يأتى كنا قد خصصناه بالدليل

[نسبه ما قاله المحدث الكاشاني إلى صاحب الكفايه]

و نسب القول المذكور إلى صاحب الكفايه أيضا. و الموجود فيها بعد ذكر الأخبار المتخالفه جوازا و منعا فى القرآن و غيره

[كلام صاحب الكفايه فى الجمع بين الأخبار]

إشاره

أن الجمع بين هذه الأخبار يمكن بوجهين أحدهما تخصيص تلك الأخبار الوارده المانعه بما عدا القرآن و حمل ما يدل على ذم التغنى بالقرآن على قراءه تكون على سبيل اللهو كما يصنعه الفساق فى غنائهم و يؤيده روايه عبد الله بن سنان المذكوره: اقرءوا

القرآن بألحان العرب وإياكم و لحن أهل الفسوق والكبائر وسيجيء من بعدى أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء. و ثانيهما أن يقال و حاصل ما قال حمل الأخبار المانعه على الفرد الشائع فى ذلك الزمان قال و الشائع فى ذلك الزمان الغناء على سبيل اللهو من الجوارى و غيرهن فى مجالس الفجور و الخمر و العمل بالملاهى و التكلم بالباطل و إسماعهن الرجال فحمل المفرد المعرف يعنى لفظ الغناء على تلك الأفراد الشائعه فى ذلك الزمان غير بعيد. ثم ذكر روايه على بن جعفر الآتية و روايه اقرءوا القرآن المتقدمه و قوله ليست بالتى يدخل عليها الرجال مؤيدا لهذا الحمل قال إن فيه إشعارا بأن منشأ المنع فى الغناء هو بعض الأمور المحرمه المقترنه به كالاتهاء و غيره إلى أن قال إن فى عده من أخبار المنع عن الغناء إشعارا بكونه لهوا باطلا و صدق ذلك فى القرآن و الدعوات و الأذكار المقروه بالأصوات الطيبه المذكوره للجنه المهيجه للشوق إلى العالم الأعلى محل تأمل على أن التعارض واقع بين أخبار الغناء و الأخبار الكثيره المتواتره الداله على فضل قراءه القرآن و الأدعيه و الأذكار بالصوت الحسن مع عمومها لغه و كثرتها و موافقتها للأصل. و النسبه بين الموضوعين عموم من وجه فإذا لا ريب فى تحريم الغناء على سبيل اللهو و الاقتران بالملاهى و نحوهما ثم إن ثبت إجماع فى غيره و إلا- بقى حكمه على الإباحه و طريق الاحتياط واضح انتهى

[نقد ما أفاده صاحب الكفايه]

أقول لا يخفى أن الغناء على ما استفدناه من الأخبار بل و فتاوى الأصحاب و قول أهل اللغه هو من الملاهى نظير ضرب الأوتار و النفخ فى القصب و المزمار و قد تقدم التصريح بذلك فى روايه الأعمش الوارده فى الكبائر فلا يحتاج فى حرمة إلى أن يقترن بالمحرمات الآخر كما هو ظاهر بعض ما تقدم من المحديثين المذكورين.

[المظنون عدم إفتاء أحد بحرمة الصوت الحسن]

نعم لو فرض كون الغناء موضوعا لمطلق الصوت الحسن كما يظهر من بعض ما تقدم فى تفسير معنى التطريب توجه ما ذكر بل لا أظن أحدا يفتى بإطلاق حرمة الصوت الحسن. و الأخبار بمدح الصوت الحسن و أنه من أجمل الجمال و استحباب القراءه و الدعاء به و أنه حليه القرآن و اتصاف الأنبياء و الأئمه به فى غايه الكثره

[الأخبار فى مدح الصوت الحسن فى غايه الكثره]

و قد جمعها فى الكفايه بعد ما ذكر أن غير واحد من الأخبار يدل على جواز الغناء فى القرآن بل استحبابه بناء على دلالة الروايات على استحباب حسن الصوت و التحزين و الترجيع به و الظاهر أن شيئا منها لا يوجد بدون الغناء على ما استفيد من كلام أهل اللغه و غيرهم على ما فصلناه فى بعض رسائلنا انتهى و قد صرح فى شرح قوله ص: اقرءوا القرآن بألحان العرب إن اللحن هو الغناء. و بالجملة فنسبه الخلاف إليه فى معنى الغناء أولى من نسبه التفصيل إليه بل ظاهر أكثر كلمات المحدث الكاشانى أيضا ذلك لأنه فى مقام نفي التحريم عن الصوت الحسن المذكور لأمر الآخره المنسى لشهوات الدنيا.

[ظهور بعض كلمات المحقق السبزواری و المحدث الكاشانی فی ما نسب إليهما]

نعم بعض كلماتهما ظاهره فيما نسب إليهما التفصيل في الصوت اللهوى الذى ليس هو عند التأمل تفصيلا بل قول بإطلاق جواز الغناء و أنه لا- حرمه فيه أصلا و إنما الحرام ما يقترب به من المحرمات فهو على تقدير صدق نسبته إليهما فى غايه الضعف لا شاهد له يقيد الإطلاقات الكثيره المدعى تواترها إلا بعض الروايات التى ذكرها

[بعض الروايات التى يمكن أن تكون شاهده لما نسب إليهما]

إشاره

منها ما عن الحميرى بسند لم يبعد فى الكفايه إلحاقه بالصحاح عن على بن جعفر عن أخيه ع قال: سألته عن الغناء فى الفطر و الأضحى و الفرح قال لا بأس به ما لم يعص به و المراد به ظاهرا ما لم يصير الغناء سببا للمعصيه و لا مقدمه للمعاصى المقارنه له و منها ما فى كتاب على بن جعفر عن أخيه قال: سألته عن الغناء هل يصلح فى الفطر و الأضحى و الفرح قال لا بأس ما لم يزم به و الظاهر أن المراد بقوله ما لم يزم به ما لم يلعب معه بالمزمار أو ما لم يكن الغناء بالمزمار و نحوه من آلات الأغاني. و روايه أبى بصير قال: سألت أبا عبد الله ع عن كسب المغنيات فقال التى يدخل عليها الرجال حرام و التى تدعى إلى الأعراس لا بأس به و هو قول الله عز و جل و مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ و عن أبى بصير عن أبى عبد الله ع قال: أجز المغنيه التى تزف العرائس لبس به بأس ليست بالتى يدخل عليها الرجال فإن ظاهر الثانية و صريح الأولى أن حرمه الغناء منوطه بما يقصد منه فإن كان المقصود إقامة مجلس اللهو حرم و إلا- فلا- و قوله فى الروايه و هو قول الله إشاره إلى ما ذكره من التفصيل و يظهر منه أن كلا الغناءين من لهو الحديث لكن يقصد بأحدهما إدخال الناس فى المعاصى و الإخراج عن سبيل الحق و طريق الطاعة دون الآخر.

[توجيه الروايات]

و أنت خبير بعدم مقاومه هذه الأخبار للإطلاقات لعدم ظهور يعتد به فى دلالتها فإن الروايه الأولى لعلى بن جعفر

المكاسب، ج ١، ص ٣٩

ظاهره فى تحقق المعصيه بنفس الغناء فيكون المراد بالغناء مطلق الصوت المشتمل على الترجيع و هو قد يكون مطربا ملهيا فيحرم و قد لا ينتهى إلى ذلك الحد فلا يعصى به و منه يظهر توجيه الروايه الثانيه لعلى بن جعفر فإن معنى قوله لم يزم به لم يرجع فيه ترجيع المزمار أو أن المراد من الزمر التغنى على سبيل اللهو. و أما روايه أبى بصير مع ضعفها سندا بعلى بن أبى حمزه البطائنى فلا- تدل إلا على كون غناء المغنيه التى يدخل عليها الرجال داخلا فى لهو الحديث فى الآيه و عدم دخول غناء التى تدعى إلى الأعراس فيه و هذا لا يدل على دخول ما لم يكن منهما فى القسم المباح مع كونه من لهو الحديث قطعا فإذا فرضنا أن المغنى يغنى بإشعار باطله فدخول هذا فى الآيه أقرب من خروجه. و بالجملة فالمذكور فى الروايه تقسيم غناء المغنيه باعتبار

ما هو الغالب من أنها تطلب للتغنى إما فى المجالس المختصه بالنساء كما فى الأعراس و إما للتغنى فى مجالس الرجال.

[عدم رفع اليد عن إطلاق الحرمة لأجل إشعار بعض الروايات بالجواز]

نعم الإنصاف أنه لا- يخلو من إشعار بكون المحرم هو الذى يدخل فيه الرجال على المغنيات لكن المنصف لا يرفع اليد عن الإطلاقات لأجل هذا الإشعار خصوصا مع معارضته بما هو كالصريح فى حرمة غناء المغنيه و لو لخصوص مولاها كما تقدم من قوله ع: قد يكون للرجل الجاريه تلهيه و ما ثمنها إلا ثمن الكلب فتأمل. و بالجمله فضعف هذا القول بعد ملاحظه النصوص أظهر من أن يحتاج إلى الإظهار و ما أبعد ما بين هذا و بين ما سيجى ء من فخر الدين من عدم تجويز الغناء فى الأعراس لأن الروايتين و إن كانتا نصين فى الجواز إلا- أنهما لا- تقاومان الأخبار المانعه لتواترها. و أما ما ذكره فى الكفايه من تعارض أخبار المنع للأخبار الوارده فى فضل قراءه القرآن فيظهر فساده عند التكلم فى التفصيل

و أما الثانى و هو الاشتباه فى الموضوع

فهو ما ظهر من بعض من لا خبره له من طلبه زماننا تقليدا لمن سبقه من أعياننا من منع صدق الغناء فى المراثى و هو عجيب فإنه إن أراد أن الغناء مما يكون لمواد الألفاظ دخل فيه فهو تكذيب للعرف و اللغه. أما اللغه فقد عرفت و أما العرف فلأنه لا ريب فى أن من سمع من بعيد صوتا مشتملا على الإطراب المقتضى للرقص أو ضرب آلات اللهو لا يتأمل فى إطلاق الغناء عليه إلى أن يعلم مواد الألفاظ و إن أراد أن الكيفيه التى يقرأ بها للمريثه لا يصدق عليها تعريف الغناء فهو تكذيب للحسن.

و أما الثالث و هو اختصاص الحرمة ببعض أفراد الموضوع

إشاره

فقد حكى فى جامع المقاصد قولاً- لم يسم قائله باستثناء الغناء فى المراثى نظير استثنائه فى الأعراس و لم يذكر وجهه و ربما وجهه بعض من متأخري المتأخرين لعمومات أدله الإبكاء و الرثاء و قد أخذ ذلك مما تقدم عن صاحب الكفايه من الاستدلال بإطلاق أدله قراءه القرآن.

[المناقشه فيه أن أدله المستحبات لا تقاوم أدله المحرمات]

و فيه أن أدله المستحبات لا تقاوم أدله المحرمات خصوصا التى تكون من مقدماتها فإن مرجع أدله الاستحباب- إلى استحباب إيجاد الشىء بسببه المباح لا بسببه المحرم ألا ترى أنه لا يجوز إدخال السرور فى قلب المؤمن و إجابته بالمحرمات كالزنا و اللواط و الغناء و السر فى ذلك أن دليل الاستحباب إنما يدل على كون الفعل لو خلى و طبعه خاليا عما يوجب لزوم أحد طرفيه فلا- ينافى ذلك طرو عنوان من الخارج يوجب لزوم فعله أو تركه كما إذا صار مقدمه لواجب أو صادفه عنوان محرم فأجابه

المؤمن و إدخال السرور فى قلبه ليس فى نفسه شىء ملزماً لفعله أو تركه فإذا تحقق فى ضمن الزنى فقد طرأ عليه عنوان ملزم لتركه كما أنه إذا أمر به الوالد أو السيد طرأ عليه عنوان ملزم لفعله. و الحاصل أن جهات الأحكام الثلاثة أعنى الإباحه و الاستحباب و الكراهه لا تترحم جهه الوجوب أو الحرمة فالحكم لهما مع اجتماع جهتهما مع إحدى الجهات الثلاث.

[الاستشهاد بالنبوى]

و يشهد لما ذكرنا من عدم تأدى المستحبات فى ضمن المحرمات قوله ص: اقرءوا القرآن بألحان العرب و إياكم و لحون أهل الفسوق و الكبائر و سيجىء بعدى أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء و النوح و الرهبانية لا يجوز تراقيهم قلوبهم مقلوبه و قلوب من يعجبه شأنهم قال فى الصحاح اللحن واحد الألحان و اللحن و منه الحديث اقرءوا القرآن بلحون العرب و قد لحن فى قراءته إذا طرب بها و غرد و هو ألحن الناس إذا كان أحسنهم قراءه أو غناء انتهى.

[ما أفاده صاحب الحدائق حول كلمه اللحن]

و صاحب الحدائق جعل اللحن فى هذا الخبر بمعنى اللغه أى بلغه العرب و كأنه أراد باللغه اللهجه و تخيل أن إبقاءه على معناه يوجب ظهور الخبر فى جواز الغناء فى القرآن.

[المناقشه فى ما أفاده صاحب الحدائق]

و فيه ما تقدم من أن مطلق اللحن إذا لم يكن على سبيل اللهو ليس غناء. و قوله ص و إياكم و لحون أهل الفسوق نهى عن الغناء فى القرآن ثم إن فى قوله لا يجوز تراقيهم إشارة إلى أن مقصودهم ليس تدبر معانى القرآن بل هو مجرد الصوت المطرب.

[لا منافاه بين حرمة الغناء فى القرآن و بين ما روى فى الترجيع بالقرآن]

و ظهر مما ذكرنا أنه لا تنافى بين حرمة الغناء فى القرآن و ما ورد من قوله ع: و رجع بالقرآن صوتك فإن الله يحب الصوت الحسن فإن المراد بالترجيع ترديد الصوت فى الحلق و من المعلوم أن مجرد ذلك لا يكون غناء إذا لم يكن على سبيل اللهو فالمقصود من الأمر بالترجيع أن لا يقرأ كقراءه عبائر الكتب عند المقابله لكن مجرد الترجيع لا يكون غناء و لذا جعله نوعاً منه فى قوله ص يرجعون القرآن ترجيع الغناء. و فى محكى شمس العلوم أن الترجيع ترديد الصوت مثل ترجيع أهل الألحان و القراءه و الغناء انتهى. و بالجملة فلا تنافى بين الخبرين و لا بينهما و بين ما دل على حرمة الغناء حتى فى القرآن كما تقدم زعمه من صاحب الكفايه فى بعض ما ذكره من عدم اللهو فى قراءه القرآن و غيره

[ما ذكره المحقق الأردبيلى فى تأييد استثناء المراثى و المناقشه فيه]

تبعاً لما ذكره المحقق الأردبيلي رحمه الله حيث إنه بعد ما وجه استثناء المراثي وغيرها من الغناء بأنه ما ثبت الإجماع إلا في غيرها. والأخبار ليست بصحيحه صريحه في التحريم مطلقاً أيد استثناء المراثي بأن البكاء والتفجع مطلوب مرغوب وفيه ثواب عظيم والغناء معين على ذلك وأنه متعارف دائماً في بلاد المسلمين من زمن المشايخ إلى زماننا هذا من غير تكبير ثم أيده بجواز النياحة وجواز أخذ الأجره عليها والظاهر أنها لا تكون إلا معه وبأن تحريم الغناء للطرب على الظاهر وليس في المراثي طرب بل ليس إلا الحزن انتهى. و أنت خير بأن شيئاً مما ذكره لا ينفع في جواز الغناء على الوجه الذي ذكرناه

[منع كون الغناء معينا على البكاء]

أما كون الغناء معينا على البكاء والتفجع فهو ممنوع بناء على ما عرفت من كون الغناء هو الصوت اللهوي بل وعلى ظاهر تعريف المشهور من الترجيع المطرب لأن الطرب الحاصل منه إن كان سروراً فهو مناف للتفجع لا معين له وإن كان حزناً فهو على ما هو المركوز في النفس الحيوانيه من فقد

المكاسب، ج ١، ص ٤٠

المشتهيات النفسانية لا على ما أصاب سادات الزمان مع أنه على تقدير الإعانة لا ينفع في جواز الشيء كونه مقدمه لمستحب أو مباح بل لا بد من ملاحظه عموم دليل الحرمة له فإن كان فهو وإلا فيحكم بإباحته للأصل وعلى أي حال فلا يجوز التمسك في الإباحه بكونه مقدمه لغير حرام لما عرفت

[توجيه كلام الأردبيلي في نفيه الطرب في المراثي]

ثم إنه يظهر من هذا وما ذكر أخيراً من أن المراثي ليس فيها طرب أن نظره إلى المراثي المتعارفه لأهل الديانه التي لا يقصدونها إلا للتفجع وكأنه لم يحدث في عصره المراثي التي يكتفى بها أهل اللهو والمترفون من الرجال والنساء بها عن حضور مجالس اللهو وضرب العود والأوتار والتغنى بالقصب والمزمار كما هو الشائع في زماننا الذي قد أخبر النبي ص بنظيره في قوله يتخذون القرآن مزامير كما أن زياده سيدنا ومولانا أبي عبد الله ع صار سفرها من أسفار اللهو والتزاهه لكثير من المترفين. وقد أخبر النبي ص بنظيره في سفر الحج: وأنه يحج أغنياء أمتي للترهه والأوساط للتجاره والفقراء للسمعه وكان كلامه ص كالكتاب العزيز واردة في مورد و جارياً في نظيره. والذي أظن أن ما ذكرناه في معنى الغناء المحرم من أنه الصوت اللهوي أن هؤلاء وغيرهم غير مخالفين فيه وأما ما لم يكن على جهه اللهو المناسب لسائر آلاته فلا دليل على تحريمه لو فرض شمول الغناء له لأن مطلقات الغناء منزله على ما دل على إناطه الحكم فيه باللهو والباطل من الأخبار المتقدمه خصوصاً مع انصرافها في أنفسها كأخبار المغنيه إلى هذا الفرد.

بقي الكلام فيما استثناء المشهور

أحدهما الحداء

بالضم كدعاء صوت يرجع فيه للسير بالإبل. و فى الكفايه أن المشهور استثناءؤه و قد صرح بذلك فى شهادات الشرائع و القواعد و فى الدروس و على تقدير كونه من الأصوات اللهويه كما يشهد به استثناءؤهم إياه عن الغناء بعد أخذهم الإطراب فى تعريفه فلم أجد ما يصلح لاستثناءه مع تواتر الأخبار بالتحريم عدا روايه نبويه ذكرها فى المسالك من تقرير النبى ص لعبد الله بن رواحه حيث حدا للإبل و كان حسن الصوت و فى دلالاته و سنده ما لا يخفى.

الثانى غناء المغنيه فى الأعراس

إذا لم يكتنف بها محرم آخر من التكلم بالأباطيل و اللعب بآلات الملاهى المحرمه و دخول الرجال على النساء و المشهور استثناءؤه للخبرين المتقدمين عن أبى بصير فى أجر المغنيه التى تزف العرائس و نحوهما ثالث عنه أيضا. و إباحه الأجر لازمه لإباحه الفعل و دعوى أن الأجر لمجرد الزف لا للغناء عنده مخالفه للظاهر لكن فى سند الروايات أبو بصير و هو غير صحيح و الشهرة على وجه يوجب الانجبار غير ثابتة لأن المحكى عن المفيد رحمه الله و المرتضى و ظاهر الحلبي و صريح الحلبي و التذكرة و الإيضاح بل كل من لم يذكر الاستثناء بعد التعميم المنع. لكن الإنصاف أن سند الروايات و إن انتهت إلى أبى بصير إلا أنه لا يخلو من وثوق فالعمل بها تبعاً للأكثر غير بعيد و إن كان الأحوط كما فى الدروس الترك و الله العالم

الغيبه

الرابعه عشره الغيبه حرام بالأدله الأربعة

و يدل عليه من الكتاب

قوله تعالى و لا- يَغْتَبَّ بَعْضُكُمْ بَعْضاً أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ فجعل المؤمن أخا و عرضه كلحمه و التفكه به أكلا و عدم شعوره بذلك بمنزله حاله موته.

و قوله تعالى وَيَلُ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ و قوله تعالى لا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ و قوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ.

و يدل عليه من الأخبار

ما لا- يحصى فمنها ما روى عن النبى ص بعده طرق: أن الغيبه أشد من الزنى و إن الرجل يزنى فيتوب و يتوب الله عليه و إن

صاحب الغيبه لا يغفر له حتى يغفر له صاحبه و عنه ص: أنه خطب يوما فذكر الربا و عظم شأنه فقال إن الدرهم يصيبه الرجل من الربا أعظم من سته و ثلاثين زنيه و إن أربى الربا عرض الرجل المسلم و عنه ص: من اغتاب مسلما أو مسلمه لم يقبل الله صلاته و لا- صيامه أربعين صباحا إلا- أن يغفر له صاحبه و عنه ص: من اغتاب مؤمنا بما فيه لم يجمع الله بينهما في الجنة و من اغتاب مؤمنا بما ليس فيه انقطعت العصمه بينهما و كان المغتاب خالدا في النار و بش المصير و عنه ع: كذب من زعم أنه ولد من حلال و هو يأكل لحوم الناس بالغيبه فاجتنب الغيبه فإنها إدام كلاب النار و عنه ع: من مشى في غيبه أخيه و كشف عورته كانت أول خطوه خطأها وضعها في جهنم و روى: أن المغتاب إذا تاب فهو آخر من يدخل الجنة و إن لم يتب فهو أول من يدخل النار و عنه ص: إن الغيبه حرام على كل مسلم و إن الغيبه لتأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب و أكل الحسنات إما أن يكون على وجه الإحباط أو لاضمحلال ثوابها في جنب عقابه أو لأنها تنقل الحسنات إلى المغتاب كما في غير واحد من الأخبار. و منها النبوى ص: يؤتى بأحد يوم القيامة فيوقف بين يدي الرب عز و جل و يدفع إليه كتابه فلا يرى حسناته فيه فيقول إلهى ليس هذا كتابى لا- أرى فيه حسناتى فيقال له إن ربك لا يضل و لا ينسى ذهب عملك باغتيال الناس ثم يؤتى بآخر و يدفع إليه كتابه فيرى فيه طاعات كثيره فيقول إلهى ما هذا كتابى فإنى ما عملت هذه الطاعات فيقال له إن فلانا اغتابك فدفعت حسناته إليك الخبر و منها ما ذكره كاشف الريبه رحمه الله روايه عن عبد الله بن سليمان النوفلى الطويله عن الصادق ع و فيها عن النبى ص: أدنى الكفر أن يسمع الرجل من أخيه كلمه فيحفظها عليه يريد أن يفضحه بها أولئك لا خلاق لهم و حدثنى أبى عن آباءه عن على ع أنه: من قال فى مؤمن ما رآته عيناه و سمعت أذناه مما يشينه و يهدم مروته فهو من الذين قال الله عز و جل إِنَّ الَّذِينَ يُجِبُونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ.

ثم إن ظاهر هذه الأخبار كون الغيبه من الكبائر

كما ذكر جماعه بل أشد من بعضها- و عد فى غير واحد من الأخبار من الكبائر الخيانه و يمكن إرجاع الغيبه إليها فأى خيانه أعظم من التفكه بلحم الأخ على غفله منه و عدم شعوره بذلك. و كيف كان فما سمعناه من بعض من عاصرناه من الوسوسه فى عدها من الكبائر إظهار فى غير المحل

ثم إن ظاهر الأخبار اختصاص حرمه الغيبه بالمؤمن

فيجوز اغتيال المخالف كما يجوز لعنه و توهم عموم الآيه كبعض الروايات لمطلق المسلم مدفوع بما علم بضروره المذهب من عدم احترامهم و عدم جريان أحكام الإسلام عليهم إلا قليلا مما يتوقف استقامه نظم معاش المؤمنين عليه مثل عدم انفعال ما يلاقيهم بالرطوبه و حل ذبائحهم و مناكتهم

المكاسب، ج ١، ص ٤١

و حرمه دمائهم لحكمه دفع الفتنة و نسائهم لأن لكل قوم نكاحا و نحو ذلك مع أن التمثيل المذكور فى الآيه مختص بمن ثبت إخوته فلا- يعم من وجب التبرى عنه و كيف كان فلا- إشكال فى المسأله بعد ملاحظه الروايات الوارده فى الغيبه و فى حكمه

حرمتها و في حال غير المؤمن في نظر الشارع.

ثم الظاهر دخول الصبي المميز المتأثر بالغيبه لو سمعها

لعموم بعض الروايات المتقدمه و غيرها الداله على حرمه اغتياى الناس و أكل لحومهم مع صدق الأخ عليه كما يشهد به قوله تعالى وَ إِنَّ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ مضافا إلى إمكان الاستدلال بالآيه و إن كان الخطاب للمكلفين بناء على عد أطفالهم منهم تغليبا و إمكان دعوى صدق المؤمن عليه مطلقا أو في الجملة و لعله لما ذكرنا صرح في كشف الريبه بعدم الفرق بين الصغير و الكبير و ظاهره الشمول لغير المميز أيضا

و منه يظهر حكم المجنون

إلا- أنه صرح بعض الأساطين باستثناء من لا- عقل له و لا- تمييز معللا بالشك في دخوله تحت أدله الحرمة و لعله من جهه أن الإطلاقات منصرفه إلى من يتأثر لو سمع و سيتضح ذلك زياده على ذلك.

بقى الكلام في أمور

الأول [حقيقه] الغيبه

اشاره

اسم مصدر لاغتاب أو مصدر لغاب ففي المصباح اغتابه إذا ذكره بما يكرهه من العيوب و هو حق و الاسم الغيبه و عن القاموس غابه أى عابه و ذكره بما فيه من السوء و عن النهايه أن يذكر الإنسان في غيبته بسوء مما يكون فيه. و الظاهر من الكل خصوصا القاموس المفسر لها أولا بالعيب أن المراد ذكره في مقام الانتقاص و المراد بالموصول هو نفس النقص الذى فيه و الظاهر من الكراهه في عباره المصباح كراهه وجوده و لكنه غير مقصود قطعاً فالمراد إما كراهه ظهوره و لو لم يكره وجوده كالميل إلى القبائح و إما كراهه ذكره بذلك العيب. و على هذا التعريف دلت جمله من الأخبار مثل: قوله ع و قد سأله أبو ذر عن الغيبه أنها ذكرك أخاك بما يكرهه و في نبوى آخر قال ص: أ تدرؤن ما الغيبه قالوا الله و رسوله أعلم قال ذكركم أخاكم بما يكرهه

[ما قاله في جامع المقاصد في حقيقه الغيبه]

و لذا قال في جامع المقاصد إن حد الغيبه على ما فى الأخبار أن تقول فى أخيك ما يكرهه لو سمعه مما هو فيه. و المراد بما يكرهه كما تقدم فى عباره المصنف ما يكرهه ظهوره سواء كره وجوده كالبرص و الجذام أم لا كالميل إلى القبائح و يحتمل أن يراد بالموصول نفس الكلام الذى يذكر الشخص به و يكون كراهته إما لكونه إظهارا للعيب و إما لكونه صادرا على جهه

المذمه و الاستخفاف و الاستهزاء و إن لم يكن العيب مما يكره إظهاره لكونه ظاهرا بنفسه و إما لكونه مشعرا بالذم و إن لم يقصد المتكلم الذم به كالألقاب المشعره بالذم قال فى الصحاح الغيبه أن يتكلم خلف إنسان مستور بما يغمه لو سمعه. و ظاهره التكلم بكلام يغمه لو سمعه

بل فى كلام بعض من قارب عصرنا

أن الإجماع و الأخبار متطابقان على أن حقيقه الغيبه أن يذكر الغير بما يكره لو سمعه سواء أ كان بنقص فى نفسه أو بدنه أو دينه أو دنياه أو فيما يتعلق به من الأشياء و ظاهره أيضا إرادته الكلام المكروه.

و قال الشهيد الثانى فى كشف الربيه

أن الغيبه ذكر الإنسان فى حال غيبته بما يكره نسبه إليه مما يعد نقصا فى العرف بقصد الانتقاص و الذم و يخرج على هذا التعريف ما إذا ذكر الشخص بصفات ظاهره يكون وجودها نقصا مع عدم قصد انتقاصه بذلك مع أنه داخل فى التعريف عند الشهيد أيضا حيث عد من الغيبه ذكر بعض الأشخاص بالصفات المعروف بها كالأعمش و الأعور و نحوهما. و كذلك ذكر عيوب الجاربه التى يراد شراؤها إذا لم يقصد من ذكرها إلا بيان الواقع و غير ذلك مما ذكره هو و غيره من المستثنيات و دعوى أن قصد الانتقاص يحصل بمجرد بيان النقائص موجب لاستدراك ذكره بعد قوله مما يعد نقصا.

[أولى التعاريف بملاحظه الأخبار و كلمات الأصحاب]

و الأولى بملاحظه ما تقدم من الأخبار و كلمات الأصحاب بناء على إرجاع الكراهه إلى الكلام المذكور به لا إلى الوصف ما تقدم من أن الغيبه أن يذكر الإنسان بكلام يسوؤه إما بإظهار عيبه المستور و إن لم يقصد انتقاصه و إما بانتقاصه بعيب غير مستور إما بقصد التكلم أو بكون الكلام بنفسه منقصا له كما إذا اتصف الشخص بالألقاب المشعره بالذم. نعم لو أرجعت الكراهه إلى الوصف الذى يسند إلى الإنسان تعين إرادته كراهه ظهورها فيختص بالقسم الأول و هو ما كان إظهارا لأمر مستور.

و يؤيد هذا الاحتمال بل يعينه الأخبار المستفيضه الداله على اعتبار كون المقول مستورا غير منكشف

مثل قوله ع فيما رواه العياشى بسنده عن ابن سنان: الغيبه أن تقول فى أخيك ما فيه مما قد ستره الله عليه و روايه داود بن سرحان المرويه فى الكافى قال: سألت أبا عبد الله ع عن الغيبه قال هو أن تقول لأخيك فى دينه ما لم يفعل و تبث عليه أمر قد ستره الله تعالى عليه لم يقم عليه فيه حد و روايه أبان عن رجل لا يعلمه إلا يحيى الأزرق قال: قال لى أبو الحسن ع من ذكر رجلا من خلفه بما هو فيه مما عرفه الناس لم يغبته و من ذكره من خلفه بما هو فيه مما لا يعرفه الناس فقد اغتابه و من ذكره بما ليس فيه فقد بهته و حسنه عبد الرحمن بن سيابه بابن هاشم قال قال سمعت أبا عبد الله ع يقول: الغيبه أن تقول فى أخيك ما ستره الله عليه و أما الأمر الظاهر فيه مثل الحده و العجله فلا و البهتان أن تقول فيه ما ليس فيه و هذه الأخبار كما ترى صريحه فى اعتبار كون

الشيء غير منكشف. و يؤيد ذلك ما فى الصحاح من أن الغيبه أن يتكلم خلف إنسان مستور بما يغمه لو سمعه فإن كان صدقا سمى غيبه و إن كان كذبا سمى بهتاناً فإن أراد من المستور من حيث ذلك المقول وافق الأخبار و إن أراد مقابل المتجاهر احتمل الموافقه و المخالفه.

و الملخص من مجموع ما ورد فى المقام أن الشيء المقول إن لم يكن نقصا

فلا يكون ذكر الشخص حينئذ غيبه و إن اعتقد المقول فيه كونه نقصا عليه نظير ما إذا نفى عنه الاجتهاد و ليس ممن يكون ذلك نقصا فى حقه إلا أنه معتقد باجتهاد نفسه. نعم قد يحرم هذا من وجه آخر

و إن كان نقصا شرعا أو عرفا بحسب حال المغتاب

فإن كان مخفيا للسامع بحيث يستنكف عن ظهوره للناس و أراد القائل تنقيص المغتاب به فهو المتيقن من أفراد الغيبه و إن لم يرد القائل التنقيص فالظاهر حرمة لكونه كسفا لعوره المؤمن و قد تقدم الخبر من مشى فى غيبه أخيه و كشف عورته. و فى صحيحه ابن سنان عن أبى عبد الله ع قال: قلت عوره المؤمن على المؤمن حرام قال نعم قلت تعنى سفليته قال ليس حيث تذهب إنما هى إذاعه سره و فى روايه محمد بن فضل عن أبى الحسن ع: و لا

المكاسب، ج ١، ص ٤٢

تذيعن عليه شيئا تشينه به و تهدم به مروته فتكون من الذين قال الله عز و جل فى كتابه إِنَّ الَّذِينَ يُجِبُونَ أَنْ تَشْتَبِعَ الْفَاحِشَةَ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ و لا يقيد إطلاق النهى بصوره قصد الشين و الهدم من جهه الاستشهاد بآيه حب شياع الفاحشه بل الظاهر أن المراد مجرد فعل ما يوجب شياعها مع أنه لا فائده كثيره فى التنبيه على دخول القاصد لإشاعه الفاحشه فى عموم الآيه و إنما يحسن التنبيه على أن قاصد السبب قاصد للمسبب و إن لم يقصده بعنوانه.

[إذاعه ما يوجب مهانه المؤمن هل هى غيبه أم لا]

و كيف كان فلا إشكال من حيث النقل و العقل فى حرمة إذاعه ما يوجب مهانه المؤمن و سقوطه عن أعين الناس فى الجملة. و إنما الكلام فى أنها غيبه أم لا مقتضى الأخبار المتقدمه بأسرها ذلك خصوصا المستفيضه الأخيره فإن التفصيل فيها بين الظاهر و الخفى إنما يكون مع عدم قصد القائل المذمه و الانتقاص و أما مع قصده فلا فرق بينهما فى الحرمة و المنفى فى تلك الأخبار و إن كان تحقق موضوع الغيبه دون الحكم بالحرمة إلا أن ظاهر سياقها نفى الحرمة فيما عداها أيضا لكن مقتضى ظاهر التعريف المتقدم عن كشف الريبه عدمه لأنه اعتبر قصد الانتقاص و الذم إلا أن يراد اعتبار ذلك فيما يقع على وجهين دون ما لا يقع إلا على وجه واحد فإن قصد ما لا ينفك عن الانتقاص قصد له

و إن كان المقول نقصا ظاهرا للسامع

فإن لم يقصد القائل الذم و لم يكن الوصف من الأوصاف المشعرة بالذم نظير الألقاب المشعرة به فالظاهر أنه خارج عن الغيبة لعدم حصول كراهه للمقول فيه لا- من حيث الإظهار و لا- من حيث ذم المتكلم و لا من حيث الإشعار و إن كان من الأوصاف المشعرة بالذم أو قصد المتكلم التعبير و المذمه لوجوده فلا- إشكال في حرمه الثانى بل و كذا الأول لعموم ما دل على حرمه إيذاء المؤمن و إهانتة- و حرمه التنايز بالألقاب و حرمه تعبير المؤمن على صدور معصيه منه فضلا عن غيرها. ففي عده من الأخبار: من غير مؤمنا على معصيه لم يمت حتى يرتكبه و إنما الكلام فى كونهما من الغيبه فإن ظاهر المستفيضه المتقدمه عدم كونهما منها. و ظاهر ما عداها من الأخبار المتقدمه بناء على إرجاع الكراهه فيها إلى كراهه الكلام الذى يذكر به الغير و كذلك كلام أهل اللغه عدا الصحاح على بعض احتمالاته كونهما غيبه. و العمل بالمستفيضه لا يخلو عن قوه و إن كان ظاهر الأكثر خلافه فيكون ذكر الشخص بالعيوب الظاهره التى لا يفيد السامع اطلاعا لم يعلمه و لا يعلمه عادة من غير خبر مخبر ليس غيبه- فلا يحرم إلا إذا ثبتت الحرمة من حيث المذمه و التعبير أو من جهة كون نفس الاتصاف بتلك الصفه مما يستنكفه المغتاب و لو باعتبار بعض التعبيرات فيحرم من جهة الإيذاء و الاستخفاف و الذم و التعبير.

[عدم الفرق فى النقص بين أن يكون فى بدنه أو نسبه أو خلقه أو فعله أو قوله أو دينه أو دنياه]

ثم الظاهر المصرح به فى بعض الروايات- عدم الفرق فى ذلك على ما صرح به غير واحد بين ما كان نقصانا فى بدنه أو نسبه أو خلقه أو فعله أو قوله أو دينه أو دنياه حتى فى ثوبه أو داره أو دابته أو غير ذلك. و قد روى عن مولانا الصادق ع الإشارة إلى ذلك بقوله: وجوه الغيبه تقع بذكر عيب فى الخلق و الفعل و المعامله و المذهب و الجهل و أشباهه

[ما أفاده بعض فى بيان وجوه النقص]

قيل أما البدن فكذلك فيه العمش و الحول و العور و القرع و القصر و الطول و السواد و الصفرة و جميع ما يتصور أن يوصف به مما يكرهه. و أما النسب فبأن تقول أبوه فاسق أو خبيث أو خسيس أو إسكاف أو حائك أو نحو ذلك مما يكره. و أما الخلق فبأن تقول إنه سيئ الخلق بخيل مرء متكبر شديد الغضب جبان ضعيف القلب و نحو ذلك. و أما فى أفعاله المتعلقة بالدين فكقولك إنه سارق كذاب شارب خائن ظالم متهاون بالصلاه لا يحسن الركوع و السجود و لا يجتنب من النجاسات ليس بارا بوالديه لا يحرس نفسه من الغيبه و التعرض لإعراض الناس. و أما أفعاله المتعلقة بالدنيا فكقولك إنه قليل الأدب متهاون بالناس لا يرى لأحد عليه حقا كثير الكلام كثير الأكل نثوم يجلس فى غير موضعه. و أما فى ثوبه فكقولك إنه واسع الكم طويل الذيل و سخ الثياب و نحو ذلك.

[حرمه الاغتياى بغير اللسان من الفعل و الإشاره]

ثم إن ظاهر النص و إن كان منصرفا إلى الذكر باللسان لكن المراد حقيقه الذكر فهو مقابل الإغفال فكل ما يوجب التذکر

للشخص من القول و الفعل و الإشاره و غيرها فهو ذكر له و من ذلك المبالغه فى تهجين المطلب الذى ذكره بعض المصنفين بحيث يفهم منها الأجزاء بحال ذلك المصنف فإن قولك إن هذا المطلب بديهي البطلان- تعريض لصاحبه بأنه لا- يعرف البديهيات- بخلاف ما إذا قيل إنه مستلزم لما هو بديهي البطلان لأن فيه تعريضا بأن صاحبه لم ينتقل إلى الملازمه بين المطلب و بين ما هو بديهي البطلان و لعل الملازمه نظريه و قد وقع من بعض الأعلام بالنسبه إلى بعضهم ما لا بد له من الحمل و التوجيه- أعود بالله من الغرور و إعجاب المرء بنفسه و حسده على غيره و الاستيكال بالعلم.

ثم إن دواعى الغيبه كثيره

روى عن مولانا الصادق ع التنبيه عليها إجمالاً بقوله ع: أصل الغيبه تتنوع بعشره أنواع شفاء غيظ و مساعدته قوم و تصديق خبر بلا كشف- و تهمه و سوء ظن و حسد و سخرية و تعجب و تبرم و تزين- إلى آخر الخبر.

ثم إن ذكر الشخص قد يتضح كونها غيبه و قد يخفى على النفس لحب أو بغض

فيرى أنه لم يغتب و قد وقع فى أعظمها و من ذلك أن الإنسان قد يغتم بسبب ما يتلى به أخوه فى الدين لأجل أمر يرجع إلى نقص فى فعله أو رأيه فيذكره المغتم فى مقام التأسف عليه بما يكره ظهوره للغير مع أنه كان يمكنه بيان حاله للغير على وجه لا يذكر اسمه ليكون قد أحرز ثواب الاغتمام على ما أصاب المؤمن لكن الشيطان يخدعه و يوقعه فى ذكر الاسم.

بقى الكلام فى أنه هل يعتبر فى الغيبه حضور مخاطب عند المغتاب

أو يكفى ذكره عند نفسه ظاهر الأكثر الدخول كما صرح به بعض المعاصرين.

نعم ربما يستثنى من حكمها عند من استثنى ما لو علم اثنان صفه شخص فيذكر أحدهما بحضره الآخر و أما على ما قويناه من الرجوع فى تعريف الغيبه إلى ما دلت عليه المستفيضة المتقدمه من كونها هتك سر مستور فلا يدخل ذلك فى الغيبه.

[حكم غيبه شخص مجهول]

و منه يظهر أيضا أنه لا يدخل فيها ما لو كان الغائب

المكاسب، ج ١، ص ٤٣

مجهولا عند المخاطب مرددا بين أشخاص غير محصوره كما إذا قال جاءنى اليوم رجل بخيل دنى ذميم فإن ظاهر تعريف الأكثر دخوله و إن خرج عن الحكم بناء على اعتبار التأثير عند السامع و ظاهر المستفيضة المتقدمه عدم الدخول. نعم لو قصد المذمه و التعيير حرم من هذه الجبهه فيجب على السامع نهى المتكلم عنه إلا- إذا احتمل أن يكون الشخص متجاهرا بالفسق فيحمل فعل

المتكلم على المصلحه كما سيجى ء فى مسأله الاستماع و الظاهر أن الظم و التعبير لمجهول العين لا يجب الردع عنه مع كون الظم و التعبير فى موقعهما بأن كان مستحقا لهما- و إن لم يستحق مواجهته بالظم أو ذكره عند غيره بالظم

هذا كله لو كان الغائب المذكور مشتبا على الإطلاق أما لو كان مرددا بين أشخاص

فإن كان بحيث لا يكره كلهم ذكر واحد مبهم منهم كان كالمشتبه على الإطلاق كما لو قال جاءنى عجمى أو عربى كذا و كذا إذا لم يكن الظم راجعا إلى العنوان كأن يكون فى المثالين تعريض إلى ذم تمام العجم أو العرب و إن كان بحيث يكره كلهم ذكر واحد مبهم منهم كأن يقول أحد ابنى زيد أو أحد أخويه كذا و كذا ففى كونه اغتيايا لكل منهما لذكرهما بما يكرهانه من التعريض لاحتمال كونه هو المعيوب و عدمه لعدم تهتك ستر العيوب منهما كما لو قال أحد أهل البلد الفلانى كذا و كذا و إن كان فرق بينهما من جهة كون ما نحن فيه محرما من حيث الإساءة إلى المؤمن بتعريضه لاحتمال دون المثال أو كونه اغتيايا للمعيوب الواقعى منهما و إساءة بالنسبه إلى غيره لأنه هتك بالنسبه إليه لأنه إظهار فى الجملة لعيبه بتقليل مشاركيه فى احتمال المعيب فىكون الاطلاع عليه قريبا. و أما الآخر فقد أساء بالنسبه إليه حيث عرضه لاحتمال العيب وجوه

[ما حكاه فى جامع المقاصد عن بعض الفضلاء]

قال فى جامع المقاصد و يوجد فى كلام بعض الفضلاء أن من شرط الغيبه أن يكون متعلقها محصورا و إلا فلا تعد غيبه فلو قال عن أهل بلده غير محصورين ما لو قاله عن شخص واحد كان غيبته لم يحسب غيبته انتهى.

[نقد ما أفاده الفاضل المذكور]

أقول إن أراد أن ذم جمع غير محصور لا يعد غيبه و إن قصد انتقاص كل منهم كما لو قال أهل هذه القرية أو هذه البلده كلهم كذا و كذا فلا- إشكال فى كونها غيبه محرمه و لا- وجه لإخراجه عن موضوعها أو حكمها و إن أراد ذم المتردد بين غير المحصور لا يعد غيبه فلا بأس كما ذكرنا و لذا ذكر بعض تبعا لبعض الأساطين فى مستثنيات الغيبه ما لو علق الظم بطائفه أو أهل بلده أو أهل قرية مع قيام القرينه على عدم إرادته الجمع كذم العرب أو العجم أو أهل الكوفه أو البصره أو بعض القرى انتهى. و لو أراد الأغلب ففى كونه اغتيايا لكل منهم و عدمه ما تقدم فى المحصور

و بالجملة فالمدار فى التحريم غير المدار فى صدق الغيبه و بينهما عموم من وجه.

الثانى فى كفاره الغيبه الماحيه لها

و مقتضى كونها من حقوق الناس توقف رفعها على إسقاط صاحبها حقه.

أما كونها من حقوق الناس

فلأنه ظلم على المغتاب و للأخبار في أن من حق المؤمن على المؤمن أن لا يغتابه و أن حرمة عرض المسلم كحرمة دمه و ماله و أما توقف رفعها على إبراء ذى الحق فللمستفيضة المعترضه بالأصل -

[الأخبار الداله على توقف رفعها على إبراء ذى الحق]

منها ما تقدم من أن الغيبه لا- تغفر حتى يغفر صاحبها و أنها نافله للحسنات و السيئات. و منها ما حكاه غير واحد عن الشيخ الكراجكى بسنده المتصل إلى على بن الحسين عن أبيه عن آباءه عن أمير المؤمنين ع قال قال رسول الله ص: للمؤمن على أخيه ثلاثون حقا لا براءه منها إلا بأدائها أو العفو إلى أن قال سمعت رسول الله ص يقول إن أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئا فيطالبه به يوم القيامة فيقضى له و عليه و النبوى المحكى فى السرائر و كشف الريبه: من كانت لأخيه عنده مظلمه فى عرض أو مال فليستحلها من قبل أن يأتى يوم ليس هناك درهم و لا دينار فيؤخذ من حسناته فإن لم تكن له حسنات أخذ من سيئات صاحبه فتزايد على سيئاته و فى نبوى آخر: من اغتاب مسلما أو مسلمه لم يقبل الله صلاته و لا صيامه أربعين يوما و ليله إلا أن يغفر له صاحبه. و فى دعاء التاسع و الثلاثين من أدعيه الصحيفه السجديه و دعاء يوم الاثنين من ملحقاتها ما يدل على هذا المعنى أيضا.

[عدم الفرق بين التمكن من الاستبراء و تعذره]

و لا فرق فى مقتضى الأصل و الأخبار بين التمكن من الوصول إلى صاحبه و تعذره لأن تعذر البراءه لا يوجب سقوط الحق كما فى غير هذا المقام

[النبوى المعارض للإطلاقات المتقدمه]

لكن روى السكونى عن أبى عبد الله ع عن النبى ص: إن كفاره الاغتياب أن تستغفر لمن اغتبتته كلما ذكرته و لو صح سنده أمكن تخصيص الإطلاقات المتقدمه به فيكون الاستغفار طريقا أيضا إلى البراءه مع احتمال العدم أيضا لأن كون الاستغفار كفاره لا- يدل على البراءه فلعله كفاره للذنب من حيث كونه حقا لله تعالى - نظير كفاره قتل الخطاء التى لا توجب براءه القاتل إلا أن يدعى ظهور السياق فى البراءه.

[ما أفاده فى كشف الريبه فى الجمع بين النبوين المتعارضين]

قال فى كشف الريبه بعد ذكر النبوين الأخيرين المتعارضين و يمكن الجمع بينهما بحمل الاستغفار- على من لم تبلغه غيبته

المغتتاب فينبغي له الاقتصار على الدعاء والاستغفار لأن في محالته إثارة للفتنه و جلبا للضغائن و في حكم من لم تبلغه من لم يقدر على الوصول إليه لموت أو غيبه و حمل المحاله على من يمكن التوصل إليه مع بلوغه الغيبه

[ما أفاده المؤلف]

أقول إن صح النبوى الأخير سندا فلا- مانع عن العمل به بجعله طريقا إلى البراءه مطلقا في مقابل الاستبراء و إلا تعين طرحه و الرجوع إلى الأصل لإطلاق الأخبار المتقدمه و تعذر الاستبراء أو وجود المفسده فيه لا يوجب وجود مبرئ آخر. نعم أرسل بعض من قارب عصرنا عن الإمام الصادق ع: أنك إن اغتبت فبلغ المغتتاب فاستحل منه و إن لم يبلغه فاستغفر الله له و في روايه السكونى المرويه فى الكافى فى باب الظلم عن أبى عبد الله ع قال قال رسول الله ص: من ظلم أحدا ففاته فليستغفر الله له فإنه كفاره له

و الإنصاف أن الأخبار الوارده فى هذا الباب كلها غير نقيه السند

و أصاله البراءه تقتضى عدم وجوب الاستحلال و الاستغفار و أصاله بقاء الحق الثابت للمغتتاب بالفتح- على المغتتاب بالكسر تقتضى عدم الخروج منه إلا بالاستحلال خاصه لكن المثبت لكون الغيبه حقا بمعنى وجوب البراءه منه ليس إلا الأخبار غير نقيه السند مع أن السند لو كان نقيا كانت الدلاله ضعيفه- لذكر حقوق أخرى فى الروايات لا قائل بوجوب البراءه منها. و معنى

المكاسب، ج ١، ص ٤٤

القضاء يوم القيامه لذيها على من عليها المعامله معه معامله من لم يراع حقوق المؤمن لا- العقاب عليها كما لا يخفى على من لاحظ الحقوق الثلاثين المذكوره فى روايه الكراجكى.

[مختار المؤلف فى المسأله]

فالقول بعدم كونه حقا للناس بمعنى وجوب البراءه نظير الحقوق المالىه لا يخلو عن قوه و إن كان الاحتياط فى خلافه بل لا يخلو عن قرب من جهه كثره الأخبار الداله على وجوب الاستبراء منها بل اعتبار سند بعضها و الأحوط الاستحلال إن تيسر و إلا الاستغفار غفر الله لمن اغتناه و لمن اغتابنا بحق محمد و آله الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين.

الثالث فيما استثنى من الغيبه و حكم بجوازها بالمعنى الأعم

. [استثناء ما فيه مصلحه عظمى]

فاعلم أن المستفاد من الأخبار المتقدمه و غيرها- أن حرمه الغيبه لأجل انتقاص المؤمن و تأذيه منه فإذا فرض هناك مصلحه راجعه إلى المغتاب بالكسر أو بالفتح أو ثالث دل العقل أو الشرع على كونها أعظم من مصلحه احترام المؤمن بترك ذلك القول فيه و جب كون الحكم على طبق أقوى المصلحتين كما هو الحال في كل معصيه من حقوق الله و حقوق الناس و قد نبه عليه غير واحد. قال في جامع المقاصد بعد ما تقدم عنه في تعريف الغيبه إن ضابط الغيبه المحرمه كل فعل يقصد به هتك عرض المؤمن أو التفكه به أو إضحاك الناس منه و أما ما كان لغرض صحيح فلا يحرم كنصح المستشار و التظلم و سماعه و الجرح و التعديل و رد من ادعى نسبا ليس له و القدح في مقاله باطله خصوصا في الدين انتهى و في كشف الريبه اعلم أن المرخص في ذكر مساوي الغير غرض صحيح لا يمكن التوصل إليه إلا بها انتهى. و على هذا فموارد الاستثناء لا تنحصر في عدد

نعم الظاهر استثناء موضعين لجواز الغيبه من دون مصلحه

أحدهما ما إذا كان المغتاب متجاهرا بالفسق

اشاره

فإن من لم يبال بظهور فسقه بين الناس لا يكره ذكره بالفسق نعم لو كان في مقام ذمه كرهه من حيث المذمه لكن المذمه على الفسق المتجاهر به لا تحرم كما لا يحرم لعنه. و قد تقدم عن الصحاح أخذ المستور في المغتاب

[الأخبار المستفيضة الداله على الجواز]

و قد ورد في الأخبار المستفيضة جواز غيبه المتجاهر منها قوله ع في روايه هارون بن الجهم:

إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمه له و لا غيبه و قوله ع: من ألقى جلباب الحياء فلا غيبه له و روايه أبي البختری: ثلاثه ليس لهم حرمه صاحب هوى مبتدع و الإمام الجائر و الفاسق المعلن بفسقه و مفهوم قوله ع: من عامل الناس فلم يظلمهم و حدثهم فلم يكذبهم و وعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته و ظهرت عدالته و وجبت إخوته و حرمت غيبته و في صحيحه ابن أبي يعفور الواردة: في بيان العدالة بعد تعريف العدالة أن الدليل على ذلك أن يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته دل على ترتب حرمه التفتيش على كون الرجل ساترا فتنفى عند انتفائه. و مفهوم قوله ع في روايه علقمه المحكيه عن المحاسن: من لم تره بعينك يرتكب ذنبا و لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة و الستر و شهادته مقبوله و إن كان في نفسه مذنبا و من اغتابه بما فيه فهو خارج عن ولايه الله تعالى داخل في ولايه الشيطان إلى آخر الخبر دل على ترتب حرمه الاغتياب و قبول الشهاده على كونه من أهل الستر و كونه من أهل العدالة على طريق اللف و النشر أو على اشتراط الكل - بكون الرجل غير مرئي منه المعصيه و لا مشهود عليه بها و مقتضى المفهوم جواز الاغتياب مع عدم الشرط خرج منه غير المتجاهر.

و كون قوله من اغتابه إلى آخره جمله مستأنفه غير معطوفه على الجزاء خلاف الظاهر.

[عدم اعتبار قصد الغرض الصحيح في غيبة المتجاهر]

ثم إن مقتضى إطلاق الروايات جواز غيبة المتجاهر فيما تجاهر به و لو مع عدم قصد غرض صحيح و لم أجد من قال باعتبار قصد الغرض الصحيح و هو ارتداعه عن المنكر. نعم تقدم عن الشهيد الثاني - احتمال اعتبار قصد النهي عن المنكر في جواز سب المتجاهر مع اعترافه بأن ظاهر النص و الفتوى عدمه

و هل يجوز اغتياح المتجاهر في غير ما تجاهر به

صرح الشهيد الثاني و غيره بعدم الجواز و حكى عن الشهيد أيضا. و ظاهر الروايات النافية لاحترام المتجاهر و غير الساتر هو الجواز و استظهره في الحدائق من كلام جملة من الإعلام و صرح به بعض الأساطين.

و ينبغي إلحاق ما يتستر به بما يتجاهر فيه إذا كان دونه في القبح فمن تجاهر باللواط العياد بالله جاز اغتياحه بالتعرض للنساء الأجنبية و من تجاهر بقطع الطرق جاز اغتياحه بالسرقة و من تجاهر بكونه جلاّد السلطان يقتل الناس و ينكلهم جاز اغتياحه بشرب الخمر و من تجاهر بالقبائح المعروفة جاز اغتياحه بكل قبيح و لعل هذا هو المراد بمن ألقى جلباب الحياء لا من تجاهر بمعصيه خاصه و عد مستورا بالنسبه إلى غيرها كبعض عمال الظلمه

ثم المراد بالمتجاهر

من تجاهر بالقبيح بعنوان أنه قبيح فلو تجاهر به مع إظهار محمل له لا يعرف فسادة إلا القليل كما إذا كان من عمال الظلمه ادعى في ذلك عذرا مخالفا للواقع أو غير مسموع منه لم يعد متجاهرا. نعم لو كان اعتذاره واضح الفساد لم يخرج عن التجاهر

و لو كان متجاهرا عند أهل بلده أو محلته مستورا عند غيرهم

هل يجوز ذكره عند غيرهم ففيه إشكال من إمكان دعوى ظهور روايات المرخصه فيمن لا يستنكف عن الإطلاق على عمله مطلقا قرب متجاهر في بلده مستتر في بلاد الغربه أو في طريق الحج و الزياره لثلا يقع عن عيون الناس. و بالجملة فحيث كان الأصل في المؤمن الاحترام على الإطلاق و جب الاقتصار على ما تيقن خروجه فالأحوط الاقتصار على ذكر المتجاهر بما لا يكرهه لو سمعه و لا يستنكف من ظهوره للغير. نعم لو تأذى من ذمه بذلك دون ظهوره لم يقدح في الجواز و لذا جاز سبه بما لا يكون كذبا

و هذا هو الفارق بين السب و الغيبه

حيث إن مناط الأول المذمه و التنقيص فيجوز و مناط الثاني إظهار عيوبه فلا يجوز إلا بمقدار الرخصه.

و إن كان متسترا به كما إذا ضربه فى الليل الماضى و شتمه أو أخذ ماله جاز ذكره بذلك عند من لا يعلم ذلك منه

[أدله الاستثناء]

لظاهر قوله تعالى وَ لَمَنِ اتَّصَرَ بِعَدِ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَ قوله تعالى لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلِمَ فعن تفسير القمى أنه لا يحب الله أن يجهر الرجل بالظلم و السوء و يظلم إلا من ظلم فقد أطلق له

المكاسب، ج ١، ص ٤٥

أن يعارضه بالظلم و عن تفسير العياشى عنه ع: من أضاف قوما فأساء ضيافتهم فهو ممن ظلم فلا جناح عليهم فيما قالوا فيه و هذه الروايه و إن وجب توجيهها إما بحمل الإساءه على ما يكون ظلما و هتكا لاحترامهم أو بغير ذلك إلا أنها داله على عموم من ظلم فى الآيه الشريفه و أن كل من ظلم فلا- جناح عليه فيما قال فى الظالم و نحوها فى وجوب التوجيه روايه أخرى فى هذا المعنى محكيه عن المجمع: إن الضيف ينزل بالرجل فلا يحسن ضيافته فلا جناح عليه فى أن يذكره بسوء ما فعله

و يؤيد الحكم فيما نحن فيه أن فى منع المظلوم من هذا الذى هو نوع من التشفى حرجا عظيما

و لأن فى تشريع الجواز مظنه ردع للظالم و هى مصلحه خاليه عن مفسده فيثبت الجواز لأن الأحكام تابعه للمصالح. و يؤيده ما تقدم من عدم الاحترام للإمام الجائر بناء على أن عدم احترامه من جهه جوره لا- من جهه تجاهره و إلا لم يذكره فى مقابل الفاسق المعلى بالفسق و فى النبوى: لصاحب الحق مقال.

[هل يقيد جواز الغيبه بكونها عند من يرجو إزاله الظلم عنه]

و الظاهر من جميع ما ذكر عدم تقييد جواز الغيبه بكونها عند من يرجو إزاله الظلم عنه بسببه و قواه بعض الأساطين خلافا لكاشف الريه و جمع ممن تأخر عنه فقيدوه اقتصارا فى مخالفه الأصل على المتيقن من الأدله لعدم عموم فى الآيه و عدم نهوض ما تقدم فى تفسيرها للحجيه مع أن المروى عن الإمام الباقر فى تفسيرها المحكى عن مجمع البيان أنه: لا يحب الله الشتم فى الانتصار إلا من ظلم فلا بأس له أن ينتصر ممن ظلمه بما يجوز الانتصار به فى الدين. قال فى الكتاب المذكور و نظيره وَ اتَّصَرُّوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَ ما بعد الآيه لا يصلح للخروج بها عن الأصل الثابت بالأدله العقلية و النقلية و مقتضاه الاقتصار على مورد رجاء تدارك الظلم فلو لم يكن قابلا للتدارك لم تكن فائده فى هتك الظالم

[ظاهر بعض الأخبار جواز الاشتكاء لترك الأولى]

و كذا لو لم يكن ما فعل به ظلما- بل كان من ترك الأولى و إن كان يظهر من بعض الأخبار جواز الاشتكاء لذلك فعن الكافي و التهذيب بسندهما عن حماد بن عثمان قال: دخل رجل على أبي عبد الله ع فشكا إليه رجلا من أصحابه فلم يلبث إن جاء المشكو عليه فقال أبو عبد الله ع ما لفلان يشكوك فقال له يشكوني أنى استقضيت منه حقى قال فجلس أبو عبد الله ع مغضبا ثم قال فقال كأنك إذا استقضيت حقك لم تسئ أ رأيت ما حكى الله عز و جل فى كتابه وَ يَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ أ ترى أنهم خافوا الله عز و جل أن يجوز عليهم لا و الله ما خافوا إلا الاستقضاء فسماه الله عز و جل سوء الحساب فمن استقضى فقد أساء و مرسله ثعلبه بن ميمون المرويه عن الكافي قال: كان عنده قوم يحدثهم إذ ذكر رجل منهم رجلا فوقع فيه و شكاه فقال له أبو عبد الله ع و أنى لك بأخيك الكامل و أى الرجال المهذب فإن الظاهر من الجواب أن الشكوى إنما كانت من ترك الأولى الذى لا يليق بالأخ الكامل المهذب. و مع ذلك كله فالأحوط عد هذه الصورة من الصور العشر الآتية التى رخص فيها فى الغيبة لغرض صحيح أقوى من مصلحه احترام المغتاب كما أن الأحوط جعل الصورة السابقة خارجه عن موضوع الغيبة بذكر المتجاهر بما لا يكره نسبتة إليه من الفسق المتجاهر به و إن جعلها من تعرض لصور الاستثناء منها

فيبقى من موارد الرخصة لمزاحمه الغرض الأهم صور تعرضوا لها

منها نصح المستشار

فإن النصيحة واجبه للمستشير فإن خيانتة قد تكون أقوى مفسده من الوقوع فى المغتاب. و كذلك النصح من غير استشاره فإن من أراد تزوج امرأه و أنت تعلم بقبائحها التى توجب وقوع الرجل من أجلها فى الغيبة و الفساد فلا ريب أن التنبيه على بعضها و إن أوجب الوقيعه فيها أولى من ترك نصح المؤمن مع ظهور عده من الأخبار فى وجوبه.

و منها الاستفتاء

بأن يقول للمفتى ظلمنى فلان فى حقى فكيف طريقي فى الخلاص هذا إذا كان الاستفتاء موقوفا على ذكر الظالم بالخصوص و إلا فلا يجوز

[حكايه هند زوجه أبى سفيان]

و يمكن الاستدلال عليه بحكايه هند زوجه أبى سفيان و اشتكائها إلى رسول الله ص و قولها إنه رجل شحيح لا يعطينى ما يكفينى و ولدى فلم يرد ص عليها غيبه أبى سفيان. و لو نوقش فى هذا الاستدلال بخروج غيبه مثل أبى سفيان عن محل الكلام أمكن الاستدلال بصحيحه عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله ع قال: جاء رجل إلى النبى ص فقال إن أمى لا تدفع يد لامس فقال احبسها قال قد فعلت فقال ص فامنع من يدخل عليها قال قد فعلت قال ص فقيدها فإنك لا تبرها بشىء أفضل من أن تمنعها عن محارم الله عز و جل إلى آخر الخبر و احتمال كونها متجاهره مدفوع بالأصل.

و منها قصد ردع المغتاب عن المنكر الذى يفعله

فإنه أولى من ستر المنكر عليه فهو فى الحقيقة إحسان فى حقه مضافا إلى عموم أدله النهى عن المنكر.

و منها قصد حسم ماله فساد المغتاب عن الناس

كالمبتدع الذى يخاف من إضلاله الناس و يدل عليه مضافا إلى أن مصلحه دفع فتنه عن الناس أولى من ستر المغتاب ما عن الكافى بسنده الصحيح عن أبى عبد الله ع قال قال رسول الله ص: إذا رأيتم أهل الرب و البدع من بعدى فأظهروا البراءة منهم و أكثروا من سيهم و القول فيهم و الوقيعه و باهتوهم كيلا يطمعوا فى الفساد فى الإسلام و يحذرهم الناس و لا يتعلموا من بدعهم يكتب الله لكم بذلك الحسنات و يرفع لكم به الدرجات.

و منها جرح الشهود

فإن الإجماع دل على جوازه و لأن مصلحه عدم الحكم بشهاده الفاسق أولى من الستر على الفاسق و مثله بل أولى بالجواز جرح الرواه فإن مفسده العمل بروايه الفاسق أعظم من مفسده شهادته و يلحق بذلك الشهاده بالزنى و غيره لإقامه الحدود.

و منها دفع الضرر عن المغتاب و عليه يحمل ما ورد فى ذم زواره

من عده أحاديث و قد بين ذلك الإمام ع بقوله فى بعض ما أمر به عبد الله بن زواره بتبليغ أبيه: اقرأ منى على والدك السلام فقل له إنما أعيبك دفاعا منى عنك فإن الناس يسارعون إلى كل من قربناه و حمدناه لإدخال الأذى عليه فيمن نجبه و تقربه و يذمونه لمحبتنا له و قربه و دنوه منا و يرون إدخال الأذى عليه و قتله و يحمدون كل من عيناه نحن و إنما أعيبك لأنك رجل اشتهرت منا بميلك إلينا و أنت فى ذلك مذموم غير محمود الأمر بمودتك لنا و ميلك إلينا فأحببت أن أعيبك ليحمدوا أمرك فى الدين بعيبك و نقصك و يكون ذلك منا دافع شرهم عنك يقول الله عز و جل أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرْذُتْ أَنْ أَعْيِبَهَا وَ كَانَتْ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَضْبًا هَذَا التَّنْزِيلُ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ أَلَا وَ اللَّهُ مَا عَابَهَا إِلَّا لَكَ

المكاسب، ج ١، ص ٤٦

تسلم من الملك و لا تغضب على يديه و لقد كانت صالحه ليس للعب فيها مساغ و الحمد لله فافهم المثل رحمك الله فإنك أحب الناس إلى و أحب أصحاب أبى إلى حيا و ميتا و إنك أفضل سفن ذلك البحر القمقام الزاخر و إن وراءك لملكاً ظلوما غصوبا يرقب عبور كل سفينه صالحه ترد من بحر الهدى ليأخذها غصبا و يغضب أهلها فرحمه الله عليك حيا و رحمه الله عليك ميتا إلى آخر الخبر.

و يلحق بذلك الغيبه للتقيه على نفس المتكلم

أو ماله أو عرضه أو على ثالث فإن الضرورات تبيح المحظورات.

و منها ذكر الشخص بعينه الذي صار بمنزله الصفه المميزه له

التي لا- يعرف إلا- بها كالأعمش والأعرج والأشتر والأحول ونحوها و في الحديث جاءت زينب العطاره الحولاء إلى نساء رسول الله ص. و لا بأس بذلك فيما إذا صارت الصفه في اشتهار يوصف الشخص بها إلى حيث لا يكره ذلك صاحبها و عليه يحمل ما صدر عن الإمام ع و غيره من العلماء الأعلام لكن كون هذا مستثنى مبنى على كون مجرد العيب الظاهر من دون قصد الانتقاص غيبه و قد منعنا ذلك سابقا إذ لا وجه لكراهه المغتاب لعدم كونها إظهارا لعيب غير ظاهر و المفروض عدم قصد الذم أيضا اللهم إلا أن يقال إن الصفات المشعره بالذم كالألقاب المشعره به يكره الإنسان الاتصاف بها و لو من دون قصد الذم بها فإن إشعارها بالذم كاف في الكراهه.

و منها [ذكر الشخص بما لا يؤثر عند السامع شيئا لكونه عالما به]

ما حكاه في كشف الريبه عن بعض من أنه إذا علم اثنان من رجل معصيه شاهدها فأجرى أحدهما ذكره في غيبته ذلك العاصي جاز لأنه لا يؤثر عند السامع شيئا و إن كان الأولى تنزيه النفس و اللسان عن ذلك لغير غرض من الأغراض الصحيحه خصوصا مع احتمال نسيان المخاطب لذلك أو خوف اشتهارها عنهما انتهى. أقول إذا فرض عدم كون ذكرهما في مقام التعيير و المذمه و ليس هنا هتك ستر أيضا فلا وجه للتحريم و لا لكونها غيبه إلا على ظاهر بعض التعاريف المتقدمه.

و منها رد من ادعى نسبا ليس له

فإن مصلحه حفظ الأنساب أولى من مراعاة حرمه المغتاب

و منها القدح في مقاله باطله

و إن دل على نقصان قائلها إذا توقف حفظ الحق و إضاعه الباطل عليه و أما ما وقع من بعض العلماء بالنسبه إلى من تقدم عليه منهم من الجهر بالسوء من القول فلم يعرف له وجه مع شيوعه بينهم من قديم الأيام ثم إنهم ذكروا موارد للاستثناء لا حاجة إلى ذكرها بعد ما قدمنا أن الضابط في الرخصه وجود مصلحه غالبه على مفسده هتك احترام المؤمن و هذا يختلف باختلاف تلك المصالح و مراتب مفسده هتك المؤمن فإنها متدرجه في القوه و الضعف فرب مؤمن لا يساوى عرضه شىء فالواجب التحرى في الترجيح بين المصلحه و المفسده.

الرابع يحرم استماع الغيبه بلا خلاف

إشاره

فقد ورد: أن السامع للغيبه أحد المغتابين. و الأخبار في حرمة كثيره إلا أن ما يدل على كونه من الكبائر كالروايه المذكوره و نحوها ضعيفه السند ثم المحرم سماع الغيبه المحرمه دون ما علم حليتها

و لو كان متجاهرا عند المغتاب مستورا عند المستمع

و قلنا بجواز الغيبه حينئذ للمتكلم - فالمحكى جواز الاستماع من احتمال كونه متجاهرا إلا مع العلم بعدمه.

قال في كشف الريبه إذا سمع أحد مغتابا لآخر و هو لا يعلم المغتاب مستحقا للغيبه

و لا عدمه قيل لا يجب نهى القائل لإمكان الاستحقاق فيحمل فعل القائل على الصحه ما لم يعلم فساده لأن ردعه يستلزم انتهاك حرمة و هو أحد المحرمين ثم قال و الأولى التنزيه عن ذلك حتى يتحقق المخرج منه لعموم الأدله و ترك الاستفصال فيها و هو دليل إرادته العموم حذرا من الإغراء بالجهل و لأن ذلك لو تم لتمشى فيمن يعلم عدم استحقاق المقول فيه بالنسبه إلى السامع مع احتمال اطلاع القائل على ما يوجب تسويغ مقالته و هو هدم قاعده النهى عن الغيبه انتهى أقول و المحكى بقوله قيل لا دلالة فيه على جواز الاستماع و إنما يدل على عدم وجوب النهى عنه و يمكن القول بحرمة استماع هذه الغيبه مع فرض جوازها للقائل لأن السامع أحد المغتابين فكما أن المغتاب تحرم عليه الغيبه إلا إذا علم التجاهر المسوغ كذلك السامع يحرم عليه الاستماع إلا إذا علم التجاهر و إما نهى القائل فغير لازم مع دعوى القائل العذر المسوغ بل مع احتمالها في حقه و إن اعتقد الناهى عدم التجاهر. نعم لو علم عدم اعتقاد القائل بالتجاهر وجب ردعه

[مختار المؤلف]

هذا و لكن الأقوى جواز الاستماع إذا جاز للقائل لأنه قول غير منكر فلا يحرم الإصغاء إليه للأصل. و الروايه على تقدير صحتها تدل على أن السامع لغيبه كقائل تلك الغيبه فإن كان القائل عاصيا كان المستمع كذلك فتكون دليلا على الجواز فيما نحن فيه. نعم لو استظهر منها أن السامع للغيبه كأنه متكلم بها فإن جاز السامع التكلم بغيبه جاز سماعها و إن حرم عليه حرم سماعها أيضا لكانت الروايه على تقدير صحتها دليلا للتحريم فيما نحن فيه لكنه خلاف الظاهر من الروايه على تقدير قراءه المغتابين بالتنبيه و إن كان هو الظاهر على تقدير قراءته بالجمع لكن هذا التقدير خلاف الظاهر و قد تقدم في مسأله التشبيب أنه إذا كان شك السامع في حصول شرط حرمة من القائل لم يحرم استماعه فراجع

ثم إنه يظهر من الأخبار المستفيضه وجوب رد الغيبه

. فعن المجالس بإسناده عن أبي ذر رضوان الله عليه عن النبي ص: من اغتیب عنده أخوه المؤمن و هو يستطيع نصره فنصره نصره الله تعالى في الدنيا والآخرة و إن خذله و هو يستطيع نصره خذله الله في الدنيا والآخرة و نحوها عن الصدوق بإسناده عن الصادق عن آبائه ع في وصيه النبي ص لعلى ع. و عن عقاب الأعمال بسنده عن النبي ص: من رد عن أخيه غيبه سمعها في

مجلس رد الله عنه ألف باب من الشر في الدنيا والآخرة فإن لم يرد عنه و أعجبه كان عليه كوزر من اغتابه و عن الصدوق بإسناده عن الصادق ع في حديث الملاحى عن النبي ص: من تطول على أخيه في غيبه سمعها فيه في مجلس فردها عنه رد الله عنه ألف باب من الشر في الدنيا والآخرة فإن هو لم يرد لها و هو قادر على ردها كان عليه كوزر من اغتابه سبعين مره إلى آخر الخير. و لعل وجه زياده عقابه أنه إذا لم يرده تجرى المغتاب على الغيبه فيصر على هذه الغيبه و غيرها

[المراد بالرد الانتصار للغائب لا صرف النهى عن الغيبه]

و الظاهر أن الرد غير النهى عن الغيبه و المراد به الانتصار للغائب بما يناسب تلك الغيبه فإن كان عيبا دنيويا انتصر له بأن العيب ليس إلا ما عاب الله به من المعاصى التى من أكبرها ذكر كرك أخاك بما لم يعبأ الله به و إن كان عيبا دينيا وجهه بمحامل تخرجه عن المعصيه فإن لم يقبل

المكاسب، ج ١، ص ٤٧

التوجيه انتصر له بأن المؤمن قد يتلى بالمعصيه فينبغى أن تستغفر له و تهتم له لا أن تعيره و أن تعيرك إياه لعله أعظم عند الله من معصيته و نحو ذلك. ثم إنه يظهر من الأخبار المستفيضه و جوب رد الغيبه

. فعن المجالس بإسناده عن أبى ذر رضوان الله عليه عن النبي ص: من اغتیب عنده أخوه المؤمن و هو يستطيع نصره فنصره نصره الله تعالى فى الدنيا والآخرة و إن خذله و هو يستطيع نصره خذله الله فى الدنيا والآخرة و نحوها عن الصدوق بإسناده عن الصادق عن آبائه ع فى وصيه النبي ص لعلى ع. و عن عقاب الأعمال بسنده عن النبي ص: من رد عن أخيه غيبه سمعها فى مجلس رد الله عنه ألف باب من الشر فى الدنيا والآخرة فإن لم يرد عنه و أعجبه كان عليه كوزر من اغتابه و عن الصدوق بإسناده عن الصادق ع فى حديث الملاحى عن النبي ص: من تطول على أخيه فى غيبه سمعها فيه فى مجلس فردها عنه رد الله عنه ألف باب من الشر فى الدنيا والآخرة فإن هو لم يرد لها و هو قادر على ردها كان عليه كوزر من اغتابه سبعين مره إلى آخر الخير. و لعل وجه زياده عقابه أنه إذا لم يرده تجرى المغتاب على الغيبه فيصر على هذه الغيبه و غيرها

[الأخبار الواردة فى عقوبه ذى اللسانين و ذمه]

ثم إنه قد يتضاعف عقاب المغتاب إذا كان ممن يمدح المغتاب فى حضوره و هذا و إن كان فى نفسه مباحا إلا أنه إذا انضم مع ذمه فى غيبته سمى صاحبه ذا لسانين يوم القيامة و تتأكد حرمتها و لذا ورد فى المستفيضه أنه يجىء ذو لسانين يوم القيامة و له لسانان من النار فإن لسان المدح فى الحضور و إن لم يكن لسانا من نار إلا أنه إذا انضم إلى لسان الذم فى الغياب صار كذلك. و عن المجالس بسنده عن حفص بن غياث عن الصادق عن أبيه عن آبائه عن على ع قال رسول الله ص:

من مدح أخاه المؤمن فى وجهه و اغتابه من ورائه فقد انقطع ما بينهما من العصمه و عن الباقر ع: بئس العبد عبد يكون ذا وجهين و ذا لسانين يظراً أخاه شاهدا و يأكله غائبا إن أعطى حسده و إن ابتلى خذله

[البهتان أغلظ تحريماً من الغيبة]

و اعلم أنه قد يطلق الاغتياب على البهتان و هو أن يقال فى شخص ما ليس فيه و هو أغلظ تحريماً من الغيبة و وجهه ظاهر لأنه جامع بين مفسدتي الكذب و الغيبة و يمكن القول بتعدد العقاب- من جهة كل من العنوانين و المركب. و فى روايه علقمه عن الصادق ع حدثني أبي عن آبائه ع عن رسول الله ص أنه قال: من اغتاب مؤمناً بما فيه لم يجمع الله بينهما فى الجنة أبداً و من اغتاب مؤمناً بما ليس فيه فقد انقطعت العصمه بينهما و كان المغتاب فى النار خالداً فيها و بس المصير.

خاتمه فى بعض ما ورد من حقوق المسلم على أخيه

إشاره

ففى صحيحه مرآزم عن أبى عبد الله ع: ما عبد الله بشىء أفضل من أداء حق المؤمن و روى فى الوسائل و كشف الرية عن كثر الفوائد للشيخ الكراچكى عن الحسين بن محمد بن على الصيرفى عن محمد بن على الجعابى عن القاسم بن محمد بن جعفر العلوى عن أبيه عن آبائه عن على ع قال: قال رسول الله ص للمسلم على أخيه ثلاثون حقاً لا براءه له منها إلا بأدائها أو العفو يغفر زلته و يرحم عبرته و يستر عورته و يقبل عثرته و يقبل معذرتة و يرد غيبته و يديم نصيحته و يحفظ خلته و يرضى ذمته و يعود مرضه و يشهد ميتة و يجيب دعوتة و يقبل هديته و يكافئ صلته و يشكر نعمته و يحسن نصرته و يحفظ حليلته و يقضى حاجته و يستنجح مسألته و يسمت عطسته و يرشد ضالته و يرد سلامه و يطيب كلامه و يبر إنعامه- و يصدق أقسامه و يوالى وليه و لا يعاديه و ينصره ظالماً و مظلوماً فأما نصرته ظالماً فيرده عن ظلمه و أما نصرته مظلوماً فيعينه على أخذ حقه و لا يسلمه و لا يخذله و يحب له من الخير ما يحب لنفسه و يكره له من الشر ما يكره لنفسه ثم قال ع سمعت رسول الله ص يقول إن أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئاً فيطالبه به يوم القيامة فيقضى له و عليه. و الأخبار فى حقوق المؤمن كثيره و الظاهر إرادته الحقوق المستحبه التى ينبغى أدائها. و معنى القضاء لذيها على من هى عليه المعامله معه معامله من أهملها بالحرمان عما أعد لمن أدى حقوق الإخوه

ثم إن ظاهرها و إن كان عاماً إلا أنه يمكن تخصيصها بالأخ العارف بهذه الحقوق المؤدى لها بحسب اليسر

أما المؤمن المضيق لها فالظاهر عدم تأكد مراعاة هذه الحقوق بالنسبه إليه و لا يوجب إهمالها مطالبته يوم القيامة لتحقق المقاصه فإن التهاثر يقع فى الحقوق كما يقع فى الأموال.

و قد ورد فى غير واحد من الأخبار ما يظهر منه الرخصه فى ترك هذه الحقوق

لبعض الإخوان بل لجميعهم إلا القليل منهم. فعن الصدوق رحمه الله فى الخصال و كتاب الإخوان و الكلينى بسندهما عن أبى جعفر ع قال: قام إلى أمير المؤمنين ص رجل بالبصره فقال أخبرنا عن الإخوان فقال ع الإخوان صنفان إخوان الثقه و إخوان

المكاشره فأما إخوان الثقه فهم كالكف و الجناح و الأهل و المال فإذا كنت من أخيك على ثقه فابذل له مالك و يدك و صاف من صافه و عاد من عاداه و اكنتم سره و عيبه و أظهر منه الحسن و اعلم أيها السائل أنهم أعز من الكبريت الأحمر و أما إخوان المكاشره فإنك تصيب منهم لذتك فلا تقطعن ذلك منهم و لا تطلبن ما وراء ذلك من ضميرهم و ابذل لهم ما بذلوا لك من طلاقه الوجه و حلاوه اللسان

[حدود الصداقه]

و فى روايه عبيد الله الحلبي المرويه فى الكافى عن أبى عبد الله ع قال: لا- تكون الصداقه إلا- بحدودها فمن كانت فيه هذه الحدود أو شىء منها فانسبه إلى الصداقه و من لم يكن فيه شىء منها فلا تنسبه إلى شىء من الصداقه فأولها أن تكون سريره و علانيته لك واحده و الثانيه أن يرى زينك زينه و شينك شينه و الثالثه أن لا- تغيره عليك ولايه و لا مال و الرابعه أن لا يمنعك شيئاً تناله مقدرته و الخامسه و هى تجمع هذه الخصال أن لا يسلمك عند النكبات و لا يخفى أنه إذا لم تكن الصداقه لم تكن الأخوه فلا بأس بترك الحقوق المذكوره بالنسبه إليه. و فى نهج البلاغه: لا يكون الصديق صديقاً حتى يحفظ أخاه فى ثلاث فى نكبه و فى غيبته و فى وفاته و فى كتاب الإخوان بسنده عن الوصافى عن أبى جعفر ع قال لى أ رأيت من قبلكم إذا كان الرجل ليس عليه رداء و عند بعض إخوانه رداء يطرحه عليه قلت لا- قال فإذا كان ليس عنده إزار يوصل إليه بعض إخوانه بفضل إزاره حتى يجد له إزاراً قلت لا قال فحده و قال ما هؤلاء يا أخوه إلى آخر الخبر دل على أن من لا يواسى المؤمن ليس بأخ له فلا يكون له حقوق الأخوه المذكوره فى روايات الحقوق. و نحوه روايه ابن عمير عن خلاد رفعه قال: أبطأ على رسول الله ص رجل فقال ما أبطأ بك فقال العرى يا رسول الله فقال ص أ ما كان لك جار له ثوبان يعيرك أحدهما فقال بلى يا رسول الله فقال ص ما هذا لك بأخ و فى روايه يونس بن ظبيان قال أبو عبد الله ع: اختبروا إخوانكم بخصلتين فإن كانتا فيهم و إلا فأعزب ثم اعزب ثم اعزب المحافظه على الصلاه فى مواقيتها و البر بالإخوان فى اليسر و العسر

القمار

الخامسه عشره القمار و هو حرام إجماعاً

إشاره

و يدل عليه الكتاب و السنه المتواتره

[معنى القمار لغه و شرعاً]

و هو بكسر القاف كما عن بعض أهل اللغه الرهن على اللعب بشىء بالآلات المعروفه و حكى عن جماعه أنه قد يطلق على اللعب بهذه الأشياء مطلقاً و لو من دون رهن و به صرح فى جامع المقاصد و عن بعض أن أصل المقامره المغالبه.

فكيف كان فهنا مسائل أربع لأن اللعب قد يكون بآلات القمار مع الرهن وقد يكون بدونه و المغالبه بغير آلات القمار قد تكون مع العوض وقد تكون بدونه.

فالأولى اللعب بآلات القمار مع الرهن

و لا إشكال فى حرمتها و حرمة العوض و الإجماع عليها محقق و الأخبار بها متواتره.

الثانيه اللعب بآلات القمار من دون رهن

إشاره

المكاسب، ج ١، ص ٤٨

و فى صدق القمار عليه نظر لما عرفت و مجرد الاستعمال لا يوجب إجراء أحكام المطلقات و لو مع البناء على أصله الحقيقه فى الاستعمال لقوه انصرافها إلى الغالب من وجود الرهن فى اللعب بها. و منها تظهر الخدشه فى الاستدلال على المطلب بإطلاق النهى عن اللعب بتلك الآلات بناء على انصرافه إلى المتعارف من ثبوت الرهن. نعم قد يبعد دعوى الانصراف فى روايه أبى الربيع الشامى: عن الشطرنج و النرد قال لا تقربوهما قلت فالغناء قال لا خير فيه لا تقربه.

[الأخبار الداله على الحرمة]

و الأولى الاستدلال على ذلك بما تقدم فى روايه تحف العقول من أن ما يجىء منه الفساد محضاً لا يجوز التقلب فيه من جميع وجوه الحركات. و فى تفسير القمى عن أبى الجارود عن أبى جعفر: فى قوله تعالى إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ قَالَ أما الخمر فكل مسكر من الشراب إلى أن قال و أما الميسر فالنرد و الشطرنج و كل قمار ميسر إلى أن قال و كل هذا بيعه و شراؤه و الانتفاع بشىء من هذا حرام محرم. و ليس المراد بالقمار هنا المعنى المصدرى حتى يرد ما تقدم من انصرافه إلى اللعب مع الرهن بل المراد الآلات بقريته قوله بيعه و شراؤه و قوله و أما الميسر فهو النرد إلى آخر الحديث. و يؤيد الحكم ما عن مجالس المفيد الثانى ولد شيخنا الطوسى رحمهما الله بسنده عن أمير المؤمنين ع: فى تفسير الميسر فى أن كل ما ألهى عن ذكر الله فهو الميسر و روايه الفضيل قال: سألت أبا جعفر عن هذه الأشياء التى يلعب بها الناس من النرد و الشطرنج حتى انتهت إلى الصدر قال إذا ميز الله الحق من الباطل مع أيهما يكون قال مع الباطل قال و مالك و الباطل و فى موثقه زواره عن أبى عبد الله ع: أنه سئل عن الشطرنج و عن لعبه الشيبب التى يقال لها لعبه الأمير و عن لعبه الثلاث فقال رأيت إذا ميز الله بين الحق و الباطل مع أيهما يكون قلت مع الباطل قال فلا خير فيه و فى روايه عبد الواحد بن مختار: عن اللعب بالشطرنج قال إن المؤمن لمشغول عن اللعب فإن مقتضى إناطه الحكم بالباطل و اللعب عدم اعتبار الرهن فى حرمة اللعب بهذه الأشياء و لا يجرى دعوى الانصراف هنا.

كالمراهنه على حمل الحجر الثقيل و على المصارعه و على الطيور و على الطفره و نحو ذلك مما عدوها فى باب السبق و الرمايه من أفراد غير ما نص على جوازه و الظاهر الإلحاق بالقمار فى الحرمة و الفساد بل صريح بعض أنه قمار.

و صرح العلامة الطباطبائى رحمه الله فى مصابحه بعدم الخلاف فى الحرمة و الفساد

و هو ظاهر كل من نفى الخلاف فى تحريم المسابقه فيما عدا المنصوص مع العوض و جعل محل الخلاف فيه بدون العوض فإن ظاهر ذلك أن محل الخلاف هنا هو محل الوفاق هناك و من المعلوم أنه ليس هنا إلا الحرمة التكليفيه دون خصوص الفساد.

[الأخبار الداله على الحرمة]

و يدل عليه أيضا قول الإمام الصادق ع إنه قال رسول الله ص: إن الملائكه لتحضر الرهان فى الخف و الحافر و الريش و ما سوى ذلك قمار حرام و فى روايه أبى العلاء بن سيبه عن الإمام الصادق ع عن النبى ص: إن الملائكه لتنفر عند الرهان و تلعن صاحبه ما خلا- الحافر و الخف و الريش و النصل و المحكى عن تفسير العياشى عن ياسر الخادم عن الإمام الرضا ع قال: سألته عن الميسر قال الثفل من كل شىء قال و الثفل ما يخرج بين المتراهنين من الدراهم و غيرها و فى صحيحه معمر بن خلاد: كل ما قورم عليه فهو ميسر و فى روايه جابر عن أبى جعفر ع: قيل يا رسول الله ما الميسر قال كل ما تقوم به حتى الكعاب و الجوز و الظاهر أن المقامره بمعنى المغالبه على الرهن

[استظهار بعض اختصاص الحرمة بما كان بالآلات المعده للقمار و المناقشه فيه]

و مع هذه الروايات الظاهره بل الصريحه فى الحرمة المعتضده بدعوى عدم الخلاف فى الحكم ممن تقدم فقد استظهر بعض مشايخنا المعاصرين اختصاص الحرمة بما كان بالآلات المعده للقمار. و أما مطلق الرهان و المغالبه بغيرها فليس فيه إلا فساد المعامله و عدم تملك الراهن فيحرم التصرف فيه لأنه أكل مال بالباطل و لا معصيه من جهه العمل كما فى القمار بل لو أخذ الرهن بعنوان الوفاء بالعهد الذى هو نذر له- لا- كفاره له مع طيب النفس من الباذل لا بعنوان أن المقامره المذكوره أوجبتة و ألزمتة أمكن القول بجوازه. و قد عرفت من الأخبار إطلاق القمار عليه- و كونه موجبا للعن الملائكه و تنفرهم و أنه من الميسر المقرون بالخمر. و أما ما ذكره أخيرا من جواز أخذ الرهن بعنوان الوفاء بالعهد فلم أفهم معناه لأن العهد الذى تضمنه العقد الفاسد لا معنى لاستحباب الوفاء به إذ لا يستحب ترتيب آثار الملك على ما لم يحصل فيه سبب تملك إلا أن يراد صورته الوفاء بأن يملكه تملكيا جديدا بعد الغلبه فى اللعب لكن حل الأكل على هذا الوجه جار فى القمار المحرم أيضا غايه الأمر الفرق بينهما بأن الوفاء لا يستحب فى المحرم لكن الكلام فى تصرف المبدول له بعد التملك الجديد لا فى فعل الباذل و أنه يستحب

[عدم الخلاف فى الحكم بالحرمة و الفساد]

و كيف كان فلا أظن أن الحكم بحرمة الفعل مضافا إلى الفساد محل إشكال بل و لا محل خلاف كما يظهر من كتاب السبق و الرمايه و كتاب الشهادات و قد تقدم دعواه صريحا من بعض الأعلام.

[قضاء أمير المؤمنين (ع) فى رجل آكل و أصحاب له شاه]

نعم عن الكافى و التهذيب بسندهما عن محمد بن قيس عن أبى جعفر قال: قضى أمير المؤمنين ع فى رجل آكل و أصحاب له شاه- فقال إن أكلتموها فهى لكم و إن لم تأكلوها فعليكم كذا و كذا فقضى فيه و أن ذلك باطل لا شىء فى المؤاكلة فى الطعام ما قل منه أو كثر و منع غرامه فيه.

[ظهور الروايه فى الجواز]

و ظاهرها من حيث عدم ردع الإمام ع عن فعل مثل هذا أنه ليس بحرام إلا أنه لا يترتب عليه الأثر لكن هذا وارد على تقدير القول بالبطلان و عدم التحريم أيضا لأن التصرف فى هذا المال مع فساد المعامله حرام أيضا فتأمل.

[ثم إن حكم المعوض من حيث الفساد]

حكم سائر المأخوذ بالمعاملات الفاسده يجب رده على مالكة مع بقاءه و مع التلف فالبديل مثلا أو قيمه.

[و ما ورد من قىء الإمام ع - البيض الذى قامر به الغلام]

فلعله للحذر من أن يصير الحرام جزء من بدنه لا للرد على المالك لكن يشكل بأن ما كان تأثيره كذلك كيف أكل المعصوم ع له جهلا بناء على عدم إقدامه على المحرمات الواقعيه غير المتبدله بالعلم لا جهلا و لا غفله لأن ما دل على عدم جواز الغفله عليه فى ترك الواجب و فعل الحرام دل على عدم جواز الجهل عليه فى ذلك اللهم إلا أن يقال إن مجرد التصرف من المحرمات العلميه- و التأثير الواقعي غير المتبدل بالجهل إنما هو فى بقاءه و صيرورته بدلا عما يتحلل من بدنه ع و الفرض اطلاعه عليه فى أوائل وقت تصرف المعده و لم يستمر جهله. هذا كله لتطبيق فعلهم على القواعد و إلا فلهم فى حركاتهم من أفعالهم و أقوالهم شئون لا يعلمها

الرابعه المغالبه بغير عوض – فى غير ما نص على جواز المسابقه فيه

اشاره

و الأكثر على ما فى الرياض على التحريم بل حكى فيها عن جماعه دعوى الإجماع عليه و هو الظاهر من بعض العبارات المحكيه عن التذكره.

[الظاهر من بعض عبارات التذكره الإجماع على التحريم]

فمن موضع منها أنه لا- يجوز المسابقه فى المصارعه بعوض و بغير عوض عند علمائنا أجمع لعموم النهى إلا فى الثلاثه الخف و الحافر و النصل و ظاهر استدلاله أن مستند الإجماع هو النهى و هو جار فى غير المصارعه أيضا. و عن موضع آخر لا يجوز المسابقه على رمى الحجاره باليد و المقلاع و المنجنيق سواء أ كان بعوض أم بغير عوض عند علمائنا و فيه أيضا لا- يجوز المسابقه على المراكب و السفن و الطيارات عند علمائنا و قال أيضا لا- يجوز المسابقه على مناطحه الغنم و مهارشه الديك بعوض و بغير عوض قال و كذلك لا- يجوز المسابقه بما لا ينتفع به فى الحرب و عد فيما مثل به اللعب بالخاتم و الصولجان و رمى البنادق و الجلاهدق و الوقوف على رجل واحده و معرفه ما فى اليد من الزوج و الفرد و سائر الألعاب و كذلك اللبث فى الماء قال و جوزه بعض الشافعيه و ليس بجيد انتهى.

و ظاهر المسالك الميل إلى الجواز

و استجوده فى الكفايه و تبعه بعض من تأخر عنه للأصل و عدم ثبوت الإجماع و عدم النص عدا ما تقدم من التذكره من عموم النهى و هو غير دال لأن السبق فى الروايه يحتمل التحريك بل فى المسالك أنه المشهور فى الروايه و عليه فلا تدل إلا على تحريم المراهنه بل هى غير ظاهره فى التحريم أيضا لاحتمال إرادته فسادها بل هو الأظهر لأن نفي العوض ظاهر فى نفي استحقاقه و إرادته نفي جواز العقد عليه فى غايه البعد. و على تقدير السكون فكما يحتمل نفي الجواز التكليفى فيحتمل نفي الصحه لوروده مورد الغالب من اشتمال المسابقه على العوض

و قد يستدل للتحريم أيضا بأدله القمار

بناء على أنه مطلق المغالبه و لو بدون العوض كما يدل عليه ما تقدم من إطلاق الروايه- بكون اللعب بالنرد و الشطرنج بدون العوض قمارا. و دعوى أنه يشترط فى صدق القمار أحد الأمرين إما كون المغالبه بالآلات المعده للقمار و إن لم يكن عوض و إما المغالبه مع العوض و إن لم يكن بالآلات المعده للقمار على ما يشهد به إطلاقه فى روايه الرهان فى الخف و الحافر فى غايه

البعد بل الأظهر أنه مطلق المغالبه. و يشهد له أن إطلاق آله القمار موقوف على عدم دخول الآله فى مفهوم القمار كما فى سائر الآلات المضافه إلى الأعمال حيث إن الآله غير مأخوذه فى المفهوم و قد عرفت أن العوض أيضا غير مأخوذ فيه فتأمل.

و يمكن أن يستدل على التحريم أيضا بما تقدم من أخبار حرمه الشطرنج و النرد

معلله بكونها من الباطل و اللعب و أن كل ما ألهى عن ذكر الله عز و جل فهو الميسر. و قوله ع: فى بيان حكم اللعب بالأربعة عشر لا تستحب شيئا من اللعب غير الرهان و الرمى و المراد رهان الفرس و لا شك فى صدق اللهو و اللعب فيما نحن فيه ضروره أن العوض لا دخل له فى ذلك.

و يؤيده ما دل على أن كل لهو المؤمن باطل

خلا ثلاثه و عد منها إجراء الخيل و ملاعبه الرجل امرأته و لعله لذلك كله استدل فى الرياض تبعا للمهذب فى مسألتنا بما دل على حرمه اللعب لكن قد يشكل الاستدلال فيما إذا تعلق بهذه الأفعال غرض صحيح يخرج عنه صدق اللهو عرفا فيمكن إناطه الحكم باللهو و يحكم فى غير مصاديقه بالإباحه إلا- أن يكون قولا بالفصل و هو غير معلوم و سيجىء بعض الكلام فى ذلك عند التعرض لحكم اللهو و موضوعه إن شاء الله

القياده

السادسه عشره القياده- و هو السعى بين الشخصين لجمعهما على الوطاء المحرم

السادسه عشره القياده- و هو السعى بين الشخصين لجمعهما على الوطاء المحرم

و هى من الكبائر و قد تقدم تفسير الواصله و المستوصله بذلك فى مسأله تدليس الماشطه. و فى صحيحه ابن سنام: أنه يضرب ثلاثه أرباع حد الزانى خمسه و سبعون سوطا و ينفى من المصر الذى هو فيه

القيافه

السابعه عشره القيافه و هو حرام فى الجملة

إشاره

السابعه عشره القيافه و هو حرام فى الجملة

نسبه فى الحدائق إلى الأصحاب و فى الكفايه لا أعرف له خلافا و عن المنتهى الإجماع.

و القائف كما عن الصحاح و القاموس و المصباح هو الذى يعرف الآثار- و عن النهايه و مجمع البحرين زياده أنه يعرف شبه الرجل بأخيه و أبيه و فى جامع المقاصد و المسالك كما عن إيضاح النافع و الميسيه أنها إلحاق الناس بعضهم ببعض و قيد فى الدروس و جامع المقاصد كما فى التنقيح حرمتها بما إذا ترتب عليها محرم و الظاهر أنه مراد الكل و إلا فمجرد حصول الاعتقاد العلمى أو الظنى بنسب شخص لا دليل على تحريمه

[الأخبار الناهيه عن مراجعه القائف]

و لذا نهى فى بعض الأخبار عن إتيان القائف و الآخذ بقوله. ففى المحكى عن الخصال ما أحب أن تأتيهم و عن مجمع البحرين أن فى الحديث لا تأخذ بقول القائف. و نسب بعض أهل السنه أن رسول الله ص قضى بقول القافه و قد أنكر ذلك عليهم فى أخبارنا كما يشهد به ما فى الكافى عن زكريا بن يحيى بن نعمان الصيرفى قال: سمعت على بن جعفر يحدث حسن بن الحسين بن على بن الحسين فقال و الله لقد نصر الله أبا الحسن الرضاع فقال الحسن إى و الله جعلت فداك لقد بغى عليه إخوته فقال على بن جعفر إى و الله و نحن عمومته بغينا عليه فقال له الحسن جعلت فداك كيف صنعتم فإنى لم أحضركم قال قال له إخوته و نحن أيضا- ما كان فىنا إمام قط حائل اللون فقال لهم الرضاع هو ابنى قالوا فإن رسول الله ص قد قضى بالقافه فىنا و بينك القافه قال ابعثوا أنتم إليهم فأما أنا فلا و لا تعلموهم لما دعوتموهم إليه و لتكونوا فى بيوتكم فلما جاءوا أقعدونا فى البستان و اصطف عمومته و إخوته و أخواته و أخذوا الرضاع و ألبسوه جبه من صوف و قلنسوه منها و وضعوا على عنقه مسحاه و قالوا له ادخل البستان كأنك تعمل فيه ثم جاءوا بأبى جعفر فقالوا ألحقوا هذا الغلام بأبيه فقالوا ليس له هاهنا أب و لكن هذا عم أبيه و هذا عمه و هذه عمته و إن يكن له هاهنا أب فهو صاحب البستان فإن قدميه و قدميه واحده فلما رجع أبو الحسن ع قالوا هذا أبوه قال على بن جعفر فقمتم فمصصت ريق أبى جعفر ثم قلت له أشهد أنك إمامى إلى آخر الخبر نقلناه بطوله تيمنا

الكذب

الثامنه عشره الكذب و هو حرام بضروره العقول و الأديان

اشاره

الثامنه عشره الكذب و هو حرام بضروره العقول و الأديان

و يدل عليه الأدله الأربعة إلا أن الذى ينبغى الكلام فيه مقامان أحدهما فى أنه من الكبائر ثانيهما فى مسوغاته

[أما الأول [هل المستفاد من الأخبار أن الكذب من الكبائر]

فالظاهر من غير واحد من الأخبار كالمروى فى العيون بسنده عن الفضل بن شاذان لا يقصر عن الصحيح و المروى عن الأعمش فى حديث شرائع الدين عده من الكبائر. و فى الموثقه بعثمان بن عيسى: إن الله تعالى جعل

المكاسب، ج ١، ص ٥٠

للشر أقفالا و جعل مفاتيح تلك الأقفال الشراب و الكذب شر من الشراب و أرسل عن رسول الله ص: أ لا أخبركم بأكبر الكبائر الإشراف بالله و عقوق الوالدين و قول الزور أى الكذب و عنه ص: إن المؤمن إذا كذب بغير عذر لعنه سبعون ألف ملك خرج من قلبه نتن حتى يبلغ العرش و كتب عليه بتلك الكذبه سبعين زنيه أهونها كمن يزنى مع أمه و يؤيده ما عن العسكرى ع: جعلت الخبائث كلها فى بيت واحد و جعل مفتاحها الكذب إلى آخر الحديث فإن مفتاح الخبائث كلها كبيره لا محاله. و يمكن الاستدلال على كونه من الكبائر بقوله تعالى إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ فَجَعَلَ الْكَاذِبَ غَيْرَ مُؤْمِنٍ بِآيَاتِ اللَّهِ كافرًا بها و لذلك كله أطلق جماعه كالفاضلين و الشهيد الثانى فى ظاهر كلماتهم كونه من الكبائر من غير فرق بين أن يترتب على الخبر الكاذب مفسده أو لا يترتب عليه شىء أصلا. و يؤيده ما روى: عن النبى ص فى وصيته لأبى ذر ويل للذى يحدث فيكذب ليضحك القوم ويل له ويل له فإن الأكاذيب المضحكه لا يترتب عليها غالبا إيقاع فى المفسده.

[هل الكذب كله من الكبائر]

نعم فى الأخبار ما يظهر من عدم كونه على الإطلاق كبيره- مثل روايه أبى خديجه عن أبى عبد الله ع: إن الكذب على الله و على رسوله من الكبائر فإنها ظاهره باختصاص الكبيره بهذا الكذب الخاص لكن يمكن حملها على كون هذا الكذب الخاص من الكبائر الشديده العظيمه و لعل هذا أولى من تقييد المطلقات المتقدمه. و فى مرسله سيف بن عميره عن أبى جعفر ع قال: كان على بن الحسين ع يقول لولده اتقوا الكذب الصغير منه و الكبير فى كل جد و هزل فإن الرجل إذا كذب فى الصغير اجترأ على الكبير- إلى آخر الخبر و يستفاد منه أن عظم الكذب باعتبار ما يترتب عليه من المفساد.

[هل الكذب من اللمم]

و فى صحيحه ابن الحجاج: قلت لأبى عبد الله ع الكذاب هو الذى يكذب فى الشىء قال لا ما من أحد إلا يكون ذاك منه و لكن المطبوع على الكذب فإن قوله ما من أحد إلا يكون ذاك منه يدل على أن الكذب- من اللمم التى تصدر من كل أحد لا من الكبائر. و عن الحارث الأعور عن على ع قال: لا يصلح من الكذب جد و لا هزل و أن لا يعد أحدكم صبيه ثم لا يفى له إن الكذب يهدى إلى الفجور و الفجور يهدى إلى النار و ما زال أحدكم يكذب حتى يقال كذب و فجر إلى آخر الخبر و فيه أيضا إشعار بأن مجرد الكذب ليس فجورا.

[حكم الإنشاء المنبئ عن الكذب]

وقوله و لا أن يعد أحدكم صبيه ثم لا يفى له لا بد أن يراد منه النهى عن الوعد مع إضمار عدم الوفاء و هو المراد ظاهرا بقوله تعالى كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ بل الظاهر عدم كونه كذبا حقيقيا و أن إطلاق الكذب عليه فى الروايه- لكونه فى حكمه من حيث الحرمة أو لأن الوعد مستلزم للإخبار بوقوع الفعل كما أن سائر الإنشاءات كذلك و لذا ذكر بعض الأساطين أن الكذب و إن كان من صفات الخير إلا أن حكمه يجرى فى الإنشاء النبىء عنه كمدح المذموم و ذم الممدوح و تمنى المكاره و ترجى غير المتوقع و إيجاب غير الموجب و نذب غير النادب و وعد غير العازم

[خلف الوعد لا يدخل فى الكذب]

و كيف كان فالظاهر عدم دخول خلف الوعد فى الكذب لعدم كونه من مقوله الكلام. نعم هو كذب للوعد بمعنى جعله مخالفا للواقع كما أن إنجاز الوعد صدق له بمعنى جعله مطابقا للواقع فيقال صادق الوعد و وعد غير مكذوب و الكذب بهذا المعنى ليس محرما على المشهور و إن كان غير واحد من الأخبار ظاهرا فى حرمة و فى بعضها الاستشهاد بالآيه المتقدمه

[الكذب فى الهزل]

ثم إن ظاهر الخبرين الأخيرين خصوصا المرسله حرمة الكذب حتى فى الهزل و يمكن أن يراد بها الكذب فى مقام الهزل. و أما نفس الهزل و هو الكلام الفاقد للقصد إلى تحقق مدلوله فلا يبعد أنه غير محرم مع نصب القرينه على إرادته الهزل كما صرح به بعض و لعله لانصراف الكذب إلى الخبر المقصود و للسيره و يمكن حمل الخبرين على مطلق المرجوحه- و يحتمل غير بعيد حرمة لعموم ما تقدم خصوصا الخبرين الأخيرين- و النبوى فى وصيه أبى ذر لأن الأكاذيب المضحكه أكثرها من قبيل الهزل. و عن الخصال بسنده عن رسول الله ص: أنا زعيم بيت فى أعلى الجنه و بيت فى وسط الجنه و بيت فى رياض الجنه لمن ترك المراء و إن كان محقا و لمن ترك الكذب و إن كان هازلا- و لمن حسن خلقه و قال أمير المؤمنين ص: لا يجد الرجل طعم الإيمان حتى يترك الكذب هزله و جدّه

ثم إنه لا ينبغي الإشكال فى أن المبالغه فى الادعاء و إن بلغت ما بلغت ليست من الكذب

و ربما يدخل فيه إذا كانت فى غير محلها كما لو مدح إنسانا قبيح المنظر و شبهه وجهه بالقمر إلا إذا بنى على كونه كذلك فى نظر المادح فإن الأنظار تختلف فى التحسين و التقبيح كالدائقات فى المطعومات.

و أما التوريه

إشاره

و هو أن يريد بلفظ معنى مطابقا للواقع و قصد من إلقائه أن يفهم المخاطب منه خلاف ذلك مما هو ظاهر فيه عند مطلق

المخاطب أو المخاطب الخاص كما لو قلت في مقام إنكار ما قلته في حق أحد علم الله ما قلته و أردت بكلمه ما الموصوله و فهم المخاطب النافيه و كما لو استأذن رجل بالباب فقال الخادم له ما هو هاهنا و أشار إلى موضع فارغ في البيت و كما لو قلت اليوم ما أكلت الخبز تعنى بذلك حاله النوم أو حاله الصلاه إلى غير ذلك فلا ينبغي الإشكال في عدم كونها من الكذب و لذا صرح الأصحاب فيما سيأتى من وجوب التوريه عند الضروره بأنه يؤدي بما يخرج عن الكذب بل اعترض جامع المقاصد على قول العلامة في القواعد في مسأله الوديعه إذا طالبها ظالم بأنه يجوز الحلف كاذبا و تجب التوريه على العارف بها بأن العبارة لا تخلو عن مناقشه حيث تقتضى ثبوت الكذب مع التوريه و معلوم أن لا- كذب معها انتهى. و وجه ذلك أن الخبر باعتبار معناه و هو المستعمل فيه كلامه ليس مخالفا للواقع و إنما فهم المخاطب من كلامه أمرا مخالفا للواقع لم يقصده المتكلم من اللفظ. نعم لو تربت عليها مفسده حرمت من تلك الجبهه اللهم إلا أن يدعى أن مفسده الكذب و هو الإغراء موجوده فيها و هى ممنوعه لأن الكذب محرم لا لمجرد الإغراء.

[الملاك في اتصاف الخبر بالكذب عند بعض الأفاضل]

و ذكر بعض الأفاضل أن المعتبر في اتصاف الخبر بالصدق و الكذب هو ما يفهم من ظاهر الكلام لا ما هو المراد منه فلو قال رأيت حمارا و أراد منه البليد من دون نصب قرينه فهو متصف بالكذب و إن لم يكن المراد مخالفا للواقع انتهى موضع الحاجه. أقول فإن أراد اتصاف الخبر في

المكاسب، ج ١، ص ٥١

الواقع فقد تقدم أنه دائر مدار موافقه المخبر و مخالفته للواقع لأنه معنى الخبر و المقصود منه دون ظاهره الذى لم يقصد. و إن أراد اتصافه عند الواصف فهو حق مع فرض جهله بإرادته خلاف الظاهر. لكن توصيفه حينئذ باعتقاد أن هذا هو مراد المخبر و مقصوده فيرجع الأمر إلى إناطه الاتصاف بمراد المتكلم و إن كان الطريق إليه اعتقاد المخاطب.

و مما يدل على سلب الكذب عن التوريه

ما روى في الاحتجاج: أنه سئل الإمام الصادق ع عن قول الله عز و جل في قصه إبراهيم على نبينا و آله و عليه السلام بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسِئْلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ قال ما فعله كبيرهم و ما كذب إبراهيم قيل و كيف ذلك فقال إنما قال إبراهيم فسئلوهم إن كانوا ينطقون أى إن نطقوا فكبيرهم فعل- و إن لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئا فما نطقوا و ما كذب إبراهيم: و سئل [أبو عبد الله ع] عن قول الله تعالى [فِي يَوْسُفَ] أَيْتُهَا الْعَبْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ قال إنهم سرقوا يوسف من أبيه أ لا ترى أنهم قالوا نفقد صواع الملك و لم يقولوا سرقتم صواع الملك: و سئل عن قول الله عز و جل حكاية عن إبراهيم ع إِنِّي سَقِيمٌ قال ما كان إبراهيم سقيما و ما كذب إنما عنى سقيما في دينه أى مرتادا و في مستطرفات السرائر من كتاب ابن كثير قال: قلت لأبي عبد الله ع الرجل يستأذن عليه فيقول للجاريه قولى ليس هو هاهنا فقال ع لا بأس ليس بكذب فإن سلب الكذب مبنى على أن المشار إليه بقوله هاهنا موضع خال من الدار إذ لا وجه له سوى ذلك. و روى في باب الحيل من كتاب الطلاق للمبسوط: أن واحدا من الصحابه

صحب واحدا آخر فاعترضهما فى الطريق أعداء المصحوب فأنكر الصحاب أنه هو فأحلفوه فحلف لهم أنه أخوه فلما أتى النبى ص قال له صدقت المسلم أخو المسلم إلى غير ذلك مما يظهر منه ذلك

أما الكلام فى المقام الثانى و هى مسوغات الكذب

إشاره

فاعلم أنه يسوغ الكذب لوجهين

أحدهما الضروره إليه

إشاره

فيسوق معها بالأدله الأربعة قال الله تعالى إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَقَالَ تَعَالَى لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً. وقوله ع: ما من شىء إلا وقد أحله الله لمن اضطر إليه وقد اشتهر أن الضرورات تبيح المحظورات. والأخبار فى ذلك أكثر من أن تحصى وقد استفاضت أو تواترت بجواز الحلف كاذبا لدفع الضرر البدنى أو المالى عن نفسه أو أخيه. والإجماع أظهر من أن يدعى أو يحكى والعقل مستقل بوجوب ارتكاب أقل القبيح مع بقائه على قبحه أو انتفاء قبحه لغلبيه الآخر عليه على القولين وهما كون القبح العقلى مطلقا أو فى خصوص الكذب لأجل الذات فيختلف الوجوه والاعتبارات ولا إشكال فى ذلك

و إنما الإشكال والخلاف فى أنه هل يجب حينئذ التوريه لمن يقدر عليها أم لا

إشاره

ظاهر المشهور هو الأول كما يظهر من المقنعه والمبسوط والغنيه والسرائر والشرائع والقواعد واللمعه وشرحها والتحرير وجامع المقاصد والرياض ومحكى مجمع البرهان فى مسأله جواز الحلف لدفع الظالم عن الوديعه.

[ما يدل على الوجوب من كلمات الفقهاء]

قال فى المقنعه من كانت عنده أمانه فطالبه ظالم بتسليمها إليه و خيانه صاحبها فيها فليجحد لها ليحفظها على المؤمن له عليها و إن استحلفه على ذلك فليحلف و يورى فى نفسه بما يخرجه عن الكذب فليجهد و إن استحلفه ظالم على ذلك فليحلف و يورى فى نفسه بما يخرجه عن الكذب إلى أن قال فإن لم يحسن التوريه و كانت نيته حفظ الأمانه أجزأته النيه و كان مأجورا

انتهى. وقال فى هذه المسأله أعنى مطالبه الظالم الوديعه فإن قنع الظالم منه يمينه فله أن يحلف و يورى فى ذلك انتهى. و فى الغنيه فى هذه المسأله و يجوز له أن يحلف أنه ليس عنده وديعه و يورى فى يمينه بما يسلم به من الكذب بدليل إجماع الشيعة انتهى و قال فى المختصر النافع حلف موريا و فى القواعد و تجب التوريه على العارف بها انتهى و فى السرائر فى باب الحيل من كتاب الطلاق لو أنكر الاستدانه خوفا من الإقرار بالإبراء أو القضاء جاز الحلف مع صدقه بشرط التوريه بما يخرججه عن الكذب انتهى و فى اللمعه يحلف عليه فيورى و قريب منه فى شرحها و فى جامع المقاصد فى باب المكاسب تجب التوريه بما يخرججه عن الكذب انتهى.

[وجه ما ذكره الفقهاء فى وجوب التوريه]

و وجه ما ذكروه أن الكذب حرام و لم يحصل الاضطراب إليه مع القدره على التوريه فيدخل تحت العمومات مع أن قبح الكذب عقلى فلا- يسوغ إلا- مع تحقق عنوان حسن فى ضمنه يغلب حسنه على قبحه و يتوقف تحققه على تحققه و لا يكون التوقف إلا مع العجز عن التوريه

[مقتضى الإطلاقات عدم الوجوب]

و هذا الحكم جيد إلا أن مقتضى إطلاقات أدله الترخيص فى الحلف كاذبا لدفع الضرر البدنى أو المالى عن نفسه أو أخيه عدم اعتبار ذلك. ففى روايه السكونى عن الإمام الصادق عن أبيه عن آبائه عن على ع قال قال رسول الله ص: احلف بالله كاذبا و نج أخاك من القتل و صحيحه إسماعيل بن سعد الأشعري عن أبى الحسن الرضا ع قال: سألته عن رجل يخاف على ماله من السلطان فيحلف له لينجو به منه قال لا- بأس و سألته هل يحلف الرجل على مال أخيه كما يحلف على مال نفسه قال نعم و عن الفقيه قال قال الصادق ع: اليمين على وجهين إلى أن قال فأما اليمين التى يؤجر عليها الرجل إذا حلف كاذبا و لم تلزمه الكفاره فهو أن يحلف الرجل فى خلاص امرأ مسلم أو خلاص ماله من متعدد يتعدى عليه من لص أو غيره و فى موثقه زراره بابن بكير: أنا نمر على هؤلاء القوم فيستحلفوننا على أموالنا و قد أدينا زكاتها فقال يا زراره إذا خفت فاحلف لهم بما شاءوا و روايه سماعه عن أبى عبد الله ع: إذا حلف الرجل تقيه لم يضره إذا هو أكره أو اضطر إليه و قال ليس شىء مما حرم الله إلا و قد أحله لمن اضطر إليه إلى غير ذلك من الأخبار الوارده فى هذا الباب و فيما يأتى من جواز الكذب فى الإصلاح التى يصعب على الفقيه التزام تقييدها بصوره عدم القدره على التوريه. و أما حكم العقل بقبح الكذب فى غير مقام توقف تحقيق المصلحه الراجحه عليه فهو و إن كان مسلما إلا أنه يمكن القول بالعفو عنه شرعا- للأخبار المذكوره كما عفى عن الكذب فى الإصلاح و عن السب و التبرى مع الإكراه مع أنه قبيح عقلا أيضا مع أن إيجاب التوريه على القادر لا يخلو عن الالتزام بالعسر كما لا يخفى

[المختار اشتراط جواز الكذب بعدم إمكان التوريه]

فلو قيل بتوسعه الشارع على العباد بعدم ترتب الآثار على الكذب فيما نحن فيه و إن قدر على التوريه كان حسنا إلا أن الاحتياط فى خلافه بل هو المطابق للقواعد لو لا استبعاد التقييد فى هذه المطلقات لأن النسبه بين هذه المطلقات و بين ما دل كالروايه

الأخيره و غيرها على اختصاص الجواز بصوره الاضطرار المستلزم للمنع مع عدمه

المكاسب، ج ١، ص ٥٢

مطلقا عموم من وجه فيرجع إلى عمومات حرمه الكذب فتأمل. هذا مع إمكان منع الاستبعاد المذكور لأن مورد الأخبار عدم التفات إلى التوريه في مقام الضروره إلى الكذب إذ مع الالتفات فالغالب اختيارها إذ لا داعى إلى العدول عنها إلى الكذب

[هل يتحقق الإكراه فى صورته القدره على التوريه]

ثم إن أكثر الأصحاب مع تقييدهم جواز الكذب بعدم القدره على التوريه أطلقوا القول بلغويه ما أكره عليه من العقود و الإيقاعات و أقوال المحرمه كالسب و التبرى من دون تقييد بصوره عدم التمكن من التوريه بل صرح بعض هؤلاء كالشهيد فى الروضه و المسالك فى باب الطلاق بعدم اعتبار العجز عنها بل فى كلام بعض ما يشعر بالاتفاق عليه مع أنه يمكن أن يقال إن المكره على البيع إنما أكره على التلفظ بالصيغه. و أما إرادته المعنى فمما لا يقبل الإكراه فإذا أراده مع القدره على عدم إرادته فقد اختاره فالإكراه على البيع الواقعى يختص بغير القادر على التوريه لعدم معرفه بها أو عدم الالتفات إليها كما أن الاضطرار إلى الكذب يختص بغير القادر عليها

[الفرق بين الإكراه و الكذب]

و يمكن أن يفرق بين المقامين بأن الإكراه إنما يتعلق بالبيع الحقيقى أو الطلاق الحقيقى غايه الأمر قدره المكره على التفصى عنه بإيقاع الصوره من دون إرادته المعنى لكنه غير المكره عليه. و حيث إن الأخبار خاليه عن اعتبار العجز عن التفصى بهذا الوجه لم يعتبر ذلك فى حكم الإكراه و هذا بخلاف الكذب فإنه لم يسوغ إلا عند الاضطرار إليه و لا اضطرار مع القدره. نعم لو كان الإكراه من أفراد الاضطرار بأن كان المعترف فى تحقق موضوعه عرفا أو لغه العجز عن التفصى كما ادعاه بعض أو قلنا باختصاص رفع حكمه بصوره الاضطرار بأن كان عدم ترتب الأثر على المكره عليه من حيث إنه مضطر إليه لدفع الضرر المتوقع عليه به عن النفس و المال كان ينبغى فيه اعتبار العجز من التوريه لعدم اضطرار مع القدره عليها. و الحاصل أن المكره إذا قصد المعنى مع التمكن من التوريه صدق على ما أوقع أنه مكره عليه فيدخل فى عموم رفع ما أكرهوا عليه. و أما المضطر فإذا كذب مع القدره على التوريه لم يصدق أنه مضطر إليه فلا يدخل فى عموم رفع ما اضطرروا إليه هذا كله على مذاق المشهور من انحصار جواز الكذب بصوره الاضطرار إليه حتى من جهه العجز عن التوريه. و أما على ما استظهرناه من الأخبار كما اعترف به جماعه من جوازه مع الاضطرار إليه من غير جهه العجز عن التوريه فلا فرق بينه و بين الإكراه كما أن الظاهر أن أدله نفي الإكراه راجعه إلى الاضطرار لكن من غير جهه التوريه. فالشارع رخص فى ترك التوريه فى كل كلام مضطر إليه للإكراه عليه أو دفع الضرر به هذا و لكن الأحوط التوريه فى البابين

ثم إن الضرر المسوغ للكذب هو المسوغ لسائر المحرمات

. نعم يستحب تحمل الضرر المالى الذى لا يجحف و عليه يحمل قول أمير المؤمنين ع فى نهج البلاغه: علامه الإيمان أن تؤثر الصدق حيث يضر ك على الكذب حيث ينفعك-

[الأنسب حمل روايات التقيه على خلاف الظاهر لا الكذب لمصلحه]

ثم إن الأقوال الصادره عن أئمتنا فى مقام التقيه فى بيان الأحكام مثل قولهم: لا بأس بالصلاه فى ثوب أصابه خمر و نحو ذلك و إن أمكن حمله على الكذب لمصلحه بناء على ما استظهرنا جوازه من الأخبار إلا- أن الأليق بشأنهم ع هو الحمل على إرادته خلاف ظواهرها من دون نصب قرينه بأن يريد من جواز الصلاه فى الثوب المذكور جوازها عند تعذر الغسل و الاضطراب إلى اللبس و قد صرحوا بإرادته المحامل البعيده فى بعض الموارد مثل أنه: ذكر ع أن النافله فريضه ففزع المخاطب ثم قال إنما أردت صلاه الوتر على النبى ص

و من هنا يعلم أنه إذا دار الأمر فى بعض المواضع بين الحمل على التقيه و الحمل على الاستحباب

كما فى الأمر بالوضوء عقيب بعض ما قال العامه بكونه حدثا تعين الثانى لأن التقيه تتأدى بإرادته المجاز و إخفاء القرينه.

الثانى من مسوغات الكذب إرادته الإصلاح

و قد استفاضت الأخبار بجواز الكذب عند إرادته الإصلاح.

ففى صحيحه معاويه بن عمار: المصلح ليس بكذاب و نحوها روايه معاويه بن حكم عن أبيه عن جده عن أبي عبد الله ع. و فى روايه عيسى بن حسان فى الوسائل عن الصادق ع: كل كذب مسئول عنه صاحبه يوما إلا كذبا فى ثلاثه رجل كائد فى حربته فهو موضوع عنه أو رجل أصلح بين اثنين يلقى هذا بغير ما يلقى به هذا يريد بذلك الإصلاح أو رجل وعد أهله و هو لا يريد أن يتم لهم و بمضمون هذه الروايه فى استثناء هذه الثلاثه روايات. و فى مرسله الواسطى عن أبي عبد الله ع قال: الكلام ثلاثه صدق و كذب و إصلاح بين الناس قال قيل له جعلت فداك ما الإصلاح بين الناس قال تسمع من الرجل كلاما يبلغه فتخبث نفسه فيقول سمعت من فلان قال فيك من الخير كذا و كذا خلاف ما سمعت منه و عن الصدوق فى كتاب الإخوان بسنده عن أبي الحسن الرضا ع قال: إن الرجل ليصدق على أخيه فيصيبه عنت من صدقه فيكون كذابا عند الله و إن الرجل ليكذب على أخيه يريد به نفعه فيكون عند الله صادقا ثم إن ظاهر الأخبار المذكوره عدم وجوب التوريه و لم أر من اعتبر العجز عنها فى جواز الكذب فى هذا المقام. و تقييد الأخبار المذكوره بصوره العجز عنها فى غايه البعد و إن كان مراعاته مقتضى الاحتياط. ثم إنه قد ورد فى أخبار كثيره جواز الوعد الكاذب مع الزوجه بل مطلق الأهل و الله العالم

الكهانه

من كهن يكهن ككتب يكتب كتابه كما فى الصحاح إذا تكهن قال و يقال كهن بالضم كهانه بالفتح إذا صار كاهنا. و عن القاموس أيضا الكهانه بالكسر لكن عن المصباح كهن يكهن كقتل يقتل كهانه بالفتح

[من هو الكاهن]

و كيف كان فعن النهايه أن الكاهن من يتعاطى الخبر عن الكائنات فى مستقبل الزمان. فقد كان فى العرب كهنه فمنهم من كان يزعم أن له تابعا من الجن يلقى إليه الأخبار و منهم من كان يزعم أنه يعرف الأمور بمقدمات و أسباب يستدل بها على مواقعها من كلام من سأله أو فعله أو حاله و هذا يخصونه باسم العراف. و المحكى عن الأكثر فى تعريف الكاهن ما فى القواعد من أنه من كان له رأى من الجن يأتيه الأخبار. و عن التنقيح أنه المشهور و نسبه فى السرائر إلى القليل و رأى على فعيل من رأى يقال فلان رأى القوم أى صاحب رأيهم قليل و قد تكسر راؤه اتبعا و عن القاموس و السرائر رأى كغنى جنى يرى فيخبر و عن النهايه يقال للتابع من الجن رأى بوزن كمى.

المكاسب، ج ١، ص ٥٣

[تفسير الكهانه فى روايه الاحتجاج]

أقول روى الطبرسى فى الاحتجاج: فى جملة الأسئلة التى سأل الزنديق عنها أبا عبد الله ع قال الزنديق فمن أين أصل الكهانه و من أين يخبر الناس بما يحدث قال ع إن الكهانه كانت فى الجاهليه فى كل حين فتره من الرسل كان الكاهن بمنزله الحاكم يحتكمون إليه فيما يشتهه عليهم من الأمور بينهم فيخبرهم عن أشياء تحدث و ذلك من وجوه شتى فراسه العين و ذكاء القلب و وسوسه النفس و فطنه الروح مع قذف فى قلبه لأن ما يحدث فى الأرض من الحوادث الظاهره فذلك يعلم الشيطان و يؤديه إلى الكاهن و يخبره بما يحدث فى المنازل و الأطراف و أما أخبار السماء فإن الشياطين كانت تقعد مقاعد استراق السمع إذ ذاك و هى لا- تحجب و لا- ترحم بالنجوم و إنما منعت من استراق السمع لثلاث- يقع فى الأرض سبب يشاكل الوحي من خبر السماء و يلبس على أهل الأرض بما جاءهم من الله تعالى لإثبات الحجج و نفى الشبهه و كان الشيطان يسترق الكلمه الواحده من خبر السماء بما يحدث الله فى خلقه فيختطفها ثم يهبط بها إلى الأرض فيقذفها إلى الكاهن فإذا زاد كلمات من عنده فيخلط الحق بالباطل فلما أصاب الكاهن من خبر يخبر به فهو ما أداه إليه شيطانه مما سمعه و ما أخطأ فيه فهو من باطل ما زاد فيه فمنذ منعت الشياطين عن استراق السمع انقطعت الكهانه. و اليوم إنما تؤدى الشياطين إلى كهانه أخبار الناس بما يتحدثون به و ما يحدثونه و الشياطين تؤدى إلى الشياطين ما يحدث فى البعد من الحوادث من سارق سرق و من قاتل قتل و من غائب غاب و هم بمنزله الناس أيضا صدوق و كذوب إلى آخر الخبر. و قوله ع مع قذف فى قلبه يمكن أن يكون قيذا للأخير و هو فطنه الروح فتكون الكهانه بغير قذف الشياطين كما هو ظاهر ما تقدم من النهايه و يحتمل أن يكون قيذا لجميع الوجوه المذكوره فيكون المراد تركب أخبار الكاهن مما يقذفه الشيطان و ما يحدث فى نفسه لتلك الوجوه و غيرها كما يدل عليه قوله ع بعد ذلك زاد كلمات

من عنده فيخلط الحق بالباطل و كيف كان ففى قوله ع انقطعت الكهانه دلالة ما عن المغرب من أن الكهانه فى العرب كانت قبل المبعث و قبل منع الشيطان عن استراق السمع لكن قوله ع إنما تؤدى الشياطين إلى كهانها أخبار الناس و قوله ع قبل ذلك مع قذف فى قلبه إلى آخر الكلمات دلالة على صدق الكاهن على من لا يخبر إلا بإخبار الأرض فيكون المراد من الكهانه المنقطعه الكهانه الكامله التى يكون الكاهن بها حاكما فى جميع ما يتحاكمون إليه من المشتبهات كما ذكر فى أول الروايه

و كيف كان فلا خلاف فى حرمه الكهانه

. و فى المروى عن الخصال: من تكهن أو تكهن له فقد برأ من دين محمد ص و قد تقدم روايه أن الكاهن كالساحر و أن تعلم النجوم يدعو إلى الكهانه. و روى فى مستطرفات السرائر عن كتاب المشيخه للحسن بن محبوب عن الهيثم قال: قلت لأبى عبد الله ع إن عندنا بالجزيره رجلا ربما أخبر من يأتيه يسأله عن الشىء يسرق أو شبه ذلك فنسأله فقال قال رسول الله ص من مشى إلى ساحر أو كاهن أو كذاب يصدقه فيما يقول فقد كفر بما أنزل الله من كتاب.

[حرمه الإخبار عن الغائبات جزما و لو بغير الكهانه]

و ظاهر هذه الصحيحه أن الإخبار عن الغائبات على سبيل الجزم محرم مطلقا سواء أ كان بالكهانه أم بغيرها لأنه ع جعل المخبر بالشىء الغائب بين الساحر و الكاهن و الكذاب و جعل الكل حراما و يؤيدها النهى فى النبوى المروى فى الفقيه فى حديث المناهى أنه نهى عن إتيان العراف.

و قال ص: من أتاه و صدقه فقد برأ بما أنزل الله عز و جل على محمد ص. و قد عرفت من النهايه أن المخبر عن الغائبات فى المستقبل كاهن و يخص باسم العراف و يؤيد ذلك ما تقدم فى روايه الاحتجاج من قوله ع لثلا يقع فى الأرض سبب يشاكل الوحى إلى آخر الحديث فإن ظاهر قوله هذا أن ذلك مبغوض للشارع من أى سبب كان فتبين من ذلك أن الإخبار عن الغائبات بمجرد السؤال عنها من غير نظر فى بعض ما صح اعتباره كبعض الجفر و الرمل محرم و لعله لذا عد صاحب المفاتيح من المحرمات المنصوصه الإخبار عن الغائبات على سبيل الجزم لغير نبى أو وصى نبى سواء أ كان بالتنجيم أم الكهانه أم القيافه أو غير ذلك

اللهو

العشرون اللهو حرام

العشرون اللهو حرام

إشاره

على ما يظهر من المبسوط و السرائر و المعتمر و القواعد و الذكرى و الجعفرى و غيرها حيث عللوا لزوم الإتمام فى سفر الصيد

بكونه محرما من حيث اللهو.

[كلمات الفقهاء في حرمه اللهو]

قال في المبسوط السفر على أربعة أقسام و ذكر الواجب و الندب و المباح ثم قال الرابع سفر المعصية و عد من أمثلتها من طلب الصيد للهو و البطر و نحوه بعينه عباره السرائر. و قال في المعبر قال علماؤنا اللاهى بسفره كالمتمتزه بصيده بطرا لا يترخص لنا أن اللهو حرام فالسفر له معصية انتهى و قال فى القواعد الخامس من شروط القصر إباحه السفر فلا يرخص العاصى بسفره كتابع الجائر و المتصيد لهُوا انتهى و قال فى المختلف فى كتاب المتاجر حرم الحلى الرمى من قوس الجلاهق قال و هذا الإطلاق ليس بجيد بل ينبغى تقييده باللهو و البطر و قد صرح الحلى فى مسأله اللعب بالحمام بغير رهان بحرمة و قال إن اللعب بجميع الأشياء قبيح و رده بعض بمنع حرمه مطلق اللعب. و انتصر فى الرياض للحى بأن ما دل على قبح اللعب و ورود الذم به من الآيات و الروايات أظهر من أن يخفى فإذا ثبت القبح ثبت النهى ثم قال و لو لا شذوذه بحيث كاد أن يكون مخالفا للإجماع لكان المصير إلى قوله ليس بذلك البعيد انتهى. و لا يبعد أن يكون القول بجواز خصوص هذا اللعب و شذوذ القول بحرمة مع دعوى كثره الروايات بل الآيات على حرمه مطلق اللهو لأجل النص على الجواز فيه فى قوله ع: لا بأس بشهاده من يلعب بالحمام و استدل فى الرياض أيضا تبعا للمهذب على حرمه المسابقه بغير المنصوص على جوازه بغير عوض بما دل على تحريم اللهو و اللعب قال لكونها منه بلا تأمل انتهى.

و الأخبار الظاهره فى حرمه اللهو كثيره جدا

منها ما تقدم من قوله ع فى روايه تحف العقول: و ما يكون منه و فيه الفساد محضا و لا- يكون منه و لا- فيه شىء من وجوه الصلاح فحرام تعليمه و تعلمه و العمل به و أخذ الأجره عليه و منها ما تقدم من روايه الأعمش حيث عد فى الكبائر الاشتغال بالملاهى التى تصد عن ذكر الله كالغناء و ضرب الأوتار فإن الملاهى جمع ملهى مصدرا أو ملهى وصفا لا الملهاه آله لأنه لا يناسب التمثيل و نحوها فى عد الاشتغال بالملاهى من الكبائر روايه العيون الوارده فى الكبائر و هى حسنه كالصحيحه بل صحيحه. و منها ما تقدم فى روايات القمار فى قوله ع: كل ما ألهى عن ذكر الله فهو الميسر و منها: قوله ع فى جواب من خرج فى السفر يطلب الصيد بالبزاه و الصقور إنما خرج فى لهو لا يقصر و منها ما تقدم فى روايه الغناء فى حديث الرضاع: فى جواب من سأله عن السماع فقال

المكاسب، ج ١، ص ٥٤

إن لأهل الحجاز فيه رأى قال و هو فى حيز اللهو: و قوله ع فى رد من زعم أن النبى ص رخص فى أن يقال جئناكم جئناكم إلخ [حيونا نحيكم إلى آخر الحديث] كذبوا إن الله يقول لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوَاً لَاتَّخِذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِلَى آخِرِ آيَاتِنِ وَ مِنْهَا مَا دَلَّ عَلَى أَنَّ اللّهُوَ مِنَ الْبَاطِلِ بِضَمِّمِهِ مَا يَظْهَرُ مِنْهُ حَرْمُهُ الْبَاطِلِ كَمَا تَقَدَّمَ فِي رِوَايَاتِ الْغِنَاءِ. ففى بعض الروايات: كل لهو المؤمن من الباطل ما خلا ثلاثة المسابقه و ملاعبه الرجل أهله إلى آخر الحديث و فى روايه على بن جعفر عن أخيه ع قال: سألته عن اللعب

بالأربعه عشر و شبهها قال لا- تستحب شيئاً من اللعب غير الرهان و الرمي إلى غير ذلك مما يتوقف عليه المتتبع و يؤيدها أن حرمه اللعب بآلات اللهو الظاهر أنه من حيث اللهو لا من حيث خصوص الآله. ففي روايه سماعه قال قال أبو عبد الله ع: لما مات آدم شمت به إبليس و قابيل فاجتمعا في الأرض فجعل إبليس و قابيل المعازف و الملاهى شماته بآدم على نبينا و آله و عليه السلام فكل ما كان في الأرض من هذا الضرب الذى يتلذذ به الناس فإنما هو من ذلك فإن فيه إشاره إلى أن المناط هو مطلق التلهى و التلذذ و يؤيدها ما تقدم من أن المشهور حرمه المسابقه على ما عدا المنصوص بغير عوض فإن الظاهر أنه لا وجه له عدا كونه لهوا- و إن لم يصرحوا بذلك عدا القليل منهم كما تقدم. نعم صرح فى التذكرة بحرمه المسابقه على جميع الألعاب كما تقدم فى نقل كلامه فى مسأله القمار

هذا و لكن الإشكال فى معنى اللهو

فإنه إن أريد به مطلق اللعب كما يظهر من الصحاح و القاموس فالظاهر أن القول بحرمته شاذ مخالف للمشهور و السيره فإن اللعب هى الحركة لا لغرض عقلاى و لا خلاف ظاهرا فى عدم حرمته على الإطلاق. نعم لو خص اللهو بما يكون من بطر و فسر بشده الفرح كان الأقوى تحريمه و يدخل فى ذلك الرقص و التصفيق و الضرب بالطست بدل الدف و كل ما يفيد فائده آلات اللهو و لو جعل مطلق الحركات التى لا يتعلق بها غرض عقلاى مع انبعاثها عن القوى الشهويه فى حرمته تردد.

و اعلم أن هنا عنوانين آخرين اللعب و اللغو.

أما اللعب

فقد عرفت أن ظاهر بعض ترادفهما و لكن مقتضى تعاطفهما فى غير موضع من الكتاب العزيز تغايرهما و لعلهما من قبيل الفقير و المسكين إذا اجتمعا افترقا و إذا افترقا اجتمعا و لعل اللعب يشمل مثل حركات الأطفال غير المنبعثه عن القوى الشهويه.

و اللهو ما تلتذ به النفس و ينبعث عن القوى الشهويه. و قد ذكر غير واحد أن قوله تعالى أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ زِينَةٌ إِلَى آخر الآيه بيان ملاذ الدنيا على ترتيب تدرجه فى العمر و قد جعلوا لكل واحد منها ثمان سنين و كيف كان فلم أجد من أفتى بحرمه اللعب عدا الحلى على ما عرفت من كلامه- و لعله يريد اللهو و إلا فالأقوى الكراهه.

و أما اللغو

فإن جعل مرادف اللهو كما يظهر من بعض الأخبار كان فى حكمه. ففي روايه محمد بن أبى عباد المتقدمه عن أبى الحسن الرضا ع: إن السماع فى حيز اللهو و الباطل أ ما سمعت قول الله تعالى وَ إِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا و نحوها روايه أبى أيوب حيث أراد باللغو الغناء مستشهدا بالآيه و إن أريد به مطلق الحركات اللاغيه فالأقوى فيها الكراهه. و فى روايه أبى خالد الكابلى عن سيد الساجدين: تفسير الذنوب التى تهتك العضم بشرب الخمر و اللعب بالقمار و تعاطى ما يضحك الناس من اللغو و المزاح و

ذكر عيوب الناس: و في وصيه النبي ص لأبي ذر رضى الله عنه أن الرجل ليتكلم بالكلمه فيضحك الناس فيهوى ما بين السماء و الأرض

مدح من لا يستحق المدح

الحاديه و العشرون مدح من لا يستحق المدح أو يستحق الذم

إشاره

ذكره العلامه في المكاسب المحرمه و الوجه فيه واضح من جهه قبحه عقلا.

[ما يدل على الحرمة]

و يدل عليه من الشرع قوله تعالى وَ لَا تَزْكُوتُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ و عن النبي ص فيما رواه الصدوق: من عظم صاحب دنيا و أحبه طمعا في دنياه سخط الله عليه و كان في درجته مع قارون في التابوت الأسفل من النار و في النبوى الآخر الوارد في حديث المناهى: من مدح سلطانا جائرا أو تخفف أو تضعع له طمعا فيه كان قرينه في النار.

[وجوب مدح من لا يستحق المدح لدفع شره]

و مقتضى هذه الأدله حرمة المدح طمعا في الممدوح و أما لدفع شره فهو واجب و قد ورد في عده أخبار: أن شرار الناس الذين يكرمون اتقاء شرهم

معوته الظالمين

الثانيه و العشرون معونه الظالمين في ظلمهم حرام بالأدله الأربعة

الثانيه و العشرون معونه الظالمين في ظلمهم حرام بالأدله الأربعة

إشاره

و هو من الكبائر. فعن كتاب الشيخ ورام بن أبى فراس قال قال ع: من مشى إلى ظالم ليعينه و هو يعلم أنه ظالم فقد خرج عن الإسلام قال و قال ع: إذا كان يوم القيامة ينادى مناد أين الظلمه أين أعوان الظلمه أين أشباه الظلمه حتى من برى ء لهم قلما أو لاق لهم دواه فيجتمعون في تابوت من حديد ثم يرمى بهم في جهنم و في النبوى ص: من علق سوطا بين يدي سلطان جائر جعلها الله حيه طولها سبعون ألف ذراع فيسلط الله عليه في نار جهنم خالدا فيها مخلدا.

و أما معونتهم في غير المحرمات

فظاهر كثير من الأخبار حرمتها أيضا كبعض ما تقدم. و قول الصادق ع في روايه يونس بن يعقوب: لا تعنهم على بناء مسجد و قوله ع ما أحب أنى عقدت لهم عقده أو وكيت لهم وكاء و أن لى ما بين لابتيتها لا و لا مده بقلم إن أعوان الظلمه يوم القيامه فى سرادق من نار حتى يفرغ الله من الحساب لكن المشهور الحرمة حيث قيدوا المعونه المحرمه بكونها فى الظلم و الأقوى التحريم مع عد الشخص من الأعوان فإن مجرد إعاتهم على بناء المسجد ليست محرمه إلا أنه إذا عد الشخص معمارا للظالم أو بناء له فى خصوص المساجد بحيث صار هذا العمل منصبا له فى باب السلطان كان محرما و يدل على ذلك جميع ما ورد فى ذم أعوان الظلمه. و قول أبى عبد الله ع فى روايه الكاهلى: من سود اسمه فى ديوان ولد سابع حشره الله يوم القيامه خنزيرا و قوله ع: ما اقترب عبد من سلطان جائر إلا تباعد من الله و عن النبى ص: إياكم و أبواب السلطان و حواشيها فإن أقربكم من أبواب السلطان و حواشيها أبعدكم عن الله عز و جل

و أما العمل له فى المباحات لأجره أو تبرعا من غير أن يعد معنا له فى ذلك

إشاره

فضلا من أن يعد من أعوانه فالأولى عدم الحرمة للأصل و عدم الدليل

[ظهور بعض الأخبار فى التحريم]

إشاره

عدا ظاهر الأخبار مثل روايه ابن أبى يعفور قال: كنت عند أبى عبد الله ع إذ دخل عليه رجل من أصحابنا فقال له جعلت فداك ربما أصاب الرجل منا الضيق و الشده فيدعى إلى البناء بينه أو النهز يكرهه أو المسناه يصلحها فما تقول فى ذلك فقال أبو عبد الله ع ما أحب أنى عقدت لهم عقده أو وكيت لهم وكاء و أن لى ما بين لابتيتها إلى آخر ما تقدم. و روايه محمد بن عذافر عن أبيه قال: قال لى أبو عبد الله ع يا عذافر بلغنى أنك تعامل أبا أيوب و أبا الربيع فما حالك إذا نودى بك فى أعوان الظلمه قال فوجم أبى فقال له

المكاسب، ج ١، ص ٥٥

أبو عبد الله ع لما رأى ما أصابه أى عذافر إنما خوفتك بما خوفنى الله عز و جل به قال محمد فقدم أبى فما زال مغموما مكروبا حتى مات و روايه صفوان بن مهران الجمال: دخلت على أبى الحسن الأول ع فقال لى يا صفوان كل شىء منك حسن جميل ما خلا شيئا واحدا فقلت جعلت فداك أى شىء قال ع إكراؤك جمالك من هذا الرجل يعنى هارون قلت و الله ما أكريته أشرا و لا بطرا و لا للصيد و لا لهو و لكنى أكريته لهذا الطريق يعنى طريق مكة و لا أتولاه بنفسى و لكن أبعث معه غلمانى فقال لى يا

صفوان أيقع كراؤك عليهم قلت نعم جعلت فداك قال أ تحب بقاءهم حتى يخرج كراؤك قلت نعم قال من أحب بقاءهم فهو منهم و من كان منهم كان وروده إلى النار قال صفوان فذهبت و بعث جمالي عن آخرها فبلغ ذلك إلى هارون فدعاني فقال لي يا صفوان بلغني أنك بعث جمالك قلت نعم قال و لم قلت أنا شيخ كبير و إن الغلمان لا يقومون بالأعمال فقال هيهات هيهات إنى لأعلم من أشار عليك بهذا إنما أشار عليك بهذا موسى بن جعفر قلت ما لى و لموسى بن جعفر قال دع هذا عنك فوالله لو لا حسن صحبتك لقتلتك. و ما ورد فى تفسير الركون إلى الظالم من أن الرجل يأتي السلطان فيحب بقاءه إلى أن يدخل يده فى كيسه فيعطيه و غير ذلك مما ظاهره وجوب التجنب عنهم. و من هنا لما قيل لبعض إنى رجل أخيط للسلطان ثيابه فهل ترانى بذلك داخلا- فى أعوان الظلمه قال له المعين من يبيعك الأبر و الخيوط و أما أنت فمن الظلمه أنفسهم. و فى روايه سليمان الجعفرى المرويه عن تفسير العياشى: أن الدخول فى أعمالهم و العون لهم و السعى فى حوائجهم عدل الكفر و النظر إليهم على العمد من الكبائر التى يستحق بها النار

[مناقشه ظهور الأخبار فى التحريم]

لكن الإنصاف أن شيئاً مما ذكر لا ينهض دليلاً لتحريم العمل لهم على غير جهه المعونه. أما الروايه الأولى فلأن التعبير فيها فى الجواب بقوله لا أحب ظاهره فى الكراهه. و أما قوله ع إن أعوان الظلمه إلى آخر الحديث فهو من باب التنبيه على أن القرب إلى الظلمه و المخالطه معهم مرجوح و إلا- فليس من يعمل لهم الأعمال المذكوره فى السؤال خصوصاً مره أو مرتين خصوصاً مع الاضطرار معدوداً من أعوانهم و كذلك يقال فى روايه عذافر مع احتمال أن تكون معامله عذافر مع أبى أيوب و أبى الربيع على وجه يكون معدوداً من أعوانهم و عمالهم. و أما روايه صفوان فالظاهر منها أن نفس معامله معهم ليست محرمة بل من حيث محبه بقائهم و إن لم تكن معهم معامله و لا يخفى على الفطن العارف بأساليب الكلام أن قوله ع و من أحب بقاءهم كان منهم لا- يراد به من أحبهم مثل محبه صفوان بقاءهم حتى يخرج كراؤه بل هذا من باب المبالغه فى الاجتناب عن مخالطتهم حتى لا يفضى ذلك إلى صيرورتهم من أعوانهم و أن يشرب القلب حبههم لأن القلوب مجبوله على حب من أحسن إليها.

و قد تبين مما ذكرنا أن المحرم من العمل للظلمه قسماً

أحدهما الإعانه لهم على الظلم. الثانى ما يعد معه من أعوانهم و المنسوبين إليهم بأن يقال هذا خياط السلطان و هذا معماره. و أما ما عدا ذلك فلا دليل معتبر على تحريمه

النجش

الثالثه و العشرون النجش بالنون المفتوحه و الجيم الساكنه أو المفتوحه - حرام
الثالثه و العشرون النجش بالنون المفتوحه و الجيم الساكنه أو المفتوحه - حرام

اشاره

لما فى النبوى المنجبر بالإجماع المنقول عن جامع المقاصد من لعن الناجش و المنجوش له و قوله ص: و لا تناجشوا. و يدل على قبحه العقل لأنه غش و تليس و إضرار

[معنى النجش]

و هو كما عن جماعه أن يزيد الرجل فى ثمن السلعه و هو لا يريد شراءها ليسمعه غيره فيزيد لزيادته بشرط المواطاه مع البائع أو لا بشرطها كما حكى عن بعض و حكى تفسيره أيضا بأن يمدح السلعه فى البيع لينفقها و يروجها لمواطأه بينه و بين البائع أو لا معها. و حرمة بالتفسير الثانى خصوصا لا مع المواطاه يحتاج إلى دليل و حكيت الكراهه عن بعض

النميمة

الرابعه و العشرون النميمة محرمة بالأدله الأربعة

الرابعه و العشرون النميمة محرمة بالأدله الأربعة

[معنى النميمة]

و هى نقل قول الغير إلى المقول فيه كأن يقول تكلم فلان فيك بكذا و كذا قيل هى من نم الحديث من باب قتل و ضرب أى سعى به لإيقاع فتنه أو وحشه

و هى من الكبائر

قال الله تعالى وَ يَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ وَ النَّمَامِ قاطع لما أمر الله بصلته و مفسد. قيل و هو المراد بقوله تعالى وَ الْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ. و قد تقدم فى باب السحر قوله فيما رواه فى الاحتجاج من وجوه السحر: و أن من أكبر السحر النميمة بين المتحابين و عن عقاب الأعمال عن النبى ص: من مشى فى نميمة بين اثنين سلط الله عليه فى قبره نارا تحرقه و إذا خرج من قبره سلط الله عليه تينا أسود ينهش لحمه حتى يدخل النار. و قد استفاضت الأخبار بعدم دخول النمام الجنة و يدل على حرمتها مع كراهه المقول عنه لإظهار القول عند المقول فيه جميع ما دل على حرمة الغيبة و تنفاوت عقوبتها بتفاوت ما يترتب عليها من المفاسد.

و قيل إن حد النميمة بالمعنى الأعم كشف ما يكره كشفه

سواء كرهه المنقول عنه أم المنقول إليه أم كرهه ثالث و سواء أ كان الكشف بالقول أم بغيره من الكتابه و الرمز و الإيماء و سواء أ كان المنقول من الأعمال أم من الأقوال و سواء أ كان ذلك عيبا و نقصانا على المنقول عنه أم لا بل حقيقه النميمة إفشاء السر و هتك الستر عما يكره كشفه انتهى موضع الحاجة.

[متى تباح النميمه و متى تجب]

ثم إنه قد يباح ذلك لبعض المصالح التي هي آكد من مفسده إفشاء السر كما تقدم في الغيبه بل قيل إنها قد تجب لإيقاع الفتنة بين المشركين لكن الكلام في النميمه على المؤمنين

النوح بالباطل

الخامسه و العشرون النوح بالباطل

اشاره

ذكره في المكاسب المحرمه الشيخان و سلاز و الحلبي و المحقق و من تأخر عنه

[وجه حرمه النوح بالباطل]

و الظاهر حرمة من حيث الباطل يعنى الكذب و إلا فهو في نفسه ليس بمحرم و على هذا التفصيل دل غير واحد من الأخبار. و ظاهر المبسوط و ابن حمزه التحريم مطلقا كبعض الأخبار و كلاهما محمول على المقيد جمعا

الولاية

السادسه و العشرون الولاية من قبل الجائر

اشاره

و هي صيرورته واليا على قوم منصوبا من قبله محرمه

[وجه حرمه الولاية من قبل الجائر]

لأن الوالى من أعظم الأعدوان و لما تقدم في روايه تحف العقول من قوله ع: و أما وجه الحرام من الولاية فولايه الوالى الجائر و ولاية ولاته و العمل لهم و الكسب لهم بجهه الولاية معهم حرام محرم معذب فاعل ذلك على قليل من فعله أو كثير لأن كل شىء من جهه المعونه له معصيه كبيره من الكبائر و ذلك أن في ولاية الوالى الجائر دروس الحق كله و إحياء الباطل كله و إظهار الظلم و الجور و الفساد و إبطال الكتب و قتل الأنبياء و هدم المساجد و تبديل سنه الله و شرائعه فلذلك حرم العمل معهم و معونتهم و الكسب معهم إلا بجهه الضروره نظير الضروره إلى الدم و الميته إلى آخر الخبر و فى روايه زياد بن أبى سلمه: أهون ما يصنع الله

عز و جل بمن تولى لهم عملا أن يضرب عليه سراق من نار إلى أن يفرغ الله من حساب الخلائق.

ثم إن ظاهر الروايات كون الولاية محرمه بنفسها مع قطع النظر عن ترتب معصية عليه

من ظلم الغير مع أن الولاية عن الجائر لا- تنفك عن المعصية وربما كان في بعض الأخبار إشارة إلى كونه من جهة الحرام الخارجى- . ففي صحيحه داود بن زربى قال أخبرنى مولى لعلى بن الحسين ع قال: كنت بالكوفة فقدم أبو عبد الله ع الحيره فأتيته فقلت له جعلت فداك لو كلمت داود بن على- أو بعض هؤلاء فأدخل فى بعض هذه الولايات فقال ما كنت لأفعل فانصرفت إلى منزلى فتفكرت فقلت ما أحسبه منعى إلا مخافه أن أظلم أو أجور و الله لآتينه و أعطينه الطلاق و العتاق و الأيمان المغلظه أن لا- أجورن على أحد و لا أظلمن و لأعدلن قال فأتيته فقلت جعلت فداك إني فكرت فى إبائك على و ظننت أنك إنما منعتنى و كرهت ذلك مخافه أن أظلم أو أجور و إن كل امرأه لى طالق و كل مملوك لى حر إن ظلمت أحدا أو جرت على أحد و إن لم أعدل قال كيف قلت فأعدت عليه الإيمان فرفع رأسه إلى السماء فقال تناول السماء أيسر عليك من ذلك بناء على أن المشار إليه هو العدل و ترك الظلم و يحتمل أن يكون هو الترخص فى الدخول.

ثم إنه يسوغ الولاية المذكوره أمران

أحدهما القيام بمصالح العباد

إشاره

بلا خلاف على الظاهر المصرح به فى المحكى عن بعض حيث قال أن تقلد الأمر من قبل الجائر جائز إذا تمكن معه من إيصال الحق لمستحقه بالإجماع و السنه الصحيحه. و قوله تعالى اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ

و يدل عليه

قبل الإجماع أن الولاية إن كانت محرمه لذاتها جاز ارتكابها لأجل المصالح و دفع المفسدات التى هو أهم من مفسده انسلاك الشخص فى أعوان الظلمه بحسب الظاهر و إن كانت لاستنزامها الظلم على الغير فالمفروض عدم تحققه هنا و يدل عليه النبوى الذى رواه الصدوق فى حديث المناهى قال: من تولى عرافه قوم أتى به يوم القيامة و يدها مغلولتان إلى عنقه فإن قام فيهم بأمر الله تعالى أطلقه الله و إن كان ظالما يهوى به فى نار جهنم و بئس المصير و عن عقاب الأعمال: و من تولى عرافه قوم و لم يحسن فيهم حبس على شفير جهنم بكل يوم ألف سنه و حشر و يدها مغلولتان إلى عنقه فإن قام فيهم بأمر الله أطلقه الله و إن كان ظالما هوى به فى نار جهنم سبعين خريفا و لا يخفى أن العريف سيما فى ذلك الزمان لا يكون إلا من قبل الجائر. و صحيحه

زيد الشحام المحكيه عن الأمالى عن أبى عبد الله ع: من تولى أمرا من أمور الناس فعدل فيهم وفتح بابه و رفع ستره و نظر فى أمور الناس كان حقا على الله أن يؤمن روعته يوم القيامة و يدخل الجنة و روايه زياد بن أبى سلمه عن أبى الحسن موسى ع: يا زياد لأن أسقط من شاهق فأتقطع قطعه قطعه أحب إلى من أن أتولى لأحد منهم عملا أو أطأ بساط رجل منهم إلا لما ذا قلت ما أدري جعلت فداك قال إلا لتفريج كربه عن مؤمن أو فك أسره أو قضاء دينه و روايه على بن يقطين: إن لله تبارك و تعالى مع السلطان من يدفع بهم عن أوليائه قال الصدوق و فى آخر أولئك عتقاء الله من النار قال و قال الصادق ع:

كفاره عمل السلطان قضاء حوائج الإخوان و عن المقنع: سئل أبو عبد الله ع عن رجل يحب آل محمد و هو فى ديوان هؤلاء يقتل تحت رايتهم قال يحشره الله على نيته إلى غير ذلك. و ظاهرها إباحه الولاية من حيث هى مع المواساه و الإحسان بالإخوان فيكون نظير الكذب فى الإصلاح و ربما يظهر من بعضها الاستحباب و ربما يظهر من بعضها أن الدخول أولا غير جائز إلا أن الإحسان إلى الإخوان كفاره له كمرسله الصدوق المتقدمه. و فى ذيل روايه زياد بن أبى سلمه المتقدمه: فإن وليت شيئا من أعمالهم فأحسن إلى إخوانك فواحدة بواحدة

و الأولى أن يقال إن الولاية غير المحرمه.

منها ما يكون مرجوحه

و هو من تولى لهم لنظام معاشه قاصدا الإحسان فى خلال ذلك إلى المؤمنين و دفع الضرر عنهم. ففى روايه أبى بصير: ما من جبار إلا و معه مؤمن يدفع الله به عن المؤمنين و هو أقلهم حظا فى الآخره لصحبه الجبار

و منها ما يكون مستحبه

و هى ولاية من لم يقصد بدخوله إلا الإحسان إلى المؤمنين فعن رجال النجاشى فى ترجمه محمد بن إسماعيل بن بزيع عن أبى الحسن الرضا ع قال: إن لله بأبواب الظالمين من نور الله به البرهان و مكن له فى البلاد ليدفع بهم عن أوليائه و يصلح الله بهم أمور المسلمين إليهم ملجأ المؤمنين من الضر و إليهم يفرح ذو الحاجه من شيعتنا و بهم يؤمن الله روعه المؤمنين فى دار الظلمه أولئك المؤمنون حقا أولئك أمناء الله فى أرضه أولئك نور الله فى رعيته يوم القيامة و يزهر نورهم لأهل السماوات كما يزهر نور الكواكب الدريره لأهل الأرض أولئك من نورهم يضىء يوم القيامة خلقوا و الله للجنه و خلقت الجنه لهم فهنيئا لهم ما على أحدكم أن لو شاء لنال هذا كله قال قلت بما ذا جعلت فداك قال يكون معهم فيسرنا بإدخال السرور على المؤمنين من شيعتنا فكن منهم يا محمد

و منها ما يكون واجبه و هو ما توقف الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر الواجب عليه

فإن ما لا يتم الواجب إلا به واجب مع قدره و ربما يظهر من

كلمات جماعه عدم الوجوب فى هذه الصوره أيضا

قال فى النهايه

تولى الأمر من قبل السلطان العادل جائز مرغوب فيه و ربما بلغ حد الوجوب لما فى ذلك من التمكن من الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و وضع الأشياء مواقعها و أما السلطان الجور فمتى علم الإنسان أو غلب على ظنه أنه متى تولى الأمر من قبله أمكن التوصل إلى إقامه الحدود و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و قسمه الأحماس و الصدقات فى أربابها و صلته الإخوان و لا يكون جميع ذلك مخلا بواجب و لا فاعلا لقيح فإنه استحب له أن يتعرض لتولى الأمر من قبله انتهى

و قال فى السرائر

و أما السلطان الجائر فلا يجوز لأحد أن يتولى شيئاً من الأمور مختاراً من قبله إلا أن يعلم أو يغلب على ظنه إلى آخر عبارته النهايه بعينها

و فى الشرائع

و لو أمن من ذلك أى اعمار ما يحرم و قدر على الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر استجبت

قال فى المسالك

اشاره

بعد أن اعترف أن مقتضى ذلك وجوبها و لعل وجه عدم الوجوب كونه بصوره النائب عن الظالم و عموم النهى عن الدخول معهم و تسويد الاسم فى ديوانهم فإذا لم تبلغ حد المنع فلا أقل من عدم الوجوب.

و لا يخفى ما فى ظاهره من الضعف

كما اعترف به غير واحد لأن الأمر بالمعروف واجب فإذا لم يبلغ ما ذكره من كونه بصوره النائب عن الظالم حد المنع فلا مانع من الوجوب المقدمى للواجب

لأنها توجب إعلاء كلمة الباطل و تقويه شوكة الظالم فإذا عارضها قبيح آخر و هو ترك الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و ليس أحدهما أقل قبحا من الآخر فللمكلف فعلها تحصيلًا لمصلحه لأمر بالمعروف و تركها دفعا لمفسده تسويد اسمهم في ديوانهم الموجب لإعلاء كلمتهم و تقويه شوكتهم. نعم يمكن الحكم باستحباب اختيار أحدهما لمصلحه لم تبلغ حد الإلزام حتى يجعل أحدهما أقل قبحا ليصير واجبا. و الحاصل أن جواز الفعل و الترك هنا ليس من باب عدم جريان دليل قبح الولاية و تخصيص دليله بغير هذه الصورة بل من باب مزاحمه قبحها بقبح ترك الأمر بالمعروف فللمكلف ملاحظه كل منهما و العمل بمقتضاه نظير تراحم الحقين في غير هذا المقام هذا ما أشار إليه الشهيد بقوله لعموم النهي إلى آخره.

و في الكفايه

أن الوجوب فيما نحن فيه حسن لو ثبت كون وجوب الأمر بالمعروف مطلقا غير مشروط بالقدره فيجب عليه تحصيلها من باب المقدمه و ليس بثابت و هو ضعيف لأن عدم ثبوت اشتراط الوجوب بالقدره الحاليه العرفيه كاف مع إطلاق أدله الأمر بالمعروف السالم عن التقييد بما عدا القدره العقليه المفروضه في المقام. نعم ربما يتوهم انصراف الإطلاقات الوارده إلى القدره العرفيه غير المحققه في المقام لكنه تشكيك ابتدائي لا يضر بالإطلاقات

و أضعف منه ما ذكره بعض [صاحب الجواهر]

اشاره

بعد الاعتراض على ما في المسالك بقوله و لا يخفى ما فيه قال و يمكن تقويه عدم الوجوب- بتعارض ما دل على وجوب الأمر بالمعروف و ما دل على حرمه الولاية عن الجائر بناء على حرمتها في ذاتها و النسبه عموم من وجه فيجمع بينهما بالتخيير المقتضى للجواز رفعا لقيود المنع من الترك من أدله الوجوب و قيد المنع من الفعل من أدله الحرمه. و أما الاستحباب فيستفاد من خبر محمد بن إسماعيل و غيره الذي هو أيضا شاهد للجمع خصوصا بعد الاعتضاد بفتوى المشهور و بذلك يرتفع إشكال عدم معقوليه الجواز بالمعنى الأخص في مقدمه الواجب ضروره ارتفاع الوجوب للمعارضه إذ عدم المعقوليه مسلم فيما لم يعارض الوجوب انتهى.

[مناقشه ما أفاده صاحب الجواهر]

و فيه أن الحكم في التعارض بالعموم من وجه هو التوقف و الرجوع إلى الأصول لا- التخيير كما قرر في محله و مقتضاها إباحه

الولاية للأصل و وجوب الأمر بالمعروف لاستقلال العقل به كما ثبت في بابه ثم على تقدير الحكم بالتخيير الذى يصار إليه عند تعارض الوجوب و التحريم هو التخيير الظاهري و هو الأخذ بأحدهما بالتزام الفعل أو الترك لا التخيير الواقعي ثم المتعارضان بالعموم من وجه لا- يمكن إلغاء ظاهر كل منهما مطلقا بل بالنسبة إلى مادة الاجتماع لوجب إبقاؤهما على ظاهرهما فى مادتي الافتراق فيلزمك استعمال كل من الأمر و النهى فى أدله الأمر بالمعروف و النهى عن الولاية فى الإلزام و الإباحة ثم دليل الاستحباب أخص لا محاله من أدله التحريم- فتخصص به فلا ينظر بعد ذلك فى أدله التحريم بل لا بد بعد ذلك من ملاحظته النسبه بينه و بين أدله وجوب الأمر بالمعروف. و من المعلوم المقرر فى غير مقام أن دليل استحباب الشئ الذى قد يكون مقدمه للواجب لا يعارض أدله وجوب ذلك الواجب فلا وجه لجعله شاهدا على الخروج عن مقتضاها لأن دليل الاستحباب مسوق لبيان حكم الشئ فى نفسه مع قطع النظر عن الملزمات العرضيه كصيرورته مقدمه لواجب أو مأمورا به لمن يجب إطاعته أو مندورا و شبهه

فالأحسن فى توجيه كلام من عبر بالجواز

مع التمكن من الأمر بالمعروف إرادته الجواز بالمعنى الأعم. و أما من عبر بالاستحباب فظايره إرادته الاستحباب العيني الذى لا ينافى الوجوب الكفائى نظير قولهم يستحب تولى القضاء لمن يثق من نفسه مع أنه واجب كفائى لأجل الأمر بالمعروف الواجب كفايه أو يقال إن مورد كلامهم ما إذا لم يكن هناك معروف متروك يجب فعلا- الأمر به أو منكر مفعول يجب النهى عنه كذلك بل يعلم بحسب العاده تحقق مورد الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر بعد ذلك و من المعلوم أنه لا يجب تحصيل مقدمتهما قبل تحقق موردهما خصوصا مع عدم العلم بزمان تحققه و كيف كان فلا إشكال فى وجوب تحصيل الولاية إذا كان هناك معروف متروك أو منكر مرتكب يجب فعلا بالأمر بالأول و النهى عن الثانى

الثانى مما يسوغ الولاية الإكراه عليه بالتوعيد على تركها من الجائر

إشارة

بما يوجب ضررا بدنيا أو ماليا عليه أو على من يتعلق به بحيث يعد الإضرار به إضرارا به و يكون تحمل الضرر عليه شاقا على النفس كالأب و الولد و من جرى مجراهما و هذا مما لا إشكال فى تسويغه ارتكاب الولاية المحرمة فى نفسها لعموم قوله تعالى **إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً فِي الِاسْتِثْنَاءِ عَنْ عَمُومِ لَا- يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ وَ النَّبِيُّ ص: رَفَعَ عَنْ أُمَّتِي مَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ قَوْلِهِمْ ع: التَّقِيهِ فِي كُلِّ ضَرُورَةٍ وَ مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَ قَدْ أَحْلَهُ اللَّهُ لِمَنْ اضْطُرَّ إِلَيْهِ. إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا لَا يَحْصِي كَثْرَهُ مِنَ الْعُمُومَاتِ وَ مَا يَخْتَصُّ بِالْمَقَامِ.**

و ينبغى التنبيه على أمور

الأول [إباحة ما يلزم الولاية بالإكراه من المحرمات عدا إراقه الدم]

أنه كما يباح بالإكراه نفس الولاية المحرمة كذلك يباح به ما يلزمها من المحرمات الأخرى وما يتفق في خلالها مما يصدر الأمر به من السلطان الجائر ما عدا إراقه الدم إذا لم يمكن التفصلي عنه ولا إشكال في ذلك وإنما الإشكال في أن ما يرجع إلى الإضرار بالغير من نهب الأموال و هتك الأعراض و غير ذلك من العظائم هل تباح كل ذلك بالإكراه و لو كان الضرر المتوقع به على ترك المكره عليه أقل بمراتب من الضرر المكره عليه كما إذا خاف على عرضه من كلمه خشنه لا- تليق به فهل يباح بذلك أعراض الناس و أموالهم و لو بلغت ما بلغت كثره و عظمه أم لا بد من ملاحظه الضررين و الترجيح بينهما وجهان من إطلاق أدله الإكراه و أن الضرورات تبيح المحظورات و من أن الاستفادة من أدله الإكراه تشريعه لدفع الضرر فلا يجوز دفع الضرر بالإضرار بالغير و لو كان ضرر الغير أدون فضلا عن أن يكون أعظم. و إن شئت قلت إن حديث رفع الإكراه و رفع الاضطراب مسوق للامتنان على جنس الأمة و لا حسن في الامتنان على بعضهم بترخيصه في الإضرار بالبعض الآخر فإذا توقف دفع الضرر عن نفسه على الإضرار بالغير لم يجوز و وجب تحمل الضرر هذا و لكن الأقوى هو الأول لعموم دليل نفي الإكراه لجميع المحرمات حتى الإضرار بالغير ما لم يبلغ الدم و عموم نفي الحرج فإن إلزام الغير بحمل الضرر و ترك ما أكره عليه حرج. و قوله ص: إنما جعلت التقيه لتحقق بها الدماء فإذا بلغ الدم فليس تقيه حيث إنه دل على أن حد التقيه بلوغ الدم فتشريع لما عداه.

[حكم دفع الضرر بالإضرار بالغير]

و أما

المكاسب، ج ١، ص ٥٨

ما ذكر من استفاده كون نفي الإكراه لدفع الضرر فهو مسلم بمعنى دفع توجه الضرر و حدوث مقتضيه لا بمعنى دفع الضرر المتوجه بعد حصول مقتضيه. بيان ذلك أنه إذا توجه الضرر إلى شخص بمعنى حصول مقتضيه فرفعه عنه بالإضرار بغيره غير لازم بل غير جائز في الجملة فإذا توجه ضرر على المكلف بإجباره على مال و فرض أن نهب مال الغير دافع له فلا يجوز للمجبور نهب مال غيره لرفع الجبر عن نفسه و كذلك إذا أكره على نهب مال غيره فلا- يجب تحمل الضرر بترك النهب لدفع الضرر المتوجه إلى الغير و توهم أنه كما يسوغ النهب في الثاني لكونه مكرها عليه فترتفع حرمة كذلك يسوغ في الأول لكونه مضطرا إليه ألا ترى أنه لو توقف دفع الضرر على محرم آخر غير الإضرار بالغير كالإفطار في شهر رمضان أو ترك الصلاة أو غيرها ما ساغ له ذلك المحرم. و بعبارة أخرى الإضرار بالغير من المحرمات فكما ترتفع حرمة بالإكراه كذلك ترتفع بالاضطرار لأن نسبة الرفع إلى ما أكرهوا عليه و ما اضطروا إليه على حد سواء مدفوع بالفرق بين المثاليين في الصغرى بعد اشتراكهما في الكبرى المتقدمة و هي أن الضرر المتوجه إلى شخص لا يجب دفعه بالإضرار بغيره بأن الضرر في الأول متوجه إلى نفس الشخص فرفعه عن نفسه بالإضرار بالغير غير جائز و عموم رفع ما اضطروا إليه لا يشمل الإضرار بالغير المضطر إليه لأنه مسوق للامتنان على الأمة فترخيص بعضهم في الإضرار بالآخر لدفع الضرر عن نفسه و صرفه إلى غيره مناف للامتنان بل يشبه الترجيح بلا مرجح فعموم ما

اضطروا إليه في حديث الرفع مختص بغير الإضرار بالغير من المحرمات. و أما الثاني فالضرر فيه أولا و بالذات متوجه إلى الغير بحسب الترام المكره بالكسر و إرادته الحتميه و المكره بالفتح و إن كان مباشرا إلا أنه ضعيف لا ينسب إليه توجيه الضرر إلى الغير حتى يقال إنه أضر بالغير لثلا تتضرر نفسه. نعم لو تحمل الضرر و لم يضر بالغير فقد صرف الضرر عن الغير إلى نفسه عرفا لكن الشارع لم يوجب هذا و الامتنان بهذا على بعض الأمه لا قبح فيه كما أنه لو أراد ثالث الإضرار بالغير لم يجب على الغير تحمل الضرر و صرفه عنه إلى نفسه هذا كله مع أن أدله نفى الحرج كافي في الفرق بين المقامين فإنه لا حرج في أن لا يرخص الشارع في دفع الضرر عن أحد بالإضرار بغيره بخلاف ما لو أزم الشارع الإضرار على نفسه لدفع الضرر المتوجه إلى الغير فإنه حرج قطعاً.

الثاني أن الإكراه يتحقق بالتوعد بالضرر

إشاره

على ترك المكره عليه ضررا متعلقا بنفسه أو ماله أو عرضه أو بأهله ممن يكون ضرره راجعا إلى تضرره و تألمه و أما إذا لم يترتب على ترك المكره عليه إلا الضرر على بعض المؤمنين ممن يعد أجنبيا من المكره بالفتح فالظاهر أنه لا يعد ذلك إكراه عرفا إذ لا خوف له يحمله على فعل ما أمر به و بما ذكرنا من اختصاص الإكراه بصوره خوف لحوق الضرر بالمكره نفسه أو بمن يجرى مجراه كالأب و الولد صرح في الشرائع و السرائر و التحرير و الروضه البهيه و غيرها. نعم لو خاف على بعض المؤمنين جاز له قبول الولايه المحرمه بل غيرها من المحرمات الإلهيه التي أعظمها التبري من أئمه الدين لقيام الدليل على وجوب مراعاة المؤمنين و عدم تعريضهم للضرر مثل ما في الاحتجاج عن أمير المؤمنين ع قال: و لأن تبرأ منا ساعه بلسانك و أنت موال لنا بجنانك لتبقى على نفسك روحك التي بها قوامها و مالها الذي به قيامها و جاهها الذي به تمسكها و تصون من عرف بذلك من أوليائنا و إخواننا فإن ذلك أفضل من أن تتعرض للهلاكك و تنقطع به عن عمل في الدين و صلاح إخوانك المؤمنين و إياك ثم إياك أن تترك التقيه التي أمرتك بها فإنك شائط بدمك و دماء إخوانك معرض بنعمتك و نعمتهم للزوال منزل لهم في أيدي أعداء دين الله و قد أمرك الله بإعزازهم فإنك إن خالفت وصيتي كان ضررك على إخوانك و نفسك أشد من ضرر الناصب لنا الكافر بنا إلى آخر الحديث. لكن لا يخفى أنه لا يباح بهذا النحو من التقيه الإضرار بالغير لعدم شمول أدله الإكراه لهذا لما عرفت من عدم تحققه مع عدم لحوق ضرر بالمكره بالفتح و لا بمن يتعلق به و عدم جريان أدله نفى الحرج إذ لا حرج على المأمور لأن المفروض تساوى من أمر بالإضرار به و من يتضرر بترك هذا الأمر من حيث النسبه إلى المأمور مثلا لو أمر الشخص بنهب مال المؤمن و لا يترتب على مخالفه المأمور به إلا نهب مال مؤمن آخر فلا حرج حينئذ في تحريم نهب مال الأول بل تسويغه لدفع النهب عن الثاني قبيح بملاحظه ما علم من الروايه المتقدمه من الغرض في التقيه خصوصا مع كون المال المنهوب للأول أعظم بمراتب فإنه يشبه بمن فر من المطر إلى الميزاب بل اللازم في هذا المقام عدم جواز الإضرار بمؤمن و لو لدفع الضرر الأعظم من غيره. نعم إلا لدفع ضرر النفس في وجه مع ضمان ذلك الضرر

[المناقشه في إطلاق تسويغ ما عدا إراقه الدم بالإكراه]

و بما ذكرنا ظهر أن إطلاق جماعه لتسويغ ما عدا الدم من المحرمات بترتب ضرر مخالفه المكره عليه على نفس المكره أو على أهله أو على الأجانب من المؤمنين لا- يخلو عن بحث إلا أن يريدوا الخوف على خصوص نفس بعض المؤمنين فلا إشكال في تسويغه لما عدا الدم من المحرمات إذ لا- يعادل نفس المؤمن شىء فتأمل. قال في القواعد و تحرم الولايه من الجائر إلا مع التمكن من الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر أو مع الإكراه بالخوف على النفس أو المال أو الأهل أو على بعض المؤمنين فيجوز ائتمار ما يأمره إلا القتل انتهى. و لو أراد بالخوف على بعض المؤمنين الخوف على أنفسهم دون أموالهم و أعراضهم لم يخالف ما ذكرناه و قد شرح العبارة بذلك بعض الأساطين فقال إلا مع الإكراه بالخوف على النفس من تلف أو ضرر فى البدن أو المال المضر بالحال من تلف أو حجب أو العرض من جهة النفس أو الأهل أو الخوف فيما عدا الوسط على بعض المؤمنين فيجوز حينئذ ائتمار ما يأمره انتهى. و مراده بما عدا الوسط الخوف على نفس بعض المؤمنين و أهله

[الفرق بين الإكراه و دفع الضرر المخوف]

و كيف كان فهنا عنوانان الإكراه و دفع الضرر للخوف عن نفسه و عن غيره من المؤمنين من دون إكراه. و الأول يباح به كل محرم و الثانى إن كان متعلقا بالنفس جاز له كل محرم حتى الإضرار المالى بالغير لكن الأقوى استقرار الضمان عليه إذا تحقق سببه لعدم الإكراه المانع عن الضمان أو استقراره. و أما الإضرار بالعرض بالزنى و نحوه ففيه تأمل و لا يبعد ترجيح النفس عليه و إن كان متعلقا بالمال فلا يسوغ معه الإضرار بالغير أصلا حتى فى اليسير من المال فإذا توقف دفع السبع عن فرسه بتعريض حمار غيره للافتراس لم يجز و إن كان متعلقا بالعرض - فى جواز الإضرار

المكاسب، ج ١، ص ٥٩

بالمال مع الضمان أو العرض الأخرى من العرض المدفوع عنه تأمل. و أما الإضرار بالنفس أو العرض الأخرى فلا يجوز بلا إشكال هذا و قد وقع فى كلام بعض تفسير الإكراه بما يعم لحوق الضرر. قال فى المسالك ضابط الإكراه المسوغ للولايه الخوف على نفس أو المال أو العرض عليه أو على بعض المؤمنين انتهى. و يمكن أن يريد بالإكراه مطلق المسوغ للولايه لكن صار هذا التعبير منه منشأ لتخيل غير واحد أن الإكراه المجوز لجميع المحرمات هو بهذا المعنى.

[الثالث فى اعتبار عدم القدره على التفصى]

أنه قد ذكر بعض مشايخنا المعاصرين أنه يظهر من الأصحاب أن فى اعتبار عدم القدره على التفصى من المكره عليه و عدمه أقوالا- ثالثها التفصيل بين الإكراه على نفس الولايه المحرمه فلا تعتبر و بين غيرها من المحرمات فيعتبر فيه العجز عن التفصى و الذى يظهر من ملاحظه كلماتهم فى باب الإكراه عدم الخلاف فى اعتبار العجز عن التفصى إذا لم يكن حرجا و لم يتوقف على ضرر كما إذا أكره على أخذ المال من مؤمن فيظهر أنه أخذ المال و جعله فى بيت المال مع عدم أخذه واقعا أو أخذه جهرا ثم رده إليه سرا كما كان يفعل ابن يقطين و كما إذا أمره بحبس مؤمن فيدخله فى دار واسعته من دون قيد و يحسن ضيافته و يظهر أنه حبسه و شدد عليه و كذا لا- خلاف فى أنه لا- يعتبر العجز عن التفصى إذا كان فيه ضرر كثير و كأن منشأ زعم الخلاف ما

ذكره في المسالك في شرح عبارته الشرائع مستظها منه خلاف ما اعتمد عليه. قال في الشرائع بعد الحكم بجواز الدخول في الولاية دفعا للضرر اليسير مع الكراهة والكثير بدونها إذا أكرهه الجائر على الولاية جاز له الدخول والعمل بما يأمره مع عدم قدرته على التفصي منه إلا- في دماء المحرمه فإنه لا- تقيه فيها انتهى قال في المسالك ما ملخصه أن المصنف ذكر في هذه المسألة شرطين للإكراه والعجز عن التفصي وهما متغايران والثاني أخص والظاهر أن مشروطهما مختلف فالأول شرط في أصل قبول الولاية والثاني شرط للعمل بما يأمره ثم فرع عليه أن الولاية إن أخذت مجردة عن الأمر بالمحرم فلا يشترط في جوازه بالإكراه. و أما العمل بما يأمره من المحرمات فمشروط بالإكراه خاصة ولا يشترط فيه الإلجاء بحيث لا يقدر على خلافه وقد صرح به الأصحاب في كتبهم فاشتراط العجز عن التفصي غير واضح إلا- أن يريد به أصل الإكراه إلى أن قال إن الإكراه مسوغ لامتنال ما يؤمر به وإن قدر على المخالفه مع خوف الضرر انتهى موضع الحاجة من كلامه. أقول لا يخفى على المتأمل أن المحقق رحمه الله لم يعتبر شرطاً زائداً على الإكراه إلا أن الجائر إذا أمر الوالي بأعمال محرمه في ولايته كما هو الغالب و أمكن في بعضها المخالفه واقعا و دعوى الامتنال ظاهرا كما مثلنا لك سابقا قيد امتثال ما يؤمر به بصوره العجز عن التفصي. و كيف كان فعبارته الشرائع واقعه على طبق المتعارف من توليه الولاية و أمرهم في ولايتهم بأوامر كثيرة يمكنهم التفصي عن بعضها و ليس المراد بالتفصي المخالفه مع تحمل الضرر كما لا يخفى. و مما ذكرنا يظهر فساد ما ذكره من نسبه عدم الخلاف المتقدم إلى الأصحاب و من أنه على القول باعتبار العجز عن التفصي لو توقف المخالفه على بذل مال كثير لزم ثم قال و هو أحوط بل أقرب.

الرابع أن قبول الولاية مع الضرر المالي

الذي لا يضر بالحال رخصه لا عزيمة فيجوز تحمل الضرر المذكور لأن الناس مسلطون على أموالهم بل ربما يستحب تحمل ذلك الضرر للفرار عن تقويه شوكتهم.

الخامس لا يباح بالإكراه قتل المؤمن

إشارة

و لو توعد على تركه بالقتل إجماعاً على الظاهر المصرح به في بعض الكتب و إن كان مقتضى عموم نفي الإكراه و الحرج الجواز إلا أنه قد صح عن الصادقين ص أنه: إنما شرعت التقيه ليحقن بها الدم فإذا بلغت الدم فلا تقيه. و مقتضى العموم أنه لا فرق بين أفراد المؤمنين من حيث الصغر و الكبر و الذكوره و الأنوثة و العلم و الجهل و الحر و العبد و غير ذلك

و لو كان المؤمن مستحقاً للقتل لحد

ففي العموم وجهان من إطلاق قولهم لا تقيه في الدماء و من أن المستفاد من قوله ليحقن بها الدم فإذا بلغ الدم فلا تقيه أن المراد الدم المحقون دون المأمور بإهراقه و ظاهر المشهور الأول.

فهو محقون الدم بالنسبه إلى غير ولى الدم

و مما ذكرنا يظهر سكوت الروايتين عن حكم دماء أهل الخلاف

لأن التقيه إنما شرعت لحقن دماء الشيعة فحدها بلوغ دمهم لآدم غيرهم و بعبارة أخرى محصل الروايه لزوم نقض الغرض من تشريع التقيه فى إهراق الدماء لأنها شرعت لحقنها فلا يشرع لأجلها إهراقها و من المعلوم أنه إذا أكره المؤمن على قتل مخالف فلا يلزم من شرعيه التقيه فى قتله إهراق ما شرع التقيه لحقنه هذا كله فى غير الناصب و أما الناصب لأنه غير محقون الدم و إنما منع منه حدوث الفتنة فلا إشكال فى مشروعيه قتله للتقيه و مما ذكرنا يظهر حكم دم الذمى و شرعيه التقيه فى إهراقه. و بالجمله فكل دم غير محترم بالذات عند الشارع خارج عن مورد الروايتين فحكم إهراقه حكم سائر المحرمات التى شرعت التقيه فيها.

بقى الكلام فى أن الدم يشمل الجرح و قطع الأعضاء أو يختص بالقتل

وجهان من إطلاق الدم و هو المحكى عن الشيخ و من عمومات التقيه و نفى الجرح و الإكراه و ظهور الدم المتصف بالحقن فى الدم المبقى للروح و هو المحكى عن الروضه البهيه و المصاييح و الرياض و لا يخلو عن قوه

خاتمه فيما ينبغى للوالى العمل به فى نفسه و فى رعيتة

[رساله النجاشى إلى الإمام الصادق عليه السلام]

روى شيخنا الشهيد الثانى رحمه الله فى رسالته المسماه بكشف الريبه عن أحكام الغيبه بإسناده عن شيخ الطائفة عن المفيد عن جعفر بن محمد بن قولويه عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عيسى عن أبيه محمد بن عيسى الأشعري عن عبد الله بن سليمان النوفلى قال: كنت عند أبى عبد الله ع فإذا بمولى لعبد الله النجاشى - و قد ورد عليه فسلم و أوصل إليه كتابا ففضه و قرأه فإذا أول سطر فيه بسم الله الرحمن الرحيم أطال الله بقاء سيدى و جعلنى من كل سوء فداه و لا أرانى فيه مكروها فإنه ولى ذلك و القادر عليه اعلم سيدى و مولای إنى بليت بولايه الأهواز فإن رأى سيدى و مولای أن يحد لى حدا و يمثل لى مثلا استدل به على ما يقربنى إلى الله عز و جل و إلى رسوله و يلخص لى فى كتابه ما يرى لى العمل به و فيما أبدله و أين أضع زكاتى و فيمن أصرفها و بمن آنس و إلى من أستريح و بمن أثق و آمن و ألجأ إليه فى سرى فعسى أن يخلصنى الله تعالى بهدايتك و ولايتك

اشاره

قال عبد الله بن سليمان فأجابه أبو عبد الله ع بسم الله الرحمن الرحيم أحاطك الله بصنعه و لطف بك بمنه و كلاك برعايته فإنه ولى ذلك أما بعد فقد جاءني رسولك بكتابك فقرأته و فهمت جميع ما ذكرته و سألت عنه و ذكرت أنك بليت بولايه الأهواز فسرني ذلك و ساءني و سأخبرك بما ساءني من ذلك و ما سرني إن شاء الله تعالى

[عله سرور الإمام عليه السلام بولايه النجاشي]

فأما سروري بولايتك فقلت عسى أن يغيب الله بك ملهوفاً خائفاً من أولياء آل محمد ص و يعز بك ذليلهم و يكسو بك عاريهم و يقوى بك ضعيفهم و يطفئ بك نار المخالفين عنهم

[عله استياء الإمام عليه السلام بولايه النجاشي]

و أما الذي ساءني من ذلك فإن أدنى ما أخاف عليك أن تعثر بولي لنا فلا تشم رائحه حظيره القدس فإنى ملخص لك جميع ما سألت عنه إن أنت عملت به و لم تجاوزه رجوت أن تسلم إن شاء الله تعالى أخبرني يا عبد الله أبي عن آبائه عن علي ع عن رسول الله ص أنه قال من استشاره أخوه المؤمن فلم يحضه النصيحة سلب الله لبه عنه

[ما رسمه الإمام عليه السلام للنجاشي للنجاه من تبعات الولايه]

و أعلم أنى سأشير عليك برأى إن أنت عملت به تخلصت مما أنت تخافه و اعلم أن خلاصك و نجاتك في حقن الدماء و كف الأذى عن أولياء الله و الرفق بالرعيه و التأنى و حسن المعاشره مع لين في غير ضعف و شده في غير عنف و مداراه صاحبك و من يرد عليك من رسله و أرفق برعيتك بأن توقفهم على ما وافق الحق و العدل إن شاء الله تعالى و إياك و السعاه و أهل النمائم فلا يلزقن بك منهم أحد و لا يراك الله يوماً و ليله و أنت تقبل منهم صرفاً و لا عدلاً فيسخط الله عليك و يهتك سترك و احذر مكر خوزى الأهواز فإن أبى أخبرني عن آبائه عن أمير المؤمنين ع قال إن الإيمان لا يثبت في قلب يهودى و لا خوزى أبداً و أما من تأنس به و تستريح إليه و تلجىء أمورك إليه فذلك الرجل الممتحن المستبصر الأمين الموافق لك على دينك و ميز أعوانك و جرب الفريقين فإن رأيت هناك رشداً فشأنك و إياه

[ما ينبغى للوالى الحذر منه]

و إياك أن تعطى درهماً أو تخلع ثوباً أو تحمل على دابه في غير ذات الله لشاعر أو مضحك أو ممزح إلا أعطيت مثله في ذات

الله و لتكن جوائزك و عطايك و خلعتك للقواد و الرسل و الأجناد و أصحاب الرسائل و أصحاب الشرط و الأحماس و ما أردت أن تصرفه فى وجوه البر و النجاح و الفطره و الصدقه و الحج و الشرب و الكسوه التى تصلى فيها و تصل بها و الهديه التى تهديها إلى الله عز و جل و إلى رسول الله ص من أطيّب كسبك يا عبد الله اجهد أن لا تكنز ذهباً و لا فضه فتكون من أهل هذه الآيه وَ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَ الفِضَّةَ وَ لَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ و لا تستصغرن من حلو و لا من فضل طعام تصرفه فى بطون خاليه تسكن بها غضب الرب تبارك و تعالى و أعلم أنى سمعت أبى يحدث عن آباءه عن أمير المؤمنين ع أنه سمع عن النبى ص يقول لأصحابه يوماً ما آمن بالله و اليوم الآخر من بات شبعا و جاره جائع فقلنا هلكننا يا رسول الله فقال من فضل طعامكم و من فضل تمركم و رزقكم و خلقكم و خرقكم تطفئون بها غضب الرب

و سأبئك بهوان الدنيا و هوان شرفها على من مضى من السلف

و التابعين فقد حدثنى أبى محمد بن على بن الحسين ع قال لما تجهز الحسين ع إلى الكوفه أتاه ابن عباس فناشده الله و الرحم أن يكون هو المقتول بالطف فقال أنا أعلم بمصرعى منك و ما وكدى من الدنيا إلا فراقها أ لا أخبرك يا بن عباس بحديث أمير المؤمنين ع و الدنيا فقال له بلى لعمرى إنى أحب أن تحدثنى بأمرها

[تجسم الدنيا لعلى عليه السلام و رفضه لها]

فقال أبى قال على بن الحسين سمعت أبا عبد الله يقول حدثنى أمير المؤمنين ع قال إنى [كنت] بفدك فى بعض حيطانها و قد صارت لفاطمه ع فإذا أنا بامرأه قد قحمت على و فى يدى مسحاه و أنا أعمل بها فلما نظرت إليها طار قلبى مما يداخلنى من جمالها فشبهتها ببنيه الجمحى بنت عامر و كانت من أجمل نساء قريش فقالت يا بن أبى طالب هل لك أن تتزوج بى فأغنيك عن هذه المسحاه و أدلك على خزائن الأرض فيكون لك الملك ما بقيت و لعقبك من بعدك فقال لها على ع من أنت حتى أخطبك من أهلك فقالت أنا الدنيا قال لها فارجعى و اطلبى زوجا غيرى فأقبلت على مسحاتي و أنشأت أقول

لقد خاب من غرته دنيا دنيه و ما هى إن غرت قرونا بطائل

أتتنا على زى العزيز بشينه و زينتها فى مثل تلك الشمائل

فقلت لها غرى سوى فإننى عزوف عن الدنيا و لست بجاهل

و ما أنا و الدنيا فإن محمدا أحل صريعا بين تلك الجنادل

و هيها أتتى بالكنوز و درها و أموال قارون و ملك القبائل

أ ليس جميعا للفناء مصيرها و يطلب من خزانها بالطوائل

فغرى سوى إني غير راغب بما فيك من ملك و عز و نائل

فقد قنعت نفسى بما قد رزقته فشأنك يا دنيا و أهل الغوائل

فإني أخاف الله يوم لقائه و أخشى عذابا دائما غير زائل فخرج من الدنيا و ليس فى عنقه تبعه لأحد حتى لقي الله تعالى محمودا غير ملوم و لا مذموم ثم اقتدت به الأئمة من بعده بما قد بلغكم لم يتلخخوا بشىء من بوائقها

[ما يكفر عن الوالى]

و قد وجهت إليك بمكارم الدنيا و الآخرة: و عن الصادق المصدق رسول الله ص فإن أنت عملت بما نصحت لك فى كتابي هذا ثم كانت عليك من الذنوب و الخطايا كمثلى أوزان الجبال و أمواج البحار رجوت الله أن يتجاوز عنك جل و عز بقدرته

[جملة من حقوق المؤمن على المؤمن]

يا عبد الله إياك أن تخيف مؤمنا فإن أبى محمد بن على ع حدثنى عن أبيه عن جده عن على بن أبى طالب ع أنه كان يقول من نظر إلى مؤمن نظره ليخيفه بها أخافه الله يوم لا ظل إلا ظله و حشره فى صورته الذر لحمه و جسده و جميع أعضائه حتى يورده مورده و حدثنى أبى عن آبائه عن على ع عن النبى ص قال من أغاث لهفانا من المؤمنين أغاثه الله يوم لا ظل إلا ظله و آمنه الفزع الأكبر و آمنه من سوء المنقلب و من قضى لأخيه المؤمن حاجه قضى الله له حوائج كثيره إحداها الجنة و من كسا أخاه المؤمن جبه عن عرى كساه الله من سندس الجنة و إستبرقها و حريرها و لم يزل يخوض فى رضوان الله ما دام على المكسو منها سلك و من أطعم أخاه من جوع أطعمه الله من طيبات الجنة و من سقاها من ظمأ سقاها الله من الرحيق المختوم و من أخدم أخاه أخدمه الله من الولدان المخلدين و أسكنه مع أوليائه الطاهرين و من حمل أخاه المؤمن على راحله حمله الله على ناقه من نوق الجنة و باهى به الملائكة المقربين يوم القيامة و من زوج أخاه المؤمن امرأه يأنس بها و تشد عضده و يستريح إليها زوجة الله من الحور العين و آنسه بمن أحبه من الصديقين من أهل بيت نبيه ع و إخوانه

المكاسب، ج ١، ص ٦١

و آنسهم به و من أعان أخاه المؤمن على سلطان جائر أعانه الله على إجازة الصراط عند زله الأقدام و من زار أخاه المؤمن فى منزله لا لحاجه منه إليه كتب من زوار الله و كان حقيقا على الله أن يكرم زائره يا عبد الله و حدثنى أبى عن آبائه عن على ع أنه سمع رسول الله ص يقول لأصحابه يوما معاشر الناس إنه ليس بمؤمن من آمن بلسانه و لم يؤمن بقلبه فلا تتبعوا عثرات المؤمنين فإنه من تتبع عثره مؤمن أتبع الله عثراته يوم القيامة و فضحه فى جوف بيته و حدثنى أبى عن آبائه عن على ع أنه قال أخذ الله ميثاق المؤمن أن لا يصدق فى مقالته و لا يتتصف من عدوه على أن لا يشفى غيظه إلا بفضيحه نفسه لأن كل مؤمن ملجم و ذلك لغايه قصيره و راحه طويله و أخذ الله ميثاق المؤمن على أشياء أيسرها عليه مؤمن مثله يقول بمقالته يعيبه و يحسده و الشيطان يغويه و يمقته و السلطان يقفو أثره و يتبع عثراته و كافر بالذى هو مؤمن به يرى سفك دمه دينا و إباحه حريمه غنما فما

بقاء المؤمن بعد هذا يا عبد الله وحدثني أبي عن آباءه ع عن علي عن النبي ص قال نزل جبرئيل ع فقال يا محمد إن الله يقرئك السلام و يقول اشتقت للمؤمن اسما من أسمائي سميتهُ مؤمنا فالمؤمن مني و أنا منه من استهان بمؤمن فقد استقبلني بالمحاربه يا عبد الله وحدثني أبي عن آباءه عن علي عن النبي صلى الله عليهم أجمعين أنه قال يوما يا علي لا- تناظر رجلا حتى تنظر في سريره فإن كانت سريره حسنه فإن الله عز و جل لم يكن ليخذل وليه و إن كانت سريره رديه فقد تكفيه مساويه فلو جهدت أن تعمل به أكثر مما عمل به عن معاصي الله عز و جل ما قدرت عليه يا عبد الله وحدثني أبي عن آباءه عن علي ع عن النبي ص قال إنه قال أدنى الكفر أن يسمع الرجل عن أخيه الكلمه فيحفظها عليه يريد أن يفضحه بها أولئك لا خلاق لهم يا عبد الله وحدثني أبي عن آباءه عن علي ع أنه قال من قال من قال في مؤمن ما رأيت عيناه و سمعت أذناه ما يشينه و يهدم مروته فهو من الذين قال الله عز و جل إِنَّ الَّذِينَ يُجِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ يا عبد الله وحدثني أبي عن آباءه عن علي ع أنه قال من روى عن أخيه المؤمن روايه يريد بها هدم مروته و ثلبه أوبقه الله بخطيئته يوم القيامة حتى يأتي بمخرج مما قال و من أدخل على أخيه المؤمن سرورا فقد أدخل على أهل بيت نبيه ص سرورا و من أدخل على بيت نبيه سرورا فقد أدخل على رسول الله ص سرورا و من أدخل على رسول الله ص سرورا فقد سر الله و من سر الله فحقيق على الله أن يدخله جنته ثم إنى أوصيك بتقوى الله و إثبات طاعته و الاعتصام بحبله فإنه من اعتصم بحبل الله فقد هدى إلى صراط مستقيم فاتق الله و لا تؤثر أحدا على رضاه و هواه فإنه وصيه الله عز و جل إلى خلقه لا يقبل منهم غيرها و لا يعظم سواها و اعلم أن الخلق لم يوكلوا بشيء أعظم من تقوى الله فإنه وصيتنا أهل البيت فإن استطعت أن لا تنال من الدنيا شيئا تسأل عنه غدا فافعل

[ما قاله النجاشي عند وصول كتاب الإمام إليه]

قال عبد الله بن سليمان فلما وصل كتاب الصادق ع إلى النجاشي نظر فيه فقال صدق و الله الذي لا إله إلا هو مولاي فما عمل أحد بما في هذا الكتاب إلا نجا قال فلم يزل عبد الله يعمل به أيام حياته

هجاء المؤمن

السابعه و العشرون هجاء المؤمن حرام بالأدله الأربعة

إشارة

لأنه همز و لمز و أكل اللحم و تعبير و إذاعه سر و كل ذلك كبيره موبقه

[تفسير الهجاء]

و يدل عليه فحوى ما تقدم في الغيبه بل البهتان أيضا بناء على تفسير الهجاء بخلاف المدح كما عن الصحاح فيعم ما فيه من المعاييب و ما ليس فيه كما عن القاموس و النهايه و المصباح لكن مع تخصيصه فيها بالشعر. و أما تخصيصه بذكر ما فيه بالشعر كما هو ظاهر جامع المقاصد فلا- يخلو عن تأمل و لا- فرق في المؤمن بين الفاسق و غيره. و أما الخبر: محصوا ذنوبكم بذكر

الفاسقين فالمراد به الخارجون عن الإيمان أو المتجاهرون بالفسق

[هـاء المخالف و الفاسق المبدع]

و احترز بالمؤمن عن المخالف فإنه يجوز هجوه لعدم احترامه و كذا يجوز هجاء الفاسق المبدع لثلا يؤخذ ببدعه لكن بشرط الاقتصار على المعايير الموجودة فيه فلا يجوز بهته بما ليس فيه لعموم حرمه الكذب و ما تقدم من الخبر في الغيبه- من قوله ع في حق المبتدعه: باهتوهم كيلا يطمعوا في إضلالكم محمول على اتهامهم و سوء الظن بهم بما يحرم اتهام المؤمن به بأن يقال لعله زان أو سارق و كذا إذا زاد ذكر ما ليس فيه من باب المبالغه- و يحتمل إبقاؤه على ظاهره بتجويز الكذب عليهم لأجل المصلحه فإن مصلحه تنفير الخلق عنهم أقوى من مفسده الكذب.

و في روايه أبي حمزه عن أبي جعفر قال: قلت له إن بعض أصحابنا يفترون و يقذفون من خالفهم فقال الكف عنهم أجمل ثم قال لي و الله يا أبا حمزه إن الناس كلهم أولاد بغايا ما خلا شيعتنا ثم قال نحن أصحاب الخمس و قد حرماناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا و في صدرها دلالة على جواز الافتراء و هو القذف على كراهه ثم أشار ع إلى أولويه قصد الصدق بإرادته الزنى من حيث استحلال حقوق الأئمه

الهجر

الثامن و العشرون الهجر بالضم و هو الفحش من القول و ما استتبع

التصريح به منه

ففي صحيحه أبي عبيده: البذاء من الجفاء و الجفاء في النار و في النبوى: إن الله حرم الجنه على كل فحاش بذى قليل الحياء لا يبالي بما قال و لا- ما قيل فيه و في روايه سماعه: إياك أن تكون فحاشا و في النبوى: إن من شر عباد الله من يكره مجالسته لفحشه و في روايه: من علامات شرك الشيطان الذي لا شك فيه أن يكون فحاشا لا يبالي بما قال و لا ما قيل فيه إلى غير ذلك من الأخبار. هذا آخر ما تيسر تحريره من المكاسب المحرمه

الأجره على الواجبات

[النوع] الخامس مما يحرم التكسب به ما يجب على الإنسان فعله

[أخذ الأجره على الواجب]

إشاره

عينا أو كفايه تعبدا أو توصلا على المشهور كما فى المسالك بل عن مجمع البرهان كان دليله الإجماع و الظاهر أن نسبه إلى الشهره فى المسالك فى مقابل قول السيد المخالف فى وجوب تجهيز الميت على غير الولى لا فى حرمه أخذ الأجره على تقدير الوجوب عليه. و فى جامع المقاصد الإجماع على عدم جواز أخذ الأجره على تعليم صيغه النكاح أو إلقائها على المتعاقدين انتهى. و كأن لمثل هذا و نحوه ذكر فى الرياض أن على هذا الحكم الإجماع فى كلام جماعه و هو الحججه انتهى.

[تحديد موضوع المسأله]

و اعلم أن موضوع هذه المسأله ما إذا كان للواجب على العامل منفعه تعود إلى من يبذل بإزائه المال كما لو كان كفايا و أراد سقوطه منه فاستأجر غيره أو كان عينيا على العامل و رجع نفعه منه إلى باذل المال كالقضاء للمدعى إذا وجب عينا. و بعبارة أخرى مورد الكلام ما لو فرض مستحبا لجاز الاستيجار عليه لا أن الكلام فى كون مجرد

المكاسب، ج ١، ص ٦٢

الوجوب على الشخص مانعا عن أخذ الأجره عليه فمثل فعل الشخص صلاه الظهر عن نفسه لا يجوز أخذ الأجره عليه لا لوجوبها بل لعدم وصول عوض المال إلى باذله فإن النافله أيضا كذلك

و من هنا يعلم فساد الاستدلال على هذا المطلب بمنافاه ذلك للإخلاص فى العمل

لانتقاضه طردا و عكسا بالمندوب و الواجب التوصلى. و قد يرد ذلك بأن تضاعف الوجوب بسبب الإجاره يؤكد الإخلاص و فيه مضافا إلى اقتضاء ذلك الفرق بين الإجاره و الجعاله حيث إن الجعاله لا توجب العمل على العامل أنه إن أريد أن تضاعف الوجوب يؤكد اشتراط الإخلاص فلا ريب أن الوجوب الحاصل بالإجاره توصلى لا يشترط فى حصول ما وجب به قصد القربه مع أن غرض المستدل منافاه قصد أخذ المال لتحقيق الإخلاص فى العمل لا لاعتباره فى وجوبه. و إن أريد أنه يؤكد تحقق الإخلاص من العامل فهو مخالف للواقع قطعا لأن ما لا يترتب عليه أجر دنيوى أخلص مما يترتب عليه ذلك بحكم الوجدان هذا مع أن الوجوب الناشئ من الإجاره إنما يتعلق بالوفاء بعقد الإجاره. و مقتضى الإخلاص المعتبر فى ترتب الثواب على موافقه هذا الأمر و لو لم يعتبر فى سقوطه هو إتيان الفعل من حيث استحقاق المستأجر له بإزاء ماله فهذا المعنى ينافى وجوب إتيان العباده لأجل استحقاقه تعالى إياه و لذا لو لم يكن هذا العقد واجب الوفاء كما فى الجعاله لم يمكن قصد الإخلاص مع قصد استحقاق العوض فلا إخلاص هنا حتى يؤكد وجوب الوفاء بعد إيجاب بالإجاره فالمانع حقيقه هو عدم قدره على إيجاد الفعل الصحيح بإزاء العوض سواء أ كانت المعاوضه لازمه أم جائزه

و أما تأتى القربه فى العبادات المستأجره

- فلأن الإجاره إنما تقع على الفعل المأتى به تقربا إلى الله نيابه عن فلان. توضيحه أن الشخص يجعل نفسه نائبا عن فلان فى

العمل متقربا إلى الله فالمنوب عنه يتقرب إليه تعالى بعمل نائبه و تقربه و هذا يجعل في نفسه مستحب لأنه إحسان إلى المنوب عنه و إيصال نفع إليه و قد يستأجر الشخص عليه فيصير واجبا بالإجاره وجوبا توصليا لا يعتبر فيه التقرب فالأجير إنما يجعل نفسه لأجل استحقاق الأجره نائبا عن الغير في إتيان العمل الفلاني تقربا إلى الله فالأجره في مقابل النيايه في العمل المتقرب به إلى الله التي مرجع نفعها إلى المنوب عنه و هذا بخلاف ما نحن فيه لأن الأجره هنا في مقابل العمل تقربا إلى الله لأن العمل بهذا الوجه لا يرجع نفعه إلى العامل لأن المفروض أنه يمثل ما وجب على نفسه بل في مقابل نفس العمل فهو يستحق نفس العمل و المفروض أن الإخلاص هو إتيان العمل لخصوص أمر الله تعالى و التقرب يقع للعامل دون البازل و وقوعه للعامل يتوقف على أن لا يقصد بالعباده سوى امتثال أمر الله تعالى. فإن قلت يمكن للأجير أن يأتي بالفعل مخلصا لله تعالى بحيث لا يكون للإجاره دخل في إتيانه فيستحق الأجره فالإجاره غير مانعه من قصد الإخلاص. قلت الكلام في أن مورد الإجاره لا بد أن يكون عملا قابلا لأن يوفى به بعقد الإجاره و يؤتى به لأجل استحقاق المستأجر إياه و من باب تسليم مال الغير إليه و ما كان من قبيل العباده غير قابل لذلك. فإن قلت يمكن أن تكون غايه الفعل التقرب و المقصود من إتيان هذا الفعل المتقرب به استحقاق الأجره كما يؤتى بالفعل تقربا إلى الله و يقصد منه حصول المطالب الدنيويه كأداء الدين و سعه الرزق و غيرهما من الحاجات الدنيويه. قلت فرق بين الغرض الدنيوي المطلوب من الخالق الذي يتقرب إليه بالعمل و بين الغرض الحاصل من غيره و هو استحقاق الأجره فإن طلب الحاجه من الله تعالى سبحانه و لو كانت دنيويه محبوب عند الله فلا يقدر في العباده بل ربما يؤكدها. و كيف كان فذلك الاستدلال حسن في بعض موارد المسأله و هو الواجب التعبدى في الجملة إلا- أن مقتضاه جواز أخذ الأجره في التوصليات و عدم جوازه في المندوبات التعبدية فليس مطردا و لا منعكسا.

[استدلال بعض الأساطين على الحرمة و توضيحه]

إشارة

نعم قد استدلل على المطلب بعض الأساطين في شرحه على القواعد بوجوه أقواها أن التنافي بين صفه الوجوب و التملك ذاتي لأن الملوكة المستحق لا يملك و لا يستحق ثانيا. توضيحه أن الذي يقابل المال لا بد أن يكون كنفس المال مما يملكه المؤجر حتى يملكه المستأجر في مقابل تملكه المال إياه فإذا فرض العمل واجبا لله ليس للمكلف تركه فيصير نظير العمل المملوك للغير. أ لا- ترى أنه إذا أجر نفسه لدفن الميت لشخص لم يجز له أن يؤجر نفسه ثانيا من شخص آخر لذلك العمل و ليس إلا لأن الفعل صار مستحقا للأول و مملوكا له فلا معنى لتمليكه ثانيا للآخر مع فرض بقائه على ملك الأول و هذا المعنى موجود فيما أوجبه الله تعالى خصوصا فيما يرجع إلى حقوق الغير حيث إن حاصل الإيجاب هنا جعل الغير مستحقا لذلك العمل من هذا العامل كأحكام تجهيز الميت التي جعل الشارع الميت مستحقا لها على الحي فلا يستحقها غيره ثانيا هذا.

[المناقشه في الاستدلال]

و لكن الإنصاف أن هذا الوجه أيضا لا يخلو عن الخدشه لإمكان منع المنافاه بين الوجوب الذي هو طلب الشارع للفعل و بين استحقاق المستأجر له و ليس استحقاق الشارع للفعل و تملكه المنتزع من طلبه من قبيل استحقاق الآدمي و تملكه الذي ينافي

[الاستدلال على الحرمة في الواجب الكفائي و مناقشته]

ثم إن هذا الدليل باعتراف المستدل يختص بالواجب العيني. و أما الكفائي فاستدل على عدم جواز أخذ الأجره عليه بأن الفعل متعين له فلا- يدخل في ملك آخر و بعدم نفع المستأجر فيما يملكه أو يستحقه غيره لأنه بمنزله قولك استأجرتك لتملك منفعتك المملوكة لك أو لغيرك و فيه منع وقوع الفعل له بعد إجاره نفسه للعمل للغير فإن آثار الفعل حينئذ ترجع إلى الغير فإذا وجب إنقاذ غريق كفايه أو إزاله النجاسه عن المسجد فاستأجر واحدا غيره فثواب الإنقاذ و الإزاله يقع للمستأجر دون الأجير المباشر لهما. نعم يسقط الفعل عنه لقيام المستأجر به و لو بالاستنابه و من هذا القبيل الاستيجار للجهاد مع وجوبه كفايه على الأجير و المستأجر.

[عدم وجدان الدليل على الحرمة غير الإجماع]

و بالجمله فلم أجد دليلا- على هذا المطلب و افياء بجميع أفراده عدا الإجماع الذي لم يصرح به إلا المحقق الثاني لكنه موهون بوجود القول بخلافه من أعيان الأصحاب من القدماء و المتأخرين على ما يشهد به الحكايه و الوجدان.

[وهن الإجماع بنقل الخلاف عن الفقهاء]

إما الحكايه فقد نقل المحقق و العلامة رحمهما الله و غيرهما القول بجواز أخذ الأجره على القضاء عن بعض. فقد قال في الشرائع أما

المكاسب، ج ١، ص ٦٣

لو أخذ الجعل من المتحاكمين ففيه خلاف و كذلك العلامة في المختلف. و قد حكى العلامة الطباطبائي في مصابحه عن فخر الدين و جماعه التفصيل بين العبادات و غيرها.

و يكفى في ذلك ملاحظه الأقوال التي ذكرها في المسالك في باب المتاجر و أما ما وجدناه فهو أن ظاهر المقنعه بل النهايه و محكى المرتضى جواز الأجر على القضاء مطلقا و إن أول بعض كلامهم بإرادته الارتاق. و قد اختار جماعه جواز أخذ الأجره عليه إذا لم يكن متعينا أو تعين و كان القاضى محتاجا. و قد صرح فخر الدين في الإيضاح بالتفصيل بين الكفائيه التوصليه و غيرها فجوز أخذ الأجره في الأول قال في شرح عبارته و الده في القواعد في الاستيجار على تعليم الفقه ما لفظه الحق عندي أن كل واجب على شخص معين لا يجوز للمكلف أخذ الأجره عليه و الذي وجب كفايه فإن كان مما لو أوقعه بغيره لم يصح و لم يزل الوجوب فلا- يجوز أخذ الأجره عليه لأنه عباده محضه قال الله تعالى و ما أمروا إِلَّا لِيُعْبَدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حصر غرض الأمر في انحصار غايه الفعل في الإخلاص و ما يفعل بالعوض لا يكون كذلك و غير ذلك يجوز أخذ الأجره عليه إلا ما

نص الشارع على تحريمه كالدفن انتهى. نعم رده في محكى جامع المقاصد لمخالفه هذا التفصيل لنص الأصحاب. أقول لا يخفى أن الفخر أعرف بنص الأصحاب من المحقق الثاني فهذا والده قد صرح في المختلف بجواز أخذ الأجره على القضاء إذا لم يتعين و قبله المحقق فى الشرائع غير أنه قيد صورته عدم التعيين بالحاجه و لأجل ذلك اختار العلامة الطباطبائى فى مصابيحہ ما اختاره فخر الدين من التفصيل و مع هذا فمن أين الوثوق على إجماع لم يصرح به إلا المحقق الثانى مع ما طعن به الشهيد الثانى على إجماعه بالخصوص فى رسالته فى صلاه الجمعة

[مقتضى القاعدة فى المقام]

و الذى ينساق إليه النظر- أن مقتضى القاعدة فى كل عمل له منفعه محله مقصوده جواز أخذ الأجره و جعل عليه و إن كان داخلا فى العنوان الذى أوجبه الله على المكلف ثم إن صلح ذلك الفعل المقابل بالأجره لامثال الإيجاب المذكور أو إسقاطه به أو عنده سقط الوجوب مع استحقاق الأجره و إن لم يصلح استحق الأجره و بقى الواجب فى ذمته لو بقى وقته و إلا عوقب على تركه. و أما مانعہ مجرد الوجوب من صحه المعاوضه على الفعل فلم تثبت على الإطلاق

[اللازم التفصيل بين العینى التعینى فلا يجوز و بين غيره فيجوز]

بل اللازم التفصيل فإن كان العمل واجبا عينيا تعيينيا لم يجوز أخذ الأجره لأن أخذ الأجره عليه مع كونه واجبا مقهورا من قبل الشارع على فعله أكل للمال بالباطل لأن عمله هذا لا يكون محترما لأن استيفاءه منه لا يتوقف على طيب نفسه لأنه يقهر عليها مع عدم طيب النفس و الامتناع. و مما يشهد بما ذكرناه أنه لو فرض أن المولى أمر بعض عبيده بفعل لغرض و كان مما يرجع نفعه أو بعض نفعه إلى غيره فأخذ العبد العوض من ذلك الغير على ذلك العمل عد أكلا للمال مجانا و بلا عوض ثم إنه لا ينافى ما ذكرناه حكم الشارع بجواز أخذ الأجره على العمل بعد إيقاعه كما أجاز للوصى أخذ أجره المثل أو مقدار الكفايه لأن هذا حكم شرعى لا من باب المعاوضه

ثم لا فرق فيما ذكرناه بين التعبدى من الواجب و التوصلى

مضافا فى التعبدى إلى ما تقدم من منافاه أخذ الأجره على العمل للإخلاص كما نبهنا عليه سابقا و تقدم عن الفخر و قرره عليه بعض من تأخر عنه.

[حرمة أخذ الأجره على المندوب التعبدى]

و منه يظهر عدم جواز أخذ الأجره على المندوب إذا كان عباده يعتبر فيها التقرب.

[جواز أخذ الأجره على الواجب التوصلى التخيبرى]

و أما الواجب التخييري فإن كان توصليا فلا أجد مانعا عن جواز أخذ الأجره على أحد فرديه بالخصوص بعد فرض كونه مشتملا على نفع محلل للمستأجر و المفروض أنه محترم لا يقهر المكلف عليه فجاز أخذ الأجره بإزائه فإذا تعين دفن الميت على شخص و تردد الأمر بين حفر أحد موضعين فاختار الولي أحدهما بالخصوص لصلابته أو لغرض آخر فاستأجر ذلك لحفر ذلك الموضوع بالخصوص لم يمنع من ذلك كون مطلق الحفر واجبا عليه مقدمه للدفن

[التفصيل في الواجب التعبدى التخييرى]

و إن كان تعبديا فإن قلنا بكفايه الإخلاص بالقدر المشترك و إن كان إيجاد خصوص بعض الأفراد لداع غير الإخلاص فهو كالتوصلى و إن قلنا إن اتحاد وجود القدر المشترك مع الخصوصية مانع عن التفكيك بينهما فى القصد كان حكمه كالتعبدى.

[التفصيل فى الكفائى بين التوصلى و التعبدى]

و أما الكفائى فإن كان توصليا أمكن أخذ الأجره على إتيانه لأجل باذل الأجره فهو العامل فى الحقيقه و إن كان تعبديا لم يجز الامتثال به و أخذ الأجره عليه. نعم يجوز النيابة إن كان مما يقبل النيابة لكنه يخرج عن محل الكلام لأن محل الكلام أخذ الأجره على ما هو واجب على الأجير لا على النيابة فيما هو واجب على المستأجر فافهم - .

[حرمه أخذ الأجره فى الكفائى لو كان حقا لمخلوق على المكلفين]

ثم إنه قد يفهم من أدله وجوب الشىء كفايه كونه حقا لمخلوق يستحقه على المكلفين فكل من أقدم عليه فقد أدى حق ذلك المخلوق فلا يجوز له أخذ الأجره منه و لا من غيره ممن وجب عليه أيضا كفايه و لعل من هذا القبيل تجهيز الميت و إنقاذ الغريق بل و معالجه الطبيب لدفع الهلاك.

[الإشكال على أخذ الأجره على الصناعات التى يتوقف عليها النظام]

إشاره

ثم إن هنا إشكالا مشهورا و هو أن الصناعات التى يتوقف النظام عليها تجب كفايه لوجوب إقامة النظام بل قد يتعين بعضها على بعض المكلفين عند انحصار المكلف القادر فيه مع أن جواز أخذ الأجره عليها مما لا كلام لهم فيه و كذا يلزم أن يحرم على الطبيب أخذ الأجره على الطبابه لوجوبها عليه كفايه أو عينا كالفقاهه

و قد تفصى عنه بوجوه

الالتزام بخروج ذلك بالإجماع و السيره القطعيين.

الثانى الالتزام بجواز أخذ الأجره على الواجبات إذا لم تكن تعديبه

و قد حكاه فى المصاييح عن جماعه و هو ظاهر كل من جوز أخذ الأجره على القضاء بقول مطلق يشمل صورته تعيينه عليه كما تقدم حكايته فى الشرائع و المختلف عن بعض و فيه ما تقدم سابقا- من أن الأقوى عدم جواز أخذ الأجره عليه.

الثالث ما عن المحقق الثانى من اختصاص جواز الأخذ بصوره قيام من به الكفايه

فلا يكون حينئذ واجبا و فيه أن ظاهر العمل و الفتوى جواز الأخذ و لو مع بقاء الوجوب الكفائى بل و مع وجوبه عينا للانحصار.

الرابع ما فى مفتاح الكرامه من أن المنع مختص بالواجبات الكفائيه المقصوده لذاتها

كأحكام الموتى و تعليم الفقه دون ما يجب لغيره كالصنائع و فيه أن هذا التخصيص إن كان لاختصاص معاهد إجماعاتهم و عنوانات كلامهم فهو خلاف الموجود منها و إن كان الدليل يقتضى الفرق فلا بد من بيانه.

الخامس أن المنع عن أخذ الأجره على الصناعات الواجبه لإقامه النظام يوجب اختلال النظام

لوقوع أكثر الناس فى المعصيه بتركها أو ترك الشاق منها و الالتزام بالأسهل فإنهم لا يرغبون بالصناعات

المكاسب، ج ١، ص ٦٤

الشاقه أو الدقيقه إلا طمعا فى الأجره و زيادتها على ما يبذل لغيرها من الصناعات و تسويغ أخذ الأجره عليها لطف فى التكليف بإقامه النظام. و فيه أن المشاهد بالوجدان أن اختيار الناس للصنائع الشاقه و تحملها ناش عن الدواعى الأخر غير زياده الأجره مثل عدم قابليته لغير ما يختار أو عدم ميله إليه أو عدم كونه شاقا عليه لكونه ممن نشأ فى تحمل المشقه أ لا ترى أن أغلب الصنائع الشاقه من الكفائيات كالفلاحه و الحرث و الحصاد و شبه ذلك لا تزيد أجرتها على الأعمال السهله.

السادس أن الوجوب فى هذه الأمور مشروط بالعوض

. قال بعض الأساطين بعد ذكر ما يدل على المنع عن أخذ الأجره على الواجب أما ما كان واجبا مشروطا فليس بواجب قبل

حصول الشرط فتعلق الإجاره به قبله لا مانع منه و لو كانت هو الشرط فى وجوبه فكل ما وجب كفايه من حرف و صناعات لم تجب إلا- بشرط العوض بإجاره أو جعله أو نحوهما فلا- فرق بين وجوبها العيني للانحصار و وجوبها الكفائى لتأخير الوجوب عنها و عدمه قبلها كما أن بذل الطعام و الشراب للمضطر إن بقى على الكفايه أو تعين يستحق فيه أخذ العوض على الأصح لأن وجوبه مشروط بخلاف ما وجب مطلقا بالأصالة كالفقاعات أو بالعارض كالمندور و نحوه انتهى كلامه رحمه الله و فيه أن وجوب الصناعات ليس مشروطا ببذل العوض لأنه لإقامه النظام التى هى من الواجبات المطلقة فإن الطبايه و الفصد و الحجامة و غيرها مما يتوقف عليه بقاء الحياه فى بعض الأوقات واجبه بذل له العوض أم لم يبذل

السابع أن وجوب الصناعات المذكوره لم يثبت من حيث ذاتها

و إنما ثبت من حيث الأمر بإقامه النظام غير متوقفه على العمل تبرعا بل يحصل به و بالعمل بالأجره فالذى يجب على الطبيب لأجل إحياء النفس و إقامه النظام بذل نفسه للعمل لا بشرط التبرع به بل له أن يتبرع به و له أن يطلب الأجره و حينئذ فإن بذل المريض الأجره وجب عليه العلاج و إن لم يبذل الأجره و المفروض أداء ترك العلاج إلى الهلاك أجبره الحاكم حسبه على بذل الأجره للطبيب و إن كان المريض مغمى عليه دفع عنه و ليه و إلا جاز للطبيب العمل بقصد الأجره فيستحق الأجره فى ماله و إن لم يكن له مال ففى ذمته فيؤدى فى حياته أو بعد مماته من الزكاه أو غيرها. و بالجملة فما كان من الواجبات الكفائيه ثبت من دليله وجوب نفس ذلك العنوان فلا- يجوز أخذ الأجره عليه بناء على المشهور و أما ما أمر به من باب إقامه النظام فأقامه النظام تحصل ببذل النفس للعمل فى الجملة و أما العمل تبرعا فلا و حينئذ فيجوز طلب الأجره من المعمول له إذا كان أهلا للطلب منه و قصدها إذا لم يكن ممن يطلب منه كالعائى الذى يعمل فيما له عمل لدفع الهلاك عنه و كالمريض المغمى عليه و فيه أنه إذا فرض وجوب إحياء النفس و وجب العلاج مقدمه له فأخذ الأجره عليه غير جائز- .

[مختار المؤلف]

فالتحقيق على ما ذكرنا سابقا أن الواجب إذا كان عينيا تعيننا لم يجز أخذ الأجره عليه و لو كان من الصناعات فلا يجوز للطبيب أخذ الأجره على بيان الدواء أو بعد تشخيص الدواء و أما أخذ الوصى الأجره على تولى أموال الطفل الموصى عليه الشامل بإطلاقه لصوره تعين العمل عليه فهو من جهة الإجماع و النصوص المستفيضه على أن له أن يأخذ شيئا و إنما وقع الخلاف فى تعيينه فذهب جماعه إلى أن له أجره المثل حملا للأخبار على ذلك و لأنه إذا فرض احترام عمله بالنص و الإجماع فلا بد من كون العوض أجره المثل. و بالجملة فملاحظه النصوص و الفتاوى فى تلك المسأله ترشد إلى خروجها عما نحن فيه و أما باذل المال للمضطر- فهو إنما يرجع بعوض المبدول لا بأجره البذل- فلا يرد نقضا فى المسأله و أما رجوع الأم المرضعه بعض إرضاع اللبأ مع وجوبه عليها بناء على توقف حياه الولد عليه فهو إما من قبيل بذل المال للمضطر و إما من قبيل رجوع الوصى بأجره المثل من جهة عموم الآيه فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن فافهم و إن كان كفايا جاز الاستيجار عليه فيسقط الواجب بفعل المستأجر عليه عنه و عن غيره و إن لم يحصل الامتثال. و من هذا الباب أخذ الطبيب الأجره على حضوره عند المريض إذا تعين عليه علاج فإن العلاج و إن كان معينا عليه إلا- أن الجمع بينه و بين المريض مقدمه للعلاج واجب كفايا بينه و بين أولياء المريض فحضوره أداء للواجب الكفائى كإحضار الأولياء إلا أنه لا بأس بأخذ الأجره عليه. نعم يستثنى من الواجب الكفائى ما

علم من دليله صيروره ذلك العمل حقا للغير يستحقه من المكلف كما قد يدعى أن الظاهر من أدله وجوب تجهيز الميت أن للميت حقا على الأحياء فى التجهيز فكل من فعل شيئا منه فى الخارج فقد أدى حق الميت فلا يجوز أخذ الأجره عليه و كذا تعليم الجاهل أحكام عباداته الواجبه عليه و ما يحتاج إليه كصيغه النكاح و نحوها لكن تعيين هذا يحتاج إلى لطف قريحه هذا تمام الكلام فى أخذ الأجره على الواجب.

و أما الحرام

فقد عرفت عدم جواز أخذ الأجره عليه

و أما المكروه و المباح

فلا إشكال فى جواز أخذ الأجره عليهما

و أما المستحب

إشاره

و المراد منه ما كان له نفع قابل لأن يرجع إلى المستأجر لتصح الإجاره من هذه الجهه فهو بوصف كونه مستحبا على المكلف لا يجوز أخذ الأجره عليه لأن الموجود من هذا الفعل فى الخارج لا يتصف بالاستحباب إلا مع الإخلاص الذى ينافيه إتيان الفعل لاستحقاق المستأجر إياه كما تقدم فى الواجب. و حينئذ فإن كان حصول النفع المذكور منه متوقفا على نيه القربه لم يجز أخذ الأجره عليه كما إذا استأجر من يعيد صلاته ندبا ليقتندى به لأن المفروض بعد الإجاره عدم تحقق الإخلاص و المفروض مع عدم تحقق الإخلاص عدم حصول نفع منه عائد إلى المستأجر و ما يخرج بالإجاره عن قابليه انتفاع المستأجر به لم يجز الاستيجار عليه و من هذا القبيل الاستيجار على العباده لله تعالى أصاله- لا نيابه و إهداء ثوابها إلى المستأجر فإن ثبوت الثواب للعامل موقوف على قصد الإخلاص المنفى مع الإجاره و إن كان حصول النفع غير متوقف على الإخلاص جاز الاستيجار عليه كبناء المساجد و إعانه المحاويع فإن من بنى لغيره مسجدا عاد إلى الغير نفع بناء المسجد و هو ثوابه و إن لم يقصد البناء من عمله إلا- أخذ الأجره. و كذا من استأجر غيره لإعانه المحاويع و المشى فى حوائجهم فإن الماشى لا يقصد إلا الأجره إلا أن نفع المشى عائد إلى المستأجر

و من هذا القبيل استيجار الشخص للنيابه عنه فى العبادات التى تقبل النيابه

كالحج و الزياره و نحوهما فإن نيابه الشخص عن غيره فيما ذكر و إن كانت مستحبه إلا أن ترتب الثواب للمنوب عنه و حصول هذا النفع له لا يتوقف على قصد النائب الإخلاص فى نيابته بل متى جعل نفسه بمنزله الغير و عمل العمل بقصد التقرب الذى هو تقرب المنوب عنه بعد فرض النيابة انتفع المنوب عنه سواء فعل النائب هذه النيابة بقصد الإخلاص فى امتثال أو أمر النيابة عن المؤمن أم لم يلتفت إليها أصلا و لم يعلم بوجودها فضلا عن أن يقصد امتثالها أ لا ترى أن أكثر العوام الذين يعملون الخيرات لأمواتهم لا يعلمون ثبوت الثواب لأنفسهم فى هذه النيابة بل يتخيلون النيابة مجرد إحسان إلى الميت لا يعود نفع منه إلى نفسه و التقرب الذى يقصده النائب بعد جعل نفسه نائبا هو تقرب المنوب عنه لا تقرب النائب فيجوز أن ينوب لأجل مجرد استحقاق الأجره عن فلان بأن ينزل نفسه منزلته فى إتيان الفعل قربه إلى الله ثم إذا عرض هذه النيابة الوجوب بسبب الإجاره فالأجير غير متقرب فى نيابته لأن الفرض عدم علمه أحيانا بكون النيابة راجحه شرعا يحصل بها التقرب لكنه متقرب بعد جعل نفسه نائبا عن غيره فهو متقرب بوصف كونه بدلا و نائبا عن الغير فالتقرب يحصل للغير.

[الإشكال بكون الإخلاص منافيا للإجاره و الجواب عنه]

فإن قلت الموجود فى الخارج من الأجير ليس إلا الصلاه عن الميت مثلا و هذا متعلق الإجاره و النيابة فإن لم يمكن الإخلاص فى متعلق الإجاره لم يترتب على تلك الصلاه نفع للميت و إن أمكن لم يناف الإخلاص لأخذ الأجره كما ادعت و ليست النيابة عن الميت فى الصلاه المتقرب بها إلى الله تعالى شيئا و نفس الصلاه شيئا آخر حتى يكون الأول متعلقا للإجاره و الثانى موردا للإخلاص. قلت القربه المانع اعتبارها من تعلق الإجاره هى المعتره فى نفس متعلق الإجاره و إن اتحد خارجا مع ما يعتبر فيه القربه مما لا يكون متعلقا للإجاره فالصلاه الموجوده فى الخارج على جهه النيابة فعل للنائب من حيث إنها نيابه عن الغير و بهذا الاعتبار ينقسم فى حقه إلى المباح و الراجح و المرجوح و فعل للمنوب عنه بعد نيابه النائب يعنى تنزيل نفسه منزله المنوب عنه فى هذه الأفعال و بهذا الاعتبار تترتب عليه الآثار الدنيويه و الأخرويه لفعل المنوب عنه الذى لم يشترط فيه المباشره و الإجاره تتعلق به بالاعتبار الأول و التقرب بالاعتبار الثانى فالموجود فى ضمن الصلاه الخارجيه فعلان نيابه صادرة عن الأجير النائب فيقال ناب عن فلان و فعل كأنه صادر عن المنوب عنه فيمكن أن يقال على سبيل المجاز صلى فلان و لا يمكن أن يقال ناب فلان فكما جاز اختلاف هذين الفعلين فى الآثار فلا ينافى اعتبار القربه فى الثانى جواز الاستيجار على الأول الذى لا يعتبر فيه القربه.

[جواز الاستيجار للميت]

و قد ظهر مما قرناه وجه ما اشتهر بين المتأخرين فتوى و عملا من جواز الاستيجار على العبادات للميت و أن الاستشكال فى ذلك بمنافاه ذلك لاعتبار القربه فيها ممكن الدفع - خصوصا بملاحظه و ما ورد من الاستيجار للحج و دعوى خروجه بالنص فاسده لأن مرجعها إلى عدم اعتبار القربه فى الحج و أضعف منها دعوى أن الاستيجار على المقدمات كما لا يخفى مع أن ظاهر ما ورد فى استيجار مولانا الصادق ع للحج عن ولده إسماعيل كون الإجاره على نفس الأفعال.

[عدم جواز إتيان ما وجب بالإجاره عن نفسه]

ثم اعلم أنه كما لا- يستحق الغير بالإجاره- ما وجب على المكلف على وجه العباده كذلك لا يؤتى على وجه العباده لنفسه ما استحقه الغير منه بالإجاره فلو استؤجر لإطافه صبي أو مغمى عليه فلا يجوز الاحتساب في طواف نفسه كما صرح به في المختلف بل كذلك لو استؤجر لحمل غيره في الطواف- كما صرح به جماعه تبعاً للإسكافي لأن المستأجر يستحق الحركه المخصوصه عليه لكن ظاهر جماعه جواز الاحتساب في هذه الصوره لأن استحقاق الحمل غير استحقاق الإطافه به كما لو استؤجر لحمل متاع. و في المسأله أقوال قال في الشرائع و لو حملة حامل في الطواف أمكن أن يحتسب كل منهما طوافه عن نفسه انتهى و قال في المسالك هذا إذا كان الحامل متبرعاً أو حاملاً- بجعله أو كان مستأجراً للحمل في طوافه أما لو استؤجر للحمل مطلقاً لم يحتسب للحامل لأن الحركه المخصوصه قد صارت مستحقه عليه لغيره فلا يجوز صرفها إلى نفسه- و في المسأله أقوال هذا أجودها انتهى و أشار بالأقوال إلى القول بجواز الاحتساب مطلقاً كما هو ظاهر الشرائع و ظاهر القواعد على إشكال. و القول الآخر ما في الدروس من أنه يحتسب لكل من الحامل و المحمول ما لم يستأجره للحمل لا في طوافه انتهى. و الثالث ما ذكره في المسالك من التفصيل. و الرابع ما ذكره بعض محشى الشرائع من استثناء صوره الاستيجار على الحمل. و الخامس الفرق بين الاستيجار للطواف به و بين الاستيجار لحمله في الطواف و هو ما اختاره في المختلف. و بنى فخر الدين في الإيضاح جواز الاحتساب في صوره الاستيجار للحمل التي استشكل والده رحمه الله فيها على أن ضم نيه التبريد إلى الوضوء قاذح أم لا- و المسأله مورد نظر و إن كان ما تقدم من المسالك لا يخلو عن وجه.

[أخذ الأجره على الأذان]

إشارة

ثم إنه قد ظهر مما ذكرناه- من عدم جواز الاستيجار على المستحب إذا كان من العبادات أنه لا يجوز أخذ الأجره على أذان المكلف لصلاه نفسه إذا كان مما يرجع نفع منه إلى الغير لأجله يصح الاستيجار كالإعلام بدخول الوقت و الاجتزاء به في الصلاه و كذا أذان المكلف للإعلام عند الأ- كثر كما عن الذكري و على الأشهر كما في الروضه و هو المشهور كما في المختلف و مذهب الأصحاب إلا- من شد كما عنه و عن جامع المقاصد و بالإجماع كما عن محكى الخلاف بناء على أنه عباده يعتبر فيها وقوعها لله فلا يجوز أن يستحقه الغير.

[ما يدل على عدم جواز الأجره على الأذان]

و في روايه زيد بن علي عن أبيه عن آبائه عن علي ع: أنه أتاه رجل فقال له و الله إنني أحبك لله فقال له لكنني أبغضك لله قال و لم قال لأنك تبغى في الأذان أجراً و تأخذ على تعليم القرآن أجراً و في روايه حمران الوارده في فساد الدنيا و اضمحلال الدين و فيها قوله ع: و رأيت الأذان بالأجره و الصلاه بالأجر و يمكن أن يقال إن مقتضى كونه عباده عدم حصول الثواب إذا لم يتقرب به لا فساد الإجاره مع فرض كون العمل مما ينتفع به و إن لم يتقرب به نعم لو قلنا بأن الإعلام بدخول الوقت المستحب كفايه لا يتأتى بالأذان الذي لا يتقرب به صح ما ذكر لكن ليس كذلك و أما الروايه فضيعفه- و من هنا استوجه الحكم بالكراهه في الذكري و المسالك و مجمع البرهان و البحار بعد أن حكى عن علم الهدى رحمه الله و لو اتضحت دلالة الروايات أمكن جبر

بالشهره مع أن روايه حمران حسنه على الظاهر بابن هاشم

[الأجره على الإمامه]

و من هنا يظهر وجه ما ذكره في هذا المقام من حرمة أخذ الأجره على الإمامه مضافا إلى موافقتها للقاعده المتقدمه من أن ما كان انتفاع الغير به موقوفا على تحققه على وجه الإخلاص لا يجوز الاستيجار عليه لأن شرط العمل المستأجر عليه قابليه إيقاعه لأجل استحقات المستأجر له حتى يكون وفاء بالعقد و ما كان من قبيل العباده غير قابل لذلك

[الأجره على تحمل الشهاده]

ثم إن من الواجبات التي يحرم أخذ الأجره عليها عند المشهور تحمل الشهاده بناء على وجوبه كما هو أحد الأقوال في المسأله لقوله تعالى وَ لَا يَأْتِبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا المفسر في الصحيح بالدعاء للتحمل و كذلك أداء الشهاده لوجوبه عينا أو كفايه و هو مع الوجوب العيني واضح و أما مع الوجوب الكفائي فلأن المستفاد من أدله الشهاده كون التحمل و الأداء حقا للمشهود له على الشاهد فالموجود في الخارج من الشاهد حق للمشهود له لا يقابل بعوض للزوم مقابله حق الشخص بشىء من ماله فيرجع إلى أكل المال بالباطل.

و منه يظهر أنه كما لا يجوز أخذ الأجره من المشهود له كذلك لا يجوز من بعض من وجبت عليه كفايه إذا استأجره لفائده إسقاطها عن نفسه ثم إنه لا فرق في حرمة الأجره بين توقف التحمل أو الأداء على قطع مسافه طويله و عدمه. نعم لو احتاج إلى بذل مال فالظاهر عدم وجوبه و لو أمكن إحضار الواقعه عند من يراد تحمله للشهاده فله أن يمتنع من الحضور و يطلب الإحضار.

[الارتزاق من بيت المال لمن يحرم عليه أخذ الأجره]

إشاره

بقى الكلام في شىء و هو أن كثيرا من الأصحاب صرحوا في كثير من الواجبات و المستحبات التي يحرم أخذ الأجره عليها بجواز ارتزاق مؤديها من بيت المال المعد لمصالح المسلمين و ليس المراد أخذ الأجره أو جعل من بيت المال لأن ما دل على تحريم العوض لا فرق فيه بين كونه من بيت المال أو من غيره بل حيث استفدنا من دليل الوجوب كونه حقا للغير يجب أدائه إليه عينا أو كفايه فيكون أكل المال بإزائه أكلا له بالباطل كان إعطاؤه العوض من بيت المال أولى بالحرمة لأنه تضييع له و إعطاء مال المسلمين بإزاء ما يستحقه المسلمون على العامل بل المراد أنه إذا قام المكلف بما يجب عليه كفايه أو عينا مما يرجع

إلى مصالح المؤمنين و حقوقهم كالقضاء و الإفتاء و الأذان و الإقامة و نحوها و رأى ولى المسلمين المصلحه فى تعيين شىء من بيت المال له فى اليوم أو الشهر أو السنه من جهة قيامه بذلك الأمر لكونه فقيرا يمنع القيام بالواجب المذكور عن تحصيل ضرورياته فيعين له ما يرفع حاجته و إن كان أزيد من أجره المثل أو أقل منها. و لا فرق بين أن يكون تعيين الرزق له بعد القيام أو قبله حتى أنه لو قيل له اقض فى البلد و أنا أكفيك مئونتك من بيت المال جاز و لم يكن جعله

و كيف كان فمقتضى القاعده عدم جواز الارتزاق إلا مع الحاجه

على وجه يمنعه القيام بتلك المصلحه عن اكتساب المئونه فالارتزاق مع الاستغناء و لو بكسب لا يمنعه القيام بتلك المصلحه غير جائز و يظهر من إطلاق جماعه فى باب القضاء خلاف ذلك بل صرح غير واحد بالجواز مع وجدان الكفايه

خاتمه تشتمل على مسائل

الأولى [بيع المصحف]

إشاره

صرح جماعه كما عن النهايه و السرائر و التذكره و الدروس و جامع المقاصد بحرمه بيع المصحف و المراد به كما صرح فى الدروس خطه و ظاهر المحكى عن نهايه الأحكام اشتهاها بين الصحابه حيث تمسك على الحرمة بمنع الصحابه و عليه تدل ظواهر الأخبار المستفيضة.

[روايات المنع عن بيع المصحف]

ففى موثقه سماعه: لا- تبيعوا المصاحف فإن بيعها حرام قلت فما تقول فى شرائها قال اشتر منه الدفتين و الحديد و الغلاف و إياك أن تشتري منه الورق و فيه القرآن مكتوب فيكون عليك حراما و على من باعه حراما و مضمرة عثمان بن عيسى قال: سألته عن بيع المصاحف و شرائها فقال لا تشتري كلام الله و لكن اشتر الجلد و الحديد و الدفتر و قل أشتري منك هذا بكذا و كذا: و رواها فى الكافى عن عثمان بن عيسى عن سماعه عن أبى عبد الله ع: و روايه جراح المدائنى: فى بيع المصاحف قال لا تبع الكتاب و لا- تشتريه و بع الورق و الأديم و الحديد ٢٥٨ و روايه عبد الرحمن بن سيابه قال سمعت أبى عبد الله ع يقول: إن المصاحف لن يشتري فإذا اشتريت فقل إنما أشتري منك الورق و ما فيه من الأديم و حليته و ما فيه من عمل يدك بكذا و كذا. و ظاهر قوله ع إن المصاحف لن تشتري أنها لا- تدخل فى ملك أحد على وجه العوضيه عما بذله من الثمن و أنها أجل من ذلك و يشير إليه تعبير الإمام فى بعض الأخبار بكتاب الله و كلام الله الدال على التعظيم و كيف كان فالحكم فى المسأله واضح بعد الأخبار و عمل من عرفت حتى مثل الحلوى الذى لا يعمل بأخبار الآحاد.

[توهم استفادة الجواز من بعض الروايات]

و ربما يتوهم هنا ما يصرف هذه الأخبار عن ظواهرها مثل روايه أبى بصير قال: سألت أبى عبد الله ع عن بيع المصاحف و شرائها

فقال إنما كان يوضع عند القامه و المنبر قال كان بين الحائط و المنبر قيد ممر شاه أو رجل و هو منحرف فكان الرجل يأتي فيكتب البقره و يجىء آخر فيكتب السوره كذلك كانوا ثم إنهم اشتروا بعد ذلك- قلت فما ترى فى ذلك قال اشتريه أحب إلى من أن أبيع: و مثلها روايه روح بن عبد الرحيم و زاد فيها: قلت فما ترى إن أعطى على كتابته أجزا قال لا بأس و لكن هكذا كانوا يصنعون فإنها تدل على جواز الشراء من جهة حكايته عن المسلمين بقوله ثم إنهم اشتروا بعد ذلك و قوله اشتريه أحب إلى من أن أبيع و نفى البأس عن الاستيجار لكتابته كما فى أخبار أخرى غيرها فيجوز تملك الكتابه بالأجره فيجوز وقوع جزء من الثمن بإزائها عند بيع المجموع المركب منها و من القرطاس و غيرها

[عدم دلالة الروايات على جواز المعاوضه على الخط]

لكن الإنصاف أن لا دلالة فيها على جواز اشتراء خط المصحف و إنما تدل على أن تحصيل المصحف فى الصدر الأول كان بمباشره كتابته ثم قصرت الهمم فلم يباشروها بأنفسهم و حصلوا المصاحف بأموالهم شراء و استئجارا و لا دلالة فيها على كيفية الشراء و أن الشراء و المعاوضه لا- بد أن لا تقع إلا على ما عدا الخط من القرطاس و غيره. و فى بعض الروايات دلالة على أن الأولى- مع عدم مباشره الكتابه بنفسه أن يستكتب بلا شرط ثم يعطيه ما يرضيه مثل روايه عبد الرحمن بن أبى عبد الله عن أبى عبد الله ع قال: إن أم عبد الله بن الحارث أرادت أن تكتب مصحفا فاشترت ورقا من عندها و دعت رجلا فكتب لها على غير شرط فأعطته حين

المكاسب، ج ١، ص ٦٧

فرغ خمسين دينارا و أنه لم تبع المصاحف إلا حديثا

[روايه عنبسه الوراق و توجيها]

و مما يدل على الجواز روايه عنبسه الوراق قال: قلت لأبى عبد الله ع أنا رجل أبيع المصاحف فإن نهيتنى لم أبعها قال أ لست تشتري ورقا و تكتب فيه قلت بلى و أعالجها قال لا- بأس بها و هى و إن كانت ظاهره فى الجواز إلا- أن ظهورها من حيث السكوت عن كيفية البيع فى مقام الحاجه إلى البيان فلا تعارض ما تقدم من الأخبار المتضمنه للبيان و كيف كان فالأظهر فى الاخبار- ما تقدم من الأساطين المتقدمه إليهم الإشارة.

بقي الكلام فى المراد من حرمه البيع و الشراء

بعد فرض أن الكاتب للمصحف فى الأوراق المملوكه مالك للأوراق و ما فيها من النقوش فإن النقوش إن لم تعد من الأعيان المملوكه بل من صفات النقوش التى تتفاوت قيمته بوجودها و عدمها فلا حاجه إلى النهى عن بيع الخط فلا يقع بإزائه جزء من الثمن حتى يقع فى حيز البيع- و إن عدت من الأعيان المملوكه فإن فرض بقاؤها على ملك البائع بعد بيع الورق و الجلد فيلزم شركته مع المشتري و هو خلاف الاتفاق و إن انتقلت إلى المشتري فإن كان بجزء من العوض فهو البيع المنهى عنه لأن بيع المصحف المركب من الخط و غيره ليس إلا- جعل جزء من الثمن بإزاء الخط و إن انتقلت إليه قهرا تبعا لغيرها لا- لجزء من العوض نظير بعض ما يدخل فى المبيع فهو خلاف مقصود المتبايعين مع أن هذا كالتزام كون المبيع هو الورق المقيد بوجود هذه

النقوش فيه لا- الورق و النقوش فإن النقوش غير مملوكة بحكم الشارع مجرد تكليف صوري إذ لا أظن أن تعطل أحكام الملك فلا- تجرى على الخط المذكور إذا بنينا على أنه ملك عرفا قد نهى عن المعاوضة عليه بل الظاهر أنه إذا لم يقصد بالشراء إلا الجلد و الورق كان الخط باقيا على ملك البائع فيكون شريكا بالنسبة فالظاهر أنه لا مناص عن التزام التكليف الصوري أو يقال إن الخط لا- يدخل في الملك شرعا و إن دخل فيه عرفا فتأمل. و لأجل ما ذكرناه التجأ بعض إلى الحكم بالكراهة و أولويه الاقتصار في المعاملة على ذكر الجلد و الورق بترك إدخال الخط فيه احتراما و قد تعارف إلى الآن تسميه ثمن القرآن هديه

[بيع المصحف من الكافر]

ثم إن المشهور بين العلامة رحمه الله و من تأخر عنه عدم جواز بيع المصحف من الكافر على الوجه الذي يجوز بيعه من المسلم و لعله لفحوى ما دل على عدم تملك الكافر للمسلم و أن الإسلام يعلو و لا يعلو عليه فإن الشيخ رحمه الله قد استدل به على عدم تملك الكافر للمسلم و من المعلوم أن ملك الكافر للمسلم إن كان علوا على الإسلام فملكه للمصحف أشد علوا عليه و لذا لم يوجد هنا قول بتملكه- و إجباره على البيع كما قيل به في العبد المسلم و حينئذ فلو كفر المسلم انتقل مصحفه إلى وارثه و لو كان الوارث هو الإمام هذا

[تملك الكفار للمصاحف]

و لكن ذكر في المبسوط في باب الغنائم أن ما يوجد في دار الحرب من المصاحف و الكتب التي ليست بكتب الزندقة و الكفر داخل في الغنيمه و يجوز بيعها و ظاهر ذلك تملك الكفار للمصاحف و إلا لم يكن وجه لدخولها في الغنيمه بل كانت من مجهول المالك المسلم- و إرادته غير القرآن من الصاحف بعينه

و الظاهر أن أبعاض المصحف في حكم الكل

إذا كانت مستقلة. و أما المتفرقه في تضاعيف غير التفاسير من الكتب للاستشهاد بلفظه أو معناه فلا يبعد عدم اللحوق لعدم تحقق الإهانه و العلو و في إلحاق الأدعيه المشتمله على أسماء الله تعالى كالجوشن الكبير مطلقا أو مع كونه الكافر ملحدا بها دون المقر بالله المحترم لأسمائه- لعدم الإهانه و العلو وجوه.

و في إلحاق الأحاديث النبويه بالقرآن

وجهان حكى الجزم به عن الكركي و فخر الدين قدس سرهما و التردد بينهما عن التذكرة. و على اللحوق فيلحق اسم النبي ص بطريق أولى لأنه أعظم من كلامه و حينئذ فيشكل أن يملك الكفار الدراهم و الدينار المضرابه في زماننا المكتوب عليها اسم النبي ص إلا أن يقال إن المكتوب عليها غير مملوك عرفا و لا يجعل بإزاء الاسم الشريف المبارك من حيث إنه اسمه جزء من الثمن فهو كاسمه المبارك المكتوب على سيف أو على باب دار أو جدار إلا أن يقال إن مناط الحرمة التسليط لا المعاوضة بل و لا التمليك و يشكل أيضا من جهة مناوئتها الكافر مع العلم العادي بمسه إياه خصوصا مع الرطوبة

الثانيه جوائز السلطان و عماله

إشارة

بل مطلق المال المأخوذ منهم مجاناً أو عوضاً لا يخلو عن أحوال لأنه إما أن لا يعلم أن في جملة أموال هذا الظالم مالا محرماً يصلح لكون المأخوذ هو من ذلك المال وإما أن يعلم وعلى الثاني فإما أن لا يعلم ذلك المحرم أو شيئاً منه داخل في المأخوذ وإما أن يعلم ذلك وعلى الثاني فإما أن يعلم تفصيلاً وإما أن يعلم إجمالاً فالصور أربع

[الصورة الأولى أن لا يعلم بأن للجائر مال حرام يحتمل كون الجائزه منها]

أما الأولى فلا إشكال فيها في جواز الأخذ و حليه التصرف للأصل و الإجماع و الأخبار الآتية لكن ربما يوهم بعض الأخبار أنه يشترط في حل مال الجائر ثبوت مال حلال له مثل ما عن الاحتجاج عن الحميري: أنه كتب إلى صاحب الزمان عجل الله فرجه يسأله عن الرجل يكون من وكلاء الوقف مستحلاً لما في يده لا يتورع عن أخذ ماله ربما نزلت في قرينته و هو فيها أو أدخل منزله و قد حضر طعامه فيدعوني إليه فإن لم آكل عاداني عليه فهل يجوز لي أن آكل من طعامه و أتصدق بصدقه و كم مقدار الصدقة و إن أهدى هذا الوكيل هديه إلى رجل آخر فيدعوني إلى أن أنال منها و أنا أعلم أن الوكيل لا يتورع عن أخذ ما في يده فهل على فيه شيء إن أنا نلت منها الجواب إن كان لهذا الرجل مال أو معاش غير ما في يده فكل طعامه و اقبل بره و إلا فلا بناء على أن الشرط في الحليه هو وجود مال آخر فإذا لم يعلم به لم يثبت الحل لكن هذه الصورة قليلة التحقق.

و أما الثانية [أن يعلم بوجود مال محرم للجائر لكن لا يعلم بكون الجائزه منها]

[الحالة الأولى أن تكون الشبهه غير محصوره]

إشارة

فإن كانت الشبهه فيها غير محصوره فحكمها كالصوره الأولى و كذا إذا كانت محصوره بين ما لا يبتلى المكلف به و بين ما من شأنه الابتلاء به كما إذا علم أن الواحد المردد بين هذه الجائزه و بين أم ولده المعدوده من خواص نسائه مغصوب و ذلك لما تقرر في الشبهه المحصوره من اشتراط تنجز تعلق التكليف فيها بالحرام الواقعي بكون كل من المشتهين بحيث يكون التكليف بالاجتناب عنه منجزاً لو فرض كونه هو المحرم الواقعي لا- مشروطاً بوقت الابتلاء المفروض انتفاؤه في أحدهما في المثال فإن التكليف غير منجز بالحرام الواقعي على أي تقدير لاحتمال كون المحرم في المثال هي أم الولد و توضيح المطلب في محله

ثم إنه صرح جماعه بكراهه الأخذ

إشارة

و عن المنتهى الاستدلال له باحتمال الحرمة و بمثل قوله ع: دع ما يريبك و قولهم ع: من ترك الشبهات نجا من المحرمات إلى آخر الحديث. و ربما يزداد على ذلك بأن أخذ المال منهم يوجب محبتهم فإن القلوب مجبولة على حب من أحسن

إليها و يترتب عليها من المفسد ما لا يخفى. و فى الصحيح: إن أحدكم لا يصيب من دنياهم شيئا إلا أصابوا من دينه مثله و ما عن الإمام الكاظم ع من قوله: لو لا أنى أرى من أزوجه من عزاب آل أبى طالب لثلا ينقطع نسله ما قبلتها أبدا

ثم إنهم ذكروا ارتفاع الكراهه بأمر -

منها أخبار المجيز بحليته

بأن يقول هذه الجائزه من تجارتي أو زراعتي أو نحو ذلك مما يحل للآخذ التصرف فيه. و ظاهر المحكى عن الرياض تبعا لظاهر الحدائق أنه مما لا خلاف فيه و اعترف ولده فى المناهل بأنه لم نجد له مستندا مع أنه لم يحك التصريح به إلا عن الأردبيلي ثم عن العلامة الطباطبائي و يمكن أن يكون المستند ما دل على قبول قول ذى اليد فيعمل بقوله كما لو قامت البيه على تملكه و شبهه الحرمه و إن لم ترتفع بذلك إلا أن الموجب للكراهه ليس مجرد الاحتمال و إلا لعمت الكراهه أخذ المال من كل أحد بل الموجب له كون الظالم مظنه الظلم و الغصب و غير متورع عن المحارم نظير كراهه سؤر من لا يتوقى النجاسه و هذا المعنى يرتفع بإخباره إلا إذا كان خبره كيده مظنه للكذب لكونه ظالما غاصبا فيكون خبره حينئذ كيده و تصرفه غير مفيد إلا- للإيحاء الظاهريه غير المنافيه للكراهه فيختص الحكم برفع الكراهه بما إذا كان مأمونا فى خبره و قد صرح الأردبيلي بهذا القيد فى إخبار و كيله و بذلك يندفع ما يقال من أنه لا فرق بين يد الظالم و تصرفه و بين خبره فى كون كل منهما مفيدا للملكيه الظاهريه غير مناف للحرمه الواقعيه المقتضيه للاحتياط فلا وجه لوجود الكراهه الناشئه عن حسن الاحتياط مع اليد و ارتفاعها مع الأخبار فتأمل.

و منها إخراج الخمس منه

حكى عن المنتهى و المحقق الأردبيلي و ظاهر الرياض هنا أيضا عدم الخلاف و لعله لما ذكر فى المنتهى فى وجه استحباب إخراج الخمس من هذا المال أن الخمس مطهر للمال المختلط يقينا بالحرام فمحتمل الحرمه أولى بالتطهير به فإن مقتضى الطهاره بالخمس صيروره المال حلالا واقعا فلا يبقى حكم الشبهه- كما لا يبقى فى المال المختلط يقينا بعد إخراج الخمس. نعم يمكن الخدشه فى أصل الاستدلال بأن الخمس إنما يطهر المختلط بالحرام حيث إن بعضه حرام و بعضه حلال فكان الشارع جعل الخمس بدل ما فيه من الحرام فمعنى تطهيره تخليصه بإخراج الخمس مما فيه من الحرام فكان مقدار الحلال طاهرا فى نفسه إلا- أنه قد تلوث بسبب الاختلاط مع الحرام فصار محكوما بحكم الحرام و هو وجوب الاجتناب فإخراج الخمس مطهر له عن هذه القذاره العرضيه و أما المال المحتمل لكونه بنفسه حراما و قدرا ذاتيا فلا معنى لتطهيره بإخراج خمسه بل المناسب لحكم الأصل- حيث جعل الاختلاط قذاره عرضيه كون الحرام قذر العين و لازمه أن المال المحتمل الحرمه غير قابل للطهاره فلا بد من الاجتناب عنه. نعم يمكن أن يستأنس أو يستدل على استحباب الخمس بعد فتوى النهايه التى هى كالروايه ففيها كفايه فى الحكم بالاستحباب و كذلك فتوى السرائر مع عدم العمل فيها إلا بالقطعيات: بالموثقه المسئول فيها عن عمل السلطان يخرج

فيه الرجل قال ع لا إلا أن لا يقدر على شىء يأكل ويشرب ولا يقدر على حيله فإن فعل فصار في يده شىء فليبعث بخمسه إلى أهل البيت فإن موردها وإن كان ما يقع في يده بإزاء العمل إلا أن الظاهر عدم الفرق بينه وبين ما يقع في اليد على وجه الجائزه ويمكن أن يستدل له أيضا بما دل على وجوب الخمس في الجائزه مطلقا- وهي عده أخبار مذكوره في محلها وحيث إن المشهور غير قائلين بوجوب الخمس في الجائزه حملوا تلك الأخبار على الاستحباب ثم إن المستفاد مما تقدم من اعتذار الإمام الكاظم ع من قبول الجائزه بتزويج عزاب الطالبين لئلا ينقطع نسلهم ومن غيره أن الكراهه ترتفع بكل مصلحه هي أهم في نظر الشارع من الاجتناب عن الشبهه ويمكن أن يكون اعتذاره ع إشاره إلى أن لو لا صرفها فيما يصرف فيه المظالم المردوده لما قبلها فيجب أو ينبغى أن يأخذها ثم يصرفها في مصارفها. وهذه الفروع كلها بعد الفراغ عن إباحه أخذ الجائزه والمتفق عليه من صورها صوره عدم العلم بالحرام فى ماله أصلا أو العلم بوجود الحرام من كون الشبهه غير محصوره أو محصوره ملحقه بغير المحصوره على ما عرفت

[الحاله الثانيه] و إن كانت الشبهه محصوره

إشاره

بحيث تقتضى قاعده الاحتياط لزوم الاجتناب عن الجميع لقابليه تنجز التكليف بالحرام المعلوم إجمالا فظاهر جماعه المصرح به فى المسالك وغيره الحل وعدم لحوق حكم الشبهه المحصوره هنا.

[ظاهر جماعه حليه الجائزه فى هذه الحاله]

قال فى الشرائع جوائز السلطان الجائر [الظالم] إن علمت حراما بعينها فهو حرام ونحوه عن نهايه الأحكام والدروس وغيرهما. قال فى المسالك التقييد بالعين إشاره إلى جواز أخذها إن علم [إجمالا] أن فى أمواله مظالم كما هو مقتضى حال الظالم ولا يكون حكمها حكم المال المختلط بالحرام فى وجوب اجتناب الجميع للنص على ذلك انتهى.

[مناقشه القول بالحليه]

أقول ليس فى أخبار الباب ما يكون حاكما على قاعده الاحتياط فى الشبهه المحصوره بل هى مطلقه أقصاها كونها من قبيل قولهم ع كل شىء لك حلال أو كل شىء فيه حلال وحرام فهو لك حلال. وقد تقرر حكومه قاعده الاحتياط على ذلك فلا بد حينئذ من حمل الأخبار على مورد لا تقتضى القاعده لزوم الاجتناب عنه كالشبهه غير المحصوره أو المحصوره التى لم يكن كل محتملاتها موردا لابتلاء المكلف- أو على أن ما يتصرف فيه الجائر بالإعطاء يجوز أخذه حملا لتصرفه على الصحيح أو لأن تردد الحرام بين ما ملكه الجائر وبين غيره من قبيل التردد بين ما ابتلى به المكلف وما لم يبتل به وهو ما لم يعرضه الجائر لتمليكه فلا يحرم قبول ما ملكه لدوران الحرام بينه وبين ما لم يعرضه لتمليكه فالتكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعى غير منجز عليه كما أشرنا إليه سابقا فلو فرضنا موردا خارجا عن هذه الوجوه المذكوره كما إذا أراد أخذ شىء من ماله مقاصه أو أذن له

الجائر فى أخذ شىء من أمواله على سبيل التخيير أو علم أن المميز قد أجازته من المال المختلط فى اعتقاده بالحرام بناء على أن اليد لا تؤثر فى حل ما كلف ظاهراً بالاجتناب عنه كما لو علمنا أن شخصاً أعارنا أحد الثوبين المشتبهين فى نظره فإنه لا يحكم بطهارته. فالحكم فى هذه الصور بجواز أخذ بعض ذلك مع العلم بوجود الحرام فيه و طرح قاعده الاحتياط فى الشبهه المحصوره فى غايه الإشكال بل الضعف.

فلنذكر النصوص الواردة فى هذا المقام و نتكلم فى مقدار شمول كل واحد منها

إشارة

بعد ذكره حتى يعلم عدم

المكاسب، ج ١، ص ٦٩

نهوضها للحكومة على القاعده.

[قوله عليه السلام كل شىء فى حلال و حرام و المناقشه فيه]

فمن الأخبار التى استدلت بها فى هذا المقام قول الإمام الصادق ع: كل شىء فى حلال و حرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه و قوله ع:

كل شىء هو لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه و لا يخفى أن المستند فى المسألة- لو كان مثل هذا لكان الواجب إما التزام أن القاعده فى الشبهه المحصوره عدم وجوب الاحتياط مطلقاً كما عليه شردمه من متأخري المتأخرين أو أن مورد الشبهه المحصوره من جوائز الظلمه خارج عن عنوان الأصحاب و على أى تقدير فهو على طرف النقيض مما تقدم عن المسالك.

[صحيحه أبى و لاد و المناقشه فيها]

و منها صحيحه أبى و لاد قال: قلت لأبى عبد الله ع ما ترى فى رجل يلى أعمال السلطان ليس له مكسب إلا من أعمالهم و أنا أمر به و أنزل عليه فيضيفنى و يحسن إلى و ربما أمر لى بالدرهم و الكسوه و قد ضاق صدرى من ذلك فقال لى كل و خذ منها فللك المهناً و عليه الوزر إلى آخر الخبر. و الاستدلال بها على المدعى لا يخلو عن نظر لأن الاستشهاد إن كان من حيث حكمه ع بحل مال العامل المميز للسائل- فلا يخفى أن الظاهر من هذه الروايه و من غيرها من الروايات حرمه ما يأخذه عمال السلطان بإزاء عملهم له و أن العمل للسلطان من المكاسب المحرمه بالحكم بالحل ليس إلا- من حيث احتمال كون ما يعطى من غير أعيان ما يأخذه من السلطان بل مما اقترضته أو اشتراه فى الذمه و أما من حيث إن ما يقع من العامل بيد السائل لكونه من مال السلطان حلال لمن وجده فيتم الاستشهاد لكن فيه مع أن الاحتمال الأول مسقط للاستدلال على حل المشتبه المحصور الذى

تقتضى القاعده لزوم الاحتياط فيه لأن الاعتماد حينئذ على اليد كما لو فرض مثله في غير الظلمه أن الحكم بالحل على هذا الاحتمال غير وجيه إلا على تقدير كون المال المذكور من الخراج و المقاسمه المباحين للشيعة إذ لو كان من صلب مال السلطان أو غيره لم يتجه حله لغير المالك بغير رضاه لأن المفروض حرمة على العامل لعدم احترام عمله و كيف كان فالروايه إما من أدله حل مال السلطان المحمول بحكم الغلبه إلى الخراج و المقاسمه و إما من أدله حل المأخوذ من المسلم لاحتمال كون المعطى مالكا له و لا- اختصاص له بالسلطان أو عماله أو مطلق الظالم أو غيره و أين هذا من المطلب الذى هو حل ما فى يد الجائر مع العلم إجمالا بحرمة بعضه المقتضى مع حصر الشبهه للاجتناب عن جميعه

[روايات أخرى]

و مما ذكرنا يظهر الكلام فى مصححه أبى المعزى: أمر بالعامل فيجيزنى بالدراهم آخذها قال نعم قلت و أحجج بها قال نعم و روايه محمد بن هشام: أمر بالعامل فيصلنى بالصله أقبلها قال نعم قلت و أحجج بها قال نعم و حجج بها و روايه محمد بن مسلم و زراره عن أبى جعفر ع: جوائز السلطان ليس بها بأس

[حمل النصوص على الشبهه غير المحصوره]

إلى غير ذلك من الإطلاقات التى لا تشمل من صورته العلم الإجمالى بوجود الحرام إلا الشبهه غير المحصوره.

[محامل آخر للنصوص على فرض شمولها للشبهه المحصوره]

و على تقدير شمولها لصورته العلم الإجمالى مع انحصار الشبهه فلا تجدى- لأن الحل فيها مستند إلى تصرف الجائر بالإباحه و التمليك و هو محمول على الصحيح مع أنه لو أغمض النظر عن هذا أو رده بشمول الأخبار لما إذا أجاز الجائر من المشتبهات فى نظره بالشبهه المحصوره و لا- يجرى هنا أصاله الصحه فى تصرفه فيمكن استناد الحل فيها إلى ما ذكر سابقا من أن تردد الحرام بين ما أباحه الجائر أو ملكه و بين ما بقى تحت يده من الأموال التى لا دخل فيها للشخص المجاز تردد بين ما ابتلى به المكلف من المشتبهين و بين ما لم يبتل به و لا يجب الاجتناب حينئذ عن شىء منهما من غير فرق بين هذه المسأله و غيرها من موارد الاشتباه مع كون أحد المشتبهين مختصا بابتلاء المكلف به ثم لو فرض نص مطلق فى حل هذه الشبهه مع قطع النظر عن التصرف و عدم الابتلاء بكلا المشتبهين لم ينهض للحكومته على قاعده الاحتياط فى الشبهه المحصوره كما لا ينهض ما تقدم من قولهم ع كل شىء حلال إلى آخر الحديث. و مما ذكرنا يظهر أن إطلاق الجماعه لحل ما يعطيه الجائر مع عدم العلم بحرمة عينه إن كان شاملا لصورته العلم الإجمالى بوجود حرام فى الجائزه مردد بين هذا و بين غيره مع انحصار الشبهه إنما هو مستند إلى حمل تصرفه على الصحه- أو على عدم الاعتناء بالعلم الإجمالى لعدم ابتلاء المكلف بالجميع لا لكون هذه المسأله خارجه بالنص عن حكم الشبهه المحصوره. نعم قد يخدم فى حل تصرف الظالم على الصحيح- من حيث إنه مقدم على التصرف فيما فى يده من المال المشتتمل على الحرام- على وجه عدم المبالاه بالتصرف فى الحرام فهو كمن أقدم على ما فى يده من المال المشتبه المختلط عنده بالحرام و لم يقل أحد بحمل تصرفه حينئذ على الصحيح لكن الظاهر أن هذه الخدشه غير مسموعه عند

الأصحاب فإنهم لا- يعتبرون فى الحمل على الصحيح احتمال تورع المتصرف عن التصرف الحرام لكونه حراما بل يكتفون باحتمال صدور الصحيح منه و لو لدواع أخرى- . و أما عدم الحمل فيما إذا أقدم المتصرف على الشبهه المحصوره الواقعه تحت يده فلفساد تصرفه فى ظاهر الشرع فلا يحمل على الصحيح الواقعى فتأمل فإن المقام لا يخلو عن إشكال.

[عدم ثبوت ما يدل على إلغاء قاعده الاحتياط]

و على أى تقدير فلم يثبت من النص و لا الفتوى مع شرائط إعمال قاعده الاحتياط فى الشبهه المحصوره عدم وجوب الاجتناب فى المقام و إلغاء تلك القاعده. و أوضح ما فى هذا الباب من عبارات الأصحاب ما فى السرائر حيث قال إن كان يعلم أن فيه شيئا مغصوبا إلا- أنه غير متميز العين بل هو مخلوط فى غيره من أمواله أو غلاته التى يأخذها على جهه الخراج فلا بأس أيضا بشرائه منها و قبول صلته منها لأنها صارت بمنزله المستهلك لأنه غير قادر على ردها بعينها انتهى. و قريب منها ظاهر عباره النهايه بدون ذكر التعليل و لا ريب أن الحلّى لم يستند فى تجويز أخذ المال المردد إلى النص بل إلى ما زعمه من القاعده و لا يخفى عدم تماميتها إلا أن يريد بها الشبهه غير المحصوره بقرينه الاستهلاك فتأمل.

و أما الصوره الثالثه أن يعلم تفصيلا حرمة ما يأخذه و لا إشكال فى حرمة حينئذ على الأخذ

إلا أن الكلام فى حكمه إذا وقع فى يده

فنقول علمه بحرمة إما أن يكون قبل وقوعه فى يده و إما أن يكون بعده

[إذا علم بحرمة الجائزه قبل وقوعها فى اليد]

فإن كان قبله لم يجز له أن يأخذه بغير نيه الرد إلى صاحبه سواء أخذه اختيارا أم تقيه لأن أخذه بغير هذه النيه تصرف لم يعلم رضا صاحبه به و التقيه تتأدى بقصد الرد فإن أخذه بغير هذه النيه كان غاصبا ترتبت عليه أحكامه و إن أخذه بنيه الرد كان محسنا و كان فى يده أمانه شرعيه

و إن كان العلم بها بعد وقوعه فى يده

كان كذلك و يحتمل قويا الضمان هنا لأنه أخذه بنيه التملك لا بنيه الحفظ و الرد و مقتضى عموم على اليد الضمان. و ظاهر المسالك عدم

المكاسب، ج ١، ص ٧٠

الضمان رأسا مع القبض جاهلا- قال لأنه يد أمانه فتستصحب و حكى موافقته عن العلامة الطباطبائى رحمه الله فى مصابيح لكن المعروف من المسالك و غيره فى مسأله ترتب الأيدى على مال الغير ضمان كل منهم و لو مع الجهل غايه الأمر رجوع الجاهل على العالم- إذا لم يقدم على أخذه مضمونا- و لا إشكال عندهم ظاهرا فى أنه لو استمر جهل القابض المتهمب إن تلف فى يده

كان للمالك الرجوع عليه و لا- دافع لهذا المعنى مع حصول العلم بكونه مال الغير فيستصحب ضمان لا- عدمه. و ذكر في المسالك فيمن استودعه الغاصب مالا مغصوبا أنه يرده إليه مع الإمكان و لو أخذه منه قهرا ففي الضمان نظر و الذى تقتضيه قواعد الغصب أن للمالك الرجوع على أيهما شاء و إن كان قرار الضمان على الغاصب انتهى. و الظاهر أن مورد كلامه ما إذا أخذ الودعى المال من الغاصب جهلا بغصبه ثم تبين له و هو الذى حكم فيه هنا بعدم الضمان لو استرده الظالم المجيز أو تلف بغير تفريط

و على أى حال فيجب على المجاز رد الجائزه- بعد العلم بغصبتها إلى مالكها أو وليه

و الظاهر أنه لا خلاف فى كونه فوريا. نعم تسقط بإعلام صاحبه به و ظاهر أدله وجوب أداء الأمانه وجوب الإقباض و عدم كفايه التخليه إلا أن يدعى أنها فى مقام حرمة الحبس و وجوب التمكين لا تكليف الأمين بالإقباض و من هنا ذكر غير واحد كما عن التذكرة و المسالك و جامع المقاصد أن المراد برد الأمانه رفع اليد عنها و التخليه بينه و بينها و على هذا فيشكل حملها إليه لأنه تصرف لم يؤذن فيه إلا إذا كان الحمل مساويا لمكانه الموجود فيه أو أحفظ فإن الظاهر جواز نقل الأمانه الشرعيه من مكان إلى ما لا يكون أدون من الأول فى الحفظ

[هل يجب الفحص عن المغصوب منه]

و لو جهل صاحبه وجب الفحص مع الإمكان لتوقف الأمداء الواجب بمعنى التمكين و عدم الحبس على الفحص - مضافا إلى الأمر به فى الدين المجهول المالك ثم لو ادعاه مدع فى سماع قول من يدعيه مطلقا لأنه لا معارض له- أو مع الوصف تنزيلا له منزله اللقطه أو يعتبر الثبوت شرعا للأصل وجوه و يحتمل غير بعيد عدم وجوب الفحص لإطلاق غير واحد من الأخبار ثم إن المناط صدق اشتغال الرجل بالفحص نظير ما ذكره فى تعريف اللقطه

و لو احتاج الفحص إلى بذل مال

كأجره دلال صائح عليه فالظاهر عدم وجوبه على الواجد بل يتولاه الحاكم ولايه عن صاحبه- و يخرج عن العين أجره الدلال ثم يتصدق بالباقي إن لم يوجد صاحبه و يحتمل وجوبه عليه لتوقف الواجب عليه. و ذكر جماعة فى اللقطه أن أجره التعريف على الواجد لكن حكى عن التذكرة أنه إن قصد الحفظ دائما يرجع أمره إلى الحاكم ليبدل أجرته من بيت المال أو يستقرض على المالك أو يبيع بعضها إن رءاه أصلىح و استوجه ذلك جامع المقاصد.

ثم إن الفحص لا يتقيد بالسنة

على ما ذكره الأكثر هنا بل حده اليأس و هو مقتضى الأصل- القول بوجوب الفحص سنة فى المال المغصوب إلا أن المشهور كما فى جامع المقاصد أنه إذا أودع الغاصب مال الغصب لم يجز الرد إليه بل يجب رده إلى مالكة فإن جهل عرف سنة ثم يتصدق به عنه

[تأييد ذلك بروايه فحص الوارده فى اللص]

و به روايه حفص بن غياث لكن موردها في من أودعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعا و اللص مسلم فهل يرد عليه فقال لا يرد فيه إن أمكنه أن يرد على صاحبه فعل و إلا كان في يده بمنزله اللقطه يصيبها فيعرفها حولا فإن أصاب صاحبها ردها عليه و إلا تصدق بها فإن جاء صاحبها بعد ذلك خير بين الغرم و الأجر فإن اختار الأجر فالأجر له و إن اختار الغرم غرم له و كان الأجر له و قد تعدى الأصحاب من اللص إلى مطلق الغاصب بل الظالم و لم يتعدوا من الوديعه المجهول مالکها إلى مطلق ما يعطيه الغاصب و لو بعنوان غير الوديعه كما فيما نحن فيه. نعم ذكر في السرائر فيما نحن فيه أنه روى أنه بمنزله اللقطه ففهم التعدى من الروايه. و ذكر في السرائر أن إجراء حكم اللقطه فيما نحن فيه ليس ببعيد كما أنه عكس في النهايه و التحرير فألحقا الوديعه بمطلق مجهول المالک. و الإنصاف أن الروايه يعمل بها في الوديعه و فيما أخذ من الغاصب بعنوان الحسبه للمالک لا مطلق ما أخذ منه حتى لمصلحه الآخذ فإن الأقوى فيه تحديد التعريف باليأس للأصل بعد اختصاص المخرج عنه بما عدا ما نحن فيه مضافا إلى ما ورد من الأمر بالتصدق بمجهول المالک مع عدم معرفه المالک كما في الروايه الوارده في بعض عمال بنى أميه من الأمر بالصدقه بما لا يعرف صاحبه مما يقع في يده من أموال الناس بغير حق.

ثم الحكم بالصدقه هو المشهور فيما نحن فيه أعنى جوائز الظالم

- و نسبه في السرائر إلى روايه أصحابنا فهي مرسله مجبوره بالشهره المحققه مؤيده بأن التصدق أقرب طرق الإيصال. و ما ذكره الحلبي من إبقائها أمانه في يده و الوصيه بها معرض المال للتلف مع أنه لا يبعد دعوى شهاده حال المالک للقطع برضاه بانتفاعه بماله في الآخره على تقدير عدم انتفاعه به في الدنيا هذا

[الحكم بالصدقه]

و العمده ما أرسله في السرائر مؤيدا بأخبار اللقطه و ما في منزلتها و ببعض الأخبار الوارده في حكم ما في يد بعض عمال بنى أميه الشامل بإطلاقه لما نحن فيه من جوائز بنى أميه: حيث قال له ع أخرج من جميع ما اكتسبت في ديوانهم فمن عرفت منهم رددت عليه ماله و من لم تعرف تصدقت به. و يؤيده أيضا الأمر بالتصدق بما يجتمع عند الصياغين من أجزاء النقدين و ما ورد من الأمر بالتصدق بغله الوقف المجهول أربابه و ما ورد من الأمر بالتصدق بما يبقى في ذمه الشخص لأجير استأجره و مثله مصححه يونس: فقلت جعلت فداك كنا مرافقين لقوم بمكه فارتحلنا عنهم و حملنا بعض متاعهم بغير علم و قد ذهب القوم و لا نعرفهم و لا نعرف أوطانهم و قد بقى المتاع عندنا فما نصنع به قال ع تحملونه حتى تحملوه إلى الكوفه قال يونس قلت له لست أعرفهم و لا ندرى كيف نسأل عنهم قال بعه و أعط ثمنه أصحابك قلت جعلت فداك أهل الولاية قال نعم.

نعم يظهر من بعض الروايات أن مجهول المالک مال الإمام ع

كروايه داود بن أبي يزيد عن أبي عبد الله قال: قال له رجل إنى قد أصبت مالا و إنى قد خفت فيه على نفسى فلو أصبت صاحبه دفعته إليه و تخلصت منه فقال له أبو عبد الله ع لو أصبته كنت تدفعه إليه فقال إى و الله فقال ع فأنا و الله ما له صاحب غيرى قال فاستحلفه أن يدفعه إلى من يأمره قال فحلف قال فاذهب فاقسمه بين إخوانك و لك الأمن مما خفت فيه قال فقسمته بين إخوانى هذا.

[المناقشه فيما ذكر توجيهها للحكم بالتصدق]

و أما ما ذكرناه فى وجه التصديق من أنه إحسان و أنه أقرب طرق الإيصال و أن الإذن فيه حاصل بشهاده الحال فلا يصلح شىء منها للتأييد فضلا عن الاستدلال لمنع جواز كل إحسان فى مال الغائب و منع كونه

المكاسب، ج ١، ص ٧١

أقرب طرق الإيصال بل الأقرب دفعه إلى الحاكم الذى هو ولى الغائب- . و أما شهاده الحال فغير مطرده إذ بعض الناس لا يرضى بالتصدق لعدم يأسه عن وصوله إليه خصوصا إذا كان المالك مخالفا أو ذميا يرضى بالتلف و لا يرضى بالتصدق على الشيعة

فمقتضى القاعده لو لا ما تقدم من النص هو لزوم الدفع إلى الحاكم

- ثم الحاكم يتبع شهاده حال المالك فإن شهدت برضاه بالصدقه أو بالإمساك عمل عليها و إلا تخير بينهما لأن كلا منهما تصرف لم يؤذن فيه من المالك و لا- بد من أحدهما و لا- ضمان فيهما و يحتمل قويا تعيين الإمساك لأن الشك فى جواز التصديق يوجب بطلانه لأصالة الفساد. و أما بملاحظه ورود النص بالتصدق فالظاهر عدم جواز الإمساك أمانه لأنه تصرف لم يؤذن فيه من المالك و لا الشارع- و يبقى الدفع إلى الحاكم و التصديق-.

[القول بالتخير بين الصدقه و الدفع إلى الحاكم و المناقشه فيه]

و قد يقال إن مقتضى الجمع بينه و بين دليل ولايه الحاكم- هو التخير بين الصدقه و الدفع إلى الحاكم فلكل منهما الولايه و يشكل بظهور النص فى تعيين الصدقه. نعم يجوز الدفع إليه من حيث ولايته على مستحقى الصدقه و كونه أعرف بمواقعها

[توجيه أخبار التصديق]

و يمكن أن يقال إن أخبار التصديق وارده فى مقام إذن الإمام بالصدقه- أو محموله على بيان المصرف فإنك إذا تأملت فى كثير من التصرفات الموقوفه على إذن الحاكم وجدتها وارده فى النصوص على طريق الحكم العام كإقامه البيئه و الإحلاف و المقاصه

[مقتضى قاعده الاحتياط]

و كيف كان فالأحوط خصوصا بملاحظه ما دل على أن مجهول المالك مال الإمام ع مراجعه الحاكم فى الدفع إليه أو استيذانه و يتأكد ذلك فى الدين المجهول المالك إذا الكلى لا يتشخص للغريم إلا بقبض الحاكم الذى هو وليه و إن كان ظاهر الأخبار الوارده فيه ثبوت الولايه للمدين

ثم إن حكم تعذر الإيصال إلى المالك المعلوم تفصيلا حكم جهاله المالك

و تردده بين غير محصورين فى التصديق استقلالا أو بإذن الحاكم كما صرح به جماعه منهم المحقق فى الشرائع و غيره

ثم إن مستحق هذه الصدقه هو الفقير

لأنه المتبادر من إطلاق الأمر بالتصدق

و في جواز إعطائها للهاشمى قولان

من أنها صدقه مندوبه على المالك و إن وجبت على من هي بيده إلا أنه نائب كالوكيل و الوصى و من أنها مال تعين صرفه بحكم الشارع لا بأمر المالك حتى تكون مندوبه مع أن كونها من المالك غير معلوم فلعلها ممن تجب عليه

ثم إن في الضمان لو ظهر المالك و لم يرض بالتصدق و عدمه

مطلقا أو بشرط عدم ترتب يد الضمان كما إذا أخذه من الغاصب حسبه لا بقصد التمليك وجوه من أصاله براءه ذمه المتصدق- و أصاله لزوم الصدقه بمعنى عدم انقلابها عن الوجه الذى وقعت عليه- و من عموم ضمان من ألتف. و لا- ينافيه إذن الشارع لاحتمال أنه أذن فى التصديق على هذا الوجه- كإذنه فى التصديق باللقطه المضمونه بلا خلاف و بما استودع من الغاصب و ليس هنا أمر مطلق بالتصدق ساكت عن ذكر الضمان حتى يستظهر منه عدم الضمان مع السكوت عنه و لكن يضعف هذا الوجه- بأن ظاهر دليل الإلتلاف كونها عله تامه للضمان و ما نحن فيه ليس كذلك- و إيجابه للضمان مراعى بعدم إجازة المالك يحتاج إلى دليل آخر إلا أن يقال إنه ضامن بمجرد التصديق و يرتفع بإجازته فتأمل.

[عدم الضمان فيما لو كان الإلتلاف إحسانا إلى المالك]

هذا مع أن الظاهر من دليل الإلتلاف اختصاصه بالإلتلاف على المالك لا الإلتلاف له و الإحسان إليه و المفروض أن الصدقه إنما قلنا بها لكونها إحسانا و أقرب طرق الإيصال بعد اليأس من وصول إليه. و أما احتمال كون التصديق مراعى كالفصولى- فمفروض الانتفاء إذ لم يقل أحد برجوع المالك على الفقير مع بقاء العين و انتقال الثواب من شخص إلى غيره حكم شرعى و كيف كان فلا مقتضى للضمان- و إن كان مجرد الإذن فى الصدقه غير مقتضى لعدمه فلا بد من الرجوع إلى الأصل لكن الرجوع إلى أصاله البراءه إنما يصح فيما لم تسبق يد الضمان و هو ما إذا أخذ المال من الغاصب حسبه و أما إذا تملكه منه ثم علم بكونه مغصوبا فالأ-جود استصحاب الضمان فى هذه الصوره لأن المتيقن هو ارتفاع الضمان بالتصرف الذى يرضى به المالك بعد الاطلاع لا مطلقا.

[الأوجه الضمان مطلقا]

فتبين أن التفصيل بين يد الضمان و غيرها أوفق بالقاعده لكن الأوجه الضمان مطلقا إما تحكيما للاستصحاب حيث يعارض البراءه و لو بضميمه عدم القول بالفصل و إما للمرسله المتقدمه عن السرائر و إما لاستفاده ذلك من خبر الوديعه إن لم نتعد عن موردته إلى ما نحن فيه من جعله بحكم اللقطه لكن استفاد منه أن الصدقه بهذا الوجه حكم اليأس عن المالك

[متى يثبت الضمان]

ثم الضمان هل يثبت بمجرد التصديق وإجازته رافعه أو يثبت بالرد من حينه أو من حين التصديق وجوه من دليل الإلتلاف و الاستصحاب و من أصله عدم الضمان قبل الرد- و من ظاهر الروايه المتقدمه فى أنه بمنزله اللقطه.

[هل إجازة التصديق حق موروث يرثه الوارث]

و لو مات المالك فى قيام وارثه مقامه فى إجازة التصديق و رده وجه قوى لأن ذلك من قبيل الحقوق المتعلقة بتلك الأموال فيورث كغيره من الحقوق و يحتمل عدم لفرض لزوم التصديق بالنسبه إلى العين فلا- حق لأحد فيه و المتيقن من الرجوع إلى القيمه هو المالك.

[رد المالك بعد موت المتصدق]

و لو مات المتصدق فرد المالك فالظاهر خروج الغرامه من تركته لأنه من الحقوق الماليه اللازمه عليه بسبب فعله

[هل يضمن لو دفعه إلى الحاكم و تصدق بعد اليأس]

هذا كله على تقدير مباشره المتصدق له و لو دفعه إلى الحاكم فتصدق به بعد اليأس فالظاهر عدم الضمان لبراءه ذمه الشخص بالدفع إلى ولى الغائب و تصرف الولى كتصرف المولى عليه و يحتمل الضمان- لأن الغرامه هنا ليست لأجل ضمان المال و عدم نفوذ التصرف الصادر من المتصدق حتى يفرق بين تصرف الولى و غيره لثبوت الولاية للمتصدق فى هذا التصرف لأن المفروض ثبوت الولاية له كالحاكم و لذا لا تسترد العين من الفقير إذا رد المالك فالتصريف لازم و الغرامه حكم شرعى تعلقت بالمتصدق كائنا من كان فإذا كان المكلف بالتصدق هو من وقع فى يده لكونه هو المأبوس و الحاكم و كيلا كان الغرم على الموكل- و إن كان المكلف هو الحاكم لوقوع المال فى يده قبل اليأس عن مالكه فهو المكلف بالفحص ثم التصديق كان الضمان عليه.

و أما الصورة الرابعه - و هو ما علم إجمالاً اشتمال الجائزه على الحرام

[صور المسأله]

فإما أن يكون الاشتباه موجبا لحصول الإشاعه و الاشتراك و إما أن لا يكون. و على الأول فالقدر و المالك إما معلومان أو مجهولان أو مختلفان و على الأول فلا إشكال. و على الثانى فالمعروف إخراج الخمس على تفصيل مذکور فى باب الخمس و لو علم القدر فقد تقدم فى القسم الثالث و لو علم المالك و جب التخلص معه بالمصالحه و على الثانى تتعين القرعه أو البيع و الاشتراك فى الثمن و تفصيل ذلك كله فى كتاب الخمس

[انقسام الأخذ من الظالم بحسب الأحكام الخمسه و انقسام المأخوذ إلى المحرم و الواجب و المكروه]

و اعلم أن أخذ

ما فى يد الظالم ینقسم باعتبار نفس الأخذ إلى الأحكام الخمسه و باعتبار نفس المال إلى المحرم و المكروه و الواجب فالمحرم ما علم كونه من مال الغير مع عدم رضاه بالأخذ و المكروه المال المشتبه و الواجب ما يجب استنقاذه من يده من حقوق الناس حتى أنه يجب على الحاكم الشرعى استنقاذ ما فى ذمته من حقوق الساده و الفقراء و لو بعنوان المقاصه بل يجوز ذلك لآحاد الناس خصوصا نفس المستحقين مع تعذر استيذان الحاكم

[ما يتلفه الظالم غصبا يحتسب من ديونه]

و كيف كان فالظاهر أنه لا إشكال فى كون ما فى ذمته من قيم المتلفات غصبا من جمله ديونه نظير ما استقر فى ذمته بقرض أو ثمن مبيع أو صداق أو غيرها. و مقتضى القاعده كونها كذلك بعد موته فيقدم جميع ذلك على الإرث و الوصيه إلا أنه ذكر بعض الأساطين أن ما فى يده من المظالم تالفا- لا يلحقه حكم الديون فى التقديم على الوصايا و المواريث لعدم انصراف الدين إليه و إن كان منه و بقاء عموم الوصيه و الميراث على حاله و للسيره المأخوذه يدا بيد من مبدأ الإسلام إلى يومنا هذا فعلى هذا لو أوصى بها بعد التلف أخرجت من الثلث و فيه منع عدم الانصراف فإننا لا نجد بعد مراجعه العرف فرقا بين ما أتلفه هذا الظالم عدوانا و بين ما أتلفه نسيانا و لا بين ما أتلفه هذا الظالم عدوانا و بين ما أتلفه شخص آخر من غير الظلمه مع أنه لا إشكال فى جريان أحكام الدين عليه فى حال حياته من جواز المقاصه من ماله كما هو المنصوص و لعدم تعلق الخمس و الاستطاعه و غير ذلك فلو تم عدم الانصراف لزم إهمال الأحكام المنوطه بالدين و جودا و عدما من غير فرق بين حياته و موته. و ما ادعاه من السيره فهو ناش من قله مبالاه الناس كما هو دينهم فى أكثر السير التى استمروا عليها و لذا لا يفرقون فى ذلك بين الظلمه و غيرهم ممن علموا باشتغال ذمتهم بحقوق الناس من جهه حق الساده و الفقراء أو من جهه العلم بفساد أكثر معاملاتهم و لا فى إنفاذ وصايا الظلمه و توريث و رثتهم بين اشتغال ذمتهم بعوض المتلفات و أرش الجنایات و بين اشتغالهم بديونهم المستقره عليهم من معاملاتهم و صدقاتهم الواجبه عليهم و لا- بين ما علم المظلوم فيه تفصيلا و بين ما لم يعلم فإنك إذا تتبعت أحوال الظلمه وجدت ما استقر فى ذمتهم من جهه المعاوضات و المداینات مطلقا أو من جهه خصوص أشخاص معلومين تفصيلا أو مشتبهين فى محصور كافيا فى استغراق تركتهم المانع من التصرف فيها بالوصيه أو الإرث. و بالجمله فالتمسك بالسيره المذكوره أو هن من دعوى عدم الانصراف السابقه فالخروج بها عن القواعد المنصوصه المجمع عليها غير متوجه.

الثالث ما يأخذه السلطان المستحل لأخذ الخراج و المقاسمه من الأراضى باسمهما- و من الأنعام باسم الزكاه

إشاره

يجوز أن يقبض منه مجانا أو بالمعاوضه و إن كان مقتضى القاعده حرمة لأنه غير مستحق لأخذه فتراضيه مع من عليه الحقوق المذكوره فى تعيين شىء من ماله لأجلها فاسد- كما إذا تراضى الظالم مع مستأجر دار الغير فى دفع شىء إليه عوض الأجره هذا مع التراضى و أما إذا قهره على أخذ شىء بهذه العنوانات ففساده أوضح

[دعوى الإجماع على جواز شراء ما يأخذه الجائر]

و كيف كان فما يأخذه الجائر باق على ملك المأخوذ منه و مع ذلك يجوز قبضه من الجائر بلا خلاف يعتد به بين الأصحاب و

عن بعض حكاية الإجماع عليه. قال في محكى لأن الدليل على جواز شراء الثلاثة من التنقيح الجائر وإن لم يكن مستحقا له النصوص الواردة عنهم ع والإجماع وإن لم يعلم مستنده ويمكن أن يكون مستنده- أن ذلك حق للأئمة ع وقد أذنوا لشيعتهم في شراء ذلك فيكون تصرف الجائر كتصرف الفضولي إذا انضم إليه إذن المالك انتهى. أقول والأولى أن يقال إذا انضم إليه إذن متولى الملك كما لا يخفى.

و في جامع المقاصد أن عليه إجماع فقهاء الإماميه والأخبار المتواتره عن الأئمة الهداه ع و في المسالك أطبق عليه علماؤنا و لا نعلم فيه مخالفا و عن المفاتيح أنه لا- خلاف فيه و في الرياض أنه استفاض نقل الإجماع عليه- . و قد تأيدت دعوى هؤلاء بالشهره المحققه بين و من تأخر عنه

[الاستدلال على الجواز بلزوم الحرج و اختلال النظام من عدمه]

و يدل عليه قبل الإجماع مضافا إلى لزوم الحرج العظيم في الاجتناب عن هذه الأموال بل اختلال النظام و إلى الروايات المتقدمه لأخذ الجوائز من السلطان خصوصا الجوائز العظام التي لا يحتمل عادة أن تكون من غير الخراج و كان الإمام ع يأبى عن أخذها أحيانا معللا بأن فيها حقوق الأئمة

[الاستدلال بالروايات على جواز الشراء من الجائر]

إشاره

روايات عن أبي جعفر ع

منها صحيحه الحداء

إشاره

قال: سألته عن الرجل منا يشتري من عمال السلطان من إبل الصدقه و غنمها و هو يعلم أنهم يأخذون منهم أكثر من الحق الذي يجب عليهم فقال ما الإبل و الغنم الأمثل الحنطه و الشعير و غير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه فيجتنب قلت فما ترى في متصدق يجيئنا فيأخذ منا صدقات أغنامنا فنقول بعناها فيبيعنا إياها فما ترى في شرائها منه فقال إن كان قد أخذها و عزلها فلا بأس قيل له فما ترى في الحنطه و الشعير يجيئنا القاسم فيقسم لنا حظنا و يأخذ حظه فيعزله بكيل فما ترى في شراء ذلك الطعام منه فقال إن كان قد قبضه بكيل و أنتم حضور فلا بأس بشرائه منهم بغير كيل. دلت هذه الروايه على أن شراء الصدقات من الأنعام و الغلات من عمال السلطان كان مفروغ الجواز عند السائل و إنما سأل أولا عن الجواز مع العلم الإجمالى بحصول الحرام في أيدي العمال و ثانيا من جهة توهم الحرمة أو الكراهه في شراء ما يخرج في الصدقه كما ذكر في باب الزكاه و ثالثا من جهة كفايه الكيل الأول و بالجمله ففي هذه الروايه سؤالا و جوابا إشعار بأن الجواز كان من الواضحات غير المحتاجه إلى السؤال إلا لكان أصل الجواز أولى بالسؤال حيث إن ما يأخذونه باسم الزكاه معلوم الحرمة تفصيلا فلا فرق بين أخذ الحق الذي يجب

عليهم و بين أخذ أكثر منه. و يكفى قوله ع حتى تعرف الحرام بعينه فى الدلاله على مفروغيه حل ما يأخذونه من الحق و أن الحرام هو الزائد و المراد بالحلال هو الحلال بالنسبه إلى من ينتقل إليه و إن كان حراما بالنسبه إلى الجائر الآخذ له بمعنى معاقبته على أخذه و ضمانه و حرمة التصرف فى ثمنه

[دفع ما قيل من أن الروايه مختصه بالشراء]

ففى وصفه ع للمأخوذ بالحليه- دلاله على عدم اختصاص الرخصه بالشراء بل يعم جميع أنواع الانتقال إلى الشخص. فاندفع ما قيل إن الروايه مختصه بالشراء فليقتصر فى مخالفه القواعد عليه

[مناقشه الفاضل القطيفى و المحقق الأردبيلى و الجواب عنها]

ثم الظاهر من فقره الثالثه السؤال و الجواب عن حكم المقاسمه فاعتراض الفاضل القطيفى الذى صنف فى الرد على رساله المحقق الكركى المسماه بقاطعه اللجاج فى حل الخراج رساله زيف فيها جميع ما فى الرساله من أدله الجواز بعدم دلاله الفقره الثانيه على حكم المقاسمه و احتمال كون القاسم هو زارع الأرض- أو وكيله ضعيف جدا و تبعه على هذا الاعتراض المحقق الأردبيلى و زاد عليه ما سكت هو عنه من عدم دلاله الفقره الأولى على حل شراء الزكاه بدعوى أن قوله ع

المكاسب، ج ١، ص ٧٣

لا بأس حتى تعرف الحرام بعينه لا يدل إلا على جواز شراء ما كان حلالا بل مشتبهها و عدم جواز شراء ما كان معروفا أنه حرام بعينه و لا- يدل على جواز شراء الزكاه بعينها صريحا. نعم ظاهرها ذلك لكن لا ينبغى الحمل عليه لمنافاته العقل و يمكن أن يكون سبب الإجمال فيه التقيه. و يؤيد عدم الحمل على الظاهر أنه غير مراد بالاتفاق إذ ليس بحلال ما أخذه الجائر فتأمل انتهى. و أنت خبير بأنه ليس فى العقل ما يقتضى قبح الحكم المذكور و أى فارق بين هذا و بين ما أحلوه لشيعتهم مما فيه حقوقهم و لا فى النقل إلا عمومات قابله للتخصيص بمثل هذه الصحيحه و غيرها المشهوره بين الأصحاب روايه و عملا مع نقل الاتفاق عن جماعه و أما الحمل على التقيه فلا يجوز بمجرد معارضه العمومات كما لا يخفى.

و منها روايه إسحاق بن عمار

قال: سألته عن الرجل يشتري من العامل و هو يظلم قال يشتري منه ما لم يعلم أنه ظلم فيه أحدا. وجه الدلاله أن الظاهر أن الشراء من العامل شراء ما هو عامل فيه و هو الذى يأخذه من الحقوق من قبل السلطان. نعم لو بنى على المناقشه احتمال أن يريد السائل شراء أملاك العامل منه مع علمه بكونه ظالما غاصبا فيكون سؤالا عن معامله الظلمه لكنه خلاف الإنصاف و إن ارتكبه صاحب الرساله.

و منها روايه أبى بكر الحضرمي

قال: دخلت على أبي عبد الله ع و عنده ابنه إسماعيل فقال ما يمنع ابن أبي سماك أن يخرج شباب الشيعة فيكفونه ما يكفيه الناس و يعطيهم ما يعطى الناس قال ثم قال لى لم تركت عطاءك قلت مخافه على دينى قال ما منع ابن أبي سماك أن يبعث إليك بعطائك أ ما علم أن لك فى بيت المال نصيبا. فإن ظاهره حل ما يعطى من بيت المال عطاء أو أجره للعمل فيما يتعلق به بل قال المحقق الكركى إن هذا الخبر نص فى الباب لأنه ع بين أن لا خوف على السائل فى دينه لأنه لم يأخذ إلا نصيبه من بيت المال و قد ثبت فى الأصول تعدى الحكم بتعدى العله المنصوصه انتهى و إن تعجب منه الأردبيلى رحمه الله فقال أنا ما فهمت منه دلالة ما و ذلك لأن غايته ما ذكر و قد يكون الشىء من بيت المال [و] يجوز أخذه و إعطاؤه للمستحقين بأن يكون مندورا أو وصيه لهم بأن يعطيهم ابن أبي سماك و غير ذلك انتهى. و قد تبع فى ذلك صاحب الرسالة حيث قال إن الدليل لا إشعار فيه بالخراج. أقول الإنصاف أن الروايه ظاهره فى حل ما فى بيت المال مما يأخذه الجائر.

و منها الأخبار الواردة فى أحكام تقبل الخراج من السلطان

إشارة

على وجه يستفاد من بعضها كون أصل التقبل مسلم الجواز عندهم.

و منها صحيحه الحلبي

عن أبي عبد الله ع فى جملة الحديث قال: لا بأس بأن يتقبل الرجل الأرض و أهلها من السلطان و عن مزارعه أهل الخراج بالنصف و الربع و الثلث قال نعم لا بأس به و قد قبل رسول الله ص خيبر أعطاها اليهود حيث فتحت عليه بالخبر و الخبر هو النصف

و منها الصحيح عن إسماعيل بن الفضل الهاشمي

عن أبي عبد الله ع قال: سألته فى الرجل يتقبل خراج الرجال و جزية رءوسهم و خراج النخل و الشجر و الآجام و المصائد و السمك و الطير و هو لا يدري لعل هذا لا يكون أبدا أو يكون أ يشتريه أو فى أى زمان يشتريه يتقبل منه فقال إذا علمت أن من ذلك شيئا واحدا قد أدرك فاشتره و تقبل به.

و نحوها الموثق المروى فى الكافي و التهذيب عن إسماعيل بن الفضل الهاشمي

بأدنى تفاوت.

و روايه الفيض بن المختار

قال: قلت لأبي عبد الله ع جعلت فداك ما تقول في الأرض أتقبلها من السلطان ثم أؤجرها من أكرتى على أن ما أخرج الله تعالى منها من شىء كان لى من ذلك النصف أو الثلث بعد حق السلطان قال لا بأس كذلك أعامل أكرتى

إلى غير ذلك من الأخبار الواردة فى باب قبالة الأرض و استيجار أرض الخراج من السلطان ثم إجارتها للزارع بأزيد من ذلك

و قد يستدل بروايات أخرى لا تخلو عن قصور فى الدلالة

منها الصحيح عن جميل بن صالح

قال: أرادوا بيع تمر عين أبى زياد فأردت أن أشتريه فقلت لا حتى أستأذن أبا عبد الله ع فسألت معاذاً أن يستأمره فسأله فقال قل له فليشتره فإنه إن لم يشتره اشتراه غيره و دلالاته مبنيه على كون عين أبى زياد من الأملاك الخراجيه و لعلها من الأملاك المغصوبه من الإمام أو غيره الموقوف اشتراء حاصلها على إذن الإمام ع و يظهر من بعض الأخبار أن عين أبى زياد كانت ملكاً لأبى عبد الله ع.

و منها صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج

قال: قال لى أبو الحسن موسى ع ما لك لا تدخل مع على فى شراء الطعام إنى أظنك ضيقاً قال قلت نعم فإن شئت وسعت على قال اشتره. و بالجملة فى الأخبار المتقدمه غنى عن ذلك

و ينبغى التنبيه على أمور

الأول أن ظاهر عبارات الأكثر بل الكل أن الحكم مختص بما يأخذه السلطان

فقبل أخذه الخراج لا يجوز المعامله عليه بشراء ما فى ذمه مستعمل الأرض أو الحواله عليه و نحو ذلك و به صرح السيد العميد فيما حكى من شرحه على النافع حيث قال إنما يحل ذلك بعد قبض السلطان أو نائبه و لذا قال المصنف يأخذه انتهى. لكن صريح جماعه عدم الفرق بل صرح المحقق الثانى بالإجماع- على عدم الفرق بين القبض و عدمه و فى الرياض صرح بعدم الخلاف و هذا هو الظاهر من الأخبار المتقدمه الوارده فى قبالة الأرض و جزية الرءوس حيث دلت على أنه يحل ما فى ذمه مستعمل الأرض من الخراج لمن تقبل الأرض من السلطان. و الظاهر من الأصحاب فى باب المساقاه- حيث يذكرون أن خراج السلطان على مالك الأشجار إلا أن يشترط خلافه إجراء ما يأخذه العادل فى إبراء ذمه مستعمل الأرض- الذى استقر عليه أجرتها بأداء غيره بل ذكروا فى المزارعه أيضاً أن خراج الأرض كما فى كلام الأكثر أو الأرض الخراجيه كما فى الغنيه و السرائر على مالكةا و إن كان يشكل توجيهه من جهه عدم مالك للأراضى الخراجيه و كيف كان فالأقوى أن المعامله على الخراج جائزه و

لو قبل قبضها. و أما تعبير الأكثر بما يأخذه فالمراد به إما الأعم مما يبنى على أخذه و لو لم يأخذه فعلا و إما المأخوذ فعلا لكن الوجه في تخصيص العلماء العنوان به جعله كالمستثنى من جوائز السلطان التي حكموا بوجوب ردها على مالکها إذا علمت حراما بعينها فافهم. - و يؤيد الثاني سياق كلام بعضهم حيث يذكرون هذه المسألة عقيب مسألة الجوائز خصوصا عبارته القواعد حيث صرح بتعميم الحكم بقوله و إن عرفت أربابه فافهم. و يؤيد الأول أن المحكى عن الشهيد عن حواشيه على القواعد أنه علق على قول العلامة أن الذى يأخذه الجائر إلى آخر قوله و إن لم يقبضها الجائر انتهى.

الثانى [هل للجائر سلطنه على أخذ الخراج فلا يجوز منعه منه]

إشارة

هل يختص الخراج من حيث الخروج عن قاعده كونه مالا مغصوبا محرما بمن ينتقل إليه فلا استحقاق للجائر فى أخذه أصلا فلم يعض الشارع من هذه المعامله إلا حل ذلك

المكاسب، ج ١، ص ٧٤

للمنتقل إليه أو يكون الشارع قد أمضى سلطنه الجائر عليه فيكون منعه عنه أو عن بدله المعوض عنه فى العقد معه حراما

صريح الشهيدین و المحكى عن جماعه ذلك

. قال المحقق الكركى فى رسالته ما زلنا نسمع من كثير ممن عاصرناهم و لا سيما شيخنا الأعظم الشيخ على بن هلال رحمه الله أنه لا- يجوز لمن عليه الخراج سرقة و لا جوده و لا منعه و لا شىء منه- لأن ذلك حق و اجب عليه انتهى و فى المسالك فى باب الأرضين- و ذكر الأصحاب أنه لا يجوز لأحد جردها و لا منعها و لا التصرف فيها بغير إذنه- بل ادعى بعضهم الاتفاق عليه انتهى و فى آخر كلامه أيضا أن ظاهر الأصحاب أن الخراج و المقاسمه لازم للجائر حيث يطلبه أو يتوقف على إذنه انتهى و على هذا عول بعض الأساطين فى شرحه على القواعد حيث قال و تقوى حرمه سرقة الحصه و خيانتها و الامتناع من تسليم ثمنها بعد شرائها إلى الجائر و إن حرمت عليه و دخل تسليمها فى الإعانة على الإثم فى البدايه أو الغايه لنص الأصحاب على ذلك و دعوى الإجماع عليه انتهى أقول إن أريد منع الحصه مطلقا فتصرف فى الأرض من دون أجره فله وجه لأنها ملك المسلمین فلا بد لها من أجره تصرف فى مصالحهم و إن أريد منعها من خصوص الجائر فلا دليل على حرمة لأن اشتغال ذمه مستعمل الأرض بالأجره لا يوجب دفعها إلى الجائر بل يمكن القول بأنه لا يجوز مع التمكن لأنه غير مستحق فيسلم إلى العادل أو نائبه الخاص أو العام و مع التعذر يتولى صرفه فى المصالح حسبه

مع أن فى بعض الأخبار ظهورا فى جواز الامتناع

مثل صحيحه زرارہ:

اشترى ضرير بن عبد الملك و أخوه أرزا من هبيرة بثلاثمائة ألف درهم قال قلت له ويلك أو ويحك انظر إلى خمس هذا

المال فابعث به إليه و احتبس الباقي قال فأبى علي و أدى المال و قدم هؤلاء فذهب أمر بني أميه قال فقلت ذلك لأبى عبد الله ع فقال مبادرا للجواب هو له هو له فقلت له إنه أداها فعرض علي إصبعه فإن أوضح محامل هذا الخبر أن يكون الأرز من المقاسمه و أما حملة علي كونه من الناصب أعني هيبه أو بعض بني أميه فيكون دليلا- علي حل مال الناصب بعد إخراج خمسه كما استظهرها في الحدائق فقد ضعف في محله بمنع هذا الحكم و مخالفته لاتفق أصحابنا كما حقق في باب الخمس و إن ورد بها غير واحد من الأخبار و أما الأمر بإخراج الخمس في هذه الروايه فلعله من جهه اختلاط مال المقاسمه بغيره من وجوه الحرام فيجب تخميسه أو من جهه احتمال اختلاطه بالحرام فيستحب تخميسه كما تقدم في جوائز الظلمه.

و ما روى: من أن علي بن يقطين قال له الإمام [أبو الحسن موسى] ع إن كنت و لا بد فاعلا فائق أموال الشيعة

و [قال فأخبرني علي] أنه كان يجيبها من الشيعة علانيه و يردها عليهم في السر

قال المحقق الكركي في قاطعه اللجاج

إنه يمكن أن يكون المراد به ما يجعل عليهم من وجوه الظلم المحرمه و يمكن أن يراد به وجوه الخراج و المقاسمات و الزكوات لأنها و إن كانت حقا عليهم لكنها ليست حقا للجائر فلا يجوز جمعه لأجله إلا عند الضروره و ما زلنا نسمع من كثير ممن عاصروناهم و لا سيما شيخنا الأعظم إلى آخر ما تقدم نقله عنه عن مشايخه

[مناقشه كلام المحقق الكركي]

أقول ما ذكره من الحمل علي وجوه الظلم المحرمه مخالف لظاهر العام في قول الإمام ع فائق أموال الشيعة فلاحتمال الثاني أولى لكن بالنسبه إلى ما عدا الزكوات لأنها كسائر وجوه الظلم المحرمه خصوصا بناء علي عدم الاجتزاء بها عن الزكاه الواجبه لقوله ع: إنما هؤلاء قوم غصبوكم أموالكم و إنما الزكاه لأهلها و قوله ع: لا تعطوهم شيئا ما استطعتم فإن المال لا ينبغي أن يزكى مرتين. و فيما ذكره المحقق من الوجه الثاني- دلالة علي أن مذهبه ليس وجوب دفع الخراج و المقاسمه إلى خصوص الجائر و جواز منعه عنه و إن نقل بعد عن مشايخه في كلامه المتقدم ما يظهر منه خلاف ذلك- لكن يمكن بل لا يبعد أن يكون مراد مشايخه المنع عن سرقة الخراج أو وجوده رأسا حتى عن نائب العادل لا منعه عن خصوص الجائر مع دفعه إلى نائب العادل أو صرفه حسبه في وجوه بيت المال كما يشهد لذلك تعليل المنع بكونه حقا واجبا عليه فإن وجوبه عليه إنما يقتضى حرمة منعه رأسا لا- عن خصوص الجائر لأنه ليس حقا واجبا له. و لعل ما ذكرناه هو مراد المحقق حيث نقل هذا المذهب عن مشايخه رحمهم الله بعد ما ذكره من التوجيه المتقدم بلا- فصل من دون إشعار بمخالفته لذلك الوجه و مما يؤيد ذلك أن المحقق المذكور بعد ما ذكر أن هذا يعني حل ما يأخذه الجائر من الخراج و المقاسمه مما وردت به النصوص و أجمع عليه الأصحاب بل المسلمون قاطبه قال فإن قلت فهل يجوز أن يتولى من له النيابة حال الغيبه ذلك أعني الفقيه الجامع للشرائط قلنا لا نعرف للأصحاب في ذلك تصريحاً لكن من جوز للفقهاء حال الغيبه تولى استيفاء الحدود و غير ذلك من توابع منصب الإمامه ينبغي له تجويز ذلك بطريق أولى- و لا سيما المستحقون لذلك موجودون في كل عصر- و من تأمل في أقوال كبراء علمائنا الماضين مثل علم الهدى و علم المحققين نصير المله و الدين و بحر العلوم جمال المله و الدين العلامه و غيرهم نظر متأمل منصف لم

يشك في أنهم كانوا يسلكون هذا المسلك و ما كانوا يودعون في كتبهم إلا ما يعتقدون صحته انتهى. و حمل ما ذكره من تولى الفقيه على صورته عدم تسلط الجائر خلاف الظاهر و أما قوله و من تأمل إلى آخره فهو استشهاد على أصل المطلب- و هو حل ما يؤخذ من السلطان من الخراج على وجه الانتهاب و من الأراضي على وجه الانقطاع و لا دخل له بقوله فإن قلت قلنا أصلا فإن علماءنا المذكورين و غيرهم لم يعرف منهم الاستقلال على أراضي الخراج بغير إذن السلطان.

[ما قاله الشهيد في حرمه منع الخراج و توجيهه]

و ممن يترأى منه القول بحرمه منع الخراج عن خصوص الجائر شيخنا الشهيد في الدروس حيث قال يجوز شراء ما يأخذه الجائر باسم الخراج و المقاسمه و الزكاه و إن لم يكن مستحقا له ثم قال و لا يجب رد المقاسمه و شبهها على المالك و لا يعتبر رضاه و لا- يمنع تظلمه من الشراء و كذا لو علم أن العامل يظلم إلا أن يعلم الظلم بعينه نعم يكره معاملته الظلمه و لا يحرم لقول الإمام الصادق ع: كل شىء فيه حلال و حرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه و لا فرق بين قبض الجائر إياها أو وكيهه و بين عدم القبض فلو أحاله بها و قبل الثلاثه- أو وكله في قبضها أو باعها و هى في يد المالك أو فى ذمته جاز التناول و يحرم على المالك المنع- و كما يجوز الشراء تجوز سائر المعاوضات و الوقف و الهبه و الصدقه و لا يحل تناولها بغير ذلك انتهى لكن الظاهر من قوله و يحرم على المالك المنع أنه عطف على قوله جاز التناول فيكون من أحكام الإحاله بها و التوكيل و البيع فالمراد منع المالك المحال و

المكاسب، ج ١، ص ٧٥

المشترى عنها و هذا لا إشكال فيه لأن اللازم من فرض صحه الإحاله و الشراء تملك المحال و المشترى فلا يجوز منعهما عن ملكهما. و أما قوله رحمه الله و لا يحل تناولها بغير ذلك فلعل المراد به ما تقدم فى كلام مشايخ الكركى من إرادته تناولها بغير إذن أحد حتى الفقيه النائب عن السلطان العادل و قد عرفت أن هذا مسلم فتوى و نصا- و أن الخراج لا يسقط من مستعملى أراضي المسلمين ثم إن ما ذكره من جواز الوقف لا يناسب ذكره فى جملة التصرفات فيما يأخذه الجائر و إن أراد وقف الأرض المأخوذه منه إذا نقلها السلطان إليه لبعض مصالح المسلمين فلا يخلو عن إشكال

[توجيه كلام الشهيد الثانى فى حرمه منع الخراج]

و أما ما تقدم من المسالك من نقل الاتفاق على عدم جواز المنع عن الجائر و الجحود فالظاهر منه أيضا ما ذكرناه من جحود الخراج و منعه رأسا لا- عن خصوص الجائر مع تسليمه إلى الفقيه النائب عن العادل فإنه رحمه الله بعد ما نقلنا عنه من حكاية الاتفاق قال بلا فصل و هل يتوقف التصرف فى هذا القسم- على إذن الحاكم الشرعى إذا كان متمكنا من صرفها على وجهها بناء على كونه نائبا عن المستحق- و مفوضا إليه ما هو أعظم من ذلك الظاهر ذلك و حينئذ يجب عليه صرف حاصلها فى مصالح المسلمين و مع عدم التمكن أمرها إلى الجائر. و أما جواز التصرف فيها كيف اتفق لكل واحد من المسلمين فبعيد جدا بل لم أقف على قائل به لأن المسلمين بين قائل بأولويه الجائر و توقف التصرف على إذنه و بين مفوض الأمر إلى الإمام ع و مع غيبته يرجع الأمر إلى نائبه فالتصرف بدونهما لا- دليل عليه انتهى. و ليس مراده رحمه الله من التوقف التوقف على إذن الحاكم بعد الأخذ من الجائر و لا خصوص صورته عدم استيلاء الجائر على الأرض كما لا يخفى

و كيف كان فقد تحقق مما ذكرناه أن غايه ما دلت عليه النصوص و الفتاوى كفايه إذن الجائر في حل الخراج

و كون تصرفه بالإعطاء و المعاوضه و الإسقاط و غير ذلك نافذا و أما انحصاره بذلك فلم يدل عليه دليل و لا أماره بل لو نوقش في كفايه تصرفه في الحليه و عدم توقفها على إذن الحاكم الشرعى مع التمكن بناء على أن الأخبار الظاهره في الكفايه منصرفه إلى الغالب من عدم تيسر استيذان الإمام ع أو نائبه أمكن ذلك إلا أن المناقشه في غير محلها لأن المستفاد من الأخبار الإذن العام من الأئمه الأطهار ع بحيث لا يحتاج بعد ذلك إلى إذن خاص في الموارد الخاصه منهم ع و لا من نوابهم

[عدم نفوذ إذن الجائر فيما لا تسلط له عليه]

هذا كله مع استيلاء الجائر على تلك الأرض و التمكن من استيذانه و أما مع عدم استيلائه على أرض خراجيه لقصور يده عنها لعدم انقياد أهلها له ابتداء أو طغيانهم عليه بعد السلطنه عليهم فالأقوى خصوصا مع عدم الاستيلاء ابتداء عدم جواز استيذانه و عدم مضى إذنه فيها كما صرح به بعض الأساطين حيث قال بعد بيان أن الحكم مع حضور الإمام مراجعته أو مراجعته الجائر مع التمكن و أما مع فقد سلطان الجور أو ضعفه عن التسلط أو عدم التمكن من مراجعته فالواجب الرجوع إلى الحاكم الشرعى إذ ولايه الجائر إنما ثبتت على من دخل في قسم رعيته حتى يكون في سلطانه و يكون مشمولا لحفظه من الأعداء و حمايته فمن بعد عن سلطانهم أو كان على الحد فيما بينهم أو يقوى عليهم فخرج عن مأموريتهم فلا- يجرى عليه حكمهم اقتصارا على المقطوع به من الأخبار و كلام الأصحاب في قطع الحكم بالأصول و القواعد و تخصيص ما دل على المنع عن الركون إليهم و الانقياد لهم.

الثالث [هل يحل ما يعتقد الجائر خراجيا و إن كان عندنا من الأنفال أم يثبت حق الاختصاص]

أن ظاهر الأخبار و إطلاق الأصحاب حل الخراج و المقاسمه المأخوذ من الأراضي التي يعتقد الجائر كونها خراجيه و إن كانت عندنا من الأنفال و هو الذي يقتضيه نفي الحرج. نعم مقتضى بعض أدلتهم و بعض كلماتهم هو الاختصاص فإن العلامه قد استدلت في كتبه على حل الخراج و المقاسمه بأن هذا مال لا يملكه الزارع و لا صاحب الأرض بل هو حق الله عز و جل أخذه غير مستحقه فبرأت ذمته و جاز شراؤه و هذا الدليل و إن كان فيه ما لا- يخفى من الخلل إلا أنه كاشف عن اختصاص محل الكلام بما كان من الأراضي التي لها حق على الزارع و ليست الأنفال كذلك لكونها مباحه للشيعة. نعم لو قلنا بأن غيرهم يجب عليه أجره الأرض كما لا يبعد أمكن تحليل ما يأخذه منهم الجائر بالدليل المذكور لو تم و مما يظهر منه الاختصاص ما تقدم من الشهيد و مشايخ المحقق الثاني من حرمه جحود الخراج و المقاسمه معللين ذلك بأن ذلك حق عليه فإن الأنفال لا حق و لا أجره في التصرف فيها و كذا ما تقدم من التنقيح حيث ذكر بعد دعوى الإجماع على الحكم أن تصرف الجائر في الخراج و المقاسمه من قبيل تصرف الفضولي إذا أجاز المالك. و الإنصاف أن كلمات الأصحاب بعد التأمل في أطرافها ظاهره في الاختصاص بأراضي المسلمين خلافا لما استظهره المحقق الكركي قدس سره من كلمات الأصحاب و إطلاق الأخبار مع أن الأخبار أكثرها لا- عموم فيها و لا إطلاق- . نعم بعض الأخبار الواردة في المعامله على الأراضي الخراجيه التي جمعها صاحب الكفايه شامله لمطلق الأرض المضروب عليها الخراج من السلطان. نعم لو فرض أنه ضرب الخراج على ملك غير الإمام أو على ملك الإمام لا بالإمامه أو على الأراضي التي أسلم أهلها طوعا لم يدخل في منصرف الأخبار قطعا و لو أخذ الخراج من

الأرض المجهوله المالك معتقدا لاستحقاقه إياها ففيه وجهان.

الرابع ظاهر الأخبار و منصرف كلمات الأصحاب بالسلطان المدعى للرئاسه العامه و عماله

إشاره

الرابع ظاهر الأخبار و منصرف كلمات الأصحاب بالسلطان المدعى للرئاسه العامه و عماله

فلا يشمل من تسلط على قريه أو بلده خروجاً على سلطان الوقت فيأخذ منهم حقوق المسلمين. نعم ظاهر الدليل المتقدم من العلامه شموله له لكنك عرفت أنه قاصر عن إفاده المدعى كما أن ظاهره عدم الفرق بين السلطان المخالف المعتقد لاستحقاق أخذ الخراج و المؤمن و الكافر و إن اعترفا بعدم الاستحقاق إلا أن ظاهر الأخبار الاختصاص بالمخالف

و المسأله مشكله

من اختصاص موارد الأخبار بالمخالف المعتقد لاستحقاق أخذه و لا عموم فيها لغير المورد فيقتصر في مخالفه القاعده عليه و من لزوم الحرج- و دعوى الإطلاق في بعض الأخبار المتقدمه مثل قوله ع في صحيحه الحلبي: لا بأس بأن يتقبل الرجل الأرض و أهلها من السلطان و قوله ع في صحيحه محمد بن مسلم: كل أرض دفعها إليك سلطان فعليكم فيما أخرج الله منها الذي قاطعك عليه و غير ذلك

[دفع بعض وجوه الإشكال]

و يمكن أن يرد لزوم الحرج بلزومه على كل تقدير لأن المفروض أن السلطان المؤمن خصوصاً في هذه الأزمنه

المكاسب، ج ١، ص ٧٦

يأخذ الخراج عن كل أرض و لو لم تكن خراجيه و أنهم يأخذون كثيراً من وجوه الظلم المحرمه منضمماً إلى الخراج و ليس الخراج ممتازاً عندهم عن سائر ما يأخذونه ظلماً من العشور و سائر ما يظلمون به الناس كما لا يخفى على من لاحظ سيره عمالهم فلا بد إما من الحكم بحل ذلك كله لدفع الحرج و إما من الحكم بكون ما في يد السلطان و عماله من الأموال المجهوله المالك و أما الإطلاقات فهي مضافاً إلى إمكان دعوى انصرافها إلى الغالب كما في المسالك مسوقه لبيان حكم آخر كجواز إدخال أهل الأرض الخراجيه في تقبل الأرض في صحيحه الحلبي لدفع توهم حرمه ذلك كما يظهر من أخبار أخرى- و كجواز أخذ أكثر مما تقبل به الأرض من السلطان في روايه الفيض بن المختار و كغير ذلك من أحكام قبالة الأرض و استيجارها فيما عداها من الروايات. و الحاصل أن الاستدلال بهذه الأخبار على عدم البأس بأخذ أموالهم- مع اعترافهم بعدم الاستحقاق مشكل

[ما يدل على عدم شمول كلمات الأصحاب للجائر المؤمن]

و مما يدل على عدم شمول كلمات الأصحاب أن عنوان المسأله في كلامهم ما يأخذ الجائر لشبهه المقاسمه أو الزكاه كما في

المنتهى أو باسم الخراج و المقاسمه كما فى غيره. و ما يأخذه الجائر المؤمن ليس لشبهه الخراج و المقاسمه لأن المراد بشبهتهما- شبهه استحقاقهما الحاصله فى مذهب العامه نظير شبهه تملك سائر ما يأخذون مما لا يستحقون لأن مذهب الشيعة أن الولايه فى الأراضى الخراجيه إنما هى للإمام أو نائبه الخاص أو العام فما يأخذه الجائر المعتقد لذلك- إنما هو شىء يظلم به فى اعتقاده معترفا بعدم براءه ذمه زارع الأرض من أجرتها شرعا نظير ما يأخذه من الأملاك الخاصه التى لا خراج عليها أصلا و لو فرض حصول شبهه الاستحقاق لبعض سلاطين الشيعة من بعض الوجوه لم يدخل ذلك فى عناوين الأصحاب قطعاً لأن مرادهم من الشبهه الشبهه من حيث المذهب التى أمضاها الشارع للشيعة لا الشبهه فى نظر شخص خاص لأن الشبهه الخاصه إن كانت عن سبب صحيح كاجتهاد أو تقليد فلا إشكال فى حليته له و استحقاقه للآخذ بالنسبه إليه و إلا كانت باطله غير نافذه فى حق أحد.

[ما يؤيد عدم شمول الكلمات للجائر الموافق]

و الحاصل أن آخذ الخراج و المقاسمه لشبهه الاستحقاق فى كلام الأصحاب ليس إلا الجائر المخالف و مما يؤيده أيضا عطف الزكاه عليها مع أن الجائر الموافق لا يرى لنفسه ولايه جبايه الصدقات و كيف كان فالذى أتخيل أنه كلما ازداد المنصف المتأمل فى كلماتهم يزداد له هذا المعنى وضوحا فما أظن به بعض فى دعوى عموم النص و كلمات الأصحاب مما لا ينبغى أن يغتر به

[تفسير الفاضل القطيفى للجائر]

و لأجل ما ذكرنا و غيره فسر صاحب إيضاح النافع- الجائر [الواقع] فى عبارته النافع بالمخالف فالقول بالاختصاص كما استظهره فى المسالك و جزم به فى إيضاح النافع و جعله الأصح فى الرياض لا يخلو عن قوه.

[لزوم مراجعته الحاكم الشرعى]

فينبغى فى الأراضى التى بيد الجائر الموافق فى المعامله على عينها أو على ما يؤخذ عليها مراجعته الحاكم الشرعى

و لو فرض ظهور سلطان مخالف لا يرى نفسه مستحقا لجبايه تلك الوجوه

و إنما أخذ ما يأخذ نظير ما يأخذه على غير الأراضى الخراجيه من الأملاك الخاصه فهو أيضا غير داخل فى منصرف الأخبار و لا فى كلمات الأصحاب فحكمه حكم السلطان الموافق

و أما السلطان الكافر

فلم أجد فيه نصا. و ينبغى لمن تمسك بإطلاق النص و الفتوى التزام دخوله فيهما لكن الإنصاف انصرافهما إلى غيره مضافا إلى ما تقدم فى السلطان الموافق من اعتبار كون الآخذ بشبهه الاستحقاق و قد تمسك فى ذلك بعض بنفى السبيل للكافر على المؤمن فتأمل.

الخامس الظاهر أنه لا يعتبر فى حل الخراج المأخوذ أن يكون المأخوذ منه ممن يعتقد استحقاق الآخذ للآخذ

فلا- فرق حينئذ بين المؤمن و المخالف و الكافر لإطلاق بعض الأخبار المتقدمه- و اختصاص بعضها الآخر بالمؤمن كما فى روايتى الحذاء و إسحاق بن عمار و بعض روايات قبالة الأراضى الخراجيه و لم يستبعد بعض اختصاص الحكم بالمأخوذ من معتقد استحقاق الأخذ مع اعترافه بأن ظاهر الأصحاب التعميم و كأنه أدخل هذه المسأله يعنى مسأله حل الخراج و المقاسمه فى القاعده المعروفه من إلزام الناس بما ألزموا به أنفسهم و وجوب المضى معهم فى أحكامهم على ما يشهد به تشبيه بعضهم ما نحن فيه باستيفاء الدين من الذمى من ثمن ما باعه من الخمر و الخنزير و الأقوى أن المسأله أعم من ذلك و أن المضى فيما نحن فيه تصرف الجائر فى تلك الأراضى مطلقا.

السادس ليس للخراج قدر معين

إشاره

بل المناط فيه ما تراضى فيه السلطان و مستعمل الأرض لأن الخراج هى أجره الأرض فيناط برضا الموجد و المستأجر. نعم لو استعمل أحد الأرض قبل تعيين الأجره تعين عليه أجره المثل و هى مضبوطه عند أهل الخبره و أما قبل العمل فهو تابع لما يقع التراضى عليه و نسب ما ذكرناه إلى ظاهر الأصحاب و يدل عليه قول أبى الحسن ع فى مرسله حماد بن عيسى: و الأرضون التى أخذت عنوه بخيل أو ركاب فهى موقوفه متروكه فى يدي من يعمرها و يحييها و يقوم عليها على ما صالحهم الوالى- على قدر طاقتهم من الحق الخراج النصف أو الثلث أو الثلثين على قدر ما يكون لهم صلاحا و لا يضرهم إلى آخر الحديث.

حكم ما إذا كان الخراج المجعول مضرا بحال المزارعين]

و يستفاد منه أنه إذا جعل عليهم من الخراج أو المقاسمه ما يضر بهم لم يجز ذلك كالذى يؤخذ من بعض مزارعى بعض بلادنا بحيث لا يختار الزراع الزراعه من كثره الخراج فيجبرونه على الزراعه و حينئذ ففى حرمه كل ما يؤخذ أو المقدمار الزائد على ما تضر الزيادة عليه و جهان. و حكى عن بعض أنه يشترط أن لا- يزيد على ما كان يأخذه المتولى له الإمام العادل إلا برضاه و التحقيق أن مستعمل الأرض بالزرع و الغرس إن كان مختارا فى استعمالها فمقاطعه الخراج و المقاسمه باختياره و اختيار الجائر فإذا تراضيا على شىء فهو الحق قليلا كان أو كثيرا و إن كان لا بد من استعمال الأرض لأنها كانت مزرعه له مده سنين و يتضرر بالارتحال عن تلك القرية إلى غيرها فالمناط ما ذكر فى المرسله من عدم كون المضروب عليهم مضرا بأن لا يبقى لهم بعد أداء الخراج ما يكون يزاء ما أنفقوا على الزرع من المال و بدلوا له من أبدانهم الأعمال.

السابع ظاهر إطلاق الأصحاب- أنه لا يشترط فيمن يصل إليه الخراج [الاستحقاق]

إشاره

أو الزكاه من السلطان على وجه الهديه أو يقطعه الأرض الخراجيه إقطاعا أن يكون مستحقا له- و نسبه الكركى فى رسالته إلى إطلاق الأخبار و الأصحاب و لعله أراد إطلاق ما دل على حل جوائز السلطان و عماله مع كونها غالبا من بيت المال- و إلا فما استدلووا به لأصل المسأله إنما هى الأخبار الوارده فى جواز ابتياع الخراج و المقاسمه و الزكاه و الوارده فى حل تقبل الأرض

كون المشتري و المتقبل مستحقا لشيء من بيت المال و لم يرد خبر فى حل ما يهبه السلطان من الخراج حتى يتمسك بإطلاقه عدا أخبار جوائز السلطان مع أن تلك الأخبار وارده أيضا فى أشخاص خاصه فيحتمل كونهم ذوى حصص من بيت المال فالحكم بنفوذ تصرف الجائر على الإطلاق فى الخراج من حيث البذل و التفريق كنفوذ تصرفه على الإطلاق فيه بالقبض و الأخذ و المعامله عليه مشكل.

[عدم دلالة روايه الحضرمي و كلام العلامه على الاشتراط] و أما قوله ع فى روايه الحضرمي السابقه:

ما يمنع ابن أبى سماك أن يبعث إليك بعطائك أ ما علم أن لك نصيبا من بيت المال فإنما يدل على أن كل من له نصيب فى بيت المال يجوز له الأخذ لا- أن كل من لا- نصيب له لا- يجوز أخذه. و كذا تعليل العلامه رحمه الله فيما تقدم من دليله بأن الخراج حق لله أخذه غير مستحقه فإن هذا لا ينافى إمضاء الشارع لبذل الجائر إياه كيف شاء كما أن للإمام ع أن يتصرف فى بيت المال كيف شاء. فالاستشهاد بالتعليل المذكور فى الروايه المذكوره و بالمذكور فى كلام العلامه رحمه الله على اعتبار استحقاق الأخذ لشيء من بيت المال كما فى رساله الخراجيه محل نظر

[الإشكال فى تحليل الزكاه الذى يأخذه الجائر لكل أحد]

ثم أشكل من ذلك تحليل الزكاه المأخوذه منه لكل أحد كما هو ظاهر إطلاقهم القول بحل اتهاب ما يؤخذ باسم الزكاه.

[كلام الشهيد الثانى فى اتهاب ما يؤخذ باسم الزكاه]

و فى المسالك أنه يشترط أن يكون صرفه لها على وجهه المعتبر بحيث لا يعد عندهم عاصيا إذ يمتنع الأخذ منه عندهم أيضا ثم قال و يحتمل الجواز مطلقا نظرا إلى إطلاق النص و الفتوى قال و يجىء مثله فى الخراج و المقاسمه فإن مصرفهما بيت المال و له أرباب مخصوصون عندهم أيضا انتهى.

الثامن [ما يعتبر فى كون الأرض خراجيه]

إشاره

أن كون الأرض بحيث يتعلق بما يؤخذ منها ما تقدم من أحكام الخراج و المقاسمه يتوقف على أمور ثلاثه

الأول كونها مفتوحه عنوه

إشاره

أو صلحا على أن تكون الأرض للمسلمين إذ ما عداهما من الأرضين لا خراج عليها. نعم لو قلنا بأن حكم ما يأخذه الجائر من الأنفال حكم ما يأخذه من أرض الخراج دخل ما يثبت كونه من الأنفال في حكمها.

[كيف يثبت كون الأرض مفتوحة عنوه]

فنقول يثبت الفتح عنوه بالشياع الموجب للعلم و بشهاده عدلين و بالشياع المفيد للظن المتأخم للعلم بنا على كفايته فى كل ما يعسر إقامه البينه عليه كالنسب و الوقف و الملك المطلق و أما ثبوتها بغير ذلك من الأمارات الظنيه حتى بقول من يوثق به من المؤرخين فمحل إشكال لأن الأصل عدم الفتح عنوه و عدم تملك المسلمين. نعم الأصل عدم تملك غيرهم أيضا- فإن فرض دخولها بذلك فى الأنفال- و ألحقناها بأرض الخراج فى الحكم فهو و إلا فمقتضى القاعده حرمة تناول ما يؤخذ من زراعتها قهرا و أما الزراع فيجب عليهم مراجعه حاكم الشرع فيعمل فيها معهم على طبق ما تقتضيه القواعد عنده من كونه مال الإمام ع أو مجهول المالك أو غير ذلك.

و المعروف بين الإماميه بلا خلاف ظاهر أن أرض العراق فتحت عنوه

و حكى ذلك عن التواريخ المعبره. و حكى عن بعض العامه أنها فتحت صلحا و ما دل على كونها ملكا للمسلمين يحتمل الأمرين. ففي صحيحه الحلبي: أنه سئل أبو عبد الله ع عن أرض السواد ما منزلته فقال هو لجميع المسلمين لمن اليوم مسلم و لمن يدخل فى الإسلام بعد اليوم و لمن لم يخلق بعد و رواه أبى الربيع الشامى: لا تشتت من أرض السواد شيئا إلا من كانت له ذمه فإنما هى فى ء للمسلمين و قريب منها صحيحه ابن الحجاج.

[حكم غير أرض العراق]

إشاره

و أما غير هذه الأرض مما ذكر و اشتهر فتحها عنوه فإن أخبر به عدلان يحتمل حصول العلم لهما من السماع- أو الظن المتأخم من الشياع أخذ به على تأمل فى الأخير- كما فى العدل الواحد- و إلا فقد عرفت الإشكال فى الاعتماد على مطلق الظن

و أما العمل بقول المؤرخين

بناء على أن قولهم فى المقام نظير قول اللغوى فى اللغه و قول الطيب و شبههما فدون إثباته خرط القتاد

و أشكل منه إثبات ذلك باستمرار السيره على أخذ الخراج من أرض

لأن ذلك إما من جهة ما قيل من كشف السيره عن ثبوت ذلك من الصدر الأول من غير نكير إذ لو كان شيئاً حادثاً لنقل في كتب التواريخ لاعتناء أربابها بالمبتدعات و الحوادث و إما من جهة وجوب حمل تصرف المسلمين و هو أخذهم الخراج على الصحيح. و يرد على الأول مع أن عدم التعرض يحتمل كونه لأجل عدم اطلاعهم الذى لا يدل على العدم أن هذه الأمارات ليست بأولى من تنصيب أهل التواريخ الذى عرفت حاله. و على الثانى أنه إن أريد بفعل المسلم تصرف السلطان بأخذ الخراج فلا-ريب أن أخذه حرام و إن علم كون الأرض خراجيه فكونها كذلك لا يصح فعله. و دعوى أن أخذه الخراج من أرض الخراج أقل فساداً من أخذه من غيرها توهم لأن مناط الحرمة فى المقامين واحد و هو أخذ مال الغير من غير استحقاق و اشتغال ذمه المأخوذ منه بأجره الأرض الخراجيه و عدمه فى غيرها لا يهون الفساد.

نعم بينهما فرق من حيث الحكم المتعلق بفعل غير السلطان و هو من يقع فى يده شىء من الخراج بمعاوضه أو تبرع فيحل فى الأرض الخراجيه دون غيرها مع أنه لا-دليل على وجوب حمل الفاسد على الأقل فساداً إذا لم يتعدد عنوان الفساد كما لو دار الأمر بين الزنى مكرها للمرأة و بين الزنى برضاها حيث إن الظلم محرم آخر غير الزنى بخلاف ما نحن فيه مع أن أصله الصحه لا تثبت الموضوع و هو كون الأرض خراجيه إلا أن يقال إن المقصود ترتب آثار الأخذ الذى هو أقل فساداً و هو حل تناوله من الأخذ و إن لم يثبت كون الأرض خراجيه بحيث تترتب عليها آثار أخرى مثل وجوب دفع أجره الأرض إلى حاكم الشرع ليصرفه فى المصالح إذا فرض عدم السلطان الجائر و مثل حرمة التصرف فيه من دون دفع أجره أصلاً لا إلى الجائر و لا إلى حاكم الشرع و إن أريد بفعل المسلم تصرف المسلمين فيما يتناولونه من الجائر من خراج هذه الأرض ففيه أنه لا عبره بفعلهم إذا علمنا بأنهم لا يعلمون حال هذه الأراضي كما هو الغالب فى محل الكلام إذ نعلم بفساد تصرفهم من جهة عدم إحراز الموضوع و لو احتمل تقليدهم لمن يرى تلك الأرض خراجيه لم ينفع و لو فرض احتمال علمهم بكونها خراجيه- كان اللازم من ذلك جواز تناول من أيديهم لا من يد السلطان كما لا يخفى.

الثانى أن يكون الفتح بإذن الإمام

إشاره

و إلا كان المفتوح مال الإمام بناء على المشهور بل عن المجمع أنه كاد يكون إجماعاً و نسبه فى المبسوط إلى روايه أصحابنا و هى مرسله العباس الوراق: و فيها أنه إذا غزا قوم بغير إذن الإمام فغنموا كانت الغنيمه كلها للإمام ع قال فى المبسوط و على هذه الروايه يكون جميع ما فتحت بعد النبى ص إلا ما فتحت فى زمان الوصى ع من مال الإمام انتهى. أقول فينتى حل المأخوذ منها خراجاً على ما تقدم من حل الخراج المأخوذ من الأنفال

و الظاهر أن أرض العراق مفتوحه بالإذن

المكاسب، ج ١، ص ٧٨

كما يكشف عن ذلك ما دل على أنها للمسلمين

اشاره

و هي أغلب ما فتحت

فظاهر بعض الأخبار كون ذلك أيضا بإذن مولانا أمير المؤمنين ع و أمره

اشاره

. ففي الخصال في أبواب السبعة في باب أن الله تعالى يمتحن أوصياء الأنبياء في حياه الأنبياء في سبعة مواطن و بعد وفاتهم في سبعة مواطن عن أبيه و شيخه عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن الحسين بن سعيد عن جعفر بن محمد النوفلي عن يعقوب بن الرائد عن أبي عبد الله جعفر بن أحمد بن أبي طالب عن يعقوب بن عبد الله الكوفي عن موسى بن عبيد عن عمرو بن أبي المقدم عن جابر الجعفي عن أبي جعفر ع: أنه أتى يهودى أمير المؤمنين ع في منصرفه عن وقعه النهروان فسأله عن تلك المواطن و فيه قوله ع و أما الرابعه يعنى من المواطن الممتحن بها بعد النبى ص فإن القائم بعد صاحبه يعنى عمر بعد أبى بكر كان يشاورنى فى موارد الأمور و مصادرها فيصدرها عن أمرى و يناظرنى فى غوامضها فيمضيها عن رأى لا يعلمه أحد و لا يعلمه أصحابى و لا- يناظرنى غيره إلى آخر الخبر. و الظاهر أن عموم الأمور إضافى بالنسبه إلى ما يقدر فى رئاسته مما يتعلق بالسياسة و لا يخفى أن الخروج إلى الكفار و دعاءهم إلى الإسلام من أعظم تلك الأمور بل لا أعظم منه.

[المناقشه فى سند الروايه و دفعها]

و فى سند الروايه جماعه تخرجها عن حد الاعتبار إلا أن اعتماد القميين عليها و روايتهم لها مع ما عرف من حالهم لمن تتبعها من أنهم لا يثبتون فى كتبهم روايه فى راويها ضعف إلا بعد احتفافها بما يوجب الاعتماد عليها جابر لضعفها فى الجمله

[ما يؤيد مضمون الروايه]

مضافا إلى ما اشتهر من حضور أبى محمد الحسن ع فى بعض الغزوات و دخول بعض خواص أمير المؤمنين ع من الصحابه كعمار فى أمرهم. و فى صحيحه محمد بن مسلم عن أبى جعفر ع قال: سألته عن سيره الإمام ع فى الأرض التى فتحت بعد رسول الله ص فقال إن أمير المؤمنين ع قد سار فى أهل العراق بسيره فهى إمام لسائر الأرضين إلى آخر الخبر. و ظاهرها أن سائر الأرضين المفتوحه بعد النبى ص حكمها حكم أرض العراق مضافا إلى أنه يمكن الاكتفاء عن إذن الإمام- المنصوص فى مرسله الوراق بالعلم بشاهد الحال برضا أمير المؤمنين ع و سائر الأئمه بالفتوحات الإسلاميه الموجهه لتأييد هذا الدين. و قد ورد أن الله تعالى يؤيد هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم مع أنه يمكن أن يقال بحمل الصادر من الغزاه من فتح البلاد على الوجه الصحيح-

و هو كونه بأمر الإمام ع مع أنه يمكن أن يقال إن عموم ما دل من الأخبار الكثيره على تقييد الأرض المعدوده من الأنفال بكونها ما لم يوجف عليه بخيل و لا ركاب معارض بالعموم من وجه- و على أن ما أخذت بالسيف من الأرضين يصرفها في مصالح المسلمين لمرسله الوراق فيرجع إلى عموم قوله تعالى وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِأَيِّ الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ فيكون الباقي للمسلمين إذ ليس لمن قاتل شيء من الأرضين نصا و إجماعا

الثالث أن يثبت كون الأرض المفتوحه عنوه بإذن الإمام ع محياه حال الفتح

إشاره

لتدخل في الغنائم و يخرج منها الخمس أولا على المشهور و بقى الباقي للمسلمين فإن كانت حينئذ مواتا كانت للإمام ع كما هو المشهور بل المتفق عليه على الظاهر المصرح به عن الكفايه و محكى التذكرة و يقتضيه إطلاق الإجماعات المحكيه على أن الموات من الأنفال لإطلاق الأخبار الداله على أن الموات بقول مطلق له ع و لا يعارضها إطلاق الإجماعات و الأخبار الداله على أن المفتوحه عنوه للمسلمين لأن موارد الإجماعات هي الأرض المغنومه من الكفار كسائر الغنائم التي يملكونها منهم و يجب فيها الخمس و ليست الموات من أموالهم و إنما هي مال الإمام و لو فرض جريان أيديهم عليها كان بحكم المغصوب لا يعد في الغنيمه و ظواهر الأخبار خصوص المحياه- مع أن الظاهر عدم الخلاف.

نعم لو ماتت المحياه حال الفتح

فالظاهر بقاؤها على ملك المسلمين بل عن ظاهر الرياض استفاده عدم الخلاف في ذلك من السرائر لاختصاص أدله الموات بما إذا لم يجر عليه ملك مسلم دون ما عرف صاحبه

ثم إنه ثبت الحياه حال الفتح

بما كان يثبت به الفتح عنوه و مع الشك فيها فالأصل العدم و إن وجدناها الآن محياه لأصالة عدمها حال الفتح فيشكل الأمر في كثير من محياه أراضي البلاد المفتوحه عنوه. نعم ما وجد منها في يد مدع للملكيه حكم بها له أما إذا كانت بيد السلطان أو من أخذها منه فلا يحكم لأجلها بكونها خراجيه لأن يد السلطان عاديه على الأراضي الخراجيه أيضا

و ما لا يد لمدعى الملكيه عليها كان مرددا بين المسلمين

و مالك خاص مردد بين الإمام لكونها تركه من لا وارث له و بين غيره فيجب مراجعه حاكم الشرع في أمرها و وظيفه الحاكم في الأجره المأخوذ منها إما القرعه و إما صرفها في مصرف مشترك بين الكل كفقير يستحق الإنفاق من بيت المال لقيامه ببعض مصالح المسلمين

[هل كانت أرض السواد كلها عامره حال الفتح]

ثم اعلم أن ظاهر الأخبار تملك المسلمين لجميع أرض العراق المسمى بأرض السواد من غير تقييد بالعامر فينزل على أن كلها كانت عامره حال الفتح.

[حد سواد العراق]

إشاره

و يؤيده أنهم ضبطوا أرض الخراج كما في المنتهى وغيره بعد المساحه بسته أو اثنين و ثلاثين ألف ألف جريب و حينئذ فالظاهر أن البلاد الإسلاميه المبنيه في العراق و هي مع ما يتبعها من القرى من المحياه حال الفتح التي تملكها المسلمون.

[ما ذكره العلامة في تحديد سواد العراق]

و ذكر العلامة في كتبه تبعا لبعض ما عن ظاهر المبسوط و الخلاف أن حد سواد العراق ما بين منقطع الجبال بحلوان إلى أطراف القادسيه المتصل بعذيب من أرض العرب عرضا و من تخوم الموصل إلى ساحل البحر ببلاد عبادان طولاً و زاد العلامة رحمه الله قوله من شرقى دجله فأما الغربى الذى تليه البصره فإنما هو إسلامى مثل شط عثمان بن أبى العاص و ما والاها كانت سباخا مماتا فأحياها عثمان و يظهر من هذا التقييد- أن ما عدا ذلك كانت محياه كما يؤيده ما تقدم من تقدير الأرض المذكور بعد المساحه بما ذكر من الجريب

[النظر فيما قيل من أن البلاد المحدثه في العراق لم تفتح عنوه]

فما قيل من أن البلاد المحدثه بالعراق مثل بغداد و الكوفه و الحله و المشاهد المشرفه إسلاميه بناها المسلمون و لم تفتح عنوه و لم يثبت أن أرضها تملكها المسلمون بالاستغنام و التي فتحت عنوه و أخذت من الكفار قهرا قد انهدمت لا يخلو عن نظر لأن المفتوح عنوه لا- يختص بالأبنيه حتى يقال إنها انهدمت فإذا كانت البلاد المذكوره و ما يتعلق بها من قرأها غير مفتوحه عنوه فأين أرض العراق المفتوحه عنوه المقدره بسته و ثلاثين ألف ألف جريب و أيضا من البعيد عاده أن يكون بلد المدائن على طرف العراق بحيث يكون الخارج منها مما يليه [و هي] البلاد المذكوره مواتا غير معموره وقت الفتح و الله العالم و لله الحمد أولا و آخرا و ظاهرا و باطنا [و به نستعين]

المكاسب، ج ٢، ص ٧٩

الجزء الثانى

إشارة

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين و لعنه الله على أعدائهم إلى يوم الدين

كتاب البيع

[تعريف البيع]

إشارة

و هو فى الأصل كما عن المصباح المنير مبادله مال بمال

و الظاهر اختصاص المعوض بالعين

فلا يعم إبدال المنافع بغيرها و عليه استقر اصطلاح الفقهاء فى البيع. نعم ربما يستعمل فى كلمات بعضهم فى نقل غيرها بل يظهر ذلك من كثير من الأخبار كالأخبار الدال على جواز بيع خدمة المدبر و بيع سكنى الدار التى لا يعلم صاحبها و كأخبار بيع الأرض الخراجية و شرائها و الظاهر أنها مسامحة فى التعبير كما أن لفظه الإجاره تستعمل عرفا فى نقل بعض الأعيان كالثمره على الشجره.

و أما العوض فلا إشكال فى جواز كونه منفعه

كما فى غير موضع من القواعد و التذكرة و جامع المقاصد و لا يبعد عدم الخلاف فيه. نعم نسب إلى بعض الأعيان الخلاف فيه و لعله لما اشتهر فى كلامهم من أن البيع لنقل الأعيان و الظاهر إرادتهم بيان المبيع نظير قولهم إن الإجاره لنقل المنافع.

[جعل عمل الحر عوضاً]

و أما عمل الحر فإن قلنا إنه قبل المعاوضه عليه من الأموال فلا إشكال و إلا ففيه إشكال من حيث احتمال اعتبار كون العوضين فى البيع مالا قبل المعاوضه يدل عليه ما تقدم عن المصباح.

[أقسام الحق و ما يقع منها عوضاً]

و أما الحقوق فإن لم تقبل المعاوضه بالمال - كحق الحضانه و الولايه فلا إشكال و كذا لو لم تقبل النقل كحق الشفعه و حق الخيار لأن البيع تمليك الغير و لا ينتقض بيع الدين على من هو عليه لأنه لا مانع من كونه تمليكا فيسقط و لذا جعل الشهيد فى قواعد الإبراء مرددا بين الإسقاط و التمليك. و الحاصل أنه يعقل أن يكون مالكا فى ذمته فيؤثر تمليكه السقوط لا يعقل أن يتسلط على نفسه و السر أن مثل هذا الحق سلطنه فعليه لا يعقل قيام طرفيها بشخص واحد بخلاف الملك فإنها نسبه بين المالك

و المملوك و لا- يحتاج إلى من يملك عليه يستحيل اتحاد المالك و المملوك عليه فافهم. و أما الحقوق القابله للانتقال كحق التحجير و نحوه فهي و إن قبلت النقل و قبلت بالمال في الصلح إلا أن في جواز وقوعها عوضا للبيع إشكالا من أخذ المال في عوضى المبايعه لغه و عرفا مع ظهور كلمات الفقهاء عند التعرض لشروط العوضين و لما يصح أن يكون أجره في الإجاره في حصر الثمن في المال.

[تعريف الفقهاء و المناقشه فيها]

ثم الظاهر أن لفظ البيع ليس له حقيقه شرعيه و لا متشريع بل هو باق على معناه العرفى كما سنوضحه إن شاء الله إلا أن الفقهاء قد اختلفوا في تعريفه ففى المبسوط و التذكره و غيرهما انتقال عين من شخص إلى غيره بعوض مقدر على وجه التراضى و حيث إن فى هذا التعريف مسامحه و اوضحه عدل آخرون إلى تعريفه بالإيجاب و القبول الدالين على الانتقال و حيث إن البيع من مقوله المعنى دون اللفظ مجردا أو بشرط قصد المعنى و إلا لم يعقل إنشاؤه باللفظ عدل جامع المقاصد إلى تعريفه بنقل العين بالصيغه المخصوصه.

و يرد عليه مع أن النقل ليس مترادفا للبيع و لذا صرح فى التذكره بأن إيجاب البيع لا يقع بلفظ نقلت و جعله من الكنايات و أن المعاطاه عنده بيع مع خلوها عن الصيغه أن النقل بالصيغه أيضا لا يعقل إنشاؤه بالصيغه و لا يندفع هذا بأن المراد أن البيع نفس النقل الذى هو مدلول الصيغه فجعله مدلول الصيغه إشاره إلى تعيين ذلك الفرد من النقل لا أنه مأخوذ فى مفهومه حتى يكون مدلول بعث نقلت بالصيغه لأنه إن أريد بالصيغه خصوص بعث لزم الدور لأن المقصود معرفه ماده بعث و إن أريد بها ما يشمل ملكت و جب الاقتصار على مجرد التمليك و النقل

[أولى التعاريف للبيع]

اشاره

فالأولى تعريفه بأنه إنشاء تمليك عين بمال و لا يلزم عليه شىء مما تقدم.

نعم يبقى عليه أمور

منها أنه موقوف على جواز الإيجاب بلفظ ملكت

و إلا لم يكن مرادفا له و يرد أنه الحق كما سيجىء.

و منها أنه لا يشمل بيع الدين على من هو عليه

لأن الإنسان لا يملك مالا على نفسه و فيه مع ما عرفت و ستعرف من تعقل تملك ما على نفسه- و رجوعه إلى سقوطه عنه نظير تملك ما هو مساو لما فى ذمته و سقوطه بالتهاتر أنه لو لم يعقل التمليك لم يعقل البيع إذ ليس للبيع لغه و عرفا معنى غير

المبادله و النقل و التمليك و ما يساويها من الألفاظ و لذا قال فخر الدين إن معنى بعت فى لغه العرب ملكت غيرى فإذا لم يعقل ملكيه ما فى ذمه نفسه لم يعقل شىء مما يساويها فلا يعقل البيع.

و منها أنه يشمل التمليك بالمعاطاه

مع حكم المشهور بل دعوى الإجماع على أنها ليست بيعا و فيه ما سيجىء من كون المعاطاه بيعا و أن مراد النافين نفى صحته.

و منها صدقه على الشراء

فإن المشتري بقبوله للبيع يملك ماله بعوض المبيع و فيه أن التمليك فيه ضمنى و إنما حقيقته التملك بعوض و لذا لا يجوز الشراء بلفظ ملكت تقدم على الإيجاب أو تأخر و به يظهر اندفاع الإيراد بانتقاضه بمستأجر العين بعين حيث إن الاستيجار يتضمن تمليك العين بمال أعنى المنفعه.

و منها انتقاض طرده بالصلح على العين بمال

إشاره

و بالهبة المعوضه و فيه أن حقيقه الصلح و لو تعلق بالعين ليست هو التمليك على وجه المقابله و المعاوضه بل معناه الأصلي هو التسالم- و لذا لا يتعدى بنفسه إلى المال. نعم هو متضمن للتمليك إذا تعلق بعين لا أنه نفسه

[حقيقه الصلح

و الذى يدللك على هذا أن الصلح قد يتعلق بالمال عينا أو منفعه فيفيد التمليك و قد يتعلق بالانتفاع فيفيد فائده العاربه و هو مجرد التسليط و قد يتعلق بالحقوق فيفيد الإسقاط أو الانتقال و قد يتعلق بتقرير أمر بين المتصالحين كما فى قول أحد الشريكين

المكاسب، ج ٢، ص ٨٠

لصاحبه صالحتك على أن يكون الربح لك و الخسران عليك فيفيد مجرد التقرير فلو كانت حقيقه الصلح هى عين كل من هذه المعانى الخمسه لزم كونه مشتركا لفظيا و هو واضح البطلان فلم يبق إلا أن يكون مفهومه معنى آخر و هو التسالم فيفيد فى كل موضع فائده من الفوائد المذكوره بحسب ما يقتضيه متعلقه.

فالصلح على العين بعوض تسالم عليه و هو يتضمن التمليك لا- أن مفهوم الصلح فى خصوص هذا المقام و حقيقته هو إنشاء التمليك و من هنا لم يكن طلبه من الخصم إقرارا له بخلاف طلب التمليك.

و أما الهبه المعوضه

و المراد بها هنا ما اشترط فيه العوض فليست إنشاء تملكك بعوض على جهة المقابله و إلا- لم يعقل تملك أحدهما لأحد العوضين من دون تملك الآخر للآخر مع أن ظاهرهم عدم تملك العوض بمجرد تملك الموهوب الهبه بل غايه الأمر أن المتهب لو لم يؤد العوض كان للواهب الرجوع فى هبته فالظاهر أن التعويض المشترط فى الهبه كالتعويض الغير المشترط فيها فى كونه تملكيا مستقلا يقصد به وقوعه عوضا لا أن حقيقه المعاوضه و المقابله مقصوده فى كل من العوضين كما يتضح ذلك بملاحظه التعويض الغير المشترط فى ضمن الهبه الأولى. فقد تحقق مما ذكرنا أن حقيقه تملك العين بالعوض ليست إلا البيع فلو قال ملكتك كذا بكذا كان بيعا و لا يصح صلحا و لا هبه معوضه و إن قصدتهما إذ التملك على جهة المقابله الحقيقه ليس صلحا و لا- هبه فلا- يقعان به. نعم لو قلنا بوقوعهما بغير الألفاظ الصريحه توجه تحققهما مع قصدتهما فما قيل من أن البيع هو الأصل فى تملك الأعيان بالعوض فيقدم على الصلح و الهبه المعوضه محل تأمل بل منع لما عرفت من أن تملك الأعيان بالعوض هو البيع لا غير. نعم لو أتى بلفظ التملك بالعوض و احتمل إرادته غير حقيقته كان مقتضى الأصل اللفظى - حمله على المعنى الحقيقى فيحكم بالبيع لكن الظاهر أن الأصل بهذا المعنى ليس مراد القائل المتقدم و سيجى ء توضيحه فى مسأله المعاطاه فى غير البيع إن شاء الله

بقي القرض داخلا فى ظاهر الحد

و يمكن إخراجها بأن مفهومه ليس نفس المعاوضه بل هو تملك على وجه ضمان المثل أو قيمه لا معاوضه للعين بهما و لذا لا يجرى فيه ربا المعاوضه و لا الغرر المنفى فيها و لا ذكر العوض و لا العلم به فتأمل.

[استعمال البيع فى معان أخر]

اشاره

ثم إن ما ذكرناه تعريف للبيع المأخوذ فى صيغه بعث و غيره من المشتقات و يظهر من بعض من قارب عصرنا استعماله فى معان أخرى غير ما ذكر

أحدها التملك المذكور

لكن بشرط تعقبه بتملك المشتري و إليه نظر بعض مشايخنا حيث أخذ قيد التعقب بالقبول مأخوذا فى تعريف البيع المصطلح و لعله لتبادر التملك المقرون بالقبول من اللفظ بل و صحه السلب عن المجرد و لهذا لا يقال باع فلان ماله إلا بعد أن يكون قد اشتراه غيره و يستفاد من قول القائل بعث مالى أنه اشتراه غيره لا أنه أوجب البيع فقط.

الثانى الأثر الحاصل من الإيجاب و القبول

و هو الانتقال كما يظهر من المبسوط و غيره.

الثالث نفس العقد المركب من الإيجاب والقبول

و إليه ينظر من عرف البيع بالعقد قال بل الظاهر اتفاقهم على إرادته هذا المعنى فى عناوين أبواب المعاملات حتى الإجاره و شبهها التى ليست فى الأصل اسما لأحد طرفى العقد.

[المناقشه فى هذه الاستعمالات

أقول أما البيع بمعنى الإيجاب المتعقب للقبول فالظاهر أنه ليس مقابلا للأول و إنما هو فرد انصرف إليه اللفظ فى مقام قيام القرينه على إرادته الإيجاب المثمر إذ لا ثمره فى الإيجاب المجرد فقول المخبر بعت إنما أراد الإيجاب المقيد فالفيد مستفاد من الخارج لا أن البيع مستعمل فى الإيجاب المتعقب للقبول و كذلك لفظ النقل و الإبدال و التمليك و شبهها مع أنه لم يقل أحد بأن تعقب القبول له دخل فى معناها. نعم تحقق القبول شرط للانتقال فى الخارج فى نظر الشارع لا فى نظر الناقل إذ التأثير لا ينفك عن الأثر فالبيع و ما يساويه معنى من قبيل الإيجاب و الوجوب- لا الكسر و الانكسار كما تخيله بعض فتأمل و منه يظهر ضعف أخذ القيد المذكور فى معنى البيع المصطلح فضلا عن أن يجعل أحد معانيه. و أما البيع بمعنى الأثر و هو الانتقال فلم يوجد فى اللغة و لا فى العرف و إنما وقع فى تعريف جماعه تبعا للمبسوط و قد يوجه بأن المراد من البيع المحدود المصدر من المبنى للمفعول أعنى المبيعه و هو تكلف حسن و أما البيع بمعنى العقد فقد صرح الشهيد الثانى رحمه الله بأن إطلاقه عليه مجاز لعلاقه السببيه و الظاهر أن المسبب هو الأثر الحاصل فى نظر الشارع لأنه المسبب عن العقد لا النقل الحاصل من فعل الموجب لما عرفت من أنه حاصل بنفس إنشاء الموجب من دون توفقه على شىء كحصول وجوب الضرب فى نظر الأمر بمجرد الأمر و إن لم يصر واجبا فى الخارج فى نظر غيره. و إلى هذا نظر جميع ما ورد فى النصوص و الفتاوى من قولهم لزم البيع أو وجب أو لا- بيع بينهما أو إقاله فى البيع و نحو ذلك. و الحاصل أن البيع الذى يجعلونه من العقود يراد به النقل بمعنى اسم المصدر مع اعتبار تحققه فى نظر الشارع المتوقف على تحقق الإيجاب و القبول فإضافه العقد إلى البيع بهذا المعنى ليست ببيانیه و لذا يقال انعقد البيع و لا ينعقد البيع.

[البيع و نحوه من العقود اسم للصحيح أو الأعم

[اختيار الشهيدين كونه للصحيح

إشاره

ثم إن الشهيد الثانى نص فى كتاب اليمين من المسالك على أن عقد البيع و غيره من العقود حقيقه فى الصحيح مجاز فى الفاسد لوجود خواص الحقيقه و المجاز كالتبادر و صحه السلب قال و من ثم حمل الإقرار به عليه حتى لو ادعى إرادته الفاسد لم يسمع إجماعا و لو كان مشتركا بين الصحيح و الفاسد لقبلى تفسيره بأحدهما كغيره من الألفاظ المشتركة و انقسامه إلى الصحيح و الفاسد أعم من الحقيقه انتهى و قال الشهيد الأول فى قواعد الماهيات الجعليه كالصلاه و الصوم و سائر العقود لا تطلق على الفاسد إلا الحج لوجوب المضى فيه و ظاهره إرادته الإطلاق الحقيقى

[المناقشه فيما أفاده الشهيدان]

و يشكل ما ذكره بأن وضعها للصحيح يوجب عدم جواز التمسك بإطلاق نحو وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ و إطلاقات أدله سائر العقود فى مقام الشك فى اعتبار شىء فيها مع أن سيره علماء الإسلام التمسك بها فى هذه المقامات.

[توجيه ما أفاده الشهيدان]

نعم يمكن أن يقال إن البيع و شبهه فى العرف إذا استعمل فى الحاصل من المصدر الذى يراد من قول القائل بعث عقد الإنشاء لا- يستعمل حقيقه- إلا- فيما كان صحيحا مؤثرا و لو فى نظر القائل ثم إذا كان مؤثرا فى نظر الشارع كان بيعا عنده و إلا كان صورته بيع نظير الهازل عند العرف. فالبيع الذى يراد منه ما حصل عقيب قول القائل بعث عند العرف و الشرع حقيقه فى الصحيح المفيد

المكاسب، ج ٢، ص ٨١

للاثر و مجاز فى غيره إلا أن الإفاده و ثبوت الفائده مختلف فى نظر العرف و الشرع.

و أما وجه تمسك العلماء بإطلاق أدله البيع و نحوها

فلأن الخطابات لما وردت على طبق العرف حمل لفظ البيع و شبهه فى الخطابات الشرعيه على ما هو الصحيح المؤثر عند العرف أو على المصدر الذى يراد من لفظ بعث فيستدل بإطلاق الحكم بحله أو بوجوب الوفاء على كونه مؤثرا فى نظر الشارع أيضا فتأمل فإن للكلام محلا آخر

الكلام فى المعاطاه

[حقيقه المعاطاه]

اعلم أن المعاطاه على ما فسرته جماعه أن يعطى كل من اثنين عوضا عما يأخذه من الآخر

[صور المعاطاه]

و هو يتصور على وجهين أحدهما أن يبيع كل منهما للآخر التصرف فيما يعطيه من دون نظر إلى تملكه. الثانى أن يتعاطيا على وجه التملك. و ربما يذكر وجهان آخران أحدهما أن يقع النقل من غير قصد البيع و لا تصريح بالإباحه المزبوره بل يعطى شيئا ليتناول شيئا فدفعه الآخر إليه. الثانى أن يقصد الملك المطلق دون خصوص البيع. و يرد الأول بامتناع خلو الدافع عن قصد عنوان من عناوين البيع أو الإباحه أو العاريه أو الوديعة أو القرض أو غير ذلك من العناوين الخاصه و الثانى بما تقدم فى تعريف البيع من أن التملك بالعوض على وجه المبادله هو مفهوم البيع لا غير. نعم يظهر من غير واحد منهم فى بعض العقود كبيع لبن الشاه مده و غير ذلك كون التملك المطلق أعم من البيع

ثم إن المعروف بين علمائنا في حكمها أنها مفيدة لإباحه التصرف

إشاره

و يحصل الملك بتلف إحدى العينين و عن المفيد و بعض العامه القول بكونها لازمه كالبيع و عن علامه رحمه الله فى النهايه احتمال كونها بيعا فاسدا فى عدم إفادتها إباحه التصرف

[محل النزاع فى المعاطاه]

و لا- بد أولا من ملاحظه أن النزاع فى المعاطاه هل المقصود بها الإباحه أو المقصود بها التملك الظاهر من الخاصه و العامه هو المعنى الثانى.

[تنزيل المحقق الثانى الإباحه على الملك الجائر]

و حيث إن الحكم بالإباحه بدون الملك قبل التلف و حصوله بعده لا يجمع ظاهرا قصد التملك من المتعاطين نزل المحقق الكركى الإباحه فى كلامهم على الملك الجائر المترزل و أنه يلزم بذهاب إحدى العينين و حقق ذلك فى شرحه على القواعد و فى تعليقه على الإرشاد بما لا مزيد عليه

[توجيه صاحب الجواهر بأن محل النزاع هى المعاطاه بقصد الإباحه]

لكن بعض المعاصرين لما استبعد هذا الوجه التجأ إلى جعل محل النزاع هى المعاطاه المقصود بها مجرد الإباحه و رجح بقاء الإباحه فى كلامهم على ظاهرها المقابل للملك و نزل مورد حكم قدماء الأصحاب بالإباحه على هذا الوجه و طعن على من جعل محل النزاع فى المعاطاه بقصد التملك قائلا- إن القول بالإباحه الخاليه عن الملك مع قصد الملك مما لا ينسب إلى أصاغر الطلبة فضلا عن أعظم الأصحاب و كبارهم.

[المناقشه فى توجيه المحقق الثانى]

و الإنصاف أن ما ارتكبه المحقق الثانى فى توجيه الإباحه بالملك المترزل بعيد فى الغايه عن مساق كلمات الأصحاب مثل الشيخ فى المبسوط و الخلاف و الحلى فى السرائر و ابن زهره فى الغنيه و الحلبى فى الكافى و علامه فى التذكره و غيرها

[المناقشه فى توجيه صاحب الجواهر]

بل كلمات بعضهم صريحه فى عدم الملك كما ستعرف إلا أن جعل محل النزاع ما إذا قصد الإباحه دون التملك أبعد منه بل لا يكاد يوجد فى كلام أحد منهم ما يقبل الحمل على هذا المعنى

إدلاله كلام الفقهاء على بعد التوجيهين

و لننقل أولاً- كلمات جماعه ممن ظفرنا على كلماتهم ليظهر منه بعد تنزيل الإباحه على الملك المترزل كما صنعه المحقق الكركى و أبعديه جعل محل الكلام فى كلمات قدمائنا الأعلام ما لو قصد المتعاطيان مجرد إباحه التصرفات دون التملك فنقول و بالله التوفيق قال فى الخلاف إذا دفع قطعه إلى البقلى أو الشارب فقال أعطني بها بقله أو ماء فأعطاه فإنه لا يكون بيعاً و كذلك سائر المحقرات و إنما يكون إباحه له فيتصرف كل منهما فيما أخذه تصرفاً مباحاً من دون أن يكون ملكه و فائده ذلك أن البقلى إذا أراد أن يسترجع البقل أو أراد صاحب القطعه أن يسترجع قطعه كان لهما ذلك لأن الملك لم يحصل لهما و به قال الشافعى. و قال أبو حنيفة يكون بيعاً صحيحاً و إن لم يحصل الإيجاب و القبول و قال ذلك فى المحقرات دون غيرها. دليلنا أن العقد حكم شرعى و لا- دلالة فى الشرع على وجوده هنا فيجب أن لا يثبت و أما الإباحه بذلك فهو مجمع عليه لا يختلف العلماء فيها انتهى. و لا- يخفى صراحه هذا الكلام فى عدم حصول الملك و فى أن محل الخلاف بينه و بين أبى حنيفة ما لو قصد البيع لا- الإباحه المجرده كما يظهر أيضاً من بعض كتب الحنفية حيث إنه بعد تفسير البيع بمبادله مال بمال قال و ينعقد بالإيجاب و القبول و بالتعاطى أيضاً فتمسكه بأن العقد حكم شرعى يدل على عدم انتفاء قصد البيع و إلا لكان الأولى بل المتعين التعليل به إذ مع انتفاء حقيقه البيع لغه و عرفاً لا معنى للتمسك بتوقفه على الأسباب الشرعيه كما لا يخفى. و قال فى السرائر بعد ذكر اعتبار الإيجاب و القبول و اعتبار تقدم الأول على الثانى ما لفظه فإذا دفع قطعه إلى البقلى أو إلى الشارب فقال أعطني فإنه لا- يكون بيعاً و لا عقداً لأن الإيجاب و القبول ما حصل و كذلك سائر المحقرات و سائر الأشياء محقراً كان أو غير محقر من الثياب و الحيوان أو غير ذلك و إنما يكون إباحه له فيتصرف كل منهما فيما أخذه تصرفاً مباحاً من غير أن يكون ملكه أو دخل فى ملكه و لكل منهما أن يرجع فيما بذله لأن الملك لم يحصل لهما و ليس ذلك من العقود الفاسده لأنه لو كان عقداً فاسداً لم يصح التصرف فيما صار إلى كل واحد منهما و إنما ذلك على وجه الإباحه انتهى. فإن تعليقه عدم الملك بعدم حصول الإيجاب و القبول يدل على أن ليس المفروض ما لو لم يقصد التملك مع أن ذكره فى حيز شروط العقد يدل على ما ذكرناه و لا- ينافى ذلك قوله و ليس هذا من العقود الفاسده إلى آخر قوله كما لا يخفى. و قال فى الغنيه بعد ذكر الإيجاب و القبول فى عداد شروط صحه انعقاد البيع كالتراضى و معلوميه العوضين و بعد بيان الاحتراز لكل من الشروط عن المعامله الفاقده له ما هذا لفظه و اعتبرنا حصول الإيجاب و القبول تحرزاً عن القول بانعقاده بالاستدعاء من المشتري و الإيجاب من البائع بأن يقول بعنيه بألف فيقول بعتك بألف فإنه لا ينعقد بذلك بل لا بد أن يقول المشتري بعد ذلك اشتريت أو قبلت حتى ينعقد و احترازاً أيضاً عن القول بانعقاده بالمعاطاه نحو أن يدفع إلى البقلى قطعه و يقول أعطني بقله- فيعطيه فإن ذلك ليس ببيع و إنما هو إباحه للتصرف. يدل على ما قلناه الإجماع المشار إليه و أيضاً فما اعتبرناه مجمع على صحه العقد به و ليس على صحه مما عداه دليل

المكاسب، ج ٢، ص ٨٢

و لما ذكرناه نهى ص عن بيع المنابذه و الملامسه و عن بيع الحصاه على التأويل الآخر و معنى ذلك أن يجعل اللبس بشىء أو

النبد له و إلقاء الحصاه بيعا موجبا انتهى. فإن دلالة هذا الكلام على أن المفروض من قصد المتعاطيين التمليك من وجوه متعددة منها ظهور أدلته الثلاثة في ذلك. و منها احترازه عن المعاطاه و المعامله بالاستدعاء بنحو واحد. و قال الحلبي في الكافي بعد ذكر أنه يشترط في صحه البيع أمور ثمانية ما لفظه و اشترط الإيجاب و القبول لخروجه من دونهما عن قبول حكم البيع إلى أن قال فإن اختل شرط من هذه لم ينعقد البيع و لم يستحق التسليم و إن جاز التصرف مع إخلال بعضها للتراضى دون عقد البيع و يصح معه الرجوع انتهى و هو في الظهور قريب من عباره الغنيه. و قال المحقق رحمه الله في الشرائع - و لا يكفى التقابض من غير لفظ و إن حصل من الأمارات ما دل على إرادته البيع انتهى. و ذكر كلمه الوصل ليس لتعميم المعاطاه لما لم يقصد به البيع بل للتنبيه على أنه لا عبره بقصد البيع من الفعل. و قال في التذكرة في حكم الصيغه الأشهر عندنا أنه لا بد منها فلا يكفى التعاطى فى الجليل و الحقير مثل أعطنى بهذا الدينار ثوبا فيعطيه ما يرضيه أو يقول خذ هذا الثوب بدينار فأخذه و به قال الشافعى مطلقا لأصاله بقاء الملك و قصور الأفعال عن الدلالة على المقاصد و عن بعض الحنفية و ابن شريح فى الجليل و قال أحمد ينعقد مطلقا و نحوه قال مالك فإنه قال بع بما يعتقدہ الناس بيعا انتهى و دلالة على قصد المتعاطيين للملك لا تخفى من وجوه أدونها جعل مالك موافقا لأحمد فى الانعقاد من جهه أنه قال بع بما يعتقدہ الناس بيعا و قال الشهيد فى قواعد بعد قوله قد يقوم السبب الفعلى مقام السبب القولى و ذكر أمثله لذلك ما لفظه و أما المعاطاه فى المبيعات فهى تفيده الإباحه لا الملك و إن كان فى الحقير عندنا و دلالتها على قصد المتعاطيين للملك مما لا يخفى هذا كله مع أن الواقع فى أيدي الناس - هى المعاطاه بقصد التمليك و يبعد فرض الفقهاء من العامه و الخاصه الكلام فى غير ما هو الشائع بين الناس مع أنهم صرحوا بإرادته المعامله المتعارفه بين الناس ثم إنك قد عرفت ظهور أكثر العبارات المتقدمه فى عدم حصول الملك بل صراحه بعضها كالاخلاف و السرائر و التذكرة و القواعد و مع ذلك كله فقد قال المحقق الثانى فى جامع المقاصد أنهم أرادوا بالإباحه الملك المترزل فقال المعروف بين الأصحاب أن المعاطاه بيع و إن لم تكن كالعقد فى اللزوم خلافا لظاهر عباره المفيد و لا يقول أحد من الأصحاب إنها بيع فاسد سوى المصنف فى النهايه و قد رجع عنه فى كتبه المتأخره عنها و قوله تعالى وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ يَتَاوَلُهَا لِأَنْهَا بِيَع بِالْإِتِّفَاقِ حَتَّىٰ مِنَ الْقَائِلِينَ بِفُسَادِهَا لِأَنَّهَا بِيَع فِى الْفُسَادِ وَ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ عَامٍ إِلَّا مَا أَخْرَجَهُ الدَّلِيلُ. و ما يوجد فى عباره جمع من متأخرى الأصحاب من أنها تفيده الإباحه و تلزم بذهاب إحدى العينين يريدون به عدم اللزوم فى أول الأمر و بالذهاب يتحقق اللزوم لامتناع إرادته الإباحه المجرده عن أصل الملك إذ المقصود للمتعاطيين إنما هو الملك فإذا لم يحصل كان بيعا فاسدا و لم يجز التصرف فى العين و كافه الأصحاب على خلافه و أيضا فإن الإباحه المحضه لا تقتضى الملك أصلا و رأسا فكيف يتحقق ملك شخص بذهاب مال آخر فى يده. و إنما الأفعال لما لم تكن دلالتها على المراد بالصراحه كالأقوال لأنها تدل بالقرائن منعوا من لزوم العقد بها فيجوز التراد ما دام ممكنا و مع تلف إحدى العينين يمتنع التراد فيتحقق اللزوم لأن إحداهما فى مقابل الآخر و يكفى تلف بعض إحدى العينين لامتناع التراد فى الباقي إذ هو موجب لتبعض الصفقه و الضرر انتهى و نحوه المحكى عنه فى تعليقه على الإرشاد و زاد فيه أن مقصود المتعاطيين إباحه مترتبه على ملك الرقبه كسائر البيوع فإن حصل مقصودهما ثبت ما قلناه و إلا - لوجب أن لا - تحصل إباحه بالكلية بل يتعين الحكم بالفساد إذ المقصود غير واقع فلو وقع غيره لوقع بغير قصد و هو باطل و عليه يتفرع النماء و جواز وطء الجاريه - و من منع فقد أغرب انتهى. و الذى يقوى فى النفس إبقاء ظواهر كلماتهم على حالها و أنهم يحكمون بالإباحه المجرده عن الملك فى المعاطاه مع فرض قصد المتعاطيين التمليك و أن الإباحه لم

تحصل بإنشائها ابتداء بل إنما حصلت كما اعترف به فى المسالك من استلزام إعطاء كل منهما سلطه مسلطا عليه الإذن فى

التصرف فيه بوجه التصرفات فلا يرد عليهم عدا ما ذكره المحقق المتقدم في عبارته المتقدمه و حاصله أن المقصود هو الملك فإذا لم يحصل فلا منشأ لإباحه التصرف إذ الإباحه إن كانت من المالك فالمفروض أنه لم يصدر منه إلا التملك و إن كانت من الشارع فليس عليها دليل و لم يشعر كلامهم بالاستناد إلى نص في ذلك مع أن إلغاء الشارع للأثر المقصود و ترتب غيره بعيد جدا مع أن التأمل في كلامهم يعطى إرادته الإباحه المالكه لا-الشرعيه. و يؤيد إرادته الملك أن ظاهر إطلاقهم إباحه التصرف شمولها للتصرفات التي لا تصح إلا من المالك كالوطئ و العتق و البيع لنفسه و التزامهم حصول الملك مقارنا لهذه التصرفات كما إذا وقعت هذه التصرفات من ذى الخيار أو من الواهب الذى يجوز له الرجوع بعيد. و سيجىء ما ذكره بعض الأساطين و من أن هذا القول مستلزم لتأسيس قواعد جديده لكن الإنصاف أن القول بالتزامهم لهذه الأمور أهون من توجيه كلماتهم فإن هذه الأمور لا استبعاد فى التزامها إذا اقتضى الأصل عدم الملكيه و لم يساعد عليها دليل معتبر و اقتضى الدليل صحه التصرفات المذكوره مع أن المحكى عن حواشى الشهيد على القواعد المنع عما يتوقف على الملك كإخراجه فى خمس أو زكاه و كوطئ الجاربه. [و صرح الشيخ فى المبسوط بأن الجاربه لا تملك بالهديه العاربه عن الإيجاب و القبول و لا يحل وطؤها.] و مما يشهد على نفى البعد عما ذكرنا من إرادتهم الإباحه المجرده مع قصد المتعاطين التملك أنه قد صرح الشيخ فى المبسوط و الحلّى فى السرائر و كظاهر العلامه فى القواعد بعدم حصول الملك بإهداء الهديه بدون الإيجاب و القبول و لو من الرسول نعم يفيد ذلك إباحه التصرف لكن الشيخ استثنى و طء الجاربه ثم إن المعروف بين المتأخرين- أن من قال بالإباحه المجرده فى المعاطاه قال إنها ليست بيعا حقيقه كما هو ظاهر بعض العبائر المتقدمه و معقد إجماع الغنيه و ما أبعد ما بينه و بين توجيه المحقق الثانى من إرادته نفى اللزوم و كلاهما خلاف الظاهر. و يدفع الثانى تصريح بعضهم بأن شرط لزوم البيع منحصر فى مسقطات الخيار فكل بيع عنده لازم من غير جهه الخيارات و تصريح غير واحد أن الإيجاب و القبول من شرائط

المكاسب، ج ٢، ص ٨٣

صحته انعقاد البيع بالصيغه و أما الأول فإن قلنا إن البيع عند المشرعه حقيقه فى الصحيح و لو بناء على ما قدمناه فى آخر تعريف البيع من أن البيع فى العرف اسم للمؤثر منه فى النقل فإن كان فى نظر الشارع أو المشرعه من حيث إنهم متشرعه و متدينون بالشرع صحيحا مؤثرا فى الانتقال كان بيعا حقيقيا و إلا كان صوريا نظير بيع الهازل فى نظر العرف فيصح على ذلك نفى البيعه عنه على وجه الحقيقه فى كلام كل من اعتبر فى صحته الصيغه أو فسره بالعقد لأنهم فى مقام تعريف البيع بصدد بيان ما هو المؤثر فى النقل فى نظر الشارع. إذا عرفت ما ذكرناه فالأقوال فى المعاطاه على ما تساعده ظواهر كلماتهم سته اللزوم مطلقا كما هو ظاهر شيخنا المفيد و يكفى فى وجود القائل به قول العلامه رحمه الله فى التذكره الأشهر عندنا أنه لا بد من الصيغه و اللزوم بشرط كون الدال على التراضى أو المعامله لفظا حكى ذلك عن بعض معاصرى الشهيد الثانى و بعض متأخرى المحدثين لكن فى عد هذا من الأقوال فى المعاطاه تأمل و الملك الغير اللازم ذهب إليه المحقق الثانى و نسبه إلى كل من قال بالإباحه و سوغ جميع التصرفات و فى النسبه ما عرفت و عدم الملك مع إباحه جميع التصرفات حتى المتوقفه على الملك كما هو ظاهر عبائر كثيره بل ذكر فى المسالك أن كل من قال بالإباحه يسوغ جميع التصرفات و إباحه ما لا يتوقف على الملك و هو الظاهر من الكلام المتقدم عن حواشى الشهيد على القواعد و هو المناسب لما حكيناه عن الشيخ فى إهداء الجاربه من دون إيجاب و قبول و القول بعدم إباحه التصرف مطلقا نسب إلى ظاهر [المبسوط] و النهايه لكن ثبت رجوعه عنه فى غيرها. و المشهور بين علمائنا عدم ثبوت الملك بالمعاطاه [و إن قصد المتعاطيان بها التملك بل لم نجد قائلًا به إلى زمان المحقق الثانى الذى قال به و لم

يقتصر على ذلك حتى نسبه إلى الأصحاب. نعم ربما يوهمه ظاهر عباره السرائر حيث قال فيه الأقوى أن المعاطاه غير لازمه بل لكل منهما فسخ المعاوضه ما دامت العين باقيه فإن تلفت لزمت انتهى و لذا نسب ذلك إليه في المسالك لكن قوله بعد ذلك و لا- يحرم على كل منهما الانتفاع بما قبضه بخلاف البيع الفاسد ظاهر في أن مراده مجرد الانتفاع إذ لا معنى لهذه العباره بعد الحكم بالملك. و أما قوله و الأقوى إلى آخره فهو إشاره إلى خلاف المفيد رحمه الله و العامه القائلين باللزوم و إطلاق المعاوضه عليها باعتبار ما قصده المتعاطيان و إطلاق الفسخ على الرد بهذا الاعتبار أيضا و كذا اللزوم. و يؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه أن الظاهر من عباره التحرير في باب الهبه توقفها على الإيجاب و القبول ثم قال و هل يستغنى عن الإيجاب و القبول في هديه الأطعمه الأقرب عدمه نعم يباح التصرف بشاهد الحال انتهى. و صرح بذلك أيضا في الهديه فإذا لم يقل في الهديه بصحه المعاطاه فكيف يقول بها في البيع. و ذهب جماعه تبعاً للمحقق الثاني إلى حصول الملك و لا يخلو عن قوه للسيره المستمره على المعامله المأخوذه بالمعاطاه معامله الملك في التصرف فيه بالعتق و البيع و الوطى و الإيصاء و توريثه و غير ذلك من آثار الملك و يدل عليه أيضا عموم قوله تعالى وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ حَيْثُ إِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى حَلْيِهِ جَمِيعَ التَّصَرُّفَاتِ الْمُرْتَبَةِ عَلَى الْبَيْعِ بَلْ قَدْ يُقَالُ إِنَّ الْآيَةَ دَالَةٌ عَرَفًا بِالمطابقه على صحه البيع لا- مجرد الحكم التكليفي لكنها محل تأمل. و أما منع صدق البيع عليه عرفاً فمكابره و أما دعوى الإجماع في كلام بعضهم على عدم كون المعاطاه بيعاً كابتن زهره في الغنيه فمرادهم بالبيع المعامله اللازمه التي هو أحد العقود و لذا صرح في الغنيه بكون الإيجاب و القبول من شرائط صحه البيع و دعوى أن البيع الفاسد عندهم ليس بيعاً قد عرفت الحال فيها. و مما ذكرنا يظهر وجه التمسك بقوله تعالى إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ - . و أما قوله ص: إن الناس مسلطون على أموالهم فلا- دلالة فيه على المدعى- لأن عمومه باعتبار أنواع السلطنه فهو إنما يجدى فيما إذا شك في أن هذا النوع من السلطنه ثابتة للمالك و ماضيه شرعاً في حقه أم لا أما إذا قطعنا بأن سلطنه خاصه كتمليك ماله للغير نافذه في حقه و ماضيه شرعاً لكن شك في أن هذا التمليك الخاص هل يحصل بمجرد التعاطى مع القصد أم لا بد من القول الدال عليه فلا يجوز الاستدلال على سبب المعاطاه في

الشريعه للتمليك بعموم تسلط الناس على أموالهم و منه يظهر أيضا عدم جواز التمسك به لما سيحى ء من شروط الصيغه و كيف كان ففي الآيتين مع السيره كفايه اللهم إلا أن يقال إنهما لا تدلان على الملك و إنما تدلان على إباحه جميع التصرفات حتى المتوقفه على الملك كالبيع و الوطى و العتق و الإيصاء و إباحه هذه التصرفات إنما تستلزم الملك بالملازمه الشرعيه الحاصله في سائر المقامات من الإجماع و عدم القول بالانفكاك دون المقام الذى لا يعلم ذلك منهم- حيث أطلق القائلون بعدم الملك إباحه التصرفات. و صرح في المسالك أن من أجاز المعاطاه سوغ جميع التصرفات غايه الأمر أنه لا بد من التزامهم بأن التصرف المتوقف على الملك يكشف عن سبق الملك عليه أنا ما فإن الجمع بين إباحه هذه التصرفات و بين توقفها على الملك يحصل بالتزام هذا المقدار و لا- يتوقف على الالتزام بالملك من أول الأمر فيقال إن مرجع هذه الإباحه أيضا إلى التمليك. و أما ثبوت السيره و استمرارها على التوريث فهي كسائر سيرهم الناشئه عن المسامحه و قله المبالاه في الدين مما لا يحصى في عباداتهم و معاملاتهم و سياساتهم كما لا يخفى و دعوى أنه لم يعلم من القائل بالإباحه- جواز مثل هذه التصرفات المتوقفه على الملك كما يظهر من المحكى عن حواشى الشهيد على القواعد من منع إخراج المأخوذ بالمعاطاه في الخمس و الزكاه و ثمن الهدى و عدم جواز و طء الجاريه المأخوذ بها. و قد صرح الشيخ رحمه الله بالأخير في معاطاه الهدايا فيتوجه التمسك حينئذ بعموم الآيه على جوازها فيثبت الملك مدفوعه بأنه و إن لم يثبت ذلك إلا أنه لم يثبت أن كل من قال بإباحه جميع هذه التصرفات قال بالملك من أول الأمر فيجوز للفقيه حينئذ التزام إباحه جميع التصرفات مع التزام حصول الملك عند

التصرف المتوقف على الملك لا من أول الأمر. فالأولى حينئذ التمسك في المطلب بأن المتبادر عرفاً من حل البيع صحته شرعاً هذا مع إمكان إثبات صحة المعاطاه في الهبه و الإجاره ببعض إطلاقاتهما و تتميمه في البيع بالإجماع المركب هذا مع أن ما ذكر من أن للفقهاء- التزام حدوث الملك عند التصرف المتوقف عليه لا يليق بالمتفقه فضلاً عن الفقيه و لذا ذكر بعض الأساطين في شرحه على القواعد

المكاسب، ج ٢، ص ٨٤

في مقام الاستبعاد أن القول بالإباحه المجرده مع فرض قصد المتعاطين التمليك و البيع مستلزم لتأسيس قواعد جديده منها أن العقود و ما قام مقامها لا تتبع القصد. و منها أن يكون إرادته التصرف من المملكات- فتملك العين أو المنفعه بإرادته التصرف بهما أو معه دفعه و إن لم يخطر ببال مالك الأول الإذن في شىء من هذه التصرفات لأنه قاصد للنقل من حين الدفع و أنه لا سلطان له بعد ذلك بخلاف من قال أعتق عبدك عنى أو تصدق بمالك عنى. و منها أن الأحماس و الزكوات و الاستطاعه و الديون و النفقات و حق المقاسمه و الشفعه و المواريث و الربا و الوصايا يتعلق بما في اليد مع العلم ببقاء مقابله و عدم التصرف فيه أو عدم العلم به فينفى بالأصل- فيكون متعلقه بغير الأملاك و أن صفه الغنى و الفقر ترتب عليه كذلك فيصير ما ليس من الأملاك بحكم الأملاك. و منها كون التصرف من جانب مملكا للجانب الآخر مضافاً إلى غرابه استناد الملك إلى التصرف. و منها جعل التلف السماوى من جانب مملكا للجانب الآخر و التلف من الجانبين مع التفريط معيناً للمسمى من الطرفين و لا رجوع إلى قيمه المثل حتى يكون له الرجوع بالتفاوت و مع حصوله في يد الغاصب أو تلفه فيها فالقول بأنه المطالب لأنه يملك بالغصب أو التلف في يد الغاصب غريب و القول بعدم الملك بعيد جداً مع أن في التلف القهرى إن ملك التالف قبل التلف فعجيب و معه بعيد لعدم قابليته حينئذ و بعده ملك معدوم و مع عدم الدخول في الملك يكون ملك الآخر بغير عوض و نفى الملك مخالف للسيره و بناء المتعاطين. و منها أن التصرف إن جعلناه من النواقل القهرية- فلا يتوقف على النيه فهو بعيد و إن أوقفناه عليها كان الواطئ للجاريه من غيرها واطناً بالشبهه و الجانى عليها و المتلف لها جانياً على مال الغير و متلفاً له. و منها أن النماء الحادث قبل التصرف- إن جعلنا حدوثه مملكا له دون العين فبعيد و معها فكذلك و كلاهما مناف لظاهر الأكثر و شمول الإذن له خفى. و منها قصر التمليك على التصرف مع الاستناد فيه إلى أن إذن المالك فيه إذن في التمليك فيرجع إلى كون المتصرف في تمليك نفسه موجبا قابلاً و ذلك جار في القبض بل هو أولى منه لاقتترانه بقصد التمليك دونه انتهى. و المقصود من ذلك كله استبعاد هذا القول لا- أن الوجوه المذكوره تنهض في مقابل الأصول و العمومات إذ ليس فيها تأسيس قواعد جديده لتخالف القواعد المتداوله بين الفقهاء أما حكاية تبعيه العقود و ما قام مقامها للمقصود ففيها أولاً أن المعاطاه ليست عند القائل بالإباحه المجرده من العقود و لا- من القائم مقامها شرعاً فإن تبعيه العقود للمقصود- و عدم انفكاكها عنها إنما هو لأجل دليل صحه ذلك العقد بمعنى ترتب الأثر المقصود عليه فلا يعقل حينئذ الحكم بالصحه مع عدم ترتب الأثر المقصود عليه أما المعاملات الفعلية التي لم يدل على صحتها دليل فلا يحكم بترتب الأثر المقصود عليها كما نبه عليه الشهيد في كلامه المتقدم من أن السبب الفعلى لا- يقوم مقام السبب القولى في المبيعات نعم إذا دل الدليل على ترتب أثر عليه حكم به و إن لم يكن مقصوداً. و ثانياً أن تخلف العقد عن مقصود المتبايعين كثير فإنهم أطبقوا على أن عقد المعاوضه إذا كان فاسداً يؤثر في ضمان كل من العوضين قيمه لإفاده العقد الفاسد الضمان عندهم فيما يقتضيه صحيحه مع أنهما لم يقصدا إلا ضمان كل منهما بالآخر و توهم أن دليلهم على ذلك قاعده اليد مدفوع بأنه لم يذكر هذا الوجه إلا بعضهم معطوفاً على الوجه الأول و هو إقدامهما على

الضمان فلاحظ المسالك و كذا الشرط الفاسد لم يقصد المعامله إلا مقرونه به غير مفسد عند أكثر القدماء و بيع ما يملك و ما لا يملك صحيح عند الكل و بيع الغاصب لنفسه يقع للمالك- مع إجازته على قول كثير و ترك ذكر الأجل فى العقد المقصود به الانقطاع يجعله دائما على قول نسبه فى المسالك و كشف اللثام إلى المشهور. نعم الفرق بين العقود و ما نحن فيه أن التخلف عن المقصود يحتاج إلى الدليل المخرج عن أدله صحه العقود و فيما نحن فيه عدم الترتب مطابق للأصل. و أما ما ذكره من لزوم كون إرادته التصرف مملكا فلا بأس بالتزامه إذا كان مقتضى الجمع بين الأصل و دليل جواز تصرف المطلق و أدله توقف بعض التصرفات على الملك فيكون كتصرف ذى الخيار- و الواهب فيما انتقل عنهما بالوطاء و البيع و العتق و شبههما

. و أما ما ذكره من تعلق الأحماس و الزكوات- إلى آخر ما ذكره فهو استبعاد محض و دفعه بمخالفته للسيره رجوع إليها مع أن تعلق الاستطاعه الموجه للحج و تحقق الغنى المانع عن استحقاق الزكاه لا- يتوقفان على الملك. و أما كون التصرف مملكا للجانب الآخر فقد ظهر جوابه. و أما كون التلف مملكا للجانبين فإن ثبت بإجماع أو سيره كما هو الظاهر كان كل من المالكين مضمونا بعوضه فيكون تلفه فى يد كل منهما من ماله مضمونا بعوضه نظير تلف المبيع قبل قبضه فى يد البائع لأن هذا هو مقتضى الجمع بين هذا الإجماع و بين عموم على اليد ما أخذت و بين أصاله عدم الملك إلا فى الزمان المتيقن وقوعه فيه توضيحه أن الإجماع لما دل على عدم ضمانه بمثله أو قيمته حكم بكون التلف من مال ذى اليد رعايه لعموم على اليد ما أخذت فذلك الإجماع مع العموم المذكور بمنزله الروايه فى أن تلف المبيع قبل قبضه من مال بائعه فإذا قدر التلف من مال ذى اليد فلا بد من أن يقدر فى آخر أزمه إمكان تقديره رعايه لأصاله عدم حدوث الملكيه قبله كما تقدر ملكيه المبيع للبائع و فسخ البيع من حين التلف استصحابا لأثر العقد. و أما ما ذكر من صورته غصب المأخوذ بالمعاطاه فالظاهر على القول بالإباحه أن لكل منهما المطالبه ما دام باقيا- و إذا تلف فظاهر إطلاقهم التملك بالتلف تلفه من مال المغصوب منه نعم لو قام إجماع كان تلفه من مال المالك لو لم يتلف عوضه قبله. و أما ما ذكره من حكم النماء فظاهر المحكى عن بعض أن القائل بالإباحه لا يقول بانتقال النماء إلى الآخذ بل حكمه حكم أصله و يحتمل أن يحدث النماء فى ملكه بمجرد الإباحه ثم إنك بملاحظه ما ذكرنا تقدر على التخلص من سائر ما ذكره مع أنه رحمه الله لم يذكرها للاعتماد و الإنصاف أنها استبعادات فى محلها. و بالجمله فالخروج عن أصاله عدم الملك- المعتضده بالشهره المحققه إلى زمان المحقق الثانى و بالاتفاق المدعى فى الغنيه و القواعد هنا و فى المسالك فى مسأله توقف الهبه على الإيجاب و القبول

المكاسب، ج ٢، ص ٨٥

مشكل و رفع اليد عن عموم أدله البيع و الهبه و نحوهما المعتضد بالسيره القطعيه المستمره و بدعوى الاتفاق المتقدم عن المحقق الثانى بناء على تأويله لكلمات القائلين بالإباحه أشكال. فالقول الثانى لا يخلو عن قوه و عليه فهل هى لازمه ابتداء مطلقا- كما حكى عن ظاهر المفيد أو بشرط كون الدال على التراضى لفظا كما حكى عن بعض معاصرى الشهيد الثانى و قواه جماعه من متأخرى المحدثين أو هى غير لازمه مطلقا فيجوز لكل منهما الرجوع فى ماله كما عليه أكثر القائلين بالملك بل كلهم عدا من عرفت وجوه أوفقها بالقواعد هو الأول بناء على أصاله اللزوم فى الملك- و للشك فى زواله بمجرد رجوع مالكة الأصل. و دعوى أن الثابت هو الملك المشترك بين المتزلزل و المستقر و المفروض انتفاء الفرد الأول بعد الرجوع و الفرد الثانى كان مشكوك الحدوث من أول الأمر فلا- ينفع الاستصحاب بل ربما يزداد استصحاب بقاء علقه المالك الأول مدفوعه مضافا إلى إمكان دعوى كفايه تحقق القدر المشترك فى الاستصحاب- فتأمل بأن انقسام الملك إلى المتزلزل و المستقر ليس باعتبار

اختلاف في حقيقته وإنما هو باعتبار حكم الشارع عليه في بعض المقامات بالزوال برجوع المالك الأصلي و منشأ هذا الاختلاف اختلاف حقيقته السبب المملك لا اختلاف حقيقته الملك. فجواز الرجوع و عدمه من الأحكام الشرعية للسبب لا من الخصوصيات المأخوذة في المسبب و يدل عليه مع أنه يكفي في الاستصحاب الشك في أن اللزوم من خصوصيات الملك- أو من لوازم السبب المملك و مع أن المحسوس بالوجدان أن إنشاء الملك في الهبة اللازمه و غيرها على نهج واحد أن اللزوم و الجواز لو كانا من خصوصيات الملك- فإما أن يكون تخصيص القدر المشترك بإحدى الخصوصيتين يجعل المالك أو بحكم الشارع فإن كان الأول كان اللازم التفصيل بين أقسام التمليك المختلفه بحسب قصد الرجوع و قصد عدمه أو عدم قصده و هو بديهى البطلان إذ لا تأثير لقصد المالك في الرجوع و عدمه و إن كان الثاني لزم إمضاء الشارع العقد على غير ما قصده المنشئ و هو باطل في العقود لما تقدم من أن العقود المصححة عند الشارع تتبع القصد و إن أمكن القول بالتخلف هنا في مسأله المعاطاه بناء على ما ذكرنا سابقا انتصارا للقائل بعدم الملك من منع وجوب إمضاء المعاملات الفعلية على طبق قصد المتعاطيين لكن الكلام في قاعده اللزوم في الملك تشمل العقود أيضا و بالجملة فلا إشكال في أصاله اللزوم في كل عقد شك في لزومه شرعا- و كذا لو شك في أن الواقع في الخارج هو العقد اللازم- أو الجائر كالصلح من دون عوض و الهبة. نعم لو تداعيا احتمل التحالف في الجملة و يدل على اللزوم مضافا إلى ما ذكر عموم قوله ص: الناس مسلطون على أموالهم فإن مقتضى السلطنة أن لا يخرج عن ملكيته بغير اختياره- فجواز تملكه عنه بالرجوع فيه من دون رضاه مناف للسلطنة المطلقة. فاندفع ما ربما يتوهم أن من غايه مدلول الروايه سلطنه الشخص على ملكه و لا نسلم ملكيته له بعد رجوع المالك الأصلي و بما ذكرنا تمسك المحقق رحمه الله في الشرائع على لزوم القرض بعد القبض بأن فائده الملك السلطنة و نحوه العلامه في موضع آخر و منه يظهر جواز التمسك بقوله ع: لا- يحل مال أمرا إلا عن طيب نفسه حيث دل على انحصار سبب حل مال الغير أو جزء سببه في رضا المالك فلا يحل بغير رضاه. و توهم تعلق الحل بمال الغير و كونه مال الغير بعد الرجوع أول الكلام مدفوع بما تقدم من أن تعلق الحل بالمال يفيد العموم بحيث يشمل التملك أيضا فلا يحل التصرف فيه و لا تملكه إلا بطيب نفس المالك و يمكن الاستدلال أيضا بقوله تعالى لا- تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ - إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ و لا- ريب أن الرجوع ليس تجاره و لا- عن تراض فلا يجوز أكل المال. و التوهم المتقدم في السابق غير جار هنا لأن حصر مجوز أكل المال في التجاره إنما يراد به أكله على أن يكون ملكا للأكل لا لغيره و يمكن التمسك أيضا بالجملة المستثنى منها حيث إن أكل المال و نقله عن مالكة بغير رضا المالك أكل و تصرف بالباطل عرفا. نعم بعد إذن المالك الحقيقي و هو الشارع و حكمه التسلط على فسخ المعامله من دون رضا المالك يخرج عن البطلان- و لذا كان أكل الماره من الثمره الممرور بها أكلا بالباطل لو لا إذن المالك الحقيقي و كذا الأخذ بالشفعه و الفسخ بالخيار و غير ذلك من النواقل القهريه هذا كله مضافا إلى ما دل على لزوم

خصوص البيع مثل قوله ع: البيعان بالخيار ما لم يفترقا. و قد يستدل أيضا بعموم قوله تعالى أَوْفُوا بِالْعُقُودِ بناء على أن العقد هو مطلق العهد كما في صحيحه عبد الله بن سنان أو العهد المشدد كما عن بعض أهل اللغة و كيف كان فلا يختص باللفظ فيشمل المعاطاه و كذلك قوله ص: المؤمنون عند شروطهم فإن الشرط لغيره مطلق الالتزام فيشمل ما كان بغير اللفظ. و الحاصل أن الحكم باللزوم في مطلق الملك و في خصوص البيع مما لا ينكر إلا أن الظاهر فيما نحن فيه قيام الإجماع على عدم لزوم المعاطاه بل ادعاه صريحا بعض الأساطين في شرحه على القواعد و تعضده الشهره المحققه بل لم يوجد به قائل إلى زمان بعض متأخرى المتأخرين فإن عبارته المحكيه عن المفيد رحمه الله في المقنعه لا- تدل على هذا القول كما عن الخلاف الاعتراف به فإن المحكى عنه أنه قال ينعقد البيع على تراض بين الا-ثنين فيما يملكان التباعد له إذا عرفاه جميعا و تراضيا بالبيع و تقابضا أيضا و

افترقا بالأبدان انتهى.

و يقوى إرادته بيان شروط صحة العقد الواقع بين اثنين و تأثيره فى اللزوم و كأنه لذلك حكى كاشف الرموز عن المفيد و الشيخ رحمهما الله أنه لا بد فى البيع عندهما من لفظ مخصوص. و قد تقدم دعوى الإجماع من الغنيه على عدم كونها بيعا و هو نص فى عدم اللزوم و لا- يقدر كونه ظاهرا فى عدم الملكيه الذى لا نقول به. و عن جامع المقاصد يعتبر اللفظ فى العقود اللازمه بالإجماع نعم قول العلامة رحمه الله فى التذكرة إن الأشهر عندنا أنه لا بد من الصيغه يدل على وجود الخلاف المعتد به فى المسأله و لو كان المخالف شاذا لعبر بالمشهور و كذلك نسبته فى المختلف إلى الأكثر. و فى التحرير الأقوى أن المعاطاه غير لازمه ثم لو فرضنا الاتفاق من العلماء على

المكاسب، ج ٢، ص ٨٦

عدم لزومها مع ذهاب كثيرهم أو أكثرهم إلى أنها ليست مملكه و إنما تفيد الإباحه لم يكن هذا الاتفاق كاشفا إذ القول باللزوم فرع الملكيه و لم يقل بها إلا- بعض من تأخر عن المحقق الثانى تبعاله و هذا مما يوهن حصول القطع بل الظن من الاتفاق المذكور لأن قول الأكثر بعدم اللزوم سالبه بانتفاء الموضوع.

نعم يمكن أن يقال بعد ثبوت الاتفاق المذكور إن أصحابنا بين قائل بالملك الجائر و بين قائل بعدم الملك رأسا فالقول بالملك اللازم قول ثالث فتأمل و كيف كان فتحصيل الإجماع على وجه استكشاف قول الإمام ع من قول غيره من العلماء كما هو طريق المتأخرين مشكل لما ذكرنا و إن كان هذا لا يقدر فى الإجماع على طريق القدماء كما تبين فى الأصول. و بالجمله فما ذكره فى المسالك من قوله بعد ذكر قول من اعتبر مطلق اللفظ فى اللزوم- ما أحسنه و ما أمتن دليله إن لم ينعقد إجماع على خلافه فى غايه الحسن و المتان و الإجماع و إن لم يكن محققا على وجه يوجب القطع إلا- أن المظنون قويا تحققه على عدم اللزوم مع عدم لفظ دال على إنشاء التملك سواء لم يوجد لفظ أصلا أم وجد و لكن لم ينشأ التملك به بل كان من جمله القرائن على قصد التملك بالتقابض و قد يظهر ذلك من غير واحد من الأخبار بل يظهر منها أن إيجاب البيع باللفظ دون مجرد التعاطى كان متعارفا بين أهل السوق و التجار بل يمكن دعوى السيره على عدم الاكتفاء فى البيوع الخطيره- التى يراد بها عدم الرجوع بمجرد التراضى. نعم ربما يكتفون بالمصافقه فيقول البائع بارك الله لك أو ما أدى هذا المعنى بالفارسيه نعم يكتفون بالتعاطى فى المحقرات و لا يلتزمون بعدم جواز الرجوع فيها بل ينكرون على الممتنع عن الرجوع مع بقاء العينين نعم الاكتفاء فى اللزوم بمطلق الإنشاء القولى غير بعيد للسيره و لغير واحد من الأخبار كما سيجىء إن شاء الله تعالى فى شروط الصيغه

بقي الكلام فى الخبر الذى يتمسك به فى باب المعاطاه

بقي الكلام فى الخبر الذى يتمسك به فى باب المعاطاه

تاره على عدم إفاده المعاطاه إباحه التصرف و أخرى على عدم إفادتها اللزوم جمعا بينه و بين ما دل على صحه مطلق البيع كما صنعه فى الرياض و هو قوله ع:

إنما يحلل الكلام و يحرم الكلام و توضيح المراد منه يتوقف على بيان تمام الخبر و هو ما رواه ثقة الإسلام الكلينى فى باب بيع

ما ليس عنده و الشيخ في باب النقد و النسيئه عن ابن أبي عمير عن يحيى بن الحجاج عن خالد بن الحجاج أو ابن نجيج قال: قلت لأبي عبد الله ع الرجل يجيئني و يقول اشتر هذا الثوب و أربحك كذا و كذا فقال أليس إن شاء أخذ و إن شاء ترك قلت بلى قال لا بأس إنما يحلل الكلام و يحرم الكلام إلى آخر الخبر. و قد ورد بمضمون هذا الخبر روايات أخرى مجردة عن قوله ع إنما يحلل إلى آخر كلامه كلها تدل على أنه لا بأس بهذه المواعده و المقاوله ما لم يوجب بيع المتاع قبل أن يشتريه من صاحبه و نقول إن هذه الفقره مع قطع النظر عن صدر الروايه تحتل وجوها الأول أن يراد من الكلام في المقامين اللفظ الدال على التحريم و التحليل بمعنى أن تحريم شىء و تحليله لا يكون إلا بالنطق بهما فلا يتحقق بالقصد المجرد عن الكلام و لا بالقصد المدلول عليه بالأفعال دون الأقوال. الثانى أن يراد بالكلام اللفظ مع مضمونه كما في قولك هذا الكلام صحيح أو فاسد لا مجرد اللفظ أعنى الصوت و يكون المراد أن المطلب الواحد يختلف حكمه الشرعى حلا و حرمة باختلاف المضامين المؤداه بالكلام مثلا المقصود الواحد و هو التسليط على البضع مده معينه يتأتى بقولها ملكتك بضعى أو سلطتك عليه أو آجرتك نفسى أو أحللتها لك و بقولها تمتعت نفسى بكذا فما عدا الأخير موجب لتحريمه و الأخير محلل و على هذا المعنى ورد قوله ع: إنما يحرم الكلام فى عده من روايات المزارعه منها ما فى التهذيب عن ابن محبوب عن خالد بن جرير عن أبى الربيع الشامى عن أبى عبد الله ع: عن الرجل يزرع أرض رجل آخر فيشترط ثلاثه للبذر و ثلاثه للبقر قال لا ينبغي أن يسمى بذرا و لا بقرا و لكن يقول لصاحب الأرض ازرع فى أرضك و لك منها كذا و كذا نصف أو ثلث أو ما كان من شرط و لا يسمى بذرا و لا بقرا فإنما يحرم الكلام. الثالث أن يراد بالكلام فى الفقرتين الكلام الواحد و يكون تحريمه و تحليله باعتبار وجوده و عدمه فيكون وجوده محللا و عدمه محرما أو بالعكس أو باعتبار محله و غير محله فيحل فى محله و يحرم فى غيره و يحتمل هذا الوجه الروايات الواردة فى المزارعه. الرابع أن يراد من الكلام المحلل خصوص المقاوله و المواعده- و من الكلام المحرم إيجاب البيع و إيقاعه ثم إن الظاهر عدم إرادته المعنى الأول لأنه مع لزوم تخصيص الأكثر حيث إن ظاهره حصر أسباب التحليل و التحريم فى الشريعة فى اللفظ يوجب عدم ارتباط له فى الحكم المذكور فى الخبر. جوابا عن السؤال مع كونه كالتعليل له لأن ظاهر الحكم كما يستفاد من عده روايات أخر تخصيص الجواز بما إذا لم يوجب البيع على الرجل قبل شراء المتاع من مالكة و لا دخل لاشتراط النطق فى التحليل و التحريم فى هذا الحكم أصلا فكيف يعلل به و كذا المعنى الثانى إذ ليس هنا مطلب واحد حتى يكون تأديته بمضمون محللا و بآخر محرما فتعين الثالث و هو أن الكلام الدال على الالتزام بالبيع لا يحرم هذه المعامله إلا وجوده قبل شراء العين التى يريد بها الرجل لأنه بيع ما ليس عنده و لا يحلل إلا عدمه إذ مع عدم الكلام الموجب لالتزام البيع لم يحصل إلا التواعد بالمبايعه و هو غير مؤثر. فحاصل الروايه أن سبب التحليل و التحريم فى هذه المعامله منحصر فى الكلام عدما و وجودا و المعنى الرابع و هو أن المقاوله و المراضاه مع المشتري الثانى قبل اشتراء العين محلل للمعامله و إيجاب البيع معه محرم لها و على كلا المعنيين يسقط الخبر عن الدلاله على اعتبار الكلام فى التحليل كما هو المقصود فى مسأله المعاطاه. نعم يمكن استظهار اعتبار الكلام فى إيجاب البيع بوجه آخر بعد ما عرفت من أن المراد بالكلام هو إيجاب البيع بأن يقال إن حصر المحلل و المحرم فى الكلام لا يتأتى إلا مع انحصار إيجاب البيع فى الكلام إذ لو وقع بغير الكلام لم ينحصر المحلل و المحرم فى الكلام إلا أن يقال إن وجه انحصار إيجاب البيع فى الكلام فى مورد الروايه هو عدم إمكان المعاطاه فى خصوص المورد إذ المفروض أن المبيع عند مالكة الأول فتأمل. و كيف كان فلا تخلو الروايه عن إشعار أو ظهور كما يشعر به قوله ع فى

روايه أخرى- وارده فى هذا الحكم أيضا و هى روايه يحيى بن الحجاج قال: سألت أبا عبد الله ع

عن رجل قال لى اشتر هذا الثوب أو هذه الدابه و بعنيها أربحك فيها كذا و كذا قال لا بأس بذلك اشترها و لا تواجهه البيع قبل أن تستوجبها أو تشتريها فإن الظاهر أن المراد من مواجهه البيع ليس مجرد إعطاء العين للمشتري و يشعر به أيضا روايه العلاء الوارده فى نسبه الربح إلى أصل المال قال: قلت لأبى عبد الله ع الرجل يريد أن يبيع بيعا فيقول أبيعك به ده دوازده أو ده يازده فقال لا- بأس إنما هذه المراوضه فإذا جمع البيع جعله جمله واحده فإن ظاهره على ما فهمه بعض الشراح أنه لا يكره ذلك فى المقاوله التى قبل العقد و إنما يكره حين العقد و فى صحيحه ابن سنان: لا بأس بأن تبيع الرجل المتاع ليس عندك تساومه ثم تشتري له نحو الذى طلب ثم توجه على نفسك ثم تبيعه منه بعده

و ينبغى التنبيه على أمور

الأول الظاهر أن المعاطاه قبل لزوم على القول بإفادتها الملك بيع

- بل الظاهر من كلام المحقق الثانى فى جامع المقاصد أنه مما لا كلام فيه حتى عند القائلين بكونها فاسده كالعلامه فى النهايه و دل على ذلك تمسكهم له بقوله تعالى وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ أما على القول بإفادتها الإباحه فالظاهر أنها بيع عرفى لم تؤثر شرعا إلا الإباحه فنفى البيع عنها فى كلامهم و معاهد إجماعاتهم هو نفى البيع المفيد شرعا للزوم زياده على الملك هذا على ما اخترناه سابقا من أن مقصود المتعاطيين فى المعاطاه التمليك و البيع و أما على ما احتمله بعضهم بل استظهره من أن محل الكلام هو ما إذا قصدا مجرد الإباحه فلا إشكال فى عدم كونها بيعا عرفا و لا شرعا و على هذا فلا بد عند الشك فى اعتبار شرط فيها من الرجوع إلى الأدله الداله على صحه هذه الإباحه العوضيه من خصوص أو عموم و حيث إن المناسب لهذا القول التمسك فى مشروعيته بعموم: إن الناس مسلطون على أموالهم كان مقتضى القاعده هو نفى شرطيه غير ما ثبتت شرطيته كما أنه لو تمسك لها بالسيره كان مقتضى القاعده العكس. و الحاصل أن المرجع على هذا عند الشك فى شروطها هى أدله هذه المعامله سواء اعتبرت فى البيع أم لا و أما على المختار من أن الكلام فيما إذا قصد به البيع فهل يشترط فيه شروط البيع مطلقا أم لا كذلك أم تبنى على القول بإفادتها الملك و القول بعدم إفادتها إلا- الإباحه وجوه يشهد للأول كونها بيعا عرفا فيشترط فيها جميع ما دل على اشتراطه فى البيع و يؤيده أن محل النزاع بين العامه و الخاصه فى المعاطاه هو أن الصيغه معتبره فى البيع كسائر الشروط أم لا كما يفصح عنه عنوان المسأله فى كتب كثير من العامه و الخاصه فما انتفى فيه غير الصيغه من شروط البيع خارج عن هذا العنوان و إن فرض مشاركا له فى الحكم و لذا ادعى فى الحدائق أن المشهور بين القائلين بعدم لزوم المعاطاه صحه المعاطاه المذكوره إذا استكمل فيها شروط البيع غير الصيغه المخصوصه و أنها تفيد إباحه تصرف كل منهما فيما صار إليه من العوض و مقابل المشهور فى كلامه قول العلامه رحمه الله فى النهايه بفساد المعاطاه كما صرح به بعد ذلك فلا يكون كلامه موهما لثبوت الخلاف فى اشتراط صحه المعاطاه باستجماع شروط البيع. و يشهد للثانى أن البيع فى النص و الفتوى ظاهر فيما حكم به باللزوم و ثبت له الخيار فى قولهم:

البيعان بالخيار ما لم يفترقا و نحوه أما على القول بالإباحه فواضح لأن المعاطاه ليست على هذا القول بيعا فى نظر الشارع و المتشرعه إذ لا- نقل فيه عند الشارع فإذا ثبت إطلاق الشارع عليه فى مقام فنحمله على الجرى على ما هو بيع باعتقاد العرف

لاشتماله على النقل في نظرهم. و قد تقدم سابقا في تصحيح دعوى الإجماع على عدم كون المعاطاه بيعا بيان ذلك و أما على القول بالملك فلأن المطلق ينصرف إلى الفرد المحكوم باللزوم في قولهم البيعان بالخيار و قولهم إن الأصل في البيع اللزوم و الخيار إنما ثبت لدليل و إن البيع بقول مطلق من العقود اللازمه و قولهم البيع هو العقد الدال على كذا و نحو ذلك. و بالجملة فلا يبقى للمتأمل شك في أن إطلاق البيع في النص و الفتوى يراد به ما لا يجوز فسخه إلا بفسخ عقده بخيار أو بتقابل و وجه الثالث ما تقدم للثاني على القول بالإباحه من سلب البيع عنه و للأول على القول بالملك من صدق البيع عليه حينئذ و إن لم يكن لازما و يمكن الفرق بين الشرط الذى ثبت اعتباره في البيع من النص فيحمل على العرفى و إن لم يفد عند الشارع إلا الإباحه و بين ما ثبت بالإجماع على اعتباره في البيع بناء على انصراف البيع في كلمات المجمعين إلى العقد اللازم. و الاحتمال الأول لا يخلو عن قوه لكونها بيعا ظاهرا على القول بالملك كما عرفت من جامع المقاصد و أما على القول بالإباحه فلأنها لم تثبت إلا في المعامله الفاقده للصيغه فقط فلا يشمل الفاقده للشرط الآخر أيضا ثم إنه حكى عن الشهيد رحمه الله فى حواشيه على القواعد أنه بعد ما منع من إخراج المأخوذ بالمعاطاه فى الخمس و الزكاه و ثمن الهدى إلا بعد تلف العين يعنى العين الأخرى ذكر أنه يجوز أن يكون الثمن و المثلن فى المعاطاه مجهولين لأنها ليست عقدا و كذا جهاله الأجل و أنه لو اشترت أمه بالمعاطاه لم يجز له نكاحها قبل تلف الثمن انتهى و حكى عنه فى باب الصرف أيضا أنه لا يعتبر التقابض فى المجلس فى معاطاه النقدين. أقول حكمه قدس سره بعدم جواز إخراج المأخوذ بالمعاطاه فى الصدقات الواجبه و عدم جواز نكاح المأخوذ بها صريح فى عدم إفادتها للملك إلا أن حكمه رحمه الله بعدم اعتبار الشروط المذكوره للبيع و الصرف معللا بأن المعاطاه ليست عقدا يحتمل أن يكون باعتبار عدم الملك حيث إن المفيد للملك منحصر فى العقد و أن يكون باعتبار عدم اللزوم حيث إن الشروط المذكوره شرائط للبيع العقدى اللازم و الأقوى اعتبارها و إن قلنا بالإباحه- لأنها بيع عرفى و إن لم يفد شرعا إلا الإباحه. و مورد الأدله الداله على اعتبار تلك الشروط هو البيع العرفى لا خصوص العقدى بل تقييدها بالبيع العقدى تقييد بغير الغالب و لما عرفت من أن الأصل فى المعاطاه بعد القول بعدم الملك الفساد و عدم تأثيره شيئا خرج ما هو محل الخلاف بين العلماء من حيث اللزوم و العدم و هو المعامله الجامعه للشروط عدا الصيغه و بقى الباقي و بما ذكرنا يظهر وجه تحريم الربا فيه أيضا و إن خصصنا الحكم بالبيع بل الظاهر التحريم حتى عند من لا يراها مفيده للملك لأنها معاوضه عرفيه و إن لم تفد الملك بل معاوضه شرعيه- كما اعترف بها الشهيد رحمه الله فى موضع من الحواشى حيث قال إن المعاطاه معاوضه مستقلة جائزه أو لازمه انتهى و لو قلنا إن المقصود للمتعاظين الإباحه لا الملك فلا يبعد أيضا جريان

المكاسب، ج ٢، ص ٨٨

الربا لكونها معاوضه عرفا فتأمل و أما حكم جريان الخيار فيها قبل اللزوم فيمكن نفيه على المشهور لأنها جائزه عندهم فلا معنى للخيار و إن قلنا بإفاده الملك فيمكن القول بثبوت الخيار فيه مطلقا بناء على صيرورتها بيعا بعد اللزوم كما سيأتى عند تعرض الملزمات فالخيار موجود من زمن المعاطاه إلا أن أثره يظهر بعد اللزوم و على هذا فيصح إسقاطه و المصالحه عليه قبل اللزوم و يحتمل أن يفصل بين الخيارات المختصه بالبيع فلا تجرى لاختصاص أدلتها بما وضع على اللزوم من غير جهه الخيار و بين غيرها كخيار الغبن و العيب بالنسبه إلى الرد دون الأرش فتجرى لعموم أدلتها و أما حكم الخيار بعدم اللزوم فسيأتى بعد ذكر الملزمات.

الأمر الثانى أن المتيقن من مورد المعاطاه هو حصول التعاطى فعلا من الطرفين

فالملك أو الإباحه فى كل منهما بالإعطاء فلو حصل الإعطاء من جانب واحد و لم يحصل ما يوجب إباحه الآخر أو ملكيته فلا يتحقق المعاوضه و لا- الإباحه رأسا لأن كلا منهما ملك أو مباح فى مقابل ملكيه الآخر أو الإباحه إلا أن الظاهر من جماعه من متأخرى المتأخرين تبعاً للشهيد فى الدروس جعله من المعاطاه و لا ريب أنه لا يصدق معنى المعاطاه- لكن هذا لا يقدر فى جريان حكمها عليه بناء على عموم الحكم لكل بيع فعلى فىكون إقباض أحد العوضين من مالكة تمليكا له بعوض أو مبيحا له به و أخذ الآخر له تملكاً له بالعوض أو إباحه له بإزائه فلو كان المعطى هو الثمن كان دفعه على القول بالملك و البيع اشتراء و أخذه يبع للمثمن به فىحصل الإيجاب و القبول الفعليان بفعل واحد [فى زمان واحد ثم صحه هذا على القول بكون المعاطاه يبعاً مملكا واضحاً إذ يدل عليها ما دل على صحه المعاطاه من الطرفين. و أما على القول بالإباحه فىشكل بأنه بعد عدم حصول الملك بها لا- دليل على تأثيرها فى الإباحه اللهم إلا أن يدعى قيام السيره عليها كقيامها على المعاطاه الحقيقى و ربما يدعى انعقاد المعاطاه بمجرد إيصال الثمن و أخذ المثمن- من غير صدق إعطاء أصلاً فضلاً عن التعاطى كما تعارف أخذ الماء مع غيبه السقاء و وضع الفلوس فى المكان المعد له إذا علم من حال السقاء الرضا بذلك و كذا غير الماء من المحقرات كالخضراوات و نحوها و من هذا القليل الدخول فى الحمام و وضع الأجره فى كوز صاحب الحمام مع غيبته فالمعيار فى المعاطاه وصول العوضين أو أحدهما مع الرضا فى التصرف و يظهر ذلك من المحقق الأردبيلى رحمه الله أيضاً فى مسأله المعاطاه و سيأتى توضيح ذلك فى مقامه إن شاء الله. ثم إنه لو قلنا إن اللفظ غير المعترف فى العقد كالفعل فى انعقاد المعاطاه أمكن خلو المعاطاه من الإعطاء و الإيصال رأساً فيتقاولان على مبادله شىء بشىء من غير إيصال و لا يبعد صحته مع صدق البيع عليه بناء على الملك و أما على القول بالإباحه فالإشكال المتقدم هنا أكد.

الأمر الثالث تمييز البائع عن المشتري فى المعاطاه الفعلية

مع كون أحد العوضين مما تعارف جعله ثمناً كالدراهم و الدينانير و الفلوس المسكوكه واضح فإن صاحب الثمن هو المشتري ما لم يصرح بالخلاف و أما مع كون العوضين من غيرها فالثمن ما قصدا قيامه مقام المثمن فى العوضيه فإذا أعطى الحنطه فى مقام اللحم قاصداً أن هذا المقدار من الحنطه يساوى درهماً هو ثمن اللحم فيصدق عرفاً أنه اشترى اللحم بالحنطه و إذا انعكس انعكس الصدق فىكون المدفوع بنيه البدليه عن الدراهم و الدينانير هو الثمن و صاحبه هو المشتري و لو لم يلاحظ إلا- كون أحدهما بدلاً عن الآخر من دون نيه قيام أحدهما مقام المثمن فى العوضيه أو لوحظت قيمه فى كليهما بأن لوحظ كون المقدار من اللحم بدرهم و ذلك المقدار من الحنطه بدرهم فتعاطيا من غير سبق مقاوله تدل على كون أحدهما بالخصوص بائعاً ففى كونه يبعاً و شراء بالنسبه إلى كل منهما بناء على أن البيع لغه كما عرفت مبادله مال بمال و الشراء ترك شىء و أخذ غيره كما عن بعض أهل اللغه فيصدق على صاحب اللحم أنه باعه بحنطه و أنه اشترى الحنطه فيحتمل لو حلف على عدم بيع اللحم و عدم شراء الحنطه. نعم لا يترتب عليهما أحكام البائع و لا المشتري لانصرافهما فى أدله تلك إلى من اختص بصفه البيع أو الشراء فلا تعم من كان فى معامله واحده مصداقاً لهما باعتبارين أو كونه يبعاً بالنسبه إلى من يعطى أولاً لصدق الموجب عليه و شراء بالنسبه إلى الآخذ لكونه قابلاً عرفاً أو كونه معاطاه مصلحه لأنها بمعنى التسالم على شىء و لذا حملوا الروايه الوارده فى قول أحد الشريكين لصاحبه لك ما عندك و لى ما عندى على الصلح أو كونه معاوضه مستقلة لا يدخل تحت العناوين المتعارفه وجوه لا يخلو ثانياً عن قوه لصدق تعريف البائع لغه و عرفاً على الدافع أولاً دون الآخر و صدق المشتري على الآخذ أولاً دون الآخر فتدبر.

الرابع أن أصل المعاطاه و هو إعطاء كل منهما الآخر ماله

يتصور بحسب قصد المتعاطيين على وجوه أحدها أن يقصد كل منهما تملك ماله بمال الآخر- و الآخر فى أخذه قابلا و متملكا بإزاء ما يدفعه فلا- يكون فى دفعه العوض إنشاء تملك بل دفع لما التزمه على نفسه بإزاء ما تملكه فىكون الإيجاب و القبول بدفع العين الأولى و قبضها فدفع العين الثانية خارج عن حقيقه المعاطاه فلو مات الآخذ قبل دفع ماله مات بعد تمام المعاطاه و بهذا الوجه صححنا سابقا عدم توقف المعاطاه على قبض كلا العوضين فىكون إطلاق المعاطاه عليه من حيث حصول المعامله فيه بالعطاء دون القول لا من حيث كونها متقومه بالعطاء من الطرفين و مثله فى هذا الإطلاق لفظ المصالحه و المساقاه و المزارعه و المؤاجره و غيرها و بهذا الإطلاق يستعمل المعاطاه فى الرهن و القرض و الهبه و ربما يستعمل فى المعامله الحاصله بالفعل و لو لم يكن إعطاء و فى صحته تأمل ثانيها أن يقصد كل منهما تملك الآخر ماله بإزاء تملك ماله إياه فىكون تملك بإزاء تملك فالمقابلة بين التملكين لا الملكين و المعامله متقومه بالعطاء من الطرفين فلو مات الثانى قبل الدفع لم يتحقق المعاطاه و هذا بعيد عن معنى البيع و قريب إلى الهبه المعوضه لكون كل من المالين خاليا عن العوض لكن إجراء حكم الهبه المعوضه عليه مشكل إذ لو لم يملكه الثانى هنا لم يتحقق التملك من الأول لأنه إنما ملكه بإزاء تملكه فما لم يتحقق تملك من الثانى لم يتحقق تملكه إلا- أن يكون تملك الآخر له ملحوظا عند تملك الأول على نحو الداعى لا العوض فلا يقدر تخلفه فالأولى أن يقال إنها مصالحه و تسالم على أمر معين أو

المكاسب، ج ٢، ص ٨٩

معاوضه مستقلة. ثالثها أن يقصد الأول إباحه ماله بعوض- فىقبل الآخر بأخذه إياه فىكون الصادر من الأول الإباحه بالعوض و من الثانى بقبوله لها التملك كما لو صرح بقوله أبحث لك كذا بدرهم. رابعها أن يقصد كل منهما الإباحه بإزاء إباحه أخرى فىكون إباحه بإزاء إباحه أو إباحه بداعى إباحه على ما تقدم نظيره فى الوجه الثانى من إمكان تصويره على نحو الداعى و على نحو العوضيه و كيف كان فالإشكال فى حكم القسمين الأخيرين على فرض قصد المتعاطيين لهما و منشأ الإشكال أولا الإشكال فى صحه إباحه جميع التصرفات حتى المتوقفه على ملكيه المتصرف بأن يقول أبحث لك كل تصرف من دون أن يملكه العين و ثانيا الإشكال فى صحه الإباحه بالعوض الراجعه إلى عقد مركب من إباحه و تملك. فنقول أما إباحه جميع التصرفات حتى المتوقفه على الملك فالظاهر أنه لا يجوز- إذ التصرف الموقوف على الملك لا يسوغ لغير المالك بمجرد إذن المالك فإن إذن المالك ليس مشرعا و إنما يضى فيما يجوز شرعا فإذا كان بيع الإنسان مال غيره لنفسه بأن يملك الثمن مع خروج المبيع عن ملك غيره غير معقول كما صرح به العلامة فى القواعد فكيف يجوز للمالك أن يأذن فيه. نعم يصح ذلك بأحد الوجهين كلاهما فى المقام مفقود أحدهما أن يقصد المبيع بقوله أبحث لك أن تبيع مالى أن ينشئ توكيلا له لنفسك [إنشاء توكيل له فى بيع ماله له ثم نقل الثمن إلى نفسه بالهبه أو فى نقله أولا- إلى نفسه ثم يبعه أو تملكه له بنفس هذه الإباحه فىكون إنشاء تملك له و يكون بيع المخاطب بمنزله قبوله كما صرح فى التذكرة بأن قول الرجل لمالك العبد أعتق عبدك عنى بكذا استدعاء لتملكه و إعتاق المولى عنه جواب لذلك الاستدعاء فىحصل النقل و الانتقال بهذا الاستدعاء و الجواب و يقدر وقوعه قبل العتق آنا ما فىكون هذا بيعا ضمينا لا يحتاج إلى الشروط المقرره لعقد البيع و لا شك أن المقصود فيما نحن فيه ليس الإذن فى نقل المال إلى نفسه أولا و لا فى نقل الثمن إليه ثانيا و لا قصد التملك بالإباحه المذكوره و لا قصد المخاطب التملك عند البيع حتى يتحقق تملك ضمنى مقصود للمتكلم و المخاطب كما كان مقصودا و لو إجمالا فى مسأله أعتق عبدك عنى و لذا

عد العامه و الخاصه من الأصوليين دلالة هذا الكلام على التملك من دلالة الاقتضاء التي عرفوها بأنها دلالة مقصوده للمتكمم تتوقف صحه الكلام عقلا- أو شرعا عليه فمثلوا للعقل بقوله تعالى وَ شَيْئَلِ الْقَرْيَةِ و للشرعى بهذا المشال و من المعلوم بحكم الفرض أن المقصود فيما نحن فيه ليس إلا- مجرد الإباحه. الثانى أن يدل دليل شرعى- على حصول الملكيه للمباح له بمجرد الإباحه- فيكون كاشفا عن ثبوت الملك له عند إرادته البيع آنا ما يقع البيع فى ملكه أو يدل دليل شرعى على انتقال الثمن عن المبيع بلا فصل بعد البيع فيكون ذلك شبه دخول العمودين فى ملك الشخص آنا ما لا يقبل غير العتق فإنه حينئذ يقال بالملك المقدر آنا ما للجمع بين الأدله و هذا الوجه مفقود فيما نحن فيه إذ المفروض أنه لم يدل دليل بالخصوص على صحه هذه الإباحه العامه و إثبات صحته بعموم مثل الناس مسلطون على أموالهم يتوقف على عدم مخالفه مؤداه لقواعد أخرى مثل توقف انتقال الثمن إلى الشخص على كون المثلن مالا له و توقف صحه العتق على الملك و صحه الوطى على التحليل بصيغه خاصه لا بمجرد الإذن فى مطلق التصرف. و لأجل ما ذكرنا صرح المشهور بل قيل لم يوجد خلاف فى أنه لو دفع إلى غيره مالا و قال اشتر به لنفسك طعاما من غير قصد الإذن فى اقتراض المال قبل الشراء أو اقتراض الطعام أو استيفاء الدين منه بعد الشراء لم يصح كما صرح به فى مواضع من القواعد و علله فى بعضها بأنه لا يعقل شراء شىء لنفسه بمال الغير و هو كذلك فإن مقتضى مفهوم المعاوضه و المبادله دخول العوض فى ملك من خرج المعوض عن ملكه و إلا لم يكن عوضا و بدلا و لما ذكرنا حكم الشيخ و غيره بأن الهبه الخاليه عن الصيغه تفيد إباحه التصرف لكن لا يجوز و طء الجاريه مع أن الإباحه المتحققه من الواهب يعم جميع التصرفات. و عرفت أيضا أن الشهيد فى الحواشى لم يجوز إخراج المأخوذ بالمعاطاه فى الخمس و الزكاه و ثمن الهدى و لا- و طء الجاريه مع أن مقصود المتعاطيين الإباحه المطلقه و دعوى أن الملك التقديرى هنا أيضا لا يتوقف على دلالة دليل خاص بل تكفى الدلاله بمجرد الجمع بين عموم

الناس مسلطون على أموالهم الدال على جواز هذه الإباحه المطلقه و بين أدله توقف مثل العتق و البيع على الملك نظير الجمع بين الأدله فى الملك التقديرى مدفوعه بأن عموم الناس مسلطون على أموالهم إنما يدل على تسلط الناس على أموالهم لا على أحكامهم فمقتضاه إمضاء الشارع لإباحه المالك كل تصرف جائز شرعا فالإباحه و إن كانت مطلقه إلا أنه لا يباح بتلك الإباحه المطلقه إلا ما هو جائز بذاته فى الشريعة. و من المعلوم أن بيع الإنسان مال غيره لنفسه غير جائز بمقتضى العقل و النقل الدالين على لزوم دخول العوض فى ملك مالك المعوض فلا يشمل العموم فى الناس مسلطون على أموالهم حتى يثبت التنافى بينه و بين الأدله الداله على توقف البيع على الملك فيجمع بينهما بالتزام الملك التقديرى آنا ما و بالجملة دليل عدم جواز بيع ملك الغير أو عتقه لنفسه حاكم على عموم- الناس مسلطون على أموالهم الدال على إمضاء الإباحه المطلقه من المالك على إطلاقها نظير حكمومه الدليل على عدم جواز عتق مال الغير على وجوب الوفاء بالنذر و العهد إذا نذر عتق عبد غيره له أو لنفسه فلا يتوهم الجمع بينهما بالملك القهرى للناذر. نعم لو كان هناك تعارض و تزام من الطرفين بحيث أمكن تخصيص كل منهما لأجل الآخر أمكن الجمع بينهما بالقول بحصول الملك القهرى آنا ما فتأمل. و أما حصول الملك فى الآن المتعقب بالبيع أو العتق فيما إذا باع الواهب عبده الموهوب أو أعتقه فليس ملكا تقديريا نظير الملك التقديرى فى الديه بالنسبه إلى الميت- أو شراء العبد المعتق عليه- بل هو ملك حقيقى حاصل قبل البيع من جهة كشف البيع عن الرجوع قبله فى الآن المتصل بناء على الاكتفاء بمثل هذا فى الرجوع و ليس كذلك فيما نحن فيه. و بالجملة فما نحن فيه لا ينطبق على التملك الضمنى المذكور أولا فى أعتق عبدك عنى لتوقفه على القصد و لا على الملك المذكور ثانيا فى شراء من ينعق عليه

لتوقفه على التنافى بين دليل التسلط و دليل توقف العتق على الملك و عدم حكمه الثانى على الأول و لا على التمليك الضمنى المذكور ثالثا فى بيع الواهب و ذى الخيار لعدم تحقق سبب الملك هنا سابقا بحيث يكشف البيع عنه فلم يبق إلا الحكم ببطلان الإذن فى بيع ماله لغيره- سواء صرح بذلك كما لو قال بع مالى لنفسك أو اشتر بمالى لنفسك أم أدخله فى عموم قوله أبحث لك كل تصرف فإذا باع المباح له على هذا الوجه وقع البيع للمالك إما لازما بناء على أن قصد البائع البيع لنفسه غير مؤثر أو موقوفا على الإجازة بناء على أن المالك لم ينو تملك الثمن هذا و لكن الذى يظهر من جماعه- منهم قطب الدين و الشهيد رحمهما الله فى باب بيع الغاصب أن تسليط المشتري البائع الغاصب على الثمن و الإذن فى إتلافه يوجب جواز شراء الغاصب به شيئا و أنه يملك الثمن بدفعه إليه فليس للمالك إجازة هذا الشراء و يظهر أيضا من محكى المختلف حيث استظهر من كلامه فيما لو اشترى جاريه بعين مغبوبه أن له و طء الجارية مع علم البائع بغصبيه الثمن فراجع.

و مقتضى ذلك أن يكون تسليط الشخص لغيره على ماله و إن لم يكن على وجه الملكيه يوجب جواز التصرفات المتوقفه على الملك فتأمل و سيأتى توضيحه فى مسأله البيع الفضولى إن شاء الله. و أما الكلام فى صحه الإباحه بالعوض- سواء صححنا إباحه التصرفات المتوقفه على الملك أم خصصنا الإباحه بغيرها فمحصله أن هذا النحو من الإباحه المعوضه ليست معاوضه ماله ليدخل كل من العوضين فى ملك مالك العوض الآخر بل كلاهما ملك للمبيح إلا أن المباح له يستحق التصرف فيشكل الأمر فيه من جهة خروجه عن المعاوضات المعهوده شرعا و عرفا مع التأمل فى صدق التجاره عليها فضلا عن البيع إلا أن يكون نوعا من الصلح لمناسبه له لغه لأنه فى معنى التسالم على أمر بناء على أنه لا يشترط فيه لفظ الصلح كما يستفاد من بعض الأخبار الدال على صحته بقول المتصالحين لك ما عندك و لى ما عندى و نحوه ما ورد فى مصالحه الزوجين و لو كانت معامله مستقله كفى فيها عموم الناس مسلطون على أموالهم و المؤمنون عند شروطهم و على تقدير الصحه ففى لزومها مطلقا- لعموم المؤمنون عند شروطهم أو من طرف المباح له حيث إنه يخرج ماله عن ملكه دون المبيح حيث إن ماله باق على ملكه فهو مسلط عليه أو جوازها مطلقا وجوه أقواها أولها ثم أوسطها. و أما حكم الإباحه بالإباحه فالإشكال فيه أيضا يظهر مما ذكرنا فى سابقه و الأقوى فيها أيضا الصحه و اللزوم للعموم أو الجواز من الطرفين لأصالة التسلط.

الخامس فى حكم جريان المعاطاه فى غير البيع من العقود و عدمه

اعلم أنه ذكر المحقق الثانى رحمه الله فى جامع المقاصد- على ما حكى عنه أن فى كلام بعضهم ما يقتضى اعتبار المعاطاه فى الإجاره و كذا فى الهبه و ذلك لأنه إذا أمره بعمل على عوض معين فعمله استحق الأجره و لو كانت هذه إجاره فاسده لم يجز له العمل و لم يستحق أجره مع علمه بالفساد و ظاهرهم الجواز بذلك و كذا لو وهب بغير عقد فإن ظاهرهم جواز الإتلاف و لو كانت هبه فاسده لم يجز بل يمنع من مطلق التصرف و هى ملاحظه و جيهه انتهى.

و فيه أن معنى جريان المعاطاه فى الإجاره على مذهب المحقق الثانى- الحكم بملك المأمور الأجر المعين على الأمر و ملك الأمر العمل المعين على المأمور به و لم نجد من صرح به فى المعاطاه. و أما قوله لو كانت إجاره فاسده لم يجز له العمل فموضع نظر لأن فساد المعامله لا- يوجب منعه عن العمل و لا- سيما إذا لم يكن العمل تصرفا فى عين من أموال المستأجر. و قوله لم

يستحق أجره مع علمه بالفساد ممنوع لأن الظاهر ثبوت أجره المثل لأنه لم يقصد التبرع وإنما قصد عوضاً لم يسلم إليه. و أما مسأله الهبه فالحكم فيها بجواز إتلاف الموهوب لا- يدل على جريان المعاطاه فيها إلا إذا قلنا فى المعاطاه بالإباحه فإن جماعه كالشيخ والحلى و العلامه صرحوا بأن إعطاء الهديه من دون الصيغه يفيد الإباحه دون الملك لكن المحقق الثانى رحمه الله ممن لا- يرى كون المعاطاه عند القائلين بهما مفيده للإباحه المجرده و توقف الملك فى الهبه على الإيجاب و القبول كاد أن يكون متفقاً عليه كما يظهر من المسالك و مما ذكرنا يظهر المنع فى قوله بل مطلق التصرف هذا و لكن الأظهر بناء على جريان المعاطاه فى البيع جريانها فى غيره من الإجاره و الهبه لكون الفعل مفيداً لتمليك فيهما. و ظاهر المحكى عن التذكره عدم القول بالفصل بين البيع و غيره حيث قال فى باب الرهن إن الخلاف فى الاكتفاء فيه بالمعاطاه و الاستيجاب و الإيجاب عليه المذكور فى البيع آت هنا لكن استشكله فى محكى جامع المقاصد بأن البيع ثبت فيه حكم المعاطاه بالإجماع بخلاف ما هنا و لعل وجه الإشكال عدم تأدى المعاطاه بالإجماع فى الرهن على النحو الذى أجروها فى البيع- لأنها هناك إما مفيده للإباحه أو الملكيه الجائزه على الخلاف و الأول غير متصور هنا و أما الجواز فكذلك لأنه يناهى الوثوق الذى به قوام مفهوم الرهن خصوصاً بملا-حظه أنه لا- يتصور هنا ما يوجب رجوعها إلى اللزوم ليحصل به الوثيقه فى بعض الأحيان و إن جعلناها مفيده للزوم كان مخالفاً لما أطبقوا عليه من توقف العقود اللازمه على اللفظ و كان هذا هو الذى دعا المحقق الثانى إلى الجزم بجريان المعاطاه فى مثل الإجاره و الهبه و القرض و الاستشكال فى الرهن. نعم من لا يبالى مخالفه ما هو المشهور بل المتفق عليه بينهم من توقف العقود اللازمه على اللفظ أو حمل تلك العقود على اللازمه من الطرفين فلا يشمل الرهن و لذا جوز بعضهم الإيجاب بلفظ الأمر كخذه و الجملة الخبريه أمكن أن يكون يفاده المعاطاه فى الرهن اللزوم لإطلاق بعض أدله الرهن و لم يقيم هنا إجماع- على عدم اللزوم كما قام فى المعاوضات. و لأجل ما ذكرنا فى الرهن يمنع من جريان المعاطاه فى الوقف بأن يكتفى فيه بالإقباض لأن القول فيه باللزوم مناف لما اشتهر بينهم من توقف اللزوم على اللفظ و الجواز غير معروف فى الوقف من الشارع فتأمل. نعم يظهر الاكتفاء بغير اللفظ فى باب وقف المساجد من الذكرى تبعاً للشيخ رحمه الله ثم إن الملزم فيما تجرى فيه من العقود الأخر هو الملزم فى باب البيع كما سننبه به بعد هذا

الأمر السادس فى ملزمات المعاطاه على كل من القول بالملك و القول بالإباحه

. اعلم أن الأصل على القول بالملك اللزوم لما عرفت من الوجوه الثمانيه المتقدمه و أما على القول بالإباحه فالأصل عدم اللزوم- لقاعده تسلط الناس على أموالهم و أصاله سلطنه المالك

المكاسب، ج ٢، ص ٩١

الثابته قبل المعاطاه و هى حاكمه على أصاله بقاء الإباحه الثابته قبل رجوع المالك لو سلم جريانها إذا عرفت هذا فاعلم أن تلف العوضين ملزم إجماعاً على الظاهر المصرح به فى بعض العباثر أما على القول بالإباحه فواضح لأن تلفهما من مال المالك و لم يحصل ما يوجب ضمان كل منهما مال صاحبه- و توهم جريان قاعده الضمان باليد هنا مندفع بما سيجى ء. و أما على القول بالملك فلما عرفت من أصاله اللزوم و المتيقن من مخالفتها جواز تراد العينين و حيث ارتفع مورد التراد امتنع و لم يثبت قبل التلف جواز المعامله على نحو جواز البيع الخيارى- حتى يستصحب بعد التلف لأن هذا الجواز من عوارض العقد لا العوضين-

فلا مانع من بقاءه- بل لا دليل على ارتفاعه بعد تلفهما بخلاف ما نحن فيه فإن الجواز فيه هنا بمعنى جواز الرجوع في العين نظير جواز الرجوع في العين الموهوبه فلا يبقى بعد التلف متعلق الجواز بل الجواز هنا يتعلق بموضوع التراد لا مطلق الرجوع الثابت في الهبه هذا مع أن الشك في أن متعلق الجواز هل هو أصل المعامله أو الرجوع في العين أو تراد العينين يمنع من استصحابه فإن المتيقن تعلقه بالتراد إذ لا دليل في مقابله أصاله اللزوم على ثبوت أزيد من جواز تراد العينين الذي لا يتحقق إلا مع بقائهما و منه يعلم حكم ما لو تلفت إحدى العينين- أو بعضها على القول بالملك. و أما على القول بالإباحه فقد استوجه بعض مشايخنا وفاقا لبعض معاصريه تبعا للمسالك أصاله عدم اللزوم لأصاله بقاء سلطنه مالك العين الموجوده و ملكه لها- و فيه أنها معارضه- بأصاله براءه ذمته عن مثل التالف عنده أو قيمته- و التمسك بعموم على اليد هنا في غير محله- بعد القطع بأن هذه اليد قبل تلف العين لم يكن يد ضمان و لا بعده إذا بنى مالك العين الموجوده على إمضاء المعاطاه و لم يرد الرجوع إنما الكلام في الضمان إذا أراد الرجوع و ليس هذا من مقتضى اليد قطعاً هذا و لكن يمكن أن يقال إن أصاله بقاء السلطنه حاكمه على أصاله عدم الضمان بالمثل أو القيمه مع أن ضمان التالف يبدله معلوم- إلا أن الكلام في أن البديل هو البديل الحقيقي أعنى المثل أو القيمه أو البديل الجعلى أعنى العين الموجوده فلا أصل هذا مضافاً إلى ما قد يقال من أن عموم الناس مسلطون على أموالهم يدل على السلطنه على المال الموجود بأخذه و على المال التالف بأخذ بده الحقيقي و هو المثل أو القيمه فتدبر. و لو كان أحد العوضين ديناً في ذمه أحد المتعاطيين- فعلى القول بالملك يملكه من في ذمته فيسقط عنه و الظاهر أنه في حكم التلف لأن الساقط لا يعود و يحتمل العود و هو ضعيف- و الظاهر أن الحكم كذلك على القول بالإباحه فافهم. و لو نقلت العينان أو إحداهما بعقد لازم فهو كالتلف على القول بالملك لامتناع التراد- و كذا على القول بالإباحه إذا قلنا بإباحه التصرفات الناقله. و لو عادت العين بفسخ ففي جواز التراد على القول بالملك لإمكانه فيستصحب و عدمه لأن المتيقن من التراد هو المحقق قبل خروج العين عن ملك مالكة وجهان أجودهما ذلك إذ لم يثبت في مقابله أصاله اللزوم جواز التراد بقول مطلق بل المتيقن منه غير ذلك- فالموضوع غير محرز في الاستصحاب.

و كذا على القول بالإباحه لأن التصرف الناقل يكشف عن سبق الملك للمتصرف فيرجع بالفسخ إلى ملك الثانى فلا دليل على زواله بل الحكم هنا أولى منه على القول بالملك لعدم تحقق جواز التراد فى السابق هنا حتى يستصحب بل المحقق أصاله بقاء سلطنه المالك الأول المقطوع بانتفائها. نعم لو قلنا إن الكاشف عن الملك هو العقد الناقل فإذا فرضنا ارتفاعه بالفسخ عاد الملك إلى المالك الأول و إن كان مباحاً لغيره ما لم يسترد عوضه كان مقتضى قاعده السلطنه جواز التراد لو فرض كون العوض الآخر باقياً على ملك مالكة الأول أو عائداً إليه بفسخ و كذا لو قلنا إن البيع لا يتوقف على سبق الملك بل يكفى فيه إباحه التصرف و الإتلاف و يملك الثمن بالبيع كما تقدم استظهاره عن جماعه فى الأمر الرابع لكن الوجهين ضعيفان بل الأقوى رجوعه بالفسخ إلى البائع. و لو كان الناقل عقداً جائزاً لم يكن للمالك العين الباقيه إلزام الناقل بالرجوع فيها و لا رجوعه بنفسه إلى عينه فالتراد غير متحقق و تحصيله غير واجب و كذا على القول بالإباحه لكون المعاضه كاشفه عن سبق الملك. نعم لو كان غير معاضه كالهبه- و قلنا إن التصرف فى مثله لا- يكشف عن سبق الملك إذ لا عوض فيه حتى لا يعقل كون العوض ما لا لأحد و انتقال المعوض إلى الآخر بل الهبه ناقله للملك عن ملك المالك المتهب فيتحقق حكم جواز الرجوع بالنسبه إلى المالك لا- الواهب اتجه الحكم بجواز التراد مع بقاء العين الأخرى أو عودها إلى مالكةا بهذا النحو من العود إذ لو عادت بوجه آخر كان حكمه حكم التلف. و لو باع العين ثالثاً فضولاً فأجاز المالك الأول على القول بالملك لم يبعد كون إجازته رجوعاً كبيعته و سائر تصرفاته الناقله. و لو أجاز المالك الثانى نفدت بغير إشكال و ينعكس الحكم إشكالا و وضوحاً على القول

بالإباحه و لكل منهما رد العين قبل إجازته الآخر- . و لو رجع الأول فأجاز الثاني فإن جعلنا الإجازة كاشفه لغا الرجوع و يحتمل عدمه لأنه رجوع قبل تصرف الآخر فينفذ و تلغو الإجازة و إن جعلناها ناقله لغت الإجازة قطعاً. و لو امتزجت العينان أو إحداهما سقط الرجوع على القول بالملك لا امتناع التراد و يحتمل الشركه و هو ضعيف. أما على القول بالإباحه فالأصل بقاء التسلط على ماله الممتزج بمال الغير فيصير المالك شريكاً مع المال الممتزج به نعم لو كان المزج ملحقاً له بالإتلاف- جرى عليه حكم التلف. و لو تصرف في العين تصرفاً مغيراً للصورة- كطحن الحنطة و فصل الثوب فلا- لزوم على القول بالإباحه و على القول بالملك ففي اللزوم وجهان مبنيان على جريان استصحاب جواز التراد و منشأ الإشكال أن الموضوع في الاستصحاب عرفى أو حقيقى ثم إنك قد عرفت مما ذكرنا أنه ليس جواز الرجوع فى مسأله المعاطاه- نظير الفسخ فى العقود اللازمه حتى يورث بالموت و يسقط بالإسقاط ابتداءً أو فى ضمن معامله بل هو على القول بالملك نظير الرجوع فى الهبه- و على القول بالإباحه نظير الرجوع فى إباحه الطعام بحيث ينافى الحكم فيه بالرضا

المكاسب، ج ٢، ص ٩٢

الباطنى بحيث لو علم كراهه المالك باطنا لم يجز له التصرف فلو مات أحد المالكين لم يجز لوارثه الرجوع على القول بالملك للأصل لأن من له و إليه الرجوع هو المالك الأصلي و لا- يجرى الاستصحاب. و لو جن أحدهما فالظاهر قيام وليه مقامه فى الرجوع على القولين.

السابع أن الشهيد الثانى فى المسالك ذكر وجهين فى صيروره المعاطاه بيعاً بعد التلف أو معاوضه مستقلة

قال يحتمل الأول لأن المعاوضات محصوره و ليست إحداها و كونها معاوضه برأسها يحتاج إلى دليل و يحتمل الثانى لإطباقهم على أنها ليست بيعاً حال وقوعها فكيف تصير بيعاً بعد التلف و تظهر الفائده فى ترتب الأحكام المختصة بالبيع عليها كخيار الحيوان لو كان التالف الثمن أو بعضه- و على تقدير ثبوته فهل الثلاثه من حين المعاطاه أو من حين اللزوم كل محتمل و يشكل الأول بقولهم إنها ليست بيعاً و الثانى بأن التصرف ليس معاوضه بنفسها اللهم إلا أن تجعل المعاطاه جزء السبب و التلف تمامه و الأقوى عدم ثبوت خيار الحيوان هنا بناء على أنها ليست لازمه و إنما يتم على قول المفيد و من تبعه و أما خيار العيب و الغبن فيثبتان على التقديرين كما أن خيار المجلس منتفٍ انتهى. و الظاهر أن هذا تفريع على القول بالإباحه فى المعاطاه و أما على القول بكونها مفيده للملك المتزلزل فينبغى الكلام فى كونها معاوضه مستقلة أو بيعاً متزلزلاً قبل اللزوم حتى يتبعه حكمها بعد اللزوم إذ الظاهر أنه عند القائلين بالملك المتزلزل بيع بلا إشكال فى ذلك عندهم على ما تقدم من المحقق الثانى فإذا لزم صار بيعاً لازماً فتلحقه أحكام البيع عدا ما استفيد من دليله ثبوته للبيع العقدى الذى مبناه على اللزوم لو لا الخيار. و قد تقدم أن الجواز هنا لا- يراد به ثبوت الخيار و كيف كان فالأقوى أنها على القول بالإباحه بيع عرفى لم يصححه الشارع و لم يمضه إلا بعد تلف إحدى العينين أو ما فى حكمه و بعد التلف تترتب عليه أحكام البيع- عدا ما اختص دليله بالبيع الواقع صحيحاً من أول الأمر. و المحكى من حواشى الشهيد- أن المعاطاه معاوضه مستقلة جائزه أو لازمه- و الظاهر أنه أراد التفريع على مذهبه من الإباحه و كونها معاوضه قبل اللزوم من جهه كون كل من العينين مباحاً عوضاً عن الأخرى لكن لزوم هذه المعاوضه لا يقتضى حدوث الملك كما لا يخفى فلا بد أن يقول بالإباحه اللازمه فافهم.

الثامن لا إشكال في تحقق المعاطاه المصطلحه التي هي معرکه الآراء بين الخاصه و العامه بما إذا تحقق إنشاء التمليك أو الإباحه بالفعل

و هو قبض العينين أما إذا حصل بالقول غير الجامع لشرائط اللزوم فإن قلنا بعدم اشتراط اللزوم بشىء زائد على الإنشاء اللفظى كما قويناه سابقا بناء على التخلص بذلك عن اتفاهم على توقف العقود اللازمه على اللفظ فلا إشكال فى صيروره المعامله بذلك عقدا لازما و إن قلنا بمقاله المشهور من اعتبار أمور زائده على اللفظ فهل يرجع ذلك الإنشاء القولى إلى حكم المعاطاه مطلقا أو بشرط تحقق قبض العين معه أو لا- يتحقق به مطلقا. نعم إذا حصل إنشاء آخر بالقبض المتحقق بعده تحقق المعاطاه فالإنشاء القولى السابق كالعدم لا عبره به و لا بوقوع القبض به خاليا عن قصد الإنشاء بل بانبا على كونه حقا لازما لكونه من آثار الإنشاء القولى السابق نظير القبض فى العقد الجامع للشرائط ظاهر كلام غير واحد من مشايخنا المعاصرين الأول تبع لما يستفاد من ظاهر كلام المحقق و الشهيد الثانيين. قال المحقق فى صيغ عقود [على ما حكى عنه بعد ذكره الشروط المعتره فى الصيغه] إنه لو أوقع البيع بغير ما قلناه و علم التراضى منهما كان معاطاه انتهى و فى الروضه فى مقام عدم كفايه الإشاره مع القدره على النطق أنها تنفيذ المعاطاه مع الإفهام الصريح انتهى و ظاهر الكلامين صوره وقوع الإنشاء بغير القبض بل يكون القبض من آثاره و ظاهره كصريح جماعه منهم المحقق و العلامة أنه لو قبض ما ابتاعه بالعقد الفاسد لم يملك و كان مضمونا عليه هو الوجه الأخير لأن مرادهم بالعقد الفاسد إما خصوص ما كان فساده من جهه مجرد اختلال شروط الصيغه كما ربما يشهد به ذكر هذا الكلام بعد شروط الصيغه و قبل شروط العوضين و المتعاقدين و إما ما يشتمل هذا و غيره كما هو الظاهر و كيف كان فالصوره الأولى داخله قطعاً و لا- يخفى أن الحكم فيها بالضمان منافع لجريان الحكم بالمعاطاه و ربما يجمع بين هذا الكلام و ما تقدم من المحقق و الشهيد الثانيين فيقال إن موضوع المسأله فى عدم جواز التصرف بالعقد الفاسد ما إذا علم عدم الرضا إلا بزعم صحه المعاطاه فإذا انتفت الصحه انتفى الإذن لترتبه على زعم الصحه فكان التصرف تصرفاً بغير إذن و أكلا للمال بالبطل لانحصار وجه الحل فى كون المعامله بيعاً أو تجاره عن تراض أو هبه أو نحوها من وجوه الرضا بأكل المال بغير عوض. و الأولان قد انتفيا بمقتضى الفرض و كذا البواقي للقطع من جهه زعمهما صحه المعامله بعدم الرضا بالتصرف مع عدم بذل شىء فى المقابل فالرضا المتقدم كالعدم فإن تراضيا بالعوضين بعد العلم بالفساد و استمر رضاهما فلا كلام فى صحه المعامله و رجعت إلى المعاطاه كما إذا علم الرضا من أول الأمر بإباحتهما التصرف بأى وجه اتفق سواء صححت المعامله أم فسدت فإن ذلك ليس من البيع الفاسد فى شىء. أقول المفروض أن الصيغه الفاقده لبعض الشرائط لا تتضمن إلا إنشاء واحداً هو التمليك و من المعلوم أن هذا المقدم لا يوجب بقاء الإذن الحاصل فى ضمن التمليك بعد فرض انتفاء التمليك و الموجود بعده إن كان إنشاء آخر فى ضمن التقابض خرج عن محل الكلام لأن المعاطاه حينئذ إنما تحصل به لا بالعقد الفاقد للشرائط مع أنك عرفت أن ظاهر كلام الشهيد و المحقق الثانيين حصول المعاوضه و المراضاه بنفس الإشاره المفهمه بقصد البيع و بنفس الصيغه الخاليه عن الشرائط لا بالتقابض الحاصل بعدهما و منه يعلم فساد ما ذكره من حصول المعاطاه بتراض جديد بعد العقد غير مبنى على صحه العقد ثم إن ما ذكره من التراضى الجديد بعد العلم بالفساد مع اختصاصه بما إذا علما بالفساد دون غيره من الصور مع أن كلام الجميع مطلق. يرد عليه أن هذا التراضى إن كان تراضياً آخر حادثاً بعد العقد فإن كان لا على وجه المعاطاه بل كل منهما رضى بتصرف الآخر فى ماله من دون ملاحظه رضا صاحبه بتصرفه فى ماله فهذا ليس

من شاهد الحال ولا- يترتب عليه أثر المعاطاه من اللزوم بتلف إحدى العينين أو جواز التصرف إلى حين العلم بالرجوع أو مع ثبوت أحدهما وإن كان على وجه المعاطاه فهذا ليس إلا- التراضى السابق على ملكيه كل منهما لمال الآخر و ليس تراضيا جديدا بناء على أن المقصود بالمعاطاه التمليك كما عرفته من كلام المشهور خصوصا المحقق الثاني فلا يجوز له أن يريد بقوله المتقدم عن صيغ العقود أن الصيغه الفاقده للشرائط مع التراضى يدخل فى المعاطاه التراضى الجديد الحاصل بعد العقد لا على وجه المعاوضه. و تفصيل الكلام أن المتعاملين بالعقد الفاقد لبعض الشرائط إما أن يقع تقابضهما بغير رضا من كل منهما فى تصرف الآخر بل حصل قهرا عليهما أو على أحدهما و إجبارا على العمل بمقتضى العقد فلا إشكال فى حرمه التصرف فى المقبوض على هذا الوجه و كذا إن وقع على وجه الرضا الناشئ عن بناء كل منهما على ملكيه الآخر اعتقادا أو تشريعا كما فى كل قبض وقع على هذا الوجه لأن حيثه كون القابض مالكا مستحقا لما يقبضه جهه تقيديه مأخوذه فى الرضا ينتفى بانتفائها فى الواقع كما فى نظائره. و هذان الوجهان مما لا إشكال فيه فى حرمه التصرف فى العوضين كما أنه لا إشكال فى الجواز إذا عرضا عن أثر العقد و تقابضا بقصد إنشاء التمليك ليكون معاطاه صحيحه عقيب عقد فاسد و إما إن وقع الرضا بالتصرف بعد العقد من دون ابتناؤه على استحقاقه بالعقد السابق و لا- قصد لإنشاء تمليك بل وقع مقارنا لاعتقاد الملكيه الحاصله بحيث لولاها لكان الرضا أيضا موجودا و كان المقصود الأصلي من المعامله التصرف و أوقعا العقد الفاسد وسيله له و يكشف عنه أنه لو سئل كل منهما عن رضاه بتصرف صاحبه على تقدير عدم التمليك أو بعد تنبيهه على عدم حصول الملك كان راضيا فإدخال هذا فى المعاطاه يتوقف على أمرين الأول كفايه هذا الرضا المركز فى النفس بل الرضا الشائى لأن الموجود بالفعل هو رضاه من حيث كونه مالكا فى نظره و قد صرح بعض من قارب عصرنا بكفايه ذلك و لا يبعد رجوع الكلام المتقدم ذكره إلى هذا و لعله لصدق طيب النفس على هذا الأمر المركز فى النفس. الثانى أنه لا يشترط فى المعاطاه إنشاء الإباحه أو التمليك بالقبض بل و لا بمطلق الفعل بل يكفى وصول كل من العوضين إلى المالك الآخر و الرضا بالتصرف قبله أو بعده على الوجه المذكور و فيه إشكال من أن ظاهر محل النزاع بين العامه و الخاصه هو العقد الفعلى كما ينبئ عنه قول العلامة رحمه الله فى رد كفايه المعاطاه فى البيع إن الأفعال قاصره عن إفاده المقاصد و كذا استدلال المحقق الثانى على عدم لزومها بأن الأفعال ليست كالأقوال فى صراحه الدلاله و كذا ما تقدم من الشهيد رحمه الله فى قواعده من أن الفعل فى المعاطاه لا يقوم مقام القول و إنما يفيد الإباحه إلى غير ذلك من كلماتهم الظاهره فى أن محل الكلام هو الإنشاء الحاصل بالتقابض و كذا كلمات العامه فقد ذكر بعضهم أن البيع ينعقد بالإيجاب و القبول و بالتعاطى. و من أن الظاهر أن عنوان التعاطى فى كلماتهم لمجرد الدلاله على الرضا و أن عمده الدليل على ذلك هى السيره و لذا تعدوا إلى ما إذا لم يحصل إلا قبض أحد العوضين و السيره موجوده فى المقام فإن بناء الناس على أخذ الماء و البقل و غير ذلك من الجزئيات من دكاكين أربابها مع عدم حضورهم و وضعهم الفلوس فى الموضع المعد له و على دخول الحمام مع عدم حضور صاحبه و وضع الفلوس فى كوز الحمامى. فالمعيار فى المعاطاه وصول المالىن أو أحدهما مع التراضى بالتصرف و هذا ليس ببعيد على القول بالإباحه

مقدمه فى خصوص ألفاظ عقد البيع

إشاره

قد عرفت أن اعتبار اللفظ فى البيع بل فى جميع العقود مما نقل عليه عقد الإجماع و تحقق فيه الشهره العظيمه مع الإشاره إليه فى بعض النصوص لكن هذا يختص بصوره قدره أما مع العجز عنه كالأخرس فمع عدم قدره على التوكيل لا إشكال و لا خلاف

فى عدم اعتبار اللفظ و قيام الإشاره مقامه و كذا مع القدره على التوكيل لا لأصالة عدم وجوبه كما قيل لأن الوجوب بمعنى الاشتراط كما فيما نحن فيه هو الأصل بل لفحوى ما ورد من عدم اعتبار اللفظ فى طلاق الأخرس فإن حملة على صورته عجزه عن التوكيل حمل للمطلق على الفرد النادر مع أن الظاهر عدم الخلاف فى عدم الوجوب. ثم لو قلنا إن الأصل فى المعاطاة اللزوم بعد القول بإفادتها الملكيه فالقدر المخرج صورته قدره المتبايعين على مباشره اللفظ و الظاهر أيضا كفايه الكتابه مع العجز عن الإشاره لفحوى ما ورد من النص على جوازها فى الطلاق مع أن الظاهر عدم الخلاف فيه و أما مع القدره على الإشاره فقد رجح بعض الإشاره و لعله لأنها أصرح فى الإنشاء من الكتابه. و فى بعض روايات الطلاق ما يدل على العكس و إليه ذهب الحلبي رحمه الله هناك. ثم الكلام فى الخصوصيات المعتره فى اللفظ تاره يقع فى مواد الألفاظ من حيث إفاده المعنى بالصراحه و الظهور و الحقيقه و المجاز و الكنايه و من حيث اللغه المستعمله فى معنى المعامله و أخرى فى هيئه كل من الإيجاب و القبول من حيث اعتبار كونه بالجمله الفعلية و كونه بالماضى و ثالثه فى هيئه تركيب الإيجاب و القبول من حيث الترتيب و الموالاه أما الكلام من حيث المادة فالمشهور عدم وقوع العقد بالكنايات. قال فى التذكره الرابع من شروط الصيغه التصريح فلا يقع بالكنايه بيع البتة مثل قوله أدخلته فى ملكك أو جعلته لك أو خذ منى أو سلطتك عليه بكذا عملا بأصالة بقاء الملك و لأن المخاطب لا يدرى بم خوطب انتهى. و زاد فى غايه المراد على الأمثله مثل قوله أعطيتك بكذا أو تسلط عليه بكذا و ربما يبدل هذا باشتراط الحقيقه فى الصيغه فلا ينعقد بالمجازات حتى صرح بعضهم بعدم الفرق بين المجاز القريب و البعيد. و المراد بالصرح كما يظهر من جماعه من الخاصه

المكاسب، ج ٢، ص ٩٤

و العامه فى باب الطلاق و غيره ما كان موضوعا بعنوان ذلك العقد لغه أو شرعا و من الكنايه ما أفاد لازم ذلك العقد بحسب الوضع فيفيد إرادته نفسه بالقرائن و هى على قسمين عندهم جليه و خفيه. و الذى يظهر من النصوص المتفرقه فى أبواب العقود اللازمه و الفتاوى المتعرضه لصيغها فى البيع بقول مطلق و فى بعض أنواعه و فى غير البيع من العقود اللازمه هو الاكتفاء بكل لفظ له ظهور عرفى معتد به فى المعنى المقصود فلا فرق بين قوله بعث و ملكت و بين قوله نقلت إلى ملكك أو جعلته ملكا لك بكذا و هذا هو الذى قواه جماعه من متأخرى المتأخرين. و حكى عن جماعه ممن تقدمهم كالمحقق حيث حكى عن تلميذه كاشف الرموز أنه حكى عن شيخه المحقق أن عقد البيع لا يلزم فيه لفظ مخصوص و أنه اختاره أيضا و حكى عن الشهيد رحمه الله فى حواشيه أنه جوز البيع بكل لفظ دل عليه مثل أسلمت إليك و عاوضتك. و حكاه فى المسالك عن بعض مشايخه المعاصرين بل هو ظاهر علامه رحمه الله فى التحرير حيث قال إن الإيجاب هو اللفظ الدال على النقل مثل بعثك أو ملكتك أو ما يقوم مقامهما و نحوه المحكى عن التبصره و الإرشاد و شرحه لفخر الإسلام فإذا كان الإيجاب هو اللفظ الدال على النقل فكيف لا ينعقد بمثل نقلته إلى ملكك أو جعلته ملكا لك بكذا بل قد يدعى أنه ظاهر كل من أطلق اعتبار الإيجاب و القبول فيه من دون ذكر لفظ خاص كالشيخ و أتباعه فتأمل. و قد حكى عن الأكثر تجويز البيع حالا بلفظ المسلم. و صرح جماعه أيضا فى بيع التولية بانعقاده بقوله وليتك العقد أو وليتك السلعه و التشريك فى المبيع بلفظ شركتك. و عن المسالك فى مسأله تقبل أحد الشريكين فى النخل حصه صاحبه بشىء معلوم من الثمره أن ظاهر الأصحاب جواز ذلك بلفظ التقييل مع أنه لا يخرج عن البيع أو الصلح أو معاملته ثالثه لازمه عند جماعه هذا ما حضرني من كلماتهم فى البيع و أما فى غيره فظاهر جماعه فى القرض عدم اختصاصه بلفظ خاص فجوزوه بقوله تصرف فيه أو انتفع به و عليك رد عوضه أو خذ بمثله و أسلفتك و غير ذلك مما

عدوا مثله في البيع من الكنايات مع أن القرض من العقود اللازمه على حسب لزوم البيع والإجاره. و حكي عن جماعه في الرهن أن إيجابه يؤدي بكل لفظ يدل عليه مثل قوله هذه وثيقه عندك. و عن الدروس تجويزه بقوله خذه أو أمسكه بمالك. و حكي عن غير واحد تجويز إيجاب الضمان الذي هو من العقود اللازمه بلفظ تعهدت المال و تقلدته و شبه ذلك. و لقد ذكر المحقق و جماعه ممن تأخر عنه جواز الإجاره بلفظ العاريه معللين بتحقيق القصد و تردد جماعه في انعقاد الإجاره بلفظ بيع المنفعه و قد ذكر جماعه جواز المزارعه بكل لفظ يدل على تسليم الأرض للمزارعه. و عن مجمع البرهان كما في غيره أنه لا خلاف في جوازها بكل لفظ يدل على المطلوب مع كونه ماضيا و عن المشهور جوازها بلفظ ازرع.

و قد جوز جماعه الوقف بلفظ حرمت و تصدقت مع القرينه الداله على إرادته الوقف مثل أن لا يباع و لا يورث مع عدم الخلاف كما عن غير واحد على أنهما من الكنايات و جوز جماعه وقوع النكاح الدائم بلفظ التمتع مع أنه ليس صريحا فيه. و مع هذه الكلمات كيف يجوز أن يسند إلى العلماء أو أكثرهم و جوب إيقاع العقد باللفظ الموضوع له و أنه لا يجوز بالألفاظ المجازيه خصوصا مع تعميمها للقريبه و البعيده كما تقدم عن بعض المحققين و لعله لما عرفت من تنافي ما اشتهر بينهم من عدم جواز التعبير بالألفاظ المجازيه في العقود اللازمه مع ما عرفت منهم من الاكتفاء في أكثرها بالألفاظ غير الموضوعه لذلك العقد جمع المحقق الثاني على ما حكي عنه في باب السلم و النكاح بين كلماتهم بحمل المجازات الممنوعه على المجازات البعيده و هو جمع حسن و لعل الأولى أن يراد باعتبار الحقائق في العقود اعتبار الدلاله اللفظيه الوضعيه سواء أ كان اللفظ الدال على إنشاء العقد موضوعا له بنفسه أو مستعملا فيه مجازا بقريته لفظ موضوع آخر ليرجع الإفاده بالأخره إلى الوضع إذ لا يعقل الفرق في الوضوح الذي هو مناط الصراحه بين إفاده لفظ للمطلب بحكم الوضع أو إفادته له بضميمه لفظ آخر يدل بالوضع على إرادته المطلب من ذلك اللفظ و هذا بخلاف اللفظ الذي يكون دلالاته على المطلب لمقارنه حال أو سبق مقال خارج عن العقد فإن الاعتماد عليه في متفاهم المتعاقدين و إن كان من المجازات القريبه جدا رجوع عما بنى عليه من عدم العبره بغير الأقوال في إنشاء المقاصد و لذا لم يجوزوا العقد بالمعاطاه و لو مع سبق مقال أو اقتران حال يدل على إرادته البيع جزما. و مما ذكرنا يظهر الإشكال في الاقتصار على المشترك اللفظي اتكالا على القرينه الحاليه المعينه و كذا المشترك المعنوي و يمكن أن ينطبق على ما ذكرنا الاستدلال المتقدم في عبارته التذكرة بقوله قدس سره لأن المخاطب لا يدرى بم خوطب إذ ليس المراد أن المخاطب لا يفهم منها المطلب و لو بالقرائن الخارجيه بل المراد أن الخطاب بالكنايه لما لم يدل على المعنى المنشأ ما لم يقصد الملزوم لأن اللازم الأعم كما هو الغالب بل المطرد في الكنايات لا يدل على الملزوم ما لم يقصد المتكلم خصوصا الفرد المجمع مع الملزوم الخاص فالخطاب في نفسه محتمل لا يدرى المخاطب بم خوطب و إنما يفهم المراد بالقرائن الخارجيه الكاشفه عن قصد المتكلم. و المفروض على ما تقرر في مسأله المعاطاه أن النيه بنفسها أو مع انكشافها بغير الأقوال لا تؤثر في النقل و الانتقال فلم يحصل هنا عقد لفظي يقع التفاهم به لكن هذا الوجه لا يجري في جميع ما ذكره من أمثله الكنايه. ثم إنه ربما يدعى أن العقود المؤثره في النقل و الانتقال أسباب شرعيه توقيفيه كما حكي عن الإيضاح من أن كل عقد لازم وضع الشارع له صيغه مخصوصه بالاستقراء فلا بد من الاقتصار على المتيقن و هو كلام لا محصل له عند من لاحظ فتاوى العلماء فضلا عن الروايات المتكثره الآتي بعضها. و أما ما ذكره الفخر قدس سره فلعل المراد فيه من الخصوصيه المأخوذه في الصيغه شرعا هي اشتمالها على العنوان المعبر به عن تلك المعامله في كلام الشارع فإذا كانت العلاقه الحادثه بين الرجل و المرأه معبرا عنها في كلام الشارع بالنكاح أو الزوجيه أو المتعه فلا بد من اشتمال عقدها على هذه العناوين

و الأكثر على وقوع البيع به بل ظاهر نكت الإرشاد الاتفاق عليه حيث قال إنه لا يقع البيع بغير اللفظ المتفق عليه كبتعت و ملكت و يدل عليه ما سبق في تعريف البيع من أن التمليك بالعوض المنحل إلى مبادله العين بالمال هو المرادف للبيع عرفا و لغه كما صرح به فخر الدين حيث قال إن معنى بعت في لغة العرب ملكت غيرى. و ما قيل من أن التمليك يستعمل في الهبة بحيث لا يتبادر منه عند الإطلاق غيرها فيه أن الهبة إنما يفهم من تجريد اللفظ عن العوض لا من مادته التمليك فهي مشتركة معنى بين ما يتضمنه المقابله و بين المجرد عنها فإن اتصل بالكلام ذكر العوض أفاد المجموع المركب بمقتضى الوضع التركيبي البيع و إن تجرد عن ذكر العوض اقتضى تجريد الملكيه المجانيه. و قد عرفت سابقا أن تعريف البيع بذلك تعريف بمفهومه الحقيقى فلو أراد منه الهبة المعوضه أو قصد المصالحة بنيت صحه العقد على صحه عقد بلفظ غيره مع النيه. و يشهد لما ذكرنا قول فخر الدين فى شرح الإرشاد إن معنى بعت فى لغة العرب ملكت غيرى و أما الإيجاب باشتريت فى مفتاح الكرامه أنه قد يقال بصحته كما هو الموجود فى بعض نسخ التذكرة و المنقول عنها فى نسختين من تعليق الإرشاد. أقول و قد يستظهر ذلك من عبارته كل من عطف على بعت و ملكت شبههما أو ما يقوم مقامهما إذ إرادته خصوص لفظ شريت من هذا بعيد جدا و حمله على إرادته ما يقوم مقامهما فى اللغات الأخر للعاجز عن العربيه أبعد فيتعين إرادته ما يراد فهما لغه أو عرفا فيشمل شريت و اشتريت لكن الإشكال المتقدم فى شريت أولى بالجريان هنا لأن شريت استعمل فى القرآن الكريم فى البيع بل لم يستعمل فيه إلا- فيه بخلاف اشتريت. و دفع الإشكال فى تعيين المراد منه بقريته تقديمه الدال على كونه إيجابا إما بناء على لزوم تقديم الإيجاب على القبول و إما لغلته ذلك غير صحيح لأن الاعتماد على القرينه غير اللفظيه فى تعيين المراد من ألفاظ العقود قد عرفت ما فيه إلا- أن يدعى أن ما ذكر سابقا من اعتبار الصراحة مختص بصراحة اللفظ من حيث دلالاته على خصوص العقد و تميزه عما عداه من العقود. و أما تميز إيجاب عقد معين عن قبوله الراجع إلى تمييز البائع عن المشتري فلا يعتبر فيه الصراحة بل يكفى استفاده المراد و لو بقريته المقام أو غلبته أو نحوهما و فيه إشكال. و أما القبول فلا ينبغى الإشكال فى وقوعه بلفظ قبلت و رضيت و اشتريت و ابتعت و تملك و ملكت مخففا. و أما بعت فلم ينقل إلا- من الجامع مع أن المحكى عن جماعه من أهل اللغة اشتراكه بين البيع و الشراء و لعل الإشكال فيه كإشكال اشتريت فى الإيجاب. و اعلم أن المحكى عن نهايه الأحكام و المسالك أن الأصل فى القبول قبلت و غيره بدل لأن القبول على الحقيقه مما لا- يمكن به الابتداء و الابتداء بنحو اشتريت و ابتعت ممكن و سيأتى توضيح ذلك فى اشتراط تقديم الإيجاب. ثم إن فى انعقاد القبول بلفظ الإمضاء و الإجازة و الإنفاذ و شبهها وجهين.

فرع لو أوقعا العقد بالألفاظ المشتركة بين الإيجاب و القبول

ثم اختلفا فى تعيين الموجب و القابل إما بناء على جواز تقديم القبول و إما من جهة اختلافهما فى المتقدم فلا يبعد الحكم بالتحالف ثم عدم ترتب الآثار المختصة بكل من البيع و الاثراء على واحد منهما.

مسألة المحكى عن جماعه منهم السيد عميد الدين و الفاضل المقداد و المحقق و الشهيد الثانى اعتبار العربيه

فى العقد للتأسى كما فى جامع المقاصد لأن عدم صحته بالعربى غير الماضى يستلزم عدم صحته بغير العربى بطريق أولى و فى الوجهين ما لا يخفى و أضعف منهما منع صدق العقد على غير العربى مع التمكن من العربى فالأقوى صحته بغير العربى.

و هل يعتبر عدم اللحن من حيث المادة و الهيئه بناء على اشتراط العربى الأقوى ذلك بناء على أن دليل اعتبار العربيه هو لزوم الاقتصار على المتيقن من أسباب

المكاسب، ج ٢، ص ٩٦

النقل و كذا اللحن فى الأعراب. و حكى عن فخر الدين الفرق بين ما لو قال بعتك بفتح الباء و بين ما لو قال جوزتك بدل زوجتك فصحح الأول دون الثانى إلا مع العجز عن التعلم و التوكيل و لعله معنى صحيح فى الأول إلا البيع بخلاف التجويز فإن له معنى آخر فاستعماله فى الترويج غير جائز و منه يظهر أن اللغات المحرفه لا بأس بها إذا لم يتغير بها المعنى. ثم هل المعترى عربيه جميع أجزاء الإيجاب و القبول كالثمن و المثلث أم تكفى عربيه الصيغه الداله على إنشاء الإيجاب و القبول حتى لو قال بعتك أين كتاب را به ده درهم كفى و الأقوى هو الأول لأن غير العربى كالمعدوم فكأنه لم يذكر فى الكلام. نعم لو لم يعتبر ذكر متعلقات الإيجاب كما لا يجب فى القبول و اكتفى بانفهامها و لو من غير اللفظ صح الوجه الثانى لكن الشهيد رحمه الله فى غايه المراد فى مسأله تقديم القبول نص على وجوب ذكر العوضين فى الإيجاب. ثم إنه هل يعتبر كون المتكلم عالما تفصيلا بمعنى اللفظ بأن يكون فارقا بين معنى بعت و أبيع و أنا بائع أو يكفى مجرد علمه بأن هذا اللفظ يستعمل فى لغه العرب لإنشاء البيع الظاهر هو الأول لأن عربيه الكلام ليست باقتضاء نفس الكلام بل بقصد المتكلم منه المعنى الذى وضع له عند العرب فلا يقال إنه تكلم و أدى المطلب على طبق لسان العرب إذا ميز بين معنى بعت و أبيع و أوجدت البيع و غيرها بل على هذا لا يكفى معرفه أن بعت مرادف لقوله فروختم حتى يعرف أن الميم فى الفارسى عوض عن تاء المتكلم فيميز بين بعتك و بعت بالضم و بعت بفتح التاء فلا ينبغى ترك الاحتياط و إن كان فى تعيينه نظر و لذا نص بعض على عدمه

مسأله المشهور كما عن غير واحد اشتراط الماضيه

بل فى التذكرة الإجماع على عدم وقوعه بلفظ أبيعك أو اشتر منى و لعله لصراحتة فى الإنشاء إذ المستقبل أشبه بالوعد و الأمر استدعاء لا إيجاب مع أن قصد الإنشاء بالمستقبل خلاف المتعارف. و عن القاضى فى الكامل و المهذب عدم اعتبارها و لعله لإطلاق البيع و التجاره و عموم العقود و ما دل فى بيع الآبق و اللبن فى الضرع من الإيجاب بلفظ المضارع و فحوى ما دل عليه فى النكاح و لا يخلو هذا من قوه لو فرض صراحه المضارع فى الإنشاء على وجه لا يحتاج إلى قرينه المقام فتأمل.

مسأله الأشهر كما قيل لزوم تقديم الإيجاب على القبول

و به صرح فى الخلاف و الوسيله و السرائر و التذكرة كما عن الإيضاح و جامع المقاصد و لعله الأصل بعد حمل آيه وجوب الوفاء على العقود المتعارفه كإطلاق البيع و التجاره فى الكتاب و السنه. و زاد بعضهم أن القبول فرع الإيجاب فلا يتقدم عليه و أنه تابع له فلا يصح تقدمه عليه. و حكى عن غايه المراد عن الخلاف الإجماع عليه و ليس فى الخلاف فى هذه المسأله إلا أن البيع مع تقديم الإيجاب متفق عليه فيؤخذ به فراجع خلافا للشيخ فى المبسوط فى باب النكاح و إن وافق الخلاف فى البيع إلا أنه عدل عنه فى باب النكاح بل ظاهر كلامه عدم الخلاف فى صحته بين الإماميه حيث إنه بعد ما ذكر أن تقديم القبول بلفظ الأمر فى النكاح بأن يقول الرجل زوجنى فلانه جائز بلا خلاف قال أما البيع فإنه إذا قال بعينها فقال بعتكها صح عندنا و عند قوم من المخالفين و قال قوم منهم لا يصح حتى يسبق الإيجاب انتهى. و كيف كان فنسبه القول الأول إلى المبسوط مستنده إلى كلامه

فى باب البيع و أما فى باب النكاح فكلامه صريح فى جواز التقديم كالمحقق رحمه الله فى الشرائع و العلامه فى التحرير و الشهيدين فى بعض كتبهما و جماعه ممن تأخر عنهما للعمومات السليمه عما يصلح لتخصيصها و فحوى جوازه فى النكاح الثابت بالأخبار مثل: خبر أبان بن تغلب الوارد فى كيفية الصيغه المشتتمل على صحه تقديم القبول بقوله للمرأة أتزوجك متعه على كتاب الله و سنه رسول الله ص إلى أن قال فإذا قالت نعم فهى امرأتك و أنت أولى الناس بها. و روايه سهل الساعدى المشهوره فى كتب الفريقين كما قيل المشتتمله على تقديم القبول من الزوج بلفظ زوجيتها. و التحقيق أن القبول إما أن يكون بلفظ قبلت و رضيت و إما أن يكون بطريق الأمر و الاستيجاب نحو معنى فيقول المخاطب بعتك و إما أن يكون بلفظ اشتريت و ملكت مخففا و ابتعت فإن كان بلفظ قبلت فالظاهر عدم جواز تقديمه وفاقا لما عرفت فى صدر المسأله بل المحكى عن الميسيه و المسالك و مجمع الفائده أنه لا خلاف فى عدم جواز تقديم لفظ قبلت و هو المحكى عن نهايه الأحكام و كشف اللثام فى باب النكاح و قد اعترف به غير واحد من متأخري المتأخرين أيضا بل المحكى هناك عن ظاهر التذكرة الإجماع عليه. و يدل عليه مضافا إلى ما ذكر و إلى كونه خلاف المتعارف من العقد أن القبول الذى هو أحد ركنى عقد المعاوضه فرع الإيجاب فلا يعقل تقدمه عليه و ليس المراد من هذا القبول الذى هو ركن للعقد مجرد الرضا بالإيجاب سواء تحقق قبل ذلك أم لا حيث إن الرضا لشيء لا يستلزم فى تحققه فى الماضى فقد يرضى الإنسان بالأمر المستقبل بل المراد منه الرضا بالإيجاب على وجه يتضمن إنشاء نقل ماله فى الحال إلى الموجب على وجه العوضيه لأن المشتري ناقل كالبائع و هذا لا يتحقق إلا- مع تأخر الرضا عن الإيجاب إذ مع تقدمه لا- يتحقق النقل فى الحال فإن من رضى بمعاوضه ينشأها الموجب فى المستقبل لم ينقل فى الحال ماله إلى الموجب بخلاف من رضى بالمعاوضه التى أنشأها الموجب سابقا فإنه يرفع بهذا الرضا يده من ماله و ينقله إلى غيره على وجه العوضيه. و من هنا يتضح فساد ما حكى عن بعض المحققين فى رد الدليل المذكور و هو كون القبول فرع الإيجاب و تابعا له و هو أن تبعيه القبول للإيجاب ليس تبعيه اللفظ للفظ و لا القصد للقصد حتى يمتنع تقديمه و إنما هو على سبيل الفرض و التنزيل بأن يجعل القابل نفسه متناولا لما يلقى إليه من الموجب و الموجب متناولا كما يقول السائل فى مقام الإنشاء أنا راض بما تعطينى و قابل لما تمنحنى فهو متناول قدم إنشاءه أو آخر فعلى هذا يصح تقديم القبول و لو بلفظ قبلت و رضيت إن لم يقم إجماع على خلافه انتهى. و وجه الفساد ما عرفت سابقا من أن الرضا بما يصدر من الموجب فى المستقبل من نقل ماله بإزاء مال صاحبه ليس فيه إنشاء نقل من القابل فى الحال بل هو رضا منه بالانتقال فى الاستقبال و ليس المراد أن أصل الرضا بشيء تابع لتحقيقه فى الخارج أو لأصل الرضا به حتى يحتاج إلى توضيحه بما ذكره من المثال بل المراد الرضا الذى يعدقبولا و ركن فى العقد. و مما ذكرنا

المكاسب، ج ٢، ص ٩٧

يظهر الوجه فى المنع عن تقدم القبول بلفظ الأمر كما لو قال يعنى هذا بدرهم فقال بعتك لأن غايه الأمر دلالة طلب المعاوضه على الرضا بها لكن لم يتحقق بمجرد الرضا بالمعاوضه المستقله نقل فى الحال للدرهم إلى البائع كما لا يخفى. و أما ما يظهر من المبسوط من الاتفاق هنا على الصحه به فموهون بما ستعرف من مصير الأكثر على خلافه و أما فحوى جوازه فى النكاح ففيها بعد الإغماض عن حكم الأصل بناء على منع دلالة روايه سهل - على كون لفظ الأمر هو القبول لاحتمال تحقق القبول بعد إيجاب النبى ص و يؤيده أنه لولاه يلزم الفصل الطويل بين الإيجاب و القبول منع الفحوى و قصور دلالة روايه أبان من حيث اشتمالها على كفايه قول المرأة نعم فى الإيجاب ثم اعلم أن فى صحه تقديم القبول بلفظ الأمر اختلافا كثيرا بين كلمات

الأصحاب فقال فى المبسوط إن قال بعنيها بألف فقال بعتك صح و الأقوى عندى أنه لا يصح حتى يقول المشتري بعد ذلك اشترى و اختار ذلك فى الخلاف و صرح به فى الغنيه فقال و اعتبرنا حصول الإيجاب من البائع و القبول من المشتري حذرا عن القول بانعقاده بالاستدعاء من المشتري و هو أن يقول بعنيه بألف فيقول بعتك فإنه لا- ينعقد حتى يقول المشتري بعد ذلك اشترى أو قبلت و صرح به أيضا فى السرائر و الوسيله. و عن جامع المقاصد أن ظاهرهم أن هذا الحكم اتفاقى و حكى الإجماع عن ظاهر الغنيه أيضا أو صريحها. و عن المسالك المشهور بل قيل إن هذا الحكم ظاهر كل من اشترط الإيجاب و القبول و مع ذلك كله فقد صرح الشيخ فى المبسوط فى باب النكاح بجواز التقديم بلفظ الأمر بالبيع و نسبه إينا مشعر بقريته السياق إلى عدم الخلاف فيه بيننا فقال إذا تعاقدنا فإن تقدم الإيجاب على القبول فقال زوجتك فقال قبلت التزويج صح و كذا إذا تقدم الإيجاب على القبول فى البيع صح بلا- خلاف و إما أن تأخر الإيجاب و سبق القبول فإن كان فى النكاح فقال الزوج زوجنيها فقال زوجتكها صح و إن لم يعد الزوج القبول بلا- خلاف لخبر الساعدي: قال الرجل زوجنيها يا رسول الله فقال زوجتكها بما معك من القرآن فقدم القبول و تأخر الإيجاب و إن كان هذا فى البيع فقال بعنيها فقال بعتكها صح عندنا و عند قوم من المخالفين و قال قوم منهم لا- يصح حتى يسبق الإيجاب انتهى. و حكى جواز التقديم بهذا اللفظ عن القاضى فى الكامل بل يمكن نسبه هذا الحكم إلى كل من جوز تقديم القبول على الإيجاب بقول مطلق و تمسك له فى النكاح بروايه سهل الساعدي المعبر فيها عن القبول بطلب التزويج إلا أن المحقق مع تصريحه فى البيع بعدم كفايه الاستيجاب و الإيجاب صرح بجواز تقديم القبول على الإيجاب. و ذكر العلامة قدس سره الاستيجاب و الإيجاب و جعله خارجا عن قيد اعتبار الإيجاب و القبول كالمعاطاه و جزم بعدم كفايته مع أنه تردد فى اعتبار تقديم القبول و كيف كان فقد عرفت أن الأقوى المنع فى البيع لما عرفت بل لو قلنا بكفايه التقديم بلفظ قبلت يمكن المنع هنا بناء على اعتبار الماضويه فيما دل على القبول ثم إن هذا كله بناء على المذهب المشهور بين الأصحاب من عدم كفايه مطلق اللفظ فى اللزوم و عدم القول بكفايه مطلق الصيغه فى الملك. و أما على ما قويناه سابقا فى مسأله المعاطاه من أن البيع العرفى موجب للملك و أن الأصل فى الملك اللزوم فاللزام الحكم باللزوم فى كل مورد لم يقم إجماع على عدم اللزوم و هو ما إذا خلت المعامله عن الإنشاء باللفظ رأسا أو كان اللفظ المنشأ به المعامله مما قام الإجماع على عدم إفادتها اللزوم و أما فى غير ذلك فالأصل اللزوم. و قد عرفت أن القبول على وجه طلب البيع قد صرح فى المبسوط بصحته بل يظهر منه عدم الخلاف فيه بيننا و حكى فى الكامل أيضا فتأمل و إن كان التقديم بلفظ اشترى أو ابتعت أو تملك أو ملكت هذا بكذا فالأقوى جوازه لأنه إنشاء ملكيته للمبيع بإزاء ماله عوضا ففى الحقيقة إنشاء المعاوضه كالبائع إلا أن البائع ينشئ ملكيه ماله لصاحبه بإزاء مال صاحبه و المشتري ينشئ ملكيه مال صاحبه لنفسه بإزاء ماله ففى الحقيقة كل منهما يخرج ماله إلى صاحبه و يدخل مال صاحبه فى ملكه إلا أن الإدخال فى الإيجاب مفهوم من ذكر العوض و فى القبول مفهوم من نفس الفعل و الإخراج بالعكس و حينئذ فليس فى حقيقة الاثراء من حيث هو معنى القبول لكنه لما كان الغالب وقوعه

عقيب الإيجاب و إنشاء انتقال مال البائع إلى نفسه إذا وقع عقيب نقله إليه يوجب تحقق المطاوعه و مفهوم القبول أطلق عليه القبول و هذا المعنى مفقود فى الإيجاب المتأخر- لأن المشتري إنما ينقل ماله إلى البائع بالالتزام الحاصل من جعل ماله عوضا و البائع إنما ينشئ انتقال الثمن إليه كذلك لا بمدلول الصيغه. و قد صرح فى النهايه و المسالك على ما حكى بأن اشترى ليس قبولا- حقيقه و إنما هو بدل و أن الأصل فى القبول قبلت لأن القبول فى الحقيقة ما لا- يمكن الابتداء به و لفظ اشترى يجوز الابتداء به و مرادهما أنه بنفسه لا يكون قبولا فلا ينافى ما ذكرنا من تحقق مفهوم القبول فيه إذا وقع عقيب تملك البائع كما أن رضيت بالبيع ليس فيه إنشاء لنقل ماله إلى البائع إلا إذا وقع متأخرا و لذا منعنا عن تقديمه فكل من رضيت و اشترى بالنسبه إلى

إفاده نقل المال و مطاوعه البيع عند التقدم و التأخر متعاكسان. فإن قلت إن الإجماع على اعتبار القبول فى العقد يوجب تأخير قوله اشترت حتى يقع قبولا- لأن إنشاء مالكيته لمال الغير إذا وقع عقيب تملك الغير له يتحقق فيه معنى الانتقال و قبول الأثر فيكون اشترت متأخرا التزاما بالأثر عقيب إنشاء التأثير من البائع بخلاف ما لو تقدم فإن مجرد إنشاء المالكه لمال لا يوجب تحقق مفهوم القبول كما لو نوى تملك المباحات أو اللقطه فإنه لا قبول فيه رأسا. قلت المسلم من الاجتماع هو اعتبار القبول من المشترى بالمعنى الشامل للرضا بالإيجاب و أما وجوب تحقق مفهوم القبول المتضمن للمطاوعه و قبول الأثر فلا- فقد تبين من جميع ذلك أن إنشاء القبول لا بد أن يكون جامعا لتضمن إنشاء النقل و للرضا بإنشاء البائع تقدم أو تأخر و لا يعتبر إنشاء انفعال نقل البائع. فقد تحصل مما ذكرناه صحه تقديم القبول إذا كان بلفظ اشترت وفاقا لمن عرفت بل هو ظاهر إطلاق

المكاسب، ج ٢، ص ٩٨

الشيخ فى الخلاف حيث إنه لم يتعرض إلا للمنع عن الانعقاد بالاستيجاب و الإيجاب و قد عرفت عدم الملازمه بين المنع عنه و المنع عن تقديم مثل اشترت و كذا السيد فى الغنيه حيث أطلق اعتبار الإيجاب و القبول و احترز بذلك عن انعقاده بالمعاطه و بالاستيجاب و الإيجاب و كذا ظاهر إطلاق الحلبي فى الكافي حيث لم يذكر تقديم الإيجاب من شروط الانعقاد. و الحاصل أن المصرح بذلك فيما وجدت من القدماء الحلبي و ابن حمزه فمن التعجب بعد ذلك حكاية الإجماع عن الخلاف على تقديم الإيجاب مع أنه لم يزد على الاستدلال بعدم كفايه الاستيجاب و الإيجاب بأن ما عداه مجمع على صحته و ليس على صحته دليل و لعمري أن مثل هذا مما يوهن الاعتماد على الإجماع المنقول و قد نبهنا على أمثال ذلك فى مواردنا نعم يشكل الأمر بأن المعهود المتعارف من الصيغه تقديم الإيجاب و لا فرق بين المتعارف هنا و بينه فى المسأله الآتيه و هو الوصل بين الإيجاب و القبول فالحكم لا- يخلو عن شوب الإشكال. ثم إن ما ذكرنا جار فى كل قبول يؤدي بإنشاء مستقل كالإجاره التى يؤدي قبولها بلفظ تملك منك منفعه كذا أو ملكت و النكاح الذى يؤدي قبولها بلفظ نكحت و تزوجت و أما بإنشاء فى قبوله إلا قبلت أو ما يتضمنه كارتهمت فقد يقال بجواز تقديم القبول فيه إذ لا التزام فى قبوله لشيء كما كان فى قبول البيع التزام بنقل ماله إلى البائع بل لا- ينشئ به معنى غير الرضا بفعل الموجب و قد تقدم أن الرضا يجوز تعلقه بأمر مترقب كما يجوز تعلقه بأمر محقق فيجوز أن يقول رضيت برهنك هذا عندى فيقول رهنك. و التحقيق عدم الجواز لأن اعتبار القبول فيه من جهه تحقق عنوان المرتهن و لا- يخفى أنه لا- يصدق الارتهان على قبول الشخص إلا- بعد تحقق الرهن لأن الإيجاب إنشاء للفعل و القبول إنشاء للانفعال و كذا القول فى الهبه و القرض فإنه لا- يحصل من إنشاء القول فيهما التزام بشيء- و إنما يحصل به الرضا بفعل الموجب و نحوهما قبول المصالحه المتضمنه للإسقاط أو التملك بغير عوض. و أما المصالحه المشتمله على المعاوضه فلما كان ابتداء الالتزام بها جائزا من الطرفين و كانت نسبتها إليهما على وجه سواء و ليس الالتزام الحاصل من أحدهما أمرا مغايرا للالتزام الحاصل من الآخر كان البادى منهما موجبا لصدق الموجب عليه لغه و عرفا. ثم لما انعقد الإجماع على توقف العقد على القبول لزم أن يكون الالتزام الحاصل من الآخر بلفظ القبول إذ لو قال أيضا صالحتك كان إيجابا آخر- فيلزم تركيب العقد من إيجابين و تحقق من جميع ذلك أن تقديم القبول فى الصلح أيضا غير جائز إذ لا قبول فيه بغير لفظ قبلت و رضيت. و قد عرفت أن قبلت و رضيت مع التقديم لا يدل على إنشاء لنقل العوض فى الحال.

فتلخص مما ذكرنا أن القبول فى العقود على أقسام لأنه إما أن يكون التزاما بشيء من القابل كنقل مال عنه أو زوجيه و إما أن لا يكون فيه سوى الرضا بالإيجاب. و الأول على قسمين لأن الالتزام الحاصل من القابل إما أن يكون نظير الالتزام الحاصل من

الموجب كالمصالحة أو متغيرا كالأشتراء. و الثاني أيضا على قسمين لأنه إما أن يعتبر فيه عنوان المطاوعه كالارتهان و الاتهاب و الاقتراض و إما أن لا يثبت فيه اعتبار أزيد من الرضا بالإيجاب كالوكاله و العاربه و شبههما فتقديم القبول على الإيجاب لا يكون إلا- في القسم الثاني من كل من القسمين. ثم إن مغايره الالتزام في قبول البيع للالتزام إيجابه اعتبار عرفي فكل من التزم بنقل ماله على وجه العوضيه لمال آخر يسمى مشتريا و كل من نقل ماله على أن يكون عوضه مالا من آخر يسمى بائعا. و بعبارة أخرى كل من ملك ماله غيره بعوض فهو البائع و كل من ملك مال غيره بعوض ماله فهو المشتري و إلا فكل منهما في الحقيقه يملك ماله غيره بإزاء مال غيره و يملك مال غيره بإزاء ماله.

و من جمله شروط العقد الموالاه بين إيجابه و قبوله

ذكره الشيخ في المبسوط في باب الخلع ثم العلامة و الشهيدان و المحقق الثاني و الشيخ المقداد. قال الشهيد في قواعد الموالاه معتبره في العقد و نحوه و هي مأخوذه من اعتبار الاتصال بين المستثنى و المستثنى منه. و قال بعض العامه لا يضر قول الزوج بعد الإيجاب الحمد لله و الصلاه على رسول الله قبلت نكاحها و منه الفوريه في استتابه المرتد فيعتبر في الحال و قيل إلى ثلاثه أيام و منه السكوت في أثناء الأذان فإن كان كثيرا أبطله و منه السكوت الطويل في أثناء القراءه أو قراءه غيرها و كذا التشهد و منه تحريم المأمومين في الجمعة قبل الركوع فإن تعمدوا أو نسوا حتى ركع فلا جمعه و اعتبر بعض العامه تحريمهم معه قبل الفاتحه و منه الموالاه في التعريف بحيث لا ينسى أنه تكرر و الموالاه في سنه التعريف فلو رجع في أثناء المده استؤنفت ليتوالى انتهى. أقول حاصله أن الأمر المتدرج شيئا فشيئا إذا كان له صورته اتصاليه في العرف فلا بد في ترتب الحكم المعلق عليه في الشرع من اعتبار صورته الاتصاليه فالعقد المركب من الإيجاب و القبول القائم بنفس المتعاقدين بمنزله كلام واحد مرتبط ببعضه ببعض فيقده تخلل الفصل المخل بهيئته الاتصاليه و لذا لا يصدق المعاقده إذا كان الفصل مفردا في الطول كسنه أو أزيد و انضباط ذلك إنما يكون بالعرف فهو في كل أمر بحسبه فيجوز الفصل بين كل من الإيجاب و القبول بما لا يجوز بين كلمات كل واحد منهما و يجوز بين الكلمات الفصل بما لا يجوز بين الحروف كما في الأذان و القراءه. و ما ذكره حسن لو كان حكم الملك و اللزوم في المعامله منوطا بصدق العقد عرفا كما هو مقتضى التمسك بآيه الوفاء بالعقود و بإطلاق كلمات الأصحاب في اعتبار العقد في اللزوم بل الملك أما لو كان منوطا بصدق البيع أو التجاره عن تراض فلا يضره عدم صدق العقد و أما جعل المأخذ في ذلك اعتبار الاتصال بين الاستثناء و المستثنى منه فلأنه منشأ الانتقال إلى هذه القاعده فإن أكثر الكليات إنما يلتفت إليها من التأمل في مورد خاص. و قد صرح في القواعد مكررا بكون الأصل في هذه القاعده كذا و يحتمل بعيدا أن يكون الوجه فيه أن الاستثناء أشد ربطا بالمستثنى منه من سائر اللواحق لخروج المستثنى منه معه عن

المكاسب، ج ٢، ص ٩٩

حد الكذب إلى الصدق فصدقه يتوقف عليه فلذا كان طول الفصل هناك أقبح فصار أصلا في اعتبار الموالاه بين أجزاء الكلام ثم تعدى منه إلى سائر الأمور المرتبطه بالكلام لفظا أو معنى أو من حيث صدق عنوان خاص عليه لكونه عقدا أو قراءه أو أذانا و نحو ذلك ثم في تطبيق بعضها على ما ذكره خفاء كمسأله توبه المرتد فإن غايه ما يمكن أن يقال في توجيهها إن المطلوب في الإسلام الاستمرار فإذا انقطع فلا بد من إعادته في أقرب الأوقات. و أما مسأله الجمعة فلأن هيئه الاجتماع في جميع أحوال الصلاه من القيام و الركوع و السجود مطلوبه فيقده الإخلال بها و للتأمل في هذه الفروع و في صحه تفرعها على الأصل

المذكور مجال ثم إن المعيار فى الموالاه موكول إلى العرف كما فى الصلاه و القراءه و الأذان و نحوها و يظهر من روايه سهل الساعدى المتقدمه فى مسأله تقديم القبول جواز الفصل بين الإيجاب و القبول بكلام طويل أجنبى بناء على ما فهمه الجماعه من أن القبول فيها قول ذلك الصحابى زوجيها و الإيجاب قوله ص بعد فصل طويل زوجته بما معك من القرآن و لعل هذا موهن آخر للروايه فافهم.

و من جمله الشرائط التى ذكرها جماعه التنجيز فى العقد

بأن لا يكون معلقا على شىء بأداه الشرط بأن يقصد المتعاقدان انعقاد المعامله فى صورته وجود ذلك الشىء لا فى غيرها و ممن صرح بذلك الشيخ و الحلى و العلامه و جميع من تأخر عنه كالشهيدين و المحقق الثانى و غيرهم قدس الله أرواحهم. و عن فخر الدين فى شرح الإرشاد فى باب الوكاله أن تعليق الوكاله على الشرط لا يصح عند الإماميه و كذا غيره من العقود لازمه كانت أو جائزه. و عن تمهيد القواعد دعوى الإجماع عليه و ظاهر المسالك فى مسأله اشتراط التنجيز فى الوقف الاتفاق عليه و الظاهر عدم الخلاف فيه كما اعترف به غير واحد و إن لم يتعرض الأئمه أكثر فى هذا المقام و يدل عليه فحوى فتاويهم و معاهد الإجماعات فى اشتراط التنجيز فى الوكاله مع كونه من العقود الجائزه التى يكفى فيها كل ما دل على الإذن حتى أن العلامه ادعى الإجماع على ما حكى عنه على عدم صحه أن يقول الموكل أنت و كيلى فى يوم الجمععه أن تبع عبدى و على صحه قوله أنت و كيلى و لا- تبع عبدى إلا- فى يوم الجمععه مع كون المقصود واحدا و فرق بينهما جماعه بعد الاعتراف بأن هذا فى معنى التعليق بأن العقود لما كانت متلقاه من الشارع أنيطت بهذه الضوابط و بطلت فيما خرج عنها و إن أفادت فائدها فإذا كان الأمر كذلك عندهم فى الوكاله فكيف الحال فى البيع و بالجمله فلا شبهه فى اتفاقهم على الحكم. و أما الكلام فى وجه الاشتراط فالذى صرح به العلامه فى التذكره أنه مناف للجزم حال الإنشاء بل جعل الشرط هو الجزم ثم فرع عليه عدم جواز التعليق. قال الخامس من الشروط الجزم فلو علق العقد على شرط لم يصح و إن كان الشرط المشيه- للجهل بثبوتها حال العقد و بقائها مدته- و هو أحد قولى الشافعى و أظهرهما عندهم الصحه لأن هذه صفه يقتضيها إطلاق العقد لأنه لو لم يشأ لم يشتر انتهى و تبعه على ذلك الشهيد رحمه الله فى قواعده قال لأن الانتقال بحكم الرضا و لا رضا إلا مع الجزم و الجزم ينافى التعليق انتهى. و مقتضى ذلك أن المعتبر هو عدم التعليق على أمر مجهول الحصول كما صرح به المحقق فى باب الطلاق. و ذكر المحقق و الشهيد الثانى فى الجامع و المسالك فى مسأله إن كان لى فقد بعته أن التعليق إنما ينافى الإنشاء فى العقود و الإيقاعات حيث يكون المعلق عليه مجهول الحصول لكن الشهيد فى قواعده ذكر فى الكلام المتقدم أن الجزم ينافى التعليق لأنه بعرضه عدم الحصول لو قدر العلم بحصوله كالتعليق على الوصف كان الاعتبار بجنس الشرط دون أنواعه فاعتبر المعنى العام دون خصوصيات الأفراد ثم قال فإن قلت فعلى هذا يبطل قوله فى صورته إنكار التوكيل- إن كان لى فقد بعته منك بكذا قلت هذا تعليق على واقع لا متوقع الحصول فهو عله للوقوع أو مصاحب له لا- معلق عليه الوقوع و كذا نقول لو قال فى صورته إنكار و كاله التزويج و إنكار التزويج حيث تدعيه المرأه إن كانت زوجتى فهى طالق انتهى كلامه رحمه الله و علل العلامه فى القواعد صحه إن كان لى فقد بعته بأنه أمر واقع يعلمان وجوده فلا يضر جعله شرطا و كذا كل شرط علم وجوده فإنه لا يوجب شكاً فى البيع و لا فى وقوعه انتهى. و تفصيل الكلام أن المعلق عليه- إما أن يكون معلوم التحقق و إما إما يكون محتمل التحقق و على الوجهين فإما أن يكون تحققه المعلوم أو المحتمل فى الحال أو المستقبل و على التقادير فإما أن يكون الشرط مما يكون مصححا للعقد ككون الشىء مما يصح تملكه شرعا أو مما يصح إخراجه عن الملك كغير أم الولد و غير الموقوف و نحوه و كون المشتري ممن

يصح تملكه شرعا كأن لا يكون عبدا و ممن يجوز العقد معه بأن يكون بالغا و إما أن لا يكون كذلك. ثم التعليق إما مصرح به و إما لآزم من الكلام كقوله ملكتك هذا بهذا يوم الجمعة و قوله فى القرض و الهبه خذ هذا بعوضه أو خذته بلا عوض يوم الجمعة فإن التمليك معلق على تحقق الجمعة فى الحال أو فى الاستقبال و لهذا احتتمل العلامه فى النهايه و ولده فى الإيضاح بطلان بيع الوارث لمال مورثه بظن موته معللا بأن العقد و إن كان منجزا فى الصوره إلا أنه معلق و التقدير إن مات مورثى فقد بعثك فما كان منها معلوم الحصول حين العقد فالظاهر أنه غير قاذح وفاقا لمن عرفت كلامه كالمحقق و العلامه و الشهيدين و المحقق الثانى و الصيمرى. و

حكى أيضا عن المبسوط و الإيضاح فى مسأله ما لو قال إن كان لى فقد بعته بل لم يوجد فى ذلك خلاف صريح و لذا ادعى فى الرياض فى باب الوقف عدم الخلاف فيه صريحا و ما كان منها معلوم الحصول فى المستقبل و هو المعبر عنه بالصفه فالظاهر أنه داخل فى معقد اتفاقهم على عدم الجواز و إن كان تعليلهم للمنع باشتراط الجزم لا يجرى فيه كما اعترف به الشهيد فيما تقدم عنه و نحوه الشهيد الثانى فيما حكى عنه بل يظهر من عباره المبسوط فى باب الوقف كونه مما لا خلاف فيه بيننا بل بين العامه فإنه قال إذا قال الواقف إذا جاء رأس الشهر فقد وقفته لم يصح الوقف بلا خلاف لأنه مثل البيع و الهبه و عندنا مثل العتق أيضا انتهى فإن ذيله يدل على أن مماثله الوقف للبيع و الهبه غير

المكاسب، ج ٢، ص ١٠٠

مختص بالإماميه. نعم مماثلته للعتق مختصه بهم و ما كان منها مشكوك الحصول و ليست صحه العقد معلقه عليه فى الواقع كقدوم الحاج فهو المتيقن من معقد اتفاقهم و ما كانت صحه العقد معلقه عليه كالأمثله المتقدمه فظاهر إطلاق كلامهم يشمله إلا أن الشيخ فى المبسوط حكى فى مسأله إن كان لى فقد بعته قولاً من بعض الناس بالصحه و أن الشرط لا يضره مستدلاً بأنه لم يشترط إلا- ما يقتضيه إطلاق العقد لأنه إنما يصح البيع لهذه الجاربه من الموكل إذا كان أذن له فى الشراء فإذا اقتضاه الإطلاق لم يضر إظهاره و شرطه كما لو شرط فى البيع تسليم الثمن أو تسليم المثلثن أو ما أشبه ذلك انتهى و هذا الكلام و إن حكاه عن بعض الناس إلا أن الظاهر ارتضاؤه له و حاصله أنه كما لا يضر اشتراط بعض لوازم العقد المترتب عليه كذلك لا يضر تعليق العقد بما هو معلق عليه فى الواقع فتعليقه ببعض مقدماته كالالتزام ببعض غاياته فكما لا يضر الالتزام بما يقتضى العقد إلزامه كذلك التعليق بما كان الإطلاق معلقا عليه و مقيدا به. و هذا الوجه و إن لم ينهض لدفع محذور التعليق فى إنشاء العقد لأن المعلق على ذلك الشرط فى الواقع هو ترتب الأثر الشرعى على العقد دون إنشاء مدلول الكلام الذى هو وظيفه المتكلم فالمعلق فى كلام المتكلم غير معلق فى الواقع على شىء و المعلق على شىء ليس معلقا فى كلام المتكلم على شىء بل و لا منجزا بل هو شىء خارج عن مدلول الكلام إلا أن ظهور ارتضاء الشيخ له كاف فى عدم الظن بتحقيق الإجماع عليه مع أن ظاهر هذا التوجيه لعدم قدح التعليق يدل على أن محل الكلام فيما لم يعلم وجود المعلق عليه و عدمه فلا وجه لتوهم اختصاصه بصوره العلم. و يؤيد ذلك أن الشهيد فى قواعد جعل الأصح صحه تعليق البيع على ما هو شرط فيه كقول البائع بعثك إن قبلت و يظهر منه ذلك أيضا فى أواخر القواعد. ثم إنك قد عرفت أن العمده فى المسأله هو الإجماع و ربما يتوهم أن الوجه فى اعتبار التنجيز- هو عدم قابليه الإنشاء للتعليق و بطلانه واضح لأن المراد بالإنشاء إن كان هو مدلول الكلام فالتعليق غير متصور فيه إلا أن الكلام ليس فيه و إن كان الكلام فى أنه- كما يصح إنشاء الملكيه المتحققه على كل تقدير فهل يصح إنشاء الملكيه المتحققه على تقدير دون آخر كقوله هذا لك إن جاء زيد غدا و خذ المال قرضا أو قراضا إذا أخذته من فلان و نحو ذلك فلا

ريب في أنه أمر متصور واقع في العرف و الشرع كثيرا كما في الأوامر و المعاملات من العقود و الإيقاعات. و يتلو هذا الوجه في الضعف ما قيل من أن ظاهر ما دل على سببه العقد ترتب مسببه عليه حال وقوعه فتعلق أثره بشرط من المتعاقدين مخالف لذلك. و فيه بعد الغض عن عدم انحصار أدله الصحة و اللزوم في مثل قوله تعالى أَوْفُوا بِالْعُقُودِ- لأن دليل حليه البيع و تسلط الناس على أموالهم كاف في إثبات ذلك أن العقد سبب لوقوع مدلوله فيجب الوفاء به على طبق مدلوله فليس مفاد أَوْفُوا بِالْعُقُودِ إلا مفاد أَوْفُوا بالعهد في أن العقد كالعهد إذا وقع على وجه التعليق فترقب تحقق المعلق عليه في تحقق المعلق لا يوجب عدم الوفاء بالعهد. و الحاصل أنه إن أريد بالمسبب مدلول العقد- فعدم تخلفه عن إنشاء العقد من البديهييات التي لا يعقل خلافها- و إن أريد به الأثر الشرعى و هو ثبوت الملكيه فيمنع كون أثر مطلق البيع الملكيه المنجزه بل هو مطلق الملك فإن كان البيع غير معلق كان أثره الشرعى الملك الغير المعلق و إن كان معلقا فأثره الملكيه المعلقه مع أن تخلف الملك عن العقد كثير جدا مع أن ما ذكره لا يجرى في مثل قوله بعثك إن شئت أو إن قبلت فقال قبلت فإنه لا يلزم هنا تخلف أثر العقد عنه مع أن هذا لا يجرى في الشرط المشكوك المتحقق في الحال فإن العقد حينئذ يكون مراعى لا موقوفا مع أن ما ذكره لا يجرى في غيره من العقود التي قد يتأخر مقتضاها عنها كما لا يخفى و ليس الكلام في خصوص البيع و ليس على هذا الشرط في كل عقد دليل على حده. ثم الأضعف من الوجه المتقدم التمسك في ذلك بتوقيفيه الأسباب الشرعيه الموجهه لوجوب الاقتصار فيها على المتيقن و ليس إلا العقد العارى عن التعليق إذ فيه أن إطلاق الأدله مثل حليه البيع و تسلط الناس على أموالهم و حل التجاره عن تراض و وجوب

الوفاء بالعقود و أدله سائر العقود كافيه في التوقف. و بالجملة فإثبات هذا الشرط في العقود مع عموم أدلتها و وقوع كثير منها في العرف على وجه التعليق بغير الإجماع محققا أو منقولا مشكل ثم إن القادح هو تعليق الإنشاء. و أما إذا أنشأ من غير تعليق صح العقد و إن كان المنشئ مترددا في ترتب الأثر عليه شرعا أو عرفا كمن ينشئ البيع و هو لا يعلم أن المال له أو أن المبيع مما يتمول أو أن المشتري راض حين الإيجاب أم لا أو غير ذلك مما تتوقف صحه العقد عليه عرفا أو شرعا بل الظاهر أنه لا يقدر اعتقاد عدم ترتب الأثر عليه إذا تحقق القصد إلى التمليك العرفى. و قد صرح بما ذكرنا بعض المحققين حيث قال لا يخل زعم فساد المعامله ما لم يكن سببا لارتفاع القصد. نعم ربما يشكل الأمر في فقد الشروط المقومه كعدم الزوجيه أو الشك فيها عند إنشاء الطلاق فإنه لا يتحقق القصد إليه منجزا من دون العلم بالزوجيه و كذا الرقبه في العتق و حينئذ فإذا مست الحاجه إلى شىء من ذلك للاحتياط و قلنا بعدم جواز تعليق الإنشاء على ما هو شرط فيه فلا بد من إبرازه بصوره التنجز و إن كان في الواقع معلقا أو يوكل غير الجاهل بالحال بإيقاعه و لا يقدر فيه تعليق الوكالة واقعا على كون الموكل مالكا للفعل لأن فساد الوكالة بالتعليق لا يوجب ارتفاع الإذن إلا أن ظاهر الشهيد فى القواعد الجزم بالبطلان فيما لو زوج امرأه يشك فى أنها محرمة عليه فظهر حلها و علل ذلك بعدم الجزم حال العقد قال و كذا الإيقاعات كما لو خالع امرأه أو طلقها و هو شاك فى زوجيتها أو ولى نائب الإمام ع قاضيا لا يعلم أهليته و إن ظهر أهلا. ثم قال و يخرج من هذا البيع مال مورثه لظنه حياته فبان ميتا لأن الجزم هنا حاصل- لكن خصوصيه البائع غير معلومه و إن قيل بالبطلان أمكن لعدم القصد إلى نقل ملكه و كذا لو زوج أمه أبيه فظهر ميتا انتهى. و الظاهر الفرق بين مثال الطلاق و طرفيه بإمكان الجزم فيهما دون مثال الطلاق فافهم. و قال فى موضع آخر و لو طلق بحضور خنثين فظهر رجلين أمكن الصحة و كذا بحضور من يظنه فاسقا فظهر عدلا و يشكلان فى العالم بالحكم لعدم قصدهما إلى طلاق صحيح انتهى.

و من جملة شروط العقد التطابق بين الإيجاب و القبول

فلو اختلفا في المضمون بأن أوجب البائع البيع على وجه خاص - من حيث خصوص المشتري أو المثلث أو الثمن أو توابع العقد من الشروط فقبل المشتري على وجه آخر لم ينعقد ووجه هذا الاشتراط واضح وهو مأخوذ من اعتبار القبول وهو الرضا بالإيجاب فحينئذ لو قال بعته من موكلك بكذا فقال اشتريته لنفسى لم ينعقد ولو قال بعته هذا من موكلك فقال الموكل غير المخاطب قبلت صح وكذا لو قال بعتك فأمر المخاطب وكيله بالقبول فقبل ولو قال بعتك العبد بكذا فقال اشتريت نصفه بتمام الثمن أو نصفه لم ينعقد. وكذا لو قال بعتك العبد بمائه درهم فقال اشتريته بعشره دنانير ولو قال للثنين بعتكما العبد بألف فقال أحدهما اشتريت نصفه بنصف الثمن لم يقع ولو قال كل منهما ذلك لا يبعد الجواز - ونحوه لو قال البائع بعتك العبد بمائه فقال المشتري اشتريت كل نصف منه بخمسين وفيه إشكال. ومن جملة الشروط في العقد أن يقع كل من إيجابه وقبوله في حال يجوز لكل واحد منهما الإنشاء فلو كان المشتري في حال إيجاب البائع غير قابل للقبول أو خرج البائع حال القبول عن قابلية الإيجاب لم ينعقد ثم إن عدم قابليتهما إن كان لعدم كونهما قابلين للتخاطب كالموت والجنون والإغماء بل النوم - فوجه الاعتبار عدم تحقق معنى المعاقده والمعاهده حينئذ. وأما صحة القبول من الموصى له بعد موت الموصى فهو شرط تحققه لا ركن فإن حقيقه الوصيه الإيصاء وكذا لو مات قبل القبول قام وارثه مقامه ولو رد جاز له القبول بعد ذلك وإن كان لعدم الاعتبار برضاها فلخروجه عن مفهوم التعاهد والتعاقد لأن المعبر فيه عرفا رضا كل منهما لما ينشأه الآخر حين إنشائه كمن يعرض له الحجر بفسل أو سفه أو رق أو قرض أو مرض موت. والأصل في جميع ذلك أن الموجب لو فسخ قبل القبول لغا الإيجاب السابق وكذا لو كان المشتري في زمان الإيجاب غير راض أو كان ممن لا - يعتبر رضاه كالصغير فصحه كل من الإيجاب والقبول يكون معناه قائما في نفس المتكلم من أول العقد إلى أن يتحقق تمام السبب وبه يتم معنى المعاقده فإذا لم يكن هذا المعنى قائما في نفس أحدهما أو قام ولم يكن قيامه معتبرا لم يتحقق معنى المعاقده ثم إنهم صرحوا بجواز لحوق الرضا لبيع المكروه ومقتضاه عدم اعتباره من أحدهما حين العقد بل يكفي حصوله بعده فضلا عن حصوله بعد الإيجاب وقبل القبول اللهم إلا أن يلتزم بكون الحكم في المكروه على خلاف القاعده لأجل الإجماع.

فرع لو اختلف المتعاقدان اجتهادا أو تقليدا في شروط الصيغه

فهل يجوز أن يكتفى كل منهما بما يقتضيه مذهبه أم لا ووجه ثالثها اشتراط عدم كون العقد المركب منهما مما لا قائل بكونه سببا في النقل كما لو فرضنا أنه لا قائل بجواز تقديم القبول على الإيجاب وجواز العقد بالفارسيه أردوها أخيرا والأولان مبنيان على أن الأحكام الظاهريه المجتهد فيها بمنزله الواقعيه الاضطراريه فالإيجاب بالفارسيه من المجتهد القائل بصحته عند من يراه باطلا بمنزله إشاره الأخرس وإيجاب العاجز عن العربيه وكصلاه المتيهم بالنسبه إلى واجد الماء أم هي أحكام عذريه لا يعذر فيها إلا من اجتهد أو قلدها فيها. والمسألة محرره في الأصول هذا كله إذا كان بطلان العقد عند كل من المتخالفين مستندا إلى فعل الآخر كالصراحه والعربيه والماضويه والترتيب. وأما الموالاه والتنجز وبقاء المتعاقدين على صفه صحه الإنشاء إلى آخر العقد فالظاهر أن اختلافها يوجب فساد المجموع لأن الإخلال بالموالاه أو التنجز أو البقاء على صفه صحه الإنشاء يفسده عباره من يراها شروطا فإن الموجب إذا علق مثلا أو لم يبق على صفه صحه الإنشاء إلى زمان القبول باعتقاد مشروع ذلك لم يجز من القائل ببطلان هذا تعقيب هذا الإيجاب بالقبول وكذا القابل إذا لم يقبل إلا بعد فوات الموالاه بزعم صحه ذلك فإنه يجب على

الموجب إعادته إيجابه إذا اعتقد اعتبار الموالاه فتأمل.

مسأله لو قبض ما ابتاعه بال عقد الفاسد لم يملكه - و كان مضمونا عليه

اشاره

أما عدم الملك فلائنه مقتضى فرض الفساد

و أما الضمان بمعنى كون تلفه عليه - و هو أحد الأمور المتفرعه على القبض بالعقد الفاسد

اشاره

فهو المعروف - . و ادعى الشيخ فى باب الرهن و فى موضع من البيع الإجماع عليه صريحا و تبعه فى ذلك فقيه عصره فى شرح القواعد و فى السرائر أن البيع الفاسد يجرى عند المحصلين مجرى الغصب فى الضمان و فى موضع آخر نسبه إلى أصحابنا و يدل عليه النبوى المشهور: على اليد ما أخذت حتى تؤدى و الخدشه فى دلالتها بأن كلمه على ظاهره فى الحكم التكليفى فلا يدل على الضمان ضعيفه جدا فإن هذا الظهور إنما هو إذا أسند الظرف إلى فعل من أفعال المكلفين لا إلى مال من الأموال كما يقال عليه دين فإن لفظه على حينئذ لمجرد الاستقرار فى العهده - عينا كان أو دينا و من هنا كان المتجه صحه الاستدلال به على ضمان الصغير بل المجنون إذا لم يكن يدهما ضعيفه لعدم التمييز و الشعور. و يدل على الحكم المذكور أيضا - قوله ع: فى الأمه المتباعه إذا وجدت مسروقه بعد أن أولدها المشتري أنه يأخذ الجاربه صاحبها و يأخذ الرجل ولده بالقيمه فإن ضمان الولد بالقيمه مع كونه نماء لم يستوفه المشتري يستلزم ضمان الأصل بطريق أولى - و ليس استيلادها من قبيل إتلاف النماء بل من قبيل إحداث نمائها غير قابل للملك فهو كالتالف لا كالمتلف فافهم. ثم إن هذه المسأله من جزئيات القاعده المعروفه - كل عقد يضمن بصحيحه يضمن بفاسده - و ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده و هذه القاعده أصلا و عكسا و إن لم أجد بها هذه العبارة فى كلام من تقدم على العلامة إلا أنها يظهر من كلمات الشيخ رحمه الله فى المبسوط فإنه علل الضمان فى غير واحد من العقود الفاسده بأنه دخل على أن يكون المال مضمونا عليه - . و حاصله أن قبض المال مقدا على ضمانه بعوض واقعى أو جعلى موجب للضمان و هذا المعنى يشمل المقبوض بالعقود الفاسده التى تضمن بصحيحها. و ذكر أيضا فى مسأله عدم الضمان فى الرهن الفاسد أن صحيحه لا يوجب الضمان فكيف يضمن بفاسده و هذا يدل على العكس المذكور و لم أجد من تأمل فيها عدا الشهيد فى المسالك فيما لو فسد عقد السبق فهل يستحق السابق أجره المثل أم لا

[القول فى قاعده الضمان]

اشاره

و كيف كان فالمهم بيان معنى القاعده أصلا و عكسا ثم بيان المدرك فيها.

فتقول و من الله الاستعانة إن المراد بالعقد أعم من الجائر و اللازم بل مما كانت فيه شائبه الإيقاع

المكاسب، ج ٢، ص ١٠٢

أو كان أقرب إليه فيشمل الجعالة و الخلع و المراد بالضمان في الجملتين - هو كون درك المضمون عليه بمعنى كون خسارته و دركه في ماله الأصلي فإذا تلف وقع نقصان فيه لوجوب تداركه منه و أما مجرد كون تلفه في ملكه بحيث يتلف مملوكا له كما يتوهم فليس هذا معنى للضمان أصلا فلا يقال إن الإنسان ضامن لأمواله ثم تداركه من ماله تاره يكون بأداء عوضه الجعلى الذى تراضى هو و المالك على كونه عوضا و إمضاء الشارع كما فى المضمون بسبب العقد الصحيح و أخرى بأداء عوضه الواقعى و هو المثل أو القيمة و إن لم يتراضيا عليه- و ثالثه بأداء أقل الأمرين من العوض الواقعى و الجعلى كما ذكره بعضهم فى بعض المقامات مثل تلف الموهوب بشرط التعويض قبل دفع العوض. فإذا ثبت هذا فالمراد بالضمان بقول مطلق هو لزوم تداركه بعوضه الواقعى لأن هذا هو التدارك حقيقه و لذا لو اشترط ضمان العاربه لزمته غرامه مثلها أو قيمتها. و لم يرد فى أخبار ضمان المضمونات من المغصوبات و غيرها عدا لفظ الضمان بقول مطلق- و أما تداركه بغيره فلا بد من ثبوته من طريق آخر مثل تواطئهما عليه بعقد صحيح يمضيه الشارع فاحتمال أن يكون المراد بالضمان فى قولهم يضمن بفاسده هو وجوب أداء العوض المسمى نظير الضمان فى العقد الصحيح ضعيف فى الغايه لا لأن ضمانه بالمسمى يخرج عن فرض الفساد إذ يكفى فى تحقق فرض الفساد بقاء كل من العوضين على ملك مالكة و إن كان عند تلف أحدهما يتعين الآخر للعوضيه نظير المعاطاه على القول بالإباحه- بل لأجل ما عرفت من معنى الضمان و أن التدارك بالمسمى فى الصحيح لإمضاء الشارع ما توطأ على عوضيته لا لأن معنى الضمان فى الصحيح مغاير لمعناه فى الفاسد حتى يوجب ذلك تفكيكا فى العبارة فافهم- . ثم العموم فى العقود ليس باعتبار خصوص الأنواع- لتكون أفراده مثل البيع و الصلح و الإجاره و نحوها لجواز كون نوع لا يقتضى بنوعه الضمان و إنما المقتضى له بعض أصنافه فالفرد الفاسد من ذلك الصنف يضمن به دون الفرد الفاسد من غير ذلك الصنف مثلا الصلح بنفسه لا يوجب الضمان لأنه قد لا- يفيد إلا- فائده الهبه غير المعوضه أو الإبراء فالموجب للضمان هو المشتمل على المعاوضه بالفرد الفاسد من هذا القسم موجب للضمان أيضا و لا يلتفت إلى أن نوع الصلح الصحيح من حيث هو لا يوجب ضمانا فلا يضمن بفاسده و كذا الكلام فى الهبه المعوضه و كذا عاربه الذهب و الفضة. نعم ذكروا فى وجه عدم ضمان الصيد الذى استعاره المحرم أن صحيح العاربه لا- يوجب الضمان فينبغى أن لا- يضمن بفاسدها و لعل المراد عاربه غير الذهب و الفضة و غير المشروط ضمانها. ثم المتبادر من اقتضاء الصحيح للضمان اقتضاؤه له بنفسه فلو اقتضاه الشرط المتحقق فى ضمن العقد الصحيح ففى الضمان بالفاسد من هذا الفرد المشروط فيه الضمان تمسكا بهذه القاعده إشكال كما لو استأجر إجاره فاسده و اشترط فيها ضمان العين و قلنا بصحة هذا الشرط فهل تضمن بهذا الفاسد لأن صحيحه يضمن به و لو لأجل الشرط أم لا و كذا الكلام فى الفرد الفاسد من العاربه المضمونه. و يظهر من الرياض اختيار الضمان بفاسدها مطلقا تبعا لظاهر المسالك. و يمكن جعل الهبه المعوضه من هذا القبيل بناء على أنها هبه مشروطه لا معاوضه و ربما يحتمل فى العبارة أن يكون معناه أن كل شخص من العقود يضمن به لو كان صحيحا يضمن به مع الفساد. و رتب عليه عدم الضمان فيما لو استأجر بشرط أن لا أجره كما اختاره الشهيدان- أو باع بلا ثمن كما هو أحد وجهى علامه فى القواعد. و يضعف بأن الموضوع هو العقد الذى وجد له بالفعل صحيح و فاسد لا ما يفرض تاره صحيحا و أخرى فاسدا فالمتعين بمقتضى هذه القاعده الضمان فى مسأله البيع لأن البيع الصحيح يضمن به- . نعم

ما ذكره بعضهم من التعليل لهذه القاعده بأنه أقدم على العين مضمونه عليه- لا- يجرى في هذا الفرع لكن الكلام في معنى القاعده لا في مدركها ثم إن لفظه الباء في بصحيحه و بفساده- إما بمعنى في بأن يراد كلما تحقق الضمان في صحيحه تحقق في فاسده- . و إما لمطلق السببه الشامل للناقصه لا العله التامه فإن العقد الصحيح قد لا يوجب الضمان إلا بعد القبض كما في السلم و الصرف بل مطلق البيع حيث إن المبيع قبل القبض مضمون على البائع بمعنى أن دركه عليه و يتداركه برد الثمن فتأمل و كذا الإجاره و النكاح و الخلع فإن المال في ذلك كله مضمون على من انتقل

عنه إلى أن يتسلمه من انتقل إليه. و أما العقد الفاسد فلا- تكون عله تامه أبدا بل يفتقر في ثبوت الضمان إلى القبض فقبله لا ضمان فجعل الفاسد سببا إما لأنه المنشأ للقبض على وجه الضمان الذي هو سبب للضمان و إما لأنه سبب الحكم بالضمان بشرط القبض و لذا علل الضمان الشيخ و غيره بدخوله على أن تكون العين مضمونه عليه. و لا ريب أن دخوله على الضمان إنما هو بإنشاء العقد الفاسد فهو سبب لضمان ما يقبضه و الغرض من ذلك كله دفع ما يتوهم أن سبب الضمان في الفاسد هو القبض لا العقد الفاسد فكيف يقاس الفاسد على الصحيح في سببه الضمان و يقال كلما يضمن بصحيحه يضمن بفساده. و قد ظهر من ذلك أيضا فساد توهم أن ظاهر القاعده عدم توقف الضمان في الفاسد إلى القبض فلا بد من تخصيص القاعده بإجماع و نحوه ثم إن المدرك لهذه الكليه- على ما ذكره في المسالك في مسأله الرهن المشروط بكون المرهون مبيعا بعد انقضاء الأجل هو إقدام الآخذ على الضمان ثم أضاف إلى ذلك قوله ص: على اليد ما أخذت حتى تؤدي. و الظاهر أنه تبع في استدلاله بالإقدام الشيخ في المبسوط حيث علل الضمان في موارد كثيره من البيع و الإجاره الفاسدين بدخوله على أن يكون المال مضمونا عليه بالمسمى فإذا لم يسلم له المسمى رجع إلى المثل أو القيمه و هذا الوجه لا يخلو عن تأمل لأنهما إنما أقدما و تراضيا و توطئا بالعقد الفاسد على ضمان خاص لا الضمان بالمثل أو القيمه و المفروض عدم إمضاء الشارع لذلك الضمان الخاص و مطلق الضمان لا يبقى بعد انتفاء الخصوصية حتى يتقوم بخصوصيه أخرى فالضمان بالمثل أو القيمه إن ثبت فحكم شرعى تابع لدليله و ليس مما أقدم عليه المتعاقدان. و هذا كله مع أن مورد هذا التعليل أعم من وجه من المطلب إذ قد يكون الإقدام موجودا و لا ضمان كما قبل القبض و قد لا يكون إقدام في العقد الفاسد مع تحقق الضمان كما إذا شرط في عقد البيع ضمان المبيع على البائع- إذا تلف في يد المشتري- و كما إذا

المكاسب، ج ٢، ص ١٠٣

قال بعتك بلا ثمن أو آجرتك بلا أجره. نعم قوى الشهيدان في الأخير عدم الضمان و استشكل العلامة في مثال البيع في باب السلم. و بالجمله فدليل الإقدام مع أنه مطلب يحتاج إلى دليل لم نحصله منقوض طردا و عكسا و أما خبر اليد فدلالته و إن كانت ظاهره و سنده منجبرا إلا- أن مورده مختص بالأعيان فلا يشمل المنافع و الأعمال المضمونه في الإجاره الفاسده- اللهم إلا أن يستدل على الضمان فيها بما دل على احترام مال المسلم و أنه لا يحل إلا عن طيب نفسه و أن حرمة ماله كحرمة دمه و أنه لا يصلح ذهاب حق أحد مضافا إلى أدله نفى الضرر فكل عمل وقع من عامل لأحد بحيث يقع بأمره و تحصيله لغرضه فلا بد من أداء عوضه لقاعدتي الاحترام و نفى الضرر. ثم إنه لا يبعد أن يكون مراد الشيخ و من تبعه من الاستدلال على الضمان بالإقدام و الدخول عليه بيان أن العين و المنفعه- التين تسلمهما الشخص لم يتسلمهما مجانا و تبرعا حتى لا يقضى احترامهما بتداركهما بالعوض كما في العمل المتبرع به و العين المدفوعه مجانا أو أمانه فليس دليل الإقدام دليلا مستقلا بل هو بيان لعدم المانع عن مقتضى اليد في الأموال و احترام الأعمال. نعم في المسالك ذكر كلا من الأقدام و اليد دليلا مستقلا فيبقى عليه ما ذكر سابقا من

النقض والاعتراض. و يبقى الكلام حينئذ في بعض الأعمال المضمونه التي لا يرجع نفعها إلى الضامن و لم يقع بأمره كالسبق في المسابقه الفاسده حيث حكم الشيخ و المحقق و غيرهما بعدم استحقاق السابق أجره المثل خلافا لآخرين- و وجهه أن عمل العامل لم يعد نفعه إلى الآخر- و لم يقع بأمره أيضا. فاحترام الأموال التي منها الأعمال لا يقضى بضمان الشخص له و وجوب عوضه عليه لأنه ليس كالمستوفى له و لذا كانت شرعيته على خلاف القاعده حيث إنه بذل مال في مقابل عمل لا ينفع الباذل و تمام الكلام في بابه- ثم إنه لا فرق فيما ذكرنا من الضمان في الفاسد- بين جهل الدافع بالفساد و بين علمه مع جهل القابض. و توهم أن الدافع في هذه الصوره هو الذي سلطه عليه و المفروض أن القابض جاهل- . مدفوع بإطلاق النص و الفتوى و ليس الجاهل مغرورا لأنه أقدم على الضمان قاصدا و تسليط الدافع العالم لا يجعله أمانه مالكيه لأنه دفعه على أنه ملك المدفوع إليه لا أنه أمانه عنده أو عاريه و لذا لا يجوز له التصرف فيه و الانتفاع به و ستأتى تتمه ذلك في مسأله بيع الغاصب مع علم المشتري. هذا كله في أصل الكليه المذكوره

و أما عكسها

و هو أن ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده فمعناه أن كل عقد لا يفيد صحيحه ضمان مورده ففاسده لا يفيد ضمانا كما في عقد الرهن و الوكاله و المضاربه و العاريه غير المضمونه بل المضمونه بناء على أن المراد بإفاده الصحيح للضمان إفادته بنفسه- لا- بأمر خارج عنه كالشرط الواقع في متنه و غير ذلك من العقود اللازمه و الجائزه- ثم إن مقتضى ذلك عدم ضمان العين المستأجره فاسدا لأن صحيح الإجاره غير مفيد ل ضمانها كما صرح به في القواعد و السرائر. و حكى عن التذكره و إطلاق الباقي إلا- أن صريح الرياض الحكم بالضمان و حكى فيها عن بعض نسبه إلى المفهوم من كلمات الأصحاب و الظاهر أن المحكى عنه- هو المحقق الأردبيلي في مجمع الفائده. و ما أبعد ما بينه و بين ما عن جامع المقاصد حيث قال في باب الغصب إن الذي يلوح من كلامهم هو عدم ضمان العين المستأجره فاسدا باستيفاء المنفعه و الذي ينساق إليه النظر هو الضمان لأن التصرف فيها حرام لأنه غصب فيضمنه ثم قال إلا أن كون الإجاره الفاسده لا يضمن بها كما لا يضمن بصحيحها مناف لذلك- فيقال إنه دخل على عدم الضمان بهذا الاستيلاء و إن لم يكن مستحقا و الأصل براءة الذمه من الضمان فلا تكون العين بذلك مضمونه و لو لا- ذلك لكان المرتهن ضامنا مع فساد الرهن لأن استيلاءه بغير حق و هو باطل انتهى. و لعل الحكم بالضمان في المسأله- إما لخروجها عن قاعده ما لا يضمن لأن المراد بالمضمون مورد العقد و مورد العقد في الإجاره المنفعه فالعين يرجع في حكمها إلى القواعد- و حيث كانت في صحيح الإجاره أمانه مأذونا فيها شرعا و من طرف المالك لم يكن فيه ضمان و أما في فاسدها فدفع الموجر للعين إنما هو للبناء على استحقاق المستأجر لها لحق الانتفاع فيها و المفروض عدم الاستحقاق- فيده عليها يد عدوان موجب للضمان و إما لأن قاعده ما لا يضمن معارضه هنا بقاعده اليد- و الأقوى عدم الضمان. فالقاعده المذكوره غير مخصصه بالعين المستأجره و لا متخصصه

ثم إنه يشكل اطراد القاعده في موارد

منها الصيد الذي استعاره المحرم من المحل

بناء على فساد العاريه فإنهم حكموا بضمان المحرم له بالقيمه مع أن صحيح العاريه لا يضمن به و لذا ناقش الشهيد الثاني في

الضمان على تقديري الصحة و الفساد إلا أن يقال إن وجه ضمانه بعد البناء على أنه يجب على المحرم إرساله و أداء قيمته أن المستقر عليه قهرا بعد العاربه هي القيمة لا العين فوجوب دفع القيمة ثابت قبل التلف- بسبب وجوب الإلتلاف الذى هو سبب لضمان ملك الغير فى كل عقد لا بسبب التلف.

و يشكل اطراد القاعده أيضا فى البيع فاسدا

بالنسبه إلى المنافع التى لم يستوفها فإن هذه المنافع غير مضمونه فى العقد الصحيح مع أنها مضمونه فى العقد الفاسد إلا أن يقال إن ضمان العين يستتبع ضمان المنافع فى العقد الصحيح و الفاسد- . و فيه نظر لأن نفس المنفعه غير مضمونه بشىء فى العقد الصحيح- لأن الثمن إنما هو بإزاء العين دون المنافع و يمكن نقض القاعده أيضا بحمل المبيع فاسدا على ما صرح به فى المبسوط و الشرائع و التذكره- و التحرير من كونه مضمونا على المشتري خلافا للشهيدىن و المحقق الثانى و بعض آخر تبعا للعلامه فى القواعد مع أن الحمل غير مضمون فى البيع الصحيح بناء على أنه للبائع. و عن الدروس توجيه كلام العلامه بما إذا اشترط الدخول فى البيع و حينئذ لا نقض على القاعده و يمكن النقض أيضا بالشركه الفاسده بناء على أنه لا يجوز التصرف بها فأخذ المال المشترك حينئذ عدوانا موجب للضمان ثم إن مبنى هذه القضيه السالبه- على ما تقدم من كلام الشيخ فى المبسوط هى الأولويه و حاصلها أن الرهن لا يضمن بصحيحه فكيف بفاسده. و توضيحه أن الصحيح من العقد إذا لم يقتض الضمان مع إمضاء الشارع له فالفساد الذى هو بمنزله العدم لا يؤثر فى الضمان لأن أثر الضمان إما من الإقدام على الضمان و المفروض عدمه و إلا لضمن بصحيحه و إما من حكم الشارع بالضمان

المكاسب، ج ٢، ص ١٠٤

بواسطه هذه المعامله الفاسده و المفروض أنها لا تؤثر شيئا. و وجه الأولويه أن الصحيح إذا كان مفيدا للضمان- أمكن أن يقال إن الضمان من مقتضيات الصحيح- فلا- يجرى فى الفاسد لكونه لغوا غير مؤثر على ما سبق تقريره من أنه أقدم على ضمان خاص- و الشارع لم يمضه فيرتفع أصل الضمان لكن يخذشها أنه يجوز أن تكون صحه الرهن و الإجاره المستلزمه لتسلط المرتهن و المستأجر على العين شرعا مؤثره فى رفع الضمان- بخلاف الفاسد الذى لا يوجب تسلطا لهما على العين فلا أولويه. فإن قلت إن الفاسد و إن لم يكن له دخل فى الضمان إلا أن مقتضى عموم على اليد هو الضمان- خرج منه المقبوض بصحاح العقود التى يكون مواردها غير مضمونه على القابض و بقى الباقي.

قلت ما خرج به المقبوض بصحاح تلك العقود يخرج به المقبوض بفاسدها و هى عموم ما دل على أن من لم يضمه المالك سواء ملكه إياه بغير عوض- أو سلطه على الانتفاع به أو استأمنه منه عليه لحفظه أو دفعه إليه لاستيفاء حقه- أو العمل فيه بلا أجره أو معها أو غير ذلك فهو غير ضامن. أما فى غير التملك بلا عوض أعنى الهبه فالدليل المخصص لقاعده الضمان- عموم ما دل على أن من استأمنه المالك على ملكه غير ضامن بل ليس لك أن تتهمه- . و أما فى الهبه الفاسده فيمكن الاستدلال على خروجها من عموم اليد بفحوى ما دل على خروج مورد الاستيمان فإن استيمان المالك لغيره على ملكه إذا اقتضى عدم ضمانه له- اقتضى التسليط المطلق عليه مجانا عدم ضمانه بطريق أولى. و التقييد بالمجانىه لخروج التسليط المطلق بالعوض كما فى المعاوضات فإنه عين التضمين فحاصل أدله عدم ضمان المستأمن أن دفع المالك إليه ملكه على وجه لا يضمه بعوض واقعى

أعنى المثل أو قيمه و لا جعلى فليس عليه ضمان.

الثانى من الأمور المتفرعه على عدم تملك المقبوض بالبيع الفاسد - وجوب رده فورا إلى المالك

و الظاهر أنه مما لا خلاف فيه - على تقدير عدم جواز التصرف فيه كما يلوح من مجمع الفائده بل صرح فى التذكرة كما عن جامع المقاصد أن مئونه الرد على المشتري لوجوب ما لا - يتم إلا به و إطلاقه يشمل ما لو كان فى رده مئونه كثيره إلا أن يقيد بغيرها بأدله نفى الضرر. و يدل عليه أن الإمساك آنا ما تصرف فى مال الغير بغير إذنه فلا يجوز لقوله عجل الله تعالى فرجه: لا يجوز لأحد أن يتصرف فى مال غيره إلا بإذنه و لو نوقش فى كون الإمساك تصرفا كفى عموم قوله ص: لا يحل مال امرأ مسلم لأخيه إلا عن طيب نفسه حيث يدل على تحريم جميع الأفعال المتعلقة به التى منها كونه فى يده. و أما توهم أن هذا بإذنه حيث إنه دفعه باختياره فمندفع بأنه إنما ملكه إياه عوضا - فإذا انتفت صفة العوضيه باعتبار عدم سلامه العوض له شرعا و المفروض أن كونه على وجه الملكيه المجانيه مما لم ينشئها المالك و كونه مالا للمالك و أمانه فى يده أيضا مما لم يؤذن فيه و لو أذن له فهو استيداع جديد كما أنه لو ملكه مجانا كانت هبه جديده هذا و لكن الذى يظهر من المبسوط عدم الإثم فى إمساكه معللا بأنه قبضه بإذنه مالكة و كذا السرائر ناسبا له إلى الأصحاب و هو ضعيف و النسبه غير ثابتة و لا يبعد إرادته صوره الجهل لأنه لا يعاقب.

الثالث أنه لو كان للعين المبتاعه منفعه - استوفاه المشتري قبل الرد

كان عليه عوضها على المشهور بل ظاهر ما تقدم من السرائر كونه بمنزله المغصوب الاتفاق على الحكم. و يدل عليه عموم قوله لا يحل مال امرأ مسلم لأخيه إلا عن طيب نفسه بناء على صدق المال على المنفعه و لذا يجعل ثمنا فى البيع و صداقا فى النكاح خلافا للوسيله فنفى الضمان محتجا بأن الخراج بالضمان كما فى النبوى المرسل. و تفسيره أن من ضمن شيئا و تقبله لنفسه فخرجه له فالباء للسببيه أو المقابله - فالمشتري لما أقدم على ضمان المبيع و تقبله على نفسه بتقبيل البائع و تضمينه إياه على أن يكون الخراج له مجانا كان اللازم من ذلك أن خراجه له على تقدير الفساد - كما أن الضمان عليه على هذا التقدير أيضا. و الحاصل أن ضمان العين لا يجتمع مع ضمان الخراج و مرجعه إلى أن الغنيمه و الفائده بإزاء الغرامه و هذا المعنى مستنبط من أخبار كثيره متفرقه مثل قوله فى مقام الاستشهاد على كونه منفعه المبيع فى زمان الخيار للمشتري ألا ترى أنها لو احترقت كانت من مال المشتري و نحوه فى الرهن و غيره. و فيه أن هذا الضمان ليس هو ما أقدم عليه المتبايعان حتى يكون الخراج بإزائه و إنما هو أمر قهرى حكم به الشارع كما حكم بضمن المقبوض بالسوم و المغصوب. فالمراد بالضمان الذى بإزائه الخراج التزام الشئ على نفسه و تقبله له مع إمضاء الشارع له و ربما ينتقض ما ذكرناه - فى معنى الروايه بالعاريه المضمونه حيث إنه أقدم على ضمانها مع أن خراجها ليس له لعدم تملكه للمنفعه و إنما تملك الانتفاع الذى عينه المالك فتأمل. و الحاصل أن دلالة الروايه لا تقصر عن سندها فى الوهن فلا يترك لأجلها قاعده ضمان مال المسلم و احترامه و عدم حله إلا عن طيب النفس و ربما يرد هذا القول بما ورد فى شراء الجاريه المسروقه - من ضمان قيمه الولد و عوض اللبن بل عوض كلما انتفع. و فيه أن الكلام فى البيع الفاسد الحاصل بين مالكى العوضين من جهة أن مالك العين جعل خراجها له بإزاء ضمانها بالثمن لا ما كان فساده من جهة التصرف فى مال الغير و أضعف من ذلك رده بصحيحه أبى و لاد المتضمنه لضمان منفعه المغصوب المستوفاه

ردا على أبي حنيفة القائل بأنه إذا تحقق ضمان العين و لو بالغصب سقط كراها كما يظهر من تلك الصحيحه. نعم لو كان القول المذكور موافقا لقول أبي حنيفة في إطلاق القول بأن الخراج بالضمان انتهت الصحيحه و ما قبلها ردا عليه هذا كله في المنفعه المستوفاه و أما المنفعه الفائتة بغير استيفاء فالمشهور فيها أيضا الضمان و قد عرفت عبارته السرائر المتقدمه- و لعله لكون المنافع أموالا في يد من بيده العين فهي مقبوضه في يده و لذا يجرى على المنفعه حكم المقبوض إذا قبض العين فتدخل المنفعه في ضمان المستأجر و يتحقق قبض الثمن في السلم بقبض الجاريه المعجول خدمتها ثمنا و كذا الدار المعجول سكنها ثمنا مضافا إلى أنه مقتضى احترام مال المسلم إذ كونه في يد غير مالكة مده طويله من غير أجره مناف للاحترام لكن يشكل الحكم- بعد تسليم كون المنافع أموالا حقيقه بأن مجرد ذلك لا يكفي في تحقق الضمان إلا أن يندرج في عموم على اليد ما أخذت و لا إشكال في عدم شمول صله الموصول للمنافع و حصولها في اليد بقبض العين لا يوجب صدق الأخذ و دعوى أنه كناية عن مطلق الاستيلاء الحاصل في المنافع بقبض الأعيان مشكله. و أما احترام

المكاسب، ج ٢، ص ١٠٥

مال المسلم فإنما يقتضى عدم حل التصرف فيه و إتلافه بلا عوض- و إنما يتحقق ذلك في الاستيفاء فالحكم بعدم الضمان مطلقا كما عن الإيضاح أو مع علم البائع بالفساد كما عن بعض آخر موافق للأصل السليم مضافا إلى أنه قد يدعى شمول قاعده ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده له و من المعلوم أن صحيح البيع لا يوجب ضمنا للمشتري للمنفعه لأنها له مجانا و لا يتسقط الثمن عليها و ضمانها مع الاستيفاء لأجل الإلتلاف فلا ينافى القاعده المذكوره لأنها بالنسبه إلى التلف لا الإلتلاف مضافا إلى الأخبار الواردة في ضمان المنافع المستوفاه من الجاريه المسروقه المبيعه الساكنه عن ضمان غيرها في مقام البيان: و كذا صحيحه محمد بن قيس الوارده فيمن باع وليده أبيه بغير إذنه فقال ع: الحكم أن يأخذ الوليده و ابنها و سكت عن المنافع الفائتة فإن عدم الضمان في هذه الموارد مع كون العين لغير البائع- يوجب عدم الضمان هنا بطريق أولى. و الإنصاف أن للتوقف في المسأله كما في المسالك تبعا للدروس و التنقيح مجالا و ربما يظهر من القواعد في باب الغصب عند التعرض لأحكام البيع الفاسد اختصاص الإشكال و التوقف بصوره علم البائع على ما استظهر السيد العميد و المحقق الثاني من عبارته الكتاب. و عن الفخر حمل الإشكال في عبارته على مطلق صوره عدم الاستيفاء فتحصل من ذلك كله أن الأقوال في ضمان المنافع غير المستوفاه خمس الأول الضمان و كأنه للأكثر. الثاني عدم الضمان كما عن الإيضاح. الثالث الضمان إلا مع علم البائع كما عن بعض من كتب على الشرائع. الرابع التوقف في هذه الصوره كما استظهره جامع المقاصد و السيد العميد من عبارته القواعد.

الخامس التوقف مطلقا كما عن الدروس و التنقيح و المسالك و محتمل القواعد كما يظهر من فخر الدين. و قد عرفت أن التوقف أقرب إلى الإنصاف إلا أن المحكى عن التذكرة ما لفظه أن منافع الأموال من العبد و الثياب و العقار و غيرها مضمونه بالتفويت و الفوات تحت اليد العاديه فلو غصب عبدا أو جاريه أو ثوبا أو عقارا أو حيوانا مملوكا ضمن منفعه سواء أتلفها بأن استعملها أو فاتت تحت يده بأن بقيت مده في يده لا يستعملها عند علمائنا أجمع. و لا يبعد أن يراد باليد العاديه مقابل اليد الحقه فتشمل يد المشتري فيما نحن فيه خصوصا مع غلبته و لا سيما مع جهل البائع به و أظهر منه ما في السرائر في آخر باب الإجاره من الاتفاق أيضا على ضمان منافع المغصوب الفائتة مع قوله في باب البيع إن البيع الفاسد عند أصحابنا بمنزله الشيء المغصوب إلا- في ارتفاع الإثم عن إمساكه انتهى. و على هذا فالقول بالضمان لا يخلو عن قوه و إن كان المترادى من ظاهر صحيحه أبي ولاد- اختصاص الضمان في المغصوب بالمنافع المستوفاه من البغل المتجاوز به إلى غير محل الرخصه إلا أنا لم نجد بذلك

الرابع - إذا تلف المبيع فإن كان مثليا وجب مثله بلا خلاف

إلا ما يحكى عن ظاهر الإسكافي. وقد اختلفت كلمات أصحابنا في تعريف المثلى فالشيخ و ابن زهره و ابن إدريس و المحقق و تلميذه و العلامة و غيرهم قدس الله أرواحهم بل المشهور على ما حكى - أنه ما تساوت أجزاءه من حيث القيمة و المراد بأجزائه ما يصدق عليه اسم الحقيقه و المراد بتساويها من حيث القيمة تساويها بالنسبه بمعنى كون قيمه كل بعض بالنسبه إلى قيمه البعض الآخر كنسبه نفس البعضين من حيث المقدار و لذا قيل في توضيحه - إن المقدار منه إذا كان يساوى قيمه فنصفه يساوى نصف تلك القيمة. و من هنا رجح الشهيد الثانى كون المصوغ من النقدين قيما قال إذ لو انفصل نقصت قيمته قلت و هذا يوجب أن لا يكون الدرهم الواحد مثليا إذ لو انكسر نصفين نقصت قيمه نصفه عن نصف قيمه المجموع إلا أن يقال إن الدرهم مثلى بالنسبه إلى نوعه و هو الصحيح و لذا لا يعد الجريش مثلا للحنطه و لا الدقاقه مثلا للأرز. و من هنا يظهر أن كل نوع من أنواع الجنس الواحد بل كل صنف من أصناف نوع واحد مثلى بالنسبه إلى أفراد ذلك النوع أو الصنف - فلا يرد ما قيل من أنه إن أريد التساوى بالكليه فالظاهر عدم صدقه على شىء من المعرف إذ ما من مثلى إلا - و أجزاءه مختلفه فى القيمة كالحنطه فإن قفيزا من حنطه يساوى عشره و من أخرى يساوى عشرين و إن أريد التساوى فى الجملة فهو فى القيمي موجود كالثوب و الأرض انتهى. و قد لوح هذا المورد فى آخر كلامه إلى دفع إيراده بما ذكرنا من أن كون الحنطه مثليه معناه أن كل صنف منها متماثل للأجزاء و متساويا فى القيمة لا بمعنى أن جميع أبعاض هذا النوع متساويه فى القيمة فإذا كان المضمون بعضا من صنف فالواجب دفع مساويه من هذا الصنف لا - القيمة و لا - بعض من صنف آخر. لكن الإنصاف أن هذا خلاف ظاهر كلماتهم فإنهم يطلقون المثلى على جنس الحنطه و الشعير و نحوهما مع عدم صدق التعريف عليه و إطلاق المثلى على الجنس باعتبار مثليه أنواعه أو أصنافه و إن لم يكن بعيدا إلا - أن انطباق التعريف على الجنس بهذا الاعتبار بعيد جدا إلا - أن يهملوا خصوصيات الأصناف الموجبه لزياده القيمة و نقصانها كما التزمه بعضهم. غايه الأمر و جوب رعايه الخصوصيات عند أداء المثل عوضا عن التالف - أو القرض و هذا أبعد - هذا مضافا إلى أنه يشكل اطراد التعريف بناء على هذا بأنه إن أريد تساوى الأجزاء من صنف واحد من حيث القيمة تساويا حقيقيا فإنه قل ما يتفق ذلك فى الصنف الواحد من النوع لأن أشخاص ذلك الصنف لا تكاد تتساوى فى القيمة لتفاوتها بالخصوصيات الموجبه لزياده الرغبه و نقصانها كما لا يخفى و إن أريد تقارب أجزاء ذلك الصنف من حيث القيمة و إن لم تتساو حقيقه تحقق ذلك فى أكثر القيميات فإن لنوع الجاريه أصنافا متقاربه فى الصفات الموجبه لتساوى القيمة و بهذا الاعتبار يصح السلم فيها و لذا اختار العلامة فى باب القرض من التذكرة على ما حكى عنه أن ما يصح فيه السلم من القيميات مضمون فى القرض بمثله. و قد عد الشيخ فى المبسوط الرطب و الفواكه من القيميات مع أن كل نوع منهما مشتمل على أصناف متقاربه فى القيمة بل متساويه عرفا ثم لو فرض أن الصنف المتساوى من حيث القيمة فى الأنواع القيميه عزيز الوجود بخلاف الأنواع المثليه لم يوجب ذلك إصلاح طرد التعريف. نعم يوجب ذلك الفرق بين النوعين فى حكمه الحكم بضمان المثلى

بالمثلى و القيمى بالقيمه ثم إنه قد عرف المثلى بتعاريف آخر أعم من التعريف المتقدم أو أخص. فعن التحرير أنه ما تماثلت أجزاءه و تقاربت صفاته و عن الدروس و الروضه البهيه أنه المتساوى الأجزاء و المنفعه المتقارب الصفات و عن المسالك و الكفايه أنه أقرب التعريفات إلى السلامه و عن غايه المراد ما تساوت أجزاءه فى الحقيقه النوعيه و عن بعض العامه أنه ما قدر بالكيل أو الوزن. و عن آخر منهم زياده جواز بيعه سلما- . و عن ثالث منهم زياده جواز بيع بعضه ببعض - . إلى غير ذلك مما حكاه فى التذكره عن العامه. ثم لا يخفى أنه ليس للفظ المثلى حقيقه شرعيه و لا متشرعه و ليس المراد معناه اللغوى إذ المراد بالمثلى لغه المماثل فإن أريد من جميع الجهات فغير منعكس و إن أريد من بعضها فغير مطرد و ليس فى النصوص حكم يتعلق بهذا العنوان حتى يبحث عنه. نعم وقع هذا العنوان فى معقد إجماعهم على أن المثلى يضمن بالمثلى و غيره بالقيمه و من المعلوم أنه لا يجوز الاتكال فى تعيين معقد الإجماع على قول بعض المجمعين مع مخالفه الباقيين- و حينئذ فينبغى أن يقال كلما كان مثليا باتفاق المجمعين فلا إشكال فى ضمانه بالمثلى للإجماع. و يبقى ما كان مختلفا فيه بينهم كالذهب و الفضة غير المسكوكين فإن صريح الشيخ فى المبسوط كونهما من القيميات- و ظاهر غيره كونهما مثليين و كذا الحديد و النحاس و الرصاص فإن ظواهر عبارة المبسوط و الغنيه و السرائر كونها قيميه. و عبارته التحرير صريحه فى كون أصولها مثليه و إن كان المصوغ منها قيميا. و قد صرح الشيخ فى المبسوط بكون الرطب و العنب قيميين و التمر و الزبيب مثليين و قال فى محكى المختلف إن فى الفرق إشكالا بل صرح بعض من قارب عصرنا بكون الرطب و العنب مثليين. و قد حكى عن موضع من جامع المقاصد أن الثوب مثلى و المشهور خلافه و أيضا فقد مثلوا للمثلى بالحنطه و الشعير و لم يعلم أن المراد نوعهما أو كل صنف- و ما المعيار فى الصنف و كذا التمر و الحاصل أن موارد عدم تحقق الإجماع على المثليه فيها كثيره- فلا بد من ملاحظه أن الأصل الذى يرجع إليه عند الشك هو الضمان بالمثلى أو بالقيمه أو تخيير المالك أو الضامن بين المثل و القيمه و لا- يبعد أن يقال إن الأصل هو تخيير الضامن لأصالة براءه ذمته عما زاد على ما يختاره فإن فرض إجماع على خلافه فالأصل تخيير المالك لأصالة عدم براءه ذمته بدفع ما لا يرضى به المالك مضافا إلى عموم على اليد ما أخذت حتى تؤدى فإن مقتضاه عدم ارتفاع الضمان بغير أداء العين خرج ما إذا رضى المالك بشىء آخر و الأقوى تخيير المالك من أول الأمر لأصالة الاشتغال و التمسك بأصالة البراءه لا يخلو من منع. نعم يمكن أن يقال بعد عدم الدليل لترجيح أحد الأقوال و الإجماع على عدم تخيير المالك التخيير فى الأداء من جهه دوران الأمر بين المحذورين أعنى تعيين المثل بحيث لا- يكون للمالك مطالبه القيمه و لا- للضامن الامتناع و بين تعيين القيمه كذلك فلا- متيقن فى البين و لا- يمكن البراءه اليقنيه عند التشاح- فهو من باب تخيير المجتهد فى الفتوى فتأمل هذا و لكن يمكن أن يقال- إن القاعده المستفاد من إطلاقات الضمان- فى المغصوبات و الأمانات المفترط فيها و غير ذلك هو الضمان بالمثلى لأنه أقرب إلى التالف من حيث المالىه و الصفات ثم بعده قيمه التالف من النقدين و شبههما- لأنهما أقرب من حيث المالىه- لأن ما عداهما يلاحظ مساواته للتالف بعد إرجاعه إليهما و لأجل الاتكال على هذا الظهور لا تكاد تظفر على مورد واحد من هذه الموارد على كثرتها قد نص المشهور فيه على ذكر المضمون به بل كلها إلا ما شد و ندر قد أطلق فيها الضمان فلو لا الاعتماد على ما هو المتعارف لم يحسن من الشارع إهماله فى موارد البيان. و قد استدل فى المبسوط و الخلاف على ضمان المثلى بالمثلى و القيمى بالقيمه بقوله تعالى فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ بتقريب أن مماثل ما اعتدى هو المثل فى المثلى و القيمه فى غيره و اختصاص الحكم بالمتلف عدوانا لا يقدر بعد عدم القول بالفصل و ربما يناقش فى الآيه بأن مدلولها اعتبار المماثله فى مقدار الاعتداء لا المعتدى به و فيه نظر. نعم الإنصاف عدم وفاء الآيه كالدليل السابق عليها- بالقول المشهور لأن مقتضاهما وجوب المماثله العرفيه فى الحقيقه و المالىه- و هذا يقتضى اعتبار المثل حتى فى القيميات سواء وجد المثل

فيها أم لا- أما مع وجود المثل فيها كما لو أتلّف ذراعاً من كرباس طوله عشرون ذراعاً متساويه من جميع الجهات فإن مقتضى العرف والآية إلزام الضامن بتحصيل ذراع آخر من ذلك و لو بأضعاف قيمته و دفعه إلى مالك الذراع المتلف مع أن القائل بقيمته الثوب لا يقول به- وكذا لو أتلّف عليه عبداً و له في ذمه المالك بسبب القرض أو السلم عبد موصوف بصفات التالف فإنهم لا يحكمون بالتهاثر القهري كما يشهد به ملاحظ كلماتهم في بيع عبد من عبيدين. نعم ذهب جماعه منهم الشهيدان في الدروس و المسالك إلى جواز رد العين المقرضه إذا كانت قيمه لكن لعله من جهة صدق أداء القرض بأداء العين لا من جهة ضمان القيمي بالمثل و لذا اتفقوا على عدم وجوب قبول غيرها و إن كان مماثلاً لها من جميع الجهات. و أما مع عدم وجود المثل للقيمي التالف فمقتضى الدليلين عدم سقوط المثل من الذمه بالتعذر كما لو تعذر المثل في المثلي فيضمن بقيمته يوم الدفع كالمثلي و لا يقولون به و أيضاً فلو فرض نقصان المثل عن التالف من حيث قيمه نقصاناً فاحشاً فمقتضى ذلك عدم جواز إلزام المالك بالمثل لاقتضائهما اعتبار المماثلة في الحقيقه و الماليه- مع أن المشهور كما يظهر من بعض إلزامه به و إن قوى خلافه بعض بل ربما احتتمل جواز دفع المثل و لو سقط المثل عن قيمه بالكليه و إن كان الحق خلافه- فبين أن النسبه بين مذهب المشهور و مقتضى العرف والآيه عموم من وجه فقد يضمن بالمثل بمقتضى الدليلين- و لا يضمن به عند المشهور كما في المثالين المتقدمين. و قد يعكس الحكم كما في المثال الثالث و قد يجتمعان في المضمون به كما في أكثر الأمثله ثم إن الإجماع على ضمان القيمي بالقيمه على تقدير تحققه لا يجدي بالنسبه إلى ما لم يجمعوا على كونه قيمياً ففي موارد الشك يجب الرجوع إلى المثل بمقتضى الدليل السابق و عموم الآيه بناء على ما هو الحق المحقق من أن العام المخصص بالمجمل مفهوم المراد بين الأقل و الأكثر

المكاسب، ج ٢، ص ١٠٧

لا يخرج عن الحجيه بالنسبه إلى موارد الشك. فحاصل الكلام أن ما أجمع على كونه مثلياً يضمن بالمثل مع مراعاة الصفات التي يختلف فيها الرغبات و إن فرض نقصان قيمته في زمان الدفع أو مكانه عن قيمه التالف بناء على تحقق الإجماع على إهمال هذا التفاوت مضافاً إلى الخبر الوارد في أن الثابت في ذمه من اقترض دراهم و أسقطها السلطان و روج غيرها هي الدراهم الأولى و ما أجمع على كونه قيمياً يضمن بالقيمه بناء على ما سيجيء من الاتفاق على ذلك و إن وجد مثله- أو كان مثله في ذمه الضامن و ما شك في كونه قيمياً أو مثلياً يلحق بالمثلي مع عدم اختلاف قيمته المدفوع و التالف و مع الاختلاف الحق بالقيمي فتأمل.

الخامس ذكر في القواعد أنه لو لم يوجد المثل إلا بأكثر من ثمن المثل

ففي وجوب الشراء تردد انتهى. أقول كثره الثمن إن كانت لزياده قيمه السوقيه للمثل- بأن صارت قيمته أضعاف قيمه التالف يوم تلفه فالظاهر أنه لا إشكال في وجوب الشراء و لا خلاف كما صرح به في الخلاف حيث قال إذا غصب ماله مثل الحبوب و الأدهان فعليه مثل ما تلف في يده يشتره بأى ثمن كان بلا خلاف و في المبسوط يشتره بأى ثمن كان إجماعاً انتهى. و وجهه عموم النص و الفتوى بوجوب المثل في المثلي و يؤيده فحوى حكمهم بأن تنزل قيمه المثل حين الدفع عن يوم التلف لا يوجب الانتقال إلى قيمه بل ربما احتتمل بعضهم ذلك مع سقوط المثل في زمان الدفع عن الماليه كالماء على الشاطئ و الثلج في الشتاء و إما إن كانت لأجل تعذر المثل و عدم وجدانه إلا عند من يعطيه بأزيد مما يرغب فيه الناس مع وصف الإعواز بحيث

يعد بذل ما يريد مالكة يازائه ضررا عرفا. فالظاهر أن هذا هو المراد بعبارته القواعد لأن الثمن في الصورة الأولى ليس بأزيد من ثمن المثل بل هو ثمن المثل و إنما زاد على ثمن التالف يوم التلف فحينئذ يمكن التردد في الصورة الثانية كما قيل من أن الموجود بأكثر من ثمن المثل كالمعدوم كالرقبه في الكفاره والهدى و أنه يمكن معانده البائع و طلب أضعاف قيمه و هو ضرر و لكن الأقوى مع ذلك وجوب الشراء وفاقا للتحرير كما عن الإيضاح و الدروس و جامع المقاصد بل إطلاق السرائر و نفى الخلاف المتقدم عن الخلاف لعين ما ذكر في الصورة الأولى ثم إنه لا فرق في جواز مطالبه المالك بالمثل بين كونه في مكان التلف أو غيره و لا- بين كون قيمته في مكان المطالبه أزيد من قيمته في مكان التلف أم لا- وفاقا لظاهر المحكى عن التحرير و التذكرة و الإيضاح و الدروس و جامع المقاصد. و في السرائر أنه الذي يقتضيه عدل الإسلام و الأدله و أصول المذهب و هو كذلك لعموم الناس مسلطون على أموالهم هذا مع وجود المثل في بلد المطالبه و أما مع تعذره فسيأتى حكمه في المسأله السادسة.

السادس لو تعذر المثل في المثلى

إشارة

السادس لو تعذر المثل في المثلى

فمقتضى القاعده وجوب دفع قيمه مع مطالبه المالك لأن منع المالك ظلم- و إلزام الضامن بالمثل منفى بالتعذر فوجب قيمه جمعا بين الحقين مضافا إلى قوله تعالى فَأَعْتِدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَإِنَّ الضامن إذا ألزم بالقيمه مع تعذر المثل لم يعتد عليه أزيد مما اعتدى و أما مع عدم مطالبه المالك فلا دليل على إلزامه بقبول قيمه لأن المتيقن أن دفع قيمه علاج لمطالبه المالك و جمع بين حق المالك بتسليطه على المطالبه و حق الضامن لعدم تكليفه بالتعذر و المعسور أما مع عدم المطالبه فلا دليل على سقوط حقه عن المثل. و ما ذكرنا يظهر من المحكى عن التذكرة و الإيضاح حيث ذكرنا في رد بعض الاحتمالات الآتية في حكم تعذر المثل ما لفظه أن المثل لا يسقط بالإعواز ألا ترى أن المغصوب منه لو صبر إلى زمان وجدان المثل ملك المطالبه و إنما المصير إلى قيمه وقت تغريمها انتهى. لكن أطلق كثير منهم الحكم بالقيمه عند تعذر المثل و لعلهم يريدون صورته المطالبه و إلا- فلا- دليل على الإطلاق و يؤيد ما ذكرنا- أن المحكى عن الأ- كثر في باب القرض أن المعتبر في المثلى المتعذر قيمته يوم المطالبه. نعم عبر بعضهم بيوم الدفع فليتأمل و كيف كان فلنرجع إلى حكم المسأله فنقول إن المشهور أن العبره في قيمه المثل المتعذر بقيمته هو يوم الدفع لأن المثلى ثابت في الذمه إلى ذلك الزمان و لا دليل على سقوطه بتعذره كما لا يسقط الدين بتعذر أدائه. و قد صرح بما ذكرنا المحقق الثاني و قد عرفت من التذكرة و الإيضاح ما يدل عليه- و يحتمل اعتبار وقت تعذر المثل و هو للحلى في البيع الفاسد و التحرير في باب القرض و المحكى عن المسالك لأنه وقت الانتقال إلى قيمه و يضعفه أنه إن أريد بالانتقال- انقلاب ما في الذمه إلى قيمه في ذلك الوقت فلا دليل عليه و إن أريد عدم وجوب إسقاط ما في الذمه إلا بالقيمه فوجوب الإسقاط بها و إن حدث يوم التعذر مع المطالبه إلا أنه لو أخر الإسقاط بقى المثل في الذمه إلى تحقق الإسقاط و إسقاطه في كل زمان بأداء قيمته في ذلك الزمان و ليس في الزمان الثاني مكلفا بما صدق عليه الإسقاط في الزمان الأول هذا و لكن لو استندنا في لزوم قيمه في المسأله إلى ما تقدم سابقا من الآيه و من أن المتبادر من إطلاقات الضمان هو وجوب الرجوع إلى أقرب الأموال إلى التالف بعد تعذر المثل توجه القول بصيروره التالف قيميا بمجرد

تعذر المثل إذ لا فرق في تعذر المثل بين تحققه ابتداء كما في القيميات- و بين طوره بعد التمكن كما في ما نحن فيه. و دعوى اختصاص الآيه و إطلاقات الضمان بالحكم بالقيمة بتعذر المثل ابتداء لا يخلو عن تحكم- ثم إن في المسأله احتمالات آخر- ذكر أكثرها في القواعد و قوى بعضها في الإيضاح و بعضها بعض الشافعيه و حاصل جميع الاحتمالات في المسأله مع مبانيها أنه إما أن نقول باستقرار المثل في الذمه إلى أوان الفراغ منه بدفع القيمة و هو الذى اخترناه- تبعا للأكثر من اعتبار القيمة عند الإقباض و ذكره في القواعد خامس الاحتمالات و إما أن نقول بصيرورته قيما عند الإعواز فإذا صار كذلك فإما أن نقول إن المثل المستقر في الذمه قيمى فتكون القيمه صفه للمثل بمعنى أنه لو تلف و جبت قيمته و إما أن نقول إن المغصوب انقلب قيما بعد أن كان مثليا. فإن قلنا بالأول فإن جعلنا الاعتبار فى القيمى بيوم التلف كما هو أحد الأقوال كان المتعين قيمه المثل يوم الإعواز كما صرح به فى السرائر فى البيع الفاسد و التحرير فى باب القرض لأنه يوم تلف القيمى و إن جعلنا الاعتبار فيه بزمان الضمان كما

المكاسب، ج ٢، ص ١٠٨

هو القول الآخر فى القيمى كان المتجه اعتبار زمان تلف العين لأنه أول أزمته و جوب المثل فى الذمه المستلزم لضمانه بقيمته عند تلفه و هذا مبنى على القول بالاعتبار فى القيمى بوقت الغصب كما عن الأكثر و إن جعلنا الاعتبار فيه بأعلى القيم من زمان الضمان إلى زمان التلف كما حكى عن جماعه من القدماء فى الغصب كان المتجه الاعتبار بأعلى القيم من يوم تلف العين إلى زمان الإعواز و ذكر هذا الوجه فى القواعد ثانى الاحتمالات. و إن قلنا إن التالف انقلب قيما احتمال الاعتبار بيوم الغصب كما فى القيمى المغصوب و الاعتبار بالأعلى منه إلى يوم التلف و ذكر هذا أول الاحتمالات فى القواعد. و إن قلنا إن المشترك بين العين و المثل صار قيما جاء احتمال الاعتبار بالأعلى من يوم الضمان إلى يوم تعذر المثل لاستمرار الضمان فيما قبله من الزمان إما للعين و إما للمثل فهو مناسب لضمان الأعلى من حين الغصب إلى التلف و هذا ذكره فى القواعد ثالث الاحتمالات و احتمال الاعتبار بالأعلى من يوم الغصب إلى دفع المثل- و وجهه فى محكى التذكرة و الإيضاح بأن المثل لا يسقط بالإعواز قالوا لا ترى أنه لو صبر المالك إلى وجدان المثل استحققه- فالمصير إلى القيمة عند تغريمها و القيمة الواجبه على الغاصب أعلى القيم. و حاصله أن وجوب دفع قيمه المثلى يعتبر من زمن وجوبها أو وجوب مبدلها أعنى العين فيجب أعلى القيم منهما فافهم. إذا عرفت هذا فاعلم أن المناسب لإطلاق كلامهم- لضمان المثل فى المثلى هو أنه مع تعذر المثل لا يسقط المثل عن الذمه غايه الأمر يجب إسقاطه مع مطالبه المالك فالعبره بما هو إسقاط حين الفعل فلا عبره بالقيمة إلا يوم الإسقاط و تفرغ الذمه و أما بناء على ما ذكرنا من أن المتبادر من أدله الضمان التغريم بالأقرب إلى التالف فالأقرب كان المثل مقدما مع تيسره و مع تعذره ابتداء كما فى القيمى أو بعد التمكن كما فيما نحن فيه كان المتعين هو القيمة فالقيمة قيمه للمغصوب من حين صار قيما و هو حال الإعواز فحال الإعواز معتبر من حيث إنه أول أزمته صيروره التالف قيما لا من حيث ملاحظه القيمة قيمه للمثل دون العين فعلى القول باعتبار يوم التلف فى القيمى توجه ما اختاره الحلى رحمه الله. و لو قلنا بضمان القيمى بأعلى القيم من حين الغصب إلى حين التلف- كما عليه جماعه من القدماء توجه ضمانه فيما نحن فيه بأعلى القيم من حين الغصب إلى زمان الإعواز إذ كما أن ارتفاع القيمة مع بقاء العين مضمون بشرط تعذر أدائها المتدارك لارتفاع القيم كذلك يشترط تعذر المثل فى المثلى إذ مع رد المثل يرتفع ضمان القيمة السوقيه- و حيث كانت العين فيما نحن فيه مثليه كان أداء مثلها عند تلفها كرد عينها فى إلغاء ارتفاع القيم فاستقرار ارتفاع القيم إنما يحصل بتلف العين و المثل. فإن قلنا إن تعذر المثل يسقط المثل كما أن تلف العين يسقط العين توجه

القول بضمان قيمه من زمان الغصب إلى زمان الإعواز و هو أصح الاحتمالات في المسأله عند الشافعيه على ما قيل. و إن قلنا إن تعذر المثل لا يسقط المثل و ليس كتلف العين كان ارتفاع قيمه فيما بعد تعذر المثل أيضا مضمونا فيتوجه ضمان قيمه من حين الغصب إلى حين دفع قيمه و هو المحكى عن الإيضاح و هو أوجه الاحتمالات على القول بضمان ارتفاع قيمه مراعى بعدم رد العين أو المثل. ثم اعلم أن العلامه ذكر في عنوان هذه الاحتمالات أنه لو تلف المثلى و المثل موجود ثم أعوز ظاهره اختصاص هذه الاحتمالات بما إذا طرأ تعذر المثل بعد وجود المثل في بعض أزمنه التلف لا ما تعذر فيه المثل ابتداء. و عن جامع المقاصد أنه يتعين حينئذ قيمه يوم التلف و لعله لعدم تنجز التكليف بالمثل عليه في وقت من الأوقات و يمكن أن يخذش فيه بأن التمكن من المثل ليس بشرط لحدوثه في الذمه ابتداء كما لا يشترط في استقراره استداهه على ما اعترف به مع طرو التعذر بعد التلف و لذا لم يذكر أحد هذا التفصيل في باب القرض. و بالجمله فاشتغال الذمه بالمثل إن قيد بالتمكن لزم الحكم بارتفاعه بطرء التعذر و إلا- لزم الحكم بحدوثه مع التعذر من أول الأمر إلا- أن يقال إن أدله وجوب المثل ظاهره في صوره التمكن و إن لم يكن مشروطا به عقلا فلا تعم صوره العجز. نعم إذا طرأ العجز فلا دليل على سقوط المثل و انقلابه قيميا- و قد يقال على المحقق المذكور إن اللازم مما ذكره أنه لو ظفر المالك بالمثل قبل أخذ قيمه

لم يكن له المطالبه و لا أظن أحدا يلتزمه و فيه تأمل. ثم إن المحكى عن التذكرة أن المراد بإعواز المثل أن لا يوجد في البلد و ما حوله و زاد في المسالك قوله مما ينقل عادة منه إليه كما ذكروا في الانقطاع المسلم فيه-. و عن جامع المقاصد الرجوع فيه إلى العرف و يمكن أن يقال- إن مقتضى عموم وجوب أداء مال الناس و تسليطهم على أموالهم أعيانا كانت أم في الذمه وجوب تحصيل المثل كما كان يجب رد العين أينما كانت و لو كانت في تحصيلها مئونه كثيره و لذا كان يجب تحصيل المثل بأى ثمن كان و ليس هنا تحديد التكليف بما عن التذكرة نعم لو انعقد الإجماع على ثبوت قيمه عند الإعواز تعين ما عن جامع المقاصد- كما أن المجمعين إذا كانوا بين معبر بالإعواز و معبر بالتعذر كان المتيقن الرجوع إلى الأخص و هو المتعذر لأنه المجمع عليه. نعم ورد في بعض أخبار السلم أنه إذا لم يقدر المسلم إليه- على إيفاء المسلم فيه تخير المشتري. و من المعلوم أن المراد بعدم قدره ليس التعذر العقلي المتوقف على استحاله النقل من بلد آخر بل الظاهر منه عرفا ما عن التذكرة و هذا يستأنس به للحكم فيما نحن فيه ثم إن في معرفه قيمه المثل مع فرض عدمه إشكالا من حيث إن العبره بفرض وجوده و لو في غايه العزه كالفاكهه في أول زمانها أو آخره- أو وجود المتوسط الظاهر هو الأول لكن مع فرض وجوده بحيث يرغب في بيعه و شرائه فلا- عبره بفرض وجوده عند من يستغنى عن بيعه بحيث لا- يبيعه إلا إذا بذل له عوض لا يبذله الراغبون في هذا الجنس بمقتضى رغبتهم. نعم لو ألجأ إلى شرائه لغرض آخر بذل ذلك كما لو فرض الجمد في الصيف عند ملك العراق بحيث لا يعطيه إلا أن يبذله بإزاء عتاق الخيل و شبهها فإن الراغب في الجمد في العراق من حيث إنه راغب لا يبذل هذا العوض بإزائه و إنما يبذله من يحتاج إليه لغرض آخر كالأهداء إلى سلطان قادم إلى العراق مثلا أو معالجه مشرف على الهلاك و نحو ذلك من الأغراض و لذا لو وجد

المكاسب، ج ٢، ص ١٠٩

هذا الفرد من المثل لم يقدح في صدق التعذر كما ذكرنا في المسأله الخامسه. فكل موجود لا يقدح وجوده في صدق التعذر فلا عبره بفرض وجوده في التقييم عند عدمه ثم إنك قد عرفت أن للمالك مطالبه الضامن بالمثل عند تمكنه و لو كان في غير بلد الضمان و كانت قيمه المثل هناك أزيد و أما مع تعذره و كون قيمه المثل في بلد التلف مخالفا لها في بلد المطالبه فهل له

المطالبه بأعلى القيمتين أم يتعين قيمه بلد المطالبه أم بلد التلف وجوه. و فصل الشيخ في المبسوط في باب الغصب بأنه إن لم يكن في نقله مئونه فإن كالتقدين فله المطالبه بالمثل سواء أ كانت القيمتان مختلفتين أم لا و إن كان في نقله مئونه فإن كانت القيمتان متساويتين كان له المطالبه أيضا لأنه لا ضرر عليه في ذلك و إلا فالحكم أن يأخذ قيمه بلد التلف أو يصبر حتى يوفيه بذلك البلد ثم قال إن الكلام في القرض كالكلام في الغصب و حكى نحو هذا عن القاضي أيضا فتدبر. و يمكن أن يقال إن الحكم باعتبار بلد القرض أو السلم على القول به مع الإطلاق لانصراف العقد إليه و ليس في باب الضمان ما يوجب هذا الانصراف-. . بقى الكلام في أنه هل يعد من تعذر المثل خروجه عن القيمة كالماء على الشاطئ إذا تلفه في مفازه و الجمد في الشتاء إذا أتلغه في الصيف أم لا الأقوى بل المتعين هو الأول بل حكى عن بعض نسبه إلى الأصحاب و غيرهم. و المصرح به في محكى التذكرة و الإيضاح و الدروس قيمه المثل في تلك المفازه و يحتمل آخر مكان أو زمان سقط المثل فيه عن المالىه.

فرع - لو دفع القيمة في المثلى المتعذر مثله ثم تمكن من المثل

فالظاهر عدم عود المثل في ذمته وفاقا للعلامه رحمه الله- و من تأخر عنه ممن تعرض للمسأله لأن المثل كان دينا في الذمه سقط بأداء عوضه مع التراضى فلا يعود كما لو تراضيا بعوضه مع وجوده هذا على المختار من عدم سقوط المثل عن الذمه بالإعواز و أما على القول بسقوطه و انقلابه قيميا. فإن قلنا بأن المغصوب انقلب قيميا عند تعذر مثله- فأولى بالسقوط لأن المدفوع نفس ما في الذمه. و إن قلنا إن المثل بتعذره النازل منزله التلف صار قيميا احتمل وجوب المثل عند وجوده لأن القيمة حينئذ بدل الحيلولة عن المثل و سيأتى أن حكمه عود المبدل عند انتفاء الحيلولة.

السابع - لو كان التالف المبيع فاسدا قيميا

إشارة

فقد حكى الاتفاق على كونه مضمونا بالقيمة و تدل عليه الأخبار المتفرقة في كثير من القيميات فلا حاجة إلى التمسك بصحيحه أبى و لاد الآتيه في ضمان البغل و لا بقوله ع: من أعتق شقصا من عبد قوم عليه بل الأخبار كثيره بل قد عرفت أن مقتضى إطلاق أدله الضمان في القيميات هو ذلك بحسب المتعارف إلا أن المتيقن من هذا المتعارف ما كان المثل فيه متعذرا بل يمكن دعوى انصراف الإطلاقات الواردة في خصوص بعض القيميات كالْبغْل و العبد و نحوهما لصوره تعذر المثل كما هو الغالب- فالمرجع في وجوب القيمة في القيمي و إن فرض تيسر المثل له كما في من أتلغ عبدا من شخص باعه عبدا موصوفا بصفات ذلك العبد بعينه و كما لو أتلغ عليه ذراعا من مائه ذراع كرباس منسوج على طريقه واحده لا- تفاوت في أجزائه أصلا هو الإجماع كما يستظهر. و على تقديره ففي شموله لصوره تيسر المثل من جميع الجهات تأمل خصوصا مع الاستدلال عليه كما في الخلاف و غيره بقوله تعالى فَأَعْتِدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ بناء على أن القيمة مماثلة للتالف في المالىه فإن ظاهر ذلك جعلها- من باب الأقرب إلى التالف بعد تعذر المثل و كيف كان فقد حكى الخلاف في ذلك عن الإسكافى. و عن الشيخ و المحقق في الخلاف و الشرائع في باب القرض فإن أرادوا ذلك مطلقا حتى مع تعذر المثل فتكون القيمة عندهم بدلا عن المثل حتى يترتب عليه وجوب قيمه يوم دفعها كما ذكروا ذلك احتمالا- في مسأله تعيين القيمة متفرعا على هذا القول فترده إطلاقات الروايات الكثيره في موارد كثيره منها صحيحه أبى و لاد الآتيه. و منها روايه العبد. و منها ما دل على أنه إذا تلف الرهن بتفريط المرتهن

سقط من ذمته بحساب ذلك فلو لا ضمان التالف بالقيمه لم يكن وجه لسقوط الدين بمجرد ضمان التالف. و منها غير ذلك من الأخبار الكثيره. و إن أرادوا أنه مع تيسر المثل يجب المثل لم يكن بعيدا نظرا إلى ظاهر آيه الاعتداء و نفى الضرر لأن خصوصيات الحقائق قد تقصد اللهم إلا أن يحقق إجماع على خلافه و لو من جهه أن ظاهر كلمات هؤلاء إطلاق القول بضمن المثل فيكون الفصل بين التيسر و عدمه قولاً- ثالثاً في المسأله ثم إنهم اختلفوا في تعيين القيمه في المقبوض بالبيع الفاسد. فالمحكى في غايه المراد عن الشيخين و أتباعهما تعيين قيمه يوم التلف و عن الدروس و الروضه نسبتبه إلى الأكثر. و الوجه فيه على ما نبه عليه جماعه منهم العلامة في التحرير أن الانتقال إلى البدل إنما هو يوم التلف إذ الواجب قبله هو رد العين و ربما يورد عليه- أن يوم التلف يوم الانتقال إلى القيمه أما كون المنتقل إليها قيمه يوم التلف فلا و يدفع بأن معنى ضمان العين عند قبضه كونه في عهده و معنى ذلك وجوب تداركه ببدله عند التلف حتى يكون عند التلف كأنه لم يتلف- و تداركه ببدله على هذا النحو بالتزام مال معادل له قائم مقامه. و مما ذكرنا ظهر أن الأصل في ضمان التالف ضمانه بقيمته يوم التلف فإن خرج المغصوب من ذلك مثلاً فبدليل خارج. نعم لو تم ما تقدم عن الحلّى في هذا المقام من دعوى الاتفاق على كون المبيع فاسداً بمنزله المغصوب إلا- في ارتفاع الإثم ألحقناه بالمغصوب إن ثبت فيه حكم مخالف لهذا الأصل بل يمكن أن يقال إذا ثبت في المغصوب الاعتبار بقيمه يوم الغصب كما هو ظاهر صحيحه أبى و لاد الآتيه كشف ذلك عن عدم اقتضاء إطلاق الضمان لاعتبار قيمه يوم التلف إذ يلزم حينئذ أن يكون المغصوب عند كون قيمته يوم التلف أضعاف ما كانت يوم الغصب غير واجب التدارك عند التلف لما ذكرنا من أن معنى التدارك الالتزام بقيمته يوم وجوب التدارك. نعم لو فرضت دلالة الصحيحه على وجوب أعلى القيم أمكن جعل التزام الغاصب بالزائد على مقتضى التدارك مؤاخذه له بأشق الأحوال.

فالمهم حينئذ صرف الكلام إلى معنى الصحيحه بعد ذكرها

ليلحق به البيع الفاسد إما لما ادعاه الحلّى- و إما لكشف الصحيحه عن معنى التدارك و الغرامه في المضمونات. و كون العبره في جميعها بيوم الضمان كما هو أحد الأقوال فيما نحن فيه من البيع الفاسد

المكاسب، ج ٢، ص ١١٠

و حيث إن الصحيحه مشتمله على أحكام كثيره و فوائد خطيره فلا بأس بذكرها جميعاً- و إن كان الغرض متعلقاً ببعضها. فروى الشيخ في الصحيح عن ابن محبوب عن أبى و لاد قال: اكرتيت بغلا إلى قصر بني هبيره- ذاهبا و جاثيا بكذا و كذا و خرجت في طلب غريم لى فلما صرت إلى قرب قنطره الكوفه خبرت أن صاحبي توجه نحو النيل فتوجهت نحو النيل فلما أتيت النيل خبرت أنه توجه إلى بغداد فاتبعته فظفرت به و فرغت فيما بينى و بينه و رجعت إلى الكوفه و كان ذهابى و مجىء خمسة عشر يوماً فأخبرت صاحب البغل بعذرى و أردت أن أتحلل منه فيما صنعت و أرضيه فبدلت له خمسة عشر درهما فأبى أن يقبل ففرضنا بأبى حنيفه و أخبرته بالقصه و أخبره الرجل فقال لى ما صنعت بالبغل فقلت قد رجعت سليما قال نعم بعد خمسة عشر يوماً قال فما تريد من الرجل قال أريد كرى بغلى فقد حبسه على خمسة عشر يوماً فقال إنى ما أرى لك حقاً لأنه اكرته إلى قصر بني هبيره فخالف فركبه إلى النيل و إلى بغداد فضمن قيمه البغل و سقط الكرى فلما رد البغل سليما و قبضته لم يلزمه الكرى قال فخرجنا من عنده و جعل صاحب البغل يسترجع فرحمت مما أفتى به أبو حنيفه و أعطيته شيئاً و تحللت منه و حججت تلك السنه فأخبرت أبا عبد الله ع بما أفتى به أبو حنيفه فقال فى مثل هذا القضاء و شبهه تحبس السماء ماءها و تمنع الأرض بركاتهما [قال

فقلت لأبى عبد الله ع فما ترى أنت جعلت فداك قال ع أرى له عليك مثل كرى البغل ذاهبا من الكوفة إلى النيل [و مثل كرى البغل ذاهبا من النيل إلى بغداد و مثل كرى البغل من بغداد إلى الكوفة و توفيه إياه قال قلت جعلت فداك قد علفته بدراهم فلى عليه علفه قال لا- لأنك غاصب فقلت أ رأيت لو عطب البغل أو نفق أ ليس كان يلزمنى- قال نعم قيمه بغل يوم خالفته قلت فإن أصاب البغل كسر أو دبر أو عقر فقال عليك قيمه ما بين الصحه و العيب يوم ترده عليه قلت فمن يعرف ذلك قال أنت و هو إما يحلف هو على القيمة فيلزمك فإن رد اليمين عليك فحلفت على القيمة لزمك ذلك أو يأتي صاحب البغل بشهود يشهدون أن قيمه البغل حين اكرت كذا و كذا فيلزمك قلت إنى أعطيته دراهم و رضى بها و حللنى قال إنما رضى فأحللك حين قضى عليه أبو حنيفة بالجور و الظلم و لكن ارجع إليه و أخبره بما أفتيتك به فإن جعلك فى حل بعد معرفته فلا شىء عليك بعد ذلك إلخ و محل الاستشهاد فيها فقرتان الأولى قوله نعم قيمه بغل يوم خالفته إلى ما بعد فإن الظاهر أن اليوم قيد للقيمة إما بإضافه القيمة المضافه إلى البغل إليه- ثانيا يعنى قيمه يوم المخالفه للبغل فيكون إسقاط حرف التعريف من البغل للإضافه لا لأن ذا القيمة بغل غير معين حتى توهم الروايه مذهب من جعل القيمي مضمونا بالمثل و القيمة إنما هى قيمه المثل و إما بجعل اليوم قيدا للاختصاص- الحاصل من إضافه القيمة إلى البغل و أما ما احتمله جماعه من تعلق الظرف بقوله ع نعم القائم مقام قوله ع يلزمك يعنى يلزمك يوم المخالفه قيمه بغل فبعيد جدا بل غير ممكن لأن السائل إنما سأل عما يلزمه بعد التلف بسبب المخالفه بعد العلم بكون زمان المخالفه زمان حدوث الضمان كما يدل عليه أ رأيت لو عطب البغل أو نفق أ ليس كان يلزمنى فقوله نعم يعنى يلزمك بعد التلف بسبب المخالفه قيمه بغل يوم خالفته. و قد أطنب بعض فى جعل فقره ظاهره فى تعلق الظرف بلزوم القيمة عليه و لم يأت بشىء يساعده التركيب اللغوى و لا التفاهم العرفى. الثانيه قوله أو يأتي صاحب البغل بشهود يشهدون أن قيمه البغل يوم اكرت كذا و كذا فإن إثبات قيمه يوم الاكتره من حيث هو يوم الاكتره لا جدوى فيه لعدم الاعتبار به فلا بد أن يكون الغرض منه إثبات قيمه يوم المخالفه بناء على أنه يوم الاكتره لأن الظاهر من صدر الروايه- أنه خالف المالك بمجرد خروجه من الكوفه و من المعلوم أن اكرت البغل لمثل تلك المسافه القليله إنما يكون يوم الخروج أو فى عصر اليوم السابق و معلوم أيضا عدم اختلاف القيمة فى هذه المده القليله. و أما قوله ع فى جواب السؤال عن إصابه العيب عليك قيمه ما بين الصحه و العيب يوم ترده فالظرف متعلق بعليك لا قيد للقيمة إذ لا عبره

فى أورش العيب بيوم الرد إجماعا- لأن النقص الحادث تابع فى تعيين يوم قيمته لأصل العين فالمعنى عليك أداء الأرش يوم رد البغله و يحتمل أن يكون قيدا للعيب. و المراد العيب الموجود فى يوم الرد لاحتمال ازدياد العيب إلى يوم الرد فهو مضمون دون العيب القليل الحادث أولا لكن يحتمل أن يكون العيب قد تناقص إلى يوم الرد و العبره حينئذ بالعيب الموجود حال حدوثه لأن المعيب لو رد إلى الصحه أو نقص- لم يسقط ضمان ما حدث منه و ارتفع على مقتضى الفتوى- فهذا الاحتمال من هذه الجبهه ضعيف أيضا فتعين تعلقه بقوله ع عليك-. و المراد بقيمه ما بين الصحه و العيب قيمه التفاوت بين الصحه و العيب و لا تعرض فى الروايه ليوم هذه القيمة فيحتمل الغصب و يحتمل يوم حدوث العيب- الذى هو يوم تلف وصف الصحه الذى هو بمنزله جزء العين فى باب الضمانات و المعاوضات و حيث عرفت ظهور الفقره السابقه عليه و اللاحقه له فى اعتبار يوم الغصب تعيين حمل هذا أيضا على ذلك. نعم يمكن أن يوهن ما استظهرناه من الصححيه بأنه لا يبعد أن يكون مبنى الحكم فى الروايه على ما هو الغالب فى مثل مورد الروايه من عدم اختلاف قيمه البغل فى مده خمس عشر يوما و يكون السر فى التعبير بيوم المخالفه دفع ما ربما يتوهمه أمثال صاحب البغل من العوام أن العبره بقيمه ما اشترى به البغل و إن نقص بعد ذلك لأنه خسر المبلغ الذى اشترى به البغله.

و يؤيده التعبير عن يوم المخالفه فى ذيل الروايه بيوم الاكترء فإن فيه إشعارا بعدم عناية المتكلم بيوم المخالفه من حيث إنه يوم المخالفه إلا- أن يقال إن الوجه فى التعبير بيوم الا-كترء مع كون المناط يوم المخالفه هو التنبيه على سهوله إقامه الشهود على قيمته فى زمان الا-كترء لكون البغل فيه غالبا بمشهد من الناس- و جماعه من المكارين بخلاف زمان المخالفه من حيث إنه زمان المخالفه فتغيير التعبير ليس لعدم العبره بزمان المخالفه بل للتنبيه على سهوله معرفه القيمه بالبينه كاليمين- فى مقابل قول السائل و من يعرف ذلك فتأمل. و يؤيده أيضا قوله ع فيما بعد فى جواب قول السائل و من يعرف ذلك قال أنت و هو إما أن يحلف هو على القيمه فيلزمك فإن رد اليمين عليك فحلفت له لزمه أو يأتي صاحب البغل بشهود يشهدون أن قيمه البغل يوم اكترى كذا و كذا فيلزمك

المكاسب، ج ٢، ص ١١١

فإن العبره لو كانت بخصوص يوم المخالفه لم يكن وجه لكون القول قول المالك- مع كونه مخالفا للأصل ثم لا وجه لقبول بينته لأن من كان القول قوله فالبينه بينه صاحبه. و حمل الحلف هنا على الحلف المتعارف الذى يرضى به المحلوف له و يصدقه فيه من دون محاكمه و التعبير برده اليمين على الغاصب من جهه أن المالك أعرف بقيمه بغله فكان الحلف حقا له ابتداء خلاف الظاهر و هذا بخلاف ما لو اعتبرنا يوم التلف- فإنه يمكن أن يحمل توجه اليمين على المالك على ما إذا اختلفا فى تنزل القيمه يوم التلف مع اتفاقهما أو الاطلاع من الخارج على قيمته سابقا و لا شك حينئذ أن القول قول المالك و يكون سماع البينه فى صورته اختلفت فى قيمه البغل سابقا- مع اتفاقهما على بقاءه عليها إلى يوم التلف و فتكون الروايه قد تكلفت لحكم صورتين من صور تنازعهما. و يبقى بعض الصور مثل دعوى المالك زياده قيمه يوم التلف عن يوم المخالفه و لعل حكمها أعنى حلف الغاصب- يعلم من حكم عكسها المذكور فى الروايه و أما على تقدير كون العبره فى القيمه بيوم المخالفه فلا- بد من حمل الروايه على ما إذا اتفقا على قيمه اليوم السابق على يوم المخالفه أو اللاحق له فادعى الغاصب نقصانه عن تلك يوم المخالفه و لا يخفى بعده و أبعد منه حمل النص على التعبد و جعل الحكم مخصوصا فى الدابه المغصوبه أو مطلقا مخالفا للقاعده المتفق عليها نصا و فتوى من كون البينه على المدعى و اليمين على من أنكر كما حكى عن الشيخ فى بابى الإجاره و الغصب- و أضعف من ذلك الاستشهاد بالروايه على اعتبار أعلى القيم من حين الغصب إلى التلف كما حكى عن الشهيد الثانى إذ لم يعلم لذلك وجه صحيح و لم أظفر بمن وجه دلالتها على هذا المطلب. نعم استدلوا على هذا القول بأن العين مضمونه فى جميع تلك الأزمنه التى منها زمان ارتفاع قيمته و فيه أن ضمانها فى تلك الحال إن أريد به وجوب قيمه ذلك الزمان لو تلف فيه مسلم إذ تداركه لا يكون إلا بذلك لكن المفروض أنها لم تتلف فيه و إن أريد به استقرار قيمه ذلك الزمان عليه فعلا و إن تنزلت بعد ذلك فهو مخالف لما تسالموا عليه من عدم ضمان ارتفاع القيمه مع رد العين و إن أريد استقرارها عليه بمجرد الارتفاع مراعى بالتلف فهو و إن لم يخالف الاتفاق إلا أنه مخالف لأصالة البراءه من غير دليل شاغل عدا ما حكاه فى الرياض عن خاله العلامه قدس الله تعالى روحهما من قاعده نفى الضرر الحاصل على المالك و فيه نظر كما اعترف به بعض من تأخر. نعم يمكن توجيه الاستدلال المتقدم من كون العين مضمونه فى جميع الأزمنه بأن العين إذا ارتفعت قيمتها فى زمان و صارت ماليتها مقومه بتلك القيمه فكما أنه إذا تلفت حينئذ يجب تداركها بتلك القيمه فكذا إذا حيل بينها و بين المالك حتى تلفت إذ لا فرق مع عدم التمكن منها بين إن تتلف أو تبقى نعم لو ردت فتتدارك تلك المالىه بنفس العين و ارتفاع القيمه السوقيه أمر اعتبارى لا يضمن بنفسه لعدم كونه مالا- و إنما هو مقوم لمالىه المال و به تمايز الأموال كثره و قله. و الحاصل أن للعين فى كل زمان من أزمنه

تفاوت قيمته مرتبه من المالىه أزيلت يد المالك منها و انقطعت سلطنته عنها فإن ردت العين فلا مال سواها يضمن- و إن تلفت استقرت عليا تلك المراتب لدخول الأدنى تحت الأعلى- نظير ما لو فرض للعين منافع متفاوتة متضاده حيث إنه يضمن الأعلى منها- و لأجل ذلك استدل العلامة فى التحرير- للقول باعتبار يوم الغصب بقوله لأنه زمان إزاله يد المالك. و نقول فى توضيحه إن كل زمان من أزمته الغصب قد أزيلت فيه يد المالك من العين على حسب مالىته- ففى زمان أزيلت من مقدار درهم و فى آخر عن درهمن و فى ثالث عن ثلثه فإذا استمرت الإزاله إلى زمان التلف وجبت غرامه أكثرها فتأمل. و استدل فى السرائر و غيرها على هذا القول- بأصالة الاشتغال ذمته بحق المالك و لا- تحصل البراءة إلا- بالأعلى و قد يجاب بأن الأصل فى المقام البراءة حيث إن الشك فى التكليف بالزائد. نعم لا بأس بالتمسك باستصحاب الضمان المستفاد من حديث اليد ثم إنه حكى عن المفيد و القاضى و الحلبي الاعتبار بيوم البيع فيما كان فساده من جهة التفويض إلى حكم المشتري و لم يعلم له وجه و لعلهم يريدون به يوم القبض لغلبيه اتحاد زمان البيع و القبض فافهم ثم إنه

لا- عبره بزياده قيمه بعد التلف على جميع الأقوال إلا- أنه تردد فيه فى الشرائع و لعله كما قيل- من جهة احتمال كون القيمي مضمونا بمثله و دفع قيمه إنما هو لإسقاط المثل- . و قد تقدم أنه مخالف لإطلاق النصوص و الفتاوى ثم إن ما ذكرنا من الخلاف إنما هو فى ارتفاع قيمه بحسب الأزمته و أما إذا كان بسبب الأمكنه كما إذا كان فى محل الضمان بعشره و فى مكان التلف بعشرين و فى مكان المطالبه بثلاثين فالظاهر اعتبار محل التلف لأن مالىه الشئ ء تختلف بحسب الأماكن و تداركه بحسب مالىته ثم إن جميع ما ذكرنا من الخلاف- إنما هو فى ارتفاع قيمه السوقيه الناشئه من تفاوت رغبه الناس و أما إذا كان حاصلًا من زياده فى العين فالظاهر كما قيل عدم الخلاف فى ضمان أعلى القيم و فى الحقيقه ليست قيم التالف مختلفه و إنما زيادتها فى بعض أوقات الضمان لأجل الزيادة العينيه الحاصله فيه- النازله منزله الجزء الفائت. نعم يجرى الخلاف المتقدم فى قيمه هذه الزيادة الفائتة فإن العبره بيوم فواتها أو يوم ضمانها أو أعلى القيم ثم إن فى حكم تلف العين فى جميع ما ذكر من ضمان المثل أو القيمه حكم تعذر الوصول إليها و إن لم تهلك كما لو سرقت أو غرقت أو ضاعت أو أبقّت لما دل على الضمان بهذه الأمور فى باب الأمانات المضمونه. و هل يقيد ذلك بما إذا حصل اليأس من الوصول إليه- أو بعدم رجاء وجدانه أو يشمل ما لو علم وجدانه فى مده طويله يتضرر المالك من انتظارها أو و لو كانت قصيره وجوه- . ظاهر أدله ما ذكر من الأمور الاختصاص بأحد الأولين- لكن ظاهر إطلاق الفتاوى الأخير كما يظهر من إطلاقهم أن اللوح المغصوب فى السفينه إذا خيف من نزع غرق مال غير الغاصب انتقل إلى قيمته إلى أن تبلغ الساحل. و يؤيده أن فيه جمعا بين

المكاسب، ج ٢، ص ١١٢

الحقين بعد فرض رجوع قيمه إلى ملك الضامن عند التمكّن من العين فإن تسلط الناس على مالهم الذى فرض كونه فى عهدته يقتضى جواز مطالبه الخروج عن عهده عند تعذر نفسه نظير ما تقدم فى تسلطه على مطالبه قيمه للمثل المتعذر فى المثلى. نعم لو كان زمان التعذر قصيرا جدا بحيث لا يحصل صدق عنوان الغرامه و التدارك على أداء قيمه أشكل الحكم- ثم الظاهر عدم اعتبار التعذر المسقط للتكليف- بل لو كان ممكنا بحيث يجب عليه السعى فى مقدماته لم تسقط قيمه زمان السعى لكن ظاهر كلمات بعضهم التعبير بالتعذر- و هو الأوفق بأصالة عدم تسلط المالك على أزيد من إلزامه برد العين فتأمل و لعل المراد به التعذر فى الحال و إن كان لتوقفه على مقدمات زمانيه يتأخر لأجلها ذو المقدمه ثم إن ثبوت قيمه مع تعذر العين ليس كثبوتها مع تلفها فى كون دفعها حقا للضامن فلا يجوز للمالك الامتناع بل له أن يمتنع من أخذها و يصبر إلى زوال العذر كما

صرح به الشيخ في المبسوط. و يدل عليه قاعده تسلط الناس على أموالهم و كما أن تعذر رد العين في حكم التلف فكذا خروجه عن التقويم ثم إن المال المبذول يملكه المالك بلا خلاف كما في المبسوط و الخلاف و الغنيه و السرائر و ظاهرهم إرادته نفي الخلاف بين المسلمين. و لعل الوجه فيه أن التدارك لا- يتحقق إلا- بذلك- و لو لا- ظهور الإجماع و أدله الغرامه في الملكيه لاحتملنا أن يكون مباحا له إباحه مطلقه و إن لم يدخل في ملكه نظير الإباحه المطلقه في المعاطاه على القول بها فيها و يكون دخوله في ملكه مشروطا بتلف العين- . و حكى الجزم بهذا الاحتمال عن المحقق القمي رحمه الله في أجوبه مسائله و على أى حال فلا تنتقل العين إلى الضامن فهي غرامه لا تلازم فيها بين خروج المبذول عن ملكه و دخول العين في ملكه و ليست معاوضه ليلزم الجمع بين العوض و المعوض فالمبذول هنا كالمبذول مع تلف العين في عدم البديل له. و قد استشكل في ذلك المحقق و الشهيد الثانيان قال الأول في محكى جامعهم إن هنا إشكالا فإنه كيف تجب القيمه و يملكها الآخذ و تبقى العين على ملكه و جعلها في مقابله الحيلوله لا يكاد يتضح معناه انتهى و قال الثاني إن هذا لا يخلو عن إشكال من حيث اجتماع العوض و المعوض على ملك المالك من دون دليل واضح- و لو قيل بحصول الملك لكل منهما مترزلا و توقف تملك المغصوب منه للبديل على اليأس من العين و إن جاز له التصرف كان وجهها في المسأله انتهى و استحسنته في محكى الكفيايه

[الكلام في بدل الحيلوله]

أقول الذي ينبغي أن يقال هنا إن معنى ضمان العين ذهابها من مال الضامن و لازم ذلك إقامه مقابله من ماله مقامها- ليصدق ذهابها من كيسه ثم إن الذهاب إن كان على وجه التلف الحقيقي أو العرفي المخرج للعين عن قابليه الملكيه عرفا و جب قيام مقابله من ماله مقامها في الملكيه و إن كان الذهاب بمعنى انقطاع سلطنته عنها و فوات الانتفاع به في الوجوه التي بها قوام الملكيه- و جب قيام مقابله مقامها في السلطنه لا في الملكيه ليكون مقابل و تداركا للسلطنه الفائته- فالتدارك لا يقتضى ملكيه المتدارك في هذه الصوره- . نعم لما كانت السلطنه المطلقه المتداركه للسلطنه الفائته متوقفه على الملك لتوقف بعض التصرفات عليه و جب تملكه للمبذول تحقيقا لمعنى التدارك و الخروج عن العهده و على أى تقدير فلا ينبغي الإشكال في بقاء العين المضمونه على ملك مالكةا- إنما الكلام في البديل المبذول و لا- كلام أيضا في وجوب الحكم بالإباحه- و بالسلطنه المطلقه عليها و بعد ذلك فيرجع محصل الكلام حينئذ إلى أن إباحه جميع التصرفات حتى المتوقفه على الملك هل تستلزم الملك من حين الإباحه أو يكفي فيه حصوله من حين التصرف و قد تقدم في المعاطاه بيان ذلك ثم إنه قد تحصل مما ذكرنا أن تحقيق ملكيه البديل- أو السلطنه المطلقه عليه مع بقاء العين على ملك مالكةا إنما هو مع فوات معظم الانتفاعات به بحيث يعد بذل البديل غرامه و تداركا- أما لو لم يفت إلا بعض ما ليس به قوام الملكيه فالتدارك لا يقتضى ملكه و لا السلطنه المطلقه على البديل. و لو فرض حكم الشارع بوجوب غرامه قيمته حينئذ- لم يبعد انكشاف ذلك عن انتقال العين إلى الغارم و لذا استظهر غير واحد أن الغارم لقيمه الحيوان الذي وطئه يملكه لأنه و إن وجب بالوطء نفيه عن البلد و بيعه في بلد آخر لكن هذا لا يعد فواتا لما به قوام الماليه هذا كله مع انقطاع السلطنه مع بقائها على مقدار ماليته السابقه أما لو خرجت عن التقويم مع بقائها على صفه الملكيه- . فمقتضى قاعده الضمان و وجوب كمال القيمه مع بقاء العين على ملك المالك به لأن القيمه عوض الأوصاف أو الأجزاء التي خرجت العين لفواتها عن التقويم لا عوض عن العين نفسها كما في الرطوبه الباقيه بعد الوضوء بالماء المغصوب فإن بقاءها على ملك مالكةا لا ينافى معنى الغرامه لفوات معظم الانتفاعات به فيقوى عدم جواز المسح بها إلا بإذن المالك و لو ببذل القيمه. قال في القواعد فيما لو خاط ثوبه بخيوط مغصوبه و لو طلب المالك نزعها و إن أفضى إلى التلف

وجب ثم يضمن الغاصب النقص و لو لم تبق لها قيمه غرم جميع القيمه انتهى و عطف على ذلك فى محكى جامع المقاصد قوله و لا يوجب ذلك خروجها عن ملك المالك كما سبق من أن جنايه الغاصب توجب أكثر الأمرين و لو استوعبت القيمه أخذها و لم تدفع العين انتهى و عن المسالك فى هذه المسأله أنه إن لم يبق له قيمه ضمن جميع القيمه و لا يخرج بذلك عن ملك مالكة كما سبق فيجمع بين العين و القيمه لكن عن مجمع البرهان فى هذه المسأله اختيار عدم وجوب النزاع بل قال يمكن أن لا يجوز و تتعين القيمه لكونه بمنزله التلف- و حينئذ يمكن جواز الصلاه فى هذا الثوب المخيط إذ لا- غصب فيه يجب رده كما قيل بجواز المسح- بالرطوبه الباقية من الماء المغصوب الذى حصل العلم به بعد إكمال الغسل و قبل المسح انتهى. و استجوده بعض المعاصرين- ترجيحاً لاقتضاء ملك المالك للقيمه خروج المضمون عن ملكه لصيرورته معوضاً شرعاً و فيه أنه لا منشأ لهذا الاقتضاء و أدله الضمان قد عرفت أن

المكاسب، ج ٢، ص ١١٣

محصلها يرجع إلى وجوب تدارك ما ذهب من المالك سواء أ كان الذاهب نفس العين كما فى التلف الحقيقى أو كان الذاهب السلطنه عليها التى بها قوام ماليتها كغرق المال أو كان الذاهب الأجزاء أو الأوصاف التى يخرج بذهابها العين عن التقويم مع بقاء ملكيتها و لا- يخفى أن العين على التقدير الأول- خارجه عن الملكيه عرفاً. و على الثانى السلطنه المطلقة على البديل بدل عن السلطنه المنقطعه عن العين و هذا معنى بدل الحيلولة. و على الثالث فالمبذول عوض عما خرج المال بذهابه عن التقويم لا عن نفس العين فالمضمون فى الحقيقه هى تلك الأوصاف التى تقابل بجميع القيمه لا- نفس العين الباقية كيف و لم تتلف هى و ليس لها على تقدير التلف أيضاً عهده مالى- بل الأمر بردها مجرد تكليف لا يقابل بالمال- بل لو استلزم ردها ضرراً مالياً على الغاصب أمكن سقوطه فتأمل. و لعل ما عن المسالك من أن ظاهرهم عدم وجوب إخراج الخيط المغصوب عن الثوب بعد خروجه عن القيمه بالإخراج فتتبع القيمه فقط محمول على صورته تضرر المالك بفساد الثوب المخيط أو البناء الداخلة فيه الخشبه كما لا يابى عنه عنوان المسأله فلاحظ و حينئذ فلا ينافى ما تقدم سابقاً من بقاء الخيط على ملك مالكة و إن وجب بذل قيمته ثم إن هنا قسماً رابعاً و هو ما لو خرج المضمون عن الملكيه مع بقاء حق الأولويه فيه كما لو صار الخل المغصوب خمرًا. فاستشكل فى القواعد وجوب ردها مع القيمه و لعله من استصحاب وجوب ردها و من أن الموضوع فى المستصحب ملك المالك إذ لم يجب إلا رده و لم يكن المالك إلا أولى به إلا أن يقال إن الموضوع فى الاستصحاب عرفى و لذا كان الوجوب مذهب جماعه منهم الشهيدان و المحقق الثانى و يؤيده أنه لو عادت خلا ردت إلى المالك بلا خلاف ظاهر ثم إن مقتضى صدق الغرامه على المدفوع خروج الغارم عن عهده العين و ضمانها فلا يضمن ارتفاع قيمه العين بعد الدفع سواء أ كان للسوق أم لزياده المتصله بل المنفصله كالثمره و لا يضمن منافعتها فلا يطالب الغارم بالمنفعه بعد ذلك. و عن التذكرة و بعض آخر ضمان المنافع و قواه فى المبسوط بعد أن جعل الأقوى خلافه. و فى موضع من جامع المقاصد أنه موضع توقف- و فى موضع آخر رجح الوجوب-. ثم إن ظاهر عطف التعذر على التلف فى كلام بعضهم عند التعرض لضمان المغصوب بالمثل أو القيمه يقتضى عدم ضمان ارتفاع القيمه السوقيه الحاصل بعد التعذر و قبل الدفع كالحاصل بعد التلف لكن مقتضى القاعده ضمانه له لأنه مع التلف تتعين القيمه- و لذا ليس له الامتناع من أخذها بخلاف تعذر العين فإن القيمه غير متعينه فلو صبر المالك حتى يتمكن من العين كان له ذلك و تبقى العين فى عهده الضامن فى هذه المسأله فلو تلفت كان له قيمتها من حين التلف أو أعلى القيم إليه أو يوم الغصب على الخلاف. و الحاصل أن قبل دفع القيمه تكون العين الموجوده فى عهده الضامن فلا عبره بيوم التعذر و الحكم

يكون يوم التعذر بمنزله يوم التلف مع الحكم بضمان الأجره و النماء إلى دفع البديل و إن تراخى عن التعذر مما لا- يجتمعان ظاهرا فمقتضى القاعده ضمان الارتفاع إلى يوم دفع البديل نظير دفع القيمه عن المثل المتعذر فى المثلى. ثم إنه لا إشكال فى أنه إذا ارتفع تعذر رد العين و صار ممكنا وجب ردها على مالكةا كما صرح به فى جامع المقاصد فورا و إن كان فى إحضارها مئونه كما كان قبل التعذر لعموم: على اليد ما أخذت حتى تؤدي و دفع البديل لأجل الحيلولة إنما أفاد خروج الغاصب عن الضمان بمعنى أنه لو تلفت لم تكن عليه قيمتها بعد ذلك- و استلزم ذلك على ما اخترناه من عدم ضمان المنافع و النماء المنفصل و المتصل بعد دفع الغرامه. و سقوط وجوب الرد حين التعذر للعذر العقلى فلا- يجوز استصحابه- بل مقتضى الاستصحاب و العموم هو الضمان المدلول عليه المغيبى فى قوله ص:

على اليد ما أخذت المغيبى بقوله: حتى تؤدي و هل الغرامه المدفوعه يعود ملكها إلى الغارم بمجرد طرو التمكّن فيضمن العين من يوم التمكّن ضمانا جديدا بمثله أو قيمته يوم حدوث الضمان أو يوم التلف أو أعلى القيم أو أنها باقيه على ملك مالك العين و تكون العين مضمونه بها لا بشىء آخر فى ذمه الغاصب فلو تلفت استقر ملك المالك على الغرامه فلم يحدث فى العين إلا حكم تكليفى بوجوب رده. و أما الضمان و عهده جديده فلا وجهان أظهرهما الثانى لاستصحاب كون العين مضمونه بالغرامه و عدم طرو ما يزيل ملكيته عن الغرامه أو يحدث ضمانا جديدا و مجرد عود التمكّن لا يوجب عود سلطنه المالك حتى يلزم من بقاء ملكيته على الغرامه الجمع بين العوض و المعوض غايه ما فى الباب قدره الغاصب على إعاده السلطنه الفائته المبده عنها بالغرامه و وجوبها عليه و حينئذ فإن دفع العين فلا إشكال فى زوال ملكيه المالك للغرامه. و توهم أن المدفوع كان بدلا عن القدر الفائت من السلطنه فى زمن التعذر فلا يعود لعدم عود مبدله ضعيف فى الغايه بل كان بدلا عن أصل السلطنه يعود بعودها فيجب دفعه أو دفع بدله مع تلفه- أو خروجه عن ملكه بناقل لازم بل جائز و لا يجب رد نمائه المنفصل و لو لم يدفعها لم يكن له مطالبه الغرامه أولا- إذ ما لم تتحقق السلطنه لم يعد الملك إلى الغارم فإن الغرامه عوض عن السلطنه لا- عوض عن قدره الغاصب على تحصيلها للمالك فتأمل. نعم للمالك مطالبه عين ماله- لعموم: الناس مسلطون على أموالهم و ليس ما عنده من المال عوضا عن مطلق السلطنه- حتى سلطنه المطالبه بل سلطنه الانتفاع بها على الوجه المقصود من الأملاك و لذا لا تباح لغيره بمجرد بذل الغرامه. و مما ذكرنا يظهر أيضا أنه ليس للغاصب حبس العين إلى أن يدفع المالك القيمه كما اختاره فى التذكره و الإيضاح و جامع المقاصد. و عن السرائر الجزم بأن له ذلك- و لعله لأن القيمه عوض إما عن العين و إما عن السلطنه عليها و على أى تقدير فيتحقق التراد و حينئذ فلكل من صاحبه العوضين حبس ما بيده حتى يتسلم ما بيد الآخر-. و فيه أن العين بنفسها ليست عوضا و لا- معوضا و لذا تحقق للمالك الجمع بينها و بين الغرامه فالمالك مسلط عليها- و المعوض للغرامه هى السلطنه الفائته التى هى فى معرض العود بالتراود اللهم إلا- أن يقال له حبس العين من حيث تضمنه لحبس مبدل الغرامه و هى السلطنه الفائته و الأقوى الأول- ثم لو قلنا

المكاسب، ج ٢، ص ١١٤

بجواز الحبس- لو حبسها فتلفت العين محبوسه فالظاهر أنه لا- يجرى عليه حكم المغصوب لأنه حبسها بحق نعم يضمناها لأنه قبضها لمصلحه نفسه و الظاهر أنه بقيمه يوم التلف على ما هو الأصل فى كل مضمون و من قال بضمان المقبوض بأعلى القيم يقول به هنا من زمان الحبس إلى زمان التلف. و ذكر العلامه فى القواعد أنه لو حبس فتلف محبوسا فالأقرب ضمان قيمته الآن و استرجاع القيمه الأولى و الظاهر أن مراده بقيمه الآن مقابل القيمه السابقه بناء على زوال حكم الغصب عن العين لكونها محبوسه

بغير عدوان لا- خصوص حين التلف و كلمات كثير منهم لا- تخلو عن اضطراب ثم إن أكثر ما ذكرناه مذکور في كلماتهم في باب الغصب و لكن الظاهر أن أكثرها بل جميعها في حكم المغصوب من حيث كونه مضمونا إذ ليس في الغصب خصوصيه زائده. نعم ربما يفرق من جهه نص في المغصوب مخالف لقاعده الضمان كما احتمل في الحكم بوجوب قيمه يوم الضمان من جهه صحيحه أبي ولاد أو أعلى القيم على ما تقدم من الشهيد الثاني دعوى دلالة الصحيحه عليه و أما ما اشتهر من أن الغاصب مأخوذ بأشق الأحوال فلم نعرف له مأخذا واضحا. و لنختم بذلك أحكام المبيع بالبيع الفاسد و إن بقي منه أحكام آخر أكثر مما ذكرنا- و لعل بعضها يجي ء في بيع الفضولى إن شاء الله تعالى

الكلام في شروط المتعاقدين

[من جمله شرائط المتعاقدين البلوغ]

مسألة المشهور كما عن الدروس و الكفايه بطلان عقد الصبي

إشاره

بل عن الغنيه الإجماع عليه و إن أجاز الولي. و في كتر العرفان نسبه عدم صحه عقد الصبي إلى أصحابنا و ظاهرها إرادته التعميم لصوره إذن الولي. و عن التذكرة أن الصغير محجور عليه بالنص و الإجماع سواء أ كان مميزا أم لا في جميع التصرفات إلا ما استثني كعباداته و إسلامه و إحرامه و تدييره و وصيته و إيصال الهديه و إذنه في الدخول على خلاف في ذلك انتهى. و استثناء إيصال الهديه و إذنه في دخول الدار يكشف بفحواه عن شمول المستثنى منه لمطلق أفعاله لأن الإيصال و الإذن ليسا من التصرفات القولية و الفعلية و إنما هو في الأول آله في إيصال الملك كما لو حملها على حيوان و إرسالها و الثاني كاشف عن موضوع تعلق عليه إباحه الدخول و هو رضا المالك.

[الاستدلال على البطلان بحديث رفع القلم]

و احتج على الحكم في الغنيه بقوله ص: رفع القلم عن ثلاثه عن الصبي حتى يحتلم و عن المجنون حتى يفيق و عن النائم حتى يستيقظ و قد سبقه في ذلك الشيخ في المبسوط في مسأله الإقرار و قال إن مقتضى رفع القلم أن لا يكون لكلامه حكم و نحوه الحلبي في السرائر في مسأله عدم جواز وصيه البالغ عشرا و تبعهم في الاستدلال به جماعه كالعلامه و غيره.

[الاستدلال بروايات عدم جواز أمر الصبي]

إشاره

و استدلووا أيضا بخبر حمزه بن حمران عن مولانا الباقرع: إن الجاربه إذا زوجت و دخل بها و لها تسع سنين ذهب عنها اليتيم و دفع إليها مالها و جاز أمرها في الشراء و الغلام لا يجوز أمره في البيع و الشراء و لا يخرج عن اليتيم حتى يبلغ خمس عشره سنه إلى آخر الحديث.

و فى روايه ابن سنان: متى يجوز أمر اليتيم قال حتى يبلغ أشده قال ما أشده قال احتلامه و فى معناها روايات آخر

[المناقشه فى دلاله هذه الروايات]

لكن الإنصاف أن جواز الأمر فى هذه الروايات ظاهر فى استقلاله فى التصرف لأن الجواز مرادف للمضى فلا ينافى عدمه ثبوت الوقوف على الإجازة كما يقال بيع الفضولى غير ماض بل موقوف. و يشهد له الاستثناء فى بعض تلك الأخبار بقوله إلا أن يكون سفيها فلا دلاله لها حينئذ على سلب عبارته و أنه إذا ساوم وليه متاعه و عين له قيمته و أمر الصبى لمجرد إيقاع العقد مع الطرف الآخر كان باطلا و كذا لو أوقع إيجاب النكاح أو قبوله لغيره بإذن وليه.

[المناقشه فى دلاله حديث رفع القلم]

و أما حديث رفع القلم ففيه أولا- أن الظاهر منه قلم المؤاخذه لا قلم جعل الأحكام و لذا بنينا كالمشهور على شرعيه عبادات الصبى. و ثانيا أن المشهور على الألسنه أن الأحكام الوضعيه ليست مختصه بالبالغين فلا مانع من أن يكون عقده سببا لوجوب الوفاء به بعد البلوغ أو على الولى إذا وقع بإذنه أو إجازته كما تكون جنابته سببا لوجوب غسله بعد البلوغ و حرمة تمكينه من مس المصحف. و ثالثا لو سلمنا اختصاص الأحكام حتى الوضعيه بالبالغين لكن لا- مانع من كون فعل غير البالغ- موضوعا للأحكام المجعوله فى حق البالغين فيكون الفاعل كسائر غير البالغين خارجا عن ذلك الحكم إلى وقت البلوغ. و بالجمله فالتمسك بالروايه ينافى ما اشتهر بينهم من شرعيه عباده الصبى و ما اشتهر بينهم من عدم اختصاص الأحكام الوضعيه بالبالغين

[ترديد بعضهم فى الصحه و تصريح آخرين بها]

فالعده فى سلب عباره الصبى هو الإجماع المحكى المعتضد بالشهره العظيمة و إلا فالمسأله محل إشكال و لذا تردد المحقق فى الشرائع فى إجازة المميز بإذن الولى بعد ما جزم بالصحه فى العاريه و استشكل فيها فى القواعد و التحرير. و قال فى القواعد و فى صحه بيع المميز بإذن الولى نظر بل عن الفخر فى شرحه أن الأقوى الصحه مستدلا بأن العقد إذا وقع بإذن الولى كان كما لو صدر عنه و لكن لم أجده فيه و قواه المحقق الأردبيلى على ما حكى عنه و يظهر من التذكرة عدم ثبوت الإجماع عنده حيث قال و هل يصح بيع المميز و شراؤه الوجه عندي أنه لا يصح. و اختار فى السرائر صحه بيع الصبى فى مقام اختبار رشده. و ذكر المحقق الثانى أنه لا يبعد بناء المسأله على أن أفعال الصبى و أقواله شرعيه أم لا ثم حكم بأنها غير شرعيه و أن الأصح بطلان العقد. و عن المختلف أنه حكى فى باب المزارعه عن القاضى كلاما يدل على صحه بيع الصبى و بالجمله فالمسأله لا تخلو عن إشكال و إن أظن بعض المعاصرين فى توضيحه حتى ألحقه بالبديهيات فى ظاهر كلامه

[الحجه فى المسأله هى الشهره و الإجماع المحكى]

إشاره

فالإنصاف أن الحجه فى المسأله هى الشهره المحققه و الإجماع المحكى عن التذكرة بناء على أن استثناء الإحرام الذى لا يجوز

إلا بإذن الولي شاهد على أن مراده بالحجر ما يشمل سلب العبارة لا نفى الاستقلال في التصرف و كذا إجماع الغنيه- بناء على أن استدلاله بعد الإجماع بحديث رفع القلم دليل على شمول معقده للبيع بإذن الولي و ليس المراد نفى صحه البيع المتعقب بالإجازة حتى يقال إن الإجازة عند السيد غير مجديه في تصحيح مطلق العقد الصادر من غير المستقل و لو كان غير مسلوب العبارة كالبائع الفضولي و يؤيد الإجماعين ما تقدم عن كثر العرفان.

[المناقشه في تحقق الإجماع]

نعم لقائل أن يقول إن ما عرفت من المحقق و العلامه و ولده و القاضي و غيرهم خصوصا المحقق الثاني الذي

المكاسب، ج ٢، ص ١١٥

بنى المسأله على شرعيه أفعال الصبي يدل على عدم تحقق الإجماع و كيف كان فالعمل على المشهور

[ما يستأنس به للبطان الأخبار المستفيضة]

و يمكن أن يستأنس له أيضا بما ورد في الأخبار المستفيضة من أن عمد الصبي و خطأه واحد كما في صحيحه ابن مسلم و غيرها و الأصحاب و إن ذكروها في باب الجنائيات إلا أنه لا إشعار في نفس الصحيحه بل و غيرها بالاختصاص بالجنائيات و لذا تمسك بها الشيخ في المبسوط و الحل في السرائر على أن إخلال الصبي المحرم بمحظورات الإحرام التي يختص حرمتها بحال التعمد لا يوجب كفاره على الصبي و لا على الولي لأن عمدته خطأ. و حينئذ فكل حكم شرعي تعلق بالأفعال التي يعتبر في ترتب الحكم الشرعي عليها القصد بحيث لا عبره بها إذا وقعت بغير القصد فما يصدر منها عن الصبي قصدا بمنزله الصادر عن غيره بلا قصد فعقد الصبي و إيقاعه مع القصد كعقد الهازل و الغالط و الخاطي و إيقاعاتهم بل يمكن بملاحظه بعض ما ورد من هذه الأخبار في قتل المجنون و الصبي استظهار المطلب من حديث رفع القلم و هو ما عن قرب الإسناد بسند أبي البختری عن جعفر عن أبيه عن علي ع أنه كان يقول: المجنون المعتوه الذي لا يفقه و الصبي الذي لم يبلغ عمدته خطأ تحمله العاقله و قد رفع عنهما القلم إلى آخر الحديث فإن ذكر رفع القلم في الذيل ليس له وجه ارتباط إلا أن يكون عله لأصل الحكم و هو ثبوت الديه على العاقله أو أن يكون معلولا لقوله عمدته خطأ يعني أنه لما كان قصدهما بمنزله العدم في نظر الشارع و في الواقع رفع القلم عنهما و لا يخفى أن ارتباطها بالكلام على وجه العليه أو المعلوليه للحكم المذكور في الروايه أعنى عدم مؤاخذه الصبي و المجنون بمقتضى جنايه العمد و هو القصاص و لا بمقتضى شبه العمد و هي الديه في مالهما لا يستقيم إلا بأن يراد من رفع القلم ارتفاع المؤاخذه عنهما شرعا من حيث العقوبه الأخروييه و الدنيوييه المتعلقة بالنفس كالقصاص أو المال كغرامه الديه و عدم ترتب ذلك على أفعالهما المقصوده المتعمد إليها مما لو وقع من غيرهما مع القصد و التعمد لترتبت عليه غرامه أخروييه أو دنيوييه. و على هذا فإذا التزم على نفسه مالا- بإقرار أو معاوضه و لو بإذن الولي فلا أثر لهما في إلزامه بالمال و مؤاخذته به و لو بعد البلوغ فإذا لم يلزمه شيء بالتزاماته و لو كانت بإذن الولي فليس ذلك إلا لسلب قصده و عدم عبره بإنشائه إذ لو كان ذلك لأجل عدم استقلاله و حجره عن الالتزامات على نفسه لم يكن عدم المؤاخذه شاملا لصوره إذن الولي و قد فرضنا الحكم مطلقا فيدل بالالتزام على كون قصده في إنشائه و إخباراته مسلوب الأثر ثم إن مقتضى عموم هذه الفقره بناء على كونها عله

للحكم عدم مؤاخذتهما بالإتلاف الحاصل منهما كما هو ظاهر المحكى عن بعض إلا أن يلتزم بخروج ذلك عن عموم رفع القلم و لا يخلو من بعد لكن هذا غير وارد على الاستدلال لأنه ليس مبنيا على كون رفع القلم عله للحكم لما عرفت من احتمال كونه معلولا لسلب اعتبار قصد الصبي و المجنون فيختص رفع قلم المؤاخذة بالأفعال التي يعتبر في المؤاخذة عليها قصد الفاعل فيخرج مثل الإتلاف فافهم و اغتتم. ثم إن القلم المرفوع هو قلم المؤاخذة الموضوع على البالغين فلا ينافي ثبوت بعض العقوبات للصبي كالتعزير.

[رأى المؤلف في المسألة و دليله]

و الحاصل أن مقتضى ما تقدم من الإجماع المحكى في البيع و غيره من العقود و الأخبار المتقدمه بعد انضمام بعضها إلى بعض عدم الاعتراف بما يصدر من الصبي من الأفعال المعتبر فيها القصد إلى مقتضاها كإنشاء العقود أصاله و وكاله و القبض و الإقباض و كل التزام على نفسه من ضمان أو إقرار أو نذر أو إيجار.

[كلام العلامة في عدم صحه تصرفات الصبي]

قال في التذكرة و كما لا يصح تصرفاته اللفظيه كذا لا يصح قبضه و لا يفيد حصول الملك في الهبه و إن اتهب له الولي و لا غيره و إن إذن الموهوب له بالقبض و لو قال مستحق الدين للمديون سلم حتى إلى الصبي فسلم مقدار حقه إليه لم يبرأ عن الدين و بقي المقبوض على ملكه و لا- ضمان على الصبي لأن المالك ضيعه حيث دفعه إليه و بقي الدين لأنه في الذمه و لا يتعين إلا- بقبض صحيح كما لو قال ارم حتى في البحر فرمى مقدار حقه بخلاف ما لو قال للمستودع سلم مالي إلى الصبي أو ألقه في البحر لأنه امتثل أمره في حقه المعين و لو كانت الوديعة للصبي فسلمها إليه ضمن و إن كان بإذن الولي إذ ليس له تضييعها بإذن الولي. و قال أيضا لو عرض الصبي دينارا على الناقد لينقله أو متاعا إلى مقوم ليقومه فأخذه لم يجز له رده إلى الصبي بل على وليه إن كان فلو أمره الولي بالدفع إليه فدفعه إليه برأ من ضمانه إن كان المال للولي و إن كان للصبي فلا كما لو أمره بإلقاء مال الصبي في البحر فإنه يلزمه ضمانه و إذا تباع الصبيان و تقابضا و أتلف كل واحد منهما ما قبضه فإن جرى بإذن الوليين فالضمان عليهما و إلا فلا ضمان عليهما بل على الصبيين و يأتي في باب الحجر تمام الكلام و لو فتح الصبي الباب و أذن في الدخول على أهل الدار أو أدخل الهدية إلى إنسان عن إذن المهدي فالأقرب الاعتماد لتسامح السلف فيه انتهى كلامه رفع مقامه

[لا فرق في معاملة الصبي بين الأشياء اليسيره و الخطيره]

إشاره

ثم إنه ظهر مما ذكرنا أنه لا- فرق في معاملة الصبي بين أن تكون في الأشياء اليسيره أو الخطيره لما عرفت من عموم النص و الفتوى حتى أن العلامة في التذكرة لما ذكر حكاية أن أبا الدرداء اشترى عصفورا من صبي فأرسله ردها بعدم الثبوت و عدم الحجية و توجيهه بما يخرجها عن محل الكلام

و به يظهر ضعف ما عن المحدث الكاشاني من أن الأظهر جواز بيعه و شرائه فيما جرت العاده به من الأشياء اليسيره دفعا للخرج انتهى. فإن الحرج ممنوع سواء أراد أن الحرج يلزم من منعهم عن المعامله فى المحقرات و التزام مباشره البالغين لشرائها أم أراد أنه يلزم من التجنب عن معاملتهم بعد بناء الناس على نصب الصبيان للبيع و الشراء فى الأشياء الحقيه ثم إن أراد استقلاله فى البيع و الشراء لنفسه بماله من دون إذن الولي ليكون حاصله أنه غير محجور عليه فى الأشياء اليسيره فالظاهر كونه مخالفا للإجماع. و أما ما ورد فى روايه السكوني عن أبي عبد الله ع قال: و نهى النبي ص عن كسب الغلام الصغير الذى لا يحسن صناعه بيده معللا بأنه إن لم يجد سرق فمحمول على عوض كسبه من التقاط أو أجره عن إجاره أو وقعها الولي أو الصبي بغير إذن الولي أو عن عمل أمر به من دون إجاره فأعطاه المستأجر أو الأمر أجره المثل فإن هذه كلها مما يملكه الصبي لكن

المكاسب، ج ٢، ص ١١٦

يستحب للولي و غيره اجتنابها إذا لم يعلم صدق دعوى الصبي فيها لاحتمال كونها من الوجوه المحرمه نظير رجحان الاجتناب عن أموال غيره ممن لا يبالي بالمحرمات و كيف كان فالقول المذكور فى غايه الضعف. نعم ربما صحح سيد مشايخنا فى الرياض هذه المعاملات إذا كان الصبي بمنزله الآله لمن له أهليه التصرف من جهه استقرار السيره و استمرارها على ذلك و فيه إشكال من جهه قوه احتمال كون السيره ناشئه عن عدم المبالاه فى الدين كما فى كثير من سيرهم الفاسده و يؤيد ذلك ما يرى من استمرار سيرتهم على عدم الفرق بين المميزين و غيرهم و لا بينهم و بين المجانين و لا بين معاملاتهم لأنفسهم بالاستقلال بحيث لا يعلم الولي أصلا و بين معاملاتهم لأوليائهم على سبيل الأليه مع أن هذا مما لا ينبغى الشك فى فسادها خصوصا الأخير مع أن الإحاله على ما جرت العاده به كالإحاله على المجهول فإن الذى جرت عليه السيره هو الكول إلى كل صبي ماهر فطن فيه بحيث لا يغلب فى المساومه عليه فيكفون إلى من بلغ ست سنين شراء باقه بقل أو بيع بيضه دجاج بفلس و إلى من بلغ ثمانى سنين اشتراء اللحم و الخبز و نحوهما و إلى من بلغ أربع عشره سنه شراء الثياب بل الحيوان بل يكفون إليه أمور التجاره فى الأسواق و البلدان و لا يفرقون بينه و بين من أكمل خمس عشر سنه و لا يكفون إليه شراء مثل القرى و البساتين و بيعها إلا بعد أن يحصل له التجارب و لا أظن أن القائل بالصحه يلتزم العمل بالسيره على هذا التفصيل و كيف كان فالظاهر أن هذا القول أيضا مخالف لما يظهر منهم. و قد عرفت حكم العلامه فى التذكرة بعدم جواز رد المال إلى الصبي إذا دفعه إلى الناقد لينفقه أو المتاع الذى دفعه إلى المقوم ليقومه مع كونه غالبا فى هذه المقامات بمنزله الآله للولي و كذا حكمه بالمنع من رد مال الطفل إليه بإذن الولي مع أنه بمنزله الآله فى ذلك غالبا.

[دعوى كاشف الغطاء إفاده معامله الصبي الإباحه لو كان مأذونا و المناقشه فيه]

و قال كاشف الغطاء رحمه الله بعد المنع عن صحه عقد الصبي أصاله و وكاله ما لفظه نعم ثبت الإباحه فى معامله المميزين إذا جلسوا مقام أوليائهم أو تظاهروا على رءوس الأشهاد حتى يظن أن ذلك من إذن الأولياء خصوصا فى المحقرات ثم قال و لو قيل بتملك لأخذ منهم لدلاله مأذونيته فى جميع التصرفات فيكون موجبا قابلا لم يكن بعيدا انتهى. أما التصرف و المعامله بإذن الأولياء سواء أ كان على وجه البيع أم المعاطاه فهو الذى قد عرفت أنه خلاف المشهور و المعروف حتى لو قلنا بعدم اشتراط شروط البيع فى المعاطاه لأنها تصرف لا محاله و إن لم تكن بيعا و لا معاوضه و إن أراد بذلك أن إذن الولي و رضاه المنكشف

بمعامله الصبي هو المفيد للإباحة لا نفس المعاملة كما ذكره بعضهم في إذن الولي في أعاره الصبي. فتوضيحه ما ذكره بعض المحققين من تلامذته وهو أنه لما كان بناء المعاطاه على حصول المراضاه كيف اتفقت و كانت مفيدة لإباحة التصرف خاصه كما هو المشهور و جرت عادة الناس بالتسامح في الأشياء اليسيره و الرضا باعتماد غيرهم في التصرف فيها على الأمارات المفيدة للظن بالرضا في المعاوضات و كان الغالب في الأشياء التي يعتمد فيها على قول الصبي تعيين القيمة و الاختلاف الذي يتسامح به في العاده فلأجل ذلك صح القول بالاعتماد على ما يصدر من الصبي من صورته البيع و الشراء مع الشروط المذكوره كما يعتمد عليه في الإذن في دخول الدار و في إيصال الهديه إذا ظهرت أمارات الصدق بل ما ذكرنا أولى بالجواز من الهديه من وجوه و قد استند فيه في التذكرة إلى تسامح السلف. و بالجملة فالاعتماد في الحقيقه على الإذن المستفاد من حال المالك في الأخذ و الإعطاء مع البناء على ما هو الغالب من كونه صحيح التصرف لا على قول الصبي و معاملته من حيث إنه كذلك و كثيرا ما يعتمد الناس على الإذن المستفاد من غير وجود ذي يد أصلا مع شهاده الحال بذلك كما في دخول الحمام و وضع الأجره عوض الماء التالف في الصندوق و كما في أخذ الخضراوات الموضوعه للبيع و شرب ماء السقاءين و وضع القيمة المتعارفه في الموضع المعد لهما و غير ذلك من الأمور التي جرت العاده بها كما يعتمد على مثل ذلك في غير المعاوضات من أنواع التصرفات فالتحقيق أن هذا ليس مستثنى من كلام الأصحاب و لا منافيا له و لا يعتمد على ذلك أيضا في مقام الدعوى و لا فيما إذا طالب المالك بحقه و أظهر عدم الرضا انتهى. و حاصله أن مناط الإباحه و مدارها في المعاطاه ليس على وجود تعاط قائم بشخصين أو بشخص منزل منزله شخصين بل على تحقق الرضا من كل منهما بتصرف صاحبه في ماله حتى لو فرضنا أنه حصل مال كل منهما عند صاحبه باتفاق كإطارة الريح و نحوها ففرضنا على التصرف بإخبار صبي أو غيره من الأمارات كالكتابه و نحوها كان هذا معاطاه أيضا و لذا يكون وصول الهديه إلى المهدي إليه على يد الطفل الكاشف إيصاله عن رضا المهدي بالتصرف بل التملك كافيا في إباحه الهديه بل في تملكها. و فيه أن ذلك حسن إلا أنه موقوف أولا على ثبوت حكم المعاطاه من دون إنشاء إباحه أو تملك و أنه يكتفى فيها بمجرد الرضا. و دعوى حصول الإنشاء بدفع الولي المال إلى الصبي مدفوعه بأنه إنشاء إباحه لشخص غير معلوم و مثله غير معلوم الدخول في حكم المعاطاه مع العلم بخروجه عن موضوعها و به يفرق بين ما نحن فيه. و مسأله إيصال الهديه بيد الطفل فإنه يمكن فيه دعوى كون دفعها إليه للإيصال إباحه أو تملك كما ذكر أن إذن الولي للصبي في الإعارة إذن في انتفاع المستعير و أما دخول الحمام و شرب الماء و وضع الأجره و القيمة فلو حكم بصحتها بناء على ما ذكرنا من حصول المعاطاه بمجرد المراضاه الخاليه عن الإنشاء انحصرت صحه وساطه الصبي بما يكتفى فيه مجرد وصول العوضين دون ما لا- يكتفى فيه. و الحاصل أن دفع الصبي و قبضه بحكم العدم فكل ما يكتفى فيه بوصول كل من العوضين إلى صاحب الآخر بأي وجه اتفق فلا- تضر فيه مباشره الصبي لمقدمات الوصول ثم إن ما ذكر مختص بما إذا علم إذن شخص بالغ عاقل للصبي وليا كان أو غيره. و أما ما ذكره كاشف الغطاء أخيرا من صيروره الشخص موجبا و قابلا ففيه أولا أن تولي وظيفه الغائب و هو من أذن للصغير إن كان يذن منه فالمفروض انتفاؤه و إن كان بمجرد العلم برضاه فلاكتفاء به في الخروج عن

موضوع الفضولي مشكل بل ممنوع. و ثانيا أن المحسوس بالوجدان عدم قصد من يعامل مع الأطفال النيايه عمن أذن للصبي

ثم إنه لا- وجه لاختصاص ما ذكره من الأليه بالصبي و لا بالأشياء الحقيه بل هو جار في المجنون و السكران بل البهائم و في الأمور الخطيره إذ المعامله إذا كانت في الحقيقه بين الكبار و كان الصغير آله فلا فرق في الأليه بينه و بين غيره. نعم من تمسك

فى ذلك بالسيره من غير أن يتجشم لإدخال ذلك تحت القاعده فله تخصيص ذلك بالصبي لأنه المتيقن من موردها كما أن ذلك مختص بالمحقرات.

مسأله و من جمله شرائط المتعاقدين قصدهما لمدلول العقد الذى يتلفظان به

اشاره

مسأله و من جمله شرائط المتعاقدين قصدهما لمدلول العقد الذى يتلفظان به

- و اشتراط القصد بهذا المعنى فى صحه العقد بل فى تحقق مفهومه مما لا خلاف فيه و لا إشكال فلا يقع من دون قصد إلى اللفظ كما فى الغالط أو إلى المعنى كما فى الهازل لا بمعنى عدم استعمال اللفظ فيه بل بمعنى عدم تعلق إرادته به و إن أوجد مدلوله بالإنشاء كما فى الأمر الصورى فهو شبيه الكذب فى الأخبار أو قصد معنى يغير مدلول العقد بأن قصد الأخبار أو الاستفهام أو إنشاء معنى غير البيع مجازا أو غلطا فلا يقع البيع لعدم القصد إليه و لا المقصود إذا اشترطت فيه عبارته خاصه ثم إنه ربما يقال بعدم تحقق القصد فى عقد الفضولى و المكروه كما صرح به فى المسالك حيث قال إنهما قاصدان إلى اللفظ دون مدلوله. و فيه أنه لا دليل على. اشتراط أزيد من القصد المتحقق فى صدق مفهوم العقد مضافا إلى ما سيجىء فى أدله الفضولى و أما معنى ما فى المسالك فسيأتى فى اشتراط الاختيار.

[كلام صاحب المقابس فى اعتبار تعيين المالكين

اشاره

و اعلم أنه ذكر بعض المحققين ممن عاصرناه كلاما فى هذا المقام فى أنه هل يعتبر تعيين المالكين الذين يتحقق النقل أو الانتقال بالنسبه إليهما أم لا. و ذكر أن فى المسأله أوجهها و أقوالا و أن المسأله فى غايه الإشكال و أنه قد اضطربت فيها كلمات الأصحاب قدس الله أرواحهم فى تضاعيف أبواب الفقه ثم قال و تحقيق المسأله أنه إن توقف تعيين المالك على التعيين حال العقد لتعدد وجه وقوعه الممكن شرعا اعتبر تعيينه فى النيه أو مع التلفظ به أيضا كبيع الوكيل و الولى العاقد عن اثنين فى بيع واحد أو الوكيل عنهما و الولى عليهما فى البيوع المتعدده فيجب أن يعين من يقع له البيع أو الشراء من نفسه أو غيره و أن يميز البائع من المشتري إذا أمكن الوصفان فى كل منهما فإذا عين جهه خاصه تعينت و إن أطلق فإن كانت هناك جهه ينصرف إليها الإطلاق كان كالتعيين كما لو دار الأمر بين نفسه و غيره إذا لم يقصد الإبهام أو التعيين بعد العقد و إلا وقع لاغيا و هذا جار فى سائر العقود من النكاح و غيره. و الدليل على اشتراط التعيين و لزوم متابعتة فى هذا القسم أنه لو لا ذلك لزم بقاء الملك بلا مالك معين فى نفس الأمر و أن لا يحصل الجزم بشىء من العقود التى لم يتعين فيه العوضان و لا بشىء من الأحكام و الآثار المترتبه على ذلك و فساد ذلك ظاهر و لا دليل على تأثير التعيين المتعقب و لا على صحه العقد المبهم لانصراف الأدله إلى ما هو الشائع المعروف من الشريعة و العاده فوجب الحكم بعدمه و على هذا فلو اشترى الفضولى لغيره فى الذمه فإن عين ذلك الغير تعين و وقف على إجازته سواء تلفظ بذلك أم نواه و إن أبهم مع قصد الغير بطل و لا يتوقف إلى أن يوجد له مجيز إلى أن

قال و إن لم يتوقف تعيين المالك على التعيين حال العقد بأن يكون العوضان معينين و لا يقع العقد فيهما على وجه يصح إلا لمالكهما. ففي وجوب التعيين أو الإطلاق المنصرف إليه أو عدمه مطلقا أو التفصيل بين التصريح بالخلاف فيبطل و عدمه فيصح أوجه أقواها الأخير و أوسطها الوسط و أشبهها للأصول الأول و في حكم التعيين ما إذا عين المال بكونه في ذمه زيد مثلا و على الأوسط لو باع مال نفسه عن الغير- وقع عنه و لغا قصد كونه عن الغير و لو باع مال زيد عن عمرو فإن كان وكيلا عن زيد صح عنه و إلا- وقف على إجازته و لو اشترى لنفسه بمال في ذمه زيد فإن لم يكن وكيلا عن زيد وقع له و تعلق المال بذمته لا عن زيد ليوقف على إجازته و إن كان وكيلا فالمقتضى لكل من العقدين منفردا موجود و الجمع بينهما يقتضى إلغاء أحدهما و لما لم يتعين احتمال البطلان للتدافع و صحته عن نفسه لعدم تعلق الوكالة بمثل هذا الشراء و ترجيح جانب الأصالة. و عن الموكل لتعيين العوض في ذمه الموكل فقصد كون الشراء لنفسه لغوا كما في المعين و لو اشترى عن زيد بشئ في ذمته فضولا و لم يجز فأجاز عمرو و لم يصح عن أحدهما. و قس على ما ذكر حال ما يرد من هذا الباب و لا فرق على الأوسط في الأحكام المذكورة بين النية المخالفة و التسميه و يفرق بينهما على الأخير و يبطل الجميع على الأول انتهى كلامه.

[المناقشه فيما أفاده صاحب المقاس]

أقول مقتضى المعاوضه و المبادله- دخول كل من العوضين في ملك مالك الآخر و إلا لم يكن كل منهما عوضا و بدلا و على هذا فالقصد إلى العوض و تعيينه يغني عن تعيين المالك إلا أن ملكيه العوض و ترتب آثار الملك عليه قد يتوقف على تعيين المالك فإن من الأعواض ما يكون متشخصا بنفسه في الخارج كالأعيان. و منها ما لا يتشخص إلا بإضافته إلى مالك كما في الذمم لأن ملكيه الكلي لا تكون إلا مضافه إلى ذمه و إجراء أحكام الملك على ما في ذمه الواحد المررد بين شخصين فصاعدا غير معهود. فتعين الشخص في الكلي إنما يحتاج إليه لتوقف اعتبار ملكيه ما في الذمم على تعيين صاحب الذمه. فصح على ما ذكرنا أن تعيين المالك مطلقا غير معتبر سواء في العوض المعين أم في الكلي و أن اعتبار التعيين فيما ذكره من الأمثله في الشق الأول من تفصيله إنما هو لتصحيح ملكيه العوض بتعيين من يضاف الملك إليه لا لتوقف المعامله على تعيين ذلك الشخص بعد فرض كونه مالكا فإن من اشترى لغيره في الذمه إذا لم يعين الغير لم يكن الثمن مالكا لأن ما في الذمه ما لم يضاف إلى شخص معين لم تترتب عليه أحكام المال من جعله ثمنا أو مثمنا و كذا الوكيل أو الولي العاقد عن اثنين فإنه إذا جعل العوضين في الذمه بأن قال بعث عبدا بألف ثم قال قبلت فلا يصير العبد قابلا للبيع و لا الألف قابلا للاشتراء به حتى يسند كلا منهما إلى معين أو إلى نفسه من حيث إنه نائب عن ذلك المعين فيقول بعث عبدا من مال فلان بألف من مال فلان فيمتاز البائع عن المشتري. و أما ما ذكره من الوجوه الثلاثه فيما إذا كان العوضان معينين فالمقصود إذا كان هي المعاوضه الحقيقيه التي قد عرفت أن من لوازمها العقلية دخول العوض في ملك مالك المعوض تحقيقا لمفهوم العوضيه و البدليه فلا حاجه إلى تعيين من ينقل عنهما أو إليهما العوضان و إذا لم تقصد المعاوضه الحقيقيه فالبيع غير منعقد فإن

المكاسب، ج ٢، ص ١١٨

جعل [من العوض من عين مال غير المخاطب الذي ملكه المعوض فقال ملكتك فرسى هذا بحمار عمرو فقال المخاطب قبلت لم يقع البيع لخصوص المخاطب لعدم مفهوم المعاوضه معه و في وقوعه اشتراء فضوليا لعمرو كلام يأتي- . و أما ما ذكره من مثال من باع مال نفسه عن غيره فلا- إشكال في عدم وقوعه عن غيره و الظاهر وقوعه عن البائع و لغويه قصده عن الغير لأنه أمر غير

معقول لا يتحقق القصد إليه حقيقه و هو معنى لغويته و لذا لو باع مال غيره عن نفسه وقع للغير مع إجازته كما سيجى ء و لا يقع عن نفسه أبدا. نعم لو ملكه فأجاز قيل بوقوعه له لكن لا- من حيث إيقاعه أولا لنفسه فإن القائل به لا يفرق حينئذ بين بيعه عن نفسه أو عن مالكة فقصد وقوعه عن نفسه لغو دائما و وجوده كعدمه إلا- أن يقال إن وقوع بيع مال نفسه لغيره إنما لا يعقل إذا فرض قصده للمعاوضه الحقيقيه لم لا يجعل هذا قرينه على عدم إرادته من البيع المبادله الحقيقيه- أو على تنزيل الغير منزله نفسه فى مالكيه المبيع- كما سيأتى أن المعاوضه الحقيقيه فى بيع الغاصب لنفسه لا يتصور إلا على هذا الوجه و حينئذ يحكم ببطلان المعامله لعدم قصد المعاوضه الحقيقيه مع المالك الحقيقي. و من هنا ذكر العلامة و غيره فى عكس المثال المذكور أنه لو قال المالك للمرتهن بعه لنفسك بطل و كذا لو دفع مالا إلى من يطلب الطعام و قال اشتر به لنفسك طعاما هذا و لكن الأقوى صحه المعامله المذكوره- و لغويه القصد المذكور لأنه راجع إلى إرادته إرجاع فائده البيع إلى الغير لا جعله أحد ركنى المعاوضه و أما حكمهم ببطلان البيع فى مثال الرهن و اشتراء الطعام فمرادهم عدم وقوعه للمخاطب لا- أن المخاطب إذا قال بعته لنفسى أو اشتريته لنفسى لم يقع لمالكة إذا أجازها و بالجمله فحكمهم بصحه بيع الفضولى و شرائه لنفسه و وقوعه للمالك يدل على عدم تأثير قصد وقوع البيع لغير المالك

إهل يعتبر تعيين الموجب للمشتري و القابل للبائع

ثم إن ما ذكرناه كله حكم و جوب تعيين كل من البائع و المشتري من يبيع له و من يشتري له. و أما تعيين الموجب لخصوص المشتري المخاطب و تعيين القابل لخصوص البائع فيحتمل اعتباره إلا فيما علم من الخارج عدم إرادته لخصوص المخاطب لكل من المتخاطبين كما فى غالب البيوع و الإجازات فيحينئذ يراد من ضمير المخاطب فى قوله ملكتك كذا أو منفعه كذا بكذا هو المخاطب بالاعتبار الأعم من كونه مالكا حقيقيا أو جعليا كالمشتري الغاصب أو من هو بمنزله المالك بإذن أو ولايه. و يحتمل عدم اعتباره إلا إذا علم من الخارج إرادته لخصوص الطرفين كما فى النكاح و الوقف الخاص و الهبه و الوكاله و الوصيه و الأقوى هو الأول عملا- بظاهر الكلام الدال على قصد الخصوصية و تبعيه العقود للقصد و على فرض القول الثانى فلو صرح بإرادته لخصوص المخاطب اتبع قصده فلا- يجوز للقابل أن يقبل عن غيره. قال فى التذكرة لو باع الفضولى أو اشترى مع جهل الآخر فأشكال ينشأ من أن الآخر إنما قصد تمليك العاقد و هذا الإشكال و إن كان ضعيفا مخالفا للإجماع و السيره إلا أنه مبنى على ما ذكرناه من مراعاة ظاهر الكلام. و قد يقال فى الفرق بين البيع و شبهه و بين النكاح إن الزوجين فى النكاح كالعوضين فى سائر العقود و تختلف الأغراض باختلافهما فلا بد من التعيين و توارد الإيجاب و القبول على أمر واحد و لأن معنى قوله بعتك كذا بكذا رضاه بكونه مشتريا للمال المبيع و المشتري يطلق على المالك و وكيله و معنى قولها زوجتك نفسى رضاها بكونه زوجا و الزوج لا- يطلق على الوكيل انتهى. و يرد على الوجه الأول من وجهى الفرق أن كون الزوجين كالعوضين إنما يصلح وجهها لوجوب التعيين فى النكاح لا لعدم وجوبه فى البيع مع أن الظاهر أن ما ذكرناه من الوقف و إخوته كالنكاح فى عدم جواز قصد القابل القبول فيها على وجه النيابة أو الفضولى فلا بد من وجه مطرد فى الكل. و على الوجه الثانى أن معنى بعتك فى لغة العرب كما نص عليه فخر المحققين و غيره هو ملكتك بعوض و معناه جعل المخاطب مالكا و من المعلوم أن المالك لا يصدق على الولى و الوكيل و الفضولى. فالأولى فى الفرق ما ذكرناه من أن الغالب فى البيع و الإجاره هو قصد المخاطب لا من حيث هو بل بالاعتبار الأعم من كونه أصاله أو عن الغير و لا ينافى ذلك عدم سماع قول المشتري فى دعوى كونه غير أصيل فتأمل بخلاف النكاح و ما أشبهه فإن الغالب قصد المتكلم للمخاطب من حيث إنه ركن للعقد بل ربما يستشكل فى صحه أن يراد من القرينه

المخاطب من حيث قيامه مقام الأصل كما لو قال زوجتك مريدا له باعتبار كونه وكيلا عن الزوج و كذا قوله وقفت عليك و أوصيت لك و وكتتك و لعل الوجه عدم تعارف صدق هذه العنوانات على الوكيل فيها فلا يقال للوكيل الزوج و لا الموقوف عليه و لا الموصى له و لا الموكل بخلاف البائع و المستأجر فتأمل حتى لا يتوهم رجوعه إلى ما ذكرناه سابقا و اعترضنا عليه.

مسأله و من شرائط المتعاقدين الاختيار

[المراد من الاختيار]

و المراد به القصد إلى وقوع مضمون العقد عن طيب النفس في مقابل الكراهه و عدم طيب النفس لا الاختيار في مقابل الجبر.

[ما يدل على اشتراط الاختيار]

و يدل عليه قبل الإجماع قوله تعالى إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ و قوله ص:

لا يحل مال امرأ مسلم إلا عن طيب نفسه و قوله ص في الخبر المتفق عليه بين المسلمين: رفع أو وضع عن أمتي تسعه أشياء أو سته و منها ما أكرهوا عليه. و ظاهره و إن كان رفع المؤاخذه إلا أن استشهاد الإمام ع به في رفع بعض الأحكام الوضعيه يشهد لعموم المؤاخذه فيه لمطلق الإلزام عليه بشىء. ففى صحيحه البنزطى عن أبى الحسن ع: فى الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق و العتاق و صدقه ما يملك أ يلزمه ذلك فقال ع لا قال رسول الله ص وضع عن أمتي ما أكرهوا عليه و ما لم يطيقوا و ما أخطئوا. و الحلف بالطلاق و العتاق و إن لم يكن صحيحا عندنا من دون الإكراه أيضا إلا أن مجرد استشهاد الإمام ع فى عدم وقوع آثار ما حلف به بوضع ما أكرهوا عليه يدل على أن المراد بالنبوى ليس خصوص المؤاخذه و العقاب الأخرى هذا كله مضافا إلى الأخبار الواردة فى طلاق المكره بضميمه عدم الفرق ثم إنه يظهر من جماعه منهم الشهيدان أن المكره قاصد إلى اللفظ غير قاصد إلى مدلوله بل يظهر

المكاسب، ج ٢، ص ١١٩

ذلك من بعض كلمات العلامه و ليس مرادهم أنه لا- قصد له إلا- إلى مجرد التكلم كيف و الهازل الذى هو دونه فى القصد قاصد للمعنى قصدا صوريا. و الخالى عن القصد إلى غير التكلم هو من يتكلم تقليدا أو تلقينا كالطفل الجاهل بالمعانى.

[المراد من قولهم: المكره قاصد إلى اللفظ غير قاصد إلى مدلوله]

فالمراد بعدم قصد المكره عدم القصد إلى وقوع مضمون العقد فى الخارج و أن الداعى له إلى الإنشاء ليس قصد وقوع مضمونه فى الخارج لا أن كلامه الإنشائى مجرد عن المدلول كيف و هو معلول الكلام الإنشائى إذا كان مستعملا غير مهمل و هذا الذى ذكرنا لا يكاد يخفى على من له أدنى تأمل فى معنى الإكراه لغه و عرفا و أدنى تتبع فيما ذكره الأصحاب فى فروع الإكراه التى لا

تستقيم مع ما توهمه من خلو المكره عن قصد مفهوم اللفظ وجعله مقابلا للقصد. و حكمهم بعدم وجوب التوريه- فى التفصلى عن الإكراه و صحه بيعه بعد الرضا و استدلالهم له بالأخبار الوارده فى طلاق المكره و أنه لا طلاق إلا مع إرادته الطلاق حيث إن المنفى صحه الطلاق لا تحقق مفهومه لغه و عرفا و فيما ورد فىمن طلق مداراه بأهله إلى غير ذلك. و فى أن مخالفه بعض العامه فى وقوع الطلاق إكراها لا ينبغى أن يحمل على الكلام المجرى عن قصد المفهوم الذى لا يسمى خبرا و لا إنشاء و غير ذلك مما يوجب القطع بأن المراد بالقصد المفقود فى المكره هو القصد إلى وقوع أثر العقد و مضمونه فى الواقع و عدم طيب النفس به لا عدم إرادته المعنى من الكلام و يكفى فى ذلك ما ذكره الشهيد الثانى من أن المكره و الفضولى قاصدان إلى اللفظ دون مدلوله. نعم ذكر فى التحرير و المسالك فى فروع المسأله ما يوهم ذلك. قال فى التحرير لو أكره على الطلاق فطلق ناويا فالأقرب وقوع الطلاق إذ لا إكراه على القصد انتهى. و بعض المعاصرين بنى هذا الفرع على تفسير القصد بما ذكرناه من متوهم كلامهم فرد عليهم بفساد المبنى و عدم وقوع الطلاق فى الفرض المزبور و لكن المتأمل يقطع بعدم إرادتهم لذلك و سيأتى ما يمكن توجيه الفرع المزبور به

[حقيقه الإكراه لغه و عرفا]

ثم إن حقيقه الإكراه لغه و عرفا حمل الغير على ما يكرهه و يعتبر فى وقوع الفعل من ذلك الحمل اقتترانه بتوعد منه مطنون الترتب على ترك ذلك الفعل مضر بحال الفاعل أو متعلقه نفسا أو عرضا أو مالا فظهر من ذلك أن مجرد الفعل لدفع الضرر المترتب على تركه لا يدخله فى المكره عليه كيف و الأفعال الصادره من العقلاء كلها أو جلها ناشئه عن دفع الضرر و ليس دفع مطلق الضرر الحاصل من إبعاد شخص يوجب صدق المكره عليه فإن من أكره على دفع مال و توقف على بيع بعض أمواله فالبيع الواقع منه لبعض أمواله و إن كان لدفع الضرر المتوقع به على عدم دفع ذلك المال و لذا يرتفع التحريم عنه لو فرضت حرمة عليه لحلف أو شبهه ليس مكرها.

[المعيار فى صدق الإكراه]

فالمعيار فى وقوع الفعل مكرها عليه سقوط الفاعل من أجل الإكراه المقترن بإيعاد الضرر عن الاستقلال فى التصرف بحيث لا تطيب نفسه بما يصدر منه و لا يتعمد إليه عن رضا و إن كان يختاره لاستقلال العقل بوجود اختياره دفعا للضرر أو ترجيحا لأقل الضررى ن إلا أن هذا المقدار لا يوجب طيب نفسه به فإن النفس مجبولة على كراهه ما يحمله غيره عليه مع الإيعاد عليه بما يشق تحمله. و الحاصل أن الفاعل و إن يفعل لدفع الضرر لكنه مستقل فى فعله و مخلى و طبعه فيه بحيث تطيب نفسه بفعله و إن كان من باب علاج الضرر و قد يفعل لضرر إيعاد الغير على تركه و هذا مما لا تطيب النفس به و ذلك معلوم بالوجدان

[هل يعتبر عدم إمكان التفصلى عن الضرر بما لا ضرر فيه]

ثم إنه هل يعتبر فى موضوع الإكراه أو حكمه عدم إمكان التفصلى عن الضرر المتوقع به بما لا يوجب به ضررا آخر كما حكى عن جماعه أم لا- الذى يظهر من النصوص و الفتاوى عدم اعتبار العجز عن التوريه لأن حمل عموم رفع الإكراه و خصوص

النصوص الواردة في طلاق المكره و عتقه و معاقده الإجتماعات و الشهرة المدعاة في حكم المكره على صورته العجز عن التوريه لجهل أو دهشه بعيد جدا بل غير صحيح في بعضها من جهة المورد كما لا يخفى على من راجعها مع أن القدره على التوريه لا تخرج الكلام عن حيز الإكراه عرفا.

[هل يعتبر العجز عن التخلص بغير التوريه]

هذا و ربما يستظهر من بعض الأخبار عدم اعتبار العجز عن التفصي بوجه آخر غير التوريه أيضا في صدق الإكراه مثل روايه ابن سنان عن أبي عبد الله ع قال: لا يمين في غضب و لا في قطيعه رحم و لا في جبر و لا في إكراه قلت أصلحك الله و ما الفرق بين الجبر و الإكراه قال الجبر من السلطان و يكون الإكراه من الزوجه و الأم و الأب و ليس ذلك بشيء.

و يؤيده أنه لو خرج عن الإكراه عرفا بالقدره على التفصي بغير التوريه خرج عنه بالقدره عليها لأن المناط حينئذ انحصار التخلص عن الضرر المتوقع به في فعل المكره عليه فلا فرق بين أن يتخلص عنه بكلام آخر أو فعل آخر أو بهذا الكلام مع قصد معنى آخر. و دعوى أن جريان حكم الإكراه مع القدره على التوريه تعبدى لا- من جهة صدق حقيقه الإكراه كما ترى لكن الإنصاف أن وقوع الفعل عن الإكراه لا- يتحقق إلا- مع العجز عن التفصي بغير التوريه لأنه يعتبر فيه أن يكون الداعي عليه هو خوف ترتب الضرر المتوقع به على الترك و مع القدره على التفصي لا يكون الضرر مترتا على ترك المكره عليه بل على تركه و ترك التفصي معا فدفع الضرر يحصل بأحد الأمرين من فعل المكره عليه و التفصي فهو مختار في كل منهما و لا يصدر كل منهما إلا باختياره فلا إكراه و ليس التفصي من الضرر أحد فردى المكره عليه حتى لا يوجب تخيير الفاعل فيهما سلب الإكراه عنهما كما لو أكرهه على أحد الأمرين حيث يقع كل منهما حينئذ مكرها عليه لأن الفعل المتفصي به مسقط عن المكره عليه لا بدل له و لذا لا- تجرى عليه أحكام المكره عليه إجماعا فلا يفسد إذا كان عقدا و ما ذكرناه و إن كان جاريا في التوريه إلا أن الشارع رخص في ترك التوريه بعد عدم إمكان التفصي بوجه آخر لما ذكرنا من ظهور النصوص و الفتاوى و بعد حملها على صورته العجز عن التوريه مع أن العجز عنها لو كان معتبرا لأشير إليها في تلك الأخبار الكثيره المجوزه للحلف كاذبا عند الخوف و الإكراه خصوصا: في قصه عمار و أبويه حيث أكرهوا على الكفر فأبى أبواه فقتلا- و أظهر لهم عمار ما أرادوا فجاء باكيا إلى رسول الله ص فنزلت الآية مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ

المكاسب، ج ٢، ص ١٢٠

بِالإِيمَانِ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنْ عَادُوا عَلَيْكَ فَعَدْ وَ لَمْ يَنْبَهْ عَلَى التَّوْبَةِ فَإِنَّ التَّوْبَةَ فِي الْمَقَامِ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ وَاجِبًا إِلَّا أَنَّهُ لَا شَكَّ فِي رَجْحَانِهِ خُصُوصًا مِنَ النَّبِيِّ ص بِاعْتِبَارِ شَفَقَتِهِ عَلَى عِمَارٍ وَ عِلْمِهِ بِكِرَاهِهِ تَكَلُّمَ عِمَارٍ بِالْفَاظِ الْكُفْرِيِّ مِنْ دُونِ تَوْبَتِهِ كَمَا لَا يَخْفَى

[الفرق بين إمكان التفصي بالتوريه و إمكانه بغيرها]

هذا و لكن الأولى أن يفرق بين إمكان التفصي بالتوريه و إمكانه بغيرها بتحقيق الموضوع في الأول دون الثاني لأن الأصحاب

وفاقا للشيخ في المبسوط ذكروا من شروط تحقق الإكراه أن يعلم أو يظن المكره بالفتح أنه لو امتنع مما أكره عليه لوقع فيما توعد عليه و معلوم أن المراد ليس امتناعه عنه في الواقع و لو مع اعتقاد المكره بالكسر عدم الامتناع بل المعيار في وقوع الضرر اعتقاد المكره لامتناع المكره و هذا المعنى يصدق مع إمكان التوريه و لا يصدق مع التمكن من التفصي بغيرها لأن المفروض تمكنه من الامتناع مع اطلاع المكره عليه و عدم وقوع الضرر عليه. و الحاصل أن التلازم بين امتناعه و وقوع الضرر الذي هو المعبر في صدق الإكراه موجود مع التمكن بالتوريه لا مع التمكن بغيرها فافهم

[عدم اعتبار العجز في الإكراه الرافع لأثر المعاملات]

ثم إن ما ذكرنا من اعتبار العجز عن التفصي إنما هو في الإكراه المسوغ للمحرمات و مناطه توقف دفع ضرر المكره على ارتكاب المكره عليه.

و أما الإكراه الرافع لأثر المعاملات فالظاهر أن المناط فيه عدم طيب النفس بالمعامله و قد يتحقق مع إمكان التفصي مثلا من كان قاعدا في مكان خاص خال عن الغير متفرغا لعباده أو مطالعه فجاءه من أكرهه على بيع شىء مما عنده و هو في هذه الحال غير قادر على دفع ضرره و هو كاره للخروج عن ذلك المكان لكن لو خرج كان له في الخارج خدم يكفونه شر المكره فالظاهر صدق الإكراه حيثئذ بمعنى عدم طيب النفس لو باع ذلك الشىء بخلاف من كان خدمه حاضرين عنده و توقف دفع ضرر إكراه الشخص على أمر خدمه بدفعه و طرده فإن هذا لا يتحقق في حقه الإكراه و يكذب لو ادعاه بخلاف الأول إذا اعتذر بكراهه الخروج عن ذلك المنزل و لو فرض في ذلك المثال إكراهه على محرم لم يعذر فيه بمجرد كراهه الخروج عن ذلك المنزل و قد تقدم الفرق بين الجبر و الإكراه في روايه ابن سنان.

[المراد من الإكراه الرافع لأثر المعاملات]

فالإكراه المعبر في تسويغ المحظورات هو الإكراه بمعنى الجبر المذكور و الرافع لأثر المعاملات هو الإكراه الذي ذكر في تلك الروايه أنه قد يكون من الأب و الولد و المرأه فالمعيار فيه عدم طيب النفس فيها لا الضروره و الإلجاء و إن كانت هي المتبادر من لفظه الإكراه و لذا يحمل الإكراه في حديث الرفع عليه فيكون الفرق بينه و بين الاضطراب المعطوف عليه في ذلك الحديث اختصاص الاضطراب بالحاصل لا من فعل الغير كالجوع و العطش و المرض لكن الداعى على اعتبار ما ذكرنا في المعاملات هو أن العبره فيها بالقصد الحاصل عن طيب النفس حيث استدلوا على ذلك بقوله تعالى تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ. و لا يحل مال امرأ مسلم إلا عن طيب نفسه و عموم اعتبار الإراده في صحه الطلاق و خصوص ما ورد في فساد طلاق من طلق مداراه مع عياله.

[الفرق بين الإكراه في الأحكام التكليفية و الأحكام الوضعية]

فقد تلخص مما ذكرنا أن الإكراه الرافع لأثر الحكم التكليفى أخص من الرافع لأثر الحكم الوضعى. و لو لوحظ ما هو المناط في رفع كل منهما من دون ملاحظه عنوان الإكراه كانت النسبه بينهما العموم من وجه لأن المناط في رفع الحكم التكليفى هو دفع

الضرر و في رفع الحكم الوضعى هو عدم الإرادة و طيب النفس

[لو أكره الشخص على أحد الأمرين]

و من هنا لم يتأمل أحد في أنه إذا أكره الشخص على أحد الأمرين المحرمين لا- بعينه فكل منهما وقع في الخارج لا يتصف بالتحريم لأن المعيار في دفع الحرمة دفع الضرر المتوقف على فعل أحدهما أما لو كانا عقدين أو إيقاعين كما لو أكره على طلاق إحدى زوجتيه. فقد استشكل غير واحد في أن ما يختاره من الخصوصيتين بطيب نفسه و يرجحه على الآخر بدواعيه النفسانية الخارجة عن الإكراه مكره عليه باعتبار جنسه أم لا. بل أفتى في القواعد بوقوع الطلاق و عدم الإكراه و إن حمله بعضهم على ما إذا قنع المكره بطلاق إحداهما مبهمه لكن المسألة عندهم غير صافية عن الإشكال من جهة مدخله طيب النفس في اختيار الخصوصية و إن كان الأقوى وفاقا لكل من تعرض للمسألة بتحقيق الإكراه لغه و عرفا مع أنه لو لم يكن هذا مكرها عليه لم يتحقق الإكراه أصلا إذ الموجود في الخارج دائما إحدى خصوصيات المكره عليه إذ لا يكاد يتفق الإكراه بجزئى حقيقى من جميع الجهات. نعم هذا الفرد مختار فيه من حيث الخصوصية و إن كان مكرها عليه من حيث القدر المشترك بمعنى أن وجوده الخارجى ناش عن إكراه و اختيار و لذا لا يستحق المدح أو الذم باعتبار أصل الفعل و يستحقه باعتبار الخصوصية. و تظهر الثمرة فيما لو ترتب أثر على خصوصية المعاملة الموجوده فإنه لا يرتفع بالإكراه على القدر المشترك مثلا لو أكرهه على شرب الماء أو شرب الخمر لم يرتفع تحريم الخمر لأنه مختار فيه و إن كان مكرها فى أصل الشرب و كذا لو أكرهه على بيع صحيح أو فاسد فإنه لا يرتفع أثر الصحيح لأنه مختار فيه و إن كان مكرها فى جنس البيع لكنه لا يترتب على الجنس أثر يرتفع بالإكراه و من هنا يعلم أنه لو أكره على بيع مال أو إيفاء مال مستحق لم يكن إكراهها لأن القدر المشترك بين الحق و غيره إذا أكره عليه لم يقع باطلا- و إلا لوقع الإيفاء أيضا باطلا فإن اختار البيع صحيح لأن الخصوصية غير مكره عليها و المكره عليه و هو القدر المشترك غير مرتفع الأثر و لو أكرهه على بيع مال أو أداء مال غير مستحق كان إكراهها لأنه لا- يفعل البيع إلا فرارا من بدله أو وعيده المضرين كما لو أكرهه على بيع داره أو شرب الخمر فإن ارتكاب البيع للفرار عن الضرر الأخرى ببده أو التضرر الدنيوى بوعيده

[لو أكره أحد الشخصين على فعل واحد]

ثم إن إكراه أحد الشخصين على فعل واحد بمعنى إزماء عليهما كفايه و إيعادهما على تركه كإكراه شخص واحد على أحد الفعلين فى كون كل منهما مكرها.

[صور تعلق الإكراه]

و اعلم أن الإكراه قد يتعلق بالمالك و العاقد كما تقدم و قد يتعلق بالمالك دون العاقد كما لو أكره على التوكيل فى بيع ماله فإن العاقد قاصد مختار و المالك مجبور و هو داخل فى عقد الفضولى بعد ملاحظه عدم تحقق الوكاله مع الإكراه و قد ينعكس كما لو قال بع مالى أو طلق زوجتى و إلا قتلتك و الأقوى هنا الصحة لأن العقد هنا من حيث إنه عقد لا يعتبر فيه سوى القصد

الموجود فى المكره إذا كان عاقدا و الرضا المعتبر من المالك موجود بالفرض فهذا أولى من المالك المكره على العقد إذا رضى لاحقا. و احتمال فى المسالك عدم الصحه نظرا إلى

المكاسب، ج ٢، ص ١٢١

أن الإكراه يسقط حكم اللفظ كما لو أمر المجنون بالطلاق فطلقها ثم قال و الفرق بينهما أن عبارته المجنون مسلوبه بخلاف المكره فإن عبارته مسلوبه لعارض تخلف القصد- فإن كان الأمر قاصدا لم يقدح إكراه المأمور انتهى و هو حسن و قال أيضا لو أكره الوكيل على الطلاق دون الموكل ففى صحته وجهان أيضا من تحقق الاختيار فى الموكل المالك و من سلب عبارته المباشر انتهى. و ربما يستدل على فساد العقد فى هذين الفرعين بما دل على رفع حكم الإكراه و فيه ما سيجى ء من أنه إنما يرفع حكما ثابتا على المكره لو لا الإكراه و لا أثر للعقد هنا بالنسبه إلى المتكلم به لو لا الإكراه. و مما يؤيد ما ذكرنا حكم المشهور بصره بيع المكره بعد لحوق الرضا و من المعلوم أنه إنما يتعلق بحاصل العقد الذى هو أمر مستمر و هو النقل و الانتقال و أما التلفظ بالكلام الذى صدر مكرها عليه فلا معنى للحقوق الرضا به لأن ما مضى و انقطع لا يتغير عما وقع عليه و لا يتقلب. نعم ربما يستشكل هنا فى الحكم المذكور بأن القصد إلى المعنى و لو على وجه الإكراه شرط فى الاعتناء بعبارته العقد و لا يعرف إلا من قبل العاقد فإذا كان مختارا أمكن إحرازه بأصالة القصد فى أفعال العقلاء الاختياريه دون المكره عليها اللهم إلا أن يقال إن الكلام بعد إحراز القصد و عدم تكلم العاقد لاغيا أو موريا و لو كان مكرها مع أنه يمكن إجراء أصالة القصد هنا أيضا فتأمل.

فروع

[الإكراه على بيع عبد من عبيد]

و لو أكرهه على بيع واحد غير معين من عبيد فباعهما أو باع نصف أحدهما ففى التذكرة إشكال. أقول أما بيع العبيد فإن كان تدريجا فالظاهر وقوع الأول مكرها دون الثانى- مع احتمال الرجوع إليه فى التعيين سواء ادعى العكس أم لا و لو باعهما دفعه احتملت صحه الجميع لأنه خلاف المكره عليه و الظاهر أنه لم يقع شىء منهما عن إكراه و بطلان الجميع لوقوع أحدهما مكرها عليه و لا ترجيح و الأول أقوى.

[الإكراه على معين فضم غيره إليه]

و لو أكرهه على بيع معين فضم إليه غيره و باعهما دفعه فالأقوى الصحه فى غير ما أكره عليه و أما مسأله النصف فإن باع النصف بعد الإكراه على الكل بقصد أن يبيع النصف الآخر امتثالا للمكره بناء على شمول الإكراه لبيع المجموع دفعتين فلا إشكال فى وقوعه مكرها عليه و إن كان لرجاء أن يقنع المكره بالنصف كان أيضا إكراها لكن فى سماع دعوى البائع ذلك مع عدم الأمارات نظر.

[الإكراه على الطلاق]

إشارة

بقى الكلام فيما وعدنا ذكره من الفرع المذكور فى التحرير قال فى التحرير لو أكره على الطلاق فطلق ناويا فالأقرب وقوع الطلاق انتهى - . و نحوه فى المسالك بزياده احتمال عدم الوقوع لأن الإكراه أسقط أثر اللفظ و مجرد النيه لا حكم لها. و حكى عن سببه فى نهايه المرام أنه نقله قولا و استدل عليه بعموم ما دل من النص و الإجماع على بطلان عقد المكره و الإكراه متحقق هنا إذ المفروض أنه لولاه لما فعله ثم قال و المسأله محل إشكال انتهى و عن بعض الأجله أنه لو علم أنه لا يلزمه إلا اللفظ و له تجريده عن القصد فلا شبهه فى عدم الإكراه و إنما يحتمل الإكراه مع عدم العلم بذلك سواء ظن لزوم القصد و إن لم يرد المكره أم لا انتهى. ثم إن بعض المعاصرين ذكر الفرع عن المسالك و بناء على أن المكره لا قصد له أصلا فرد به ثبوت القصد للمكره و جزم بوقوع الطلاق المذكور مكرها عليه و فيه ما عرفت سابقا من أنه لم يقل أحد بخلو المكره عن قصد معنى اللفظ و ليس هذا مرادا من قولهم إن المكره غير قاصد إلى مدلول اللفظ و لذا شرك الشهد الثانى بين المكره و الفضولى فى ذلك كما عرفت سابقا فبناء هذا الحكم فى هذا الفرع على ما ذكر ضعيف جدا و كذا ما تقدم عن بعض الأجله من أنه إن علم بكفايه مجرد اللفظ المجرد عن النيه فنوى اختيارا صح لأن مرجع ذلك إلى وجوب التوريه على العارف بها المتفطن لها إذ لا فرق بين التخلص بالتوريه و بين تجريد اللفظ عن قصد المعنى بحيث يتكلم به لاغيا و قد عرفت أن ظاهر الأدله و الأخبار الوارده فى طلاق المكره و عتقه عدم اعتبار العجز عن التوريه.

[أقسام الإكراه على الطلاق و أحكامها]

و توضيح الأقسام المتصوره فى الفرع المذكور أن الإكراه الملحق بوقوع الطلاق قصدا إليه راضيا به إما أن لا يكون له دخل فى الفعل أصلا بأن يوقع الطلاق قصدا إليه عن طيب النفس بحيث لا يكون الداعى إليه هو الإكراه لبنائه على تحمل الضرر المتوقع به و لا- يخفى بدهاه وقوع الطلاق هنا و عدم جواز حمل الفرع المذكور عليه فلا معنى لجعله فى التحرير أقرب و ذكر احتمال عدم الوقوع فى المسالك و جعله قولا فى نهايه المرام و استشكاله فيه لعموم النص و الإجماع. و كذا لا ينبغى التأمل فى وقوع الطلاق لو لم يكن الإكراه مستقلا فى داعى الوقوع بل هو بضميمه شىء اختياري للفاعل و إن كان الداعى هو الإكراه فإما أن يكون الفعل لا من جهه التخلص عن الضرر المتوقع به بل من جهه دفع الضرر اللاحق للمكره بالكسر كمن قال له ولده طلق زوجتك و إلا قتلتك أو قتلت نفسى فطلق الوالد خوفا من قتل الولد نفسه أو قتل الغير له إذا تعرض لقتل والده أو كان الداعى على الفعل شفقه دينيه على المكره بالكسر أو على المطلقه أو على غيرها ممن يريد نكاح الزوجه لثلا يقع الناس فى محرم و الحكم فى صورتين لا يخلو عن إشكال. و إن كان الفعل لداعى التخلص من الضرر فقد يكون قصد الفعل لأجل اعتقاد المكره أن الحذر لا- يتحقق إلا- بإيقاع الطلاق حقيقه لغفلته عن أن التخلص غير متوقف على القصد إلى وقوع أثر الطلاق و حصول البيونيه فيوطن نفسه على رفع اليد عن الزوجه و الإعراض عنها فيوقع الطلاق قاصدا و هذا كثيرا ما يتفق للعوام. و قد يكون هذا التوطن و الإعراض من جهه جهله بالحكم الشرعى أو كونه رأى مذهب بعض العامه فزعم أن الطلاق يقع مع الإكراه فإذا أكره على الطلاق فقد طلق قاصدا لوقوعه لأن القصد إلى اللفظ المكره عليه بعد اعتقاد كونه سببا مستقلا فى وقوع البيونيه يستلزم القصد إلى وقوعها فيرضى نفسه بذلك و يوطنها عليه و هذا أيضا كثيرا ما يتفق للعوام و الحكم فى هاتين صورتين لا يخلو عن إشكال إلا أن تحقق الإكراه أقرب

[عقد المكره لو تعقبه الرضا]

ثم إن المشهور بين المتأخرين أنه لو رضى المكره بما فعله صح العقد بل عن الرياض تبعاً للحدائق أن عليه اتفاقهم لأنه عقد حقيقي فيؤثر أثره مع اجتماع باقى شرائط البيع و هو طيب النفس. و دعوى اعتبار مقارنه طيب النفس للعقد خاليه عن الشاهد مدفوعه بالإطلاقات

المكاسب، ج ٢، ص ١٢٢

و أضعف منها دعوى اعتبارها فى مفهوم العقد- اللزوم منه عدم كون عقد الفضولى عقدا حقيقه و أضعف من الكل دعوى اعتبار طيب نفس العاقد فى تأثير عقده اللزوم منه عدم صحه بيع المكره بحق و كون إكراهه على العقد تعديدا لا لتأثير فيه و يؤيده فحوى صحه عقد الفضولى حيث إن المالك طيب النفس بوقوع أثر العقد و غير منشى للنقل بكلامه. و إمضاء إنشاء الغير ليس إلا- طيب النفس بمضمونه و ليس إنشاء مستأنفا مع أنه لو كان فهو موجود هنا فلم يصدر من المالك هنالك إلا طيب النفس بانتقاله متأخرا عن إنشاء العقد و هذا موجود فيما نحن فيه مع زائد و هو إنشاؤه للنقل المدلول عليه بلفظ العقد لما عرفت من أن عقده إنشاء حقيقى. و توهم أن عقد الفضولى واجد لما هو مفقود هنا و هو طيب نفس العاقد بما ينشؤه مدفوع بالقطع بأن طيب النفس لا أثر له لا فى صدق العقدية إذ يكفى فيه مجرد قصد الإنشاء المدلول عليه باللفظ المستعمل فيه و لا فى النقل و الانتقال لعدم مدخلية غير المالك فيه. نعم لو صح ما ذكر سابقا من توهم أن المكره لا قصد له إلى مدلول اللفظ أصلا و أنه قاصد نفس اللفظ الذى هو بمعنى الصوت كما صرح به بعض صح أنه لا يجدى تعقب الرضا إذ لا عقد حينئذ لكن عرفت سابقا أنه خلاف المقطوع من النصوص و الفتاوى فراجع

[ما استدل به على البطلان و المناقشه فيه]

فظهر مما ذكرنا ضعف وجه التأمل فى المسأله كما عن الكفايه و مجمع الفائده تبعاً للمحقق الثانى فى جامع المقاصد و إن انتصر لهم بعض من تأخر عنهم بقوله تعالى إلاً أن تكون تجارة عن تراضٍ الدال على اعتبار كون العقد عن التراضى مضافاً إلى النبوى المشهور الدال على رفع حكم الإكراه مؤيدا بالنقض بالهزل مع أنهم لم يقولوا بصحته بعد لحوق الرضا و الكل كما ترى لأن دلاله الآيه على اعتبار وقوع العقد عن التراضى إما بمفهوم الحصر و إما بمفهوم الوصف و لا حصر كما لا يخفى لأن الاستثناء منقطع و غير مفرغ. و مفهوم الوصف على القول به مقيّد بعدم ورود الوصف مورد الغالب كما فى رَبَائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ و دعوى وقوعه هنا مقام الاحتراز ممنوعه و سيجىء زياده توضيح لعدم دلاله الآيه على اعتبار سبق التراضى فى البيع الفضولى. و أما حديث الرفع فيه أولاً أن المرفوع فيه هى المؤاخذه و الأحكام المتضمنه لمؤاخذه المكره و إلزامه بشىء و الحكم بوقوف عقده على رضاه راجع إلى أن له أن يرضى بذلك و هذا حق له لا عليه. نعم قد يلزم الطرف الآخر بعدم الفسخ حتى يرضى المكره أو يفسخ و هذا إلزام لغيره و الحديث لا يرفع المؤاخذه و الإلزام عن غير المكره كما تقدم و أما إلزامه بعد طول المده باختيار البيع أو فسخه فهو من توابع الحق الثابت له بالإكراه لا من أحكام الفعل المتحقق على وجه الإكراه ثم إن ما ذكرنا واضح على القول بكون الرضا ناقلا و كذلك على القول بالكشف بعد التأمل. و ثانياً أنه يدل على أن الحكم الثابت للفعل المكره عليه

لولا الإكراه يرتفع عنه إذا وقع مكرها عليه كما هو معنى رفع الخطأ و النسيان أيضا و هذا المعنى موجود فيما نحن فيه لأن أثر العقد الصادر من المالك مع قطع النظر عن اعتبار عدم الإكراه سبب مستقل لنقل المال و من المعلوم انتفاء هذا الأثر بسبب الإكراه و هذا الأثر الناقص المترتب عليه مع الإكراه العله التامه للملكيه لم يكن ثابتا للفعل مع قطع النظر عن الإكراه ليرتفع به إذ المفروض أن الجزئيه ثابتة له بوصف الإكراه فكيف يعقل ارتفاعه بالإكراه و بعباره أخرى أن اللزوم الثابت للعقد مع قطع النظر عن اعتبار عدم الإكراه هو اللزوم المنفى بهذا الحديث و المدعى ثبوته للعقد بوصف الإكراه هو وقوفه على رضا المالك و هذا غير مرتفع بالإكراه لكن يرد على هذا أن مقتضى حكومه الحديث على الإطلاقات هو تقيدها بالمسبوقه بطيب النفس فلا يجوز الاستناد إليها لصحة بيع المكره و وقوفه على الرضا اللاحق فلا يبقى دليل على صحة بيع المكره فيرجع إلى أصاله الفساد. و بعباره أخرى أن أدله صحة البيع تدل على سببيه مستقلة فإذا قيدت بغير المكره لم يبق لها دلالة على حكم المكره بل لو كان هنا ما يدل على صحة البيع بالمعنى الأعم من السببيه المستقلة كان دليل الإكراه حاكما عليه مقيدا له فلا ينفع اللهم إلا أن يقال إن الإطلاقات المقيداه للسببيه المستقلة مقيداه بحكم الأدله الأربعة المقتضيه لحرمة أكل المال بالباطل و مع عدم طيب النفس بالبيع المرضي به سبقه الرضا أو لحقه و مع ذلك فلا حكومه للحديث عليها إذ البيع المرضي به سابقا لا يعقل عروض الإكراه له. و أما المرضي به بالرضا اللاحق فإنما يعرضه الإكراه من حيث ذات الموصوف و هو أصل البيع قبل الرضا و لا نقول بتأثيره بل مقتضى الأدله الأربعة مدخلية الرضا في تأثيره و وجوب الوفاء به. فالإطلاقات بعد التقييد تثبت التأثير التام لمجموع العقد المكره عليه و الرضا به لاحقا و لانزومه بحكم العقل كون العقد المكره عليه بعض المؤثر التام و هذا لا يرتفع بالإكراه لأن الإكراه مأخوذ فيه بالفرض [إلا أن يقال إن أدله الإكراه كما ترفع السببيه المستقلة] التي أفادتها الإطلاقات قبل التقييد كذلك ترفع مطلق الأثر عن العقد المكره عليه لأن التأثير الناقص أيضا استفيد من الإطلاقات بعد تقييدها بالرضا الأعم من اللاحق و هذا لا يفرق فيه أيضا بين جعل الرضا ناقلا أو كاشفا إذ على الأول يكون تمام المؤثر نفسه و على الثاني يكون الأمر المنتزع منه العارض للعقد و هو تعقبه للرضا و كيف كان فذات العقد المكره عليه مع قطع النظر عن الرضا أو تعقبه له لا يترتب عليه إلا كونه جزء المؤثر التام و هذا أمر عقلي قهري يحصل له بعد حكم الشارع بكون المؤثر التام هو المجموع منه و من الرضا أو وصف تعقبه له فتأمل.

بقي الكلام في أن الرضا المتأخر ناقل أو كاشف

مقتضى الأصل و عدم حدوث حل مال الغير إلا- عن طيب نفسه هو الأول إلا- أن الأقوى بحسب الأدله النقليه هو الثاني كما سيحىء في مسأله الفضولي و ربما يدعى أن مقتضى الأصل هنا و في الفضولي هو الكشف لأن مقتضى الرضا بالعقد السابق هو الرضا بما أفاده من نقل الملك حين صدوره فإمضاء الشارع للرضا بهذا المعنى و هو النقل من حين العقد و ترتب الآثار عليه لا يكون إلا- بالحكم بحصول الملك في زمان النقل. و فيه أن مفاد العقد السابق ليس النقل من حينه بل نفس النقل إلا أن إنشاءه لما كان في زمان التكلم فإن كان ذلك الإنشاء مؤثرا في نظر الشارع في زمان التكلم حدث الأثر فيه و إن كان مؤثرا بعد حصول أمر حدث الأثر بعده. فحصول النقل في نظر الشارع يتبع زمان حكمه الناشئ من

اجتماع ما يعتبر في الحكم و لذلك كان الحكم بتحقيق الملك بعد القبول أو بعد القبض في الصرف و السلم و الهبه أو بعد انقضاء زمان الخيار على مذهب الشيخ غير مناف لمقتضى الإيجاب و لم يكن تبعيضا في مقتضاه بالنسبه إلى الأزمنه. فإن قلت

حكم الشارع بثبوت الملك و إن كان بعد الرضا إلا أن حكمه بذلك لما كان من جهة إمضائه للرضا بما وقع فكأنه حكم بعد الرضا بثبوت الملك قبله. قلت المراد هو الملك شرعا و لا- معنى لتخلف زمانه عن زمان الحكم الشرعى بالملك و سيأتى توضيح ذلك فى البيع الفضولى إن شاء الله. و إن شئت توضيح ما ذكرنا فلاحظ مقتضى فسخ العقد- فإنه و إن كان حلا للعقد السابق و جعله كأن لم يكن إلا أنه لا ترتفع به الملكيه السابقه على الفسخ لأن العبره بزمان حدوثه لا بزمان متعلقه ثم على القول بالكشف هل للطرف غير المكره أن يفسخ قبل رضا المكره أم لا يأتى بيانه فى الفضولى إن شاء الله.

مسأله و من شروط المتعاقدين إذن السيد لو كان العاقد عبدا

اشاره

فلا يجوز للمملوك أن يوقع عقدا إلا بإذن سيده سواء أ كان لنفسه فى ذمته أو بما فى يده أم لغيره

[الدليل على هذا الشرط]

لعموم أدله عدم استقلاله فى أموره. قال الله تعالى ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ. و عن الفقيه بسنده إلى زواره عن أبى جعفر و أبى عبد الله ع قالوا: المملوك لا- يجوز نكاحه و لا- طلاقه إلا بإذن سيده قلت فإن كان السيد زوجه بيد من الطلاق قال بيد السيد ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ فشىء الطلاق. و الظاهر من القدره خصوصا بقريته الروايه هو الاستقلال إذ المحتاج إلى غيره فى فعل غير قادر عليه فيعلم عدم استقلاله فيما يصدق عليه أنه شىء فكل ما صدر عنه من دون مدخله المولى فهو شرعا بمنزله العدم لا- يترتب عليه الأثر المقصود منه لا أنه لا يترتب عليه حكم شرعى أصلا كيف و أفعال العبيد موضوعات لأحكام كثيره كالأحرار

[هل ينفذ إنشاء العبد إذا لحقته إجازة السيد]

اشاره

و كيف كان فإنشاءات العبد لا- يترتب عليه آثارها من دون إذن المولى- أما مع الإذن السابق فلا- إشكال و أما مع الإجازة اللاحقه فيحتمل عدم الوقوع لأن المنع فيه ليس من جهة العوضين- الذين يتعلق بهما حق المجيز فله أن يرضى بما وقع على ماله من التصرف فى السابق و أن لا يرضى بل المنع من جهة راجعه إلى نفس الإنشاء الصادر و ما صدر على وجه لا يتغير منه بعده و بتقرير آخر أن الإجازة إنما تتعلق بمضمون العقد و حاصله أعنى انتقال المال بعوض و هذا فيما نحن فيه ليس منوطا برضا المولى قطعا إذ المفروض أنه أجنبى عن العوضين و إنما له حق فى كون إنشاء هذا المضمون قائما بعبده فإذا وقع على وجه يستقل به العبد فلحوق الإجازة لا يخرج عنه الاستقلال الواقع عليه قطعا

[مختار المؤلف و دليله]

إلا أن الأقوى هو لحوق إجازة المولى لعموم أدله الوفاء بالعقود و المخصص إنما دل على عدم ترتب الأثر على عقد العبد من دون مدخله المولى أصلا سابقا و لاحقا لا مدخله إذنه السابق و لو شك أيضا وجب الأخذ بالعموم في مورد الشك. و تؤيد إرادته الأعم من الإجازة الصحيحة السابقة فإن جواز النكاح يكفيه لحوق الإجازة. فالمراد بالإذن هو الأعم إلا أنه خرج الطلاق بالدليل و لا يلزم تأخير البيان لأن الكلام المذكور مسوق لبيان نفي استقلال العبد في الطلاق بحيث لا يحتاج إلى رضا المولى أصلا بل و مع كراهه المولى كما يرشد إليه التعبير عن السؤال بقوله بيد من الطلاق.

[ما يؤيد المختار]

و يؤيد المختار بل يدل عليه ما ورد في صححه نكاح العبد الواقع بغير إذن المولى إذا أجازة معللا بأنه لم يعص الله تعالى و إنما عصى سيده فإذا أجاز بقرين أن الرواية تشمل ما لو كان العبد هو العاقد على نفسه و حمله على ما إذا عقد الغير له مناف لترك الاستفصال مع أن تعليل الصحه بأنه لم يعص الله تعالى إلى آخره في قوه أن يقال إنه إذا عصى الله بعقد كعقد على ما حرم الله تعالى على ما مثل به الإمام ع في روايات أخرى واردة في هذه المسألة كان العقد باطلا لعدم تصور رضا الله تعالى بما سبق من معصيته أما إذا لم يعص الله و عصى سيده أمكن رضا سيده فيما بعد بما لم يرض به سابقا فإذا رضى به و أجاز صح. فيكون الحاصل أن معيار الصحه في معاملة العبد بعد كون المعاملة في نفسها مما لم ينه عنه الشارع هو رضا سيده بوقوعه سابقا أو لاحقا و أنه إذا عصى سيده بمعامله ثم رضى السيد بها صح و أن ما قاله المخالف من أن معصيه السيد لا يزول حكمها برضاه بعده و أنه لا- ينفع الرضا اللاحق كما نقله السائل عن طائفة من العامه غير صحيح فافهم و اغتنم و من ذلك يعرف أن استشهاد بعض بهذه الروايات على صحه عقد العبد و إن لم يسبقه إذن و لم يلحقه إجازة بل و مع سبق النهي أيضا لأن غايه الأمر هو عصيان العبد و إثمه في إيقاع العقد و التصرف في لسانه الذى هو ملك للمولى لكن النهي مطلقا لا يوجب الفساد خصوصا النهي الناشئ عن معصيه السيد كما يومئ إليه هذه الأخبار الداله على أن معصيه السيد لا تقدر بصحة العقد في غير محله بل الروايات ناطقه كما عرفت بأن الصحه من جهة ارتفاع كراهه المولى و تبدله بالرضا بما فعله العبد و ليست كراهه الله عز و جل بحيث يستحيل رضاه بعد ذلك بوقوعه السابق فكأنه قال لم يعص الله حتى يستحيل تعقبه للإجازة و الرضا و إنما عصى سيده فإذا أجاز جاز فقد علق الجواز صريحا على الإجازة. و دعوى أن تعليق الصحه على الإجازة من جهة مضمون العقد و هو التزويج المحتاج إلى إجازة السيد إجماعا لا نفس إنشاء العقد حتى لو فرضناه للغير يكون محتاجا إلى إجازة مولى العاقد مدفوعه بأن المنساق من الرواية إعطاء قاعده كليه بأن رضا المولى بفعل العبد بعد وقوعه يكفى في كل ما يتوقف على مراجعه السيد و كان فعله من دون مراجعته أو مع النهي عنه معصيه له و المفروض أن نفس العقد من هذا القبيل. ثم إن ما ذكره من عصيان العبد بتصرفه في لسانه و أنه لا يقتضى الفساد يشعر بزعم أن المستند في بطلان عقد العبد لغيره هو حرمة تلفظه بألفاظ العقد من دون رضا المولى و فيه أولا منع حرمة هذه التصرفات الجزئيه لسيره المستمره على مكالمه العبيد

المكاسب، ج ٢، ص ١٢٤

و نحو ذلك من المشاغل الجزئيه. و ثانيا بداهه أن الحرمة في مثل هذه لا توجب الفساد فلا يظن استناد العلماء في الفساد إلى الحرمة. و ثالثا أن الاستشهاد بالرواية لعدم كون معصيه السيد بالتكلم بألفاظ العقد و التصرف في لسانه قادحا في صحه العقد غير صحيح لأن مقتضاه أن التكلم إن كان معصيه لله تعالى يكون مفسدا مع أنه لا- يقول به أحد فإن حرمة العقد من حيث إنه

تحريك اللسان كما في الصلاه و القراءه المضيقيه و نحوهما لا يوجب فساد العقد إجماعا. فالتحقيق أن المستند في الفساد هو الآيه المتقدمه و الروايات الوارده في عدم جواز أمر العبد و مضيه مستقلا و أنه ليس له من الأمر شىء .

فرع لو أمر العبد أمر أن يشتري نفسه من مولاه - فباعه مولاه صح و لزم

بناء على كفايه رضا المولى الحاصل من تعريضه للبيع من إذنه الصريح بل يمكن جعل نفس الإيجاب موجبا للإذن الضمنى و لا يقدح عدم قابليه المشتري للقبول في زمان الإيجاب لأن هذا الشرط ليس على حد غيره من الشروط المعبره في كل من المتعاقدين من أول الإيجاب إلى آخر القبول بل هو نظير إذن مالك الثمن في الاشتراء حيث يكفى تحققه بعد الإيجاب و قبل القبول الذى بنى المشتري على إنشائه فضولا. و عن القاضى البطلان فى المسأله مستدلا عليه باتحاد عبارته مع عباره السيد فيتحد الموجب و القابل و فيه مع اقتضائه المنع لو أذن له السيد سابقا منع الاتحاد أولا و منع قدحه ثانيا هذا إذا أمره الأمر بالاشتراء من مولاه فإن أمره بالاشتراء من وكيل المولى فعن جماعه منهم المحقق و الشهيد الثانى أنه لا يصح لعدم الإذن من المولى. و ربما قيل بالجواز حينئذ أيضا بناء على ما سبق منه من أن المنع لأجل النهى و هو لا يستلزم الفساد و فيه ما عرفت أن وجه المنع هو أدله عدم استقلال العبد فى شىء لا منعه عن التصرف فى لسانه فراجع ما تقدم و الله أعلم.

مسأله و من شروط المتعاقدين أن يكونا مالكين أو مأذونين من المالك أو الشارع

إشاره

فعقد الفضولى لا يصح أى لا يترتب عليه ما يترتب على عقد غيره من اللزوم و هذا مراد من جعل الملك و ما فى حكمه شرطا ثم فرع عليه بأن بيع الفضولى موقوف على الإجازة كما فى القواعد فاعتراض جامع المقاصد عليه بأن التفرع فى غير محله لعله فى غير محله و كيف كان فالمهم التعرض لمسأله عقد الفضولى التى هى من أهم المسائل

[اختلاف الفقهاء فى صحه عقد الفضولى و اتفاقهم على بطلان إيقاعه]

فنقول اختلف الأصحاب و غيرهم فى بيع الفضولى بل مطلق عقده بعد اتفاقهم على بطلان إيقاعه كما فى غايه المراد على أقوال.

[المراد بالفضولى]

و المراد بالفضولى كما ذكره الشهيد هو كامل غير المالك للتصرف و لو كان غاصبا. و فى كلام بعض العامه أنه العاقد بلا إذن من يحتاج إلى إذنه و قد يوصف به نفس العقد و لعله تسامح و كيف كان فيشمل العقد الصادر من البكر الرشيدى بدون إذن الولى و من المالك إذا لم يملك التصرف لتعلق حق الغير بالمال كما يومئ إليه استدلالهم لفساد الفضولى بما دل على المنع من نكاح البكر الرشيدى بغير إذن وليها و حينئذ فيشمل بيع الراهن و السفيه و نحوهما و بيع العبد بدون إذن السيد

إهل العقد المقرون برضا المالك من دون إذن منه فضولى

و كيف كان فالظاهر شموله لما إذا تحقق رضا المالك للتصرف باطنا و طيب نفسه بالعقد من دون حصول إذن منه صريحا أو فحوى لأن العاقد لا يصير مالكا للتصرف و مسلطا عليه بمجرد علمه برضا المالك. و يؤيده اشتراطهم فى لزوم العقد كون العاقد مالكا أو مأذونا أو وليا و فرعوا عليه بيع الفضولى. و يؤيده أيضا استدلالهم على صحه الفضولى بحديث عروه البارقى مع أن الظاهر علمه برضا النبى ص بما يفعله و إن كان الذى يقوى فى النفس لو لا-خروجه عن ظاهر الأصحاب- عدم توقفه على الإجازة اللاحقه بل يكفى فيه رضا المالك المقرون بالعقد سواء علم به العاقد أو انكشف بعد العقد حصوله حينه أو لم ينكشف أصلا فيجب على المالك فيما بينه و بين الله تعالى إمضاء ما رضى به و يرتب الآثار عليه لعموم وجوب الوفاء بالعقود. و قوله تعالى إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ و لا- يحل مال امرئ مسلم إلا- عن طيب نفسه. و ما دل على علم المولى بنكاح العبد و سكوته إقرار منه و روايه عروه البارقى الآتية حيث أقبض المبيع و قبض الدينار لعلمه برضا النبى ص و لو كان فضوليا موقوفا على الإجازة لم يجز التصرف فى المعوض و العوض بالقبض و الإقباض و تقرير النبى ص له على ما فعل دليل على جوازه هذا مع أن كلمات الأصحاب فى بعض المقامات يظهر منها خروج هذا الفرض عن الفضولى و عدم وقوفه على الإجازة مثل قولهم فى الاستدلال على الصحه إن الشرائط كلها حاصله إلا رضا المالك. و قولهم إن الإجازة لا يكفى فيها السكوت لأنه أعم من الرضا و نحو ذلك ثم لو سلم كونه فضوليا لكن ليس كل فضولى يتوقف لزومه على الإجازة لأنه لا دليل على توقفه مطلقا على الإجازة اللاحقه كما هو أحد الاحتمالات فيمن باع ملك غيره ثم ملكه مع أنه يمكن الاكتفاء فى الإجازة بالرضا الحاصل بعد البيع المذكور آنا ما إذ وقوعه برضاه لا ينفك عن ذلك مع الالتفات ثم إنه لو أشكل فى عقود غير المالك فلا ينبغى الإشكال فى عقد العبد نكاحا أو يبيعا مع العلم برضا السيد و لو لم يأذن له لعدم تحقق المعصيه التى هى مناط المنع فى الأخبار و عدم منافاته لعدم استقلال العبد فى التصرف

ثم اعلم أن الفضولى قد يبيع للمالك و قد يبيع لنفسه و على الأول فقد لا يسبقه منع من المالك و قد يسبقه المنع.

فهنا مسائل ثلاث

الأولى أن يبيع للمالك مع عدم سبق منع من المالك

إشاره

- و هذا هو المتيقن من عقد الفضولى

و المشهور الصحه

إشاره

بل فى التذكرة نسبها إلى علمائنا تاره صريحا و أخرى ظاهرا بقوله عندنا إلا أنه ذكر عقيب ذلك أن لنا فيه قولاً بالبطلان. و فى غاية المراد حكى الصحه عن العماني و المفيد و المرتضى و الشيخ فى النهايه و سلاز و الحلبي و القاضي و ابن حمزه و حكى عن الإسكافي و استقر عليها رأى من تأخر عدا فخر الدين و بعض متأخرى المتأخرين كالأردبيلي و السيد الداماد و بعض متأخرى المتأخرين

[مقتضى العمومات الصحه]

لعموم أدله البيع و العقود لأن خلوه عن إذن المالك لا يوجب سلب اسم العقد و البيع عنه و اشتراط ترتب الأثر بالرضا و توقفه عليه أيضا لا- مجال لإنكاره فلم يبق الكلام إلا فى اشتراط سبق الإذن و حيث لا دليل عليه فمقتضى الإطلاقات عدمه و مرجع ذلك كله إلى عموم حل البيع و وجوب الوفاء بالعقد خرج منه العارى عن الإذن و

المكاسب، ج ٢، ص ١٢٥

الإجازة معا و لم يعلم خروج ما فقد الإذن و لحقه الإجازة و إلى ما ذكرنا يرجع استدلالهم بأنه عقد صدر من أهله وقع فى محله. فما ذكره فى غاية المراد من أنه من باب المصادرات لم أتحقق وجهه لأن كون العاقد أهلا للعقد من حيث إنه بالغ عاقل لا كلام فيه و كذا كون المبيع قابلا- للبيع فليس محل الكلام إلا- خلو العقد عن مقارنه إذن المالك و هو مدفوع بالأصل و لعل مراد الشهيد أن الكلام فى أهليه العاقد و يكتفى فى إثباتها بالعموم المتقدم.

[الاستدلال للصحه بقضيه عروه البارقي و المناقشه فيه]

و قد اشتهر الاستدلال عليه: بقضيه عروه البارقي حيث دفع إليه النبي ص ديناراً و قال له اشتر لنا به شاه للأضحيه فاشترى به شاتين ثم باع إحداهما فى الطريق بدينار فأتى النبي ص بالشاه و الدينار فقال له رسول الله ص بارك لك فى صفقه يمينك فإن بيعه وقع فضولا و إن وجهنا شراءه على وجه يخرج عن الفضولى- هذا و لكن لا يخفى أن الاستدلال بها يتوقف على دخول المعامله- المقرونه برضا المالك فى بيع الفضولى. توضيح ذلك أن الظاهر علم عروه برضا النبي ص بما يفعل و قد أقبض المبيع و قبض الثمن و لا ريب أن الإقباض و القبض فى بيع الفضولى حرام لكونه تصرفا فى مال الغير فلا بد إما من التزام أن عروه فعل الحرام فى القبض و الإقباض و هو مناف لتقرير النبي ص و إما من القول بأن البيع الذى يعلم تعقبه للإجازة يجوز التصرف فيه قبل الإجازة بناء على كون الإجازة كاشفه و سيجى ء ضعفه فيدور الأمر بين ثالث و هو جعل هذا الفرد من البيع و هو المقرون برضا المالك خارجا عن الفضولى كما قلناه. و رابع و هو علم عروه برضا النبي ص بإقباض ماله للمشتري حتى يستأذن و علم المشتري بكون البيع فضوليا حتى يكون دفعه للثمن بيد البائع على وجه الأمانه و إلا فالفضولى ليس مالكا و لا وكيلا فلا يستحق قبض المال فلو كان المشتري عالما فله أن يستأمنه على الثمن حتى ينكشف الحال بخلاف ما لو كان جاهلا و لكن الظاهر هو أول الوجهين كما لا- يخفى خصوصا بملاحظه أن الظاهر وقوع تلك المعامله على وجه المعاطاه-. و قد تقدم أن المناط فيها مجرد المراضاه و وصول كل من العوضين إلى صاحب الآخر و حصوله عنده بإقباض المالك أو غيره و لو كان صبيا أو حيوانا

فإذا حصل التقابض بين الفضولين أو فضولى وغيره مقرونا برضا المالكين ثم وصل كل من العوضين إلى صاحب الآخر و علم برضا صاحبه كفى فى صحه التصرف و ليس هذا من معامله الفضولى لأن الفضولى صار آله فى الإيصال و العبره برضا المالك المقرون به

[الاستدلال للصححه بصحيحه محمد بن قيس]

إشاره

و استدل له أيضا تبعا للشهيد فى الدروس بصحيحه محمد ابن قيس عن أبى جعفر الباقر ع قال: قضى أمير المؤمنين ع فى وليده باعها ابن سيدها و أبوه غائب فاستولدها الذى اشتراها فولدت منه فجاء سيدها فخاصم سيدها الآخر فقال وليدتى باعها ابنى بغير إذنى فقال ع الحكم أن يأخذ وليدته و ابنها فناشده الذى اشتراها فقال له خذ ابنه الذى باعك الوليده حتى ينفذ البيع لك فلما رءاه أبوه قال له أرسل ابنى قال لا و الله لا أرسل ابنك حتى ترسل ابنى فلما رأى ذلك سيد الوليده أجاز بيع ابنه الحديث قال فى الدروس و فيها دلالة على صحه الفضولى و أن الإجازة كاشفه

[المناقشه فى الاستدلال بصحيحه محمد بن قيس]

و لا يرد عليها شىء مما يوهن الاستدلال بها فضلا عن أن يسقطها و جميع ما ذكر فيها من الموهنات موهونه- إلا ظهور الروايه فى تأثير الإجازة المسبوقه بالرد من جهه ظهور المخاصمه فى ذلك. و إطلاق حكم الإمام ع بتعيين أخذ الجاربه و ابنها من المالك بناء على أنه لو لم يرد البيع و جب تقييد الأخذ بصوره اختيار الرد و مناشده المشتري للإمام ع و إلحاحه إليه فى علاج فكاك ولده. و قوله حتى ترسل ابنى الظاهر فى أنه حبس الولد و لو على قيمته يوم الولاده و حمل إمساكه الوليده على حبسها لأجل ثمنها كحبس ولدها على قيمه ينافيه قوله ع فلما رأى ذلك سيد الوليده أجاز بيع الوليده. و الحاصل أن ظهور الروايه فى رد البيع أولا مما لا ينكره المنصف إلا أن الإنصاف أن ظهور الروايه فى أن أصل الإجازة مجديه فى الفضولى مع قطع النظر عن الإجازة الشخصيه فى مورد الروايه غير قابل للإنكار فلا بد من تأويل ذلك الظاهر لقيام القرينه و هى الإجماع على اشتراط الإجازة بعدم سبق الرد. و الحاصل أن مناط الاستدلال لو كان نفس القضيه الشخصيه من جهه اشتمالها على تصحيح بيع الفضولى بالإجازة بناء على قاعده اشتراك جميع القضايا المتحده نوعا فى الحكم الشرعى كان ظهورها فى كون الإجازة الشخصيه فى تلك القضيه مسبوقه بالرد مانعا عن الاستدلال بها موجبا للاقتصار على موردها لوجه علمه الإمام ع مثل كون مالك الوليده كاذبا فى دعوى عدم الإذن للولد فاحتال ع حيله يصل بها الحق إلى صاحبه

[توجيه الاستدلال بصحيحه محمد بن قيس]

و أما لو كان مناط الاستدلال ظهور سياق كلام الأمير ع فى قوله خذ ابنه حتى ينفذ لك البيع. و قول الباقر ع فى مقام الحكايه فلما رأى ذلك سيد الوليده أجاز بيع ابنه فى أن للمالك أن يجيز العقد الواقع على ملكه و ينفذه لم يقدح فى ذلك ظهور

الإجازة الشخصية في وقوعها بعد الرد فيقول ما يظهر منه الرد بإرادته عدم الجزم بالإجازة و الرد أو كون حبس الوليدة على الثمن أو نحو ذلك و كأنه قد اشتبه مناط الاستدلال على من لم يستدل بها في مسأله الفضولي أو يكون الوجه في الإغماض عنها ضعف الدلاله المذكوره فإنها لا تزيد على الإشعار- و لذا لم يذكرها في الدروس في مسأله الفضولي بل ذكرها في موضع آخر لكن الفقيه في غنى عنه بعد العمومات المتقدمه.

[الاستدلال لصحة بيع الفضولي بفحوى صحه نكاحه]

إشاره

و ربما يستدل أيضا بفحوى صحه عقد النكاح من الفضولي في الحر و العبد- الثابته بالنص و الإجماعات المحكيه فإن تمليك بضع الغير إذا لزم بالإجازة كان تمليك ماله أولى بذلك مضافا إلى ما علم من شدة الاهتمام في عقد النكاح لأنه يكون منه الولد كما في بعض الأخبار. و قد أشار إلى هذه الفحوى في غايه المراد و استدلل بها في الرياض بل قال إنه لولاها أشكل الحكم من جهة الإجماعات المحكيه على المنع و هو حسن

[المناقشه في الاستدلال المذكور]

إلا أنها ربما توهم بالنص الوارد في الرد على العامه- الفارقين بين تزويج الوكيل المعزول مع جهله بالعزل و بين بيعه بالصحه في الثاني لأن المال له عوض و البطلان في الأول لأن البضع ليس له عوض: حيث قال الإمام ع في مقام ردهم و اشتباههم في وجه الفرق سبحانه الله ما أجور هذا الحكم و أفسده فإن

المكاسب، ج ٢، ص ١٢٦

النكاح أولى و أجدر أن يحتاط فيه لأنه الفرج و منه يكون الولد الخبر و حاصله أن مقتضى الاحتياط كون النكاح الواقع أولى بالصحه من حيث الاحتياط المتأكد في النكاح دون غيره فدل على أن صحه البيع تستلزم صحه النكاح بطريق أولى خلافا للعامه حيث عكسوا و حكموا بصحه البيع دون النكاح فمقتضى حكم الإمام ع أن صحه المعامله الماليه الواقعه في كل مقام تستلزم صحه النكاح الواقع بطريق أولى و حيثنذ فلا يجوز التعدى من صحه النكاح في مسأله الفضولي إلى صحه البيع لأن الحكم في الفرع لا يستلزم الحكم في الأصل في باب الأولويه و إلا لم يتحقق الأولويه كما لا يخفى. فالاستدلال بصحه النكاح على صحه البيع مطابق لحكم العامه من كون النكاح أولى بالبطلان من جهة أن البضع غير قابل للتدارك بالعوض بقى الكلام في وجه جعل الإمام ع الاحتياط في النكاح هو إبقاؤه دون إبطاله مستدلا بأنه يكون منه الولد أن الأمر في الفروج كالأموال دائر بين محذورين و لا احتياط في البين و يمكن أن يكون الوجه في ذلك أن إبطال النكاح في مقام الإشكال و الاشتباه يستلزم التفريق بين الزوجين على تقدير الصحه واقعا فتتزوج المرأه و يحصل الزنى بذات البعل- بخلاف إبقائه فإنه على تقدير بطلان النكاح لا يلزم منه إلا- و طء المرأه الخاليه عن المانع و هذا أهون من وطء ذات البعل. فالمراد بالأحوط هو الأشد احتياطا و كيف كان

فمقتضى هذه الصحيحه أنه إذا حكم بصحة النكاح الواقع من الفضولى لم يوجب ذلك التعدى إلى الحكم بصحة بيع الفضولى. نعم لو ورد الحكم بصحة البيع أمكن الحكم بصحة النكاح لأن النكاح أولى بعدم الإبطال كما هو نص الروايه ثم إن الروايه و إن لم يكن لها دخل بمسأله الفضولى إلا أن المستفاد منها قاعده كليه هي أن إمضاء العقود الماليه يستلزم إمضاء النكاح من دون العكس الذى هو مبنى الاستدلال فى مسأله الفضولى -

[ما يؤيد صحه بيع الفضولى]

[ما ورد فى المضاربه]

هذا ثم إنه ربما يؤيد صحه الفضولى بل يستدل عليها بروايات كثيره وردت فى مقامات خاصه - مثل موثقه جميل عن أبى عبد الله ع: فى رجل دفع إلى رجل مالا ليشتري به ضربا من المتاع مضاربه فاشترى غير الذى أمره قال هو ضامن و الربح بينهما على ما شرطه. و نحوها غيرها الوارده فى هذا الباب فإنها إن أبقيت على ظاهرها من عدم توقف ملك الربح على الإجازة كما نسب إلى ظاهر الأصحاب و عد هذا خارجا عن بيع الفضولى بالنص كما فى المسالك و غيره كان فيها استيناس لحكم المسأله من حيث عدم اعتبار إذن المالك سابقا فى نقل مال المالك إلى غيره و إن حملناها على صوره رضا المالك بالمعامله بعد ظهور الربح كما هو الغالب. و بمقتضى الجمع بين هذه الأخبار و بين ما دل على اعتبار رضا المالك فى نقل ماله و النهى عن أكل المال بالباطل - اندرجت المعامله فى الفضولى و صحتها فى خصوص المورد و إن احتمل كونها للنص الخاص إلا أنها لا تخلو عن تأييد للمطلب.

[ما ورد فى اتجار غير الولى فى مال اليتيم]

و من هذا القبيل الأخبار الوارده فى اتجار غير الولى فى مال اليتيم و أن الربح لليتيم فإنها إن حملت على صورته إجازة الولى كما هو صريح جماعه تبعاً للشهيد كان من أفراد المسأله و إن عمل بإطلاقها كما عن جماعه ممن تقدمهم خرجت عن مسأله الفضولى لكن يستأنس بها للمسأله بالتقريب المتقدم و ربما احتمل دخولها فى المسأله من حيث إن الحكم بالمضى إجازة إلهيه لاحقه للمعامله فتأمل.

[روايه ابن أشيم]

و ربما يؤيد المطلب أيضا بروايه ابن أشيم الوارده: فى العبد المأذون الذى دفع إليه مال ليشتري به نسمة و يعتقها و يحجه عن أبيه فاشترى أباه و أعتقه ثم تنازع مولى المأذون و مولى الأب و ورثه الدافع و ادعى كل منهم أنه اشتراه بماله فقال أبو جعفر ع يرد المملوك رقا لمولاه و أى الفريقين أقاموا البيئه بعد ذلك على أنه اشتراه بماله كان رقا له الخبر بناء على أنه لو لا كفايه الاشتراء بعين المال - فى تملك المبيع بعد مطالبته المتضمنه لإجازة البيع لم يكن مجرد دعوى الشراء بالمال و لا إقامه البيئه عليها كفايه فى تملك المبيع.

[صحيحه الحلبي]

و مما تؤيد المطلب أيضا صحيحه الحلبي: عن الرجل يشتري ثوبا و لم يشترط على صاحبه شيئا- فكرهه ثم رده على صاحبه فأبى أن يقبله إلا بوضيعة قال لا يصلح له أن يأخذه بوضيعة فإن جهل فأخذه فباعه بأكثر من ثمنه يرد على صاحبه الأول ما زاد فإن الحكم برد ما زاد لا ينطبق بظاهره إلا على صحه بيع الفضولي لنفسه.

[موثقه عبد الله]

و يمكن التأييد له أيضا بموثقه عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: سألت أبا عبد الله ع عن السمسار يشتري بالأجر فيدفع إليه الورق فيشترط عليه أنك تأتي بما تشتري فما شئت أخذته و ما شئت تركته فيذهب فيشتري ثم يأتي بالمتاع فيقول خذ ما رضيت و دع ما كرهت قال لا- بأس الخبر بناء على أن الاشتراء من السمسار يحتمل أن يكون لنفسه ليكون الورق عليه قرضا فيبيع على صاحب الورق ما رضيه من الأمتعه و يوفيه دينه. و لا- ينافي هذا الاحتمال فرض السمسار في الروايه ممن يشتري بالأجر لأن وصفه بذلك باعتبار أصل حرفته و شغله لا بملاحظه هذه القضية الشخصية. و يحتمل أن يكون لصاحب الورق بإذنه مع جعل خيار له على بائع الأمتعه فيلتزم بالبيع فيما رضى و يفسخه فيما كره و يحتمل أن يكون فضوليا عن صاحب الورق فيتخير ما يريد و يرد ما يكره و ليس في مورد الروايه ظهور في إذن صاحب الورق للسمسار على وجه ينافي كونه فضوليا كما لا يخفى فإذا احتمل مورد السؤال لهذه الوجوه و حكم الإمام ع بعدم البأس من دون استتفصال عن المحتملات أفاد ثبوت الحكم على جميع الاحتمالات.

[أخبار نكاح العبد بدون إذن مولاه]

و ربما يؤيد المطلب بالأخبار الداله على عدم فساد نكاح العبد بدون إذن مولاه معللا بأنه لم يعص الله و إنما عصى سيده. و حاصله أن المانع من صحه العقد إذا كان لا يرجى زواله فهو الموجب لوقوع العقد باطلا و هو عصيان الله تعالى. و أما المانع الذي يرجى زواله كعصيان السيد فزواله يصح العقد و رضا المالك من هذا القبيل فإنه لا يرضى أولا و يرضى ثانيا بخلاف سخط الله عز و جل بفعل فإنه يستحيل رضاه

[مختار المؤلف الصحه]

هذا غايه ما يمكن أن يحتج و يستشهد به للقول بالصحه و بعضها و إن كان مما يمكن الخدشه فيه إلا أن في بعضها الآخر غنى و كفايه

و احتج للبطان بالأدله الأربعة.

فقوله تعالى لا- تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ دَلِّ بِمَفْهُومِ الْحَصْرِ أَوْ سِيَاقِ التَّحْدِيدِ عَلَى أَنْ غَيْرِ التَّجَارَةِ عَنْ تَرَاضٍ أَوْ التَّجَارَةِ لَا عَنْ تَرَاضٍ غَيْرِ

المكاسب، ج ٢، ص ١٢٧

مبيح لأكل مال الغير و إن لحقها الرضا و من المعلوم أن الفضولي غير داخل في المستثنى و فيه أن دلالة على الحصر ممنوعه لانقطاع الاستثناء كما هو ظاهر اللفظ و صريح المحكى عن جماعه من المفسرين ضروره عدم كون التجاره عن تراض فردا من الباطل خارجا عن حكمه. و أما سياق التحديد الموجب لثبوت مفهوم القيد فهو مع تسليمه مخصوص بما إذا لم يكن للقييد فائده أخرى ككونه واردا مورد الغالب كما فيما نحن فيه. و في قوله تعالى وَ رَبَّائِبِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مع احتمال أن يكون عن تراض خبرا بعد خبر لتكون على قراءة نصب التجاره لا قييدا لها و إن كانت غلبه وصف النكره تؤيد التقييد فيكون المعنى إلا أن يكون سبب الأكل تجاره و يكون عن تراض و من المعلوم أن السبب الموجب لحل الأكل في الفضولي إنما نشأ عن التراضى مع أن الخطاب لملا-ك الأموال و التجاره في الفضولي إنما تصير تجاره المالك بعد الإجازة فتجارته عن تراض. و قد حكى عن المجمع أن مذهب الإماميه و الشافعيه و غيرهم أن معنى التراضى بالتجاره إمضاء البيع بالتصرف أو التخايير بعد العقد و لعله يناسب ما ذكرنا من كون الظرف خبرا بعد خبر

و أما السنه

إشارة

فهى أخبار منها النبوى المستفيض: و هو قوله ص لحكيم بن حزام لا تبع ما ليس عندك- فإن عدم حضوره عنده كناية عن عدم تسلطه على تسليمه لعدم تملكه فيكون مساوقا للنبوى الآخر: لا بيع إلا فيما يملك بعد قوله ص لا طلاق إلا فيما يملك و لا عتق إلا- فيما يملك و لما ورد فى توقيع العسكرى ع إلى الصفار: لا يجوز بيع ما ليس يملك و ما عن الحميرى أن مولانا عجل الله فرجه كتب فى جواب بعض مسائله: أن الضيعة لا يجوز ابتاعها إلا عن مالكها أو بأمره أو رضا منه و ما فى الصحيح عن محمد بن مسلم الوارد: فى أرض بقم النيل اشتراها رجل و أهل الأرض يقولون هى أرضنا و أهل الأستان يقولون هى أرضنا فقال لا تشتريها إلا برضا أهلها و ما فى الصحيح عن محمد بن القاسم بن الفضيل: فى رجل اشترى من امرأه من آل فلان بعض قطائعهم و كتب عليها كتابا قد قبضت المال و لم تقبضه فيعطيهما المال أم يمنعهما قال قل له ليمنعهما أشد المنع فإنها باعت ما لم تملكه

[المناقشه فى الاستدلال بالروايات

و الجواب عن النبوى أولا- أن الظاهر من الموصول هى العين الشخصيه للإجماع و النص على جواز بيع الكلى و من البيع البيع لنفسه لا- عن مالك العين و حيثئذ فيما أن يراد بالبيع مجرد الإنشاء فيكون دليلا على عدم جواز بيع الفضولى لنفسه فلا يقع له و

لا- للمالك بعد إجازته و إما أن يراد ما عن التذكرة من أن يبيع عن نفسه ثم يمضى ليشتريه من مالكه قال لأنه ص ذكره جوابا لحكيم بن حزام حيث سأله عن أن يبيع الشئ فيمضى و يشتريه و يسلمه فإن هذا البيع غير جائز و لا- نعلم فيه خلافا للنهي المذكور و للغرر لأن صاحبها قد لا- يبيعها انتهى. و هذا المعنى يرجع إلى المراد من روايتي خالد و يحيى الآ-تيتين في بيع الفضولي لنفسه و يكون بطلان البيع بمعنى عدم وقوع البيع للبائع بمجرد انتقاله إليه بالشراء فلا ينافي أهليته لتعقب الإجازة من المالك. و بعبارة أخرى نهى المخاطب عن البيع دليل على عدم وقوعه مؤثرا في حقه فلا يدل على الغايه بالنسبه إلى المالك حتى لا تنفعه إجازة المالك في وقوعه له و هذا المعنى أظهر من الأول و نحن نقول به كما سيجيء. و ثانيا سلمنا دلالة النبوى على المنع لكنها بالعموم فيجب تخصيصه بما تقدم من الأدله الداله على تصحيح بيع ما ليس عند العاقد لمالكه إذا أجاز. و بما ذكرناه من الجوابين يظهر الجواب عن دلاله قوله لا يبيع إلا في ملك فإن الظاهر منه كون المنفى هو البيع لنفسه و أن النفي راجع إلى نفي الصحه في حقه لا- في حق المالك مع أن العموم لو سلم و جب تخصيصه بما دل على وقوع البيع للمالك إذا أجاز. و أما الروايتان فدالتهما على ما حملنا عليه السابقين أوضح و ليس فيهما ما يدل و لو بالعموم على عدم وقوع البيع الواقع من غير المالك له إذا أجاز. و أما الحصر في صحيحه ابن مسلم و التوقيع فإنما هو في مقابله عدم رضا أهل الأرض و الضيعه رأسا على ما يقتضيه السؤال فيهما. و توضيحه أن النهى في مثل المقام و إن كان يقتضى الفساد إلا أنه بمعنى عدم ترتب الأثر المقصود من المعامله عليه. و من المعلوم أن عقد الفضولى لا- يترتب عليه بنفسه الملك المقصود منه و لذا يطلق عليه الباطل في عباراتهم كثيرا و لذا عد في الشرائع و القواعد من شروط المتعاقدين أعنى شروط الصحه كون العاقد مالكا أو قائما مقامه و إن أبيت إلا عن ظهور الروايتين في لغويه عقد الفضولى رأسا و جب تخصيصهما بما تقدم من أدله الصحه. و أما روايه القاسم بن فضيل فلا دلالة فيها إلا على عدم جواز إعطاء الثمن للفضولى لأنه باع ما لا يملك و هذا حق لا ينافي صحه الفضولى. و أما توقيع الصفار فالظاهر منه نفي جواز البيع فيما لا يملك بمعنى وقوعه للبائع على جهة الوجوب و اللزوم و يؤيده تصريحه بعد تلك الفقره بوجوب البيع فيما يملك فلا دلالة على عدم وقوعه لمالكه إذا أجاز. و بالجملة فالإنصاف أنه لا دلالة في تلك الأخبار بأسرها على عدم وقوع بيع غير المالك للمالك إذا أجاز و لا تعرض فيها إلا لنفي وقوعه للعاقد.

الثالث الإجماع على البطلان

ادعاه الشيخ في الخلاف معترفا بأن الصحه مذهب قوم من أصحابنا معتذرا عن ذلك بعدم الاعتداد بخلافهم و ادعاه ابن زهره أيضا في الغنيه و ادعى الحلبي في باب المضاربه عدم الخلاف في بطلان شراء الغاصب إذا اشترى بعين المغصوب و الجواب عدم الظن بالإجماع بل الظن بعدمه بعد ذهاب معظم القدماء كالقديمين و المفيد و المرتضى و الشيخ بنفسه في النهايه التي هي آخر مصنفاة على ما قيل و أتباعهم إلى الصحه و أتباع المتأخرين عليه عدا فخر الدين و بعض متأخرى المتأخرين.

الرابع ما دل من العقل و النقل على عدم جواز التصرف في مال الغير إلا بإذنه

إشارة

فإن الرضا اللاحق لا ينفع في رفع القبح الثابت حال التصرف ففي التوقيع المروى في الاحتجاج: لا يجوز لأحد أن يتصرف في

مال غيره إلا بإذنه و لا ريب أن بيع مال الغير تصرف فيه عرفا.

[المناقشه فى دليل العقل]

و الجواب أن العقد على مال الغير متوقعا لإجازته غير قاصد لترتب الآثار عليها ليس تصرفا فيه. نعم لو فرض كون العقد عله تامه و لو عرفا لحصول الآثار كما فى بيع المالك أو الغاصب المستقل كان حكم العقد جوازا و

المكاسب، ج ٢، ص ١٢٨

منعا حكم معلوله المترتب عليه ثم لو فرض كونه تصرفا فمما استقل العقل بجوازه- مثل الاستضاءه و الاصطلاء بنور الغير و ناره مع أنه قد يفرض الكلام فيما إذا علم الإذن فى هذا من المقال أو الحال بناء على أن ذلك لا يخرج عن الفضولى مع أن تحريمه لا يدل على الفساد مع أنه لو دل لدل على بطلان البيع بمعنى عدم ترتب الأثر عليه و عدم استقلاله فى ذلك و لا ينكره القائل بالصحة خصوصا إذا كانت الإجازة ناقله. و مما ذكرنا ظهر الجواب عما لو وقع العقد من الفضولى قاصدا لترتيب الأثر من دون مراجعه المشترى بناء على أن العقد المقرون بهذا القصد قبيح محرم لا نفس القصد المقرون بهذا العقد.

و قد يستدل للمنع بوجوه آخر ضعيفه

أقواها أن قدره على التسليم معتبره فى صحه البيع و الفضولى غير قادر و أن الفضولى غير قاصد حقيقه إلى مدلول اللفظ كالمكره كما صرح فى المسالك. و يضعف الأول مضافا إلى أن الفضولى قد يكون قادرا على إرضاء المالك بأن هذا الشرط غير معتبر فى العاقد قطعا بل يكفى تحققه فى المالك فحينئذ يشترط فى صحه العقد مع الإجازة قدره المجيز على تسليمه و قدره المشترى على تسليمه على ما سيجى ء. و يضعف الثانى بأن المعتبر فى العقد هو هذا القدر من القصد الموجود فى الفضولى و المكره لا أزيد منه بدليل الإجماع على صحه نكاح الفضولى و بيع المكره بحق فإن دعوى عدم اعتبار القصد فى ذلك للإجماع كما ترى.

المسأله الثانيه أن يسبقه منع من المالك

و المشهور أيضا صحته

و حكى عن فخر الدين أن بعض المجوزين للفضولى اعتبر عدم سبق نهى المالك و يلوح إليه ما عن التذكرة فى باب النكاح من حمل النبوى: أيما عبد تزوج بغير إذن مولاه فهو عاهر بعد تضعيف السند على أنه إن نكح بعد منع مولاه و كراهته فإنه يقع باطلا- و الظاهر أنه لا يفرق بين النكاح و غيره. و يظهر من المحقق الثانى حيث حمل فساد بيع الغاصب نظرا إلى القرينه الداله على عدم الرضا و هى الغصب و كيف كان فهذا القول لا وجه له ظاهرا عدا تخيل أن المستند فى عقد الفضولى هى روايه عروه المختصه بغير المقام و أن العقد إذا وقع منها عنه فالمنع الموجود بعد العقد و لو أنا ما كاف فى الرد فلا ينفع الإجازة اللاحقه

بناء على أنه لا يعتبر في الرد سوى عدم الرضا الباطنى بالعقد على ما يقتضيه حكم بعضهم بأنه إذا حلف الموكل على نفي الإذن فى اشتراء الوكيل انفسخ العقد لأن الحلف عليه أماره عدم الرضا

[مختار المؤلف و دليله

هذا و لكن الأقوى عدم الفرق لعدم انحصار المستند حينئذ فى روايه عروه و كفايه العمومات مضافا إلى ترك الاستفصال فى صحيحه محمد بن قيس و جريان فحوى أدله نكاح العبد بدون إذن مولاه مع ظهور المنع فيها و لو بشاهد الحال بين الموالى و العبيد مع أن روايه إجازته صريحه فى عدم قدح معصيه السيد حينئذ مع جريان المؤيدات المتقدمه له من بيع مال اليتيم و المغصوب و مخالفه العامل لما اشترط عليه رب المال الصريح فى منعه عما عداه. و أما ما ذكره من المنع الباقي بعد العقد و لو أنا ما فلم يدل دليل على كونه فسحا لا ينفع بعده الإجازة. و ما ذكره فى حلف الموكل غير مسلم و لو سلم فمن جهة ظهور الإقدام على الحلف على ما أنكره فى رد البيع و عدم تسليمه له. و مما ذكرنا يظهر وجه صحه عقد المكره بعد الرضا و أن كراهه المالك حال العقد و بعد العقد لا تقدر فى حصته إذا لحقه الإجازة.

المسأله الثالثه أن يبيع الفضولى لنفسه

اشاره

و هذا غالبا يكون فى بيع الغاصب و قد يتفق من غيره بزعم ملكيه المبيع كما فى مورد صحيحه الحلبي المتقدمه فى الإقاله بوضيعة

[الأقوى الصحه و الدليل عليه

و الأقوى فيه الصحه وفاقا للمشهور للعمومات المتقدمه بالتقريب المتقدم و فحوى الصحه فى النكاح و أكثر ما تقدم من المؤيدات مع ظهور صحيحه ابن قيس المتقدمه

[الإشكال على صحه هذا البيع من وجوه

اشاره

و لا وجه للفرق بينه و بين ما تقدم من الفضولى للمالك إلا وجوه تظهر من كلمات جماعه بعضها مختص ببيع الغاصب و بعضها مشترك بين جميع صور المسأله

منها إطلاق ما تقدم من النبوين:

لا- تبع ما ليس عندك و: لا- بيع إلا- فى ملك بناء على اختصاص مورد الجميع ببيع الفضولى لنفسه. و الجواب عنه يعرف مما تقدم من أن مضمونهما عدم وقوع بيع غير المالك لبائعه غير المالك بلا تعرض فيهما لوقوعه و عدمه بالنسبه إلى المالك إذا أجاز.

و منها بناء المسأله على ما سبق من اعتبار عدم سبق منع المالك

و هذا غالبا مفقود فى المغصوب و قد تقدم عن المحقق الكركى أن الغصب قرينه عدم الرضا و فيه أولا أن الكلام فى الأعم من بيع الغاصب. و ثانيا أن الغصب أماره عدم الرضا بالبيع للغاصب لا مطلقا فقد يرضى المالك ببيع الغاصب لتوقع الإجازة و تملك الثمن فليس فى الغصب دلالة على عدم الرضا بأصل البيع بل الغاصب و غيره من هذه الجهة سواء. و ثالثا قد عرفت أن سبق منع المالك غير مؤثر.

و منها أن الفضولى إذا قصد إلى بيع مال الغير لنفسه فلم يقصد حقيقه المعاوضه

إذا لا- يعقل دخول أحد العوضين فى ملك من لم يخرج عن ملكه الآخر فالمعاوضه الحقيقه غير متصوره فحقيقته ترجع إلى إعطاء المبيع و أخذ الثمن لنفسه و هذا ليس بيعا و الجواب عن ذلك مع اختصاصه ببيع الغاصب- أن قصد المعاوضه الحقيقه مبنى على جعل الغاصب نفسه مالكا حقيقيا و إن كان هذا الجعل لا حقيقه له لكن المعاوضه المبنيه على هذا الأمر غير الحقيقى حقيقه نظير المجاز الادعائى فى الأصول. نعم لو باع لنفسه من دون بناء على ملكيه المثلن و لا اعتقاد له كانت المعامله باطله غير واقعه له و لا- للمالك لعدم تحقق معنى المعاوضه و لذا ذكروا أنه لو اشترى بماله لغيره شيئا بطل و لم يقع له و لا لغيره و المراد ما لو قصد تملك الغير للمبيع بإزاء مال نفسه و قد تخيل بعض المحققين أن البطلان هنا يستلزم البطلان للمقام و هو ما لو باع مال غيره لنفسه لأنه عكسه و قد عرفت أن عكسه هو ما إذا قصد تملك المثلن من دون بناء و لا اعتقاد لملك المثلن لأن مفروض الكلام فى وقوع المعامله للمالك إذا أجاز.

و منها أن الفضولى إذا قصد البيع لنفسه فإن تعلق إجازة المالك بهذا الذى قصده البائع كان منافيا لصحه العقد

لأن معناها هو صيروره المثلن لملك المثلن بإجازته و إن تعلق بغير المقصود كانت بعقد مستأنف لا إمضاء النقل الفضولى فيكون النقل من المنشئ غير مجاز و المجاز غير منشأ و قد أجاب عن هذا المحقق القمى رحمه الله فى بعض أجوبه مسأله بأن الإجازة فى هذه الصوره مصححه للبيع لا- بمعنى لحوق الإجازة لنفس العقد كما فى الفضولى المعهود بل بمعنى تبديل رضا الغاصب و بيعه لنفسه برضا المالك

و وقوع البيع عنه و قال نظير ذلك فيما لو باع شيئا ثم ملكه. و قد صرح فى موضع آخر بأن حاصل الإجازة يرجع إلى أن العقد الذى قصد إلى كونه واقعا على المال المعين لنفس البائع الغاصب و المشتري العالم قد بدلته بكونه على هذا الملك بعينه لنفسى فيكون عقدا جديدا كما هو أحد الأقوال فى الإجازة و فيه أن الإجازة على هذا تصوير كما اعترف معاوضه جديده من طرف المجيز و المشتري لأن المفروض عدم رضا المشتري ثانيا بالمذكور و لأن قصد البائع البيع لنفسه إذا فرض تأثيره فى مغايره العقد الواقع للعقد المجاز فالمشتري إنما رضى بذلك الإيجاب المغاير لمؤدى الإجازة فإذا التزم يكون مرجع الإجازة إلى تبديل عقد بعقد و بعدم الحاجه إلى قبول المشتري ثانيا فقد قامت الإجازة من المالك مقام إيجابه و قبول المشتري و هذا خلاف الإجماع و العقل. و أما القول بكون الإجازة عقدا مستأنفا فلم يعهد من أحد من العلماء و غيرهم- و إنما حكى كاشف الرموز عن شيخه أن الإجازة من مالك المبيع بيع مستقل بغير لفظ البيع فهو [بيع قائم مقام إيجاب البائع و ينضم إليه القبول المتقدم من المشتري و هذا لا- يجرى فيما نحن فيه لأنه إذا قصد البائع البيع لنفسه فقد قصد المشتري تملك الثمن للبائع و تملك المبيع منه فإذا بنى على كون وقوع البيع للمالك مغايرا لما وقع فلا بد له من قبول آخر فالإكتفاء عنه بمجرد إجازة البائع الرجعه إلى تبديل البيع للغاصب بالبيع لنفسه التزام بكفايه رضا البائع و إنشائه عن رضا المشتري و إنشائه و هذا ما ذكرناه من أنه خلاف الإجماع و العقل فالأولى فى الجواب منع مغايره ما وقع لما أجزى. و توضيحه أن البائع الفضولى إنما قصد تملك الثمن للمشتري بإزاء الثمن و أما كون الثمن مالا له أو لغيره فإيجاب البيع ساكت عنه فيرجع فيه إلى ما يقتضيه مفهوم المعاوضه من دخول العوض فى ملك مالك العوض تحقيقا لمعنى المعاوضه و المبادله و حيث إن البائع يملك الثمن بانيا على تملكه له و تسلطه عليه عدوانا أو اعتقادا لزم من ذلك بناؤه على تملك الثمن و التسلط عليه و هذا معنى قصد بيعه لنفسه و حيث إن الثمن ملك لمالكه واقعا فإذا أجاز المعاوضه انتقل عوضه إليه فعلم من ذلك أن قصد البائع البيع لنفسه غير مأخوذ فى مفهوم الإيجاب حتى يتردد الأمر فى هذا المقام بين المحذورين المذكورين بل مفهوم الإيجاب هو تملك الثمن بعوض من دون تعرض فيه لمن يرجع إليه العوض إلا باقتضاء المعاوضه لذلك و لكن يشكل فيما إذا فرضنا الفضولى مشتريا لنفسه بمال الغير فقال للبائع الأصيل تملك منك أو ملكت هذا الثوب بهذه الدراهم فإن مفهوم هذا الإنشاء هو تملك الفضولى للثوب فلا مورد لإجازة مالك الدراهم على وجه ينتقل الثوب إليه فلا- بد من التزام كون الإجازة نقلا- مستأنفا غير ما أنشأه الفضولى الغاصب. و بالجمله فنسبه المتكلم الفضولى تملك الثمن إلى نفسه بقوله ملكت أو تملك كإيقاع المتكلم الأصيل التملك على المخاطب الفضولى بقوله ملكتك هذا بهذه الدراهم مع علمه بكون الدراهم لغيره أو جهله بذلك و بهذا استشكل العلامة رحمه الله عليه فى التذكرة حيث قال لو باع الفضولى مع جهل الآخر فإشكال من أن الآخر إنما قصد تملك العاقد و لا ينتقض بما لو جهل الآخر وكاله العاقد أو ولايته لأنه حينئذ إنما يقصد به المخاطب بعنوانه الأعم من كونه أصليا أو نائبا و لذا يجوز مخاطبته و إسناد الملك إليه مع علمه بكونه نائبا و ليس إلا بملاحظه المخاطب باعتبار كونه نائبا فإذا صح اعتباره نائبا صح اعتباره على الوجه الأعم من كونه نائبا أو أصليا أما الفضولى فهو أجنبي عن المالك لا يمكن فيه ذلك الاعتبار و قد تظن بعض المعاصرين لهذا الإشكال فى بعض كلماته فالتزم تاره بطلان شراء الغاصب لنفسه مع أنه لا يخفى مخالفته للفتاوى و أكثر النصوص المتقدمه فى المسألة كما اعترف به أخيرا و أخرى بأن الإجازة إنما تتعلق بنفس مبادله العوضين و إن كانت خصوصيه ملك المشتري الغاصب للمثمن مأخوذه فيها و فيه أن حقيقه العقد فى العبارة التى ذكرنا فى الإشكال أعنى قول المشتري الغاصب تملكك أو ملكت هذا منك بهذه الدراهم ليس إلا- إنشاء تملكه للمبيع فإجازة هذا الإنشاء لا- يحصل بها تملك المالك الأصيل له بل يتوقف على نقل مستأنف. فالأنسب فى التفصلى أن يقال إن نسبه الملك إلى الفضولى العاقد لنفسه فى قوله تملكك منك أو قول غيره له ملكتك ليس من حيث هو بل من حيث جعل نفسه مالكا للثمن اعتقادا أو عدوانا و

لذا لو عقد لنفسه من دون البناء على مالكيته للثمن التزمنا بلغويته ضروره عدم تحقق مفهوم المبادله بتملك شخص المال بإزاء مال غيره فالمبادله الحقيقيه من العاقد لنفسه لا يكون إلا إذا كان مالكا حقيقيا أو ادعائيا فلو لم يكن أحدهما و عقد لنفسه لم تتحقق المعاوضه و المبادله حقيقه فإذا قال الفضولي الغاصب المشتري لنفسه تملك منك كذا و كذا فالمنسوب إليه التملك إنما هو المتكلم لا من حيث هو بل من حيث عد نفسه مالكا اعتقادا أو عدوانا و حيث إن الثابت للشئ من حيثه تقييده ثابت لنفس تلك الحثيه فالمسند إليه التملك حقيقه هو المالك للثمن إلا أن الفضولي لما بنى على أنه المالك المسلط على الثمن أسند ملك المثلن الذي هو بدل الثمن إلى نفسه فالإجازة الحاصله من المالك متعلقه بإنشاء الفضولي و هو التملك المسند إلى مالك الثمن و هو حقيقه نفس المجيز فيلزم من ذلك انتقال المثلن إليه هذا مع أنه ربما يلتزم صحه أن يكون الإجازة للعقد الفضولي- موجه لصيروره العوض ملكا للفضولي- ذكره شيخ مشايخنا في شرحه على القواعد و تبعه غير واحد من أجلاء تلامذته و ذكر بعضهم في ذلك وجهين أحدهما أن قضيه بيع مال الغير عن نفسه أو الشراء بمال الغير لنفسه جعل ذلك المال له ضمنا حتى أنه على فرض صحه ذلك البيع أو الشراء تملكه قبل أن ينتقله إلى غيره ليكون انتقاله إليه عن ملكه نظير ما إذا قال أعتق عبدك عنى أو قال بع مالى عنك أو اشتر لك بمالى كذا فهو تملكك ضمنى حاصل بيعة أو الشراء. و نقول فى المقام أيضا إذا أجاز المالك صح البيع أو الشراء و صحته تتضمن انتقاله إليه حين البيع أو الشراء فكما أن الإجازة المذكوره تصحح البيع أو الشراء كذلك تقضى بحصول الانتقال الذى يتضمنه البيع الصحيح فتلك الإجازة اللاحقه قائمه مقام الإذن السابق

المكاسب، ج ٢، ص ١٣٠

قاضيه بتملكه المبيع ليقع البيع فى ملكه و لا مانع منه. الثانى أنه لا دليل على اشتراط كون أحد العوضين ملكا للعاقد فى انتقال بدله إليه بل يكفى أن يكون مأذونا فى بيعه لنفسه أو الشراء به فلو قال بع هذا لنفسك أو اشتر لك بهذا ملك الثمن فى الصوره الأولى بانتقال المبيع عن مالكة إلى المشتري و كذا ملك المثلن فى الصوره الثانیه و يتفرع عليه أنه لو اتفق بعد ذلك فسخ المعاوضه رجع الملك إلى مالكة دون العاقد. أقول و فى كلا الوجهين نظر أما الأول فلأن صحه الإذن فى بيع المال لنفسه أو الشراء لنفسه ممنوعه كما تقدم فى بعض فروع المعاطاه مع أن قياس الإجازة على الإذن قياس مع الفارق لأن الإذن فى البيع يحتمل فيه أن يوجب من باب الاقتضاء تقدير الملك آنا ما قبل البيع بخلاف الإجازة فإنها لا تتعلق إلا بما وقع سابقا و المفروض أنه لم يقع إلا مبادله مال الغير بمال آخر. نعم لما بنى هو على ملكيه ذلك المال عدوانا أو اعتقادا قصد بالمعاوضه رجوع البدل إليه فالإجازة من المالك إن رجعت إلى نفس المبادله أفادت دخول البدل فى ملك المجيز و إن رجعت إلى المبادله منضمه إلى بناء العاقد على تملك المال فهى و إن أفادت دخول البدل فى ملك العاقد إلا أن مرجع هذا إلى إجازة ما بنى عليه العاقد من التملك و إمضائه له إذ بعد إمضائه يقع البيع فى ملك العاقد فيملك البدل إلا أن من المعلوم عدم الدليل على تأثير الإجازة فى تأثير ذلك البناء فى تحقق متعلقه شرعا بل الدليل على عدمه لأن هذا مما لا يؤثر فيه الإذن لأن الإذن فى التمليك لا يؤثر التملك فكيف إجازته. و أما الثانى فلما عرفت من منافاته لحقيقه البيع التى هى المبادله و لذا صرح العلامة رحمه الله فى غير موضع من كتبه تاره بأنه لا يتصور و أخرى بأنه لا يعقل أن يشتري الإنسان لنفسه بمال غيره شيئا بل ادعى بعضهم فى مسأله قبض المبيع عدم الخلاف فى بطلان قول مالك الثمن اشتر لنفسك به طعاما و قد صرح به الشيخ و المحقق و غيرهما. نعم سيأتى فى مسأله جواز تتبع العقود للمالك مع علم المشتري بالغصب أن ظاهر جماعه كقطب الدين و الشهيد و غيرهما أن الغاصب مسلط على الثمن و أن لم يملكه فإذا اشترى به شيئا ملكه و ظاهر هذا إمكان أن لا يملك الثمن و يملك المثلن المشتري إلا- أن

يحمل ذلك منهم على التزام تملك البائع الغاصب للمثمن مطلقاً- كما نسبه الفخر رحمه الله إلى الأصحاب أو أنا ما قبل أن يشتري به شيئاً تصحيحاً للشراء و كيف كان فالأولى في التفصي عن الإشكال المذكور في البيع لنفسه ما ذكرنا

ثم إن مما ذكرنا من أن نسبه ملك العوض حقيقه إنما هو إلى مالك المعوض لكنه بحسب بناء الطرفين على مالكيه الغاصب للعوض منسوب إليه يظهر اندفاع إشكال آخر في صحة البيع لنفسه مختص بصوره علم المشتري الأصيل و هو أن المشتري الأصيل إذا كان عالماً بكون البائع لنفسه غاصباً فقد حكم الأصحاب على ما حكى عنهم بأن المالك لو رد فليس للمشتري الرجوع على البائع بالثمن و هذا كاشف عن عدم تحقق المعاوضه الحقيقيه و إلا لكان ردها موجبا لرجوع كل عوض إلى مالكيه و حينئذ فإذا أجاز المالك لم يملك الثمن لسبق اختصاص الغاصب به فيكون البيع بلا ثمن و لعل هذا هو الوجه في إشكال العلامة في التذكرة حيث قال بعد إشكال في صحة بيع الفضولي مع جهل المشتري أن الحكم في الغاصب مع علم المشتري أشكل انتهى أقول هذا الإشكال بناء على تسليم ما نقل عن الأصحاب من أنه ليس للمشتري استرداد الثمن مع رد المالك و بقاءه و بعد تسليم أن الوجه في حكمهم ذلك هو مطلق التسليط على تقديرى الرد و الإجازة لأن التسليط المراعى بعدم إجازة البيع إنما يتوجه على القول بالنقل حيث إن تسليط المشتري للبائع على الثمن قبل انتقاله إلى مالك المبيع بالإجازة فلا يبقى مورد للإجازة. و أما على القول بالكشف فلا يتوجه إشكال أصلاً لأن الرد كاشف عن كون تسليط المشتري تسليطاً له على مال نفسه و الإجازة كاشفه عن كونه تسليطاً له على ما يملكه غيره بالعقد السابق على التسليط الحاصل بالإقباض و لذا لو لم يقبضه الثمن حتى أجاز المالك أورد لم يكن للغاصب انتزاعه من يد المشتري أو المالك و سيأتى في مسأله جواز تتبع العقود للمالك تتمه لذلك فانتظر ثم اعلم أن الكلام في صحة بيع الفضولي لنفسه غاصباً كان أو غيره إنما هو في وقوعه للمالك إذا أجاز و هو الذى لم يفرق المشهور بينه و بين الفضولي البائع للمالك لا لنفسه. و أما الكلام في صحة بيع الفضولي و وقوعه لنفسه إذا صار مالكا للمبيع و أجاز سواء باع لنفسه أو للمالك فلا- دخل له بما نحن فيه لأن الكلام هنا في وقوع البيع للمالك و هناك في وقوعه للعاقده إذا ملك و من هنا يعلم أن ما ذكره في الرياض من أن بيع الفضولي لنفسه باطل و نسب إلى التذكرة نفى الخلاف فيه في غير محله إلا أن يريد ما ذكرناه و هو خلاف ظاهر كلامه.

بقى هنا أمران

الأول أنه لا فرق على القول بصحة بيع الفضولي بين كون مال الغير عيناً أو ديناً أو في ذمه الغير

و منه جعل العوض ثمناً أو مثمناً في ذمه الغير ثم إن تشخيص ما في الذمه الذى يعقد عليه الفضولى- إما بإضافه الذمه إلى الغير بأن يقول بعث كرا من طعام في ذمه فلان بكذا أو بعث هذا بكذا في ذمه فلان و حكمه أنه لو أجاز فلان يقع العقد له و إن رد بطل رأساً و إما بقصده العقد له فإنه إذا قصده في العقد تعين كونه صاحب الذمه لما عرفت من استحاله دخول أحد العوضين في ملك غير من خرج عنه الآخر إلا على احتمال ضعيف تقدم عن بعض فكمما أن تعيين العوض في الخارج يعنى عن قصد من وقع له العقد كذلك قصد من وقع له العقد يغنى عن تعيين الثمن الكلى بإضافته إلى ذمه شخص خاص و حينئذ فإن أجاز من قصد مالكيته وقع العقد و إن رد فمقتضى القاعده بطلان العقد واقعا- لأن مقتضى رد العقد بقاء كل عوض على ملك صاحبه إذ المال مردد في باب الفضولى بين مالكيه الأصلية و بين من وقع له العقد- فلا- معنى لخروجه عن ملك مالكيه و ترده بين

الفضولى و من وقع له العقد إذ لو صح وقوعه للفضولى لم يحتج إلى إجازته و وقع له إلا أن الطرف الآخر لو لم يصدقه على هذا القصد و حلف على نفي العلم حكم له على الفضولى لوقوع العقد له ظاهرا كما عن المحقق و فخر الإسلام و المحقق الكركى و السيورى و الشهيد

المكاسب، ج ٢، ص ١٣١

الثانى. و قد يظهر من إطلاق بعض الكلمات كالتقواعد و المبسوط و وقوع العقد له واقعا و قد نسب ذلك إلى جماعه فى بعض فروع المضاربه حيث عرفت أن قصد البيع للغير- أو إضافته إليه فى اللفظ يوجب صرف الكلى إلى ذمه ذلك الغير كما أن إضافه الكلى إليه توجب صرف البيع أو الشراء إليه و إن لم يقصده أو لم يصفه إليه ظهر من ذلك التنافى بين إضافه البيع إلى غيره و إضافه الكلى إلى نفسه أو قصده من غير إضافه و كذا بين إضافه البيع إلى نفسه و إضافه الكلى إلى غيره فلو جمع بين المتنافين بأن قال اشترت هذا لفلان بدرهم فى ذمتى أو اشترت هذا لنفسى بدرهم فى ذمه فلان ففى الأول يحتمل البطلان لأنه فى حكم شراء شىء للغير بعين ماله و يحتمل إلغاء أحد القيدىن و تصحيح المعامله لنفسه أو لغيره و فى الثانى يحتمل كونه من قبيل شرائه لنفسه بعين مال الغير فيقع للغير بعد إجازته لكن بعد تصحيح المعاوضه بالبناء على التملك فى ذمه الغير اعتقادا و يحتمل الصحه بإلغاء قيد ذمه الغير لأن تقييد الشراء أولا بكونه لنفسه يوجب إلغاء ما ينافيه من إضافه الذمه إلى الغير و المسأله تحتاج إلى تأمل. ثم إنه قال فى التذكرة لو اشترى فضوليا فإن كان بعين مال الغير فالخلاف فى البطلان أو الوقف على الإجازة إلا- أن أبا حنيفه قال يقع للمشتري بكل حال و إن كان فى الذمه لغيره و أطلق اللفظ. قال علماؤنا يقف على الإجازة فإن أجازته صح و لزمه أداء الثمن و إن رد نفذ عن المباشر. و به قال الشافعى فى القديم و أحمد و إنما يصح الشراء لأنه تصرف فى ذمته لا فى مال غيره و إنما توقف على الإجازة لأنه عقد الشراء له فإن أجازته لزمه و إن رده لزم لمن اشتراه و لا فرق بين أن ينقد من مال الغير أو لا. و قال أبو حنيفه يقع عن المباشر و هو جديد للشافعى انتهى و ظاهره الاتفاق على وقوع الشراء مع الرد للمشتري واقعا كما يشعر به تعليقه بقوله لأنه تصرف فى ذمته لا فى مال الغير لكن أشرنا سابقا إجمالا إلى أن تطبيق هذا على القواعد مشكل لأنه إن جعل المال فى ذمته بالأصله فيكون ما فى ذمته كعين ماله فيكون كما لو باع عين ماله لغيره. و الأوفق بالقواعد فى مثل هذا إما البطلان لو عمل بالنيه بناء على أنه لا يعقل فى المعاوضه دخول عوض مال الغير فى ملك غيره قهرا و إما صحته و وقوعه لنفسه لو ألغيت النيه بناء على انصراف المعامله إلى مالك العين قهرا و إن نوى خلافه و إن جعل المال فى ذمته لا من حيث الأصله بل من حيث جعل نفسه نائبا عن الغير فضولا فمع الإشكال فى صحه هذا لو لم يرجع إلى الشراء فى ذمه الغير أن اللازم من هذا أن الغير إذا رد هذه المعامله و هذه النيبه تقع فاسده من أصلها لا أنها تقع للمباشر. نعم إذا عجز المباشر من إثبات ذلك على البائع لزمه ذلك فى ظاهر الشريعة كما ذكرنا سابقا و نص عليه جماعه من باب التوكيل و كيف كان فوقع المعامله فى الواقع مردده بين المباشر و المنوى دون التزامه خرط القتاد و يمكن تنزيل العبارة على الوقوع للمباشر ظاهرا لكنه بعيد.

الثانى الظاهر أنه لا فرق فيما ذكرنا من أقسام بيع الفضولى بين البيع العقدى و المعاطاء

بناء على إفادتها للملك إذ لا- فارق بينها و بين العقد فإن التقابض بين الفضوليين أو فضولى و أصيل إذا وقع بنيه التملك و التملك فأجازته المالك فلا- مانع من وقوع المجاز من حينه أو من حين الإجازة فعموم مثل قوله تعالى وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ شَامِلٌ و

يؤيده روايه عروه البارقي حيث إن الظاهر وقوع المعامله بالمعاطاه و توهم الإشكال فيه من حيث إن الإقباض الذى يحصل به التمليك محرم لكونه تصرفا فى مال الغير فلا يترتب عليه أثر فى غير محله إذ قد لا يحتاج إلى إقباض مال الغير كما لو اشترى الفضولى لغيره فى الذمه مع أنه قد يقع الإقباض مقرونا برضا المالك- بناء على ظاهر كلامهم من أن العلم بالرضا لا يخرج المعامله عن معامله الفضولى مع أن النهى لا يدل على الفساد- مع أنه لو دل لدل على عدم ترتب الأثر المقصود و هو استقلال الإقباض فى السببيه فلا ينافى كونه جزء سبب و ربما يستدل على ذلك بأن المعاطاه منوطه بالتراضى و قصد الإباحه أو التمليك و هما من وظائف المالك و لا يتصور صدورهما من غيره و لذا ذكر الشهيد الثانى أن المكره و الفضولى قاصدان للفظ دون المدلول و ذكر أن قصد المدلول لا- يتحقق من غير المالك و مشروطه أيضا بالقبض و الإقباض من الطرفين أو من أحدهما مقارنة للأمرين و لا أثر لهما إلا إذا صدرا من المالك أو بإذنه. و فيه أن اعتبار الإقباض و القبض فى المعاطاه عند من اعتبره فيها إنما هو لحصول إنشاء التمليك أو الإباحه فهو عندهم من الأسباب الفعلية كما صرح الشهيد فى قواعده و المعاطاه عندهم عقد فعلى و لذا ذكر بعض الحنفية القائلين بلزومها أن البيع ينعقد بالإيجاب و القبول و بالتعاطى و حينئذ فلا- مانع من أن يقصد الفضولى بإقباضه المعنى القائم بنفسه المقصود من قوله ملكتك و اعتبار مقارنه الرضا من المالك للإشياء الفعلية دون القولى مع اتحاد أدله اعتبار الرضا و طيب النفس فى حل مال الغير لا يخلو عن تحكم. و ما ذكره الشهيد الثانى لا يجدى فيما نحن فيه لأننا لا نعتبر فى فعل الفضولى أزيد من القصد الموجود فى قوله لعدم الدليل و لو ثبت لثبت منه اعتبار المقارنه فى العقد القولى أيضا إلا- أن يقال إن مقتضى الدليل ذلك- خرج عنه بالدليل معاملة الفضولى إذا وقعت بالقول لكنك قد عرفت أن عقد الفضولى ليس على خلاف القاعده. نعم لو قلنا إن المعامله لا- يعتبر فيها قبض و لو اتفق معها بل السبب المستقل هو تراضى المالكين بملكه كل منهما لمال صاحبه مطلقا أو مع وصولهما أو وصول أحدهما لم يعقل وقوعها من الفضولى. نعم الواقع منه إيصال المال و المفروض أنه لا مدخل له فى المعامله فإذا رضى المالك بملكه من وصل إليه المال تحققت المعاطاه من حين الرضا و لم يكن إجازة لمعاطاه سابقه لكن الإنصاف أن هذا المعنى غير مقصود للعلماء فى عنوان المعاطاه إنما قصدتهم إلى العقد الفعلية هذا كله على القول بالملك. و أما على القول بالإباحه فيمكن القول ببطان الفضولى لأن إفاده المعامله المقصود بها الملك الإباحه خلاف القاعده فيقتصر فيها على صورته تعاطى المالكين مع أن حصول الإباحه قبل الإجازة غير ممكن و الآثار الأخر مثل بيع المال على القول بجواز مثل هذا التصرف إذا وقعت فى غير زمان الإباحه الفعلية لم تؤثر أثرا فإذا أجاز حدث

المكاسب، ج ٢، ص ١٣٢

الإباحه من حين الإجازة اللهم إلا أن يقال بكفايه وقوعها مع الإباحه الواقعيه إذا كشف عنها الإجازة فافهم

القول فى الإجازة و الرد

أما الكلام فى الإجازة

إشاره

فيقع تاره فى حكمها و شروطها و أخرى فى المجيز و ثالثه فى المجاز

[هل الإجازة كاشفه أم ناقله]

[هل الإجازة كاشفه أم ناقله]

فقد اختلف القائلون بصحة الفضولي بعد اتفاقهم على توقفها على الإجازة في كونها كاشفه بمعنى أنه يحكم بعد الإجازة بحصول آثار العقد من حين وقوعه حتى كأن الإجازة وقعت مقارنة للعقد أو ناقله بمعنى ترتب آثار العقد من حينها حتى كأن العقد وقع حال الإجازة على قولين

[الأكثر على الكشف و استدلالهم عليه]

إشارة

[الأكثر على الكشف و استدلالهم عليه]

فالأكثر على الأول و استدلالهم عليه كما عن جامع المقاصد و الروضة بأن العقد سبب تام في الملك لعموم قوله تعالى أَوْفُوا بِالْعُقُودِ و تمامه في الفضولي إنما يعلم بالإجازة فإذا أجاز تبين كونه تاما يوجب ترتب الملك عليه و إلا لزم أن لا يكون الوفاء بالعقد خاصة بل به مع شيء آخر و بأن الإجازة متعلقه بالعقد فهي رضا بمضمونه و ليس إلا نقل العوضين من حينه

[ما استدل به فخر الدين للأكثر]

[ما استدل به فخر الدين للأكثر]

و عن فخر الدين في الإيضاح الاحتجاج لهم بأنها لو لم تكن كاشفه لزم تأثير المعدوم في الموجود- لأن العقد حالها عدم انتهى.

[المناقشات التي يذكر على القول بالكشف]

[المناقشات التي يذكر على القول بالكشف]

و يرد على الوجه الأول أنه إن أريد بكون العقد سببا تاما كونه عله تامه للنقل إذا صدر عن رضا المالك فهو مسلم إلا أن بالإجازة لا- يعلم تمام ذلك السبب و لا يتبين كونه تاما إذ الإجازة لا تكشف عن مقارنة الرضا غايه الأمر أن لازم صحة عقد الفضولي كونها قائمه مقام الرضا المقارن فيكون لها دخل في تمامية السبب كالرضا المقارن فلا معنى لحصول الأثر قبله و منه

يظهر فساد تقرير الدليل بأن العقد الواقع جامع لجميع الشروط و كلها حاصله إلا رضا المالك فإذا حصل بالإجازة عمل السبب عمله فإنه إذا اعترف أن رضا المالك من جملة الشروط فكيف يكون كاشفا عن وجود المشروط قبله. و دعوى أن الشروط الشرعية ليست كالعقلية بل هي بحسب ما يقتضيه جعل الشارع فقد يجعل الشارع ما يشبه تقديم السبب على السبب كغسل الجمعة يوم الخميس و إعطاء الفطره قبل وقتها فضلا عن تقدم المشروط على الشرط كغسل الفجر بعد الفجر للمستحاضه الصائمه و كغسل العشائين لصوم اليوم الماضى على القول به مدفوعه بأنه لا فرق فيما فرض شرطا أو سببا بين الشرعى و غيره و تكثير الأمثله لا- يوجب وقوع المحال العقلى فهى كدعوى أن التناقض الشرعى بين الشئيين لا يمنع عن اجتماعهما لأن النقيض الشرعى غير العقلى. فجميع ما ورد مما يوهم ذلك أنه لا بد من التزام أن المتأخر ليس سببا أو شرطا بل السبب و الشرط هو الأمر المنتزع من ذلك لكن ذلك لا يمكن فيما نحن فيه بأن يقال إن الشرط تعقب الإجازة و لحوقها بالعقد و هذا أمر مقارن للعقد على تقدير الإجازة لمخالفته الأدله اللهم إلا أن يكون مراده بالشرط ما يتوقف تأثير السبب المتقدم فى زمانه على لحوقه و هذا مع أنه لا يستحق إطلاق الشرط عليه غير صادق على الرضا لأن المستفاد من العقل و النقل اعتبار رضا المالك فى انتقال ماله لأنه لا يحل لغيره بدون طيب النفس و أنه لا ينفع لحوقه فى حل تصرف الغير و انقطاع سلطنه المالك. و مما ذكرنا يظهر ضعف ما احتمله فى المقام بعض الأعلام بل التزم به غير واحد من المعاصرين من أن معنى شرطية الإجازة مع كونها كاشفه شرطية الوصف المنتزع منها و هو كونها لاحقه للعقد فى المستقبل فالعله التامه العقد الملحق به الإجازة و هذه صفه مقارنه للعقد و إن كانت نفس الإجازة متأخره عنه. و قد التزم بعضهم بما يتفرع على هذا من أنه إذا علم المشتري أن المالك للمبيع سيجيز العقد حل له التصرف فيه بمجرد العقد و فيه ما لا يخفى من المخالفه للأدله و يرد على الوجه الثانى أولا أن الإجازة و إن كانت رضا بمضمون العقد إلا أن مضمون العقد ليس هو النقل من حينه حتى يتعلق الإجازة و الرضا بذلك النقل المقيد بكونه فى ذلك الحال بل هو نفس النقل مجردا عن ملاحظه وقوعه فى زمان و إنما الزمان من ضروريات إنشائه- فإن قول العاقد بعث ليس نقلت من هذا الحين و إن كان النقل المنشأ به واقعا فى ذلك الحين فالزمان ظرف للنقل لا قيد له فكما أن إنشاء مجرد النقل الذى هو مضمون العقد فى زمان يوجب وقوعه من المنشئ فى ذلك الزمان فكذلك إجازة ذلك النقل فى زمان يوجب وقوعه من المجيز فى زمان الإجازة و كما أن الشارع إذا أمضى نفس العقد وقع النقل من زمانه فكذلك إذا أمضى إجازة المالك وقع النقل من زمان الإجازة. و لأجل ما ذكرنا لم يكن مقتضى القبول وقوع الملك من زمان الإيجاب مع أنه ليس إلا رضا بمضمون الإيجاب فلو كان مضمون الإيجاب النقل من حينه و كان القبول رضا بذلك كان معنى إمضاء الشارع للعقد الحكم بترتب الأثر من حين الإيجاب لأن الموجب ينقل من حينه و القابل يتقبل ذلك و يرضى به. و دعوى أن العقد سبب للملك فلا يتقدم عليه مدفوعه بأن سببته للملك ليست إلا- بمعنى إمضاء الشارع لمقتضاه فإذا فرض مقتضاه مركبا من نقل فى زمان و رضا بذلك النقل كان مقتضى العقد الملك بعد الإيجاب و لأجل ما ذكرنا أيضا لا يكون فسخ العقد إلا انحلاله من زمانه لا من زمان العقد فإن الفسخ نظير الإجازة و الرد لا يتعلق إلا بمضمون العقد و هو النقل من حينه فلو كان زمان وقوع النقل مأخوذا فى العقد على وجه القيديه لكان رده و حله موجبا للحكم بعدم الآثار من حين العقد و السرف فى جميع ذلك ما ذكرنا من عدم كون زمان النقل إلا ظرفا فجميع ما يتعلق بالعقد من الإمضاء و الرد و الفسخ إنما يتعلق بنفس

المضمون دون المقيد بذلك الزمان. و الحاصل أنه لا إشكال فى حصول الإجازة بقول المالك رضيت بكون مالى لزيد بإزاء ماله أو رضيت بانتقال مالى إلى زيد و غير ذلك من الألفاظ التى لا تعرض فيها لإنشاء الفضولى فضلا عن زمانه كيف و قد جعلوا تمكين الزوجه بالدخول عليها إجازة منها، و نحو ذلك. و من المعلوم أن الرضا يتعلق بنفس نتيجه العقد من غير ملاحظه

زمان نقل الفضولي و بتقرير آخر أن الإجازة من المالك قائمه مقام رضاه و إذنه المقرون بإنشاء الفضولي أو مقام نفس إنشائه فلا يصير المالك بمنزله العاقد إلا بعد الإجازة فهي إما

المكاسب، ج ٢، ص ١٣٣

شرط أو جزء سبب للملك. و بعبارة أخرى المؤثر هو العقد المرضي به و المقيّد من حيث إنه مقيّد لا يوجد إلا بعد القيد و لا يكفى فى التأثير وجود ذات المقيّد المجرده عن القيد. و ثانيا فلانا لو سلمنا عدم كون الإجازة شرطا اصطلاحيا ليؤخذ فيه تقدمه على المشروط و لا جزء سبب و إنما هى من المالك محدثه للتأثير فى العقد السابق و جاعله له سببا تاما حتى كأنه وقع مؤثرا فيتفرع عليه أن مجرد رضا المالك بنتيجة العقد أعنى محض الملكيه من غير التفات إلى وقوع عقد سابق ليس بإجازة لأن معنى إجازة العقد جعله جائزا نافذا ماضيا لكن نقول لم يدل دليل على إمضاء الشارع لإجازة المالك على هذا الوجه لأن وجوب الوفاء بالعقد تكليف يتوجه إلى العاقدين كوجوب الوفاء بالعهد و النذر و من المعلوم أن المالك لا يصير عاقدا أو بمنزله إلا بعد الإجازة فلا يجب الوفاء إلا بعدها و من المعلوم أن الملك الشرعى يتبع الحكم الشرعى فما لم يجب الوفاء فلا ملك و مما ذكرنا يعلم عدم صحه الاستدلال للكشف بدليل وجوب الوفاء بالعقد بدعوى أن الوفاء بالعقد و العمل بمقتضاه هو الالتزام بالنقل من حين العقد و قس على ذلك ما لو كان دليل الملك عموم و أحلّ الله البيع فإن الملك ملزوم لحليه التصرف فقبل الإجازة لا يحل التصرف خصوصا إذا علم عدم رضا المالك باطنا أو ترده فى الفسخ و الإمضاء. و ثالثا سلمنا دلالة الدليل على إمضاء الشارع- لإجازة المالك على طبق مفهومها اللغوى و العرفى أعنى جعل العقد السابق جائزا ماضيا بتقريب أن يقال إن معنى الوفاء بالعقد العمل بمقتضاه و مؤداه العرفى فإذا صار العقد بالإجازة كأنه وقع مؤثرا ماضيا كان مقتضى العقد المجاز عرفا ترتب الآثار من حينه فيجب شرعا العمل به على هذا الوجه لكن نقول بعد الإغماض عن أن مجرد كون الإجازة بمعنى جعل العقد السابق جائزا نافذا لا يوجب كون مقتضى العقد و مؤداه العرفى ترتب الآثار من حين العقد كما أن كون مفهوم القبول رضا بمفهوم الإيجاب و إمضاء له لا يوجب ذلك حتى يكون مقتضى الوفاء بالعقد ترتيب الآثار من حين الإيجاب فتأمل إذا المعنى على حقيقته غير معقول لأن العقد الموجود على صفه عدم التأثير يستحيل لحوق صفه التأثير له لاستحاله خروج الشئ عما وقع عليه فإذا دل الدليل الشرعى على إمضاء الإجازة على هذا الوجه غير المعقول فلا بد من صرفه بدلالة الاقتضاء إلى إرادته معامله العقد بعد الإجازة معامله العقد الواقع مؤثرا من حيث ترتب الآثار الممكنة فإذا أجاز المالك حكما بانتقال نماء المبيع بعد العقد إلى المشتري و إن كان أصل الملك قبل الإجازة للمالك و وقع النماء فى ملكه. و الحاصل أنه يعامل بعد الإجازة معامله العقد الواقع مؤثرا من حينه بالنسبة إلى ما أمكن من الآثار و هذا نقل حقيقى فى حكم الكشف من بعض الجهات و ستأتى الثمره بينه و بين الكشف الحقيقى و لم أعرف من قال بهذا الوجه من الكشف إلا الأستاذ شريف العلماء فيما عثرت عليه من بعض تحقيقاته و إلا- فظاهر كلام القائلين بالكشف أن الانتقال فى زمان العقد و لذا عنون العلامة رحمه الله فى القواعد مسأله الكشف و النقل بقوله و فى زمان الانتقال إشكال فجعل النزاع فى هذه المسأله نزاعا فى زمان الانتقال-

[معانى الكشف]

إشارة

[معانى الكشف

و قد تحصل مما ذكرنا أن كاشفيه الإجازة على وجوه ثلاثة قال بكل منها قائل

أحدها و هو المشهور الكشف الحقيقى

أحدها و هو المشهور الكشف الحقيقى

و التزام كون الإجازة فيها شرطا متأخرا و لذا اعترض عليهم جمال المحققين فى حاشيته على الروضه بأن الشرط لا يتأخر.

الثانى الكشف الحقيقى

الثانى الكشف الحقيقى

و التزام كون الشرط تعقب العقد بالإجازة لا- نفس الإجازة فرارا عن لزوم تأخر الشرط عن المشروط و التزام بعضهم بجواز التصرف قبل الإجازة لو علم تحققها فيما بعد.

الثالث الكشف الحكمى

الثالث الكشف الحكمى

و هو إجراء أحكام الكشف بقدر الإمكان مع عدم تحقق الملك فى الواقع إلا بعد الإجازة.

[مقتضى القواعد و العمومات هو النقل ثم الكشف الحكمى

[مقتضى القواعد و العمومات هو النقل ثم الكشف الحكمى

و قد تبين من تضاعيف كلماتنا أن الأنسب بالقواعد و العمومات هو النقل ثم بعده الكشف الحكمى. و أما الكشف الحقيقى مع كون نفس الإجازة من الشروط فإتمامه بالقواعد فى غايه الإشكال و لذا استشكل فيه العلامة فى القواعد و لم يرجحه المحقق الثانى فى حاشيه الإرشاد بل عن الإيضاح اختيار خلافه تبعا للمحكى عن كاشف الرموز و قواه فى مجمع البرهان و تبعهم كاشف اللثام فى النكاح

[ظاهر صحيحه محمد بن قيس هو الكشف بالمعنى الأعم

[ظاهر صحيحه محمد بن قيس هو الكشف بالمعنى الأعم

هذا بحسب القواعد و العمومات. و أما الأخبار فالظاهر من صحيحه محمد بن قيس الكشف- كما صرح به في الدروس و كذا الأخبار التي بعدها لكن لا ظهور فيها للكشف بالمعنى المشهور فتحتل الكشف الحكمي.

[ظاهر صحيحه أبي عبيده هو الكشف الحقيقي]

[ظاهر صحيحه أبي عبيده هو الكشف الحقيقي]

نعم صحيحه أبي عبيده الوارده في تزويج الصغيرين فضولا الأمره بعزل الميراث من الزوج المدرك الذي أجاز فمات للزوجه غير المدركه حتى تدرك و تخلف ظاهره في قول الكشف إذ لو كان مال و الميت قبل إجازة الزوجه باقيه على ملك سائر الورثه كان العزل مخالفا لقاعده تسلط الناس على أموالهم. فإطلاق الحكم بالعزل منضمنا إلى عموم: الناس مسلطون على أموالهم يفيد أن العزل لاحتمال كون الزوجه غير المدركه وارثه في الواقع فكأنه احتياط في الأموال قد غلبه الشارع على أصاله عدم الإجازة كعزل نصيب الحمل و جعله أكثر مما يحتمل.

بقي الكلام في بيان الثمره بين الكشف باحتمالاته و النقل

اشاره

بقي الكلام في بيان الثمره بين الكشف باحتمالاته و النقل

فنقول

أما الثمره على الكشف الحقيقي

أما الثمره على الكشف الحقيقي

بين كون نفس الإجازة شرطا و كون الشرط تعقب العقد بها و لحقوقها له فقد يظهر في جواز تصرف كل منهما فيما انتقل إليه بإنشاء الفضولي إذا علم إجازة المالك فيما بعد.

و أما الثمره بين الكشف الحقيقي و الحكمي

و أما الثمره بين الكشف الحقيقي و الحكمي

مع كون نفس الإجازة شرطاً فإنه يظهر في مثل ما إذا وطئ المشتري الجارية قبل إجازة مالكها فأجاز فإن الوطاء على الكشف الحقيقي حرام ظاهراً لأصالة عدم الإجازة و حلال واقعا لكشف الإجازة عن وقوعه في ملكه و لو أولدها صارت أم ولد على الكشف الحقيقي و الحكمى لأن مقتضى جعل الواقع ماضياً ترتب حكم وقوع الوطاء في الملك و يحتمل عدم تحقق الاستيلاء على الحكمى لعدم تحقق حدوث الولد في الملك و إن حكم بملكيتها للمشتري بعد ذلك و لو نقل المالك أم الولد عن ملكه قبل الإجازة فأجاز بطل النقل على الكشف الحقيقي لانكشاف وقوعه في ملك الغير مع احتمال كون النقل بمنزله الرد و بقى صحيحاً على الكشف الحكمى و على المميز

المكاسب، ج ٢، ص ١٣٤

قيمتها لأنه مقتضى الجمع بين جعل العقد ماضياً من حين وقوعه و بين مقتضى صحه النقل الواقع قبل حكم الشارع بهذا الجعل كما في الفسخ بالخيار مع انتقال المتعلقه بنقل لازم. و ضابط الكشف الحكمى الحكم بعد الإجازة بترتب آثار ملكية المشتري من حين العقد- فإن ترتب شىء من آثار ملكية المالك قبل إجازته كإتلاف النماء و نقله و لم يناف الإجازة جمع بينه و بين مقتضى الإجازة بالرجوع إلى البدل و إن نافي الإجازة كإتلاف العين عقلاً أو شرعاً كالتعققات محلها مع احتمال الرجوع إلى البدل و سيجىء

ثم إنهم ذكروا للثمره بين الكشف و النقل مواضع

منها النماء

منها النماء

فإنه على الكشف بقول مطلق لمن انتقل إليه العين و على النقل لمن انتقلت عنه و للشهيد الثانى فى الروضه عبارته توجيه المراد منها كما فعله بعض أولى من توجيه حكم ظاهرها كما تكلفه آخر.

و منها أن فسخ الأصيل لإنشائه قبل إجازة الآخر مبطل له على القول بالنقل دون الكشف

و منها أن فسخ الأصيل لإنشائه قبل إجازة الآخر مبطل له على القول بالنقل دون الكشف

بمعنى أنه لو جعلناها ناقله كان فسخ الأصيل لفسخ الموجب قبل قبول القابل فى كونه ملغياً لإنشائه السابق بخلاف ما لو جعلت كاشفه فإن العقد تام من طرف الأصيل غايه الأمر تسلط الآخر على فسخه و هذا مبنى على ما تسالموا عليه من جواز إبطال أحد المتعاقدين لإنشائه قبل إنشاء صاحبه بل قبل تحقق شرط صحه العقد كالتبض فى الهبه و الوقف و الصدقه فلا يرد ما اعترضه بعض من منع جواز الإبطال على القول بالنقل معللاً بأن ترتب الأثر على جزء السبب بعد انضمام الجزء الآخر من أحكام الوضع لا مدخل لاختيار المشتري فيه و فيه أن الكلام فى أن عدم تخلل الفسخ بين جزئى السبب شرط فانضمام الجزء الآخر من دون

تحقق الشرط غير مجد في وجود المسبب فالأولى في سند المنع دفع احتمال اشتراط عدم تخلل الفسخ بإطلاقات صحه العقود و لزومها و لا يخلو من إشكال.

و منها جواز تصرف الأصيل فيما انتقل عنه

و منها جواز تصرف الأصيل فيما انتقل عنه

بناء على النقل- و إن قلنا بأن فسخه غير مبطل لإنشائه فلو باع جاريه من فضولى جاز له وطؤها و إن استولدها صارت أم ولد لأنها ملكه و كذا لو زوجت نفسها من فضولى جاز لها التزويج من الغير فلو حصلت الإجازة في المثالين لغت لعدم بقاء المحل قابلا. و الحاصل أن الفسخ القولى و إن قلنا إنه غير مبطل لإنشاء الأصيل إلا أن له فعل ما ينافى انتقال المال عنه على وجه يفوت محل الإجازة فيفسخ العقد بنفسه بذلك و ربما احتتمل عدم جواز التصرف على هذا القول أيضا و لعله لجريان عموم وجوب الوفاء بالعقد فى حق الأصيل و إن لم يجب فى الطرف الآخر و هو الذى يظهر من المحقق الثانى فى مسأله شراء الغاصب بعين المال المغصوب حيث قال لا يجوز للبائع و لا للغاصب التصرف فى العين لإمكان الإجازة و لا سيما على القول بالكشف انتهى. و فيه أن الإجازة على القول بالنقل له مدخل فى العقد شرطا أو شطرا فما لم يتحقق الشرط أو الجزء لم يجب الوفاء على أحد من المتعاقدين لأن المأمور به بالوفاء هو العقد المقيد الذى لا يوجد إلا بعد القيد و هذا كله على النقل و أما على القول بالكشف فلا- يجوز التصرف فيه على ما يستفاد من كلمات جماعه كالعلامه و السيد العميدى و المحقق الثانى و ظاهر غيرهم و ربما اعترض عليه بعدم المانع له من التصرف لأن مجرد احتمال انتقال المال عنه فى الواقع لا يقدر فى السلطنه الثابته له و لذا صرح بعض المعاصرين بجواز التصرف مطلقا. نعم إذا حصلت الإجازة كشفت عن بطلان كل تصرف مناف لانتقال المال إلى المميز فيأخذ المال مع بقاءه و بدله مع تلفه قال نعم لو علم بإجازة المالك لم يجز له التصرف انتهى. أقول مقتضى عموم وجوب الوفاء وجوبه على الأصيل و لزوم العقد و حرمة نقضه من جانبه و وجوب الوفاء عليه ليس مراعى بإجازة المالك بل مقتضى العموم وجوبه حتى مع العلم بعدم إجازة المالك و من هنا يظهر أنه لا- فائده فى أصاله عدم الإجازة لكن ما ذكره البعض المعاصر صحيح على مذهبه فى الكشف من كون العقد مشروطا بتعقبه بالإجازة لعدم إحراز الشرط مع الشك فلا يجب الوفاء به على أحد من المتعاقدين. و أما على المشهور فى معنى الكشف من كون نفس الإجازة المتأخره شرطا لكون العقد السابق بنفسه مؤثرا تاما فالذى يجب الوفاء به هو نفس العقد من غير تقييد و قد تحقق فيجب على الأصيل الالتزام به و عدم نقضه إلى أن ينقض فإن رد المالك فسخ العقد من طرف الأصيل كما أن إجازته إمضاء له من طرف الفضولى. و الحاصل أنه إذا تحقق العقد فمقتضى العموم على القول بالكشف المبنى على كون ما يجب الوفاء به هو العقد من دون ضميمة شىء شرطا أو شطرا حرمة نقضه على الأصيل مطلقا فكل تصرف يعد نقضا لعقد المبادله بمعنى عدم اجتماعه مع صحه العقد فهو غير جائز و من هنا تبين فساد توهم أن العمل بمقتضى العقد كما يوجب حرمة تصرف الأصيل فيما انتقل عنه كذلك يوجب جواز تصرفه فيما انتقل إليه لأن مقتضى العقد مبادله المالىن فحرمة التصرف فى ماله مع حرمة التصرف فى عوضه تنافى مقتضى العقد أعنى المبادله. توضيح الفساد أن الثابت من وجوب وفاء العاقد بما التزم على نفسه من المبادله حرمة نقضه و التخطى عنه و هذا لا يدل إلا على حرمة التصرف فى ماله حيث التزم بخروجه عن ملكه و لو بالبدل و أما دخول البدل فى ملكه فليس مما التزمه على نفسه بل مما جعله لنفسه و مقتضى الوفاء بالعقد حرمة رفع اليد عما التزم على نفسه و أما قيد كونه بإزاء مال فهو خارج عن الالتزام على نفسه و إن

كان داخلا فى مفهوم المبادله فلو لم يتصرف فى مال صاحبه لم يكن ذلك نقضا للمبادله فالمرجع فى هذا التصرف فعلا و تركا إلى ما يقتضيه الأصل و هى أصاله عدم الانتقال. و دعوى أن الالتزام المذكور إنما هو على تقدير الإجازة و دخول البديل فى ملكه فالالتزام معلق على تقدير لم يعلم بتحقيقه فهو كالنذر المعلق على شرط حيث حكم جماعه بجواز التصرف فى المال المنذور قبل تحقق الشرط إذا لم يعلم بتحقيقه فكما أن التصرف حينئذ لا يعد حثا فكذا التصرف فيما نحن فيه قبل العلم بتحقيق الإجازة لا يعد نقضا لما التزمه إذ لم يلتزمه فى الحقيقة إلا معلقا مدفوعه بعد تسليم جواز التصرف فى مسأله النذر المشهوره بالإشكال بأن الفرق بينهما أن الالتزام هنا غير

المكاسب، ج ٢، ص ١٣٥

معلق على الإجازة و إنما التزم بالمبادله متوقعا للإجازة فيجب عليه الوفاء به و يحرم عليه نقضه إلى أن يحصل ما يتوقعه من الإجازة أو ينتقض إزمه برد المالك و لأجل ما ذكرنا من اختصاص حرمة النقض بما يعد من التصرفات منافيا لما التزمه الأصيل على نفسه دون غيرها. قال فى القواعد فى باب النكاح و لو تولى الفضولى أحد طرفى العقد ثبت فى حق المباشرة تحريم المصاهره فإن كان زوجها حرمت عليه الخامسة و الأخت و الأم و البنت إلا إذا فسخت على إشكال فى الأم و فى الطلاق نظر لترتبه على عقد لازم فلا يقع المصاهره و إن كان زوجه لم يحل لها نكاح غيره إلا إذا فسخت و الطلاق هنا معتبر انتهى. و عن كشف اللثام نفى الإشكال و قد صرح أيضا جماعه بلزوم النكاح المذكور من طرف الأصيل و فرعوا عليه تحريم المصاهره و أما مثل النظر إلى المزوجه فضولا و إلى أمها مثلا و غيره مما لا يعد تركه نقضا لما التزمه العاقد على نفسه فهو باق تحت الأصول لأن ذلك من لوازم علاقته الزوجيه غير الثابته بل المنفيه بالأصل فحرمة نقض العاقد لما عقد على نفسه لا تتوقف على ثبوت نتيجة العقد أعنى علاقته الملك أو الزوجيه بل ثبوت النتيجة تابع لثبوت حرمة النقض من الطرفين

[ثمرات ذكرها كاشف الغطاء و ما يرد عليها]

[ثمرات ذكرها كاشف الغطاء و ما يرد عليها]

ثم إن بعض متأخرى المتأخرين ذكر ثمرات آخر لا بأس بذكرها للتنبه بها و بما يمكن أن يقال عليها منها ما لو انسلخت قابليه التملك عن أحد المتبايعين بموته قبل إجازة الآخر أو بعروض كفر بارتداد فطرى أو غيره مع كون المبيع عبدا مسلما أو مصحفا فيصح حينئذ على الكشف دون النقل و كذا لو انسلخت قابليه المنقول - بتلف أو عروض نجاسه له مع ميعانه إلى غير ذلك و فى مقابله ما لو تجددت القابليه قبل الإجازة بعد انعدامها حال العقد كما لو تجددت الثمره و بدا صلاحها بعد العقد قبل الإجازة و فيما قارن العقد فقد الشرط ثم حصل و بالعكس و ربما يعترض على الأول بإمكان دعوى ظهور الأدله - فى اعتبار استمرار القابليه إلى حين الإجازة على الكشف فيكشف الإجازة عن حدوث الملك من حين العقد مستمرا إلى حين الإجازة. و فيه أنه لا وجه لاعتبار استمرار القابليه و لا استمرار التملك المكشوف عنه بالإجازة إلى حينها كما لو وقعت بيوع متعدده على مال فإنهم صرحوا بأن إجازة الأول توجب صحه الجميع مع عدم بقاء مالكيه الأول مستمرا و كما يشعر به بعض أخبار المسأله المتقدمه حيث إن ظاهر بعضها و صريح الآخر عدم اعتبار حياه المتعاقدين حال الإجازة مضافا إلى فحوى خبر تزويج الصغيرين الذى يصلح لما ذكر فى الثمره الثانيه أعنى خروج المنقول عن قابليه تعلق إنشاء عقد أو إجازة به لتلف و شبهه فإن موت أحد الزوجين

كتلف أحد العوضين فى فوات أحد ركنى العقد مضافا إلى إطلاق روايه عروه حيث لم يستفصل النبى ص عن موت الشاه أو ذبحه و إتلافه نعم ما ذكره أخيرا من تجدد القابليه بعد العقد حال الإجازة لا يصلح ثمره للمسأله لبطلان العقد ظاهرا على القولين و كذا فيما لو قارن العقد فقد الشرط.

و بالجمله فباب المناقشه و إن كان واسعا إلا أن الأرجح فى النظر ما ذكرناه و ربما يقال بظهور الثمره فى تعلق الخيارات و حق الشفعه و احتساب مبدأ الخيارات و معرفه مجلس الصرف و السلم و الأيمان و النذور المتعلقة بمال البائع أو المشتري و تظهر الثمره أيضا فى العقود المترتبه على الثمن أو المثلثن و سيأتى إن شاء الله.

و ينبغى التنبيه على أمور

الأول أن الخلاف فى كون الإجازة كاشفه أو ناقله ليس فى مفهومها اللغوى

الأول أن الخلاف فى كون الإجازة كاشفه أو ناقله ليس فى مفهومها اللغوى

و معنى الإجازة وضعا أو انصرافا بل فى حكمها الشرعى بحسب ملاحظه اعتبار رضا المالك و أدله وجوب الوفاء بالعقود و غيرهما من الأدله الخارجيه فلو قصد المجيز الإضاء من حين الإجازة على القول بالكشف أو الإضاء من حين العقد على القول بالنقل ففى صحتها وجهان.

الثانى أنه يشترط فى الإجازة أن تكون باللفظ الدال عليها على وجه الصراحه العرفيه

الثانى أنه يشترط فى الإجازة أن تكون باللفظ الدال عليها على وجه الصراحه العرفيه

كقوله أمضيت و أجزت و أنفذت و رضيت و شبه ذلك. و ظاهر روايه البارقي وقوعها بالكنايه و ليس ببعيد إذا اتكل عليها عرفا و الظاهر أن الفعل الكاشف عرفا عن الرضا بالعقد كاف كالتصرف فى الثمن و منه إجازة البيع الواقع عليه كما سيجى ء و كتمكين الزوجه من الدخول بها إذا زوجت فضولا كما صرح به العلامة رحمه الله و ربما يحكى عن بعض اعتبار اللفظ بل نسب إلى صريح جماعه و ظاهر آخرين و فى النسبه نظر و استدلال عليه بعضهم بأنها كالبيع فى استقرار الملك و هو يشبه المصادره و يمكن أن يوجه بأن الاستقراء فى النواقل الاختياريه اللازمه كالبيع و شبهه يقتضى اعتبار اللفظ و من المعلوم أن النقل الحقيقى العرفى من المالك يحصل بتأثير الإجازة. و فيه نظر بل لو لا شبهه الإجماع الحاصله من عباره جماعه من المعاصرين تعين القول بكفايه نفس الرضا إذا علم حصوله من أى طريق كما يستظهر من كثير من الفتاوى و النصوص فقد علل جماعه عدم كفايه السكوت فى الإجازة بكونه أعم من الرضا فلا يدل عليه فالعدول عن التعليل بعدم اللفظ إلى عدم الدلاله كالصريح فيما ذكرنا. و حكى عن آخرين أنه إذا أنكر الموكل الإذن فيما أوقعه الوكيل من المعامله فحلف انفسخت لأن الحلف يدل على كراهتها. و ذكر بعض أنه يكفى فى إجازة البكر للعقد الواقع عليها فضولا سكوتها. و من المعلوم أن ليس المراد من ذلك أنه لا يحتاج إلى إجازتها بل المراد كفايه السكوت الظاهر فى الرضا و إن لم يفد القطع دفعا للخرج عليها و علينا ثم إن الظاهر أن كل من قال

بكفايه الفعل الكاشف عن الرضا كأكل الثمن و تمكين الزوجه اكتفى به من جهه الرضا المدلول عليه به لا من جهه سببيه الفعل تعبدا. و قد صرح غير واحد بأنه لو رضى المكره بما فعله صح و لم يعبروا بالإجازة. و قد ورد فيمن زوجت نفسها في حال السكر أنها إذا أقامت معه بعد ما أفاقت فذلك رضا منها و عرفت أيضا استدلالهم على كون الإجازة كاشفه بأن العقد مستجمع للشرائط عدا رضا المالك فإذا حصل عمل السبب التام عمله. و بالجمله فدعوى الإجماع في المسألة دونها خرط القتاد و حينئذ فالعمومات المتمسك بها لصحة الفضولى السالمة عن ورود مخصص عليها عدا ما دل على اعتبار رضا المالك في حل

المكاسب، ج ٢، ص ١٣٦

ماله و انتقاله إلى الغير و رفع سلطنته عنه أقوى حجه في المقام مضافا إلى ما ورد في عده أخبار من أن سكوت المولى بعد علمه بتزويج عبده إقرار منه له عليه و ما دل على أن قول المولى لعبده المتزوج بغير إذنه طلق يدل على الرضا بالنكاح فيصير إجازة و على أن المانع من لزوم نكاح العبد بدون إذن مولاه معصيه المولى التي ترتفع بالرضا. و ما دل على أن التصرف من ذى الخيار رضا منه و غير ذلك. بقى في المقام أنه إذا قلنا بعدم اعتبار إنشاء الإجازة باللفظ و كفايه مطلق الرضا أو الفعل الدال عليه فينبغى أن يقال بكفايه وقوع مثل ذلك مقارنة للعقد أو سابقا فإذا فرضنا أنه علم رضا المالك بقول أو فعل يدل على رضاه ببيع ماله كفى في اللزوم لأن ما يؤثر بلحوقه يؤثر بمقارنته بطريق أولى و الظاهر أن الأصحاب لا يلتزمون بذلك فمقتضى ذلك أن لا يصح الإجازة إلا- بما لو وقع قبل العقد كان إذنا مخرجا للبيع عن الفضولى. و يؤيد ذلك أنه لو كان مجرد الرضا ملزما كان مجرد الكراهه فسخا فيلزم عدم وقوع بيع الفضولى مع نهى المالك لأن الكراهه الحاصلة حينه و بعده و لو آنا ما تكفى في الفسخ بل يلزم عدم وقوع بيع المكره أصلا إلا أن يلتزم بعدم كون مجرد الكراهه فسخا و إن كان مجرد الرضا إجازة.

الثالث من شروط الإجازة أن لا يسبقها الرد

الثالث من شروط الإجازة أن لا يسبقها الرد

إذ مع الرد يفسخ العقد فلا يبقى ما تلحقه الإجازة و الدليل عليه بعد ظهور الإجماع بل التصريح به في كلام بعض مشايخنا أن الإجازة إنما تجعل المجيز أحد طرفى العقد و إلا لم يكن مكلفا بالوفاء بالعقد لما عرفت من أن وجوب الوفاء إنما هو في حق العاقدين أو من قام مقامهما. و قد تقرر أن من شروط الصيغه أن لا يحصل بين طرفى العقد ما يسقطهما عن صدق العقد الذى هو في معنى المعاهده هذا مع أن مقتضى سلطنه الناس على أموالهم تأثير الرد في قطع علاقه الطرف الآخر عن ملكه فلا يبقى ما تلحقه الإجازة فتأمل. نعم الصحيحه الوارده في بيع الوليده- ظاهره في صحه الإجازة بعد الرد اللهم إلا أن يقال إن الرد الفعلى كأخذ المبيع مثلا- غير كاف بل لا بد من إنشاء الفسخ. و دعوى أن الفسخ هنا ليس بأولى من الفسخ في العقود اللازمه و قد صرحوا بحصوله فيها بالفعل يدفعها أن الفعل الذى يحصل به الفسخ هو فعل لوازم ملك المبيع كالوطئ و العتق و نحوهما لا مثل أخذ المبيع. و بالجمله فالظاهر هنا و في جميع الالتزامات عدم الاعتبار بالإجازة الواقعة عقب الفسخ فإن سلم ظهور الروايه في خلافه فلتطرح أو تأول.

الرابع الإجازة أثر من آثار سلطنه المالك على ماله

الرابع الإجازة أثر من آثار سلطنه المالك على ماله

فموضوعها المالك فقولنا له أن يجيز مثل قولنا له أن يبيع و الكل راجع إلى أن له أن يتصرف فلو مات المالك لم يورث الإجازة و إنما يورث المال الذى عقد عليه الفضولى فله الإجازة بناء على ما سيجى ء من جواز مغايره المجيز و المالك حال العقد فيمن باع مال أبيه فبان ميتا و الفرق بين إرث الإجازة و إرث المال يظهر بالتأمل.

الخامس إجازة البيع ليست إجازة لقبض الثمن و لا لإقباض المبيع

الخامس إجازة البيع ليست إجازة لقبض الثمن و لا لإقباض المبيع

و لو أجازهما صريحا أو فهم إجازتهما من إجازة البيع مضت الإجازة لأن مرجع إجازة القبض إلى إسقاط ضمان الثمن عن عهده المشتري. و مرجع إجازة الإقباض إلى حصول المبيع فى يد المشتري برضا البائع فيترتب عليه جميع الآثار المترتبة على قبض المبيع لكن ما ذكرنا إنما يصح فى قبض الثمن المعين و أما قبض الكلى و تشخيصه فوقوعه من الفضولى على وجه تصححه الإجازة يحتاج إلى دليل معمم لحكم عقد الفضولى لمثل القبض و الإقباض و إتمام الدليل على ذلك لا يخلو عن صعوبه و عن المختلف أنه حكى عن الشيخ أنه لو أجاز المالك بيع الغاصب لم يطالب المشتري بالثمن ثم ضعفه بعدم استلزام إجازة العقد لإجازة القبض و على أى حال فلو كانت إجازة العقد دون القبض لغوا كما فى الصرف و السلم بعد قبض الفضولى و التفرق كانت إجازة العقد إجازة لقبض صونا للإجازة عن اللغويه و لو قال أجزت العقد دون القبض ففى بطلان العقد أو بطلان رد القبض وجهان.

السادس الإجازة ليست على الفور

السادس الإجازة ليست على الفور

للعومات و لصحيحه محمد بن قيس و أكثر المؤيدات المذكوره بعدها و لو لم يجز المالك و لم يرد حتى لزم تضرر الأصيل بعدم تصرفه فيما انتقل عنه و إليه على القول بالكشف- فالأقوى تداركه بالخيار أو إجبار المالك على أحد الأمرين- .

السابع هل يعتبر فى صحه الإجازة مطابقتها للعقد الواقع عموما أو خصوصا أم لا

السابع هل يعتبر فى صحه الإجازة مطابقتها للعقد الواقع عموما أو خصوصا أم لا

وجهان الأقوى التفصيل فلو أوقع العقد على صفقه فأجاز المالك بيع بعضها فالأقوى الجواز كما لو كانت الصفقه بين مالكين فأجاز أحدهما و ضرر البعض على المشتري يجبر بالخيار و لو أوقع العقد على شرط فأجاز المالك مجردا عن الشرط فالأقوى عدم الجواز بناء على عدم قابليه العقد للتبعض من حيث الشرط و إن كان قابلا للتبعض من حيث الجزء و لذا لا يؤثر بطلان

الجزء بخلاف بطلان الشرط و لو انعكس الأمر بأن عقد الفضولي مجردا عن الشرط و أجاز المالك مشروطا ففي صحة الإجازة مع الشرط إذا رضى به الأصيل فيكون نظير الشرط الواقع في ضمن القبول إذا رضى به الموجب أو بدون الشرط لعدم وجوب الوفاء بالشرط إلا إذا وقع في حيز العقد فلا يجدي وقوعه في حيز القبول إلا إذا تقدم على الإيجاب ليرد الإيجاب عليه أيضا أو بطلانها لأنه إذا لغا الشرط لغا المشروط لكون المجموع التزاما واحدا أقواها الأخير.

و أما القول في المجيز

إشاره

و أما القول في المجيز

فاستقصاؤه يتم ببيان أمور

الأول يشترط في المجيز أن يكون حين الإجازة جائز التصرف بالبلوغ و العقل و الرشد

و لو أجاز المريض بنى نفوذها على منجزات المريض- و لا فرق فيما ذكر بين القول بالكشف و النقل.

الثاني هل يشترط في صحة عقد الفضولي وجود مجيز حين العقد

فلا- يجوز بيع مال اليتيم لغير مصلحه و لا تنفعه إجازته إذا بلغ أو إجازته و ليه إذا حدثت المصلحه بعد البيع أم لا يشترط قولان أولهما للعلامه في ظاهر القواعد و استدلل له بأن صحة العقد و الحال هذه ممتنعه فإذا امتنع في زمان امتنع دائما و بلزوم الضرر على المشتري لا امتناع تصرفه في العين- لإمكان عدم

المكاسب، ج ٢، ص ١٣٧

الإجازة و لعدم تحقق المقتضى و في الثمن لإمكان تحقق الإجازة فيكون قد خرج عن ملكه. و يضعف الأول مضافا إلى ما قيل من انتقاضه بما إذا كان المجيز بعيدا امتنع الوصول إليه عاده بمنع ما ذكره من أن امتناع صحة العقد في زمان يقتضى امتناعه دائما سواء قلنا بالنقل أم بالكشف و أما الضرر فيتدارك بما تدارك به صورته النقض المذكوره هذا كله مضافا إلى الأخبار الواردة في تزويج الصغار فضولا- الشامله لصوره و لى النكاح و إهماله الإجازة إلى بلوغهم و صورته عدم وجود الولي بناء على عدم ولايه الحاكم على الصغير في النكاح و انحصار الولي في الأب و الجد و الوصى على خلاف فيه و كيف كان فالأقوى عدم الاشتراط وفاقا للمحكي عن ابن المتوج البحراني و الشهيد و المحقق الثاني و غيرهم بل لم يرجحه غير العلامه ره ثم اعلم أن العلامه في القواعد مثل لعدم وجوب المجيز ببيع مال اليتيم.

و حكى عن بعض العامه و هو البيضاوى على ما قيل الايراد عليه لا- يتم على مذهب الإماميه القائلين بوجود الإمام ع فى كل عصر. و عن المصنف قدس سره أنه أجاب بأن الإمام غير متمكن من الوصول إليه و انتصر للمورد بأن نائب الإمام و هو المجتهد الجامع للشرائط موجود بل لو فرض عدم المجتهد فالعدول موجودون بل للفساق الولايه على الطفل فى مصالحه مع عدم العدول لكن الانتصار فى غير محله إذ كما يمكن فرض عدم التمكّن من الإمام يمكن عدم اطلاع نائبه من المجتهد و العدول أيضا فإن أريد وجود ذات المجيز فالأولى منع تسليم دفع الاعتراض بعدم التمكّن من الإمام ع و إن أريد وجوده مع تمكّنه من الإجازة فيمكن فرض عدمه فى المجتهد و العدول إذا لم يطلعوا على العقد فالأولى ما فعله فخر الدين و المحقق الثانى من تقييد بيع مال اليتيم بما إذا كان على خلاف المصلحه فيرجع الكلام أيضا إلى اشتراط إمكان فعله الإجازة من المجيز لا وجود ذات من شأنه الإجازة فإنه فرض غير واقع فى الأموال.

الثالث لا يشترط فى المجيز كونه جائر التصرف حال العقد

اشاره

سواء كان عدم التصرف لأجل عدم المقتضى أم للمانع و عدم المقتضى قد يكون لأجل عدم كونه مالكا و لا مأذونا حال العقد و قد يكون لأجل كونه محجورا عليه لسفه أو جنون أو غيرهما و المانع كما لو باع الراهن بدون إذن المرتهن ثم فكك الرهن. فالكلام يقع فى مسائل

الأولى أن يكون المالك حال العقد هو المالك حال الإجازة

لكن المجيز لم يكن حال العقد جائر التصرف لحجر- و الأقوى صحه الإجازة بل عدم الحاجه إليها إذا كان عدم جواز التصرف لتعلق حق الغير كما لو باع الراهن فكك الرهن قبل مراجعه المرتهن فإنه لا حاجه إلى الإجازة كما صرح به فى التذكرة

الثانيه أن يتجدد الملك بعد العقد فيجيز المالك الجديد

اشاره

سواء أ كان هو البائع أم غيره لكن عنوان المسأله فى كلمات القوم هو الأول و هو ما لو باع شيئا ثم ملكه و هذه تتصور على صور لأن غير المالك إما أن يبيع لنفسه أو للمالك و الملك إما أن ينتقل إليه باختياره كالشراء أو بغير اختياره كالإرث ثم البائع الذى يشتري الملك إما أن يجيز العقد الأول و إما أن لا يجيزه فيقع الكلام فى وقوعه للمشتري الأول بمجرد شراء البائع له

و المهم هنا التعرض لبيان ما لو باع لنفسه ثم اشتراه من المالك و أجاز

إشارة

و ما لو باع و اشترى و لم يجز إذا يعلم حكم غيرهما منهما. أما المسألة الأولى فقد اختلفوا فيها- فظاهر المحقق في باب الزكاه من المعتبر فيما إذا باع المالك النصاب قبل إخراج الزكاه أو رهنه أنه صح البيع و الرهن فيما عدا الزكاه فإن اغترم حصه الفقراء قال الشيخ صح البيع و الرهن و فيه إشكال لأن العين مملوكة و إذا أدى العوض ملكها ملكا مستأنفا فافتقر بيعها إلى إجازة مستأنفة كما لو باع مال غيره ثم اشتراه انتهى. بل يظهر مما حكاه عن الشيخ عدم الحاجة إلى الإجازة إلا أن يقول الشيخ بتعلق الزكاه بالعين كتعلق الدين بالرهن فإن الراهن إذا باع ففك الرهن قبل مراجعته المرتهن لزم و لم يحتج إلى إجازة مستأنفة و بهذا القول صرح الشهيد رحمه الله في الدروس و هو ظاهر المحكى عن الصيمرى و المحكى عن المحقق الثانى فى تعليق الإرشاد هو البطلان و مال إليه بعض المعاصرين تبعا لبعض معاصريه

[الأقوى الصحه]

و الأقوى هو الأول للأصل و العمومات السليمه عما يرد عليه

[ما أورده المحقق التستري على الصحه]

إشارة

ما عدا أمور لفقها بعض من قارب عصرنا مما يرجع أكثرها إلى ما ذكر فى الإيضاح و جامع المقاصد

[الإيراد الأول و جوابه]

الأول أنه قد باع مال الغير لنفسه و قد مر الإشكال فيه و ربما لا يجرى فيه بعض ما ذكر هناك و فيه أنه قد سبق أن الأقوى صحته و ربما يسلم هنا عن بعض الإشكالات الجارية هناك مثل مخالفته الإجازة لما قصده المتعاقدان.

[الإيراد الثانى و جوابه]

أنا حيث جوزنا بيع غير المملوك مع انتفاء الملك و رضا المالك و القدره على التسليم فقد اكتفينا بحصول ذلك للمالك المجيز لأنه البائع حقيقه و الفرض هنا عدم إجازته و عدم وقوع البيع عنه و فيه أن الثابت هو اعتبار رضا من هو المالك حال الرضا سواء ملك حال العقد أم لا لأن الداعى على اعتبار الرضا سلطنه الناس على أموالهم و عدم حلها لغير ملاكها بغير طيب أنفسهم و قبح التصرف فيها بغير رضاهم و هذا المعنى لا- يقتضى أزيد مما ذكرنا و أما القدره على التسليم فلا نضايق من اعتبارها فى المالك حين العقد و لا يكتفى بحصولها فيمن هو مالك حين الإجازة و هذا كلام آخر لا يقدره التزامه فى صحته

البيع المذكور لأن الكلام بعد اجتماعه للشروط المفروغ عنها.

[الإيراد الثالث و جوابه

الثالث أن الإجازة حيث صحت كاشفه على الأصح مطلقا لعموم الدليل الدال عليه و يلزم حينئذ خروج المال عن ملك البائع قبل دخوله فيه و فيه منع كون الإجازة كاشفه مطلقا عن خروج الملك عن ملك المجيز من حين العقد حتى فيما لو كان المجيز غير مالك حين العقد فإن مقدار كشف الإجازة تابع لصحة البيع فإذا ثبت بمقتضى العمومات أن العقد الذى أوقعه البائع لنفسه عقد صدر من أهل العقد فى المحل القابل للعقد عليه و لا مانع من وقوعه إلا عدم رضا مالكة فكما أن مالكة الأول إذا رضى يقع البيع له فكذلك مالكة الثانى إذا رضى يقع البيع له و لا دليل على اعتبار كون الرضا المتأخر ممن هو مالك حال العقد و حينئذ فإذا ثبت صحته بالدليل فلا محيص عن القول بأن الإجازة كاشفه

المكاسب، ج ٢، ص ١٣٨

عن خروج المال عن ملك المجيز فى أول أزمته قابليته إذ لا- يمكن الكشف فيه على وجه آخر فلا يلزم من التزام هذا المعنى على الكشف محال عقلى و لا شرعى حتى يرفع اليد من أجله عن العمومات المقتضية للصحة فإن كان لا بد من الكلام فينبغى فى المقتضى للصحة أو فى القول بأن الواجب فى الكشف عقلا أو شرعا أن يكون عن خروج المال ملك المجيز وقت العقد. و قد عرفت أن لا كلام فى مقتضى الصحة و لذا لم يصدر من المستدل على البطلان و أنه لا مانع عقلا و لا شرعا من كون الإجازة كاشفه من زمان قابليه تأثيرها و لا يتوهم أن هذا نظير ما لو خصص المالك الإجازة بزمان متأخر عن العقد إذ التخصيص إنما يقدر مع القابليه كما أن تعميم الإجازة لما قبل ملك المجيز بناء على ما سبق فى دليل الكشف من أن معنى الإجازة إمضاء العقد من حين الوقوع أو إمضاء العقد الذى مقتضاه النقل من حين الوقوع غير قادح مع عدم قابليه تأثيرها إلا من زمان ملك المجيز للمبيع.

[الإيراد الرابع

إشارة

الرابع أن العقد الأول إنما صح و ترتب عليه أثره بإجازة الفضولى و هى متوقفه على صحة العقد الثانى المتوقفه على بقاء الملك على ملك مالكة الأصلية فتكون صحة الأول مستلزمه لكون المال المعين ملكا للمالك و ملكا للمشتري معا فى زمان واحد و هو محال لتضادهما فوجود الثانى يقتضى عدم الأول و هو موجب لعدم الثانى أيضا فيلزم وجوده و عدمه فى آن واحد و هو محال. فإن قلت مثل هذا لا يزم فى كل عقد فضولى- لأن صحته موقوفه على الإجازة المتأخره المتوقفه على بقاء مالك المالك و مستلزمه لملك المشتري كذلك فيلزم كونه بعد العقد ملك المالك و المشتري معا فى آن واحد فيلزم إما بطلان عقد الفضولى مطلقا أو بطلان القول بالكشف فلا اختصاص لهذا الإيراد بما نحن فيه. قلنا يكفى فى الإجازة ملك المالك ظاهرا و هو الحاصل

من استصحاب ملكه السابق لأنها في الحقيقة رفع اليد و إسقاط للحق و لا يكفى الملك الصورى فى العقد الثانى.

[الجواب عن الإيراد الرابع]

أقول قد عرفت أن القائل بالصحة ملتزم بكون الأثر المترتب على العقد الأول بعد إجازة العاقد له هو تملك المشتري له من حين ملك العاقد لا من حين العقد و حينئذ فتوقف إجازة العقد الأول على صحة العقد الثانى مسلم و توقف صحة العقد الثانى على بقاء الملك على ملك مالكة الأصل إلى زمان العقد مسلم أيضا فقولته صحة الأول تستلزم كون المال ملكا للمالك و المشتري فى زمان واحد ممنوع بل صحته تستلزم خروج العين عن ملكه المالك الأصلي. نعم إنما يلزم ما ذكره من المحال إذا ادعى و جوب كون الإجازة كاشفه عن الملك حين العقد و لكن هذا أمر تقدم دعواه فى الوجه الثالث و قد تقدم منعه فلا وجه لإعادته بتقرير آخر كما لا يخفى. نعم يبقى فى المقام الإشكال الوارد فى مطلق الفصولى على القول بالكشف و هو كون الملك حال الإجازة للمجيز و المشتري معا و هذا إشكال آخر تعرض لاندفاعه أخيرا غير الإشكال الذى استنتجه من المقدمات المذكورة و هو لزوم كون الملك للمالك الأصلي و للمشتري.

نعم يلزم من ضم هذا الإشكال العام- إلى ما يلزم فى المسألة على القول بالكشف من حين العقد اجتماع ملاك ثلاثة على ملك واحد قبل العقد الثانى لوجوب التزام مالكيه المالك الأصلي حتى يصح العقد الثانى و مالكيه المشتري له لأن الإجازة تكشف عن ذلك و مالكيه العاقد له لأن ملك المشتري لا بد أن يكون عن ملكه و إلا لم تنفع إجازته فى ملكه من حين العقد لأن إجازة غير المالك لا يخرج ملك الغير إلى غيره. ثم إن ما أجاب به عن الإشكال الوارد فى مطلق الفصولى لا يسمن و لا يغنى لأن الإجازة إذا وقعت فإن كشفت عن مالك المشتري قبلها كشفت عما يبطلها لأن الإجازة لا تكون إلا من المالك الواقعى و المالك الظاهرى إنما يجدى إجازته إذا لم ينكشف كون غيره مالكا حين الإجازة و لذا لو تبين فى مقام آخر كون المجيز غير المالك لم تنفع إجازته لأن المالك من الشرائط الواقعية دون العلمية. ثم إن ما ذكره فى الفرق بين الإجازة و العقد الثانى من كفايه الملك الصورى فى الأول دون الثانى تحكم صرف خصوصا مع تعليله بأن الإجازة رفع لليد و إسقاط للحق فليت شعرى أن إسقاط الحق كيف يجدى و ينفع مع عدم الحق واقعا مع أن الإجازة رفع لليد من الملك أيضا بالبديهة. و التحقيق أن الإشكال إنما نشأ من الإشكال الذى ذكرناه سابقا فى كاشفيه الإجازة على الوجه المشهور من كونها شرطا متأخرا يوجب حدوثه تأثير السبب المتقدم من زمانه.

[الإيراد الخامس و جوابه]

الخامس أن الإجازة المتأخره لما كشفت عن صحة العقد الأول- و عن كون المال ملك المشتري الأول فقد وقع العقد الثانى على ماله فلا بد من إجازته كما لو بيع المبيع من شخص آخر فأجاز المالك البيع الأول فلا بد من إجازة المشتري البيع الثانى حتى يصح و يلزم فعلى هذا يلزم توقف إجازة كل من الشخصين على إجازة الآخر و توقف صحة كل من العقدين و الإجازة- على إجازة المشتري غير الفصولى و هو من الأعاجيب بل من المستحيل لاستلزام ذلك عدم تملك المالك الأصلي شيئا من الثمن و المثلن و تملك المشتري الأول المبيع بلا- عوض إن اتحد الثمنان و دون تمامه إن زاد الأول و مع زياده إن نقص

لانكشاف وقوعه فى ملكه فالثمن له و قد كان المبيع له أيضا بما بذله من الثمن و هو ظاهر. و الجواب عن ذلك ما تقدم فى سابقه من ابتناؤه على و جوب كون الإجازة كاشفه عن الملك من حين العقد و هو ممنوع. و الحاصل أن منشأ الوجوه [الثلاثة] الأخيره شىء واحد و المحال على تقديره مسلم بتقريرات مختلفه قد نبه عليه فى الإيضاح و جامع المقاصد

[الإيراد السادس و جوابه]

السادس أن من المعلوم أنه يكفى فى إجازة المالك و فسخه- فعل ما هو من لوازمها فلما باع المالك ماله من الفضولى بالعقد الثانى فقد نقل المال عن نفسه و تملك الثمن و هو لا يجامع صحه العقد الأول فإنها تقتضى تملك المالك للثمن الأول و حيث وقع الثانى يكون فسخا له و إن لم يعلم بوقوعه فلا تجدى الإجازة المتأخره. و بالجمله حكم عقد الفضولى قبل الإجازة كسائر العقود الجائزه بل أولى منها فكما أن التصرف المنافى مبطل لها كذلك عقد الفضولى. و الجواب أن فسخ عقد الفضولى هو إنشاء رده و أما الفعل المنافى لمضيه كتزويج المعقوده فضولا نفسها من آخر و بيع المالك ماله المبيع فضولا

المكاسب، ج ٢، ص ١٣٩

من آخر فليس فسخا له خصوصا مع عدم التفاته إلى وقوع عقد الفضولى غايه ما فى الباب أن الفعل المنافى لمضى العقد مفوت لمحل الإجازة فإذا فرض وقوعه صحيحا فمحل الإجازة و يخرج العقد عن قابليه الإجازة إما مطلقا كما فى مثال التزويج أو بالنسبه إلى من فات محل الإجازة بالنسبه إليه كما فى مثال البيع فإن محل الإجازة إنما فات بالنسبه إلى الأول فللمالك الثانى أن يجيز. نعم لو فسخ المالك الأول نفس العقد بإنشاء الفسخ بطل العقد من حينه إجماعا و لعموم تسلط الناس على أموالهم بقطع علاقته الغير عنها. فالحاصل أنه إن أريد من كون البيع الثانى فسخا إنه إبطال لأثر العقد فى الجمله فهو مسلم و لا يمنع ذلك من بقاء العقد مترلزلا بالنسبه إلى المالك الثانى فيكون له إجازة و إن أريد أنه إبطال للعقد رأسا فهو ممنوع إذ لا دليل على كونه كذلك و تسميه مثل ذلك الفعل ردا فى بعض الأحيان من حيث إنه مسقط للعقد عن التأثير بالنسبه إلى فاعله بحيث تكون الإجازة منه بعده لغوا. نعم لو فرضنا قصد المالك من ذلك الفعل فسخ العقد بحيث يعد فسخا فعليا لم يعد كونه كالإنشاء بالقول لكن الالتزام بذلك لا- يقدر فى المطلب إذ المقصود أن مجرد بيع المالك لا- يوجب بطلان العقد و لذا لو فرضنا انكشاف فساد هذا البيع بقى العقد على حاله من قابليه لحق الإجازة. و أما الالتزام فى مثل الهبه و البيع فى زمان الخيار بانفساخ العقد من ذى الخيار بمجرد الفعل المنافى فلأن صحه التصرف المنافى تتوقف على فسخ العقد و إلا وقع فى ملك الغير بخلاف ما نحن فيه فإن تصرف المالك فى ماله المبيع فضولا صحيح فى نفسه لوقوعه فى ملكه فلا يتوقف على فسخه غايه الأمر أنه إذا تصرف فات محل الإجازة و من ذلك يظهر ما فى قوله رحمه الله أخيرا و بالجمله حكم عقد الفضولى حكم سائر العقود الجائزه بل أولى فإن قياس العقد المترزل من حيث الحدوث على المترزل من حيث البقاء قياس مع الفارق فضلا عن دعوى الأولويه و سيحىء مزيد بيان لذلك فى بيان ما يتحقق به الرد.

[الإيراد السابع]

السابع الأخبار المستفيضه الحاكيه لنهى النبي ص عن بيع ما ليس عندك- فإن النهى فيها إما لفساد البيع المذكور مطلقا بالنسبه إلى المخاطب و إلى المالك فيكون دليلا- على فساد العقد الفضولى و إما لبيان فساد بالنسبه إلى المخاطب خاصه كما استظهرناه سابقا فيكون دالا- على عدم وقوع بيع مال الغير لبائعه مطلقا و لو ملكه فأجاز بل الظاهر إرادته حكم خصوص صورته تملكه بعد البيع و إلا فعدم وقوعه له قبل تملكه مما لا يحتاج إلى البيان. و خصوص روايه يحيى بن الحجاج المصححه إليه قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجل يقول لى اشترى هذا الثوب و هذه الدابه و بعنيها أربحك فيها كذا و كذا قال لا بأس بذلك اشترها و لا تواجهه البيع قبل أن تستوجبها أو تشتريها. و روايه خالد بن الحجاج قال: قلت لأبى عبد الله ع الرجل يجيئنى و يقول اشتر هذا الثوب و أربحك كذا و كذا قال أ ليس إن شاء أخذ و إن شاء ترك قلت بلى قال لا بأس به إنما يحلل الكلام و يحرم الكلام بناء على أن المراد بالكلام عقد البيع فيحلل نفيا و يحرم إثباتا كما فهمه فى الوافى أو يحلل إذا وقع بعد الاثراء- و يحرم إذا وقع قبله أو أن الكلام الواقع قبل الاثراء يحرم إذا كان بعنوان العقد الملمزم و يحلل إذا كان على وجه المساومه و المرضاه. و صحيحه ابن مسلم قال: سألته عن رجل أتاه رجل فقال له ابتع لى متاعا لعلى أشتريه منك بنقد أو نسيئه فابتاعه الرجل من أجله قال ليس به بأس إنما يشتريه منه بعد ما يملكه.: و صحيحه منصور بن حازم عن أبى عبد الله ع فى رجل أمر رجلا يشتري له متاعا فيشتريه منه قال لا بأس بذلك إنما البيع بعد ما يشتريه. و صحيحه معاويه بن عمار قال: سألت أبا عبد الله ع يجيئنى الرجل فيطلب منى يبيع الحرير و ليس عندى منه شىء فيقاولنى عليه و أقاوله فى الربح و الأجل حتى يجتمع على شىء ثم أذهب لأشترى الحرير فأدعوه إليه المتاع فقال أ رأيت إن وجد هو مبيعا أحب إليه مما عندك أ يستطيع أن ينصرف إليه عنه [و يدعك أو وجدت أنت ذلك أ تستطيع أن تنصرف عنه و تدعه قلت نعم قال لا بأس. و غيرها من الروايات و لا يخفى ظهور هذه الأخبار من حيث المورد فى بعضها و من حيث التعليل فى بعضها الآخر فى عدم صحه البيع قبل الاثراء و أنه يشترط فى البيع الثانى تملك البائع له و استقلاله فيه و لا يكون قد سبق منه و من المشتري إلزام و التزام سابق بذلك المال.

الجواب عن الإيراد السابع

و الجواب عن العمومات أنها إنما تدل على عدم ترتب الأثر المقصود من البيع و هو النقل و الانتقال المنجز على بيع ما ليس عنده فلا- يجوز ترتب الأثر على هذا البيع لا- من طرف البائع بأن يتصرف فى الثمن و لا من طرف المشتري بأن يطالب البائع بتسليم المبيع و منه يظهر الجواب عن الأخبار- فإنها لا تدل خصوصا بملاحظه قوله ع: و لا تواجهه البيع قبل أن تستوجبها إلا على أن الممنوع منه هو الإلزام و الالتزام من المتبايعين بآثار البيع المذكور قبل الاثراء فكذا بعده من دون حاجه إلى إجازته و هى المسأله الآتية أعنى لزوم البيع بنفس الاثراء من البائع من دون حاجه إلى الإجازته و سيأتى أن الأقوى فيها البطلان. و ما قيل من أن تسليم البائع المبيع بعد اثنائه إلى المشتري الأول مفروض فى مورد الروايات و هو إجازته فعليه مدفوع بأن التسليم إنما وقع باعتقاد لزوم البيع السابق و كونه من مقتضيات لزوم العقد و أنه مما لا اختيار للبائع فيه بل يجبر عليه إذا امتنع فهذا لا يعد إجازته و لا- يترتب عليه أحكام الإجازته فى باب الفضولى لأن المعتبر فى الإجازته قولاً و فعلاً ما يكون عن سلطنه و استقلال لأن ما يدل على اعتبار طيب النفس فى صيروره مال الغير حلالاً لغيره يدل على عدم كفايه ذلك. نعم يمكن أن يقال إن مقتضى تعليل نفى البأس- فى روايه خالد المتقدمه بأن المشتري إن شاء أخذ و إن شاء ترك ثبوت البأس فى البيع السابق بمجرد لزومه على الأصيل و هذا محقق فيما نحن فيه بناء على ما تقدم من أنه ليس للأصيل فى عقد الفضولى فسخ المعامله قبل إجازته المالك أو رده لكن الظاهر بقريته النهى عن مواجهه البيع فى الخبر المتقدم إرادته اللزوم من الطرفين.

و الحاصل أن دلالة الروايات عموما و خصوصا- على النهى عن البيع قبل الملك مما لا مساغ لإنكاره و دلالة النهى على الفساد أيضا مما لم يقع فيه المناقشة في هذه المسألة إلا أنا نقول إن المراد بفساد البيع هو عدم ترتب ما يقصد منه عرفا من الآثار في مقابل الصحة التي هي إمضاء الشارع لما يقصد عرفا من إنشاء البيع مثلا لو فرض حكم الشارع بصحة بيع الشيء قبل تملكه على الوجه الذي يقصده أهل المعاملة كان يترتب عليه بعد البيع النقل و الانتقال و جواز تصرف البائع في الثمن و جواز مطالبه المشتري البائع بتحصيل المبيع من مالكه و تسليمه و عدم جواز امتناع البائع بعد تحصيله عن تسليمه ففساد البيع بمعنى عدم ترتب جميع ذلك عليه و هو لا ينافي قابلية العقد للحقوق الإجازة من مالكه حين العقد أو ممن يملكه بعد العقد و لا يجب على القول بدلالة النهى على الفساد وقوع المنهى عنه لغوا غير مؤثر أصلا كما يستفاد من وجه دلالة النهى على الفساد فإن حاصله دعوى دلالة النهى على إرشاد المخاطب و بيان أن مقصوده من الفعل المنهى عنه و هو الملك و السلطنة من الطرفين لا يترتب عليه فهو غير مؤثر في مقصود المتبايعين لا أنه لغو من جميع الجهات فافهم اللهم إلا أن يقال إن عدم ترتب جميع مقاصد المتعاقدين على عقد بمجرد إنشائه مع وقوع مدلول ذلك العقد في نظر الشارع مقيدا بانضمام بعض الأمور اللاحقة كالقبض في الهبة و نحوها و الإجازة في الفضولي لا يقتضى النهى عنها بقول مطلق إذ معنى صحة المعاملة شرعا أن يترتب عليها شرعا المدلول المقصود من إنشائه و لو مع شرط لاحق و عدم بناء المتعاملين على مراعاة ذلك الشرط لا يوجب النهى عنه إلا مقيدا بتجرده عن لحوق ذلك الشرط فقصدهم ترتب الملك المنجز على البيع قبل التملك بحيث يسلمون الثمن و يطالبون المبيع لا- يوجب الحكم عليه بالفساد. فالإنصاف أن ظاهر النهى في تلك الروايات هو عدم وقوع البيع قبل التملك للبائع و عدم ترتب أثر الإنشاء المقصود منه عليه مطلقا حتى مع الإجازة و أما صحته بالنسبة إلى المالك إذا أجاز فلأن النهى راجع إلى وقوع البيع المذكور للبائع فلا تعرض فيه لحال المالك إذا أجاز فيرجع فيه إلى مسألة الفضولي. نعم قد يحدش فيها أن ظاهر كثير من الأخبار المتقدمة- ورودها في بيع الكلي و أنه لا- يجوز بيع الكلي في الذمه ثم اشتراء بعض أفرادها و تسليمه إلى المشتري الأول و المذهب جواز ذلك و إن نسب الخلاف فيه إلى بعض العبائر فيقوى في النفس أنها و ما ورد في سياقها في بيع الشخصي أيضا كروايتي يحيى و خالد المتقدمين أريد بها الكراهة أو وردت في مقام التقية لأن المنع عن بيع الكلي حالا مع عدم وجوده عند البائع حال البيع مذهب جماعه من العامه كما صرح به في بعض الأخبار مستندين في ذلك إلى النهى النبوي عن بيع ما ليس عندك لكن الاعتماد على هذا التوهين و رفع اليد عن الروايتين المتقدمتين الواردتين في بيع الشخصي و عموم مفهوم التعليل في الأخبار الواردة في بيع الكلي خلاف الإنصاف إذ غاية الأمر حمل الحكم في مورد تلك الأخبار و هو بيع الكلي قبل التملك على التقية و هو لا- يوجب طرح مفهوم التعليل رأسا فتدبر فالأقوى العمل بالروايات و الفتوى بالمنع عن البيع المذكور. و مما يؤيد المنع مضافا إلى ما سيأتي عن التذكرة و المختلف من دعوى الاتفاق روايه الحسن بن زياد الطائي الواردة في نكاح العبد بغير إذن مولاه قال: قلت لأبي عبد الله ع إنى كنت رجلا- مملوكا فتزوجت بغير إذن مولاي ثم أعتقني الله بعد فأجدد النكاح قال فقال علموا أنك تزوجت نعم قد علموا فسكتوا و لم يقولوا لى شيئا قال ذلك إقرار منهم أنت على نكاحك الخبر فإنها ظاهره بل صريحه في أن عله البقاء بعد العتق على ما فعله بغير إذن مولاه هو إقراره المستفاد من سكوته فلو كانت صيرورته حرا مالكا لنفسه مسوغه للبقاء مع إجازته أو بدونها لم يحتج إلى الاستفصال عن أن المولى سكت أم لا للزوم العقد حينئذ على كل تقدير.

ثم إن الواجب على كل تقدير هو الاقتصار على مورد الروايات و هو ما لو باع البائع لنفسه و اشترى المشتري غير مترقب لإجازته المالك و لا- لإجازته البائع إذا صار مالكا و هذا هو الذى ذكره العلامة رحمه الله فى التذكرة نافيا للخلاف فى فسادة قال و لا يجوز أن يبيع عينا لا يملكها و يمضى ليشترىها و يسلمها و به قال الشافعى و أحمد و لا نعلم فيه خلافا لقوله ص: لا تبع ما ليس عندك و لاشتمالها على الغرر فإن صاحبها قد لا- يبيعها و هو غير مالك لها و لا قادر على تسليمها أما لو اشترى موصوفا فى الذمه سواء كان حالا أم مؤجلا فإنه جائز إجماعا انتهى. و حكى عن المختلف الإجماع على المنع أيضا و استدلاله بالغرر و عدم قدره على التسليم ظاهر بل صريح فى وقوع الا-شراء غير مترقب لإجازته مجيز بل وقع على وجه يلزم على البائع بعد البيع تحصيل المبيع و تسليمه فحينئذ لو تبايعا على أن يكون العقد موقوفا على الإجازة فاتفقت الإجازة من المالك أو من البائع بعد تملكه لم يدخل فى مورد الأخبار و لا- فى معقد الاتفاق و لو تبايعا على أن يكون اللزوم موقوفا على تملك البائع دون إجازته فظاهر عباره الدروس أنه من البيع المنهى عنه فى الأخبار المذكوره حيث قال و كذا لو باع ملك غيره ثم انتقل إليه فأجازته كذا لو أراد لزوم البيع بالانتقال فهو يبيع ما ليس عنده و قد نهى عنه انتهى. لكن الإنصاف ظهورها فى الصورة الأولى و هى ما لو تبايعا قاصدين لتنجز النقل و الانتقال و عدم الوقوف على شىء.

و ما ذكره فى التذكرة كالصريح فى ذلك حيث علل المنع بالضرر و عدم قدره على التسليم و أصرح منه كلامه المحكى عن المختلف فى فصل النقد و النسيئة و لو باع عن المالك فاتفق انتقاله إلى البائع- فأجازته فالظاهر أيضا الصحة لخروجه عن مورد الأخبار. نعم قد يشكل فيه من حيث إن الإجازة لا متعلق لها لأن العقد السابق كان إنشاء للبيع عن المالك الأصلي و لا معنى لإجازته هذا بعد خروجه عن ملكه و يمكن دفعه بما اندفع به سابقا الإشكال فى عكس المسألة و هى ما لو باعه الفضولى لنفسه فأجازته المالك لنفسه فتأمل. و لو باع لثالث معتقدا لتملكه أو بانيا عليه عدوانا فإن أجاز المالك فلا كلام فى الصحة

المكاسب، ج ٢، ص ١٤١

بناء على المشهور من عدم اعتبار وقوع البيع عن المالك و إن ملكه الثالث و أجازته أو ملكه البائع فأجازته فالظاهر أنه داخل فى المسألة السابقة

[لو باع لنفسه ثم تملكه و لم يجر]

ثم إنه قد ظهر مما ذكرناه فى المسألة المذكوره حال المسألة الأخرى و هى ما لو لم يجر البائع بعد تملكه فإن الظاهر بطلان البيع الأول لدخوله تحت الأخبار المذكوره يقينا- مضافا إلى قاعده تسلط الناس على أموالهم و عدم صيرورتها حلالا من دون طيب النفس فإن المفروض أن البائع بعد ما صار مالكا لم تطب نفسه بكون ماله للمشتري الأول و التزامه قبل تملكه بكون هذا المال المعين للمشتري ليس التزاما إلا بكون مال غيره له اللهم إلا أن يقال إن مقتضى عموم وجوب الوفاء بالعقود و الشروط على كل عاقد و شارط هو اللزوم على البائع بمجرد انتقال المال إليه و إن كان قبل ذلك أجنبيا لا حكم لوفائه و نقضه و لعله لأجل ما ذكرنا رجح فخر الدين فى الإيضاح بناء على صحة الفضولى صحة العقد المذكور بمجرد الانتقال من دون توقف على الإجازة قيل و يلوح هذا من الشهيد الثانى فى هبه المسالك و قد سبق استظهاره من عباره الشيخ المحكيه فى المعبر لكن يضعفه أن البائع غير مأمور بالوفاء قبل الملك فيستصحب و المقام مقام استصحاب حكم الخاص لا مقام الرجوع إلى حكم العام فتأمل-

مضافا إلى معارضه العموم المذكور- بعموم سلطنه الناس على أموالهم و عدم حلها لغيرهم إلا عن طيب النفس.

و فحوى الحكم المذكور فى روايه الحسن بن زياد المتقدمه فى نكاح العبد بدون إذن مولاه و إن عتقه لا- يجرى فى لزوم النكاح لو لا سكوت المولى الذى هو بمنزله الإجازة ثم لو سلم عدم التوقف على الإجازة فإنما هو فيما إذا باع الفضولى لنفسه أما لو باع فضولا للمالك أو لثالث ثم ملك هو فجرىان عموم الوفاء بالعقود و الشروط بالنسبه إلى البائع أشكال و لو باع وكاله عن المالك فبان انزاله بموت الموكل فلا إشكال فى عدم وقوع البيع له بدون الإجازة و لا معها.

نعم يقع للوارث مع إجازته

المسأله الثالثه ما لو باع معتقدا لكونه غير جائز التصرف فبان كونه جائز التصرف

اشاره

و عدم جواز التصرف المنكشف خلافه إما لعدم الولاية فانكشف كونه وليا و إما لعدم الملك فانكشف كونه مالكا و على كل منهما فإما أن يبيع عن المالك و إما أن يبيع لنفسه فالصور أربعة

الأولى أن يبيع عن المالك فانكشف كونه وليا على البيع

فلا ينبغي الإشكال فى اللزوم حتى على القول ببطلان الفضولى- لكن الظاهر من المحكى عن القاضى أنه إذا أذن السيد لعبده فى التجاره فباع و اشترى و هو لا يعلم بإذن سيده و لا علم به أحد لم يكن مأذونا فى التجاره و لا يجوز شىء مما فعله فإن علم بعد ذلك و اشترى و باع جاز ما فعله بعد الإذن و لم يجرى ما فعله قبل ذلك فإن أمر السيد قوما أن يبايعوا العبد و العبد لا يعلم بإذنه له كان يبيعه و شراؤه منهم جائزا و جرى ذلك مجرى الإذن الظاهر فإن اشترى العبد بعد ذلك من غيرهم و باع جاز انتهى و عن المختلف الإيراد عليه بأنه لو أذن الولى و لا- يعلم العبد ثم باع العبد صح لأنه صادف الإذن و لا يؤثر فيه إعلام المولى بعض المتعاملين انتهى و هو حسن.

الثانيه أن يبيع لنفسه فانكشف كونه وليا

فالظاهر أيضا صحه العقد لما عرفت من أن قصد بيع مال الغير لنفسه لا ينفع و لا يقدر و فى توقفه على إجازته للمولى عليه وجه لأن قصد كونه لنفسه يوجب عدم وقوع البيع على الوجه المأذون فتأمل.

الثالثه أن يبيع عن المالك ثم ينكشف كونه مالكا

و قد مثل له الأ-كثر بما لو باع مال أبيه بظن حياته فبان ميتا و المشهور الصحه بل ربما استفيد من كلام العلامه فى القواعد و الإرشاد فى باب الهبه الإجماع و لم نعث على مخالف صريح إلا أن الشهيد رحمه الله ذكر فى قواعده أنه لو قيل بالبطلان أمكن و قد سبقه فى احتمال ذلك العلامه و ولده فى النهايه و الإيضاح لأنه إنما قصد نقل المال عن الأب لا عنه و لأنه و إن كان منجزا فى الصورة إلا أنه معلق و التقدير إن مات مورثى فقد بعثك و لأنه كالعابث عند مباشره العقد لا اعتقاده أن المبيع لغيره انتهى.

أقول أما قصد نقل الملك عن الأب فلا يقدر فى وقوعه لأنه إنما قصد نقل الملك عن الأب من حيث إنه مالك باعتقاده فى الحقيقه إنما قصد النقل عن المالك لكن أخطأ فى اعتقاده أن المالك أبوه و قد تقدم توضيح ذلك فى عكس المسأله أى ما لو باع ملك غيره باعتقاده أنه ملكه. نعم من أبطل عقد الفضولى لأجل اعتبار مقارنه طيب نفس المالك للعقد قوى البطلان عنده هنا لعدم طيب نفس المالك بخروج ماله عن ملكه و لذا نقول نحن كما سيجى ء باشرط الإجازة من المالك بعد العقد لعدم حصول طيب النفس حال العقد. و أما ما ذكره من أنه فى معنى التعليق فيه مع مخالفته لمقتضى الدليل الأول كما لا يخفى منع كونه فى معنى التعليق لأنه إذا فرض أنه يبيع مال أبيه لنفسه كما هو ظاهر هذا الدليل فهو إنما يبيعه مع وصف كونه لأبيه فى علمه فبيعه كبيع الغاصب مبنى على دعوى السلطنه و الاستقلال على المال لا-على تعليق للنقل بكونه منتقلا-إليه بالإرث عن مورثه لأن ذلك لا يجمع و ظن الحياه اللهم إلا أن يراد أن القصد الحقيقى إلى النقل معلق على تملك الناقل و بدونه فالقصد صورى على ما تقدم من المسالك من أن الفضولى و المكره قاصدان إلى اللفظ دون مدلوله لكن فيه حينئذ أن هذا القصد الصورى كاف و لذا قلنا بصحه عقد الفضولى و من ذلك يظهر ضعف ما ذكره أخيرا من كونه كالعابث عند مباشره العقد معللا بعلمه بكون المبيع لغيره. و كيف كان فلا ينبغى الإشكال فى صحه العقد إلا أن ظاهر المحكى من غير واحد لزوم العقد و عدم الحاجه إلى إجازة مستأنفه لأن المالك هو المباشر للعقد فلا وجه لإجازة فعل نفسه و لأن قصده إلى نقل مال نفسه إن حصل هنا بمجرد القصد إلى نقل المال المعين الذى هو فى الواقع ملك نفسه و إن لم يشعر به فهو أولى من الإذن فى ذلك فضلا عن إجازته و إلا-توجه عدم وقوع العقد له لكن الأقوى وفاقا للمحقق و الشهيد الثانيتين وقوفه على الإجازة لا لما ذكره فى جامع المقاصد من أنه لم يقصد إلى البيع الناقل للملك الآن بل مع إجازة المالك لاندفاعه بما ذكره بقوله إلا أن يقال

المكاسب، ج ٢، ص ١٤٢

إن قصده إلى أصل البيع كاف. و توضيحه أن انتقال المبيع شرعا بمجرد العقد أو بعد إجازة المالك ليس من مدلول لفظ العقد حتى يعتبر قصده أو يقدر قصد خلافه و إنما هو من الأحكام الشرعيه العارضه للعقد بحسب اختلافها فى التوقف على الأمور المتأخره و عدمه مع أن عدم القصد المذكور لا يقدر بناء على الكشف بل قصد النقل بعد الإجازة ربما يحتمل قدحه فالدليل على اشتراط تعقب الإجازة فى اللزوم هو عموم تسلط الناس على أموالهم و عدم حلها لغيرهم إلا بطيب أنفسهم و حرمة أكل المال إلا-بالتجاره عن تراض. و بالجمله فأكثر أدله اشتراط الإجازة فى الفضولى جاريه هنا. و أما ما ذكرناه من أن قصد نقل ملك نفسه إن حصل أغنى عن الإجازة و إلا فسد العقد فيه أنه يكفى فى تحقق صورته العقد القابل للحقوق اللزوم القصد إلى نقل المال المعين و قصد كونه مال نفسه أو مال غيره مع خطائه فى قصده أو صوابه فى الواقع لا يقدر و لا ينفذ و لذا بنينا على صحه العقد بقصد نقل مال نفسه مع كونه مالا لغيره. و أما أدله اعتبار التراضى و طيب النفس فهى داله على اعتبار رضا المالك بنقل خصوص ماله بعنوان أنه ماله لا بنقل مال معين يتفق كونه ملكا له فى الواقع فإن حكم طيب النفس و الرضا لا يترتب على ذلك فلو أذن فى التصرف فى مال يعتقد أنه لغيره و المأذون يعلم أنه له لم يجز له التصرف بذلك الإذن و لو فرضنا أنه أعتق

عبدا عن غيره فبان أنه لم ينعق و كذا لو طلق امرأه و كاله عن غيره فبان زوجته لأن القصد المقارن إلى طلاق زوجته و عتق مملوكه معتبر فيهما فلا تنفع الإجازة و لو غره الغاصب فقال هذا عبدى أعتقه عنك فأعتقه عن نفسه فبان كونه له فالأقوى أيضا عدم النفوذ وفاقا للمحكي عن التحرير و حواشى الشهيد و جامع المقاصد مع حكمه بصحة البيع هنا و وقوفه على الإجازة لأن العتق لا يقبل الوقوف فإذا لم يحصل القصد إلى فك ماله مقارنا للصيغه وقعت باطله بخلاف البيع فلا تناقض بين حكمه بطلان العتق و صحة البيع مع الإجازة كما يتوهم. نعم ينبغى إيراد التناقض على من حكم هناك بعدم النفوذ و حكم فى البيع بالزوم و عدم الحاجة إلى الإجازة فإن القصد إلى إنشاء يتعلق بمعين هو مال المنشئ فى الواقع من غير علمه به إن كان يكفى فى طيب النفس و الرضا المعتبر فى جميع إنشاءات الناس المتعلقة بأموالهم و جب الحكم بوقوع العتق و إن اعتبر فى طيب النفس المتعلق بإخراج الأموال عن الملك العلم بكونه مالا له و لم يكف مجرد مصادفه الواقع و جب الحكم بعدم لزوم البيع فالحق أن القصد إلى الإنشاء المتعلق بمال معين مصحح للعقد بمعنى قابليته للتأثير و لا يحتاج إلى العلم بكونه مالا له لكن لا يكفى ذلك فى تحقق الخروج عن ماله بمجرد الإنشاء ثم إن كان ذلك الإنشاء مما يقبل اللزوم بلحوق الرضا كفت الإجازة كما فى العقود و إلا وقع الإنشاء باطلا كما فى الإيقاعات ثم إنه ظهر مما ذكرنا فى وجه الوقوف على الإجازة- أن هذا الحق للمالك من باب الإجازة لا من باب خيار الفسخ فعقده مترزل من حيث الحدوث لا البقاء كما قواه بعض من قارب عصرنا و تبعه بعض من عاصرناه معللا بقاعده نفى الضرر إذ فيه أن الخيار فرع الانتقال و قد تقدم توقفه على طيب النفس. و ما ذكرناه من الضرر المترتب على لزوم البيع ليس لأمر راجع إلى العوض و المعوض و إنما هو لانتقال الملك عن مالكه من دون علمه و رضاه إذ لا فرق فى الجهل بانتقال ماله بين أن يجهل أصل الانتقال كما يتفق فى الفضولى أو يعلمه و يجهل تعلقه بماله و من المعلوم أن هذا الضرر هو المثبت لتوقف عقد الفضولى على الإجازة إذ لا يلزم من لزومه بدونها سوى هذا الضرر. ثم إن الحكم بالصحة فى هذه الصورة غير متوقفه على القول بصحة عقد الفضولى- بل يجىء على القول بالبطلان إلا- أن يستند فى البطلان بما تقدم- من قبح التصرف فى مال الغير فيتجه عنده حينئذ البطلان [ثم يغرم المثلث إن كان جاهلا].

الرابعه أن يبيع لنفسه باعتقاده أنه لغيره فانكشف أنه له

و الأقوى هنا أيضا الصحة و لو على القول ببطلان الفضولى و الوقوف على الإجازة بمثل ما مر فى الثالثه و فى عدم الوقوف هنا وجه لا يجرى فى الثالث و لذا قوى اللزوم هنا بعض من قال بالخيار فى الثالثه.

و أما القول فى المجاز

إشاره

فاستقصاؤه يكون بيان أمور

الأول يشترط فيه كونه جامعا لجميع الشروط المعتبره فى تأثيره عدا رضا المالك

فلا يكفي اتصاف المتعاقدين بصحة الإنشاء و لا إحراز سائر الشروط بالنسبه إلى الأصيل فقط على الكشف للزومه عليه حينئذ بل مطلقا لتوقف تأثيره الثابت و لو على القول بالنقل عليها و ذلك لأن العقد إما تمام السبب أو جزؤه و على أى حال فيعتبر اجتماع الشروط عنده و لهذا لا يجوز الإيجاب فى حال جهل القابل بالعوضين بل لو قلنا بجواز ذلك لم يلزم منه الجواز هنا لأن الإجازة على القول بالنقل أشبه بالشرط و لو سلم كونها جزء فهو جزء للمؤثر لا- للعقد فيكون جميع ما دل من النص و الإجماع على اعتبار الشروط فى البيع ظاهره فى اعتبارها فى إنشاء النقل و الانتقال بالعقد. نعم لو دل دليل على اعتبار شرط فى ترتب الأثر الشرعى على العقد من غير ظهور فى اعتباره فى أصل الإنشاء أمكن القول بكفايه وجوده حين الإجازة و لعل من هذا القبيل قدره على التسليم و إسلام مشتري المصحف و العبد المسلم ثم هل يشترط بقاء الشرائط المعتره حين العقد إلى زمان الإجازة أم لا- لا- ينبغى الإشكال فى عدم اشتراط بقاء المتعاقدين على شروطهما حتى على القول بالنقل. نعم على القول بكونها يباعا مستأنفا يقوى الاشتراط و أما شروط العوضين فالظاهر اعتبارها بناء على النقل و أما بناء على الكشف فوجهان و اعتبارها عليه أيضا غير بعيد.

الثانى هل يشترط فى المجاز كونه معلوما للمجيز بالتفصيل

من تعيين العوضين و تعيين نوع العقد من كونه يباعا أو صلحا فضلا عن جنسه من كونه نكاحا لجاريته أو يباعا لها أم يكفي العلم الإجمالى بوقوع عقد قابل للإجازة و جهان من كون الإجازة كالإذن السابق فيجوز تعلقه بغير المعين إلا إذا بلغ حدا لا يجوز معه التوكيل و من أن الإجازة بحسب الحقيقه أحد ركنى العقد لأن المعاهده الحقيقه إنما تحصل بين المالكين بعد الإجازة فتشبهه القبول مع عدم تعيين الإيجاب عند القابل و من هنا يظهر قوه احتمال

المكاسب، ج ٢، ص ١٤٣

اعتبار العلم بوقوع العقد و لا- يكفي مجرد احتمالها فيجيزه على تقدير وقوعه إذا انكشف وقوعه لأين الإجازة و إن لم تكن من العقود حتى تشملها معاهد إجماعهم على عدم جواز التعليق فيها إلا أنها فى معناها و لذا يخاطب المجيز بعدها بالوفاء بالعقد السابق- مع أن الوفاء بالعقد السابق لا يكون إلا فى حق العاقد فتأمل.

الثالث [حكم العقود المتربه]

إشاره

المجاز إما العقد الواقع على نفس مال الغير و إما العقد الواقع على عوضه و على كل منهما إما أن يكون المجاز أول عقد وقع على المال أو على عوضه أو آخره أو عقدا بين سابق و لاحق واقعين على مورده أو بدله أو بالاختلاف و مجمع الكل فيما إذا باع عبدا لمالك بفرس ثم باعه المشتري بكتاب ثم باعه الثالث بدينار و باع البائع الفرس بدرهم و باع الثالث الدينار بجاريه و باع بائع الفرس الدرهم برغيف ثم بيع الدرهم بحمار و بيع الرغيف بعسل أما إجازة العقد الواقع على مال المالك أعنى العبد

بالكتاب فهي ملزمة له و لما بعده مما وقع على مورده أعنى العبد بالدينار بناء على الكشف و أما بناء على النقل فيبنى على ما تقدم من اعتبار ملك المجيز حين العقد و عدمه و هي فسخ بالنسبه إلى ما قبله مما ورد على مورده أعنى بيع العبد بفرس بالنسبه إلى المجيز. أما بالنسبه إلى من ملك بالإجازة و هو المشتري بالكتاب فقابليته للإجازة مبنيه على مسأله اشتراط ملك المجيز حين العقد هذا حال العقود السابقه و اللاحقه على مورده أعنى مال المجيز. و أما العقود الواقعه على عوض مال المجيز- فالسابقه على هذا العقد و هو بيع الفرس بالدرهم فيتوقف لزومها على إجازة المالك الأصلي للعوض و هو الفرس و اللاحقه له أعنى بيع الدينار بجاريه تلزم بلزوم هذا العقد. و أما إجازة العقد الواقع على العوض - أعنى بيع الدرهم برغيف فهي ملزمه للعقود السابقه عليه سواء وقعت على نفس مال المالك أعنى بيع العبد بالفرس أم على عوضه و هو بيع الفرس بالدرهم و للعقود اللاحقه له إذا وقعت على العوض و هو بيع الدرهم بالحمار. أما الواقعه على هذا البديل المجاز أعنى بيع الرغيف بالعسل فحكمها حكم العقود الواقعه على المعوض ابتداء. و ملخص ما ذكرنا أنه لو ترتبت عقود متعدده مترتبه على مال المجيز فإن وقعت من أشخاص متعدده كانت إجازة منها فسخا لما قبله و إجازة لما بعده على الكشف و إن وقعت من شخص واحد انعكس الأمر و لعل هذا هو المراد من المحكى عن الإيضاح و الدروس فى حكم ترتب العقود من أنه إذا أجاز عقدا على المبيع صح و ما بعده و فى الثمن ينعكس فإن العقود المترتبه على المبيع لا يكون إلا من أشخاص متعدده. و أما العقود المترتبه على الثمن فليس مرادهما أن يعقد على الثمن الشخصى مرارا لأين حكم ذلك حكم العقود المترتبه على المبيع على ما سمعت سابقا من قولنا أما الواقعه على هذا البديل المجاز إلى آخره بل مرادهما ترمى الأثمان فى العقود المترتبه كما صرح بذلك المحقق و الشهيد الثانيان و قد علم من ذلك أن مرادنا بما ذكرنا فى المقسم من أن العقد المجاز على عوض مال الغير ليس العوض الشخصى الأول له بل العوض و لو بواسطه.

الإشكال فى شمول الحكم بجواز تتبع العقود لصوره علم المشتري بالغصب

ثم إن هنا إشكالا فى شمول الحكم لجواز تتبع العقود لصوره علم المشتري بالغصب أشار إليه العلامة رحمه الله فى القواعد و أوضحه قطب الدين و الشهيد فى الحواشى المنسوبه إليه فقال الأول فيما حكى عنه إن وجه الإشكال أن المشتري مع العلم يكون مسلطا للبائع الغاصب على الثمن و لذا لو تلف لم يكن له الرجوع و لو بقى ففيه الوجهان فلا تنفذ فيه إجازة الغير بعد تلفه بفعل المسلط بدفعه ثمنا عن مبيع اشتراه و من أن الثمن عوض عن العين المملوكه و لم يمنع من نفوذ الملك فيه إلا عدم صدوره عن المالك فإذا أجاز جرى مجرى الصادر عنه انتهى. و قال فى محكى الحواشى إن المشتري مع علمه بالغصب- يكون مسلطا للبائع الغاصب على الثمن فلا يدخل فى ملك رب العين فحينئذ إذا اشترى به البائع متاعا فقد اشتراه لنفسه و أتلفه عند الدفع إلى البائع فتتحقق ملكيته للمبيع فلا يتصور نفوذ الإجازة فيها لصيرورته ملكا للبائع و إن أمكن إجازة المبيع مع احتمال عدم نفوذها أيضا لأين ما دفعه إلى الغاصب كالمأذون له فى إتلافه فلا يكون ثمنا فلا تؤثر الإجازة فى جعله ثمنا فصار الإشكال فى صحه البيع و فى التتبع ثم قال إنه يلزم من القول ببطلان التتبع بطلان إجازة البيع فى المبيع لاستحاله كون المبيع بلا ثمن فإذا قيل إن الإشكال فى صحه العقد كان صحيحا أيضا انتهى. و اقتصر فى جامع المقاصد على ما ذكره الشهيد أخيرا فى وجه سرايه هذا الإشكال إلى صحه عقد الفضولى مع علم المشتري بالغصب و المحكى عن الإيضاح ابتناء وجه بطلان جواز تتبع العقود للمالك مع علم المشتري على كون الإجازة ناقله فيكون منشأ الإشكال فى الجواز و العدم الإشكال فى الكشف و النقل. قال فى محكى الإيضاح إذا كان المشتري جاهلا للمالك تتبع العقود و رعايه مصلحته و الربح فى سلسلتى الثمن و المثلن و أما إذا كان عالما بالغصب

فعلى قول الأصحاب من أن المشتري إذا رجع عليه بالسلعة لا يرجع على الغاصب بالثمن مع وجود عينه فيكون قد ملك الغاصب مجاناً لأنه بالتسليم إلى الغاصب - ليس للمشتري استعادته من الغاصب بنص الأصحاب و المالك قبل الإجازة لم يملك الثمن لأن الحق أن الإجازة شرط أو سبب فلو لم يكن للغاصب فيكون المملك بغير مالك و هو محال فيكون قد سبق ملك الغاصب للثمن على سبب ملك المالك له أى الإجازة فإذا نقل الغاصب الثمن عن ملكه لم يكن للمالك إبطاله و يكون ما يشتري الغاصب بالثمن و ربحه له و ليس للمالك أخذه لأنه ملك الغاصب و على القول بأن إجازة المالك كاشفه فإذا أجاز العقد كان له و يحتمل أن يقال للمالك العين حق تعلق بالثمن فإن له إجازة البيع و أخذ الثمن و حقه مقدم على حق الغاصب لأن الغاصب يؤخذ بأخس أحواله و أشقها عليه و المالك مأخوذ بالأحوال ثم قال و الأصح عندي مع وجود عين الثمن للمشتري العالم أخذه و مع التلف ليس له الرجوع به انتهى كلامه رحمه الله.

إعدم ورود الإشكال على تقدير الكشف

و ظاهر كلامه أنه لا وقع للإشكال على تقدير الكشف و هذا هو المتجه إذ حينئذ يندفع ما استشكله القطب و الشهيد بأن تسليط

المكاسب، ج ٢، ص ١٤٤

المشتري للبائع على الثمن على تقدير الكشف تسليط على ملك الغير بالعقد السابق على التسليط الحاصل بالإقباض فإذا انكشف ذلك بالإجازة عمل بمقتضاه و إذا تحقق الرد انكشف كون ذلك تسليطاً من المشتري على ماله فليس له أن يسترده بناء على ما نقل من الأصحاب. نعم على القول بالنقل يقع الإشكال في جواز إجازة العقد الواقع على الثمن لأن إجازة المالك المبيع له موقوفه على تملكه للثمن لأنه قبلها أجنبي عنه و المفروض أن تملكه الثمن موقوف على الإجازة على القول بالنقل و كذا الإشكال في إجازة العقد الواقع على المبيع بعد قبض البائع الثمن أو بعد إتلافه إياه على الخلاف في اختصاص عدم رجوع المشتري على الثمن بصوره التلف و عدمه لأن تسليط المشتري للبائع على الثمن قبل انتقاله إلى مالك المبيع بالإجازة فلا يبقى مورد للإجازة. و ما ذكره في الإيضاح من احتمال تقديم حق المجيز لأنه أسبق و أنه أولى من الغاصب المأخوذ بأشق الأحوال فلم يعلم له وجه بناء على النقل لأن العقد جزء سبب لتملك المجيز و التسليط المتأخر عنه عله تامه لتملك الغاصب فكيف يكون حق المجيز أسبق. نعم يمكن أن يقال إن حكم الأصحاب بعدم استرداد الثمن لعله لأجل التسليط المراعى بعدم إجازة مالك المبيع لا - لأن نفس التسليط عله تامه لاستحقاق الغاصب على تقديري الرد و الإجازة و حيث إن حكمهم هذا مخالف للقواعد الداله على عدم حصول الانتقال بمجرد التسليط المتفرع على عقد فاسد و جب الاقتصار فيه على المتيقن و هو التسليط على تقدير عدم الإجازة فافهم.

مسأله في أحكام الرد

[ما يتحقق به الرد]

لا يتحقق الرد قولاً إلا بقوله فسخت و رددت و شبه ذلك مما هو صريح في الرد لأصالة بقاء اللزوم من طرف الأصيل و قابليته

من طرف المجيز و كذا يحصل بكل فعل مخرج له عن ملكه بالنقل أو بالاتلاف و شبههما كالعق و البيع و الهبه و التزويج و نحو ذلك و الوجه فى ذلك أن تصرفه بعد فرض صحته مفوت لمحل الإجازة لفرض خروجه عن ملكه.

أهل يتحقق الرد بالتصرف غير المخرج عن الملك

و أما التصرف غير المخرج عن الملك - كاستيلاء الجارية و إجاره الدابة و تزويج الأمه فهو و إن لم يخرج الملك عن قابليه وقوع الإجازة عليه إلا أنه مخرج له عن قابليه وقوع الإجازة من زمان العقد لأن صحه الإجازة على هذا النحو توجب وقوعها باطله و إذا فرض وقوعها صحيحه منعت عن وقوع الإجازة. و الحاصل أن وقوع هذه الأمور صحيحه مناقضه لوقوع الإجازة لأصل العقد فإذا وقع أحد المتنافيين صحيحا فلا - بد من امتناع وقوع الآخر أو إبطال صاحبه أو إيقاعه على غير وجهه و حيث لا سبيل إلى الأخيرين تعين الأول. و بالجملة كل ما يكون باطلا على تقدير لحوق الإجازة المؤثره من حين العقد فوقوعه صحيحا مانع من لحوق الإجازة لامتناع اجتماع المتنافيين. نعم لو انتفع المالك بها قبل الإجازة بالسكنى و اللبس كان عليه أجره المثل إذا أجاز فتأمل و منه يعلم أنه لا فرق بين وقوع هذه مع الاطلاع على وقوع العقد و وقوعها بدونه لأن التنافى بينهما واقعى و دعوى أنه لا دليل على اشتراط قابليه التأثير من حين العقد فى الإجازة و لذا صحح جماعة كما تقدم إجازة المالك الجديد فيمن باع شيئا ثم ملكه مدفوعه بإجماع أهل الكشف على كون إجازة المالك حين العقد مؤثره من حينه. نعم لو قلنا بأن الإجازة كاشفه بالكشف الحقيقى الراجع إلى كون المؤثر التام هو العقد الملحق بالإجازة كانت التصرفات مبنية على الظاهر و بالإجازة ينكشف عدم مصادفتها للملك فتبطل هى و تصح الإجازة.

بقى الكلام فى التصرفات غير المنافيه لملك المشتري

إشارة

من حين العقد - كتعريض المبيع و البيع الفاسد و هذا أيضا على قسمين لأنه إما أن يقع حال التفات المالك إلى وقوع العقد من الفضولى على ماله و إما أن تقع فى حال عدم الالتفات

إما يقع فى حال التفات المالك إلى وقوع العقد من الفضولى

أما الأول فهو رد فعلى للعقد و الدليل على إلحاقه بالرد القولى مضافا إلى صدق الرد عليه فيعمه ما دل على أن للمالك الرد مثل ما وقع فى نكاح العبد و الأمه بغير إذن مولاه. و ما ورد فيمن زوجته أمه و هو غائب من قوله ع: إن شاء قبل و إن شاء ترك إلا أن يقال إن الإطلاق مسوق لبيان أن له الترك فلا تعرض فيه لكيفيته إن المانع من صحه الإجازة بعد الرد القولى موجود فى الرد الفعلى و هو خروج المجيز بعد الرد عن كونه بمنزله أحد طرفى العقد مضافا إلى فحوى الإجماع المدعى على حصول فسخ ذى الخيار بالفعل كالوطى و البيع و العتق - فإن الوجه فى حصول الفسخ هو دلالتها على قصد فسخ البيع و إلا فتوقفها على الملك لا يوجب حصول الفسخ بها بل يوجب بطلانها لعدم حصول الملك المتوقف على الفسخ قبلها حتى تصادف الملك و كيف كان

فإذا صلح الفسخ الفعلي لرفع أثر العقد الثابت المؤثر فعلا صلح لرفع أثر العقد المتزلزل من حيث الحدوث القابل للتأثير بطريق أولى.

[ما يقع في حال عدم التفتات المالك]

و أما الثانى و هو ما يقع في حال عدم الالتفات فالظاهر عدم تحقق الفسخ به لعدم دلالاته على إنشاء الرد و المفروض عدم منافاته أيضا للإجازة اللاحقه و لا- يكفى مجرد رفع اليد عن الفعل بإنشاء ضده مع عدم صدق عنوان الرد الموقوف على القصد و الالتفات إلى وقوع المردود نظير إنكار الطلاق الذى جعلوه رجوعا و لو مع عدم الالتفات إلى وقوع الطلاق على ما يقتضيه إطلاق كلامهم. نعم لو ثبتت كفايه ذلك في العقود الجائزه كفى هنا بطريق أولى كما عرفت لكن لم يثبت ذلك هناك فالمسأله محل إشكال بل الإشكال في كفايه سابقه أيضا فإن بعض المعاصرين يظهر منهم دعوى الاتفاق على اعتبار اللفظ في الفسخ كالإجازة و لذا استشكل في القواعد في بطلان الوكالة بإيقاع العقد الفاسد على متعلقها جاهلا بفساده و قرره في الإيضاح و جامع المقاصد على الإشكال.

[حاصل الكلام فيما يتحقق به الرد]

و الحاصل أن المتيقن من الرد هو الفسخ القولى و في حكمه تفويت محل الإجازة بحيث لا- يصح وقوعها على وجه يؤثر من حين العقد. و أما الرد الفعلي و هو الفعل المنشأ به لمفهوم الرد فقد عرفت نفي البعد عن حصول الفسخ به و أما مجرد إيقاع ما ينافى مفهومه قصد بقاء العقد من غير تحقق مفهوم الرد لعدم الالتفات إلى وقوع العقد فالإكتفاء به مخالف للأصل و في حكم ما ذكرنا الوكالة و الوصايه- و لكن الإكتفاء فيهما بالرد الفعلي أوضح. و أما الفسخ في العقود الجائزه بالذات أو بالخيار فهو منحصر باللفظ أو الرد الفعلي. و أما فعل ما لا يجامع صحه العقد كالوطئ و العتق فالظاهر أن الفسخ بهما من باب تحقق

المكاسب، ج ٢، ص ١٤٥

القصد قبلهما لا لمنافتهما لبقاء العقد لأن مقتضى المنافاه بطلانها لا انفساخ العقد عكس ما نحن فيه و تمام الكلام في محله ثم إن الرد إنما يثمر في عدم صحه الإجازة بعده. و أما انتزاع المال من المشتري لو أقبضه الفضولى فلا يتوقف على الرد بل يكفى فيه عدم الإجازة و الظاهر أن الانتزاع بنفسه رد مع القرائن الداله على إرادته منه لا مطلق الأخذ لأنه أعم و لذا ذكروا أن الرجوع في الهبه لا يتحقق به.

مسأله لو لم يجز المالك

إشاره

فإن كان المبيع فى يده فهو- و إلا- فله انتزاعه ممن وجده فى يده مع بقائه و يرجع بمنافعه المستوفاه و غيرها على الخلاف المتقدم فى البيع الفاسد و مع التلف يرجع إلى من تلف عنده بقيمته يوم التلف أو بأعلى القيم من زمان وقع فى يده و لو كان قبل ذلك فى ضمان آخر و فرضت زياده قيمه عنده ثم نقصت عند الأخير اختص السابق بالرجوع بالزياده عليه كما صرح به جماعه فى الأيدى المتعاقبه هذا كله حكم المالك مع المشتري

و أما حكم المشتري مع الفضولى

إشاره

فيقع الكلام فيه تاره فى الثمن و أخرى فيما يغرمه للمالك زائدا على الثمن فهنا مسألتان

الأولى أنه يرجع عليه بالثمن إن كان جاهلا بكونه فضوليا

إشاره

سواء كان باقيا أم تالفا و لا يقدر فى ذلك اعترافه بكون البائع مالكا- لأن اعترافه مبنى على ظاهر يده. نعم لو اعترف به على وجه يعلم عدم إسناده إلى اليد كأن يكون اعترافه بذلك بعد قيام البينه لم يرجع بشئ ء و لو لم يعلم استناد الاعتراف إلى اليد أو إلى غيرها ففى الأخذ بظاهر الحال من استناده إلى اليد أو بظاهر لفظ الإقرار من دلالاته على الواقع وجهان

[لو كان عالما بكونه فضوليا و كان الثمن باقيا]

و إن كان عالما بالفضوليه فإن كان الثمن باقيا استرده وفاقا للعلامه و ولده و الشهيدين و المحقق الثانى رحمهم الله إذ لم يحصل منه ما يوجب انتقاله عنه شرعا و مجرد تسليطه عليه لو كان موجبا لانتقاله لزم الانتقال فى البيع الفاسد لتسليط كل من المتبايعين صاحبه على ماله و لأن الحكم بصحة البيع لو أجاز المالك كما هو المشهور يستلزم تملك المالك للثمن فإن تملك البائع للثمن قبله يلزم فوات محل الإجازة لأن الثمن إنما ملكه الغير فيمتنع تحقق الإجازة فتأمل. و هل يجوز للبائع التصرف فيه وجهان بل قولان أقواهما العدم لأنه أكل مال بالباطل هذا كله إذا كان باقيا

[حكم ما لو كان الثمن تالفا]

و أما لو كان تالفا فالمعروف عدم رجوع المشتري بل المحكى عن العلامه و ولده و المحقق و الشهيد الثانى و غيرهم رحمهم الله الاتفاق عليه و وجهه كما صرح به بعضهم كالحلى و العلامه و غيرهما و يظهر من آخرين أيضا أنه سلطه على ماله بلا عوض. و توضيح ذلك أن الضمان إما لعموم على اليد ما أخذت و إما لقاعده الإقدام على الضمان الذى استدل به الشيخ و غيره على

الضمان فى فاسد ما يضمن بصحيحه و الأول مخصص بفحوى ما دل على عدم ضمان من استأمنه المالك و دفعه إليه لحفظه كما فى الوديعه أو الانتفاع به كما فى العاربه أو لاستيفاء المنفعه منه كما فى العين المستأجره فإن الدفع على هذا الوجه إذا لم يوجب الضمان فالتسليط على التصرف فيه و إتلافه له مما لا يوجب ذلك بطريق أولى و دعوى أنه إنما سلطه فى مقابل العوض لا مجاناً حتى يشبه الهبه الفاسده التى تقدم عدم الضمان فيها مندفعه بأنه إنما سلطه فى مقابل ملك غيره فلم يضمنه فى الحقيقه شيئاً من كيسه فهو يشبه الهبه الفاسده و البيع بلا ثمن و الإجاره بلا أجره التى قد حكم الشهيد و غير واحد بعدم الضمان فيها و من ذلك يعلم عدم جريان الوجه الثانى للضمان و هو الإقدام على الضمان هنا لأن البائع لم يقدم على ضمان الثمن إلا بما علم المشتري أنه ليس ملكاً له. فإن قلت تسلطه على الثمن بإزاء مال الغير- لبنائه و لو عدواناً على كونه ملكاً له و لو لا هذا البناء لم يتحقق مفهوم المعاوضه كما تقدم فى تصحيح بيع الغاصب لنفسه فهو إنما سلطه على وجه يضمنه بماله إلا أن كلا منهما لما قطع النظر عن حكم الشارع بعدم ملكيه البائع للمثمن و تعاقداً معرضين عن ذلك كما هو الشأن فى المعاوضات الواردة على أموال الناس بين السراق و الظلمه بل بنى المشتري على كون المثمن ملكاً للبائع فالتسليط ليس مجاناً و تضمينه البائع بمقابل الثمن من ماله حقيقى إلا أن كون المثمن مالا له ادعائى فهو كما لو ظهر المثمن المعين ملكاً للغير فإن المشتري يرجع إلى البائع بالثمن مع التلف اتفاقاً مع أنه إنما ضمنه الثمن بإزاء هذا الشئ الذى هو مال الغير فكما أن التضمين هنا حقيقى و كون المثمن مالا له اعتقادى لا يقدح حينئذ تخلفه فى التضمين فكذلك بناء المشتري فيما نحن فيه على ملك المثمن عدواناً لا يقدح فى التضمين الحقيقى بماله. قلت الضمان كون الشئ فى عهده الضامن و خسارته عليه و إذا كان المضمون به ملكاً لغير الضامن واقفاً فلا يتحقق الضمان الحقيقى مع علمهما بذلك. و ما ذكر من بناء المتعاقدين فى هذا العقد على كون المثمن ملكاً للبائع الغاصب مع كونه مال الغير فهو إنما يصحح وقوع عقد التمليك و التملك منهما ادعاءً مع عدم كون البائع أهلاً لذلك فى الواقع و إلا فأصل المعاوضه حقيقه بين المالكين و الضمان و التضمين الحقيقى بالنسبه إليهما و لذا ينتقل الثمن إلى مالك المبيع و يدخل فى ضمانه بمجرد الإجاره. و الحاصل أنه لا- تضمين حقيقه فى تسليط المشتري البائع على الثمن و أما رجوع المشتري مع اعتقاد المتابعين لمالكيه البائع للمثمن عند انكشاف الخطأ مع أنه إنما ضمنه بمال الغير فلعدم طيب نفسه على تصرف البائع فيه دون ضمان و إن كان ما ضمنه به غير ملك له و لا يتحقق به التضمين لأنه إنما طابت نفسه بتصرف البائع لاعتقاد كون المثمن ملكاً له و صيرورته مباحاً له بتسليطه عليه و هذا مفقود فيما نحن فيه لأن طيب النفس بالتصرف- و الإتلاف من دون ضمان له بماله حاصل. و مما ذكرنا يظهر أيضاً فساد نقض ما ذكرنا بالبيع مع علم المشتري بالفساد حيث إنه ضمن البائع بما يعلم أنه لا يضمن الثمن به و كذا البائع مع علمه بالفساد ضمن المشتري بما يعلم أن المشتري لا يضمن به فكأنه لم يضمنه بشئ و وجه الفساد أن التضمين الحقيقى حاصل هنا لأن المضمون به مال الضامن غايه الأمر أن فساد العقد مانع عن مضي هذا الضمان و التضمين فى نظر الشارع لأن المفروض فساده فإذا لم يمض الشارع الضمان الخاص صار أصل إقدام الشخص على الضمان الحقيقى أو قاعده إثبات اليد على مال من دون

المكاسب، ج ٢، ص ١٤٦

تسليط مجانى أو استيمان عن مالكه موجبا لضمانه على الخلاف فى مدرك الضمان فى فاسد ما يضمن بصحيحه و شئ منهما غير موجود فيما نحن فيه كما أوضحناه بما لا مزيد عليه.

و حاصله أن دفع المال إلى الغاصب ليس إلا- كدفعه إلى ثالث يعلم عدم كونه مالكا للمبيع و تسليطه على إتلافه فى أن رد

المالك لا يوجب الرجوع إلى هذا الثالث.

نعم لو كان فساد العقد لعدم قبول العوض للملك كالخمر و الخنزير و الحر قوى اطراد ما ذكرنا فيه من عدم ضمان عوضها المملوك مع علم المالك بالحال- كما صرح به شيخ مشايخنا في شرحه على القواعد هذا و لكن إطلاق قولهم أن كل عقد يضمن بصحيحه يضمن بفساده يقتضى الضمان فيما نحن فيه و شبهه نظرا إلى أن البيع الصحيح يقتضى الضمان بفساده كذلك إلا أن يفسر بما أبطلناه سابقا من أن كل عقد يضمن على فرض صحته يضمن على فرض فساده و لا ريب أن العقد فيما نحن فيه و فى مثل المبيع بلا- ثمن و الإجاره بلا أجره إذا فرض صحيحا لا يكون فيها ضمان فكذلك مع الحكم بالفساد لكنك عرفت ضعف هذا المعنى فيما ذكرناه سابقا فى توضيح هذه القضية فإن معناه أن كل عقد تحقق الضمان فى الفرد الصحيح منه يثبت الضمان فى الفرد الفاسد منه فيختص موردها بما إذا كان للعقد فردان فعليان لا الفرد الواحد المفروض تاره صحيحا و أخرى فاسدا. نعم يمكن تطبيق المعنى المختار فيما نحن فيه و شبهه بأن لا يكون المراد من العقد فى موضوع القضية خصوص النوع المتعارف من أنواع العقود كالبيع و الصلح بل يراد مطلق المعامله الماليه التى لا يوجد لها فردان صحيح و فاسد فيقال إن ما نحن فيه و البيع بلا- ثمن و الإجاره بلا- أجره تملك بلا- عوض من مال الآ-خر و الفرد الصحيح من هذه المعامله و هى الهبه غير المعوضه لا ضمان فيها بفسادها كذلك فتأمل و بالجملة فمستند المشهور فى مسألتنا لا يخلو من غموض و لذا لم يصرح أحد بعدم الضمان فى بعثك بلا ثمن مع اتفاقهم عليه و صرح بعضهم بضمان المرتشى مع تلف الرشوه التى هى من قبيل الثمن فيما نحن فيه. نعم ذكر الشهيد رحمه الله و غيره عدم الضمان فى الإجاره بلا أجره و يؤيد ما ذكرنا ما دل من الأخبار على كون ثمن الكلب أو الخمر سحتا و إن أمكن الذب عنه بأن المراد التشبيه فى التحريم فلا ينافى عدم الضمان مع التلف كأصل السحت ثم إن مقتضى ما ذكرناه فى وجه عدم الرجوع بالثمن ثبوت الرجوع إذا باع البائع الفضولى غير بائع لنفسه بل باع عن المالك و دفع المشتري الثمن إليه لكونه واسطه فى إيصاله إلى المالك فتلف فى يده- إذ لم يسلطه عليه و لا إذن له فى التصرف فيه فضلا عن إتلافه و لعل كلماتهم و معاهد اتفاقهم تختص بالغاصب البائع لنفسه و إن كان ظاهر بعضهم ثبوت الحكم فى مطلق الفضولى مع علم المشتري بالفضوليه و كذا يقوى الرجوع لو أخذ البائع الثمن من دون إذن المشتري بل أخذه بناء على العقد الواقع بينهما فإنه لم يحصل هنا من المشتري تسليط إلا بالعقد و التسليط العقدى مع فساد غير مؤثر فى دفع الضمان و يكشف عن ذلك تصريح غير واحد منهم بإباحه تصرف البائع فيه مع اتفاقهم ظاهرا على عدم تأثير العقد الفاسد فى الإباحه و كذا يقوى الضمان لو اشترط على البائع الرجوع بالثمن لو أخذ العين صاحبها و لو كان الثمن كليا فدفع إليه المشتري بعض أفراده فالظاهر عدم الرجوع لأنه كالثمن المعين فى تسليطه عليه مجانا.

المسألة الثانيه أن المشتري إذا اغترم للمالك غير الثمن

إشارة

فإنما أن يكون فى مقابل العين كزياده قيمه على الثمن إذا رجع المالك بها على المشتري كأن كانت قيمه المأخوذه منه عشرين و الثمن عشره و إما أن يكون فى مقابل ما استوفاه المشتري كسكنى الدار و وطء الجاريه و اللبن و الصوف و الثمره و إما أن يكون غرامه لم يحصل له فى مقابلها نفع كالفقه و ما صرفه فى العماره و ما تلف منه أو ضاع من الغرس و الحفر أو

إعطائه قيمه للولد المنعقد حرا و نحو ذلك أو نقص من الصفات و الأجزاء

[لو كان عالما بالفضوليه]

ثم المشتري إن كان عالما فلا رجوع له في شىء من هذه الموارد لعدم الدليل عليه

[لو كان جاهلا بالفضوليه]

إشاره

و إن كان جاهلا- فأما الثالث فالمعروف من مذهب الأصحاب كما في الرياض. و عن الكفايه رجوع المشتري الجاهل بها على البائع بل في كلام بعض تبعاً للمحكي عن فخر الإسلام في شرح الإرشاد دعوى الإجماع على الرجوع ما لم يحصل في مقابله نفع و في السرائر أنه يرجع قولاً واحداً و في كلام المحقق و الشهيد الثانيين في كتاب الضمان نفى الإشكال عن ضمان البائع لدرك ما يحدثه المشتري إذا قلعه المالك. و بالجملة فالظاهر عدم الخلاف في المسأله للغرور فإن البائع مغرر للمشتري و موقع إياه في خطرات الضمان و متلف عليه ما يغرمه فهو كشاهد الزور الذى يرجع إليه إذا رجع من شهادته و القاعده نفى الضرر مضافاً إلى ظاهر روايه جميل أو فحواها: عن الرجل يشتري الجاربه من السوق فيولدها ثم يجىء مستحق الجاربه قال يأخذ الجاربه المستحق و يدفع إليه المبتاع قيمه الولد و يرجع على من باعه بثمن الجاربه و قيمه الولد التى أخذت فإن حريه ولد المشتري إما أن يعد نفعاً عائداً إليه أو لا و على التقديرين يثبت المطلوب مع أن فى توصيف قيمه الولد بأنها أخذت منه نوع إشعار لعليه الحكم فيطرد فى سائر ما أخذ منه

[توجيه بعض الروايات الساكنه عن رجوع المشتري إلى البائع]

و أما السكوت عن رجوع المشتري إلى البائع- فى بعض الأخبار فهو لعدم كونه مسوقاً لذلك كروايه زراره: فى رجل اشترى من سوق المسلمين جاربه فخرج بها إلى أرضه فولدت منه أولاداً ثم أتاه من يزعم أنها له و أقام على ذلك البيه قال يقبض ولده و يدفع إليه الجاربه و يعوضه من قيمه ما أصاب من لبنها و خدمتها و روايه زريق قال: كنت عند أبى عبد الله ع يوماً إذ دخل عليه رجلان فقال أحدهما إنه كان على مال لرجل من بنى عمار و له بذلك حق و شهود فأخذ المال و لم أسترجع عنه الذكر بالحق و لا- كتبت عليه كتاباً و لا- أخذت منه براءه بذلك و ذلك لأنى وثقت به و قلت له مزق الذكر بالحق الذى عندك فمات و تهاون بذلك و لم يمزقه و عقيب هذا طالبنى بالمال وراثه و حاكمونى و أخرجوا بذلك الذكر بالحق و أقاموا العدول فشهدوا عند الحاكم فأخذت بالمال و كان المال كثيراً فتواريت عن الحاكم فباع على قاضى الكوفه معيشه لى و قبض القوم المال و هذا رجل

من إخواننا ابتلى بشراء معيشتي من القاضى ثم إن ورثه الميت أقروا أن أباهم قد قبض المال و قد سألوه أن يرد على معيشتي و يعطونه الثمن فى أنجم معلومه فقال إنى أحب أن تسأل أبا عبد الله ع عن هذا فقال الرجل يعنى المشتري كيف أصنع جعلت فداك قال تصنع أن ترجع بمالك على الورثه و ترد المعيشه إلى صاحبها و تخرج يدك عنها قال فإذا فعلت ذلك له أن يطالبني بغير هذا قال نعم له أن يأخذ منك ما أخذت من الغله من ثمن الثمار و كل ما كان مرسوما فى المعيشه يوم اشتريتها يجب أن ترد ذلك إلا- ما كان من زرع زرعته أنت فإن للزارع إما قيمه الزرع و إما أن يصبر عليك إلى وقت حصاد الزرع فإن لم يفعل ذلك كان ذلك له و رد عليك قيمه و كان الزرع له قلت جعلت فداك فإن كان هذا قد أحدث فيها بناء أو غرسا قال له قيمه ذلك أو يكون ذلك المحدث بعينه يقلعه و يأخذه قلت أ رأيت إن كان فيها غرس أو بناء فقلع الغرس و هدم البناء فقال يرد ذلك إلى ما كان أو يغرم قيمه لصاحب الأرض فإذا رد جميع ما أخذ من غلاتها على صاحبها و رد البناء و الغرس و كل محدث إلى ما كان أو رد قيمه كذلك يجب على صاحب الأرض كلما خرج عنه فى إصلاح المعيشه من قيمه غرس أو بناء أو نفقه فى مصلحه المعيشه و دفع النوائب كل ذلك مردود إليه. و فيه مع أنا نمنع ورودها- إلا فى مقام حكم المشتري مع المالك أن السكوت فى مقام البيان لا- يعارض الدليل مع أن روايه زراره ظاهرها عدم التمكن من الرجوع إلى البائع مع أن البائع فى قضيه زريق هو القاضى فإن كان قضاؤه صحيحا لم يتوجه إليه غرم لأن الحاكم من قبل الشارع ليس غارما من جهة حكمه على طبق البيئه المأمور بالعمل بها و إن كان قضاؤه باطلا كما هو الظاهر فالظاهر علم المشتري ببطلان قضاء المخالف- و تصرفه فى أمور المسلمين فهو عالم بفساد البيع فلا رجوع له.

[ما يغترمه فى مقابل المنافع غير المستوفاه]

و أما الثانى و هو ما غترمه فى مقابل النفع الواصل إليه من المنافع و النماء فى الرجوع بها خلاف أقواهما الرجوع وفاقا للمحكى عن المبسوط و المحقق و العلامه فى التجاره و الشهيدين و المحقق الثانى و غيرهم. و عن التنقيح بأن عليه الفتوى لقاعده الغرور المتفق عليها ظاهرا فى من قدم مال الغير إلى غيره الجاهل فأكله و تؤيده قاعده نفى الضرر- فإن تغريم من أقدم على إتلاف شىء من دون عوض مغرورا من آخر بأن له ذلك مجانا من دون الحكم برجوعه إلى من غره فى ذلك ضرر عظيم و مجرد رجوع عوضه إليه لا يدفع الضرر و كيف كان فصدق الضرر و إضرار الغار به مما لا يخفى خصوصا فى بعض الموارد فما فى الرياض من أنه لا دليل على قاعده الغرور إذا لم ينطبق مع قاعده نفى الضرر المفقود فى المقام لوصول العوض إلى المشتري لا يخلو عن شىء مضافا إلى ما قيل عليه من منع مدخلية الضرر فى قاعده الغرور بل هى مبنية على قوه السبب على المباشر لكنه لا يخلو من نظر لأنه إنما يدعى اختصاص دليل الغرور من النصوص الخاصه و الإجماع بصوره الضرر و أما قوه المسبب على المباشر فليست بنفسها دليلا- على رجوع المغرور إلا- إذا كان السبب بحيث استند التلف عرفا إليه كما فى المكروه و كما فى الريح العاصف الموجب للإحراق و الشمس الموجبه لإذابه الدهن و إراقتها و المتجه فى مثل ذلك عدم الرجوع إلى المباشر أصلا كما نسب إلى ظاهر الأصحاب فى المكروه لكون المباشر بمنزله الآله و أما فى غير ذلك فالضمان أو قرار الضمان فيه يحتاج إلى دليل مفقود فلا بد من الرجوع بالأخره إلى قاعده الضرر أو الإجماع المدعى فى الإيضاح على تقديم السبب إذا كان أقوى أو بالأخبار الوارده فى الموارد المتفرقه أو كون الغار سببا فى تغريم المغرور فكان كشاهد الزور فى ضمان ما يؤخذ لشهادته و لا ريب فى ثبوت هذه الوجوه فيما نحن فيه أما الأخير فواضح و أما الأول فقد عرفته و أما الإجماع و الأخبار فهما و إن لم يردا فى خصوص المسأله إلا أن تحققهما فى نظائر المسأله كاف فإن رجوع آكل طعام الغير إلى من غره بدعوى تملكه و إباحته له مورد الإجماع

ظاهرا و رجوع المحكوم عليه إلى شاهدى الزور مورد الأخبار و لا يوجد فرق بينهما و بين ما نحن فيه أصلا. و قد ظهر مما ذكرنا فساد منع الغرور فيما نحن فيه كما فى كلام بعض حيث عدل فى رد مستند المشهور عما فى الرياض من منع الكبرى إلى منع الصغرى فإن الإنصاف أن مفهوم الغرر و الموجب للرجوع فى باب الإتلاف و إن كان غير منقح إلا- أن المتيقن منه ما كان إتلاف المغرور لمال الغير و إثبات يده عليه لا بعنوان أنه مال الغير بل قصده إلى إتلافه مال نفسه أو مال من أباح له الإتلاف فيكون غير قاصد لإتلاف مال الغير فيشبهه المكروه فى عدم القصد هذا كله مضافا إلى ما قد يقال من دلالة روايه جميل المتقدمه بناء على أن حريه الولد منفعه راجعه إلى المشتري و هو الذى ذكره المحقق احتمالا فى الشرائع فى باب الغصب بناء على تفسير المسالك و فيه تأمل.

[ما يغترمه فى مقابل العين]

ثم إن ما ذكرنا فى حكم هذا القسم يظهر حكم ما يغترمه فى مقابل العين- من زياده قيمه على الثمن الحاصله وقت العقد كما لو باع ما ساوى عشرين بعشره فتلف فأخذ منه المالك عشرين فإنه لا يرجع بعشره الثمن و إلا لزم تلفه من كيس البائع من دون أن يغره فى ذلك لأنه لو فرض صدق البائع فى دعوى الملكيه لم يزل غرامه المشتري للثمن بإزاء المبيع التالف فهذه الغرامه للثمن لم تنشأ عن كذب البائع و أما العشره الزائده فإنما جاءت غرامتها من كذب البائع فى دعواه فحصل الغرور فوجب الرجوع. و مما ذكرنا يظهر اندفاع ما ذكر فى وجه عدم الرجوع من أن المشتري إنما أقدم على ضمان العين و كون تلفها منه كما هو شأن فاسد كل عقد يضمن بصحيحه و مع الإقدام لا غرور و لذا لم يقل به فى العشره المقابله للثمن. توضيح الاندفاع- أن الإقدام إنما كان على ضمانه بالثمن إلا- أن الشارع جعل القبض على هذا النحو من الإقدام مع فساد العقد و عدم إمضاء الشارع له سببا لضمان المبيع بقيمته الواقعيه فالمانع من تحقق الغرور و هو الإقدام لم يكن إلا- فى مقابل الثمن و الضمان المسبب عن هذا الإقدام لما كان لأجل فساد العقد المسبب عن تغير البائع كان المترتب عليه من ضمان العشره الزائده مستقرا على الغار

المكاسب، ج ٢، ص ١٤٨

فغرامه العشره الزائده و إن كانت مسببه عن الإقدام إلا أنها ليست مقدما عليها هذا كله مع أن التحقيق على ما تقدم سابقا- أن سبب الضمان فى العقد الفاسد هو القبض الواقع لا- على وجه الائتمان و أن ليس الإقدام على الضمان عله له مع عدم إمضاء الشارع لذلك الضمان و إن استدل به الشيخ و أكثر من تأخر عنه و قد ذكرنا فى محله توجيه ذلك بما يرجع إلى الاستدلال باليد فراجع و كيف كان فجرى ان قاعده الغرر فيما نحن فيه أولى منه فيما حصل فى مقابلته نفع هذا إذا كانت الزيادة موجوده وقت العقد و لو تجددت بعده فالحكم بالرجوع فيه أولى

[ما يغترمه بإزاء الأجزاء التالفه]

هذا كله فيما يغترمه المشتري بإزاء نفس العين التالفه. و أما ما يغترمه المشتري بإزاء أجزائه التالفه فالظاهر أن حكمه حكم المجموع فى أنه يرجع فى الزائد على ما يقابل ذلك الجزء لا فيما يقابله على ما اخترناه و يجىء على القول الآخر عدم الرجوع

فى تمام ما يغرمه.

[ما يغرمه بإزاء الأوصاف التالفه]

و أما ما يغرمه بإزاء أوصافه فإن كانت مما لا يسقط عليه الثمن كما عدا وصف الصحة من الأوصاف التى يتفاوت بها القيمه كما لو كان عبدا كاتباً فنسى الكتابه عند المشتري فرجع المالك عليه بالتفاوت فالظاهر رجوع المشتري على البائع لأنه لم يقدم على ضمان ذلك.

[حكم ما يغرمه المشتري فيما إذا كان البيع فاسداً من غير جهه الفضوليه]

ثم إن ما ذكرنا كله من رجوع المشتري على البائع بما يغرمه إنما هو إذا كان البيع المذكور صحيحاً- من غير جهه كون البائع غير مالك- أما لو كان فاسداً من جهه أخرى فلا- رجوع على البائع لأن الغرامه لم تجىء من تغير البائع فى دعوى الملكيه و إنما جاءت من جهه فساد البيع فلو فرضنا البائع صادقاً فى دعواه لم تزل الغرامه غايه الأمر كون المغروم له هو البائع على تقدير الصدق و المالك على تقدير كذبه فحكمه حكم نفس الثمن فى التزام المشتري به على تقديرى صدق البائع و كذبه ثم إنه قد ظهر مما ذكرنا أن كل ما يرجع المشتري به على البائع إذا رجع إليه فلا- يرجع البائع به على المشتري إذا رجع عليه- لأن المفروض قرار الضمان على البائع. و أما ما لا- يرجع المشتري به على البائع كمساوى الثمن من القيمه فيرجع البائع به على المشتري إذا غرمه للمالك و الوجه فى ذلك حصول التلف فى يده.

[حكم المالك بالنسبه إلى الأيادى المتعاقبه]

فإن قلت إن كلا من البائع و المشتري- يتساويان فى حصول العين فى يدهما العاديه التى هى سبب للضمان و حصول التلف فى يد المشتري لا- وجه له و لا- دليل على كونه سبباً لرجوع البائع عليه. نعم لو أتلّف بفعله رجوع لكونه سبباً لتنجز الضمان على السابق. قلت توضيح ذلك يحتاج إلى الكشف عن كيفية اشتغال ذمه كل من اليدين ببدل التالف- و صيرورته فى عهده كل منهما مع أن الشئ الواحد لا يعقل استقراره إلا فى ذمه واحده و أن الموصول فى قوله على اليد ما أخذت شئ واحد كيف يكون على كل واحده من الأيادى المتعدده فنقول معنى كون العين المأخوذه على اليد كون عهدها و دركها بعد التلف عليه فإذا فرضت أيد متعدده تكون العين الواحده فى عهده كل من الأيادى لكن ثبوت الشئ الواحد فى العهده المتعدده معناه لزوم خروج كل منها عن العهده عند تلفها و حيث إن الواجب هو تدارك التالف الذى يحصل ببدل واحد لا أزيد كان معناه تسلط المالك على مطالبه كل منهم الخروج عن العهده عند تلفه فهو يملك ما فى ذمه كل منهم على البدل بمعنى أنه إذا استوفى من أحدهم سقط من الباقي لخروج الباقي عن كونه تداركاً لأن المتدارك لا يتدارك. و الوجه فى سقوط حقه بدفع بعضهم عن الباقي أن مطالبته ما دام لم يحصل إليه المبدل و لا بد له فأيهما حصل فى يده لم يبق له استحقاق بدله فلو بقى شئ له فى ذمه واحده لم يكن بعنوان البدليه و المفروض عدم ثبوته بعنوان آخر. و يتحقق مما ذكرنا أن المالك إنما يملك البدل على سبيل البدليه إذ يستحيل اتصاف شئ منها بالبدليه بعد صيروره أحدها بدلاً عن التالف و أصلاً إلى المالك و يمكن أن

يكون نظير ذلك ضمان المال على طريقه الجمهور حيث إنه ضم ذمه إلى ذمه أخرى و ضمان عهده العوضين لكل من البائع و المشتري عندنا كما في الإيضاح و ضمان الأعيان المضمونه على ما استقر به في التذكرة و قواه في الإيضاح و ضمان الاثنين لواحد كما اختاره ابن حمزه. و قد حكى فخر الدين و الشهيد عن العلامة في درسه أنه نفى المنع من ضمان الاثنين على وجه الاستقلال قال و نظيره في العبادات الواجب الكفائي و في الأموال الغاصب من الغاصب هذا حال المالك بالنسبة إلى ذوى الأيدي.

إحكام الأيدي المتعاقبه بعضها بالنسبه إلى بعض

و أما حال بعضهم بالنسبه إلى بعض فلا ريب في أن اللاحق إذا رجع عليه لا يرجع إلى السابق- ما لم يكن السابق موجبا لإيقاعه في خطر الضمان كما لا- ريب في أن السابق إذا رجع عليه و كان غارا للاحقه لم يرجع إليه إذ لا معنى لرجوعه عليه بما لو دفعه اللاحق ضمنه له فالمقصود بالكلام ما إذا لم يكن غارا له فنقول إن الوجه في رجوعه هو أن السابق اشتغلت ذمته له بالبدل قبل اللاحق فإذا حصل المال في يد اللاحق فقد ضمن شيئا له بدل فهذا الضمان يرجع إلى ضمان واحد من البدل و المبدل على سبيل البدل إذ لا يعقل ضمان المبدل معينا من دون البدل و إلا خرج بدله عن كونه بدلا فما يدفعه الثاني فإنما هو تدارك لما استقر تداركه في ذمه الأول بخلاف ما يدفعه الأول فإنه تدارك نفس العين معينا إذ لم يحدث له تدارك آخر بعد فإن أداه إلى المالك سقط تدارك الأول له و لا يجوز دفعه إلى الأول قبل دفع الأول إلى المالك لأنه من باب الغرامه و التدارك فلا اشتغال للذمه قبل حصول التدارك و ليس من قبيل العوض لما في ذمه الأول فحال الأول مع الثاني كحال الضامن مع المضمون عنه في أنه يستحق الدفع إليه إلا بعد الأداء. و الحاصل أن من تلف المال في يده ضامن لأحد الشخصين على البدل من المالك و من سبقه في اليد فتشغل ذمته إما بتدارك العين و إما بتداركها و هذا اشتغال شخص واحد بشيئين لشخصين على البدل كما كان في الأيدي المتعاقبه اشتغال ذمه إشخاص على البدل لشيء واحد لشخص واحد و ربما يقال في وجه رجوع غير من تلف المال في يده إلى من تلف في يده لو رجع عليه إن ذمه من تلف بيده مشغوله للمالك بالبدل و إن جاز له إلزام غيره باعتبار الغصب

المكاسب، ج ٢، ص ١٤٩

بأداء ما اشتغلت ذمته به فيملك حينئذ من أدى بأدائه ما للمالك في ذمته بالمعروضه الشرعيه القهريه قال و بذلك اتضح الفرق بين من تلف المال في يده و بين غيره الذي خطابه بالأداء شرعى لا ذمى إذ لا دليل على شغل ذمم متعدده بمال واحد فحينئذ يرجع عليه و لا يرجع هو انتهى و أنت خبير بأنه لا وجه للفرق بين خطاب من تلف بيده و خطاب غيره بأن خطابه ذمى و خطاب غيره شرعى مع كون دلالة على اليد ما أخذت بالنسبه إليهما على السواء. و المفروض أنه لا خطاب بالنسبه إليهما غيره مع أنه لا يكاد يفهم الفرق بين ما ذكره من الخطاب بالأداء و الخطاب الذمى مع أنه لا يكاد يعرف خلاف من أحد في كون كل من ذوى الأيدي مشغول الذمه بالمال فعلا ما لم يسقط بأداء أحدهم أو إبراء المالك نظير الاشتغال بغيره من الديون في إجباره على الدفع أو الدفع عنه من ماله و تقديمه على الوصايا و الضرر فيه مع الغرماء و مصالحه المالك عنه مع آخر إلى غير ذلك من أحكام ما في الذمه مع أن تملك غير من تلف المال بيده لما في ذمه من تلف المال بيده بمجرد دفع البدل لا يعلم له سبب اختياري و لا

قهرى بل المتجهه على ما ذكرنا سقوط حق المالك عن تلف فى يده بمجرد أداء غيره لعدم تحقق موضوع التدارك بعد تحقق التدارك مع أن اللازم مما ذكره أن لا يرجع الغارم فيمن لحقه فى الأيدي العاديه إلا بمن تلف فى يده مع أن الظاهر خلافه فإنه يجوز له أن يرجع إلى كل واحد ممن بعده. نعم لو كان غير من تلف بيده فهو يرجع إلى أحد لواحقه إلى أن يستقر على من تلفت فى يده

[لو كانت العين باقيه فى الأيادى المتعاقبه]

هذا كله إذا تلف المبيع فى يد المشتري وقد عرفت الحكم أيضا فى صورته بقاء العين و أنه يرجع المالك بها على من فى يده أو من جرت يده عليها فإن لم يمكن انتزاعها ممن هى فى يده غرم للمالك بدل الحيلولة- و للمالك استردادها فيرد بدل الحيلولة و لا- ترتفع سلطنه المالك على مطالبه الأول بمجرد تمكنه من الاسترداد من الثانى لأن عهدها على الأول فيجب عليه تحصيلها و إن بذل ما بذل. نعم ليس للمالك أخذ مئونه الاسترداد لياشتر بنفسه و لو لم يقدر على استردادها إلا المالك و طلب من الأول عوضا عن الاسترداد فهل يجب عليه بذل العوض أو ينزل منزله التعذر فيغرم بدل الحيلولة أو يفرق بين الأجره المتعارفه للاسترداد و بين الزائده عليها مما يعد إجحافا على الغاصب الأول وجوه هذا كله مع عدم تغير العين و أما إذا تغيرت فتجىء فيه صور كثيره لا- يناسب المقام التعرض لها و إن كان كثير مما ذكرنا أيضا مما لا يناسب ذكره إلا فى باب الغصب إلا أن الاهتمام بها دعانى إلى ذكرها فى هذا المقام بأدنى مناسبة اغتناما للفرصه وفقنا الله لما يرضيه عنا من العلم و العمل إنه غفار الزلل.

مسأله لو باع الفضولى مال غيره مع مال نفسه

فعلى القول ببطلان الفضولى فالظاهر أن حكمه حكم ما يقبل الملك مع ما لا يقبله- و الحكم فيه الصحه لظهور الإجماع بل دعواه عن غير واحد مضافا إلى صححه الصفار المتقدمه فى أدله بطلان الفضولى من قوله ع: لا يجوز بيع ما ليس يملك و قد وجب الشراء من البائع على ما يملك و لما ذكرنا قال بها من قال ببطلان الفضولى كالشيخ و ابن زهره و الحلبي و غيرهم. نعم لو لا- النص و الإجماع أمكن الخدشه فيه بما سيجىء فى بيع ما يملك و ما لا يملك و أما على القول بصحه الفضولى فلا ينبغي الريب فى الصحه مع الإجازة بل و كذا مع الرد فإنه كما لو تبين بعض المبيع غير مملوك غايه الأمر ثبوت الخيار حينئذ للمشتري- مع جهله بالحال عند علمائنا كما عن التذكرة و سيجىء فى أقسام الخيار بل عن الشيخ فى الخلاف تقويه ثبوت الخيار للبائع لكن عن الغنيه الجزم بعدمه و يؤيده صححه الصفار و ربما حمل كلام الشيخ على ما إذا ادعى البائع الجهل أو الإذن و كلام الغنيه على العالم ثم إن صحه البيع فيما يملكه مع الرد مقيده فى بعض الكلمات بما إذا لم يتولد من عدم الإجازة مانع شرعى كزوم ربا و بيع آبق من دون ضميمة و سيجىء فى الكلام فى محله ثم إن البيع المذكور صحيح- بالنسبه إلى المملوك بحصته من الثمن و موقوف فى غيره بحصته و طريق معرفه حصه كل منهما من الثمن فى غير المثلى أن يقوم كل منهما منفردا فيؤخذ لكل واحد جزء من الثمن نسبتة إليه كنسبه قيمته إلى مجموع القيمتين مثاله كما عن السرائر ما إذا كان ثمنها ثلاثه دنانير و قيل إن قيمه المملوك قيراط و قيمه غيره قيراطان فيرجع المشتري بثلثى الثمن و ما ذكرنا من الطريق هو المصرح به فى الإرشاد حيث قال و يسقط المسمى على القيمتين و لعله أيضا مرجع ما فى الشرائع و القواعد و اللمعه من أنهما يقومان جميعا ثم يقوم أحدهما و لهذا فسر بهذه العبارة المحقق الثانى عبارته الإرشاد حيث قال طريق تقسيط المسمى على القيمتين إلى آخره.

لكن الإنصاف أن هذه العبارة الموجودة في هذه الكتب لا تنطبق بظاهرها على عبارة الإرشاد التي اخترناها في طريق التفسير و استظهرناه من السرائر إذ لو كان المراد من تقويمها مع تقويم كل منهما لا تقويم المجموع لم يحتج إلى قولهم ثم يقوم أحدهما ثم تنسب قيمته إذ ليس هنا إلا- أمران تقويم كل منهما و نسبه قيمته إلى مجموع القيمتين فالظاهر إرادته قيمتهما مجتمعين ثم تقويم أحدهما بنفسه ثم ملاحظه نسبه قيمه أحدهما إلى قيمة المجموع و من هنا أنكر عليهم جماعه تبعاً لجامع المقاصد إطلاق القول بذلك إذ لا- يستقيم ذلك فيما إذا كان لاجتماع الملكين دخل في زياده القيمة كما في مصراعى باب و زوج خف إذا فرض تقويم المجموع بعشره و تقويم أحدهما بدرهمين و كان الثمن خمسه فإنه إذا رجع المشتري بجزء من الثمن نسبته إليه كنسبه الاثنين إلى العشره استحق من البائع واحداً من الخمسه فيبقى للبائع أربعة في مقابل المصراع الواحد مع أنه لم يستحق من الثمن إلا مقداراً من الثمن مساوياً لما يقابل المصراع الآخر أعني درهمين و نصفاً. و الحاصل أن البيع إنما يبطل في ملك الغير بحصه من الثمن يستحقها الغير مع الإجازة و يصح في نصيب المالك بحصه كأن يأخذها مع إجازة مالك الجزء الآخر هذا و لكن الظاهر أن كلام الجماعه إما محمول على الغالب من عدم زياده القيمة و لا نقصانها بالاجتماع أو مرادهم من تقويمهما تقويم كل منهما منفرداً و يراد من تقويم أحدهما ثانياً ملاحظه قيمته مع مجموع القيمتين و إلا- ففساد الضابط المذكور في كلامهم

المكاسب، ج ٢، ص ١٥٠

لا- يحتاج إلى النقض بصوره مدخلية الاجتماع في زياده التي لا يمكن القول فيها و إن كان ضعيفاً بأخذ النسبه للمشتري بين قيمه أحدهما المنفرد و بين قيمه المجموع بل تنتقض بصوره مدخلية الاجتماع في نقصان القيمة بحيث تكون قيمه أحدهما منفرداً مثل قيمه المجموع أو أزيد فإن هذه فرض ممكن كما صرح به في رهن جامع المقاصد و غيره فإن الالتزام هنا بالنسبه المذكوره يوجب الجمع بين الثمن و المثلن كما لو باع جاريه مع أمها قيمتهما مجتمعين عشره و قيمه كل واحده منهما منفرده عشره بثمانيه فإن نسبه قيمه إحداهما المنفرده إلى مجموع القيمتين- نسبه الشئ إلى مماثله فيرجع بكل الثمانيه و كأن من أورد عليهم ذلك غفل عن هذا أو كان عنده غير ممكن. فالتحقيق في جميع الموارد ما ذكرنا من ملاحظه قيمه كل منهما منفرداً و نسبه قيمه أحدهما إلى مجموع القيمتين فإن قلت إن المشتري إنما بذل الثمن في مقابل كل منهما مقيداً باجتماعه مع الآخر و هذا الوصف لم يبق له مع رد مالك أحدهما فالبائع إنما يستحق من الثمن ما يوزع على ماله منفرداً فله من الثمن جزء نسبته إليه كنسبه الدرهمين إلى العشره و هو درهم واحد فالزيادة ظلم على المشتري و إن كان ما أوهمته عبارة الشرائع و شبهها من أخذ البائع أربعة و المشتري واحداً أشد ظلماً كما نبه عليه في بعض حواشى الروضه فاللازم أن يقسط الثمن على قيمه كل من الملكين منفرداً أو على هيئته الاجتماعيه و يعطى البائع من الثمن بنسبه قيمه ملكه منفرداً و يبقى للمشتري بنسبه قيمه ملك الآخر منفرداً و قيمه هيئته الاجتماعيه. قلت فوات وصف الانضمام- كسائر الأوصاف الموجهه لزياده القيمة ليس مضموناً في باب المعاوضات و إن كان مضموناً في باب العدوان غايه الأمر ثبوت الخيار مع اشتراط تلك الصفه و لا فرق فيما ذكرنا بين كون ملك البائع و ملك غيره متعددين في الوجود كعبد و جاريه أو متحدتين كعبد ثلثه للبائع و ثلثاه لغيره فإنه لا يوزع الثمن على قيمه المجموع أثلاثاً لأن الثلث لا يباع بنصف ما يباع به الثلثان لكونه أقل رغبه منه بل يلاحظ قيمه الثلث و قيمه الثلثين و يؤخذ النسبه منهما ليؤخذ من الثمن بتلك النسبه هذا كله في القيمي أما المبيع المثلى- فإن كانت الحصه مشاعه قسط الثمن على نفس المبيع فيقابل كل من حصتي البائع و الأجنبي بما يخصه و إن كانت حصه كل منهما معينه كان الحكم كما في القيمي من

ملاحظه قيمتى الحصتين و تقسيط الثمن على المجموع فافهم.

مسأله لو باع من له نصف الدار نصف تلك الدار

فإن علم أنه أراد نصفه أو نصف الغير عمل به و إلا فإن علم أنه لم يقصد بقوله بعتك نصف الدار إلا مفهوم هذا اللفظ ففيه احتمالان حملة على نصفه المملوك له و حملة على النصف المشاع بينه و بين الأجنبي و منشأ الاحتمالين إما تعارض ظاهره النصف أعنى الحصة المشاعه فى مجموع النصفين مع ظهور انصرافه فى مثل المقام من مقامات التصرف إلى نصفه المختص و إن لم يكن له هذا الظهور فى غير المقام و لذا يحمل الإقرار على الإشاعه كما سيجى ء أو مع ظهور إنشاء البيع فى البيع لنفسه لأن بيع مال الغير لا بد فيه إما من نيه الغير أو اعتقاد كون المال لنفسه و إما من بنائه على تملكه للمال عدوانا كما فى بيع الغاصب و الكل خلاف المفروض هنا. و مما ذكرنا يظهر الفرق بين ما نحن فيه و بين قول البائع بعث غانما مع كون الاسم مشتركا بين عبده و عبد غيره حيث ادعى فخر الدين الإجماع على انصرافه إلى عبده ففاس عليه ما نحن فيه إذ ليس للفظ المبيع هنا ظهور فى عبد الغير فيبقى ظهور البيع فى وقوعه لنفس البائع و انصراف لفظ المبيع فى مقام التصرف إلى مال المتصرف سليمان عن المعارض فيفسر بهما إجمال لفظ المبيع ثم إنه لو كان البائع وكيلا فى بيع النصف أو وليا عن مالكة فهل هو كالأجنبي وجهان مبيان على أن المعارض لظهور النصف فى المشاع هو انصراف لفظ المبيع إلى مال البائع فى مقام التصرف أو ظهور التملك فى الأصاله الأقوى هو الأول لأن ظهور التملك فى الأصاله من باب الإطلاق و ظهور النصف فى المشاع و إن كان كذلك أيضا إلا أن ظهور المقيد وارد على ظهور المطلق. و ما ذكره الشهيد الثانى من عدم قصد الفضولى إلى مدلول اللفظ و إن كان مرجعه إلى ظهور وارد على ظهور المقيد إلا أنه مختص بالفضولى لأن القصد الحقيقى موجود فى الوكيل و الولى فالأقوى فيهما الاشتراك فى البيع تحكيما لظاهر النصف إلا أن يمنع ظهور النصف إلا فى النصف المشاع فى المجموع و أما ملاحظه حقى المالكين و إرادته الإشاعه فى الكل من حيث إنه مجموعهما فغير معلومه - بل معلومه العدم بالفرض. و من المعلوم أن النصف المشاع بالمعنى المذكور يصدق على نصفه المختص فقد ملك كليا يملك مصداقه فهو كما لو باع كليا سلفا مع كونه مآذونا فى بيع ذلك عن غيره أيضا لكنه لم يقصد إلا مدلول اللفظ من غير ملاحظه وقوعه عنه أو عن غيره فإن الظاهر وقوعه لنفسه لأنه عقد على ما يملكه فصرفه إلى الغير من دون صارف لا وجه له و لعله لما ذكرنا ذكر جماعه كالفاضلين و الشهداءين و غيرهم أنه لو أصدق المرأة عينا فوهبت نصفها المشاع قبل الطلاق استحق الزوج بالطلاق النصف الباقي لا نصف الباقي و قيمه نصف الموهوب و إن ذكروا ذلك احتمالا - و ليس إلا من جهة صدق النصف على الباقي فيدخل فى قوله تعالى فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ و إن كان يمكن توجيه هذا الحكم منهم بأنه لما كان الربع الباقي للمرأة من الموجود مثلا للربع التالف من الزوج و مساويا له من جميع الجهات بل لا تغاير بينهما إلا بالاعتبار فلا وجه لاعتبار قيمه نظير ما لو دفع المقترض نفس العين المقترضه مع كونها قيميه لكن الظاهر أنهم لم يريدوا هذا الوجه و إنما عللوا استحقاقه للنصف الباقي ببقاء مقدار حقه فلا يخلو عن منافاه لهذا المقام و نظيره فى ظهور المنافاه لما هنا ما ذكره فى باب الصلح - من أنه إذا أقر من يبيده المال لأحد المدعيين للمال بسبب موجب للشركه كالإرث فصالحه المقر له على ذلك النصف كان النصف مشاعا فى نصيبها فإن أجاز شريكه نفذ فى المجموع و إلا نفذ فى الربع فإن مقتضى ما ذكره هنا اختصاص المصالحه بنصف المقر له لأنه إن أوقع الصلح على نصفه الذى أقر له به فهو كما لو صالح نصفه قبل الإقرار مع غير المقر أو معه و إن أوقعه على مطلق النصف المشاع انصرف أيضا إلى حصته فلا وجه لاشتراكه بينه و بين

شريكة و لذا اختار سيد مشايخنا قدس الله أسرارهم اختصاصه بالمقر له و فصل في المسالك بين ما لو وقع الصلح على نصفه أو مطلق النصف و بين ما إذا وقع على النصف الذي أقر به ذو اليد فاختر مذهب المشهور في الثالث لأن الإقرار منزل على الإشاعة و حكمه بالاختصاص في الأولين لاختصاص النصف وضعا في الأول و انصرافا في الثاني إلى النصف المختص و اعترضه في مجمع الفائده بأن هذا ليس تفصيلا بل مورد كلام المشهور هو الثالث لفرضهم المصالحه على ذلك النصف المقر به و تمام الكلام في محله و على كل حال فلا إشكال في أن لفظ النصف المقر به إذا وقع في كلام المالك للنصف المشاع مجردا عن حال أو مقال يقتضى صرفه إلى نصفه يحمل على المشاع في نصيبه و نصيب شريكه و لهذا أفتوا ظاهرا على أنه لو أقر أحد الرجلين الشريكين الثابت يد كل منهما على نصف العين بأن ثلث العين لفلان حمل على الثلث المشاع في النصيبين - فلو كذبه الشريك الآخر دفع المقر إلى المقر له نصف ما في يده لأن المنكر بزعم المقر ظالم للسدس بتصرفه في النصف لأنه باعتقاده إنما يستحق الثلث فالسدس الفاضل في يد المنكر نسبه إلى المقر و المقر له على حد سواء فإنه قدر تالف من العين المشتركة فيوزع على الاستحقاق. و دعوى أن مقتضى الإشاعة تنزيل المقر به على ما في يد كل منهما فيكون في يد المقر سدس و في يد المنكر سدس كما لو صرح بذلك و قال إن له في يد كل منهما سدسا و إقراره بالنسبه إلى ما في يد الغير غير مسموع فلا يجب إلا أن يدفع إليه ثلث ما في يده و هو السدس المقر به و قد تلف السدس الآخر بزعم المقر على المقر له بتكذيب المنكر مدفوعه بأن ما في يد الغير ليس عين ماله فيكون كما لو أقر شخص بنصف كل من داره و دار غيره بل هو مقدار حصته المشاعه كحصه المقر و حصه المقر له بزعم المقر إلا أنه لما يجبر المكذب على دفع شيء مما في يده فقد تلف سدس مشاع يوزع على المقر و المقر له فلا- معنى لحسابه على المقر له وحده إلا على احتمال ضعيف و هو تعلق الغصب بالمشاع و صحه تقسيم الغاصب مع الشريك فيتمحض ما يأخذه الغاصب للمغضوب منه و ما يأخذه الشريك لنفسه لكنه احتمال مضعف في محله و إن قال به أو مال إليه بعض على ما حكى للخرج أو السيره. نعم يمكن أن يقال في هذا المقام بأن التلف في المقام حاصل بإذن الشارع للمنكر الغاصب لحق المقر له باعتقاد المقر و الشارع إنما أذن له في أخذ ما يأخذه على أنه من مال المقر له فالشارع إنما حسب السدس في يد المنكر على المقر له فلا يحسب منه على المقر شيء و ليس هذا كأخذ الغاصب جزء معين من المال عدوانا بدون إذن الشارع حتى يحسب على كلال- الشريكين. و الحاصل أن أخذ الجزء لما كان بإذن الشارع و إنما أذن له على أن يكون من مال المقر له و لعله لذا ذكر الأكثر بل نسبه في الإيضاح إلى الأصحاب في مسأله الإقرار بالنسب أن أحد الأخوين إذا أقر بثالث دفع إليه الزائد عما يستحقه باعتقاده و هو الثالث و لا يدفع إليه نصف ما في يده نظرا إلى أنه أقر بتساويهما في مال المورث و كل ما حصل كان لهما و كل ما نوى كذلك هذا و لكن لا يخفى ضعف هذا الاحتمال من جهة أن الشارع ألزم بمقتضى الإقرار معامله المقر مع المقر له بما يقتضيه الواقع الذي أقر به. و من المعلوم أن مقتضى الواقع لو فرض العلم بصدق المقر هو كون ما في يده على حسب إقراره بالمنصفه و أما المنكر فإن كان عالما فيكون ما في يده مالا مشتركا لا يحل له منه إلا ما قابل حصته عما في يدهما و الزائد حق لهما عليه. و أما مسأله الإقرار بالنسب فالمشهور و إن صاروا إلى ما ذكر و حكاه الكليني عن الفضل بن شاذان على وجه الاعتماد بل ظاهره جعل فتواه كروايته إلا أنه صرح جماعه ممن تأخر عنهم بمخالفته للقاعده حتى قوى في المسالك الحمل على الإشاعة و تبعه سبطه و السيد [صاحب الرياض في شرحي النافع. و الظاهر أن مستند المشهور بعض الروايات الضعيفه المنجبر بعمل أصحاب الحديث كالفضل و الكليني بل و غيرهما. فروى الصدوق مرسلا و الشيخ مسندا عن وهب بن وهب أبي البختری عن جعفر ابن محمد عن أبيه ع قال: قضى

على ع في رجل مات و ترك ورثه فأقر أحد الورثه بدين على أبيه أنه يلزم ذلك في حصته بقدر ما ورث و لا يكون ذلك في ماله كله و إن أقر اثنان من الورثه و كانا عدلين أجز ذلك على الورثه و إن لم يكونا عدلين ألزما في حصتهما بقدر ما ورثا و كذلك إن أقر بعض الورثه بأخ أو أخت إنما يلزمه في حصته و بالإسناد قال قال علي ع:

من أقر لأخيه فهو شريك في المال و لا يثبت نسبه فإن أقر اثنان فكذاك إلا أن يكونا عدلين فيثبت نسبه و يضرب في الميراث معهم. و عن قرب الإسناد روايه الخبرين عن السندي بن محمد و تمام الكلام في محله من كتاب الإقرار و الميراث إن شاء الله.

مسألة لو باع ما يقبل التملك و ما لا يقبله

كالخمر و الخنزير صفقه بثمان واحد صح في المملوك عندنا كما في جامع المقاصد و إجماعا كما عن الغنيه و يدل عليه إطلاق مكاتبه الصغار المتقدمه و دعوى انصرافه إلى صورته كون بعض القرية المذكوره فيها مال الغير ممنوعه بل لا مانع من جريان قاعده الصحه بل اللزوم في العقود عدا ما يقال من أن التراضي و التعاقد إنما وقع على المجموع الذي لم يمضه الشارع قطعا فالحكم بالإمضاء في البعض مع كونه مقصودا إلا- في ضمن المركب يحتاج إلى دليل آخر غير ما دل على حكم العقود و الشروط و التجاره عن تراض و لذا حكموا بفساد العقد بفساد شرطه و قد نبه عليه في جامع المقاصد في باب فساد الشرط و ذكر أن في الفرق بين فساد الشرط و الجزء عسرا و تمام الكلام في باب الشروط- و يكفي هنا الفرق بالنص و الإجماع. نعم ربما يقيد الحكم بصوره جهل المشتري لما ذكر في المسالك وفاقا للمحكي في التذكرة عن الشافعي من جهة إفضائه إلى الجهل بثمان المبيع قال في التذكرة بعد ذلك و ليس عندى بعيدا من الصواب الحكم بالبطلان فيما إذا علم المشتري حريه الآخر أو كونه مما لا- ينقل إليه انتهى. و يمكن دفعه بأن اللازم هو العلم بثمان المجموع الذي قصد إلى نقله عرفا و إن علم الناقل بعدم إمضاء الشارع له فإن هذا العلم غير مناف لقصد النقل حقيقه فبيع الغرر المتعلق لنهي الشارع و حكمه عليه بالفساد هو ما كان غررا في نفسه مع قطع النظر عما يحكم عليه من الشارع مع أنه لو تم ما ذكر لاقتضى صرف مجموع الثمن إلى المملوك لا البطلان لأن المشتري القادم على ضمان المجموع بالثمن مع علمه سلامه البعض له قادم على ضمان المملوك وحده بالثمن كما صرح به الشهيد في محكي الحواشي المنسوبه إليه

المكاسب، ج ٢، ص ١٥٢

حيث قال إن هذا الحكم مقيّد بجهل المشتري بعين المبيع و حكمه و إلا- لكان البذل بإزاء المملوك ضروره أن القصد إلى الممتنع كالا قصد انتهى لكن ما ذكره رحمه الله مخالف لظاهر المشهور حيث حكموا بالتقسيط- و إن كان مناسبا لما ذكره في بيع مال الغير من العالم من عدم رجوعه بالثمن إلى البائع لأنه سلطه عليه مجانا فإن مقتضى ذلك عدم رجوع المشتري بقسط غير المملوك إما لوقوع المجموع في مقابل المملوك كما عرفت من الحواشي و إما لبقاء ذلك القسط له مجانا كما قد يلوح من جامع المقاصد و المسالك إلا- أنك قد عرفت أن الحكم هناك لا يكاد ينطبق على القواعد ثم إن طريق تقسيط الثمن على المملوك و غيره- يعرف مما تقدم في بيع ماله مع مال الغير من أن العبره بتقويم كل منهما منفردا و نسبه قيمه المملوك إلى مجموع القيمتين لكن الكلام هنا في طريق معرفه قيمه غير المملوك. و قد ذكروا أن الحر يفرض عبدا بصفاته و يقوم و الخمر و الخنزير يقومان بقيمتها عند من يراهما مالا و يعرف تلك القيمه بشهاده عدلين مطلعين على ذلك لكونهما مسوقين بالكفر أو

مجاورين للكفار و يشكل تقويم الخمر و الخنزير بقيمتها إذا باع الخنزير بعنوان أنه شاه و الخمر بعنوان أنها خل فبان الخلاف- بل جزم بعض هنا بوجود تقويمهما قيمه الخل و الشاه كالحر.

[القول فى أولياء التصرف]

مسأله يجوز للأب و الجد أن يتصرفا فى مال الطفل - بالبيع و الشراء

إشاره

و يدل عليه قبل الإجماع الأخبار المستفيضه المصرحه فى موارد كثيره و فحوى سلطنتهما على بضع البنت فى باب النكاح

[عدم اعتبار العداله فى ولايه الأب و الجد]

و المشهور عدم اعتبار العداله للأصل و الإطلاقات و فحوى الإجماع المحكى عن التذكره على ولايه الفاسق فى التزويج خلافا للمحكى عن الوسيله و الإيضاح فاعتبراها فيهما مستدلا فى الأخير بأنها ولايه على من لا يدفع عن نفسه و لا يصرف عن ماله و يستحيل من حكمه الصانع أن يجعل الفاسق أمينا تقبل إقراراته و إخباراته عن غيره مع نص القرآن على خلافه انتهى. و لعله أراد بنص القرآن آيه الركون إلى الظالم التى أشار إليها فى جامع المقاصد و فى دلالة الآيه نظر و أضعف منها ما ذكره فى الإيضاح من الاستحاله إذ المحذور يندفع كما فى جامع المقاصد بأن الحاكم متى ظهر عنده بقرائن الأحوال اختلال حال الطفل عزله و منعه من التصرف فى ماله و إثبات اليد عليه و إن لم يظهر خلافه فولايته ثابتة و إن لم يعلم استعلم حاله بالاجتهاد و تتبع سلوكه و شواهد أحواله انتهى

و هل يشترط فى تصرفه المصلحه - أو يكفى عدم المفسده أم لا

يعتبر شىء و وجوه - يشهد للأخير إطلاق ما دل على أن مال الوالد للوالد كما فى روايه سعد بن يسار و أنه و ماله لأبيه كما فى النبوى المشهور و صحيحه ابن مسلم: إن الوالد يأخذ من مال ولده ما شاء و ما فى العلل عن محمد بن سنان عن الرضاع: من أن عله تحليل مال الولد لوالده أن الولد موهوب للوالد فى قوله تعالى يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنِئَاءً وَ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ وَ يؤيده أخبار جواز تقويم جاريه الابن على نفسه لكن الظاهر منها تقييدها بصوره حاجه الأب - كما يشهد له قوله ع فى روايه الحسين بن أبى العلاء قال: قلت لأبى عبد الله ع ما يحل للرجل من مال ولده قال قوته بغير سرف إذا اضطر إليه قال فقلت له فقول رسول الله ص للرجل الذى أتاه فقدم أباه فقال له أنت و مالك لأبيك فقال إنما جاء بأبيه إلى النبى ص فقال يا رسول الله هذا أبى و قد ظلمنى ميراثى عن أمى فأخبره الأب أنه قد أنفق عليه و على نفسه فقال النبى ص أنت و مالك لأبيك و لم يكن عند الرجل شىء أو كان رسول الله ص يحبس الأب للابن و نحوها صحيحه أبى حمزه الثمالى: عن أبى جعفر ع قال قال رسول الله ص لرجل أنت و مالك لأبيك ثم قال أبو جعفر ما أحب أن يأخذ من مال ابنه إلا - ما احتاج إليه مما لا بد منه أن الله لا يحب الفساد. فإن

الاستشهاد بالآية يدل على إرادته الحرمة من عدم الحب دون الكراهة و أنه لا يجوز له التصرف بما فيه مفسده للطفل هذا كله مضافا إلى عموم قوله تعالى وَ لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِنْ إِطْلَاقَهُ يَشْمَلُ الْجَدَّ وَ يَتِمُّ فِي الْأَبِّ بَعْدَ الْفَصْلِ وَ مضافا إلى ظهور الإجماع على عدم اعتبار المفسده بل في مفتاح الكرامه استظهر الإجماع تبعا لشيخه في شرح القواعد على إناطه جواز تصرف الولي بالمصلحه و ليس ببعيد فقد صرح به في محكي المبسوط حيث قال و من يلي أمر الصغير و المجنون خمسهُ الأب و الجد للأب و وصى الأب و الجد و الحاكم و من يأمره ثم قال و كل هؤلاء الخمسه لا يصح تصرفهم إلا على وجه الاحتياط و الحظ للصغير لأنهم إنما نصبوا لذلك فإذا تصرف فيه على وجه لا حظ فيه كان باطلا لأنه خلاف ما نصب له انتهى و قال الحلبي في السرائر لا- يجوز للولي التصرف في مال الطفل إلا- بما يكون فيه صلاح المال و يعود نفعه إلى الطفل دون المتصرف فيه و هذا هو الذي يقتضيه أصول المذهب انتهى. و قد صرح بذلك أيضا المحقق و العلامة و الشهيدان و المحقق الثاني و غيرهم بل في شرح الروضه للفاضل الهندي أن المتقدمين عمموا الحكم باعتبار المصلحه من غير استثناء و استظهر في مفتاح الكرامه من عبارته التذكيره في باب الحجر نفى الخلاف في ذلك بين المسلمين. و قد حكى عن الشهيد في حواشي القواعد أن قطب الدين قدس سره نقل عن العلامة رحمه الله أنه لو باع الولي بدون ثمن المثل لم لا- ينزل منزله الإتلاف بالاقتراض لأننا قائلون بجواز اقتراض ماله و هو يستلزم جواز إتلافه قال و توقف زاعما أنه لا يقدر على مخالفه الأصحاب هذا و لكن الأقوى كفايه عدم المفسده- وفاقا لغير واحد من الأساطين الذين عاصرناهم لمنع دلالة الروايات على أكثر من النهي عن الفساد فلا تنهض لدفع دلالة المطلقات المتقدمه الظاهره في سلطنه الوالد على الولد و ماله. و أما الآية الشريفه فلو سلم دلالتها فهي مخصصه بما دل على ولاية الجد و سلطته الظاهره في أن له أن يتصرف في مال الطفل بما ليس فيه مفسده له فإن ما دل على ولاية الجد في النكاح معللا بأن البنت و أباهما للجد. و قوله ص: أنت و مالك لأبيك خصوصا مع استشهاد الإمام ع به في مضي نكاح الجد بدون إذن الأب ردا على من أنكر ذلك و حكم ببطلان ذلك من العامه في مجلس بعض الأمراء و غير ذلك يدل على ذلك مع أنه لو سلمنا عدم التخصيص و جب الاقتصار عليه في حكم الجد دون الأب و دعوى عدم القول بالفصل ممنوعه فقد حكى عن بعض متأخري المتأخرين

المكاسب، ج ٢، ص ١٥٣

القول بالفصل بينهما في الاقتراض مع عدم اليسر

[مشاركه الجد و إن علا للأب في الحكم

ثم لا خلاف ظاهرا كما ادعى في أن الجد و إن علا يشارك الأب في الحكم و يدل عليه ما دل على أن الشخص و ماله الذي منه مال ابنه لأبيه و ما دل على أن الولد و والده لجده

و لو فقد الأب و بقي الجد فهل أبوه أو جده يقوم مقامه في المشاركه أو يخص هو بالولاية

قولان من ظاهر أن الولد و والده لجده و هو المحكى عن ظاهر جماعه و من أن مقتضى قوله تعالى وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى

بِبَعْضِ كَوْنِ الْقَرِيبِ أَوْلَى بِقَرِيبِهِ مِنَ الْبَعِيدِ فَيَنْفَى وَلَا يَهِيَ الْبَعِيدُ وَخَرَجَ مِنْهُ الْجَدُّ مَعَ الْأَبِّ وَبَقِيَ الْبَاقِي وَ لَيْسَ الْمُرَادُ مِنْ لَفْظِ الْأَوْلَى التَّفْضِيلَ مَعَ الْإِشْتِرَاكِ فِي الْمَبْدَأِ بَلْ هُوَ نَظِيرُ قَوْلِكَ هُوَ أَحَقُّ بِالْأَجْرِ مِنْ فُلَانٍ وَ نَحْوِهِ وَ هَذَا مُحْكَى عَنْ جَامِعِ الْمَقَاصِدِ وَ الْمَسَالِكِ وَ الْكُفَايَةِ وَ لِلْمَسْأَلَةِ مَوَاضِعٌ أُخْرَى تَأْتِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ.

مسألة من جملة أولياء التصرف في مال من لا يستقل بالتصرف في ماله الحاكم

إشاره

و المراد منه الفقيه الجامع لشرائط الفتوى و قد رأينا هنا ذكر مناصب الفقيه امتثالا- لأمر أكثر حضار مجلس المذاكره فنقول مستعينا بالله

للفقيه الجامع لشرائط مناصب ثلاثة

أحدها الإفتاء فيما يحتاج إليها العامى فى علمه

و مورده المسائل الفرعيه و الموضوعات الاستنباطيه من حيث ترتب حكم فرعى عليها و لا إشكال و لا خلاف فى ثبوت هذا المنصب للفقيه إلا ممن لا يرى جواز التقليد للعامى و تفصيل الكلام فى هذا المقام موكول إلى مباحث الاجتهاد و التقليد.

الثانى الحكومه

فله الحكم بما يراه حقا فى المرافعات و غيرها فى الجملة و هذا المنصب أيضا ثابت له بلا خلاف فتوى و نصا و تفصيل الكلام فيه من حيث شرائط الحاكم و المحكوم به و المحكوم عليه موكول إلى كتاب القضاء.

الثالث ولاية التصرف فى الأموال و الأنفس

إشاره

و هو المقصود بالتفصيل هنا فنقول

الولاية تصور على وجهين

الأول استقلال الولى بالتصرف

مع قطع النظر عن كون تصرف غيره منوطاً بإذنه أو غير منوط به و مرجع هذا إلى كون نظره سبياً في جواز تصرفه.

الثانى عدم استقلال غيره بالتصرف

و كون تصرف الغير منوطاً بإذنه و إن لم يكن هو مستقلاً بالتصرف و مرجع هذا إلى كون نظره شرطاً في جواز تصرف غيره و بين موارد الوجهين عموم من وجه ثم إذنه المعتبر في تصرف الغير إما أن يكون على وجه الاستتابة كوكيل الحاكم و إما أن يكون على وجه التفويض و التولية كمتولى الأوقاف من قبل الحاكم و إما أن يكون على وجه الرضا كإذن الحاكم لغيره لفظاً في الصلاه على ميت لا ولى له

ثبوت الولاية بالمعنى الأول للنبي و الأئمة ع

إشارة

إذا عرفت هذا فنقول مقتضى الأصل عدم ثبوت الولاية لأحد- بشىء من الأمور المذكوره خرجنا عن هذا الأصل فى خصوص النبي و الأئمة صلوات الله عليهم أجمعين بالأدله الأربعة

الاستدلال بالكتاب

قال الله تعالى النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ - فَلَئِنْ نَذَرَ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ وَ إِنَّمَا وَرَثَكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ الْآيَةَ إِلَىٰ غَيْرِ ذَلِكَ.

الاستدلال بالروايات

وقال النبي ص كما فى روايه أيوب بن عطيه: أنا أولى بكل مؤمن من نفسه و قال فى يوم غدير خم: أ لست أولى بكم من أنفسكم قالوا بلى قال من كنت مولاه فهذا على مولاه.

و الأخبار فى افتراض طاعتهم و كون معصيتهم كمعصيه الله كثيره يكفى فى ذلك منها مقبوله عمر بن حنظله و مشهوره أبى خديجه و التوقيع الآتى حيث علل فيه حكومه الفقيه و تسلطه على الناس بأنى قد جعلته كذلك و أنه حجتى عليكم.

الاستدلال بالإجماع و العقل

و أما الإجماع فغير خفى و أما العقل القطعى فالمستقل منه حكمه بوجوب شكر المنعم بعد معرفه أنهم أولياء النعم و غير المستقل حكمه بأن الأبوه إذا اقتضت وجوب طاعه الأب على الابن فى الجملة كانت الإمامه مقتضيه لوجوب طاعه الإمام على الرعيه بطريق أولى لأن الحق هنا أعظم بمراتب فتأمل. و المقصود من جميع ذلك دفع ما يتوهم من أن وجوب طاعه الإمام مختص بالأوامر الشرعيه و أنه لا- دليل على وجوب إطاعته فى أوامره العرفيه أو سلطنته على الأموال و الأنفس. و بالجملة فالمستفاد من الأدله الأربعة بعد التتبع و التأمل أن للإمام سلطنه مطلقه على الرعيه من قبل الله تعالى و أن تصرفهم نافذ على الرعيه ماض مطلقا هذا كله فى ولايتهم بالمعنى الأول.

و أما بالمعنى الثانى أعنى اشتراط تصرف الغير بإذنهم

فهو و إن كان مخالفا للأصل إلا أنه قد وردت أخبار خاصه بوجوب الرجوع إليهم و عدم جواز الاستقلال لغيرهم بالنسبه إلى المصالح المطلوبه للشارع غير المأخوذه على شخص معين من الرعيه كالحدود و التعزيرات و التصرف فى أموال القاصرين و إلزام الناس بالخروج عن الحقوق و نحو ذلك يكفى فى ذلك ما دل على أنهم أولو الأمر و الولايه فإن الظاهر من هذا العنوان عرفا من يجب الرجوع إليه فى الأمور العامه التى لم تحمل فى الشرع على شخص خاص و كذا ما دل على وجوب الرجوع فى الوقائع الحادثه إلى رواه الحديث معللا بأنهم حجتي عليكم و أنا حجه الله فإنه دل على أن الإمام هو المرجع الأصلى. و ما عن العلل بسنده عن الفضل بن الشاذان: عن مولانا أبى الحسن الرضاع فى علل حاجه الناس إلى الإمام حيث قال بعد ذكر جملة من العلل و منها أنا لا نجد فرقه من الفرق و لا مله من الملل عاشوا و بقوا إلا بقيم و رئيس لما لا بد لهم منه من أمر الدين و الدنيا فلم يجز فى حكمه الحكيم أن يترك الخلق بلا رئيس و هو يعلم أنه لا بد لهم منه و لا قوام لهم إلا به هذا مضافا إلى ما ورد فى خصوص الحدود و التعزيرات و الحكومات و أنها لإمام المسلمين و فى الصلاه على الجنائز من أن سلطان الله أحق بها من كل أحد و غير ذلك مما يعثر عليه المتتبع و كيف كان فلا إشكال فى عدم جواز التصرف فى كثير من الأمور العامه بدون إذنهم و رضاهم لكن لا- عموم يقتضى أصاله توقف كل تصرف على الإذن. نعم الأمور التى يرجع فيها كل قوم إلى رئيسهم لا يبعد الاطراد فيها بمقتضى كونهم أولى الأمر و ولاته و المرجع الأصلى فى الحوادث الواقعه و المرجع فى غير ذلك من موارد الشك إلى إطلاقات أدله تلك التصرفات إن وجدت على الجواز أو المنع و إلا فالى الأصول العمليه لكن حيث كان الكلام فى اعتبار إذن الإمام أو نائبه الخاص مع التمكن منه لم يجز إجراء الأصول لأنها لا- تنفع مع التمكن من الرجوع إلى الحجه و إنما تنفع ذلك مع عدم التمكن من الرجوع إليها لبعض العوارض

و بالجملة فلا يهمنى التعرض لذلك

إنما المهم التعرض لحكم ولايه الفقيه

إشاره

أما الولاية على الوجه الأول أعني استقلاله في التصرف

فلم يثبت بعموم عدا ما ربما يتخيل من أخبار وارده في شأن العلماء مثل: إن العلماء ورثة الأنبياء و ذلك أن الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما و لكن أورثوا أحاديث من أحاديثهم فمن أخذ بشيء منها أخذ بحظ وافر و أن: العلماء أمناء الرسل. و قوله ع: مجارى الأمور بيد العلماء بالله الأمناء على حلاله و حرامه و قوله ص: علماء أمتي كأنبيا بني إسرائيل و فى المرسله المرويه فى الفقه الرضوى: أن منزله الفقيه فى هذا الوقت كمنزله الأنبياء فى بني إسرائيل و قوله ع فى نهج البلاغه: أولى الناس بالأنبياء أعلمهم بما جاءوا به إنَّ أولى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ و قوله ص ثلاثا: اللهم ارحم خلفائي قيل و من خلفائك يا رسول الله قال الذين يأتون بعدى و يروون حديثى و سنتى و قوله ع فى مقبوله [عمر] بن حنظله: قد جعلته عليكم حاكما و فى مشهوره أبى خديجه: جعلته عليكم قاضيا و قوله عجل الله فرجه: هم حجتي عليكم و أنا حجه الله. إلى غير ذلك مما يظفر به المتتبع لكن الإنصاف بعد ملاحظه سياقها أو صدرها أو ذيلها يقتضى الجزم بأنها فى مقام بيان وظيفتهم من حيث الأحكام الشرعيه لا- كونهم كالنبي و الأئمه ص فى كونهم أولى بالناس فى أموالهم فلو طلب الفقيه الزكاه و الخمس من المكلف فلا- دليل على وجوب الدفع إليه شرعا. نعم لو ثبت شرعا اشتراط صحه أدائهما- بدفعهما إلى الفقيه مطلقا أو بعد المطالبه لو أفتى بذلك الفقيه وجب اتباعه إن كان ممن يتعين تقليده ابتداء أو بعد الاختيار فيخرج عن محل الكلام هذا مع أنه لو فرض العموم فيما ذكر من الأخبار وجب حملها على إرادته العام من الجهد المعهوده المتعارفه من وظيفته من حيث كونه رسولا- مبلغا و إلا لزم تخصيص أكثر أفراد العام لعدم سلطنه الفقيه على أموال الناس و أنفسهم إلا فى موارد قليله بالنسبه إلى موارد عدم سلطنته. و بالجمله فأقامه الدليل على وجوب إطاعه الفقيه كالإمام إلا ما خرج بالدليل دونه خرط القتاد.

بقى الكلام فى ولايته على الوجه الثانى أعنى توقف تصرف الغير على إذنه

فيما كان متوقفا على إذن الإمام ع و حيث إن موارد التوقف على إذن الإمام غير مضبوته فلا بد من ذكر ما يكون كالضابط لها فنقول كل معروف علم من الشارع إرادته وجوده فى الخارج إن علم كونه وظيفه شخص خاص كنظر الأب فى مال ولده الصغير أو صنف خاص كالإفتاء و القضاء أو كل من يقدر على القيام به كالأمر بالمعروف فلا إشكال فى شىء من ذلك و إن لم يعلم ذلك و احتمال كونه مشروطا فى جوازه أو وجوبه بنظر الفقيه وجب الرجوع فيه إليه ثم إن علم الفقيه من الأدله جواز توليته لعدم إنابته بنظر خصوص الإمام أو نائبه الخاص تولاه مباشرة أو استنابه إن كان مما يرى الاستنابه فيه و إلا عطله فإن كونه معروفا لا ينافى إنابته بنظر الإمام ع و الحرمان عنه عند فقد كسائر البركات التى حرمانا منها بفقده عجل الله تعالى فرجه. و مرجع هذا إلى الشك فى كون المطلوب مطلق وجوده أو وجوده من موجد خاص. أما وجوب الرجوع إلى الفقيه فى الأمور المذكوره فيبدل عليه مضافا إلى ما يستفاد من جعله حاكما كما فى مقبوله ابن حنظله الظاهره فى كونه كسائر الحكام المنصوبه فى زمان النبي ص و الصحابه فى إلزام الناس بإرجاع الأمور المذكوره إليه و الانتهاء فيها إلى نظره بل المتبادر عرفا من نصب السلطان حاكما وجوب الرجوع فى الأمور العامه المطلوبه للسلطان إليه و إلى ما تقدم من قوله ع: مجارى الأمور بيد العلماء بالله الأمناء على حلاله و حرامه التوقيع المروى فى إكمال الدين و كتاب الغيبه و احتجاج الطبرسى الوارد فى جواب مسائل إسحاق بن يعقوب

التي ذكر: إني سألت العمري رضى الله عنه أن يوصل لى إلى الصاحب عجل الله فرجه كتابا فيه تلك المسائل التي قد أشكلت على فورد الجواب بخطه عليه آلاف التحية والسلام في أجوبتها وفيها و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا فإنهم حجتي عليكم و أنا حجة الله فإن المراد بالحوادث ظاهرا مطلق الأمور التي لا بد من الرجوع فيها عرفا أو عقلا أو شرعا إلى الرئيس مثل النظر في أموال القاصرين لغيبه أو موت أو صغر أو سفه و أما تخصيصها بخصوص المسائل الشرعية فبعيد من وجوه منها أن الظاهر وكول نفس الحادثه إليه لياشر أمرها مباشرة أو استنابه لا الرجوع في حكمها إليه. و منها التعليل بكونهم حجتي عليكم و أنا حجة الله فإنه إنما يناسب الأمور التي يكون المرجع فيها هو الرأى و النظر فكان هذا منصب و لاه الإمام من قبل نفسه لا أنه واجب من قبل الله سبحانه على الفقيه بعد غيبه الإمام و إلا كان المناسب أن يقول إنهم حجج الله عليكم كما وصفهم في مقام آخر بأنهم أمناء الله على الحلال و الحرام. و منها أن وجوب الرجوع في المسائل الشرعيه إلى العلماء الذى هو من بديهيات الإسلام من السلف إلى الخلف مما لم يكن يخفى على مثل إسحاق ابن يعقوب حتى يكتبه فى عداد مسائل أشكلت عليه بخلاف وجوب الرجوع فى المصالح العامه إلى رأى أحد و نظره فإنه يحتمل أن يكون الإمام ع قد وكله فى غيبته إلى شخص أو أشخاص من ثقاته فى ذلك الزمان. و الحاصل أن الظاهر أن لفظ الحوادث ليس مختصا بما اشتبه حكمه و لا بالمنازعات ثم إن النسبه بين مثل هذا التوقيع و بين العمومات الظاهره فى إذن الشارع فى كل معروف لكل أحد مثل قوله ع: كل معروف صدقه و قوله ع: عون الضعيف من أفضل الصدقه و أمثال ذلك و إن كانت عموما من وجه إلا أن الظاهر حكمه هذا التوقيع عليها و كونها بمنزله المفسر الدال على وجوب الرجوع إلى الإمام ع أو نائبه فى الأمور العامه التي يفهم عرفا دخولها تحت الحوادث الواقعة و تحت عنوان الأمر فى قوله أولى الأمر و على تسليم التنزل عن ذلك فالمرجع بعد تعارض العمومين إلى أصله عدم مشروعيه ذلك المعروف مع عدم وقوعه عن رأى ولى الأمر هذا لكن المسأله لا تخلو عن إشكال و إن كان الحكم به مشهورا و على أى تقدير. فقد ظهر مما ذكرنا أن ما دلت عليه هذه الأدله هو ثبوت الولاية للفقيه فى الأمور التي تكون مشروعيه إيجادها فى الخارج مفروغا عنها بحيث لو فرض عدم الفقيه كان على الناس القيام بها كفايه و أما ما يشكك فى مشروعيته كالحدود

المكاسب، ج ٢، ص ١٥٥

لغير الإمام و تزويج الصغيره لغير الأب و الجد و ولاية المعامله على مال الغائب بالعقد عليه و فسخ العقد الخيارى عنه و غير ذلك فلا يثبت من تلك الأدله مشروعيتها للفقيه- بل لا بد للفقيه من استنباط مشروعيتها من دليل آخر. نعم الولاية على هذه و غيرها ثابتة للإمام ع بالأدله المتقدمه المختصه به مثل آيه أولى المؤمنين من أنفسهم. و قد تقدم أن إثبات عموم نيابته للفقيه عنه ع فى هذا النحو من الولاية على الناس ليقصر فى الخروج عنه على ما خرج بالدليل دونه خرط القتاد.

و بالجمله فهنا مقامان أحدهما وجوب إيكال المعروف المأذون فيه إليه لتقع خصوصياته عن نظره و رأيه كتجهيز الميت الذى لا- ولى له فإنه يجب أن تقع خصوصياته من تعيين الغاسل و المغسل و تعيين شىء من تركته للكفن و تعيين المدفن عن رأى الفقيه الثانى مشروعيه تصرف خاص فى نفس أو مال أو عرض و الثابت بالتوقيع و شبهه هو الأول دون الثانى و إن كان الإفتاء فى المقام الثانى بالمشروعيه و عدمها أيضا من وظيفته إلا أن المقصود عدم دلاله الأدله السابقه على المشروعيه. نعم لو ثبتت أدله النيابة عموما تم ما ذكر ثم إنه قد اشتهر فى الألسن و تداول فى بعض الكتب روايه أن السلطان ولى من لا ولى له و هذا أيضا بعد الانجبار سندا أو مضمونا تحتاج إلى أدله عموم النيابة. و قد عرفت ما يصلح أن يكون دليلا عليه و أنه لا يخلو عن وهن فى دلالته مع قطع النظر عن السند كما اعترف به جمال المحققين فى باب الخمس بعد الاعتراف بأن المعروف بين الأصحاب

كون الفقهاء نواب الإمام و يظهر ذلك من المحقق الثاني أيضا في رسالته الموسومه بقاطع اللجاج في مسأله جواز أخذ الفقيه أجره أراضى الأنفال من المخالفين كما يكون ذلك للإمام ع إذا ظهر للشك في عموم النيابة و هو في محله. ثم إن قوله ع من لا- ولى له في المرسله المذكوره ليس مطلق من لا- ولى له بل المراد عدم الملكه يعنى أنه ولى من من شأنه أن يكون له ولى بحسب شخصه أو صنفه أو نوعه أو جنسه فيشمل الصغير الذى مات أبوه و المجنون بعد البلوغ و الغائب و الممتنع و المريض و المغمى عليه و الميت الذى لا ولى له و قاطبه المسلمين إذا كان لهم ملك كالمفتوح عنوه و الموقوف عليهم فى الأوقاف العامه و نحو ذلك لكن يستفاد منه ما لم يكن يستفاد من التوقيع المذكور و هو الإذن فى فعل كل مصلحه لهم فتثبت به مشروعيه ما لم تثبت مشروعيته بالتوقيع المتقدم فيجوز له القيام بجميع مصالح الطوائف المذكورين. نعم ليس له فعل شىء لا تعود مصلحته إليهم و إن كان ظاهر الولى يوهم ذلك إذ بعد ما ذكرنا من أن المراد بمن لا ولى له من من شأنه أن يكون له ولى يراد به كونه ممن ينبغى أن يكون له من يقوم بمصالحه لا- بمعنى أنه ينبغى أن يكون عليه ولى له عليه ولايه الأخبار بحيث يكون تصرفه ماضيا عليه. و الحاصل أن الولى المنفى هو الولى للشخص لا عليه فيكون المراد بالولى الميثب ذلك أيضا فمحصله أن الله جعل الولى الذى يحتاج إليه الشخص و ينبغى أن يكون له هو السلطان فافهم.

مسأله فى ولايه عدول المؤمنين

[حدود ولايه المؤمنين]

اعلم أن ما كان من قبيل ما ذكرنا فيه ولايه الفقيه و هو ما كان تصرفا مطلوب الوجود للشارع إذا كان الفقيه متعذر الوصول فالظاهر جواز توليته لا حاد المؤمنين لأن المفروض كونه مطلوبيا للشارع غير مضاف إلى شخص و اعتبار نظاره الفقيه فيه ساقط له بفرض التعدد و كونه شرطا مطلقا له لا- شرطا اختياريا مخالف لفرض العلم بكونه مطلوب الوجود مع تعذر الشرط لكونه من المعروف الذى أمر بإقامته فى الشريعة. نعم لو احتمل كون مطلوبيته مختصه بالفقيه أو الإمام صح الرجوع إلى أصله عدم المشروعيه كبعض مراتب النهى عن المنكر حيث إن إطلاقاته لا- تعم ما إذا بلغ حد الجرح. قال الشهيد رحمه الله فى قواعده يجوز للأحاد مع تعذر الحكام توليه آحاد التصرفات الحكيمه على الأصح كدفع ضروره اليتيم لعموم و تعاوُنوا على البرِّ و التَّقوى و قوله ص: و الله تعالى فى عون العبد ما كان العبد فى عون أخيه و قوله ص: كل معروف صدقه و هل يجوز أخذ الزكوات و الأحماس من الممتنع و تفريقها فى أربابها و كذا بقيه وظائف الحكام غير ما يتعلق بالدعاوى فيه وجهان وجه الجواز ما ذكرنا و لأنه لو منع من ذلك لفاتت مصالح تلك الأموال و هى مطلوبه لله تعالى. و قال بعض المتأخرين عن العلامة لا شك أن القيام بهذه المصالح أهم من ترك تلك الأموال بأيدى الظلمه يأكلونها بغير حقها و يصرفونها إلى غير مستحقها فإن توقع إمام يصرف ذلك فى وجهه حفظ المتمكن تلك الأموال إلى حين تمكنه من صرفها إليه و إن يئس من ذلك كما فى هذا الزمان تعين صرفه على الفور فى مصارفه لما فى إبقائه من التغيرير و حرمان مستحقه من تعجيل أخذه مع مسيس حاجتهم إليه و لو ظفر بأموال مغصوبه حفظها لأربابها حتى يصل إليهم و مع اليأس يتصدق بها عنهم و يضمن و عند العامه تصرف فى المصارف العامه انتهى. و الظاهر أن قوله فإن توقع إلى آخره من كلام الشهيد رحمه الله و لقد أجاد فيما أفاد إلا أنه لم يبين وجه عدم الجواز و لعل وجهه أن مجرد كون هذه الأمور من المعروف لا ينافى اشتراطها بوجود الإمام أو نائبه كما فى قطع الدعاوى و إقامة الحدود كما فى التجاره بمال الصغير الذى له أب و جد فإن كونها من المعروف لا- ينافى وكوله إلى شخص خاص. نعم لو فرض

المعروف على وجه يستقل العقل بحسنه مطلقا كحفظ اليتيم من الهلاك الذى يعلم رجحانه على مفسده التصرف فى مال الغير بغير إذنه صح المباشرة بمقدار يندفع به الضروره أو فرض على وجه يفهم من دليله جواز تصديه لكل أحد إلا أنه خرج ما لو تمكن من الحاكم حيث دلت الأدله على وجوب إرجاع الأمور إليه وهذا كتجهيز الميت و إلا فمجرد كون التصرف معروفا لا ينهض فى تقييد ما دل على عدم ولايه أحد على مال أحد أو نفسه و لهذا لا يلزم عقد الفضولى على المعقود له بمجرد كونه معروفا و مصلحه و لا يفهم من أدله المعروف ولايه للفضولى على المعقود عليه لأن المعروف هو التصرف فى المال أو النفس على الوجه المأذون فيه من المالك أو العقل أو الشارع من غير جهه نفس أدله المعروف. و بالجمله تصرف غير الحاكم يحتاج إلى نص عقلى أو عموم شرعى أو خصوص فى مورد جزئى فافهم.

بقى الكلام فى اشتراط العدالة فى المؤمن الذى يتولى المصلحه عند فقد الحاكم

كما هو ظاهر أكثر الفتاوى حيث يعبرون بعدول المؤمنين و هو مقتضى الأصل و يمكن أن يستدل عليه ببعض الأخبار أيضا

المكاسب، ج ٢، ص ١٥٦

ففى صحيحه محمد بن إسماعيل رجل مات من أصحابنا و لم يوص فرجع أمره إلى قاضى الكوفه فصير عبد الحميد القيم بماله و كان الرجل خلف ورثه صغارا و متاعا و جوارى فباع عبد الحميد المتاع فلما أراد بيع الجوارى ضعف قلبه عن بيعهن إذ لم يكن الميت صبر إليه وصيته و كان قيامه فيها بأمر القاضى لأنهن فروج قال فذكرت ذلك لأبى جعفر فقلت له يموت الرجل من أصحابنا و لا يوصى إلى أحد و يخلف جوارى فيقيم القاضى رجلا منا لبيعهن أو قال يقوم بذلك رجل منا فيضعف قلبه لأنهن فروج فما ترى فى ذلك قال إذا كان القيم مثلك أو مثل عبد الحميد فلا بأس الخبر بناء على أن المراد من المماثلة أما المماثلة فى التشيع أو فى الوثاقه و ملاحظه مصلحه اليتيم و إن لم يكن شيعيا أو فى الفقاهه بأن يكون من نواب الإمام عموما فى القضاء بين المسلمين أو فى العدالة و احتمال الثالث مناف لإطلاق المفهوم الدال على ثبوت البأس مع عدم الفقيه و لو مع تعذره و هذا بخلاف الاحتمالات الأخر فإن البأس ثابت للفاسق أو الخائن المخالف و إن تعذر غيرهم فتعين أحدهما الدائر بينها فيجب الأخذ فى مخالفه الأصل بالأخص منها و هو العدل

[ظاهر بعض الروايات كفايه الأمانه]

لكن الظاهر من بعض الروايات كفايه الأمانه و ملاحظه مصلحه اليتيم فيكون مفسرا لاحتمال الثانى فى وجه المماثلة المذكوره فى الصحيحه. ففى صحيحه على بن رثاب: رجل بينى و بينه قرابه مات و ترك أولادا صغارا و ترك مماليك غلمانا و جوارى و لم يوص فما ترى فيمن يشتري منهم الجاربه و يتخذها أم ولد و ما ترى فى بيعهم قال فقال إن كان لهم ولى يقوم بأمرهم باع عليهم و نظر لهم و كان مأجورا فيهم قلت فما ترى فيمن يشتري منهم الجاربه و يتخذها أم ولد فقال لا بأس بذلك إذا باع عليهم القيم بأمرهم الناظر فيما يصلحهم فليس لهم أن يرجعوا فيما صنع القيم لهم بأمرهم الناظر فيما يصلحهم الخبر و موثقه زرعه عن سماعه: فى رجل مات و له بنون و بنات صغار و كبار من غير وصيه و له خدم و مماليك و عقر كيف يصنع الورثه بقسمه ذلك قال إن قام رجل ثقه قاسمهم ذلك كله فلا- بأس بناء على أن المراد من يوثق به و يطمأن بفعله عرفا و إن لم يكن فيه ملكه العدالة لكن فى صحيحه إسماعيل بن سعد ما يدل على اشتراط تحقق عنوان العدالة قال: سألت الرضا ع و عن الرجل يموت بغير

وصيه و له ولد صغار و كبار أ يحل شراء شىء من خدمه و متاعه من غير أن يتولى القاضى بيع ذلك فإن تولاه قاض قد تراضوا به و لم يستخلفه الخليفه أ يطيب الشراء منه أم لا فقال ع إذا كان الأكبر من ولده معه فى البيع فلا بأس إذا رضى الورثه بالبيع و قام عدل فى ذلك.

[رأى المؤلف فى المسأله]

هذا و الذى ينبغى أن يقال أنك قد عرفت أن ولايه غير الحاكم لا تثبت إلا فى مقام يكون عموم عقلى أو نقلى يدل على رجحان التصدى لذلك المعروف أو يكون هناك دليل خاص يدل عليه فما ورد فيه نص خاص على الولايه اتبع ذلك النص عموماً أو خصوصاً فقد يشمل الفاسق و قد لا يشمل. و أما ما ورد فيه العموم فالكلام فيه قد يقع فى جواز مباشره الفاسق أو تكليفه بالنسبه إلى نفسه و أنه هل يكون مأذوناً من الشرع فى المباشره أم لا و قد يكون بالنسبه إلى ما يتعلق من فعله بفعل غيره إذا لم يعلم وقوعه على وجه المصلحه كالشراء منه مثلاً. أما الأول فالظاهر جوازه و أن العداله ليست معتبره فى منصب المباشره لعموم أدله فعل ذلك المعروف و لو مثل قوله ع: عونك الضعيف من أفضل الصدقه و عموم قوله تعالى وَ لَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ وَ نحو ذلك. و صحيحه محمد بن إسماعيل السابقيه قد عرفت أنها محموله على صحيحه على بن رثاب المتقدمه بل موثقه زرعه و غير ذلك مما سيأتى و لو ترتب حكم الغير على الفعل الصحيح منه كما إذا صلى فاسق على ميت لا ولى له فالظاهر سقوطها عن غيره إذا علم صدور الفعل منه و شك فى صحته و لو شك فى حدوث الفعل منه و أخبر به ففى قبوله إشكال. و أما الثانى فالظاهر اشتراط العداله فيه فلا يجوز الشراء منه و إن ادعى كون البيع مصلحه بل يجب أخذ المال من يده و يدل عليه بعد صحيحه إسماعيل بن سعد المتقدمه بل و موثقه زرعه بناء على إرادته العداله من الوثاقه أن عموم أدله القيام بذلك المعروف لا يرفع اليد عنه بمجرد تصرف الفاسق فإن وجوب إصلاح مال اليتيم و مراعاة غبطته لا يرتفع عن الغير بمجرد تصرف الفاسق و لا يجدى هنا حمل فعل المسلم على الصحيح كما فى مثال الصلاه المتقدمه لأن الواجب هناك هى صلاه صحيحه و قد علم صدور أصل الصلاه من الفاسق و إذا شك فى صحتها أحرزت بأصالة الصحه. و أما الحكم فيما نحن فيه فلم يحمل على التصرف الصحيح و إنما حمل على موضوع هو إصلاح المال و مراعاة الحال و الشك فى أصل تحقق ذلك فهو كما لو أخبر فاسق بأصل الصلاه مع الشك فيها. و إن شئت قلت إن شراء مال اليتيم لا بد أن يكون ذا مصلحه له و لا يجوز ذلك بأصالة صحه البيع من البائع كما لو شك المشتري فى بلوغ البائع فتأمل. نعم لو وجد فى يد الفاسق ثمن من مال الصغير لم يلزم الفسخ مع المشتري و أخذ الثمن من الفاسق لأن مال اليتيم الذى يجب إصلاحه و حفظه من التلف لا يعلم أنه الثمن أو المثل و أصالة صحه المعامله من الطرفين يحكم بالأول فتدبر

[هل يجوز مزاحمه من تصدى من المؤمنين]

ثم إنه حيث ثبت جواز تصرف المؤمنين فالظاهر أنه على وجه التكليف الوجوبى أو الندبى لا على وجه النياه من حاكم الشرع فضلاً عن كونه على وجه النصب من الإمام فمجرد وضع العدل يده على مال اليتيم لا يوجب منع الآخر و مزاحمته بالبيع و نحوه و لو نقله بعقد جائز فوجد الآخر المصلحه فى استرداده جاز الفسخ إذا كان الخيار ثابتاً بأصل الشرع أو بجعلهما مع جعله لليتيم أو مطلق و ليه من غير تخصيص بالعاقده و أما لو أراد بيعه من شخص و عرضه لذلك جاز لغيره بيعه من آخر مع المصلحه و إن كان فى يد الأول. و بالجمله فالظاهر أن حكم عدول المؤمنين لا يزيد عن حكم الأب و الجد - من حيث جواز التصرف لكل منهما ما

لم يتصرف الآخر

[مزاحمه فقيه لفقيه آخر]

و أما حكام الشرع فهل هم كذلك فلو عين فقيه من يصلى على الميت الذى لا ولى له أو من يلى أمواله أو وضع اليد على مال يتيم فهل يجوز للآخر مزاحمته أم لا

[رأى المؤلف فى المسأله]

الذى ينبغى أن يقال إنه إن استندنا فى ولايه الفقيه إلى مثل التوقيع المتقدم جاز المزاحمه قبل وقوع التصرف اللازم لأمن المخاطب بوجوب إرجاع الأمور إلى الحكام هم العوام فالنهي عن المزاحمه يختص بهم و أما الحكام فكل منهم حجه من الإمام ع فلا يجب على واحد منهم إرجاع الأمر

المكاسب، ج ٢، ص ١٥٧

الحادث إلى الآخر فيجوز له مباشرته و إن كان الآخر دخل فيه و وضع يده عليه فحال كل منهم حال كل من الأب و الجد فى أن النافذ هو تصرف السابق و لا عبره بدخول الآخر فى مقدمات ذلك و بناءه على ما يغير تصرف الآخر كما يجوز لأحد الحاكمين تصدى المرافعه قبل حكم الآخر و إن حضر المترافعان عنده و أحضر الشهود و بنى على الحكم و أما لو استندنا فى ذلك على عموما النيابة و أن فعل الفقيه كفعل الإمام و نظره كنظر الذى لا يجوز التعدى عنه لا من حيث ثبوت الولاية له على الأنفس و الأموال حتى يقال إنه قد تقدم عدم ثبوت عموم يدل على النيابة فى ذلك بل من حيث وجوب إرجاع الأمور الحادثه إليه المستفاد من تعليل الرجوع فيها إلى الفقيه بكونه حجه منه ع على الناس فالظاهر عدم جواز مزاحمه الفقيه الذى دخل فى أمر و وضع يده عليه و بنى فيه بحسب نظره على تصرف و إن لم يفعل نفس ذلك التصرف و لأن دخوله فيه كدخول الإمام ع فدخول الثانى فيه و بناءه على تصرف آخر مزاحم له فهو كمزاحمه الإمام ع فأدله النيابة عن الإمام ع لا تشمل مما كان فيه مزاحمه الإمام ع. فقد ظهر مما ذكرنا الفرق بين الحكام و بين الأب و الجد لأجل الفرق بين كون كل واحد منهم حجه و بين كون كل واحد منهم نائبا و ربما يتوهم كونهم كالوكلاء المتعديدين فى أن بناء واحد منهم على أمر مأذون فيه لا يمنع الآخر عن تصرف مغاير لما بنى عليه الأول و يندفع بأن الوكلاء إذا فرضوا و كلاء فى نفس التصرف لا فى مقدماته فما لم يتحقق التصرف من أحدهم كان الآخر مأذونا فى تصرف مغاير و إن بنى عليه الأول و دخل فيه أما إذا فرضوا و كلاء عن الشخص الواحد بحيث يكون إلزامهم كإلزامه و دخولهم فى الأمر كدخوله و فرضنا أيضا عدم دلاله دليل و كالتهم على الإذن فى مخالفه نفس الموكل و التعدى عما بنى هو عليه مباشره أو استنابه كان حكمه حكم ما نحن فيه من غير زياده و لا نقيصه. و الوهم إنما نشأ من ملاحظه التوكيلات المتعارفه للوكلاء المتعديدين المتعلقة بنفس ذى المقدمه فتأمل هذا كله مضافا إلى لزوم اختلال نظام المصالح المنوطه إلى الحكام مثل هذه الأزمان التى شاع فيها القيام بوظائف الحكام ممن يدعى الحكومه و كيف كان فقد تبين مما ذكرنا عدم جواز مزاحمه فقيه لمثله فى كل إلزام قولى أو فعلى يجب الرجوع فيه إلى الحاكم فإذا قبض مال اليتيم من شخص أو عين شخصا لقبضه أو جعله ناظرا عليه فليس لغيره من الحكام مخالفه نظره لأن نظره كنظر الإمام. ٩٦ و أما جواز تصدى مجتهد لمرافعه تصداها مجتهد آخر قبل الحكم فيها إذا لم يعرض عنها بل بنى على الحكم فيها فلأن وجوب الحكم فرع سؤال من له

[هل يشترط في ولايه غير الأب و الجد ملاحظه الغبطه لليتيم

ثم إنه هل يشترط في ولايه غير الأب و الجد ملاحظه الغبطه لليتيم أم لا. ذكر الشهيد في قواعده أن فيه وجهين و لكن ظاهر كثير من كلماتهم أنه لا يصح إلا مع المصلحه بل في مفتاح الكرامه أنه إجماعى و أن الظاهر من التذكرة في باب الحجر كونه اتفاقاً بين المسلمين و عن شيخه في شرح القواعد أنه ظاهر الأصحاب و قد عرفت تصريح الشيخ و الحلّى بذلك حتى في الأب و الجد. و يدل عليه بعد ما عرفت من أصاله عدم الولاية لأحد على أحد عموم قوله تعالى وَ لَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ و حيث إن توضيح معنى الآية على ما ينبغي لم أجده في كلام أحد من المتعرضين لبيان آيات الأحكام فلا بأس بتوضيح ذلك في هذا المقام فنقول إن القرب في الآية يحتمل معاني أربعة الأول مطلق التقليل و التحريك حتى من مكان إلى آخر فلا يشمل مثل إبقائه على حال أو عند أحد. الثاني وضع اليد عليه بعد أن كان بعيداً عنه و مجتنباً فالمعنى تجنبوا عنه و لا تقربوه إلا إذا كان القرب أحسن فلا يشمل حكم ما بعد الوضع. الثالث ما يعد تصرفاً عرفياً كالاقتراض و البيع و الإجاره و ما أشبه ذلك فلا يدل على تحريم إبقائه بحاله تحت يده إذا كان التصرف فيه أحسن منه إلا بتنقيح المناط. الرابع مطلق الأمر الاختيارى المتعلق بمال اليتيم أعم من الفعل و الترك و المعنى لا تختاروا في مال اليتيم فعلاً أو تركاً إلا ما كان أحسن من غيره فيدل على حرمة الإبقاء في الفرض المذكور لأن إبقائه قرب له بما ليس أحسن. و أما لفظ الأ-حسن في الآية فيحتمل أن يراد به ظاهره من التفضيل و يحتمل أن يراد به الحسن و على الأول فيحتمل التصرف الأحسن من تركه كما يظهر من بعض و يحتمل أن يراد به ظاهره و هو الأحسن مطلقاً من تركه و من غيره من التصرفات و على الثاني فيحتمل أن يراد ما فيه مصلحه و يحتمل أن يراد به ما لا-مفسده فيه على ما قيل من أن أحد معانى الحسن ما لا-حرج في فعله ثم إن الظاهر من احتمالات القرب هو الثالث و من احتمالات الأحسن هو الاحتمال الثاني أعنى التفضيل المطلق و حينئذ فإذا فرضنا أن المصلحه اقتضت بيع مال اليتيم فبعناه بعشره دراهم ثم فرضنا أنه لا-يتفاوت لليتيم إبقاء الدراهم أو جعلها ديناراً فأراد الولي جعلها ديناراً فلا يجوز لأن هذا التصرف ليس أصلح من تركه و إن كان يجوز لنا من أول الأمر بيع المال بالدينار لفرض عدم التفاوت بين الدراهم و الدينار بعد تعلق المصلحه بجعل المال نقداً أما لو جعلنا الحسن بمعنى ما لا مفسده فيه فيجوز و كذا لو جعلنا القرب من المعنى الرابع لأننا إذا فرضنا أن القرب يعم إبقاء مال اليتيم على حاله كما هو الاحتمال الرابع فيجوز التصرف المذكور إذ بعد كون الأحسن هو جعل مال اليتيم نقداً فكما أنه مخير في الابتداء بين جعله دراهم أو ديناراً لأن القدر المشترك أحسن من غيره و أحد الفردين فيه لا مزيه لأحدهما على الآخر فيخير فكذلك بعد جعله دراهم إذا كان كل من إبقاء الدراهم على حالها و جعلها ديناراً قرباً و القدر المشترك أحسن من غيره فأحد الفردين لا مزيه فيه على الآخر فهو مخير بينهما. و الحاصل أنه كلما يفرض التخيير بين تصرفين في الابتداء لكون القدر المشترك بينهما حسناً و عدم مزيه لأحد الفردين تحقق التخيير لأجل ذلك استدامه فيجوز العدول عن أحدهما بعد فعله إلى الآخر إذا كان العدول مساوياً للبقاء بالنسبه إلى مال اليتيم و إن كان فيه نفع يعود إلى المتصرف لكن الإنصاف أن المعنى الرابع للقرب مرجوح في نظر العرف بالنسبه إلى المعنى الثالث و إن كان الذى يقتضيه التدبر في غرض الشارع و مقصوده من مثل هذا الكلام أن لا يختاروا في أمر مال اليتيم إلا ما كان أحسن من غيره

[ظاهر بعض الروايات كفايه عدم المفسده]

. نعم ربما يظهر من بعض الروايات أن مناط حرمة التصرف هو الضرر لا أن مناط الجواز هو النفع. ففي حسنه الكاهلي قال: لأبي عبد الله ع إنا ندخل على أخ لنا في بيت أيتام و معهم خادم لهم فنقعد على بساطهم و نشرب من مائهم

المكاسب، ج ٢، ص ١٥٨

و يخدمنا خادهمهم و ربما طعمنا فيه الطعام من عند صاحبنا و فيه من طعامهم فما ترى في ذلك قال إن كان في دخولكم عليهم منفعة لهم فلا بأس و إن كان فيه ضرر فلا [الحديث بناء على أن المراد من منفعة الدخول ما يوازي عوض ما يتصرفون من مال اليتيم عند دخولهم فيكون المراد بالضرر في الذيل أن لا يصل إلى الأيتام ما يوازي ذلك فلا تنافى بين الصدر و الذيل على ما زعمه بعض المعاصرين من أن الصدر دال على إناطه الجواز بالنفع و الذيل دال على إناطه الحرمة بالضرر فيتعارضان في مورد يكون التصرف غير نافع و لا مضر و هذا منه مبنى على أن المراد بمنفعة الدخول النفع الملحوظ بعد وصول ما بإزاء مال اليتيم إليه بمعنى أن تكون المنفعة في معاوضه ما يتصرف من مال اليتيم بما يتوصل إليهم من ماله كأن يشرب ماء فيعطى فلسا بإزائه و هكذا و أنت خبير بأنه لا- ظهور للرواية حتى يحصل التنافى. و في روايه ابن المغيرة: قلت لأبي عبد الله ع إن لى ابنه أخ يتيمة فربما أهدي لها الشىء فأكل منه ثم أطعمها بعد ذلك الشىء من مالى فأقول يا رب هذا بهذا فقال لا بأس فإن ترك الاستفصال عن مساواه العوض و زيادته يدل على عدم اعتبار الزيادة إلا أن يحمل على الغالب من كون التصرف فى الطعام المهدي إليها و إعطاء العوض بعد ذلك أصلح إذ الظاهر من الطعام المهدي إليها هو المطبوخ و شبهه

و هل يجب مراعاة الأصلح أم لا

وجهان.

قال الشهيد رحمه الله فى القواعد هل يجب على الولي مراعاة المصلحة فى مال المولى عليه أو يكفى نفى المفسده يحتمل الأول لأنه منصوب لها و لأصالة بقاء الملك على حاله و لأن النقل و الانتقال لا بد لهما من غايه و العدميات لا تكاد تقع غايه و على هذا هل يتحرى الأصلح أم يكتفى بمطلق المصلحة فيه و جهان. نعم لمثل ما قلناه لا لأن ذلك لا يتناهى- و على كل تقدير لو ظهر فى الحال الأصلح و المصلحة لم يجز العدول عن الأصلح و يترتب على ذلك أخذ الولي بالشفعه للمولى عليه حيث لا مصلحة و لا- مفسده و تزويج المجنون حيث لا مفسده و غير ذلك انتهى. و الظاهر أن فعل الأصلح فى مقابل ترك التصرف رأسا غير لازم لعدم الدليل عليه فلو كان مال اليتيم موضوعا عنده و كان الاتجار به أصلح منه لا يجب إلا إذا قلنا بالمعنى الرابع من معانى القرب فى الآيه بأن يراد لا تختاروا فى مال اليتيم أمرا من الأفعال أو التروك إلا أن يكون أحسن من غيره و قد عرفت الإشكال فى استفادة هذا المعنى بل الظاهر التصرفات الوجوديه فهى المنهى عن جميعها لا ما كان أحسن من غيره و من التروك فلا- يشمل ما إذا كان فعل أحسن من التروك. نعم ثبت بدليل خارج حرمة التروك إذا كان فيه مفسده و أما إذا كان فى التروك مفسده و دار الأمر بين أفعال بعضها أصلح من بعض فظاهر الآيه عدم جواز العدول عنه- بل ربما يعد العدول فى بعض المقامات إفسادا كما إذا اشترى فى موضع بعشره و فى موضع آخر قريب منه بعشرين فإنه يعد بيعه فى الأول إفسادا للمال و لو ارتكبه عاقل عد سفيها ليست فيه ملكه إصلاح المال و هذا هو الذى أراده الشهيد بقوله و لو ظهر فى الحال. نعم قد لا يعد العدول من السفاهه كما لو كان بيعه مصلحة أو كان بيعه فى بلد آخر مع إعطاء الأجره منه أن ينقله إليه و العلم بعدم الخساره فإنه قد لا يعد ذلك سفاهه لكن ظاهر الآيه وجوبه.

فلا- يصح نقله إلى الكافر عند أكثر علمائنا كما في التذكرة بل عن الغنية عليه الإجماع خلافا للمحكي في التذكرة عن بعض علمائنا و سيأتي عبارته الإسكافي في المصحف.

[الاستدلال على عدم الصحة]

و استدلال للمشهور تاره بأن الكافر يمنع من استدامته لأنه لو ملكه قهرا يارث أو أسلم في ملكه بيع عليه فيمنع من ابتدائه كالنكاح و أخرى بأن الاسترقاق سبيل على المؤمن فينتفى بقوله تعالى وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا. و بالنبوى المرسل في كتب أصحابنا المنجبر بعملهم و استدلالهم به في موارد متعددة حتى في عدم جواز علو بناء الكافر على بناء المسلم بل عدم جواز مساواته و هو قوله ص: الإسلام يعلو و لا يعلى عليه. و من المعلوم أن ما نحن فيه أولى بالاستدلال عليه به لكن الإنصاف أنه لو أغمض النظر عن دعوى الإجماع المعترضه بالشهره و اشتهاار التمسك بالآيه حتى أسند في كثر العرفان إلى الفقهاء و في غيره إلى أصحابنا لم يكن ما ذكره من الأدله خاليا عن الإشكال في الدلاله. أما حكاية قياس الابتداء على الاستدامه فغايه توجيهه أن المستفاد من منع الشارع عن استدامته عدم رضاه بأصل وجوده حدوثا و بقاء من غير مدخليه لخصوص البقاء كما لو أمر المولى بإخراج أحد من الدار أو بإزاله النجاسه عن المسجد فإنه يفهم من ذلك عدم جواز الإدخال لكن يرد عليه أن هذا إنما يقتضى عدم كون الرضا بالحدوث على نهج عدم الرضا بالبقاء. و من المعلوم أن عدم رضاه بالبقاء مجرد تكليف بعدم إبقائه و بإخراجه عن ملكه و ليس معناه عدم إمضاء الشارع بقاءه حتى يكون العبد المسلم خارجا بنفسه شرعا عن ملك الكافر فيكون عدم رضاه بالإدخال على هذا الوجه فلا يدل على عدم إمضائه لدخوله في ملكه ليثبت بذلك الفساد. و الحاصل أن دلاله النهى عن الإدخال في الملك تابعه لدلاله النهى عن الإبقاء في الدلاله على إمضاء الشارع لآثار المنهى عنه و عدمه و المفروض انتفاء الدلاله في المتبوع. و مما ذكرنا يندفع التمسك للمطلب بالنص الوارد في عبد كافر أسلم فقال أمير المؤمنين ع: اذهبوا فبيعوه من المسلمين و ادفعوا ثمنه إلى صاحبه و لا تقروه عنده بناء على أن تخصيص البيع بالمسلمين في مقام البيان و الاحتراز يدل على المنع من بيعه من الكافر فيفسد. توضيح الاندفاع أن تخصيص المسلمين إنما هو من جهه أن الداعي على الأمر بالبيع هي إزالة ملك الكافر و النهى عن إبقائه عنده و هي لا تحصل بنقله إلى كافر آخر فليس تخصيص المأمور به لاختصاص مورد الصحة به بل لأن الغرض من الأمر لا يحصل إلا به فافهم. و أما الآيه فباب الخدشه فيها واسع تاره من جهه دلالتها في نفسها و لو بقرينه سياقها الآيبى عن التخصيص فلا بد من حملها على معنى لا يتحقق فيه تخصيص أو بقرينه ما قبلها الداله على إرادته نفى الجعل في الآخره. و أخرى من حيث تفسيرها في بعض الأخبار بنفى الحججه للكفار على المؤمنين و هو ما روى في العيون عن أبي الحسن ع ردا على من زعم أن المراد بها

مسكه أن الحسين بن علي ع لم يقتل بل شبه لهم و رفع كعيسى على نبينا و آله و عليهم السلام و تعميم الحجه على معنى يشمل الملكيه و تعميم الجعل على وجه يشمل الاحتجاج و الاستيلاء لا يخلو عن تكلف. و ثالثه من حيث تعارض عموم الآيه مع عموم ما دل على صحه البيع و وجوب الوفاء بالعقود و حل أكل المال بالتجاره و تسلط الناس على أموالهم و حكمه الآيه عليها غير معلومه و إباء سياق الآيه عن التخصيص مع وجوب الالتزام به في طرف الاستدامه و في كثير من الفروع في الابتداء يقرب تفسير السبيل بما لا- يشمل الملكيه بأن يراد من السبيل السلطنه فيحكم بتحقيق الملك و عدم تحقق السلطنه بل يكون محجورا عليه مجبورا على بيعه و هذا و إن اقتضى التقييد في إطلاق ما دل على استقلال الناس في أموالهم و عدم حجرهم بها لكنه مع ملاحظه وقوع مثله كثيرا في موارد الحجر على المالك أهون من ارتكاب التخصيص في الآيه المسوقه لبيان أن الجعل شىء لم يكن و لن يكون و إن نفى الجعل ناش عن احترام المؤمن الذى لا يقيد بحال دون حال هذا مضافا إلى أن استصحاب الصحه في بعض المقامات- يقتضى الصحه كما إذا كان الكفر مسبوqa بالإسلام بناء على شمول الحكم لمن كفر عن الإسلام أو كان العبد مسبوqa بالكفر فيثبت في غيره بعدم الفصل و لا يعارضه أصاله الفساد في غير هذه الموارد لأن استصحاب الصحه مقدم عليها فتأمل

[تمليك منافع المسلم من الكافر]

ثم إن الظاهر أنه لا- فرق بين البيع و أنواع التمليكات كالهبة و الوصيه. و أما تمليك المنافع ففي الجواز مطلقا كما يظهر من التذكره و مقرب النهايه بل ظاهر المحكى عن الخلاف أو مع وقوع الإجاره على الذمه كما عن الحواشى و جامع المقاصد و المسالك أو مع كون المسلم الأجير حرا كما عن ظاهر الدروس أو المنع مطلقا كما هو ظاهر القواعد و محكى الإيضاح أقوال أظهرها الثانى فإنه كالدين ليس ذلك سبيلا فيجوز. و لا فرق بين الحر و العبد كما هو ظاهر إطلاق كثير كالتذكره و حواشى الشهيد و جامع المقاصد بل ظاهر المحكى عن الخلاف نفى الخلاف فيه حيث قال فيه إذا استأجر كافر مسلما بعمل فى الذمه صح بلا خلاف و إذا استأجره مده من الزمان شهرا أو سنه ليعمل عملا صح أيضا عندنا انتهى. و ادعى فى الإيضاح أنه لم ينقل من الأمه فرق بين الدين و بين الثابت فى الذمه بالاستيجار خلافا للقواعد و ظاهر الإيضاح فالمنع مطلقا لكونه سبيلا و ظاهر الدروس التفصيل بين العبد و الحر فيجوز فى الثانى دون الأول حيث ذكر بعد أن منع إجاره العبد المسلم للكافر مطلقا قال و جوزها الفاضل و الظاهر أنه أراد إجاره الحر المسلم انتهى. و فيه نظر لأن ظاهر الفاضل فى التذكره جواز إجاره العبد المسلم مطلقا و لو كانت على العين. نعم يمكن توجيه الفرق بأن يد المستأجر على الملك- الذى ملك منفعته بخلاف الحر فإنه لا تثبت للمستأجر يد عليه و لا على منفعته خصوصا لو قلنا بأن إجاره الحر تمليك الانتفاع لا المنفعه فتأمل

و أما الارتهان عند الكافر

ففى جوازه مطلقا كما عن ظاهر نهايه الأحكام أو المنع كما فى القواعد و الإيضاح أو التفصيل بين ما لم يكن تحت يد الكافر كما إذا وضعناه عند مسلم كما عن ظاهر المبسوط و القواعد و الإيضاح فى كتاب الرهن و الدروس و جامع المقاصد و المسالك أو التردد كما فى التذكره وجوه أقواها الثالث لأن استحقاق الكافر لكون المسلم فى يده سبيل بخلاف استحقاقه لأخذ حقه من ثمنه

و أما إعارته من كافر

فلا يبعد المنع وفاقا لعاريه القواعد و جامع المقاصد و المسالك بل عن حواشى الشهيد رحمه الله أن الإعاره و الإيداع أقوى منعا من الارتهان و هو حسن فى العاريه لأنها تسليط على الانتفاع فيكون سيلا و علوا و محل نظر فى الوديعه لأن التسليط على الحفظ و جعل نظره إليه مشترك بين الرهن و الوديعه مع زياده فى الرهن التى قيل من أجلها بالمنع و هى التسلط على منع المالك عن التصرف فيه إلا بإذنه و تسلطه على إلزام المالك ببيعه. و قد صرح فى التذكرة بالجواز فى كليهما. و مما ذكرنا يظهر عدم صحه وقف الكافر عبده المسلم على أهل ملته

[المقصود من الكافر]

ثم إن الظاهر من الكافر كل من حكم بنجاسته و لو انتحل الإسلام كالنواصب و الغلاة و المرتد غايه الأمر عدم وجود هذه الأفراد فى زمان نزول الآيه و لذا استدل الحنفية بالآيه على ما حكى عنهم بحصول البينونه بارتداد الزوج و هل يلحق بذلك أطفال الكفار فيه إشكال و يعم المسلم المخالف لأنه مسلم فيعلو و لا يعلى عليه و المؤمن فى زمان نزول آيه نفى السبيل لم يرد به إلا المقر بالشهادتين و نفى عن الأعراب الذين قالوا آمنا بقوله تعالى وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ إِنَّمَا كَانَ لِعَدْمِ اعْتِقَادِهِمْ بِمَا أَقْرَأُوا بِهِ فَالْمِرَادُ بِالْإِسْلَامِ هُنَا أَنْ يَسْلَمَ نَفْسَهُ لِلَّهِ وَ رَسُولِهِ فِي الظاهر لا الباطن بل قوله تعالى وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ دَلَّ عَلَى أَنْ مَا جَرَى عَلَى ألسنتهم من الإقرار بالشهادتين كان إيمانا فى خارج القلب. و الحاصل أن الإسلام و الإيمان فى زمان الآيه كانا بمعنى واحد و أما ما دل على كفر المخالف بواسطة إنكار الولاية فهو لا يقاوم بظاهرة لما دل على جريان جميع أحكام الإسلام عليهم من التناكح و التوارث و حقن الدماء و عصمه الأموال و أن الإسلام ما عليه جمهور الناس. ففى روايه حمران بن أعين قال: سمعت أبا جعفر يقول الإيمان ما استقر فى القلب و أفضى به إلى الله عز و جل و صدقه العمل بالطاعة لله و التسليم لأمره و الإسلام ما ظهر من قول أو فعل و هو الذى عليه جماعه الناس من الفرق كلها و به حقنت الدماء و عليه جرت الموارث و جاز النكاح و اجتمعوا على الصلاه و الزكاه و الصوم و الحج فخرجوا بذلك من الكفر و أضيفوا إلى الإيمان إلى أن قال فهل للمؤمن فضل على المسلم فى شىء من الفضائل و الأحكام و الحدود و غير ذلك قال لا بل هما يجريان فى ذلك مجرى واحد و لكن للمؤمن فضل على المسلم فى إعمالهما و ما يتقربان به إلى الله عز و جل.

[بيع العبد المؤمن من المخالف]

و من جميع ما ذكرنا ظهر أنه لا بأس ببيع المسلم من المخالف و لو كان جاريه إلا إذا قلنا بحرمة تزويج المؤمنه من المخالف لأخبار دلت على ذلك فإن فحواها يدل على المنع من بيع الجاريه المؤمنه لكن الأقوى عدم التحريم

ثم إنه قد استثنى من عدم جواز تملك الكافر للعبد المسلم مواضع

منها ما إذا كان الشراء مستعقبا للانعتاق

بأن يكون ممن ينعق على الكافر قهرا واقعا كالأقارب أو ظاهرا كمن أقر بحريه مسلم ثم اشتراه أو بأن يقول الكافر للمسلم أعتق عبدك عنى بكذا فأعتقه. ذكر ذلك العلامة في التذكرة و تبعه جامع المقاصد و المسالك و الوجه في الأول واضح وفاقا للمحكي عن الفقيه و النهاية و السرائر مدعيا عليه الإجماع و المتأخرين كافة فإن مجرد الملكيه غير المستقره لا يعد سبيلا بل لم تعتبر الملكيه إلا مقدمه للانعتاق خلافا للمحكي عن المبسوط

المكاسب، ج ٢، ص ١٦٠

و القاضى فمعناه لأن الكافر لا يملك حتى ينعق لأن التملك بمجرد سبيل و سياده علو إلا أن الإنصاف أن السلطنه غير متحققه فى الخارج و مجرد الإقدام على شرائه لينعتق منه من الكافر على المسلم لكنها غير منفيه. و أما الثانى فيشكل بالعلم بفساد البيع على تقديرى الصدق و الكذب لثبوت الخلل أما فى المسيع لكونه حرا أو فى المشترى لكونه كافرا فلا تصور صورته صحيحه لشراء من أقر بانعتاقه إلا أن تمنع اعتبار مثل هذا العلم الإجمالى فتأمل. و أما الثالث فالمحكي عن المبسوط و الخلاف التصريح بالمنع لما ذكر فى الأول.

و منها ما لو اشترط البائع عتقه

فإن الجواز هنا محكى عن الدروس و الروضه و فيه نظر فإن ملكيته قبل الإعناق سبيل و علو بل التحقيق أنه لا فرق بين هذا و بين إجباره على بيعه فى عدم انتفاء السبيل بمجرد ذلك. و الحاصل أن السبيل فيه ثلاثه احتمالات كما عن حواشى الشهيد مجرد الملك و يترتب عليه عدم استثناء ما عدا صورته الإقرار بالحريه و بالملك المستقر و لو بالقابليه كشروط العتق و يترتب عليه عدم استثناء ما عدا صورته اشتراط العتق و المستقر فعلا و يترتب عليه استثناء الجميع و خير الأمور أوسطها

[حكم تملك الكافر للمسلم قهرا]

ثم إن ما ذكرنا كله حكم ابتداء تملك الكافر المسلم اختيارا. أما التملك القهرى فيجوز ابتداء كما لو ورثه الكافر من كافر- أجبر على البيع فمات قبله- فإنه لا ينعق عليه و لا على الكافر الميت لأصالة بقاء رقيته بعد تعارض دليل نفي السبيل و عموم أدله الإرث لكن لا يثبت بها أصل تملك الكافر فيحتمل أن ينتقل إلى الإمام ع بل هو مقتضى الجمع بين الأدله ضروره أنه إذا نفي إرث الكافر بآيه نفي السبيل كان الميت بالنسبه إلى هذا المال ممن لا وارث له فيرثه الإمام ع و بهذا التقرير يندفع ما يقال إن إرث الإمام مناف لعموم أدله ترتيب طبقات الإرث. توضيح الاندفاع أنه إذا كان مقتضى نفي السبيل عدم إرث الكافر فيتحقق نفي الوارث الذى هو مورد إرث الإمام ع فإن الممنوع من الإرث لغير الوارث. فالعمده فى المسأله ظهور الاتفاق المدعى صريحا فى جامع المقاصد ثم هل يلحق بالإرث كل ملك قهرى أو لا- يلحق أو يفرق بين ما كان سببه اختياريا أو غيره و جوه خيرها أوسطها ثم أخيرها

[عدم استقرار المسلم على ملك الكافر و وجوب بيعه عليه]

ثم إنه لا إشكال ولا خلاف في أنه لا يقر المسلم على ملك الكافر بل يجب بيعه عليه: لقوله ع في عبد كافر أسلم اذهبوا فيبعوه من المسلمين وادفعوا إليه ثمنه ولا- تقره عنده. ومنه يعلم أنه لو لم يبعه بباعه الحاكم و يحتمل أن يكون ولايه البيع للحاكم مطلقا- لكون المالك غير قابل للسلطنة على هذا المال غايه الأمر أنه دل النص و الفتوى على تملكه له و لذا ذكر فيها أنه يباع عليه بل صرح فخر الدين رحمه الله في الإيضاح بزوال ملك السيد عنه و يبقى له حق استيفاء الثمن منه و هو مخالف لظاهر النص و الفتوى كما عرفت و كيف كان فإذا تولاه المالك بنفسه- فالظاهر أنه لا خيار له و لا عليه- وفاقا للمحكى في الحواشى فى خيار المجلس و الشرط لأنه إحداث ملك فينتفى لعموم نفي السبيل لتقديمه على أدله الخيار كما يقدم على أدله البيع و يمكن أن يبتنى على أن الزائل العائد كالذى لم يزل أو كالذى لم يعد. فإن قلنا بالأول ثبت الخيار و لأن فسخ العقد يجعل الملكيه السابقه كأن لم تزل و قد أمضاها الشارع و أمر بإزالتها بخلاف ما لو كانت الملكيه الحاصله غير السابقه فإن الشارع لم يَمْضِها لكن هذا المبني ليس بشىء لوجوب الاقتصار فى تخصيص نفي السبيل على المتيقن نعم يحكم بالأرث لو كان العبد أو ثمنه معيبا و يشكل فى الخيارات الناشئه عن الضرر من جهة قوه أدله نفي الضرر فلا يبعد الحكم بثبوت الخيار للمسلم المتضرر من لزوم البيع بخلاف ما لو تضرر الكافر فإن هذا الضرر إنما حصل من كفره الموجب لعدم قابليه تملك المسلم إلا فيما خرج بالنص. و يظهر مما ذكرنا حكم الرجوع فى العقد الجائر كالهبة و خالف فى ذلك كله جامع المقاصد فحكم بثبوت الخيار و الرد بالعيب تبعا للدروس قال لأن العقد لا يخرج عن مقتضاه بكون المبيع عبدا مسلما لكافر لانقضاء المقتضى لأن نفي السبيل لو اقتضى ذلك لاقتضى خروجه عن ملكه فعلى هذا لو كان المبيع معاطاه فهى على حكمها و لو أخرجه عن ملكه بالهبة جرت فيه أحكامها. نعم لا يبعد أن يقال للحاكم إزماءه بإسقاط نحو خيار المجلس أو مطالبته بسبب ناقل يمنع الرجوع و لم يلزم منه تخسير للمال انتهى. و فيما ذكره نظر لأن نفي السبيل لا- يخرج منه إلا- الملك الابتدائى و خروجه لا يستلزم خروج عود الملك إليه بالفسخ. و استلزام البيع للخيارات ليس عقليا بل تابع لدليله الذى هو أضعف من دليل صحه العقد الذى خص بنفي السبيل فهذا أولى بالتخصيص به مع أنه على تقدير المقاومه يرجع إلى أصله الملك و عدم زواله بالفسخ و الرجوع فتأمل. و أما ما ذكره أخيرا بقوله لا يبعد ففيه أن إزماءه بما ذكر ليس بأولى من الحكم بعدم جواز الرجوع فيكون خروج المسلم من ملك الكافر إلى ملك المسلم بمنزله التصرف المانع من الفسخ و الرجوع. و مما ذكرنا يظهر أن ما ذكره فى القواعد من قوله رحمه الله و لو باعه لمسلم بثوب ثم وجد فى الثمن عيبا جاز رد الثمن و هل يسترد العبد أو قيمه فيه نظر ينشأ من كون الاسترداد تملكاً للمسلم اختياراً و من كون الرد بالعيب موضوعاً على القهر كالإرث انتهى محل تأمل إلا أن يقال إن مقتضى الجمع بين أدله الخيار و نفي السبيل ثبوت الخيار و الحكم بالقيمه فيكون نفي السبيل مانعاً شرعياً من استرداد المثل من كنف المبيع فى زمن الخيار و كالتلف الذى هو مانع عقلى و هو حسن إن لم يحصل السبيل بمجرد استحقاق الكافر للمسلم المنكشف باستحقاق بدله و لذا حكموا بسقوط الخيار فى من ينعق على المشتري فتأمل.

مسأله المشهور عدم جواز نقل المصحف إلى الكافر

ذكره الشيخ و المحقق فى الجهاد و العلامه فى كتبه و جمهور من تأخر عنه. و عن الإسكافى أنه قال و لا اختار أن يرهن الكافر مصحفاً أو ما يجب على المسلم تعظيمه و لا صغيراً من الأطفال انتهى. و استدلووا عليه بوجوب احترام المصحف و فحوى المنع من بيع العبد المسلم من الكافر و ما ذكره حسن و إن كان وجهه لا- يخلو عن تأمل أو منع. و فى إلحاق الأحاديث النبويه بالمصحف كما صرح به فى المبسوط أو الكراهه كما هو صريح الشرائع و نسبه الصيمرى إلى المشهور قولان تردد بينهما

العلامه فى التذكره و لا يبعد أن تكون الأحاديث المنسوبه إلى النبى ص من طرق الآحاد حكمها حكم ما علم صدوره منه ص و إن كان ظاهر ما ألحقوه بالمصحف هو أقوال النبى المعلوم

المكاسب، ج ٢، ص ١٦١

صدورها عنه ص و كيف كان فحكم أحاديث الأئمه ص حكم أحاديث النبى ص

القول فى شرائط العوضين

يشترط فى كل منهما كونه متمولا

إشاره

لأن البيع لغه مبادله مال بمال

و قد احترزوا بهذا الشرط عما لا ينتفع به منفعه مقصوده للعقلاء محلله فى الشرع

لأن الأول ليس بمال عرفا كالخنافس و الديدان فإنه يصح عرفا سلب المصرف لها و نفي الفائده عنها و الثانى ليس بمال شرعا كالخمر و الخنزير ثم قسموا عدم الانتفاع إلى ما يستند إلى خسه الشىء كالحشرات و إلى ما يستند إلى قلته كحبه حنطه و ذكروا أنه ليس مالا- و إن كان يصدق عليه الملك و لذا يحرم غصبه إجماعا. و عن التذكره أنه لو تلف لم يضمن أصلا و اعترضه غير واحد ممن تأخر عنه بوجوب رد المثل. و الأولى أن يقال إن ما تحقق أنه ليس بمال عرفا فلا إشكال و لا خلاف فى عدم جواز وقوعه أحد العوضين إذ لا بيع إلا فى ملك و ما لم يتحقق فيه ذلك فإن كان أكل المال فى مقابله أكلا بالباطل عرفا فالظاهر فساد المعامله و ما لم يتحقق فيه ذلك فإن ثبت دليل من نص أو إجماع على عدم جواز بيعه فهو و إلا فلا يخفى و جوب الرجوع إلى عمومات صحه البيع و التجاره. و خصوص قوله ع فى المروى عن تحف العقول: و كل شىء يكون لهم فيه الصلاح من جهه من الجهات فكل ذلك حلال بيعه إلى آخر الروايه و قد تقدمت فى أول الكتاب

ثم إنهم احترزوا باعتبار الملكيه فى العوضين عن بيع ما يشترك فيه الناس

كالماء و الكلاء و السماك و الوحوش قبل اصطيادها بكون هذه كلها غير مملوكه بالفعل

و احترزوا أيضا به عن الأرض المفتوحه عنوه

و وجه الاحتراز عنها أنها غير مملوكه لملاكها على نحو سائر الأملاك بحيث يكون لكل منهم جزء معين من عين الأرض و إن

قل و لذا لا- تورث بل و لا- من قبيل الوقف الخاص على معينين لعدم تملكهم للمنفعة مشاعا و لا- كالوقف على غير معينين كالعلماء و المؤمنين و لا من قبيل تملك الفقراء الزكاه و الساده الخمس بمعنى كونهم مصارف له لعدم تملكهم منافعه بالقبض لأن مصرفه منحصر فى مصالح المسلمين فلا يجوز تقسيمه عليهم من دون ملاحظه مصالحهم فهذه الملكيه نحو مستقل من الملكيه قد دل عليها الدليل و معناها صرف حاصل الملك فى مصالح الملاك ثم إن كون هذه الأرض للمسلمين مما ادعى عليه الإجماع و دل عليه النص كمرسله حماد الطويله و غيرها.

[أقسام الأرضين و أحكامها]

إشارة

و حيث جرى فى الكلام ذكر بعض أقسام الأرضين فلا بأس بالإشارة إجمالاً إلى جميع أقسام الأرضين و أحكامها فنقول و من الله الاستعانة الأرض إما موات و إما عامره- و كل منهما إما أن يكون كذلك أصلية أو عرض لها ذلك فالأقسام أربعة لا خامس لها

الأول ما يكون مواتاً بالأصله بأن لم تكن مسبوقة بالعمارة

و لا إشكال و لا خلاف منافى كونها للإمام ع و الإجماع عليه محكى عن الخلاف و الغنيه و جامع المقاصد و المسالك و ظاهر جماعه أخرى و النصوص بذلك مستفيضه بل قيل إنها متواتره و هى من الأنفال. نعم أبيض التصرف فيها بالإحياء بلا عوض و عليه يحمل ما فى النبويين: موتان الأرض لله و لرسوله ص ثم هى لكم منى أيها المسلمون و نحوه الآخر: عادى الأرض لله و لرسوله ثم هى لكم منى. و ربما يكون فى بعض الأخبار وجوب أداء خراجها إلى الإمام ع كما فى صحيحه الكابلى قال: وجدنا فى كتاب على ع إنَّ الأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ أنا و أهل بيتى الذين أورثنا الله الأرض و نحن المتقون و الأرض كلها لنا فمن أحيأ أرضاً من المسلمين فليعمرها و ليؤد خراجها إلى الإمام من أهل بيتى و له ما أكل منها الخبر و مصححه عمر بن زيد: أنه سأل رجل أبا عبد الله ع عن رجل أخذ أرضاً مواتاً تركها أهلها فعمرها و أجرى أنهارها و بنى فيها بيوتا و غرس فيها نخلا و شجراً فقال أبو عبد الله ع كان أمير المؤمنين ع يقول من أحيأ أرضاً من المؤمنين فهى له و عليه طسقتها يؤديه إلى الإمام ع فى حال الهدنه فإذا ظهر القائم عجل الله تعالى فرجه فليوطن نفسه على أن تؤخذ منه و يمكن حملها على بيان الاستحقاق و وجوب إيصال الطسق إذا طلب الإمام ع لكن الأئمة ع بعد أمير المؤمنين ص حللوا لشيعتهم و أسقطوا ذلك عنهم كما يدل عليه قوله ع: ما كان لنا فهو لشيعتنا و قوله ع فى روايه مسمع بن عبد الملك: كل ما كان فى أيدي شيعتنا من الأرض فهم فيه محللون و محلل لهم ذلك إلى أن يقوم قائمنا فيجيبهم طسق ما كان فى أيديهم و يترك الأرض فى أيديهم و أما ما كان أيدي سواهم فإن كسبهم من الأرض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا فيأخذ الأرض من أيديهم و يخرجهم منها صغره الخبر. نعم ذكر فى التذكرة أنه لو تصرف فى الموات أحد بغير إذن الإمام كان عليه طسقتها و يحتمل حمل هذه الأخبار المذكوره على حال الحضور و إلا فالظاهر عدم الخلاف فى عدم وجوب مال للإمام فى الأراضى فى حال الغيبه بل الأخبار متفقه على أنها لمن أحيأها و ستأتى حكاية إجماع المسلمين على صيرورتها ملكاً بالإحياء.

الثانى ما كانت عامره بالأصله

أى لا- من معمر و الظاهر أنه أيضا للإمام ع و كونها من الأنفال و هو ظاهر إطلاق قولهم و كل أرض لم يجز عليها ملك مسلم فهو للإمام ع و عن التذكرة الإجماع عليه و فى غيرها نفى الخلاف عنه لموثقه أبان بن عثمان عن إسحاق بن عمار المحكيه عن تفسير على ابن إبراهيم عن الصادق ع حيث عد من الأنفال كل أرض لا رب لها و نحوها المحكى عن تفسير العياشى عن أبى بصير عن أبى جعفر ع. و لا يخصص عموم ذلك بخصوص بعض الأخبار حيث جعل فيها من الأنفال كل أرض ميتة لا رب لها بناء على ثبوت المفهوم للوصف المسوق للاحتراز لأن الظاهر ورود الوصف مورد الغالب لأن الغالب فى الأرض التى لا مالك لها كونها مواتا و هل تملك هذه بالحيازه وجهان من كونها مال الإمام و من عدم منافاته للتملك بالحيازه كما تملك الموات بالإحياء مع كونها مال الإمام فدخل فى عموم النبوى: من سبق إلى ما لم يسبقه إليه مسلم فهو أحق به.

الثالث ما عرضت له الحياه بعد الموت

و هو ملك للمحى فيصير ملكا له بالشروط المذكوره فى باب الإحياء بإجماع الأمه كما عن المهذب و بإجماع المسلمين كما عن التنقيح و عليه عامه فقهاء الأمصار كما عن التذكرة لكن يبالى من المبسوط كلام يشعر بأنه يملك التصرف لا نفس الرقبه فلا بد من الملاحظه.

الرابع ما عرض له الموت بعد العماره

فإن كانت العماره أصلية فهى مال الإمام ع و إن كانت العماره من معمر ففى بقائها على ملك معمرها أو خروجها

المكاسب، ج ٢، ص ١٦٢

عنه و صيرورتها ملكا لمن عمرها ثانيا خلاف معروف فى كتاب إحياء الموات منشأه اختلاف الأخبار.

ثم القسم الثالث إما أن تكون العماره فيه من المسلمين أو من الكفار فإن كانت من المسلمين فملكهم لا- يزول إلا بناقل أو بطرود الخراب على أحد القولين و إن كانت من الكفار فكذلك إن كانت فى دار الإسلام و قلنا بعدم اعتبار الإسلام و إن اعتبرنا الإسلام كانت باقيه على ملك الإمام ع و إن كانت فى دار الكفر فملكها يزول بما يزول به ملك المسلم و بالاغتنام كسائر أموالهم. ثم ما ملكه الكفار من الأرض إما أن يسلم عليه طوعا- فيبقى على ملكه كسائر أملاكه و إما أن لا يسلم عليه طوعا فإن بقيت يده عليه كافرا فهى أيضا كسائر أملاكه تحت يده و إن ارتفعت يده عنها فإما أن يكون بانجلاء المالك عنها تخليتها للمسلمين أو بموت أهلها و عدم الوارث فيصير ملكا للإمام ع و يكون من الأنفال التى لم يوجف عليها بخيل و لا ركاب و إن رفعت يده عنها قهرا و عنوه فهى كسائر ما لا ينقل من الغنيمه كالنخل و الأشجار و البنيان للمسلمين كافة إجماعا على ما حكاه غير واحد كالخلاف و التذكرة و غيرهما و النصوص به مستفيضه: ففى روايه أبى بردة المسئول فيها عن بيع أرض الخراج قال ع و من يبيع ذلك و هى أرض المسلمين قال قلت يبيعها الذى هى فى يده قال و يصنع بخراج المسلمين ما ذا ثم قال لا بأس اشترى حقه منها- و يحول حق المسلمين عليه و لعله يكون أقوى عليها و أملى بخراجهم منه. و فى مرسله حماد الطويله: ليس لمن قاتل شىء من الأرضين و لا ما غلبوا عليه إلا ما احتوى عليه العسكر إلى أن قال و الأرض التى أخذت بخيل و ركاب فهى موقوفه متروكه فى يدي من يعمرها و يحييها و يقوم عليها على ما صالحهم الوالى على قدر طاقتهم من الخراج النصف أو الثلث أو الثلثين على قدر ما يكون لهم صالحا و لا- يضربهم فإذا أخرج منها ما أخرجه بدأ فأخرج منه العشر من الجميع مما سقت

السماء أو سقى سيحا و نصف العشر مما سقى بالدوالى و النواضح إلى أن قال فيؤخذ ما بقى بعد العشر فيقسم بين الوالى و بين شركائه الذين هم عمال الأرض و أكرتها فيدفع إليهم أنصباؤهم و هم على قدر ما صالحهم عليه و يؤخذ الباقي فيكون ذلك أرزاق أعوانهم على دين الله و فى مصلحه ما ينوبه من تقويه الإسلام و تقويه الدين فى وجوه الجهاد و غير ذلك مما فيه مصلحه العامه ليس لنفسه من ذلك قليل و لا- كثير الخبر. و فى صحيحه الحلبي قال: سئل أبو عبد الله ع عن السواد ما منزلته قال هو لجميع المسلمين لمن هو اليوم و لمن يدخل فى الإسلام بعد اليوم و لمن لم يخلق بعد فقلنا نشتره من الدهاقين قال لا يصلح إلا أن تشتريها منهم على أن تصيرها للمسلمين فإن شاء ولى الأمر أن يأخذها أخذها قلت فإن أخذها منه قال يرد عليه رأس ماله و له ما أكل من غلتها بما عمل و رواه ابن شريح قال:

سألت أبا عبد الله ع عن شراء الأرض من أرض الخراج فكرهه و قال إنما أرض الخراج للمسلمين فقالوا له فإنه يشتريها الرجل و عليه خراجها فقال لا بأس إلا أن يستحى من عيب ذلك و رواه إسماعيل بن الفضل الهاشمي ففيها: و سألته عن رجل اشترى أرضا من أراضي الخراج فبنى بها أو لم يبن غير أن أناسا من أهل الذمه نزلوها أله أن يأخذ منهم أجور البيوت إذا أدوا جزية رءوسهم قال يشارطهم فما أخذ بعد الشرط فهو حلال و فى خبر أبي الربيع قال: لا تشتري من أرض السواد شيئا إلا من كانت له ذمه فإنما هى فىء للمسلمين إلى غير ذلك و ظاهره كما ترى عدم جواز بيعها حتى تبعا للآثار المملوكة فيها على أن تكون جزء من المبيع فيدخل فى ملك المشتري. نعم يكون للمشتري على وجه كان للبائع أعنى مجرد الأولويه و عدم جواز مزاحمته إذا كان التصرف و إحداث تلك الآثار بإذن الإمام أو بإجازته و لو لعموم الشيعة كما إذا كان التصرف بتقبيل السلطان الجائر أو بإذن الحاكم الشرعى بناء على عموم ولايته لأمر المسلمين و نيابته عن الإمام ع و لكن ظاهر عبارته المبسوط إطلاق المنع عن التصرف فيها قال لا يجوز التصرف فيها ببيع و لا شراء و لا هبة و لا معاوضه و لا يصح أن تبنى فيها دور أو منازل و مساجد و سقايات و لا- غير ذلك من أنواع التصرف الذى يتبع الملك و متى فعل شيئا من ذلك كان التصرف باطلا و هو على حكم الأصل و يمكن حمل كلامه على صورته عدم الإذن من الإمام ع حال حضوره و يحتمل إرادته التصرف بالبناء على وجه الحيازه و التملك و قال فى الدروس لا يجوز التصرف فى المفتوحه عنه إلا بإذن الإمام سواء كان بالبيع أم بالوقف أم بغيرهما. نعم فى حال الغيبه ينفذ ذلك و أطلق فى المبسوط أن التصرف فيها لا- ينفذ و قال ابن إدريس إنما نبيع و نوقف تحجيرنا و بناءنا و تصرفنا لا نفس الأرض انتهى. و قد ينسب إلى الدروس التفصيل بين زمانى الغيبه و الحضور فيجوز التصرف فى الأول و لو بالبيع و الوقف لا- فى الثانى إلا- بإذن الإمام و كذا إلى جامع المقاصد و فى النسبه نظر بل الظاهر موافقتهما لفتوى جماعه من جواز التصرف فيه فى زمان الغيبه بإحداث الآثار و جواز نقل الأرض تبعا للآثار فيفعل ذلك بالأرض تبعا للآثار و المعنى أنها مملوكة ما دامت الآثار موجوده. قال فى المسالك فى شرح قول المحقق و لا يجوز بيعها و لا هبتها و لا وقفها إلى آخرها إن المراد أنه لا يصح ذلك فى رقبه الأرض مستقلة أما لو فعل ذلك بها تبعا لآثار التصرف من بناء و غرس و زرع و نحوها فجائز على الأقوى قال فإذا باعها بائع مع شىء من هذه الآثار دخلت فى المبيع على سبيل التبع و كذا الوقف و غيره و يستمر كذلك ما دام شىء من الآثار باقيا فإذا ذهبت أجمع انقطع حق المشتري و الموقوف عليه و غيرهما عنها هكذا ذكره جمع من المتأخرين و عليه العمل انتهى. نعم ربما يظهر من عبارته الشيخ فى التهذيب جواز البيع و الشراء فى نفس الرقبه حيث قال إن قال قائل إن ما ذكرتموه إنما دل على إباحه التصرف فى هذه الأرضين و لا يدل صحه تملكها بالشراء و البيع و مع عدم صحته لا يصح ما يتفرع عليهما. قلنا إنما قد قسمنا الأرضين ثلاثه أقسام أرض أسلم عليها أهلها فهى ملك لهم يتصرفون فيها و أرض تؤخذ عنه أو يصلح أهلها عليها فقد أبحننا شراءها و بيعها لأن لنا فى ذلك قسما لأنها أراضى المسلمين و هذا القسم أيضا يصح الشراء و البيع

فيه على هذا الوجه. و أما الأنفال و ما يجرى مجراها فلا يصح تملكها بالشراء و إنما أبيح لنا التصرف فيها حسب ثم استدل على أراضى الخراج بروايه أبى برده السابقه الداله على جواز بيع آثار التصرف دون رقبه

المكاسب، ج ٢، ص ١٦٣

الأرض و دليله قرينه على توجيه كلامه و كيف كان فما ذكره من حصول الملك تبعا للآثار مما لا- دليل عليه إن أرادوا الانتقال. نعم المتيقن هو ثبوت حق الاختصاص للمتصرف ما دام شىء من الآثار موجودا فالذى ينبغى أن يصرف الكلام إليه هو بيان الوجه الذى يجوز التصرف معه حتى يثبت حق الاختصاص فنقول أما فى زمان الحضور و التمكن من الاستئذان فلا ينبغى الإشكال فى توقف التصرف على إذن الإمام لأنه ولى المسلمين فله نقلها عينا و منفعه. و من الظاهر أن كلام الشيخ المطلق فى المنع عن التصرف محمول على صورته عدم إذن الإمام مع حضوره. و أما فى زمان الغيبه ففى عدم جواز التصرف إلا فيما أعطاه السلطان الذى حل قبول الخراج و المقاسمه منه أو جوازه مطلقا نظرا إلى عموم ما دل على تحليل مطلق الأرض للشيعة لا خصوص الموات التى هى مال الإمام ع و ربما يؤيده جواز قبول الخراج الذى هو كأجره الأرض فيجوز التصرف فى عينها مجانا أو عدم جوازه إلا بإذن الحاكم الذى هو نائب الإمام أو التفصيل بين من يستحق أجره هذه الأرض فيجوز له التصرف فيها لما يظهر من قوله ع للمخاطب فى بعض أخبار حل الخراج و أن لك نصيبا فى بيت المال و بين غيره الذى يجب عليه حق الأرض و لذا أفتى غير واحد على ما حكى بأنه لا يجوز حبس الخراج و سرقة عن السلطان الجائر و الامتناع عنه. و استثنى بعضهم ما إذا دفعه إلى نائب الإمام ع أو بين ما عرض له الموت من الأرض المحياه حال الفتح و بين الباقيه على عمارتها من حين الفتح فيجوز إحياء الأول لعموم أدله الإحياء و خصوص روايه سليمان بن خالد و نحوها وجوه أوفقها بالقواعد الاحتمال الثالث ثم الرابع ثم الخامس. و مما ذكرنا يعلم حال ما ينفصل من المفتوح عنوه كأوراق الأشجار و أثمارها و أخشاب الأبنيه و السقوف الواقعه و الطين المأخوذ من سطح الأرض و الجص و الحجارة و نحو ذلك فإن مقتضى القاعده كون ما يحدث بعد الفتح- من الأمور المنقوله ملكا للمسلمين و لذا صرح جماعه كالعلامه و الشهيد و المحقق الثانى و غيرهم على ما حكى عنهم بتقييد جواز رهن أبنيه الأرض المفتوحه عنوه بما إذا لم تكن الآلات من تراب الأرض. نعم الموجوده فيها حال الفتح للمقاتلين لأنها مما ينقل و حينئذ مقتضى القاعده عدم صحه أخذها إلا من السلطان الجائر أو من حاكم الشرع مع إمكان أن يقال لا مدخل لسلطان الجور لأن القدر المأذون فى تناوله منه منفعه الأرض لا أجزاءها إلا أن يكون الأخذ على وجه الانتفاع لا التملك فيجوز و يحتمل كون ذلك بحكم المباحات لعموم من سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم فهو أحق به و يؤيده بل يدل عليه استمرار السيره خلفا عن سلف على بيع الأمور المعموله من ترابه أرض العراق من الآجر و الكوز و الأوانى و ما يعمل من التربه الحسينيه و يقوى هذا الاحتمال بعد انفصال هذه الأجزاء من الأرض

[مسأله من شروط العوضين كونه طلقا]

إشاره

و اعلم أنه ذكر الفاضلان و جمع ممن تأخر عنهما فى شروط العوضين بعد الملكيه كونه طلقا- . و فرعوا عليه عدم جواز بيع الوقف إلا- فيما استثنى و لا- الرهن إلا- بإذن المرتهن أو إجازته و لا- أم الولد إلا فى المواضع المستثناه. و المراد بالطلق تمام

السلطنه على الملك بحيث يكون للمالك أن يفعل بملكه ما شاء و يكون مطلق العنان في ذلك لكن هذا المعنى في الحقيقة راجع إلى كون الملك مما يستقل المالك بنقله و يكون نقله ماضيا فيه لعدم تعلق حق به مانع عن نقله بدون إذن ذى الحق لمرجهه إلى أن من شرط البيع أن يكون متعلقه مما يصح للمالك بيعه مستقلا و هذا لا محصل له فالظاهر أن هذا العنوان ليس فى نفسه شرطا ليتفرع عليه عدم جواز بيع الوقف و المرهون و أم الولد بل الشرط فى الحقيقة انتفاء كل من تلك الحقوق الخاصه و غيرهما مما ثبت منعه عن تصرف المالك كالنذر و الخيار و نحوهما و هذا العنوان منتزع من انتفاء تلك الحقوق. فمعنى الطلق أن يكون المالك مطلق العنان فى نقله غير محبوس عليه لأحد الحقوق التى ثبت منها للمالك عن التصرف فى ملكه فالتعبير بهذا المفهوم المنتزع تمهيد لذكر الحقوق المانعه عن التصرف لا تأسيس لشرط ليكون ما بعده فروعاً بل الأمر فى الفرعيه و الأصالة بالعكس ثم إن أكثر من تعرض لهذا الشرط- لم يذكر من الحقوق إلا الثلاثه المذكوره ثم عنونوا حق الجاني و اختلفوا فى حكم بيعه و الظاهر أن الحقوق المانعه أكثر من هذه الثلاثه أو الأربعه و قد أنهاها بعض من عاصرناه إلى أزيد من عشرين فذكر بعد الأربعه المذكوره فى عبارته الأكثر النذر المتعلق بالعين قبل البيع و الخيار المتعلق به و الارتداد و الحلف على عدم بيعها و تعيين الهدى للذبح و اشتراط عتق العبد فى عقد لازم و الكتابه المشروطه أو المطلقه بالنسبه إلى ما لم يتحرر منه حيث إن المولى ممنوع عن التصرف بإخراجه عن ملكه قبل الأداء و التدبير المعلق على موت غير المولى بناء على جواز ذلك فإذا مات المولى و لم يمت من علق عليه العتق كان مملوكاً للورثه ممنوعاً من التصرف فيه و تعلق حق الموصى له بالموصى به بعد موت الموصى و قبل قبوله بناء على منع الوارث من التصرف فيه قبله و تعلق حق الشفعه بالمال فإنه مانع من لزوم التصرفات الواقعه من المالك فللشفيع بعد الأخذ بالشفعه إبطالها و تغذيه الولد المملوك بنطفه سيده فيما إذا اشترى أمه حبلى فوطئها فأنت بالولد بناء على عدم جواز بيعها و كونه مملوكاً ولد من حر شريك فى أمه حال الوطء فإنه مملوك له لكن ليس له التصرف فيه إلا بتقويمه و أخذ قيمته و تعارض السبب المملك و المزيل للملك كما لو قهر حربى أباه و الغنيمه قبل القسمة بناء على حصول الملك بمجرد الاستيلاء دون القسمة لاستحاله بقاء الملك بلا مالك و غير ذلك مما سيقف عليه المتبع لكننا نقتصر على ما اقتصر عليه الأصحاب من ذكر الوقف ثم أم الولد ثم الرهن ثم الجنايه إن شاء الله.

مسأله لا يجوز بيع الوقف إجماعاً محققاً فى الجملة و محكياً

إشاره

و لعموم قوله ع: الوقوف تكون على حسب ما يوقفها أهلها إن شاء الله. و رواه أبى على بن راشد قال: سألت أبا الحسن ع قلت جعلت فداك اشتريت أرضاً إلى جنب ضيعتى بألفى درهم فلما وفيت المال خبرت أن الأرض وقف فقال لا يجوز شراء الوقف و لا- تدخل الغله فى مالك و ادفعها إلى من أوقفت عليه قلت لا أعرف لها ربا قال تصدق بغلتها. و ما ورد من حكاية وقف أمير المؤمنين ع و غيره من الأئمه ص مثل ما عن ربيعى بن عبد الله

المكاسب، ج ٢، ص ١٦٤

عن أبى عبد الله ع فى صورته وقف أمير المؤمنين ع: بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما تصدق به على بن أبى طالب و هو حى سوى تصدق بداره التى فى بنى زريق صدقه لا تباع و لا توهب حتى يرثها الله الذى يرث السماوات و الأرض و أسكن هذه صدقه

خالاته ما عشن و عاش عقبهن فإذا انقضوا فهي لدى الحاجه من المسلمين. فإن الظاهر من الوصف كونه صفة لنوع الصدقه لا لشخصها و يبعد كونه شرطاً خارجاً عن النوع مأخوذاً في الشخص مع أن سياق الاشتراط يقتضى تأخره عن ركن العقد أعنى الموقوف عليهم خصوصاً مع كونه شرطاً عليهم مع أنه لو جاز البيع في بعض الأحيان كان اشتراط عدمه على الإطلاق فاسداً بل مفسداً لمخالفته للمشروع من جواز بيعه في بعض الموارد كدفع الفساد بين الموقوف عليهم أو رفعه أو طرو الحاجه أو صيرورته مما لا ينتفع به أصلاً إلا أن يقال إن هذا الإطلاق نظير الإطلاق المتقدم- في روايه ابن راشد في انصرافه إلى البيع لا لعذر مع أن هذا التقييد مما لا بد منه على تقدير كون الصفة فصلاً للنوع أو شرطاً خارجياً مع احتمال علم الإمام بعدم طرو هذه الأمور المبيحه و حينئذ يصح أن يستغنى بذلك عن التقييد على تقدير كون الصفة شرطاً بخلاف ما لو جعل وصفاً داخلاً في النوع فإن العلم بعدم طرو مسوغات البيع في الشخص لا يغنى عن تقييد إطلاق الوصف في النوع كما لا يخفى. فظهر أن التمسك بإطلاق المنع عن البيع على كون الوصف داخلاً في أصل الوقف كما صدر عن بعض من عاصرناه لا يخلو عن نظر و إن كان الإنصاف ما ذكرناه من ظهور سياق الأوصاف في كونها أوصافاً للنوع.

و مما ذكرنا ظهر أن المانع عن بيع الوقف أمور ثلاثة

حق الواقف حيث جعلها بمقتضى صيغه الوقف صدقه جاريه ينتفع بها و حق البطون المتأخره عن بطن البائع و التعبد الشرعي المكشوف عنه بالروايات فإن الوقف متعلق لحق الله حيث يعتبر فيه التقرب و يكون لله تعالى عمله و عليه عوضه و قد يرتفع بعض هذه الموانع فيبقى الباقي و قد يرتفع كلها و سيجي ء التفصيل

إهل الوقف يبطل بنفس البيع أو بجوازه

ثم إن جواز البيع لا- ينافي بقاء الوقف إلى أن يباع فالوقف يبطل بنفس البيع لا بجوازه- فمعنى جواز بيع العين الموقوفه جواز إبطال وقفها إلى بدل أو لا إليه فإن مدلول صيغه الوقف و إن أخذ فيه الدوام و المنع عن المعاوضه عليه إلا أنه قد يعرض ما يجوز مخالفه هذا الإنشاء كما أن مقتضى العقد الجائر كالهبة تمليك المتهب المقتضى لتسلطه المنافي لجواز انتزاعه من يده و مع ذلك يجوز مخالفته و قطع سلطنته عنه فتأمل إلا أنه ذكر بعض في هذا المقام أن الذي يقوى في النظر بعد إمعانه أن الوقف ما دام وقفاً لا- يجوز بيعه بل لعل جواز بيعه مع كونه وقفاً من التضاد. نعم إذا بطل الوقف اتجه حينئذ جواز بيعه. ثم ذكر بعض مبطلات الوقف المسوغه لبيعه و قد سبقه إلى ذلك بعض الأساطين في شرحه على القواعد حيث استدل على المنع عن بيع الوقف بعد النص و الإجماع بل الضروره بأن البيع و أضرابه ينافي حقيقه الوقف لأخذ الدوام فيه و أن نفى المعاوضات مأخوذ فيه ابتداءً و فيه أنه إن أريد من بطلانه انتفاء بعض آثاره و هو جواز البيع المسبب عن سقوط حق الموقوف عليهم عن شخص العين أو عنها و عن بدلها حيث قلنا بكون الثمن للبطن الذي يبيع فهذا لا محصل له فضلاً عن أن يحتاج إلى نظر فضلاً عن إمعانه و إن أريد به انتفاء أصل الوقف كما هو ظاهر كلامه حيث جعل المنع من المبيع من مقومات مفهوم الوقف ففيه مع كونه خلاف الإجماع إذ لم يقل أحد ممن أجاز بيع الوقف في بعض الموارد بطلان الوقف و خروج الموقوف عن ملك الموقوف عليه إلى ملك الواقف إن المنع عن البيع ليس مأخوذاً في مفهومه بل هو في غير المساجد و شبهها قسم من التمليك و لذا يطلق عليه الصدقه و يجوز إيجابه بلفظ تصدقت إلا- أن المال ك له بطون متلاحقه فإذا جاز بيعه مع الإبدال- كان البائع ولياً عن جميع الملاك في إبدال مالهم بآخر و إذا جاز لا معه كما إذا بيع لضروره البطن الموجود على القول بجوازه فقد جعل الشارع لهم حق إبطال الوقف ببيعه لأنفسهم فإذا لم يبيعه لم يبطل و لذا لو فرض اندفاع الضروره بعد الحكم بجواز البيع أو لم يتفق

البيع كان الوقف على حاله و لذا صرح فى جامع المقاصد بعدم جواز رهن الوقف و إن بلغ حدا يجوز بيعه معللا باحتمال طرو اليسار للموقوف عليهم عند إرادته بيعه فى دين المرتهن.

إذا عرفت أن مقتضى العمومات فى الوقف عدم جواز البيع فاعلم

أن لأصحابنا فى الخروج عن عموم المنع فى الجملة أقوالا

أحدها عدم الخروج عنه أصلا

و هو الظاهر من كلام الحللى حيث قال فى السرائر بعد نقل كلام المفيد قدس سره و الذى يقتضيه مذهبنا أنه بعد وقفه و قبضه لا يجوز الرجوع فيه و لا- تغيره عن وجوهه و سبله و لا- بيعه سواء كان بيعه أعود عليهم أم لا- و سواء خرب الوقف و لا يوجد من يراعيه بعماره من سلطان و غيره أو يحصل بحيث لا- يجدى نفعا أم لا- قال الشهيد رحمه الله بعد نقل أقوال المجوزين و ابن إدريس سد الباب و هو نادر مع قوته و قد ادعى فى السرائر عدم الخلاف فى المؤبد قال إن الخلاف الذى حكيناه بين أصحابنا إنما هو إذا كان الوقف على قوم مخصوصين و ليس فيه شرط يقتضى رجوعه إلى غيرهم و أما إذا كان الوقف على قوم و من بعدهم على غيرهم و كان الواقف قد اشترط رجوعه إلى غيره إلى أن يرث الله الأرض لم يجز بيعه على وجه بغير خلاف بين أصحابنا انتهى. و فيه نظر يظهر مما سيأتى من ظهور أقوال كثير من المجوزين فى المؤبد و حكى المنع مطلقا عن الإسكافى و فخر الإسلام أيضا إلا فى الآلات الموقوفة و أجزاءها التى انحصر طريق الانتفاع بها فى البيع. قال الإسكافى فى ما حكى عنه فى المختلف إن الموقوف رقيقا أو غيره لو بلغ حاله إلى زوال ما سبله من منفعة فلا- بأس ببيعه و إبدال مكانه بتمنه إن أمكن أو صرفه فيما كان يصرف إليه منفعة أو رد ثمنه على منافع ما بقى من أصل ما حبس معه إذا كان فى ذلك صلاح انتهى. و قال فخر الدين فى الإيضاح فى شرح قول والده قدس سرهما و لو خلق حصير المسجد و خرج عن الانتفاع

المكاسب، ج ٢، ص ١٦٥

به أو انكسر الجذع بحيث لا ينتفع به فى غير الإحراق فالأقرب جواز بيعه قال بعد احتمال المنع بعموم النص فى المنع و الأصح عندى جواز بيعه و صرف ثمنه فى المماثل إن أمكن و إلا ففى غيره انتهى. و نسبه المنع إليهما على الإطلاق لا بد أن يبنى على خروج مثل هذا عن محل الخلاف و سيظهر هذا من عبارته الحلبي فى الكافى أيضا فلاحظ.

الثانى الخروج عن عموم المنع فى المنقطع فى الجملة خاصة دون المؤبد

و هو المحكى عن القاضى حيث قال فى محكى المذهب إذا كان الشىء وقف على قوم و من بعدهم على غيرهم و كان الواقف قد اشترط رجوعه إلى غير ذلك إلى أن يرث الله تعالى الأرض و من عليها لم يجز بيعه على وجه من الوجوه فإن كان وقفا على قوم مخصوصين و ليس فيه شرط يقتضى رجوعه إلى غيرهم حسب ما قدمناه و حصل الخوف من هلاكه أو فسادة أو كانت بأربابه حاجه ضروريه يكون بيعه أصلح لهم من بقائه عليهم أو يخاف من وقوع خلف بينهم يؤدى إلى فسادة فإنه حينئذ يجوز

بيعه و صرف ثمنه في مصالحهم على حسب استحقاقهم فإن لم يحصل شيء من ذلك لم يجز بيعه على وجه من الوجوه و لا يجوز هبه الوقف و لا الصدقة به أيضا. و حكى عن المختلف و جماعه نسبه التفصيل إلى الحلبي لكن العبارة المحكيه عن كافيه لا تساعده بل ربما استظهر منه المنع على الإطلاق فراجع. و حكى التفصيل المذكور عن الصدوق. و المحكى عن الفقيه أنه قال بعد روايه على بن مهزيار الآتيه إن هذا وقف كان عليهم دون من بعدهم و لو كان عليهم و على أولادهم ما تناسلوا و من بعد على فقراء المسلمين إلى أن يرث الله تعالى الأرض و من عليها لم يجز بيعه أبدا ثم إن جواز بيع ما عدا الطبقة الأخيره في المنقطع لا يظهر من كلام الصدوق و القاضى كما لا يخفى ثم إن هؤلاء إن كانوا ممن يقولون برجوع الوقف المنقطع إلى ورثه الموقوف عليه فللقول بجواز بيعه وجه أما إذا كان فيهم من يقول برجوعه بعد انقراض الموقوف عليه إلى الواقف أو ورثته فلا وجه للحكم بجواز بيعه و صرف الموقوف عليهم ثمنه في مصالحهم و قد حكى القول بهذين عن القاضى إلا أن يوجه بأنه لا يقول ببقائه على ملك الواقف حتى يكون حسبا بل هو وقف حقيقى و تملك للموقوف عليهم مده وجودهم و حينئذ فيبيعهم له مع تعلق حق الواقف نظير بيع البطن الأول مع تعلق حق سائر البطون في الوقف المؤبد لكن هذا الوجه لا يدفع الإشكال عن الحلبي المحكى عنه القول المتقدم حيث إنه يقول [إن المحكى عنه بقاء الوقف مطلقا على ملك الواقف] و جواز بيع الوقف حينئذ مع عدم مزاحمه حق الموقوف عليه مما لا إشكال فيه .

الثالث الخروج عن عموم المنع و الحكم بالجواز في المؤبد في الجملة

إشارة

و أما المنقطع فلم ينصوا عليه و إن ظهر عن بعضهم التعميم و من بعضهم التخصيص بناء على قوله برجوع المنقطع إلى ورثه الواقف كالشيخ و سلالر قدس سرهما و من حكم برجوعه بعد انقراض الموقوف عليه إلى وجوه البر كالسيد أبى المكارم بن زهره فلازمه جعله كالمؤبد و كيف كان

فالمناسب أو لا نقل عبارة هؤلاء

[كلام الشيخ المفيد]

فنقول قال المفيد في المقنعه الوقوف في الأصل صدقات لا يجوز الرجوع فيها إلا أن يحدث الموقوف عليهم ما يمنع الشرع من معونتهم و التقرب إلى الله بصلتهم أو يكون تغيير الشرط في الموقوف أعود عليهم و أنفع لهم من تركه على حاله و إذا أخرج الواقف الوقف عن يده إلى من وقف عليه لم يجز له الرجوع في شيء منه و لا تغيير شرائطه و لا نقله عن وجوهه و سبله. و في اشتراط الواقف في الوقف أنه متى احتاج إليه في حياته لفقر كان له بيعه و صرف ثمنه في مصالحه جاز له فعل ذلك و ليس لأرباب الوقف بعد وفاه الواقف أن يتصرفوا فيه ببيع و لا هبه و لا أن يغيروا شيئا من شروطه إلا أن يخرب الوقف و لا يوجد من يراعيه بعماره من سلطان أو غيره أو يحصل بحيث لا يجدى نفعا فلهم حينئذ بيعه و الانتفاع بثمنه و كذلك إن حصلت لهم ضروره إلى ثمنه كان لهم حله و لا يجوز ذلك مع عدم ما ذكرناه من الأسباب و الضرورات انتهى كلامه. و قد استفاد من هذا

الكلام فى غاية المراد جواز بيع الوقف فى خمسة مواضع و ضم صوره جواز الرجوع و جواز تغيير الشرط إلى المواضع الثلاثه المذكوره بعد وصول الموقوف إلى الموقوف عليهم و وفاه الواقف فلاحظ و تأمل. ثم إن العلامه ذكر فى التحرير أن قول المفيد بأنه لا يجوز الرجوع فى الوقف إلا أن يحدث إلى قوله أنفع لهم من تركه على حاله متأول و لعله من شده مخالفته للقواعد لم يرتض بظاهره للمفيد.

[كلام السيد المرتضى]

وقال فى الانتصار على ما حكى عنه و مما انفردت الإماميه به القول بأن الوقف متى حصل له الخراب بحيث لا يجدى نفعا جاز لمن هو وقف عليه بيعه و الانتفاع بثمنه و أن أرباب الوقف متى دعتهم ضروره شديده إلى ثمنه جاز لهم بيعه و لا- يجوز لهم ذلك مع فقد الضروره ثم احتج باتفاق الإماميه ثم ذكر خلاف ابن الجنيد و رده بكونه مسبقا ملحقا بالإجماع و أنه إنما عول فى ذلك على ظنون له و حسان و أخبار شاذه لا- يلتفت إلى مثلها انتهى ثم قال و أما إذا صار الوقف بحيث لا يجدى نفعا أو دعت أربابه الضروره إلى ثمنه لشده فقرهم فالأحوط ما ذكرناه من جواز بيعه لأنه إنما جعل لمنافعهم فإذا بطلت منافعهم منه فقد انتقض الغرض عنه و لو لم تبق منفعتة فيه إلا من الوجه الذى ذكرناه انتهى.

[كلام الشيخ الطوسى فى المبسوط]

وقال فى المبسوط و إنما يملك الموقوف عليه بيعه على وجه عندنا و هو أنه إذا خيف على الوقف الخراب أو كان بأربابه حاجه شديده و لا يقدر على القيام فحينئذ يجوز لهم بيعه و مع عدم ذلك لا يجوز بيعه انتهى ثم احتج على ذلك بالأخبار.

[كلام سلار قدس سره]

وقال سلار فيما حكى عنه و لا يخلو الحال فى الوقف و الموقوف عليهم من أن يبقى و يبقوا على الحال التى وقف فيها أو تغير الحال فإن لم يتغير الحال فلا يجوز بيع الموقوف عليهم الوقف و لا هبته و لا تغير شىء من أحواله و إن تغير الحال فى الوقف حتى لا ينتفع به على أى وجه كان أو لحقت الموقوف عليهم حاجه شديده جاز بيعه و صرف ثمنه فيما هو أنفع لهم انتهى.

[كلام ابن زهره قدس سره]

وقال فى الغنيه على ما حكى عنه و يجوز عندنا بيع الوقف للموقوف عليه إذا صار بحيث لا يجدى نفعا و خيف خرابه أو كانت بأربابه حاجه شديده دعتهم الضروره إلى بيعه بدليل إجماع الطائفة و لأن غرض الواقف انتفاع الموقوف عليه فإذا لم تبق له منفعه إلا على الوجه الذى ذكرناه

جاز انتهى.

[كلام ابن حمزه قدس سره

وقال في الوسيله و لا يجوز بيعه يعنى الوقف إلا بأحد شرطين الخوف من خرابه أو حاجه بالموقوف عليه شديده لا يمكنه معها القيام به انتهى.

[كلام الراوندى قدس سره

وقال الراوندى فى فقه القرآن على ما حكى عنه و إنما يملك بيعه على وجه عندنا و هو إذا خيف على الوقف الخراب أو كانت بأربابه حاجه شديده

[كلمات ابن سعيد فى الجامع و النزاهه]

وقال فى الجامع على ما حكى عنه فإن خيف خرابه أو كان بهم حاجه شديده أو خيف وقوع فتنه لهم تستباح بها الأنفس جاز بيعه انتهى و عن النزاهه لا- يجوز بيع الوقف إلا- أن يخاف هلاكه أو تؤدى المنازعه فيه بين أربابه إلى ضرر عظيم أو يكون فيهم حاجه عظيمه شديده و يكون بيع الوقف أصلح لهم انتهى

[كلام المحقق قدس سره

وقال فى الشرائع و لا يصح بيع الوقف ما لم يؤد بقاءه إلى خرابه لخلف بين أربابه و يكون البيع أعود و قال فى كتاب الوقف و لو وقع بين الموقوف عليهم خلف بحيث يخشى خرابه جاز بيعه و لو لم يقع خلف و لا- خشى خرابه بل كان البيع أنفع لهم قيل يجوز بيعه و الوجه المنع انتهى. و مثل عبارته الشرائع فى كتاب البيع و الوقف عبارته القواعد فى الكتابين.

[كلام العلامة فى التحرير و الإرشاد و التذكرة]

وقال فى التحرير لا- يجوز بيع الوقف بحال و لو انهدمت الدار لم تخرج العرصه عن الوقف و لم يجز بيعها و لو وقع خلف بين أرباب الوقف بحيث يخشى خرابه جاز بيعه على ما رواه أصحابنا ثم ذكر كلام ابن إدريس و فتواه على المنع مطلقا و تنزيله قول بعض الأصحاب بالجواز على المنقطع و نفيه الخلاف على المنع فى المؤبد ثم قال و لو قيل بجواز البيع إذا ذهب منفعه بالكلية كدار انهدمت و عادت مواتا و لم يتمكن من عمارتها و يشتري بثمنه ما يكون وقفا كان وجهها انتهى و قال فى بيع التحرير و لا يجوز بيع الوقف ما دام عامرا و لو أدى بقاءه إلى خرابه جاز و كذا يباع لو خشى وقوع فتنه بين أربابه مع بقاءه على الوقف انتهى و عن بيع الإرشاد لا يصح بيع الوقف إلا أن يخرب أو يؤدى إلى الخلف بين أربابه على رأى و عنه فى باب الوقف لا يصح بيع

الوقف إلا أن يقع بين الموقوف عليهم خلف يخشى به الخراب و قال فى التذكرة فى كتاب الوقف على ما حكى عنه و الوجه أن يقال يجوز بيع الوقف مع خرابه و عدم التمكن من عمارته أو خوف فتنه بين أربابه يحصل باعتبارها فساد انتهى.

[كلمات الشهيد قدس سره فى غاية المراد و الدروس و اللمعه]

و قال فى كتاب البيع لا يصح بيع الوقف لتقص الملك فيه إذ القصد منه التأييد نعم لو كان يبيعه أعود عليهم لوقوع خلف بين أربابه و خشى تلفه أو ظهور فتنه بسببه جوز أكثر علمائنا يبيعه انتهى و قال فى غاية المراد يجوز بيعه فى موضعين خوف الفساد بالاختلاف و إذا كان البيع أعود مع الحاجه و قال فى الدروس لا- يجوز بيع الوقف إلا- إذا خيف من خرابه أو خلف أربابه المؤدى إلى فساد و قال فى اللمعه لو أدى بقاؤه إلى خرابه لخلف أربابه فالمشهور الجواز انتهى

[كلام الصيمرى قدس سره]

و قال فى تلخيص الخلاف على ما حكى عنه إن لأصحابنا فى بيع الوقف أقوالا متعددة أشهرها جوازه إذا وقع بين أربابه خلف و فتنه و خشى خرابه و لا يمكن سد الفتنه بدون بيعه و هو قول الشيخين و اختاره نجم الدين و العلامه انتهى

[كلام الفاضل المقداد قدس سره]

و قال فى التنقيح على ما حكى عنه إذا آل الوقف إلى الخراب لأجل الاختلاف بحيث لا ينتفع به أصلا جاز بيعه. و عن تعليق الإرشاد يجوز بيعه إذا كان فساد تستباح فيه الأنفس.

[كلام الفاضل القطيفى قدس سره]

و عن إيضاح النافع أنه جوز بيعه إذا اختلف أربابه اختلافا يخاف معه القتال و نهب الأموال و لم يندفع إلا بالبيع قال فلو أمكن زواله و لو بحاكم الجور لم يجز و لا اعتبار بخشيه الخراب و عدمه انتهى و مثله الكلام المحكى عن تعليقه على الشرائع.

[كلام المحقق الثانى قدس سره]

و قال فى جامع المقاصد بعد نسبه ما فى عباره القواعد إلى موافقه الأكثر إن المعتمد جواز بيعه فى ثلاثه مواضع أحدها إذا خرب و اضمحل بحيث لا ينتفع به كحصر المسجد إذا اندرست و جذعه إذا انكسر. ثانيها إذا حصل خلف بين أربابه يخاف منه تلف الأموال و مستنده صحيحه على بن مهزيار و يشتري بثمنه فى الموضعين ما يكون وقفا على وجه يندفع به الخلف تحصيليا لمطلوب الواقف بحسب الإمكان و يتولى ذلك الناظر الخاص إن كان و إلا- فالحاكم. ثالثها إذا لحقت بالموقوف عليه حاجه شديده و لم يكن ما يكفيهم من غله و غيرها لروايه جعفر بن حنان عن الصادق ع انتهى كلامه رفع مقامه

[كلام الشهيد الثاني قدس سره

وقال في الروضه والأقوى في المسأله ما دلت عليه صحيحه على بن مهزيار عن أبي جعفر الجواد ع من جواز بيعه إذا وقع بين أربابه خلف شديد وعلله بأنه ربما جاء فيه تلف الأموال والنفوس وظاهره أن خوف أدائه إليهما أو إلى أحدهما ليس بشرط بل هو مظنه لذلك قال ولا يجوز بيعه في غير ما ذكرنا وإن احتاج إليه أرباب الوقف ولم تكفهم غلته أو كان أعود أو غير ذلك مما قيل لعدم دليل صالح عليه انتهى. ونحوه ما عن الكفایه

هذه جمله من كلماتهم المرثيه أو المحكيه والظاهر أن المراد بتأديه بقاء الوقف إلى خرابه حصول الظن بذلك الموجب لصدق الخوف لا التأديه على وجه القطع فيكون عنوان التأديه في بعض تلك العبارات متحدا مع عنوان خوفها وخشيتها في بعضها الآخر ولذلك عبر فقيه واحد تاره بهذا وأخرى بذاك كما اتفق للفاضلين والشهيد ونسب بعضهم عنوان الخوف إلى الأكثر كالعلامه في التذکره وإلى الأشهر كما عن إيصاح النافع وآخر عنوان التأديه إلى الأكثر كجامع المقاصد أو إلى المشهور كاللمعه فظهر من ذلك أن جواز البيع بظن تأديه بقائه إلى خرابه مما تحققت فيه الشهره بين المجوزين لكن المتيقن من فتوى المشهور ما كان من أجل اختلاف أربابه اللهم إلا أن يستظهر من كلماتهم كالتنص كون الاختلاف من باب المقدمه وأن الغايه المجوزه هي مظنه الخراب

إذا عرفت ما ذكرنا

فيقع الكلام تاره في الوقف المؤبد وأخرى في المنقطع

أما الأول [أى الوقف المؤبد]

إشاره

فالذى ينبغى أن يقال فيه

إن الوقف على قسمين

أحدهما ما يكون ملكا للموقوف عليهم

فيملكون منفعتهم فلهم استجاره وأخذ أجرته ممن انتفع به بغير حق.

والتانى ما لا يكون ملكا لأحد بل يكون فك ملك نظير التحرير

كما فى المساجد و المدارس و الربط بناء على القول بعدم دخولها فى ملك المسلمين كما هو مذهب جماعه فإن الموقوف عليهم إنما يملكون الانتفاع دون المنفعه فلو سكنه أحد بغير حق فالظاهر أنه ليس عليه أجره المثل

[محل الكلام فى القسم الأول]

و الظاهر أن محل الكلام فى بيع

المكاسب، ج ٢، ص ١٦٧

الوقف إنما هو القسم الأول و أما الثانى فالظاهر عدم الخلاف فى عدم جواز بيعه لعدم الملك. و بالجملة فكلامهم هنا فيما كان ملكا غير طلق لا فيما لم يكن ملكا و حينئذ فلو خرب المسجد و خربت القرية و انقطعت الماره عن الطريق الذى فيه المسجد لم يجز بيعه و صرف ثمنه فى إحداث مسجد آخر أو تعميره و الظاهر عدم الخلاف فى ذلك كما اعترف به غير واحد.

[كلام كاشف الغطاء فى الأوقاف العامه مع اليأس عن الانتفاع بها فى الجبه المقصوده]

إشاره

نعم ذكر بعض الأساطين بعد ما ذكر أنه لا يصح بيع الأرض الوقف العام مطلقا لا لعدم التماميه بل لعدم أصيل الملكيه لرجوعها إلى الله و دخولها فى مشاعره أمكن الانتفاع بها فى الوجه الذى وضعت له أولا و مع اليأس من الانتفاع بالجبه المقصوده تؤجر للزراع و نحوها مع المحافظه على الآداب اللازمه لها إن كانت مسجدا مثلا و إحكام السجلات لئلا تغلب اليد فتفضى بالملك دون الوقف المؤبد و تصرف فائدتها فيما يماثلها من الأوقاف مقدا للأقرب و الأوج و الأفضل احتياطا و مع التعارض فالمدار على الراجح [فالبواقي على الترجيح و إن تعذر صرفت إلى غير المماثل كذلك فإن تعذر صرفت فى مصالح المسلمين] هذا حيث لا تكون الأرض من المفتوحه عنوه و أما ما كانت منها فقد سبق أنها بعد زوال الآثار ترجع إلى ملك المسلمين و أما غير الأرض من الآلات و الفرش و الحيوانات و ثياب الضرائح و نحوها فإن بقيت على حالها و أمكن الانتفاع بها فى خصوص المحل الذى أعدت له كانت على حالها و إلا- جعلت فى المماثل و إلا- فى غيره و إلا فى المصالح على ما نحو ما مر و إن تعذر الانتفاع بها باقيه على حالها بالوجه المقصود منها أو ما قام مقامه أشبهت فى أمر الوقف الملك بعد إعراض المالك فىقوم فيها احتمال الرجوع إلى حكم الإباحه و العود ملكا للمسلمين تصرف فى مصالحهم و العود إلى المالك الأول و مع اليأس عن معرفته يدخل فى مجهول المالك و يحتمل بقاؤها على الوقف و تباع احترازا عن التلف و الضرر و لزوم الحرج و يصرف مرتبا على النحو السابق و لعل هذا هو الأقوى كما صرح به بعضهم انتهى

[المناقشه فيما أفاده كاشف الغطاء]

و فيه أن إجاره الأرض و بيع الآلات - حسن لو ثبت دليل على كونها ملكا للمسلمين و لو على نحو الأرض المفتوحة عنه لكنه غير ثابت و المتيقن خروجها عن ملك مالكةا أما دخولها فى ملك المسلمين فممنفى بالأصل. نعم يمكن الحكم بإباحه الانتفاع للمسلمين لأصالة الإباحه و لا يتعلق عليهم أجره

[ما ورد فى بيع ثوب الكعبه و هبته

ثم إنه ربما ينافى ما ذكرنا من عدم جواز بيع القسم الثانى من الوقف ما ورد فى بيع ثوب الكعبه و هبته مثل روايه مروان بن عبد الملك قال: سألت أبا الحسن ع عن رجل اشترى من كسوه الكعبه شيئا فاقضى ببعضه حاجته و بقى بعضه فى يده هل يصلح له أن يبيع ما أراد قال يبيع ما أراد و يهب ما لم يرد و ينتفع به و يطلب بركنه قلت أ يكفن به الميت قال لا.

[الفرق بين ثوب الكعبه و حصر المسجد و بين نفس المسجد]

قيل و فى روايه أخرى: يجوز استعماله و بيع بقيته و كذلك ما ذكره فى بيع حصر المسجد إذا خلقت و جذوعه إذا خرجت عن الانتفاع اللهم إلا أن يقال إن ثوب الكعبه و حصر المسجد ليسا من قبيل المسجد بل هما مبدولان للبيت و المسجد فيكون كسائر أموالهما و معلوم أن وقفه أموال المساجد و الكعبه من قبيل القسم الأول و ليست من قبيل نفس المسجد فهى ملكة للمسلمين فللناظر العام التصرف فيه بالبيع. نعم فرق بين ما يكون ملكا طلقا كالحصير المشتري من مال المسجد فهذا يجوز للناظر بيعه مع المصلحة و لو لم يخرج عن حيز الانتفاع بل كان جديدا غير مستعمل و بين ما يكون من الأموال وقفا على المسجد كالحصير الذى يشتريه الرجل و يضعه فى المسجد و الثوب الذى يلبس به البيت فمثل هذا يكون ملكا للمسلمين لا يجوز لهم تغييره عن وضعه إلا فى مواضع يسوغ فيها بيع الوقف

[الفرق بين ثوب الكعبه و حصر المسجد]

ثم الفرق بين ثوب الكعبه و حصر المسجد أن الحصر يتصور فيه كونه وقفا على المسلمين و لكن يضعه فى المسجد لأنه أحد وجوه انتفاعهم كالماء المسبل الموضوع فى المسجد فإذا خرب المسجد أو استغنى عنه جاز الانتفاع به و لو فى مسجد آخر بل يمكن الانتفاع به فى غيره و لو مع حاجته لكن يبقى الكلام فى مورد الشك مثل ما إذا فرش حصيرا فى المسجد أو وضع حب ماء فيه و إن كان الظاهر فى الأول الاختصاص و أوضح من ذلك الترب الموضوعه فيه و فى الثانى العموم فيجوز التوضؤ منه و إن لم يرد الصلاة فى المسجد. و الحاصل أن الحصر و شبهها الموضوعه فى المساجد و شبهها تتصور فيها أقسام كثيرة يكون الملك فيها للمسلمين و ليست من قبيل نفس المسجد و أضرابه فتعرض الأصحاب لبيعها لا ينافى ما ذكرناه.

[الجذع المنكسر من جذوع المسجد]

نعم ما ذكرناه لا يجرى فى الجذع المنكسر من جذوع المسجد التى هى من أجزاء البنيان مع أن المحكى عن العلامة و ولده و

الشهيدين و المحقق الثانى جواز بيعه و إن اختلفوا فى تقييد الحكم و إطلاقه كما سيجى ء إلا أن نلتزم بالفرق بين أرض المسجد فإن وقفها و جعلها مسجدا فك ملك بخلاف ما عداها من أجزاء البنيان كالأخشاب و الأحجار فإنها تصير ملكا للمسلمين فتأمل.

[حكم أرض المسجد مع خروجها عن الانتفاع بها رأسا]

و كيف كان فالحكم فى أرض المسجد مع خروجها عن الانتفاع بها رأسا هو إبقاؤها مع التصرف فى منافعها كما تقدم عن بعض الأساطين أو بدونه- و أما أجزاءه كجذوع سقفه و آجره من حائطه المنهدم فمع المصلحه فى صرف عينها يجب صرف عينها فيه لأن مقتضى وجوب إبقاء الوقوف و إجراءاتها على حسب ما يوقفها أهلها وجوب إبقائها جزء للمسجد لكن لا يجب صرف المال من المكلف لمثولتها بل يصرف من مال المسجد أو بيت المال و إن لم تكن مصلحه فى رده جزء للمسجد فبناء على ما تقدم من أن الوقف فى المسجد و أضرابه فك ملك لم يجوز بيعه لفرض عدم الملك. و حينئذ فإن قلنا بوجوب مراعاة الأقرب إلى مقصود الواقف فالأقرب تعين صرفه فى مصالح ذلك كإحراقه لآجر المسجد و نحو ذلك كما عن الروضه و إلا صرف فى مسجد آخر كما فى الدروس و إلا صرف فى سائر مصالح المسلمين قيل بل لكل أحد حيازته و تملكه و فيه نظر. و قد ألحقت بالمساجد المشاهد و المقابر و الخانات و المدارس و القناطر الموقوفه على الطريقه المعروفه و الكتب الموقوفه على المشتغلين و العبد المحبوس فى خدمه الكعبه و نحوها و الأشجار الموقوفه لانتفاع الماره و البوارى الموضوعه لصالح المصلين و غير ذلك مما قصد بوقفه الانتفاع العام لجميع الناس أو المسلمين و نحوهم من غير المحصورين لا لتحصيل المنافع بالإجاره و نحوها و صرفها فى مصارفها كما فى الحمامات و الدكاكين و نحوها لأن جميع ذلك صارت بالوقف كالمباحات بالأصل اللازم إبقاؤها على الإباحه كالطرق العامه و الأسواق و هذا كله حسن على تقدير كون

المكاسب، ج ٢، ص ١٦٨

الوقف فيها فك ملك لا تملكها

[إنلاف الموقوفات العامه]

و لو أتلّف شيئا من هذه الموقوفات أو أجزاءها متلف. ففي الضمان وجهان- من عموم على اليد فيجب صرف قيمته فى بدله و من أن ما يطلب بقيمته يطلب بمنافعه و المفروض عدم المطالبه بأجره منافع هذه لو استوفاه ظالم كما لو جعلت المدرسه بيت المسكن أو محرزا. و أن الظاهر من التأديه فى حديث اليد الإيصال إلى المالك فيختص بأملك الناس و الأول أحوط و قواه بعض.

إذا عرفت جميع ما ذكرناه فاعلم

أن الكلام فى جواز بيع الوقف يقع فى صور

الأولى أن يخرب الوقف بحيث لا يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه

كالحيوان المذبوح و الجذع البالى و الحصر الخلق و الأقوى جواز بيعه وفاقا لمن عرفت ممن تقدم نقل كلماتهم لعدم جريان أدله المنع - أما الإجماع فواضح. و أما قوله ع: لا يجوز شراء الوقف فلانصرافه إلى غير هذه الحالة. و أما قوله ع: الوقف تكون على حسب ما يوقفها أهلها فلا يدل على المنع هنا لأنه مسوق لبيان وجوب مراعاة الكيفية المرسومه فى إنشاء الوقف و ليس منها عدم بيعه بل عدم جواز البيع من أحكام الوقف و إن ذكر فى متن العقد للاتفاق على أنه لا فرق بين ذكره فيه و تركه و قد تقدم ذلك و يضعف قول من قال ببطان العقد إذا حكم بجواز بيعه و لو سلم أن المأخوذ فى الوقف إبقاء العين فإنما هو مأخوذ فيه من حيث كون المقصود انتفاع البطون به مع بقاء العين و المفروض تعذره هنا. و الحاصل أن جواز بيعه هنا غير مناف لما قصده الواقف فى وقفه فهو ملك للبطون يجوز لهم البيع إذا اجتمع إذن البطن الموجود مع أولياء سائر البطون و هو الحاكم أو المتولى. و الحاصل أن الأمر دائر بين تعطيله حتى يتلف بنفسه و بين انتفاع البطن الموجود به بالإتلاف و بين تبديله بما يبقى و ينتفع به الكل. و الأول تضييع مناف لحق الله و حق الواقف و حق الموقوف عليه و به يندفع استصحاب المنع مضافا إلى كون المنع السابق فى ضمن وجوب العمل بمقتضى الوقف و هو انتفاع جميع البطون بعينه و قد ارتفع قطعاً فلا يبقى ما كان فى ضمنه. و أما الثانى فمع منافاته لحق سائر البطون يستلزم جواز بيع البطن الأول إذ لا فرق بين إتلافه و نقله و الثالث هو المطلوب. نعم يمكن أن يقال إذا كان الوقف مما لا يبقى بحسب استعداده العادى إلى آخر البطون فلا وجه لمراعاتهم بتبديله بما يبقى لهم فينتهى ملكه إلى من أدرك آخر أزمته بقائه فتأمل. و كيف كان فمع فرض ثبوت الحق للبطون اللاحقه فلا وجه لترخيص البطن الموجود فى إتلافه. و مما ذكرنا يظهر أن الثمن على تقدير البيع لا يخص به البطن الموجود وفاقا لمن تقدم ممن يظهر منه ذلك كالإسكافى و العلامه و ولده و الشهيدين و المحقق الثانى. و حكى عن التنقيح و المقتصر و مجمع الفائده لاقتضاء البديله ذلك فإن المبيع إذا كان ملكا للموجودين بالفعل و للمعدومين بالقوه كان الثمن كذلك فإن الملكيه اعتبار عرفى أو شرعى يلاحظها المعبر عند تحقق أسبابها فكما أن الموجود مالك له فعلا ما دام موجودا بتمليك الواقف فكذلك المعدوم مالك له شأناً بمقتضى تمليك الواقف و عدم تعقل الملك للمعدوم إنما هو فى الملك الفعلى لا الشأنى. و دعوى أن الملك الشأنى ليس شيئاً محققاً موجوداً يكذبها إنشاء الواقف له كإنشائه للملك الموجود فلو جاز أن تخرج العين الموقوفه إلى ملك الغير بعوض لا يدخل فى ملك المعدوم على نهج دخول المعوض جاز أن تخرج بعوض لا يدخل فى ملك الموجود و إليه أشار الشهيد قدس سره فى الفرع الآتى حيث قال إنه يعنى الثمن صار مملوكاً على حد الملك الأول إذ يستحيل أن يملك لا على حده خلافاً لظاهر بعض العبائر المتقدمه. و اختاره المحقق فى الشرائع فى ديه العبد الموقوف المقتول و لعل وجهه أن الوقف ملك للبطن الموجود غايه الأمر تعلق حق البطون اللاحقه به فإذا فرض جواز بيعه انتقل الثمن إلى من هو مالك له فعلاً و لا يلزم من تعلق الحق بعين المبيع تعلقه بالثمن و لا دليل عليه و مجرد البديله لا يوجب ترتب جميع اللوازم إذ لا عموم لفظى يقتضى البديله و التنزيل بل هو بدل فى الملكيه و ما يتبعها من حيث هو ملك.

و فيه أن النقل إلى المشتري إن كان هو الاختصاص الموقت الثابت للبطن الموجود لزم منه رجوع المبيع بعد انعدام البطن السابق إلى البطن اللاحق فلا يملكه المشتري ملكاً مستمراً و إن كان هو مطلق الاختصاص المستقر الذى لا يزول إلا بالنقل فهو لا يكون إلا بثبوت جميع الاختصاصات الحاصله للبطون له فالثمن لهم على نحو المثلث. و مما ذكرنا تعرف أن اشتراك البطون فى الثمن أولى من اشتراكهم فى ديه العبد المقتول حيث إنها بدل شرعى يكون الحكم به متأخراً عن تلف الوقت فجاز عقلاً منع

سرايه حق البطون اللاحقه إليه بخلاف الثمن فإنه يملكه من يملكه بنفس خروج الوقف عن ملكهم على وجه المعاوضه الحقيقه فلا يعقل اختصاص العوض بمن لم يختص بالمعوض و من هنا اتضح أيضا أن هذا أولى بالحكم من بدل الرهن الذى حكموا بكونه رهنا لأن حق الرهنه متعلق بالعين من حيث إنها ملك لمالكها الأول فجاز أن يرتفع لا إلى بدل بارتفاع ملكيه المالك الأول بخلاف الاختصاص الثابت للبطن المعدوم فإنه ليس قائما بالعين من حيث إنها ملك للبطن الموجود بل اختصاص موقت نظير اختصاص البطن الموجود منشأ بإنشائه مقارن له بحسب الجعل متأخرا عنه فى الوجود. و قد تبين مما ذكرنا أن الثمن حكمه حكم الوقف فى كونه ملكا لجميع البطون على ترتيبهم فإن كان مما يمكن أن يبقى و ينتفع به البطون على نحو المبدل و كانت مصلحه البطون فى بقاءه أبقي و إلا أبدل مكانه ما هو أصلح و من هنا ظهر عدم الحاجه إلى صيغه الوقف فى البدل بل نفس البديله تقتضى كونه كالمبدل و لذا علله الشهيد رحمه الله فى غايه المراد بقوله لأنه صار مملوكا على حد الملك الأول إذ يستحيل أن يملك لا على حده ثم إن هذه العين حيث صارت ملكا للبطون فلهم أو لوليهم أن ينظر فيها و يتصرف فيها بحسب مصلحه جميع البطون و لو بالإبدال بعين أخرى أصلح لهم بل قد يجب إذا كان تركه يعد تضييعا للحقوق و ليس مثل الأصل ممنوعا عن بيعه إلا لعذر لأن ذلك كان حكما من أحكام الوقف الابتدائى و بدل الوقف إنما هو بدل له فى كونه ملكا للبطون فلا يترتب عليه جميع أحكام الوقف الابتدائى. و مما ذكرنا أيضا يظهر عدم وجوب شراء المماثل للوقف كما هو ظاهر التذكره و الإرشاد و جامع المقاصد و التنقيح و المقتصر و مجمع الفائده بل قد لا يجوز إذا كان غيره أصلح لأن الثمن إذا صار ملكا للموقوف عليهم الموجودين و المعدومين

المكاسب، ج ٢، ص ١٦٩

فاللازم ملاحظه مصلحتهم خلافا للعلامه و ولده و الشهيد و جماعه فأوجبوا المماثل مع الإمكان لكون المثل أقرب إلى مقصود الواقف. و فيه مع عدم انضباط غرض الواقف إذ قد يتعلق غرضه بكون الموقوف عينا خاصه و قد يتعلق بكون منفعه الوقف مقدارا معيناً من دون تعلق غرض بالعين و قد يكون الغرض خصوص الانتفاع بثمرته كما لو وقف بستانا لينتفعوا بثمرته فيبيع فدار الأمر بين أن يشتري بثمره بستانا فى موضع لا يصل إليهم إلا قيمه الثمره و بين أن يشتري ملكا آخر يصل إليهم أجره منفعتة فإن الأول و إن كان مماثلا- إلا أنه ليس أقرب إلى غرض الواقف أنه لا دليل على وجوب ملاحظه الأقرب إلى مقصوده إنما اللازم ملاحظه مدلول كلامه فى إنشاء الوقف لتجرى الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها فالحاصل أن الوقف ما دام موجودا بشخصه لا يلاحظ فيه إلا مدلول كلام الواقف و إذا بيع و انتقل الثمن إلى الموقوف عليهم لم يلاحظ فيه إلا مصلحتهم هذا. قال العلامه فى محكى التذكره كل مورد جوزنا بيع الوقف فإنه يباع و يصرف الثمن إلى جهة الوقف فإن أمكن شراء مثل تلك العين مما ينتفع به كان أولى و إلا- جاز شراء كل ما يصح وقفه و إلا صرف الثمن إلى الموقوف عليه يعمل فيه ما شاء لأن فيه جمعا بين التوصل إلى غرض الواقف من نفع الموقوف عليه على الدوام و بين النص الدال على عدم جواز مخالفه الواقف حيث شرط التأييد فإذا لم يمكن التأييد بحسب الشخص و أمكن بحسب النوع و جب لأنه موافق لغرض الواقف و داخل تحت الأول الذى وقع عليه العقد و مراعاة الخصوصيه الكليه تفضى إلى فوات الغرض بأجمعه و لأن قصر الثمن على البائعين يقتضى خروج باقى البطون عن الاستحقاق بغير وجه مع أنهم يستحقون من الوقف كما يستحق البطن الأول و تعذر وجودهم حال الوقف و قال بعض علمائنا و الشافعيه إن ثمن الوقف كقيمه الموقوف إذا تلف فيصرف الثمن على الموقوف عليهم على رأى انتهى. و لا يخفى عليك مواقع الرد و القبول فى كلامه رحمه الله ثم إن المتولى للبيع هو البطن الموجود بضميمه الحاكم القيم من قبل سائر

البطون و يحتمل أن يكون هذا إلى الناظر إن كان لأنه المنصوب لمعظم الأمور الراجعة إلى الوقف إلا أن يقال بعدم انصراف وظيفته المجعوله من قبل الواقف إلى التصرف في نفس العين و الظاهر سقوط نظارته عن بدل الوقف و يحتمل بقاؤها لتعلق حقه بالعين الموقوفه فيتعلق ببديلها ثم إنه لو لم يمكن شراء بدله و لم يكن الثمن مما ينتفع به مع بقاء عينه كالنقدين فلا يجوز دفعه إلى البطن الموجود لما عرفت من كونه كالمبيع مشتركا بين جميع البطون و حينئذ فيوضع عند أمين حتى يتمكن من شراء ما ينتفع به و لو مع الخيار إلى مده و لو طلب ذلك البطن الموجود فلا يبعد وجوب إجابته و لا يعطل الثمن حتى يوجد ما يشتري به من غير خيار. نعم لو رضى الموجود بالتجار به و كانت المصلحة في التجاره جازت مع المصلحة إلى أن يوجد البدل و الربح تابع للأصل و لا يملكه الموجودون لأنه جزء من المبيع و ليس كالنماء الحقيقي. ثم لا فرق في جميع ما ذكرنا من جواز البيع مع خراب الوقف بين عروض الخراب لكله أو بعضه فيبيع البعض المخروب و يجعل بدله ما يكون وقفا و لو كان صرف ثمنه في باقيه بحيث يوجب زياده منفعه جاز مع رضا الكل لما عرفت من كون الثمن ملكا للبطون فلهم التصرف فيه على ظن المصلحة و منه يعلم جواز صرفه في وقف آخر عليهم على نحو هذا الوقف فيجوز صرف ثمن ملك مخروب في تعمير وقف آخر عليهم و لو خرب بعض الوقف و خرج عن الانتفاع و بقي بعضه محتاجا إلى عماره لا يمكن بدونها انتفاع البطون اللاحقه فهل يصرف ثمن المخروب إلى عماره الباقي و إن لم يرض البطن الموجود و جهان آتيان فيما إذا احتاج إصلاح الوقف بحيث لا يخرج عن قابليه انتفاع البطون اللاحقه إلى صرف منفعته الحاضره التي يستحقها البطن الموجود إذا لم يشترط الواقف إخراج مئونه الوقف عن منفعته قبل قسمته في الموقوف عليهم و هنا فروع آخر يستخرجها الماهر بعد التأمل.

الصورة الثانية أن يخرّب بحيث يسقط عن الانتفاع المعتد به

بحيث يصدق عرفا أنه لا منفعه فيه كدار تهدمت فصار عرصه تؤجر للانتفاع بها بأجره لا تبلغ شيئا معتدا به فإن كان ثمنه على تقدير البيع لا يعطى به إلا ما كانت منفعته كمنفعه العرصه فلا ينبغي الإشكال في عدم الجواز و إن كان يعطى بثمنه ما تكون منفعته أكثر من منفعه العرصه بل ساوت منفعه الدار ففي جواز البيع و جهان من عدم دليل على الجواز مع قيام المقتضى للمنع و هو ظاهر المشهور حيث قيدوا الخراب المسوغ للبيع بكونه بحيث لا يجدى نفعا. و قد تقدم التصريح من العلامة في التحرير بأنه لو انهدمت الدار لم تخرج العرصه من الوقف و لم يجز بيعها اللهم إلا أن يحمل النفع المنفى في كلام المشهور على النفع المعتد به بحسب حال العين فإن الحمام الذي يستأجر كل سنه مائه دينار إذا صار عرصه تؤجر كل سنه خمسه دراهم أو عشره لغرض جزئى كجمع الزبائل فيها و نحوه يصدق عليه أنه لا يجدى نفعا و كذا القريه الموقوفه فإن خرابها بغور أنهارها و هلاك أهلها و لا يكون بسلب منافع أراضيها رأسا و يشهد لهذا ما تقدم عن التحرير من جعل عرصه الدار المنهدمه مواتا لا ينتفع بها بالكلية مع أنها كثيرا ما تستأجر للأغراض الجزئيه فالظاهر دخول الصورة المذكوره في إطلاق كلام من سوغ البيع عند خرابه بحيث لا يجدى نفعا و يشمله الإجماع المدعى في الانتصار و الغنيه لكن الخروج بذلك عن عموم أدله و وجوب العمل بمقتضى وقف الواقف الذي هو حبس العين و عموم قوله لا يجوز شراء الوقف مشكل. و يؤيد المنع حكم أكثر من تأخر عن الشيخ بالمنع عن بيع النخلة المنقلعه بناء على جواز الانتفاع بها في وجوه آخر كالتسقيف و جعلها جسرا و نحو ذلك بل ظاهر المختلف حيث جعل النزاع بين الشيخ و الحلبي رحمهما الله لفظيا حيث نزل تجويز الشيخ على صوره عدم إمكان الانتفاع به في منفعه أخرى الإنفاق على المنع إذا حصل فيه انتفاع و لو قليلا. كما يظهر من التمثيل بجعله جسرا. نعم لو كان قليلا في الغايه بحيث يلحق بالمعدوم أمكن الحكم بالجواز لانصراف

قوله ع لا يجوز شراء الوقف إلى غير هذه الحالة و كذا حبس العين و تسبيل المنفعة إنما يجب الوفاء به ما دامت المنفعة المعتد بها موجوده و إلا- فمجرد حبس العين و إمساكه و لو من دون منفعه لو وجب الوفاء به لمنع عن البيع فى الصورة الأولى ثم إن الحكم المذكور جار فيما إذا صارت منفعه الموقوف قليله لعارض آخر غير الخراب لجريان ما ذكرناه فيه ثم إنك قد عرفت فيما سبق أنه ذكر بعض أن جواز بيع الوقف لا- يكون إلا- مع بطلان الوقف و عرفت وجه النظر فيه ثم وجه بطلان الوقف فى الصورة الأولى بفوات شرط الوقف المراعى فى الابتداء و الاستداه و هو كون العين مما ينتفع بها مع بقاء عينها. و فيه ما عرفت سابقا من أن بطلان الوقف بعد انعقاده صحيحا لا وجه له فى الوقف المؤبد مع أنه لا دليل عليه مضافا إلى أنه لا دليل على اشتراط الشرط المذكور فى الاستداه فإن الشرط فى العقود الناقله يكفى وجوده حين النقل فإنه قد يخرج المبيع عن المالىه و لا يخرج بذلك عن ملك المشتري مع أن جواز بيعه لا يوجب الحكم بالبطلان بل يوجب خروج الوقف عن اللزوم إلى الجواز كما تقدم ثم ذكر أنه قد يقال بالبطلان أيضا بانعدام عنوان الوقف فيما إذا وقف بستانا مثلا ملاحظا فى عنوان وقفه البستانيه فخربت حتى خرجت عن قابليه ذلك فإنه و إن لم تبطل منفعتها أصلا لإمكان الانتفاع بها دارا مثلا لكن ليس من عنوان الوقف و احتمال بقاء العرصه على الوقف باعتبار أنها جزء من الوقف و هى باقيه و خراب غيرها و إن اقتضى بطلانه فيه لا يقتضى بطلانه فيها يدفعه أن العرصه كانت جزء من الوقف من حيث كونه بستانا لا مطلقا فهى حيثئذ جزء عنوان الوقف الذى قد فرض خرابه و لو فرض إرادته وقفها ليكون بستانا أو غيره لم يكن إشكال فى بقائها لعدم ذهاب عنوان الوقف و ربما يؤيد ذلك فى الجملة ما ذكره فى باب الوصيه من أنه لو أوصى بدار فانهدمت قبل موت الموصى بطلت الوصيه لانتفاء موضوعها. نعم لو لم تكن الدارويه و البستانيه و نحو ذلك مثلا- عنوانا للوقف و إن قارنت وقفه بل كان المراد به الانتفاع به فى كل وقت على حسب ما يقبله لم يبطل الوقف بتغير أحواله ثم ذكر أن فى عود الوقف إلى ملك الواقف أو وارثه بعد البطلان أو الموقوف عليه و جهين. أقول يرد على ذلك ما قد يقال بعد الإجماع على أن انعدام العنوان لا يوجب بطلان الوقف بل و لا جواز البيع و إن اختلفوا فيه عند الخراب أو خوفه لكنه غير تغير العنوان كما لا يخفى أنه لا وجه للبطلان بانعدام العنوان لأنه إن أريد العنوان ما جعل مفعولا فى قوله و قفت هذا البستان فلا- شك أنه ليس إلا- كقوله بعث هذا البستان أو وهبته فإن التمليك المعلق بعنوان لا- يقتضى دوران الملك مدار العنوان فالبستان إذا صار ملكا فقد ملك منه كل جزء خارجى و إن لم يكن فى ضمن عنوان البستان و ليس التمليك من قبيل الأحكام الجعليه المتعلقة بالعنوانات و إن أريد بالعنوان شىء آخر فهو خارج عن مصطلح أهل العرف و العلم و لا بد من بيان المراد منه هل يراد ما اشترط لفظا أو قصدا فى الموضوع زياده على عنوانه. و أما تأييد ما ذكر بالوصيه فالمناسب أن يقاس ما نحن فيه بالوصيه بالبستان بعد تمامها و خروج البستان عن ملك الموصى بموته و قبول الموصى له فهل يرضى أحد بالتزام بطلان الوصيه بصيروره البستان عرصه. نعم الوصيه قبل تمامها يقع الكلام فى بقائها و بطلانها من جهات آخر ثم ما ذكره من الوجهين مما لا يعرف له وجه بعد إطباق كل من قال بخروج الوقف المؤبد عن ملك الواقف على عدم عوده إليه أبدا.

الصورة الثالثة أن يخرب بحيث تقل منفعته لكن لا إلى حد يلحق بالمعدوم

و الأقوى هنا المنع و هو الظاهر من الأ- كثر فى مسأله النخله المنقلعه حيث جوز الشيخ فى محكى الخلاف بيعها محتجا بأنه لا يمكن الانتفاع بها إلا على هذا الوجه لأن الوجه الذى شرطه الواقف قد بطل و لا يرجى عوده و منعه الحلى قائلا و لا يجوز بيعها

بل ينتفع بها بغير البيع مستندا إلى وجوب بقاء الوقف على حاله مع إمكان الانتفاع و زوال بعض المنافع لا يستلزم زوال جميعها لإمكان التسقيف بها و نحوه. و حكى موافقته عن الفاضلين و الشهيدين و المحقق الثاني و أكثر المتأخرين. و حكى فى الإيضاح عن والده قدس سرهما أن النزاع بين الشيخ و الحلى لفظى و استحسنته لأن فى تعليل الشيخ اعترافا بسلب جميع منافعها و الحلى فرض وجود منفعة لها و منع لذلك بيعها و قيل يمكن بناء نزعها على رعايه المنفعة المعد لها الوقف كما هو الظاهر من تعليل الشيخ و لا- يخلو عن تأمل. و كيف كان فالأقوى هنا المنع و أولى منه بالمنع ما لو قلت منفعة الوقف من دون خراب فلا يجوز بذلك البيع إلا إذا قلنا بجواز بيعه إذا كان أعود و سيجىء تفصيله.

الصورة الرابعة أن يكون بيع الوقف أنفع و أعود للموقوف

و الظاهر أن المراد منه أن يكون ثمن الوقف أزيد نفعا من المنفعة الحاصلة تدريجا مده وجود الموقوف عليه و قد نسب جواز البيع هنا إلى المفيد و قد تقدمت عبارته فراجع. و زياده النفع قد تلاحظ بالنسبة إلى البطن الموجود و قد تلاحظ بالنسبة إلى جميع البطون إذا قيل بوجوب شراء بدل الوقف بثمنه و الأقوى المنع مطلقا وفاقا للأكثر بل الكل بناء على ما تقدم من عدم دلالة قول المفيد على ذلك و على تقديره فقد تقدم عن التحرير أن كلام المفيد متأول و كيف كان فلا إشكال فى المنع لوجود مقتضى المنع و هو وجوب العمل على طبق إنشاء الواقف. و قوله ع: لا يجوز شراء الوقف و غير ذلك و عدم ما يصلح للمنع عدا روايه ابن محبوب عن على بن رثاب عن جعفر بن حنان قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجل وقف غله له على قرابته من أبيه و قرابته من أمه و أوصى لرجل و لعقبه من تلك الغله ليس بينه و بينه قرابه بثلاثمائة درهم فى كل سنه و يقسم الباقي على قرابته من أبيه و قرابته من أمه فقال جائز للذى أوصى له بذلك قلت أ رأيت إن لم يخرج من غله تلك الأرض التى أوقفها إلا خمسمائة درهم فقال أ ليس فى وصيته أن يعطى الذى أوصى له من تلك الغله ثلاثمائة درهم و يقسم الباقي على قرابته من أبيه

المكاسب، ج ٢، ص ١٧١

و أمه قلت نعم قال ليس لقرابته أن يأخذوا من الغله شيئا حتى يوفوا الموصى له ثلاثمائة درهم ثم لهم ما يبقى بعد ذلك قلت أ رأيت إن مات الذى أوصى له قال إن مات كانت الثلاثمائة درهم لورثته يتوارثونها بينهم فأما إذا انقطع ورثته فلم يبق منهم أحد كانت الثلاثمائة درهم لقرابه الميت يرد إلى ما يخرج من الوقف ثم يقسم بينهم يتوارثون ذلك ما بقوا و بقيت الغله قلت فللورثه من قرابه الميت أن يبيعوا الأرض إن احتاجوا إليها و لم يكفهم ما يخرج من الغله قال نعم إذا رضوا كلهم و كان البيع خيرا لهم باعوا. و الخبر المروى عن الاحتجاج: إن الحميرى كتب إلى صاحب الزمان جعلنى الله فداه أنه روى عن الصادق ع خبر مأثور إذا كان الوقف على قوم بأعيانهم و أعقابهم فاجتمع أهل الوقف على بيعه و كان ذلك أصلح لهم أن يبيعوه فهل يجوز أن يشتري من بعضهم إن لم يجتمعوا كلهم على البيع أم لا يجوز إلا أن يجتمعوا كلهم على ذلك و عن الوقف الذى لا يجوز بيعه فأجاب ع إذا كان الوقف على إمام المسلمين فلا يجوز بيعه و إذا كان على قوم من المسلمين فليبيع كل قوم ما يقدرون على بيعه مجتمعين و مفترقين إن شاء الله دلت على جواز البيع إما فى خصوص ما ذكره الراوى و هو كون البيع أصلح و إما مطلقا بناء على عموم الجواب لكنه مقيد بالأصلح لمفهوم روايه جعفر كما أنه يمكن حمل اعتبار رضا الكل فى روايه جعفر على صورته بيع تمام الوقف لا- اعتباره بما فى بيع كل واحد بقرينه روايه الاحتجاج. و يؤيد المطلب صدر روايه ابن مهزيار الآتية لبيع حصه ضيعه

الإمام ع من الوقف. و الجواب عن روايه جعفر فإنها إنما تدل على الجواز مع حاجه الموقوف عليهم لا لمجرد كون البيع أنفع فالجواز مشروط بالأمرين كما تقدم عن ظاهر النزاهه و سيجىء الكلام فى هذا القول بل يمكن أن يقال إن المراد بكون البيع خيرا لهم مطلق النفع الذى يلاحظه الفاعل ليكون منشأ لإرادته فليس مراد الإمام ع بيان اعتبار ذلك تعبدا بل المراد بيان الواقع الذى فرضه السائل يعنى إذا كان الأمر على ما ذكرت من المصلحه فى بيعه جاز كما يقال إذا أردت البيع و رأيت أنه أصلح من تركه فبيع و هذا مما لا يقول به أحد و يحتمل أيضا أن يراد من الخير هو خصوص رفع الحاجه التى فرضها السائل. و عن المختلف و جماعه الجواب عنها بعدم ظهورها فى المؤبد لاقتصارها على ذكر الأعقاب و فيه نظر لأن الاقتصار فى مقام الحكايه لا يدل على الاختصاص إذ يصح أن يقال فى الوقف المؤبد إنه وقف على الأولاد مثلا و حينئذ فعلى الإمام ع أن يستفصل إذا كان بين المؤبد و غيره فرق فى الحكم فافهم و كيف كان ففى الاستدلال بالروايه مع ما فيها من الإشكال على جواز البيع بمجرد الأنفعيه إشكال مع عدم الظفر بالقائل به عدا ما يوهمه ظاهر عباره المفيد المتقدمه. و مما ذكرنا يظهر الجواب عن روايه الحميرى ثم لو قلنا فى هذه الصوره بالجواز كان الثمن للبطن الأول البائع يتصرف فيه على ما شاء و منه يظهر وجه آخر لمخالفه الروايتين للقواعد فإن مقتضى كون العين مشتركه بين البطن كون بدلها كذلك كما تقدم من استحاله كون بدله ملكا لخصوص البائع فيكون تجويز البيع فى هذه الصوره و التصرف فى الثمن رخصه من الشارع للبائع فى إسقاط حق اللاحقين أنا ما قبل البيع نظير الرجوع فى الهبه المتحقق ببيع الواهب لثلاثه يقع البيع على المال المشترك فيستحيل كون بدله مختصا.

الصورة الخامسة أن يلحق الموقوف عليهم ضرورة شديده

و قد تقدم عن جماعه تجويز البيع فى هذه الصوره بل عن الانتصار و الغنيه الإجماع عليه و تدل عليه روايه جعفر المتقدمه و يردده أن ظاهر الروايه أنه يكفى فى البيع عدم كفايه غله الأرض لمثونه سنه الموقوف عليهم كما لا يخفى و هذا أقل مراتب الفقر الشرعى. و المأخوذ من عبارات من تقدم من المجوزين اعتبار الضروره و الحاجه الشديده و بينها و بين مطلق الفقير عموم من وجه إذ قد يكون فقيرا و لا يتفق له حاجه شديده بل مطلق الحاجه لوجدانه من مال الفقراء ما يوجب التوسعه عليه و قد يتفق الحاجه و الضروره الشديده فى بعض الأوقات لمن يقدر على مثونه سنته فالروايه بظاهرها غير معمول بها مع أنه قد يقال إن ظاهر الجواب جواز البيع بمجرد رضا الكل و كون البيع أنفع و لو لم يكن حاجه و كيف كان فلا يبقى للجواز عند الضروره الشديده إلا الإجماعان المعتضدان بفتوى جماعه و فى الخروج بهما عن قاعده عدم جواز البيع و عن قاعده وجوب كون الثمن على تقدير البيع غير مختص بالبطن الموجود مع وهنهما بمصير جمهور المتأخرين و جماعه من القدماء إلى الخلاف بل معارضتهما بالإجماع المدعى فى السرائر إشكال.

الصورة السادسة أن يشترط الواقف بيعه عند الحاجه أو إذا كان فيه مصلحه

للبن الموجود أو جميع البطن أو عند مصلحه خاصه على حسب ما يشترط فقد اختلفت كلمات العلامه و من تأخر عنه فى ذلك فقال فى الإرشاد لو شرط بيع الوقف عند حصول ضرر كالخراج و المؤن من قبل الظالم و شراء غيره بضمنه فالوجه الجواز انتهى و فى القواعد و لو شرط بيعه عند الضروره كزيادة خراج و شبهه و شراء غيره بضمنه أو عند خرابه و عطلته أو خروجه عن حد الانتفاع أو قله نفعه ففى صحه الشرط إشكال و مع البطلان ففى إبطال الوقف نظر انتهى و ذكر فى الإيضاح فى وجه الجواز

روايه جعفر بن حنان المتقدمه قال فإذا جاز بغير شرط فمع الشرط أولى و في وجه المنع أن الوقف للتأييد و البيع ينافيه قال و الأصح أنه لا- يجوز بيع الوقف بحال انتهى قال الشهيد في الدروس و لو شرط الواقف بيعه عند حاجتهم أو وقوع الفتنه بينهم فأولى بالجواز انتهى و يظهر منه أن للشرط تأثيرا و أنه يحتمل المنع من دون الشرط و التجويز معه. و عن المحقق الكركي أنه قال التحقيق أن كل موضع قلنا بجواز بيع الوقف يجوز اشتراط البيع في الوقف إذا بلغ تلك الحاله لأنه شرط مؤكد و ليس بمناف للتأييد المعبر في الوقف لأنه مقيد واقعا بعدم حصول أحد أسباب البيع و إلا فلا للمنافاه فلا يصح حينئذ حبسها لأن اشتراط شراء شيء

المكاسب، ج ٢، ص ١٧٢

بشمنه يكون وقفا مناف لذلك لاقتضائه الخروج عن الملك فلا يكون وقفا و لا حسباً انتهى. أقول و يمكن أن يقال بعد التمسك في الجواز بعموم الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها و المؤمنون عند شروطهم بعدم ثبوت كون جواز البيع منافيا لمقتضى الوقف فلعله مناف لإطلاقه و لذا يجتمع الوقف مع جواز البيع عند طرو مسوغاته فإن التحقيق كما عرفت سابقا أن جواز البيع لا يبطل الوقف بل هو وقف يجوز بيعه فإذا بيع خرج عن كونه وقفا ثم إنه لو سلم المنافاه فإنما هو بيعه للبطن الموجود و أكل ثمنه و أما تبديله بوقف آخر فلا- تنافى بينه و بين مفهوم الوقف فمعنى كونه حسباً كونه محبوساً من أن يتصرف فيه بعض طبقات الملاك على نحو الملك المطلق و أما حبس شخص الوقف فهو لازم لإطلاقه و تجرده عن مسوغات الإبدال شرعيه كانت كخوف الخراب أو بجعل الواقف كالأشتراط في متن العقد فتأمل. ثم إنه روى صحيحاً في الكافي: ما ذكره أمير المؤمنين ع في كيفية وقف ماله في عين يبيع و فيه فإن أراد الحسن أن يبيع نصيباً من المال فيقضى به الدين فيفعل إن شاء لا حرج عليه فيه و إن شاء جعله شروى الملك و إن ولد على و أموالهم إلى الحسن بن علي و إن كان دار الحسن بن علي غير دار الصدقه فبدا له أن يبيعها فليبيعها إن شاء و لا- حرج عليه فيه فإن باع فإنه يقسم ثمنها ثلاثه أثلاث فيجعل ثلثاً في سبيل الله و يجعل ثلثاً في بنى هاشم و بنى المطلب و يجعل ثلثاً في آل أبي طالب و أنه يضعه فيهم حيث يراه الله ثم قال و إن حدث بحسن بن علي حدث و حسين حى فإن الآخر منهما ينظر في بنى علي إلى أن قال فإنه يجعله في رجل يرضاه من بنى هاشم و إنه يشترط على الذى يجعله إليه أن يترك المال على أصوله و ينفق الثمره حيث أمره به من سبيل الله و وجوهه و ذوى الرحم من بنى هاشم و بنى عبد المطلب و القريب و البعيد لا- يباع شيء منه و لا يوهب و لا يورث الروايه و ظاهرها جواز اشتراط البيع في الوقف لنفس البطن الموجود فضلاً عن البيع لجميع البطون و صرف ثمنه فيما ينتفعون به و السند صحيح و التأويل مشكل و العمل أشكل.

الصورة السابعة أن يؤدي بقاءه إلى خرابه علما أو ظنا

و هو المعبر عنه بخوف الخراب في كثير من العبائر المتقدمه و الأداء إلى الخراب قد يكون للخلف بين أربابه و قد يكون لا له و الخراب المعلوم أو المخوف قد يكون على حد سقوطه من الانتفاع نفعاً معتداً به و قد يكون على وجه نقص المنفعة و أما إذا فرض جواز الانتفاع به بعد الخراب بوجه آخر كانتفاعه السابق أو أزيد فلا يجوز بيعه إلا على ما استظهره بعض من تقدم كلامه سابقاً من أن تغيير عنوان الوقف يسوغ بيعه و قد عرفت ضعفه. و قد عرفت من عبائر جماعه تجويز البيع في صورته التأدييه إلى الخراب و لو لغير الاختلاف و من أخرى تقيدهم به.

الصورة الثامنة أن يقع بين الموقوف عليهم اختلاف لا يؤمن معه تلف المال أو النفس

و إن لم يعلم أو يظن بذلك فإن الظاهر من بعض العبارات السابقة جوازه لذلك خصوصا من عبر بالاختلاف الموجب لخوف الخراب.

الصورة التاسعة أن يؤدي الاختلاف بينهم إلى ضرر عظيم

من غير تقييد بتلف المال فضلا عن خصوص الوقف.

الصورة العاشرة

أن يلزم فساد تستباح منه الأنفس

و الأقوى الجواز مع تأديه البقاء إلى الخراب - على وجه لا ينتفع به نفعاً يعتد به عرفاً

سواء كان لأجل الاختلاف أم غيره و المنع فى غيره من جميع الصور أما الجواز فى الأول فلما مر من الدليل على جواز بيع ما سقط عن الانتفاع فإن الغرض من عدم البيع عدم انقطاع شخصه فإذا فرض العلم أو الظن بانقطاع شخصه فدار الأمر بين انقطاع شخصه و نوعه و بين انقطاع شخصه لا- نوعه كان الثانى أولى فليس فيه منافاه لغرض الواقف أصلا. و أما الأدله الشرعيه فغير ناهضه لاختصاص الإجماع و انصراف النصوص إلى غير هذه الصوره. و أما الموقوف عليهم فالمفروض إذن الموجود منهم و قيام الناظر العام أو الخاص مقام غير الموجود. نعم قد يشكل الأمر فيما لو فرض تضرر البطن الموجود من بيعه للزوم تعطيل الانتفاع إلى زمان وجدان البدل أو كون البدل قليل المنفعه بالنسبه إلى الباقي. و مما ذكر يظهر أنه يجب تأخير البيع إلى آخر أزمه إمكان البقاء مع عدم فوات الاستبدال فيه- و مع فوته ففى تقديم البيع إشكال و لو دار الأمر بين بيعه و الإبدال به و بين صرف منفعته الحاصله مده من الزمان لتعميره ففى ترجيح حق البطن الذى تفوته المنفعه أو حق الواقف و سائر البطون المتأخره المتعلق بشخص الوقف و جهان لا يخلو أولهما عن قوه إذا لم يشترط الواقف إصلاح الوقف من منفعه مقدما على الموقوف عليه. و قد يستدل على الجواز فيما ذكرنا بما عن التنقيح من أن بقاء الوقف على حاله و الحال هذه إضاعه و إتلاف للمال و هو منهى عنه شرعا فيكون البيع جائزا و لعله أراد الجواز بالمعنى الأعم فلا يرد عليه أنه يدل على وجوب البيع. و فيه أن المحرم هو إضاعه المال المسلط عليه لا- ترك المال الذى لا- سلطان عليه إلى أن يخرّب بنفسه و إلا- لزم وجوب تعمير الأوقاف المشرفه على الخراب بغير البيع مهما أمكن مقدما على البيع أو إذا لم يمكن البيع. و الحاصل أن ضعف هذا الدليل بظاهره واضح و يتضح فساده على القول بكون الثمن للبطن الموجود لا غير و يتلوه فى الضعف ما عن المختلف و التذكرة و المهذب و غايه المرام من أن الغرض من الوقف استيفاء منافعه و قد تعذرت فيجوز إخراجها عن حده تحصيلها للغرض منه و الجمود على العين مع تعطيلها تضييع للغرض كما أنه لو تعطل الهدى ذبح فى الحال و إن اختص بموضع فلما تعذر مراعاة المحل ترك مراعاته لتخلص المعتذر. و فيه أن الغرض من الوقف استيفاء المنافع من شخص الموقوف لأنه الذى دلت عليه صيغه الوقف و المفروض تعذره

فيسقط و قيام الانتفاع بالنوع مقام الانتفاع بالشخص لكونه أقرب إلى مقصود الواقف فرع الدليل على وجوب اعتبار ما هو الأقرب إلى غرض الواقف بعد تعذر أصل الغرض فالأولى منع جريان أدله المنع مع خوف الخراب المسقط للمنفعه رأسا و جعل ذلك مؤيدا.

[الدليل على المنع في غير ما ذكرنا]

إشاره

و أما المنع في غير هذا القسم من الصوره السابعه و فيما عداها من الصور اللاحقه لها فلعوم قوله ع لا يجوز شراء الوقف و لا تدخل الغله في ملكك فإن ترك الاستفصال فيه بين علم المشتري بعدم وقوع بيع الوقف على

المكاسب، ج ٢، ص ١٧٣

بعض الوجوه المجوزه و بين عدمه الموجب لحمل فعل البائع على الصحه يدل على أن الوقف ما دامت له غله لا يجوز بيعه و كذا قوله ع: الوقوف تكون على حسب ما يوقفها أهلها إن شاء الله. و ما دل على أنه يترك حتى يرثها وارث السماوات و الأرض

[التمسك بالاستصحاب على المنع]

هذا كله مضافا إلى الاستصحاب في جميع هذه الصور و عدم الدليل الوارد عليه

[الاستدلال بمكاتبه ابن مهزيار على الجواز في غير ما ذكرنا]

عدا المكاتبه المشهوره التي انحصرت تمسك كل من جوزه في هذه الصور فيها و هي مكاتبه ابن مهزيار قال: كتبت إلى أبي جعفر الثاني ع أن فلانا ابتاع ضيعه فأوقفها و جعل لك في الوقف الخمس و يسأل عن رأيك في بيع حصتك من الأرض أو تقويمها على نفسه بما اشتراها به أو يدعها موقوفه. فكتب إلى أعلم فلانا أني أمره أن يبيع حصتي من الضيعه و إيصال ثمن ذلك إلى و أن ذلك رأيي إن شاء الله تعالى أو يقومها على نفسه إن كان ذلك أوفق له قال و كتبت إليه أن الرجل ذكر أن بين من وقف عليهم هذه الضيعه اختلافا شديدا و أنه ليس يأمن أن يتفاقم ذلك بينهم بعده فإن كان ترى أن يبيع هذا الوقف و يدفع إلى كل إنسان منهم ما [كان وقف له من ذلك أمرته. فكتب بخطه إلى أعلمه أن رأيي له إن كان قد علم الاختلاف ما بين أصحاب الوقف أن بيع الوقف أمثل فليبيع فإنه ربما جاء في الاختلاف تلف الأموال و النفوس

[الاستدلال بالمكاتبه على الجواز فيما لو كان الخراب على وجه نقص المنفعه]

حيث إنه يمكن الاستدلال للجواز بها في القسم الثاني من الصورة السابعة بناء على أن قوله فإنه إلى آخره تعليل لجواز البيع في صورته الاختلاف و أن المراد بالمال هو الوقف فإن ضم النفوس إنما هو لبيان الضرر الآخر المترتب على الاختلاف لا أن المناط في الحكم هو اجتماع الأمرين كما لا- يخفى فيكون حاصل التعليل أنه كلما كان الوقف في معرض الخراب جاز بيعه و فيه أن المقصود جواز بيعه إذا أدى بقاءه إلى الخراب علماً أو ظناً لا- مجرد كونه ربما يؤدي إليه المجامع للاحتمال المساوي أو المرجوح على ما هو الظاهر من لفظه ربما كما لا- يخفى على المتتبع لموارد استعمالها و لا- أظن أن أحدا يلتزم بجواز البيع بمجرد احتمال أداء بقاءه إلى الخراب لأن كلمات من عبر بهذا العنوان كما عرفت بين قولهم أدى بقاءه إلى خرابه و بين قولهم يخشى أو يخاف خرابه.

و الخوف عند المشهور كما يعلم من سائر موارد إطلاقاتهم مثل قولهم يجب الإفطار و التيمم مع خوف الضرر و يحرم السفر مع خوف الهلاك و لا يتحقق إلا بعد قيام أماره الخوف هذا مع أن مناط الجواز على ذكر تلف الوقف رأساً و هو القسم الأول من الصورة السابعة التي جوزنا فيها البيع فلا يشمل الخراب الذي لا يصدق معه التلف مع أنه لا وجه بناء على عموم التعليل للاقتصار على خوف خراب خصوص الوقف بل كلما خيف تلف مال جاز بيع الوقف.

و أما تقريب الاستدلال بالمكاتبه على جواز البيع في الصورة الثامنة

و هي صورته وقوع الاختلاف الذي ربما أوجب تلف الأموال و النفوس فهو أن الحكم بالجواز معلق على الاختلاف إلا أن قوله ع فإنه ربما إلى آخره مقيد بالاختلاف الخاص و هو الذي لا يؤمن معه من التلف لأن العله تقيد المعلول كما في قولك لا تأكل الرمان لأنه حامض. و فيه أن اللازم على هذا تعميم الجواز في كل مورد لا يؤمن معه من تلف الأموال و النفوس و إن لم يكن من جهة اختلاف الموقوف عليهم فيجوز بيع الوقف لإصلاح كل فتنه و إن لم يكن لها دخل في الوقف اللهم إلا أن يدعى سوق العله مساق التقريب لا التعليل الحقيقي حتى يتعدى إلى جميع موارد كنه تقيد الاختلاف حينئذ بكونه مما لا يؤمن ممنوع و هو الذي فهمه الشهيد الثاني رحمه الله في الروضه كما تقدم كلامه لكن الحكم على هذا الوجه مخالف للمشهور فلا يبقى حينئذ وثوق بالروايه بحيث يرفع اليد بها عن العمومات و القواعد مع ما فيها من ضعف الدلاله كما سيجيء إليه الإشارة.

[الاستدلال بالمكاتبه على الصورة التاسعه و رده.]

و مما ذكرنا يظهر تقريب الاستدلال على الصورة التاسعه و رده.

و أما تقريب الاستدلال على الصورة العاشره

فهو أن ضم تلف النفس إلى تلف الأموال مع أن خوف تلف الأنفس يتبعه خوف تلف المال غالباً يدل على اعتبار بلوغ الفتنه في الشده إلى حيث يخاف منه تلف النفس و لا- يكفي بلوغه إلى ما دون ذلك بحيث يخاف منه تلف المال فقط. و فيه أن اللازم على هذا عدم اختصاص موجب الفساد بوقوع الفتنه بين الموقوف عليهم بل يجوز حينئذ بيع الوقف لرفع كل فتنه مع أن ظاهر

الروايه كفايه كون الاختلاف بحيث ربما جاء فيه تلف الأموال و النفوس و المقصود كما يظهر من عباره الجامع المتقدمه هو اعتبار الفتنه التي تستباح بها الأنفس.

[استناد الفتاوى بجواز بيع الوقف إلى ما فهم من المكاتبه المذكوره]

و الحاصل أن جميع الفتاوى المتقدمه فى جواز بيع الوقف الراجعه إلى اعتبار أداء بقاء الوقف علما أو ظنا أو احتمالا إلى مطلق الفساد أو فساد خاص أو اعتبار الاختلاف مطلقا أو اختلاف خاص مستنده إلى ما فهم أربابها من المكاتبه المذكوره

و الأظهر فى مدلولها هو إناطه الجواز

بالاختلاف الذى ربما جاء فيه تلف الأموال و النفوس لا مطلق الاختلاف لأن الذيل مقيد و لا خصوص المؤدى علما أو ظنا لأن موارد استعمال لفظه ربما أعم من ذلك و لا مطلق ما يؤدى إلى المحذور المذكور لعدم ظهور الذيل فى التعليل بحيث يتعدى عن مورد النص و إن كان فيه إشاره إلى التعليل.

[الإيراد على المكاتبه بإعراض المشهور عنها]

و على ما ذكرنا فالمكاتبه غير معنى بها عند المشهور لأن الظاهر اعتبارهم العلم أو الظن بأداء بقائه إلى الخراب الغير اللازم للفتنه الموجه لاستباحه الأموال و الأنفس فتكون النسبه بين فتوى المشهور و مضمون الروايه عموما من وجه لكن الإنصاف أن هذا لا يمنع من جبر ضعف دلالة الروايه و قصور مقاومتها للعمومات المانعه بالشهره لأن اختلاف فتاوى المشهور إنما هو من حيث الاختلاف فى فهم المناط الذى أنيط به الجواز من قوله ع إن كان قد علم الاختلاف المنضم إلى قوله فإنه ربما جاء فى الاختلاف.

[الإيراد على المكاتبه بعدم ظهورها فى الوقف المؤبد أو ظهورها فى عدم إقباض الموقوف عليهم]

و أما دلالة المكاتبه على كون مورد السؤال هو الوقف المؤبد التام فهى على تقدير قصورها منجبره بالشهره فيندفع بها ما يدعى من قصور دلالتها من جهات مثل عدم ظهورها فى المؤبد لعدم ذكر البطن اللاحق و ظهورها فى عدم إقباض الموقوف عليهم و عدم تمام الوقف كما عن الإيضاح و أوضحه الفاضل المحدث المجلسى و جزم به المحدث البحرانى و مال إليه فى الرياض. قال الأول فى بعض حواشيه على بعض كتب الأخبار إنه يخطر بالبال أنه يمكن حمل الخبر على ما إذا لم يقبضهم الضيعه الموقوف

عليهم و لم يدفعها إليهم و حاصل السؤال أن الواقف يعلم أنه إذا دفعها إليهم يحصل بينهم الاختلاف و يشتد لحصول الاختلاف بينهم قبل الدفع إليهم في تلك الضيعة أو في أمر آخر فهل يدعها موقوفه و يدفعها إليهم أو يرجع عن الوقف لعدم لزومه بعد و يدفع إليهم ثمنها أيهما أفضل انتهى موضع الحاجة.

و الإنصاف أنه توجيه حسن لكن ليس في السؤال ما يوجب ظهوره في ذلك فلا يجوز رفع اليد عن مقتضى ترك الاستفصال في الجواب كما أن عدم ذكر البطن اللاحق لا يوجب ظهور السؤال في الوقف المنقطع إذ كثيرا ما يقتصر في مقام حكاية وقف مؤبد على ذكر بعض البطون فترك الاستفصال عن ذلك يوجب ثبوت الحكم للمؤبد. و الحاصل أن المحتاج إلى الانجبار بالشهره ثبوت حكم الروايه للوقف التام المؤبد لا- تعيين ما أنيط به الجواز من كونه مجرد الفتنه أو ما يؤدي الفتنه إليه أو غير ذلك مما تقدم من الاحتمالات في الفقرتين المذكورتين. نعم يحتاج إلى الاعتضاد بالشهره من جهه أخرى و هي أن مقتضى القاعده كما عرفت لزوم كون بدل الوقف كنفسه مشتركا بين جميع البطون و ظاهر الروايه تقريره للسائل في تقسيم ثمن الوقف على الموجودين فلا- بد إما من رفع اليد عن مقتضى المعاوضه إلا بتكليف سقوط حتى سائر البطون عن الوقف أنا ما قبل البيع لتقع المعاوضه في مالهم و إما من حمل السؤال على الوقف المنقطع أعنى الحبس الذي لا إشكال في بقاءه على ملك الواقف أو على الوقف غير التام لعدم القبض أو لعدم تحقق صيغه الوقف و إن تحقق التوطن عليه و تسميته وفقا بهذا الاعتبار. و يؤيده تصدى الواقف بنفسه للبيع إلا- أن يحمل على كونه ناظرا أو يقال إنه أجنبي استأذن الإمام ع في بيعه عليهم حسبه بل يمكن أن يكون قد فهم الإمام ع من جعل السائل قسمه الثمن بين الموجودين مفروغا عنها مع أن المركز في الأذهان اشتراك جميع البطون في الوقف و بدله أن مورد السؤال هو الوقف الباقي على ملك الواقف لانقطاعه أو لعدم تمامه. و يؤيده أن ظاهر صدره المتضمن لجعل الخمس من الوقف للإمام هو هذا النحو أيضا إلا أن يصلح هذا الخلل و أمثاله بفهم الأصحاب الوقف المؤبد التام و يقال إنه لا بأس بجعل الخبر المعتضد بالشهره مخصصا لقاعده المنع عن بيع الوقف و موجبا لتكليف الالتزام بسقوط حق اللاحقين عن الوقف عند إرادته البيع أو بمنع تقرير الإمام ع للسائل في قسمه الثمن إلى الموجودين.

[القدر المتيقن من المكاتبه]

و يبقى الكلام في تعيين الاحتمالات في مناط جواز البيع و قد عرفت الأظهر منها لكن في النفس شىء من الجزم بظهوره فلو اقتصر على المتيقن من الاحتمالات و هو الاختلاف المؤدى علما أو ظنا إلى تلف خصوص مال الوقف و نفوس الموقوف عليهم كان أولى و الفرق بين هذا و القسم الأول من الصوره السابجه الذى جوزنا فيه البيع أن المناط في ذلك القسم العلم أو الظن بتلف الوقف رأسا. و المناط هنا خراب الوقف الذى يتحقق به تلف المال و إن لم يتلف الوقف فإن الزائد من المقدار الباقي مال قد تلف

[المراد من التلف في المكاتبه]

و ليس المراد من التلف في الروايه تلف الوقف رأسا حتى يتحد مع ذلك القسم المتقدم إذ لا- يتناسب هذا ما هو الغالب في تلف الضيعة التى هي مورد الروايه فإن تلفها غالبا لسقوطها عن المنفعه المطلوبه منها بحسب شأنها

[هل الثمن للبطن الموجود أو يشتري به ما يكون وقفا]

ثم إن الظاهر من بعض العبائر المتقدمة بل المحكى عن الأكثر أن الثمن فى هذا البيع للبطن الموجود إلا أن ظاهر كلام جماعه بل صريح بعضهم كجامع المقاصد هو أنه يشتري بثمنه ما يكون وقفا على وجه يندفع به الخلف تحصيلاً لمطلوب الواقف بحسب الإمكان و هذا منه قدس سره مبنى على منع ظهور الروايه فى تقرير السائل فى قسمه الثمن على الموجودين أو على منع العمل بهذا التقرير فى مخالفه مقتضى قاعده المعاوضه من اشتراك جميع البطون فى البديل كالمبديل لكن الوجه الثانى ينافى قوله باختصاص الموجودين بثمن ما يباع للحاجه الشديده تمسكا بروايه جعفر فتعين الأول و هو منع التقرير لكنه خلاف مقتضى التأمل فى الروايه.

و أما الوقف المنقطع

إشارة

و هو ما إذا وقف على من ينقرض - بناء على صحته كما هو المعروف - فإما أن نقول ببقائه على ملك الواقف و إما أن نقول بانتقاله إلى الموقوف عليهم و على الثانى فإما أن يملكه ملكا مستقرا بحيث ينتقل منهم إلى ورثتهم عند انقراضهم و إما أن يقال بعوده إلى ملك الواقف و إما أن يقال بصيرورته فى سبيل الله

[هل يجوز بيع الوقف المنقطع أم لا]

فعلى الأول لا يجوز للموقوف عليهم البيع لعدم الملك و فى جوازه للواقف مع جهاله مده استحقاق الموقوف عليهم إشكال - من حيث لزوم الغرر بجهاله وقت استحقاق التسليم التام على وجه ينتفع به و لذا منع الأصحاب كما فى الإيضاح على ما حكى عنهم بيع مسكن المطلقه المعتده بالأقراء لجهاله مده العده مع عدم كثره التفاوت. نعم المحكى عن جماعه كالمحقق و الشهيدين فى المسالك و الدروس و غيرهم صحة البيع فى السكنى الموقته بعمر أحدهما بل ربما يظهر من محكى التنقيح الإجماع عليه و لعله إما لمنع الغرر و إما للنص و هو ما رواه المشايخ الثلاثة فى الصحيح أو الحسن عن الحسين بن نعيم قال: سألت أبا الحسن ع عن رجل جعل داره سكنى لرجل زمان حياته أو جعلها له و لعقبه من بعده قال هى له و لعقبه من بعده كما شرط قلت فإن احتاج إلى بيعها أبيعها قال نعم قلت فينقض بيعه الدار السكنى قال لا ينقض البيع السكنى كذلك سمعت أبى يقول قال أبو جعفر لا - ينقض البيع الإجاره و لا - السكنى و لكن يبيعه على أن الذى يشتريه لا - يملك ما اشتري حتى ينقضى السكنى على ما شرط إلى آخر الخبر. و مع ذلك فقد توقف فى المسأله العلامه و ولده و المحقق الثانى و لو باعه من الموقوف عليه المختص بمنفعه الوقف فالظاهر جوازه لعدم الغرر و يحتمل العدم لأن معرفه المجموع المركب من ملك البائع و حق المشتري لا توجب معرفه البيع و كذا لو باعه ممن انتقل إليه حق الموقوف عليه. نعم لو انتقل إلى الواقف ثم باع صح جزما و أما مجرد رضا الموقوف عليهم فلا يجوز البيع من الأجنبى لأن المنفعه مال لهم فلا تنتقل إلى المشتري بلا عوض اللهم إلا أن يكون على وجه الإسقاط لو صححناه منهم أو تكون المعامله مركبه من نقل العين من طرف الواقف و نقل المنفعه من قبل الموقوف

عليهم فيكون العوض موزعا عليهما و لا بد أن يكون

المكاسب، ج ٢، ص ١٧٥

ذلك على وجه الصلح لأن غيره لا يتضمن نقل العين و المنفعه كليهما خصوصا مع جهاله المنفعه و مما ذكرنا يظهر وجه التأمل فيما حكى عن التنقيح من أنه لو اتفق الواقف و الموقوف عليه على البيع فى المنقطع جاز سواء أراد بيع الواقف أم بيع الموقوف عليه كما يدل كلامه عليه المحكى عنه فى مسأله السكنى - حيث أجاز استقلال مالك العين بالبيع و لو من دون رضا مالك الانتفاع أو المنفعه. نعم لو كان للموقوف عليه حق الانتفاع من دون تملك للمنفعه كما فى السكنى على قول صح ما ذكره لإمكان سقوط الحق بالإسقاط بخلاف المال فتأمل. و تمام الكلام فى هذه المسائل فى باب السكنى و الحبس إن شاء الله.

[حكم البيع بناء على صيرورته ملكا مستقرا للموقوف عليهم]

و على الثانى فلا يجوز البيع للواقف لعدم الملك و لا للموقوف عليه لاعتبار الواقف بقاؤه فى يدهم إلى انقراضهم.

[حكم البيع بناء على عوده إلى ملك الواقف]

و على الثالث فلا- يجوز البيع للموقوف عليه و إن أجاز الواقف لمنافاته لاعتبار الواقف فى الوقف بقاء العين كما لا يجوز أيضا للواقف لغير المالك فعلا- و إن أجاز الموقوف عليه إلا- إذا جوزنا بيع ملك الغير مع عدم اعتبار مجيز له فى الحال على أن الموقوف عليه الذى هو المالك فعلا ليس له الإجازة لعدم تسلطه على النقل فإذا انقضض الموقوف عليه و ملكه الواقف لزم البيع ثم إنه قد أورد على القاضى قدس سره حيث جوز الموقوف عليه بيع الوقف المنقطع مع قوله ببقاء الوقف المنقطع على ملك الواقف و يمكن رفع التنافى بكونه قائلا بالوجه الثالث من الوجوه المتقدمه و هو ملك الموقوف عليهم ثم عوده إلى الواقف إلا أن الكلام فى ثبوت هذا القول بين من اختلف فى مالك الموقوف فى الوقف المنقطع و يتضح ذلك بمراجعته المسأله فى كتاب الوقف.

[حكم البيع بناء على صيرورته فى سبيل الله]

و على الرابع فالظاهر أن حكمه حكم الوقف المؤبد كما صرح به المحقق الثانى على ما حكى عنه لأنه حقيقه وقف مؤبد كما لو صرح بكونه فى سبيل الله بعد انقراض الموقوف عليه الخاص ثم إن ما ذكرنا فى حكم الوقف المنقطع فإنما هو بالنسبه إلى البطن الذى لا- بطن بعده يتلقى الملك من الواقف و أما حكم بيع بعض البطون مع وجود من بعدهم فإن قلنا بعدم تملكهم للمنقطع فهو كما تقدم و أما على تقدير القول بملكهم فحكم بيع غير الأخير من البطون حكم بيع بعض البطون فى الوقف المؤبد فيشترك معه فى المنع فى الصور التى منعنا و فى الجواز فى الصوره التى جوزنا لاشتراك دليل المنع و يتشارك أيضا فى حكم الثمن بعد المبيع.

مسألة و من أسباب خروج الملك عن كونه طلقا صيروره المملوكه أم ولد لسيدها

إشارة

فإن ذلك يوجب منع المالك عن بيعها بلا خلاف بين المسلمين على الظاهر المحكى عن مجمع الفائده. و فى بعض الأخبار دلالة على كونه من المنكرات فى صدر الإسلام مثل ما: روى عن قول أمير المؤمنين لمن سأله عن بيع أمه أرضعت ولده قال له خذ بيدها و قل من يشتري أم ولدى.

و فى حكم البيع كل تصرف ناقل للملك غير المستعقب بالعتق أو مستلزم للنقل كالرهن

كما يظهر من تضايعف كلماتهم فى جملة من الموارد منها جعل أم ولد ملكا غير طلق كالوقف و الرهن و قد عرفت أن المراد من الطلق تماميه الملك و الاستقلال فى التصرف فلو جاز الصلح عنها و هبتها لم تخرج عن كونها طلقا بمجرد عدم جواز إيقاع عقد البيع عليها كما أن المجهول الذى يصح الصلح عنه و هبته و الإبراء عنه و لا يجوز بيعه لا يخرج عن كونه طلقا. و منها كلماتهم فى رهن أم الولد فلاحظها. و منها كلماتهم فى استيلاء المشتري فى زمان خيار البائع فإن المصرح به فى كلام الشهيدين فى خيار الغبن أن البائع لو فسخ يرجع إلى القيمة لامتناع انتقال أم الولد و كذا فى كلام العلامة و ولده و جامع المقاصد ذلك أيضا فى زمان مطلق الخيار. و منها كلماتهم فى مستثنيات بيع أم الولد ردا و قبولا- فإنها كالصريحه فى أن الممنوع مطلق نقلها لا- خصوص البيع. و بالجمله فلا- يبقى للمتأمل شك فى ثبوت حكم البيع لغيره من النواقل و مع ذلك كله فقد جزم بعض ساده مشايخنا بجواز غير البيع من النواقل للأصول و خلو كلام المعظم عن حكم غير البيع و قد عرفت ظهوره من تضايعف كلمات المعظم فى الموارد المختلفه و مع ذلك فهو الظاهر من المبسوط و السرائر حيث قال إذا مات ولدها جاز بيعها و هبتها و التصرف فيها بسائر أنواع التصرف. و قد ادعى فى الإيضاح الإجماع صريحا على المنع عن كل ناقل و أرسله بعضهم كصاحب الرياض و جماعه إرسال المسلمات بل عباره بعضهم ظاهره فى دعوى الاتفاق حيث قال إن الاستيلاء مانع من صحه التصرفات الناقله من ملك المولى إلى ملك غيره أو المعرضه لها للدخول فى ملك غيره كالرهن على خلاف فى ذلك ثم إن عموم المنع لكل ناقل و عدم اختصاصه بالبيع قول جميع المسلمين و الوجه فيه ظهور أدله المنع المعنونه بالبيع فى إرادته مطلق النقل فإن مثل قول أمير المؤمنين ع فى الروايه السابقه: خذ بيدها و قل من يشتري أم ولدى يدل على كون مطلق نقل أم الولد إلى الغير كان من المنكرات و هو مقتضى التأمل فيما سيجىء من أخبار بيع أم الولد فى ثمن رقبتها و عدم جوازه فيما سوى ذلك هذا مضافا إلى ما اشتهر و إن لم نجد نصا عليه من أن الوجه فى المنع هو بقاؤها رجاء لانعتاقها من نصيب ولدها بعد موت سيدها. و الحاصل أنه لا إشكال فى عموم المنع لجميع النواقل ثم إن المنع مختص بعدم هلاك الولد فلو هلك جاز اتفاقا فتوى و نصا و لو مات الولد و خلف ولدا ففى إجراء حكم الولد عليه لأصاله بقاء المنع و لصدق الاسم فيندرج فى إطلاق الأدله و تغليباً للحريه أو العدم لكونه حقيقه فى ولد الصلب و ظهور إرادته من جملة الأخبار و إطلاق ما دل من النصوص و الإجماع على الجواز بعد موت ولدها أو التفصيل بين كونه وارثا لعدم ولد الصلب للمولى و عدمه لمساواه الأول مع ولد الصلب فى الجهه المقتضيه للمنع وجوه حكى أولها عن الإيضاح و ثالثها عن المذهب البارع و نهايه المرام و عن القواعد و الدروس و غيرهما

بقي الكلام فى معنى أم الولد

فإن ظاهر اللفظ اعتبار انفصال الحمل إذ لا يصدق الولد إلا بالولادة لكن المراد هنا مجازا ولدها و لو حملا للمشارفة و يحتمل أن يراد الولادة من الوالد دون الوالده و كيف كان فلا- إشكال بل لا خلاف فى تحقق الموضوع بمجرد الحمل. و يدل عليه الصحيح عن محمد بن مارد: عن أبى عبد الله ع

المكاسب، ج ٢، ص ١٧٦

فى رجل يتزوج الجارية فتلد منه أولادا ثم يشتريها فتمكث عنده ما شاء الله لم تلد منه شيئا بعد ما ملكها ثم يبدو له فى بيعها قال هى أمته إن شاء باع ما لم يحدث عنده حمل بعد ذلك و إن شاء أعتق و فى روايه السكونى عن جعفر بن محمد قال: قال على بن الحسين صلوات الله عليهم أجمعين فى مكاتبه يطأها مولاهما فتحمل فقال يرد عليها مهر مثلها و تسعى فى قيمتها فإن عجزت فهى من أمهات الأولاد لكن فى دلالتها على ثبوت الحكم بمجرد الحمل نظر لأن زمان الحكم بعد تحقق السعى و العجز عقيب الحمل و الغالب ولوج الروح حينئذ ثم الحمل يصدق بالمضغه اتفاقا على ما صرح فى الرياض و استظهره بعض آخر و حكاه عن جماعه هنا و فى باب انقضاء عده الحامل و فى صحيحه ابن الحجاج قال: سألت أبا الحسن ع عن الجبلى يطلقها زوجها ثم تضع سقطا تم أو لم يتم أو وضعته مضغه أ تنقضى بذلك عدتها فقال ع كل شىء وضعته يستبين أنه حمل تم أو لم يتم فقد انقضت به عدتها و إن كانت مضغه ثم الظاهر صدق الحمل على العلقه و قوله ع و إن كانت مضغه تقرير لكلام السائل لا بيان لأقل مراتب الحمل كما عن الإسكافى و حينئذ يتجه الحكم بتحقيق الموضوع بالعلقه كما عن بعض بل عن الإيضاح و المهذب البارع الإجماع عليه. و فى المبسوط فيما إذا ألفت جسدا ليس فيه تخطيط لا ظاهر و لا خفى لكن قالت القوابل إنه مبدأ خلق آدمى و إنه لو بقى لخلق و تصور قال قوم إنها لا تصير أم ولد بذلك و قال بعضهم تصير أم ولد و هو مذهبا انتهى و لا يخلو عن قوه لصدق الحمل. و أما النطفه فهى بمجردها لا عبره بها ما لم تستقر فى الرحم لعدم صدق كونها حاملا و على هذا الفرد ينزل إجماع الفاضل المقداد- على عدم العبره بها فى العده و أما مع استقرارها فى الرحم فالمحكى عن نهايه الشيخ تحقق الاستيلاء بها و هو الذى قواه فى المبسوط فى باب العده بعد أن نقل عن المخالفين عدم انقضاء العده به مستدلا بعموم الآيه و الأخبار و مرجعه إلى صدق الحمل. و دعوى أن إطلاق الحامل حينئذ مجاز بالمشارفة يكذبها التأمل فى الاستعمالات و ربما يحكى عن التحرير موافقه الشيخ مع أنه لم يزد فيه على حكايه الحكم عن الشيخ. نعم فى بعض نسخ التحرير لفظ يوهم ذلك نعم قوى فى السرائر موافقه فيما تقدم عن الشيخ فى مسأله الجسد الذى ليس فيه التخطيط و نسب القول المذكور إلى الجامع أيضا. و اعلم أن ثمره تحقق الموضوع فيما إذا ألفت المملوكه ما فى بطنها إنما تظهر فى بيعها الواقع قبل الإلقاء فيحكم ببطلانه إذا كان الملقى حملا- و أما بيعها بعد الإلقاء فيصح بلا إشكال و حينئذ فلو وطئها المولى ثم جاءت بولد تام أو غير تام فيحكم ببطلان البيع الواقع بين أول زمان العلق و زمان الإلقاء. و عن المسالك الإجماع على ذلك فذكر صور الإلقاء المضغه و العلقه و النطفه فى باب العده إنما هو لبيان انقضاء العده بالإلقاء. و فى باب الاستيلاء لبيان كشفها عن أن المملوكه بعد الوطء صارت أم ولد لا أن البيع الواقع قبل تحقق العلقه صحيح إلى أن تصير النطفه علقه و لذا عبر الأصحاب عن سبب الاستيلاء بالعلق الذى هو اللقاح. نعم لو فرض عدم علقها بعد الوطء إلى زمان صح البيع قبل العلق ثم إن المصرح به فى كلام بعض حاكيا له عن غيره

أنه لا يعتبر في العلوق أن يكون بالوطء فيتحقق بالمساحقه لأن المناط هو الحمل و كون ما يولد منها ولدا للمولى شرعا فلا عبره بعد ذلك بانصراف الإطلاقات إلى الغالب من كون الحمل بالوطء. نعم يشترط في العلوق بالوطء أن يكون الوطاء على وجه يلحق الولد بالواطي و إن كان محرما كما إذا كانت في حيض أو ممنوعه الوطاء شرعا لعارض آخر أما الأمه المزوجه فوطؤها زناء لا يوجب لحوق الولد ثم إن المشهور اعتبار الحمل في زمان الملك فلو ملكها بعد الحمل لم تصر أم ولد خلافا للمحكي عن الشيخ و ابن حمزه فاكتميا بكونها أم ولد قبل الملك و لعله لإطلاق العنوان و وجود العله و هي كونها في معرض الانعتاق من نصيب ولدها و يرد الأول منع إطلاق يقتضى ذلك فإن المتبادر من أم الولد صنف من أصناف الجوارى باعتبار الحالات العارضة لها بوصف المملوكيه كالمدير و المكاتب. و العله المذكوره غير مطرده و لا منعكسه كما لا يخفى مضافا

إلى صريح روايه محمد بن مارد المتقدمه ثم إن المنع عن بيع أم الولد قاعده كلييه مستفاده من الأخبار كروايتي السكوني و محمد بن مارد المتقدمين و صحيحه عمر بن يزيد الآتيه و غيرها. و من الإجماع على أنها لا تباع إلا لأمر يغلب ملاحظته على ملاحظه الحق الحاصل منها باستيلاء أعني تشبثها بالحرية و لذا كل من جوز البيع في مقام لم يجوز إلا بعد إقامه الدليل الخاص فلا بد من التمسك بهذه القاعده المنصوصه المجمع عليها حتى يثبت بالدليل ثبوت ما هو أولى بالملاحظه في نظر الشارع من الحق المذكور فلا يصغى إذا إلى منع الدليل على المنع كلييه و التمسك بأصالة صحه البيع من حيث قاعده تسلط الناس على أموالهم حتى يثبت المخرج ثم إن المعروف بين العلماء ثبوت الاستثناء عن الكليه المذكوره في الجمله لكن المحكي في السرائر عن السيد قدس سره عموم المنع و عدم الاستثناء و هو غير ثابت. و على تقدير الثبوت فهو ضعيف يردده مضافا إلى ما ستعرف من الأخبار قوله ع في صحيحه زواره: و قد سأله عن أم ولد تباع و تورث وحدها حد الأمه بناء على حملها على أنها قد تعرض لها ما يجوز ذلك.

و أما المواضع القابله للاستثناء

إشاره

و إن وقع التكلم في استثنائها لأجل وجود ما يصلح أن يكون أولى بالملاحظه من الحق و هي صور يجمعها تعلق حق للغير بها أو تعلق حقها بتعجيل العتق أو تعلق حق سابق على الاستيلاء أو عدم تحقق الحكمه المانعه عن النقل.

إموارد القسم الأول

فمن موارد القسم الأول ما إذا كان على مولاها دين و لم يكن له ما يؤدي هذا الدين

و الكلام في هذا المورد قد يقع فيما إذا كان الدين ثمن رقبته و يقع فيما إذا كان غير ثمنها و على الأول يقع الكلام تاره بعد موت المولى و أخرى في حال حياته أما بعد الموت فالمشهور الجواز بل عن الروضه أنه موضع وفاق و عن جماعه أنه لا خلاف فيه و لا ينافي ذلك مخالفه السيد في أصل المسأله لأنهم يريدون نفى الخلاف بين القائلين بالاستثناء في بيع أم الولد أو القائلين باستثناء بيعها في ثمن رقبته في مقابل صورته حياه

المولى المختلف فيها. و كيف كان فلا إشكال فى الجواز فى هذه الصورة- لا لما قيل من قاعده تسلط الناس على أموالهم لما عرفت من انقلاب القاعده إلى المنع فى خصوص هذا المال بل لما رواه المشايخ الثلاثة فى الصحيح عن عمر بن يزيد قال: قلت لأبى إبراهيم ع أسألك عن مسأله فقال سل قلت لم باع أمير المؤمنين ص أمهات الأولاد قال فى فكاك رقابهن قلت فكيف ذلك قال أيما رجل اشترى جاريه فأولدها ثم لم يؤد ثمنها و لم يدع من المال ما يؤدى عنه أخذ ولدها منها و بيعت و أدى ثمنها قلت فتباع فيما سوى ذلك عن دين قال لا و فى روايه أخرى لعمر بن يزيد عن أبى الحسن ع قال: سألته عن بيع أم الولد تباع فى الدين قال نعم فى ثمن رقبتهما. و مقتضى إطلاقها بل إطلاق الصحيحه كما قيل ثبوت الجواز مع حياه المولى كما هو مذهب الأكثر بل لم يعرف الخلاف فيه صريحا نعم تردد فيه الفاضلان. و عن نهایه المرام و الكفايه أن المنع نادر لكنه لا يخلو عن قوه و ربما يتوهم القوه من حيث توهم تقييدها بالصحيحه السابقه بناء على اختصاص الجواز فيها بصوره موت المولى كما يشهد به قوله فيها و لم يدع من المال إلى آخر الروايه فيدل على نفى الجواز عما سوى هذا الفرد إما لورودها فى جواب السؤال عن موارد بيع أمهات الأولاد فيدل على الحصر و إما لأن نفى الجواز فى ذيلها فيما سوى هذه الصورة يشمل بيعها فى الدين مع حياه المولى. و اندفاع التوهم بكلا وجهيه واضح. نعم يمكن أن يقال فى وجه القوه بعد الغض عن دعوى ظهور قوله تباع الظاهر فى الدين فى كون البائع غير المولى فيما بعد الموت أن النسبه بينها و بين روايه ابن مارد المتقدمه عموم من وجه فيرجع إلى أصله المنع الثابت بما تقدم من القاعده المنصوصه المجمع عليها. نعم ربما يمنع عموم القاعده على هذا الوجه بحيث يحتاج إلى المخصص فيقال يمنع الإجماع فى محل الخلاف و لا سيما مع كون المخالف جل المجمعين بل كلهم إلا نادرا و حينئذ فالمرجع إلى قاعده سلطنه الناس على أموالهم لكن التحقيق خلافه و إن صدر هو عن بعض المحققين لأن المستفاد من النصوص و الفتاوى أن استيلاء الأمه يحدث لها حقا مانعا عن نقلها إلا إذا كان هناك حق أولى منه بالمراعاة و ربما توهم معارضه هذه القاعده بوجوب أداء الدين فتبقى قاعده السلطنه و أصله بقاء جواز بيعها فى ثمن رقبته قبل الاستيلاء و لا يعارضها أصله بقاء المنع حال الاستيلاء قبل العجز عن ثمنها لأن بيعها قبل العجز ليس بيعا فى الدين كما لا يخفى. و يندفع أصل المعارضه بأن أدله و جوب أداء الدين مقيدته بالقدره العقلية و الشرعيه و قاعده المنع تنفى القدره الشرعيه كما فى المرهون و الموقوف فالأولى فى الانتصار لمذهب المشهور أن يقال برجحان إطلاق روايه عمر بن يزيد على إطلاق روايه ابن مارد الظاهر فى عدم كون بيعها فى ثمن رقبته كما يشهد به قوله فتمكث عنده ما شاء الله لم تلد منه شيئا بعد ما ملكها ثم يبدو له فى بيعها مع أن ظاهر البدء فى البيع ينافى الاضطرار إليه لأجل ثمنها. و بالجمله فبعد منع ظهور سياق الروايه فيما بعد الموت لا إشكال فى رجحان دلالتها- على دلاله روايه ابن مارد على المنع كما يظهر بالتأمل مضافا إلى اعتضادها بالشهره المحققه و المسأله محل إشكال ثم على المشهور من الجواز- فهل يعتبر فيه عدم ما يفى به الدين و لو من المستثنيات كما هو ظاهر إطلاق كثير أو مما عداها كما عن جماعه الأقوى هو الثانى بل لا يبعد أن يكون ذلك مراد من أطلق لأن الحكم بالجواز فى هذه الصورة فى النص و الفتوى مسوق لبيان ارتفاع المانع عن بيعها من جهه الاستيلاء فتكون ملكا طلقا كسائر الأملاك التى يؤخذ المالك ببيعها من دون بيع المستثنيات. فحاصل السؤال فى روايه عمر بن يزيد أنه هل تباع أم الولد فى الدين على حد سائر الأموال التى تباع فيه. و حاصل الجواب تقرير ذلك فى خصوص ثمن الرقبه فيكون ثمن الرقبه بالنسبه إلى أم الولد كسائر الديون بالنسبه إلى سائر الأموال.

و مما ذكرنا يظهر أنه لو كان نفس أم الولد مما يحتاج إليها المولى للخدمه فلا تباع فى ثمن رقبته لأن غايه الأمر كونها بالنسبه

إلى الثمن كجاريه أخرى يحتاج إليها. و مما ذكرنا يظهر الوجه في استثناء الكفن و مئونه التجهيز فإذا كان للميت كفن و أم ولد بيعت أم الولد في الدين دون الكفن إذ يصدق أن الميت لم يدع ما يؤدي عنه الدين عداها لأن الكفن لا يؤدي عن الدين ثم إنه لا فرق بين كون ثمنها بنفسه دينا للبائع - أو استدان الثمن و اشترى به أما لو اشترى في الذمه ثم استدان ما أوفى به البائع فليس بيعها في ثمن رقيبتها بل ربما تأمل فيما قبله فتأمل. و لا فرق بين بقاء جميع الثمن في الذمه أو بعضها و لا بين نقصان قيمتها عن الثمن أو زيادتها عليها. نعم لو أمكن الوفاء ببيع بعضها اقتصر عليه كما عن غايه المراد التصريح به و لو كان الثمن مؤجلا لم يجز للمولى بيعها قبل حلول الأجل و إن كان مأيوسا عن الأداء عند الأجل. و في اشتراط مطالبه البائع أو الاكتفاء باستحقاقه و لو امتنع عن التسلم أو الفرق بين رضاه بالتأخير و إسقاطه لحق الحلول و إن لم يسقط بذلك و بين عدم المطالبه فيجوز في الأول دون الثاني وجوه أحوطها الأول و مقتضى الإطلاق الثاني و لو تبرع متبرع بالأداء فإن سلم إلى البائع برئت ذمه المشتري و لا يجوز بيعها و إن سلم إلى المولى أو الورثه ففي وجوب القبول نظر و كذا لو رضى البائع باستسائها في الأداء و لو دار الأمر بين بيعها ممن تنعتق عليه أو بشرط العتق و بيعها من غيره ففي وجوب تقديم الأول وجهان و لو أدى الولد ثمن نصيبه انعتقت عليه و حكم الباقي يعلم من مسائل السرايه و لو أدى ثمن جميعها فإن أقبضه البائع فكالمتبرع و إن كان بطريق الشراء ففي وجوب قبول ذلك على الورثه نظر من الإطلاق و من الجمع بين حقي الاستيلاء و الدين و لو امتنع المولى من أداء الثمن من غير عذر فلجواز بيع البائع لها مقاصه مطلقا أو مع إذن الحاكم وجه و ربما يستوجه خلافه لأن المنع لحق أم الولد فلا يسقط بامتناع المولى و لظاهر الفتاوى و تغليب جانب الحريه و في الجميع نظر. و المراد بثمانها ما جعل عوضا لها في عقد مساومتها و إن كان صلحا و في إلحاق الشرط المذكور في متن العقد بالثمن - كما إذا اشترط الإنفاق على البائع مده معينه إشكال و على العدم لو فسخ البائع فإن قلنا بعدم منع الاستيلاء من الاسترداد بالفسخ استردت و إن قلنا

المكاسب، ج ٢، ص ١٧٨

بمنعه عنه فتنتقل إلى قيمه و لو قلنا بجواز بيعها حينئذ في أداء قيمه أمكن القول بجواز استردادها لأن المانع عنه هو عدم انتقالها فإذا لم يكن بد من نقلها لأجل قيمه لم يمنع عن ردها إلى البائع كما لو بيعت على البائع في ثمن رقيبتها هذا مجمل القول في بيعها في ثمنها. و أما بيعها في دين آخر - فإن كان مولاها حيا لم يجز إجماعا على الظاهر المصرح به في كلام بعض و إن كان بعد موته فالمعروف من مذهب الأصحاب المنع أيضا لأصالة بقاء المنع في حال الحياه و لإطلاق روايتي عمر بن يزيد المتقدمين منظوقا و مفهوما و بهما يخصص ما دل بعمومه على الجواز مما يتخيل صلاحيته لتخصيص قاعده المنع عن بيع أم الولد كمفهوم مقطوعه يونس: في أم ولد ليس لها ولد مات ولدها و مات عنها صاحبها و لم يعتقها هل يجوز لأحد تزويجها قال لا- هي أمه لا- يحل لأحد تزويجها إلا- بعثت من الورثه و إن كان لها ولد و ليس على الميت دين فهي للولد و إذا ملكها الولد عتقت بملك ولدها لها و إن كانت بين شركاء فقد عتقت من نصيبه و تستسعى في بقيه ثمنها خلافا للمحكي عن المبسوط فجوز البيع حينئذ مع استغراق الدين. و الجواز ظاهر للمعتين و كثر العرفان و الصيمرى و لعل وجه تفصيل الشيخ أن الورثه لا يرثون مع الاستغراق فلا سبيل إلى انعقاد أم الولد الذي هو الغرض من المنع عن بيعها و عن نكاح المسالك - أن الأقوى انتقال التركة إلى الوارث مطلقا و إن منع من التصرف بها على تقدير استغراق الدين فينعتق نصيب الولد منها كما لو لم يكن دين و لزمه أداء قيمه النصيب من ماله و ربما ينتصر للمبسوط على المسالك أولا بأن المستفاد مما دل على أنها تعتق من نصيب ولدها أن ذلك من جهه استحقاقه لذلك النصيب من غير أن يقوم عليه أصلا و إنما الكلام في باقى الحصص إذا لم يف نصيبه من

جميع التركة لقيمه أمه هل تقوم عليه أو تسعى هي في أداء قيمتها. و ثانيا بأن النصيب إذا نسب إلى الوارث- فلا يراد منه إلا ما يفضل من التركة بعد أداء الدين و سائر ما يخرج من الأصل المقصود منه النصيب المستقر الثابت لا النصيب الذي يحكم بتملك الوارث له تفصيا من لزوم بقاء الملك بلا- مالك. و ثالثا أن ما ادعاه من الانعتاق على الولد بمثل هذا الملك مما لم ينص عليه الأصحاب و لا- دل عليه دليل معتبر و ما توهمه الأخبار و كلام الأصحاب من إطلاق الملك فالظاهر أن المراد به غير هذا القسم و لذا لا- يحكم بانعتاق العبد الموقوف على من ينعق عليه بناء على صحه الوقف و انتقال الموقوف إلى الموقوف عليه. و رابعا أنه يلزم على كلامه- أنه متى كان نصيب الولد من أصل التركة بأجمعها ما يساوى قيمه أمه يقوم عليه سواء كان هناك دين مستغرق أم لا و سواء كان نصيبه الثابت في الباقي بعد الديون و نحوها يساوى قيمتها أم لا و كذلك لو ساوى نصيبه من الأصل نصفها أو ثلثها أو غير ذلك فإنه يقوم نصيبه عليه كائنا ما كان و يسقط من القيمة نصيبه الباقي الثابت إن كان له نصيب و يطلب بالباقي هذا مما لا يقوله أحد من الأصحاب و ينبغي القطع بطلانه.

و يمكن دفع الأول بأن المستفاد من ظاهر الأدلة انعتاقها من نصيب ولدها حتى مع الدين المستغرق فالدين غير مانع من انعتاقها على الولد لكن ذلك لا ينافي اشتغال ذمه الولد قهرا بقيمه نصيبه أو وجوب بيعها في قيمه جمعا بين ما دل على الانعتاق على الولد الذي يكشف عنه إطلاق النهى عن بيعها و بين ما دل على أن الوارث لا يستقر له ما قابل نصيبه من الدين على وجه يسقط حق الديان غايه الأمر سقوط حقهم عن عين هذا المال الخاص و عدم كونه كسائر الأموال التي يكون للوارث الامتناع عن أداء مقابلها و دفع عينها إلى الديان و يكون لهم أخذ العين إذا امتنع الوارث من أداء ما قابل العين. و الحاصل أن مقتضى النهى عن بيع أم الولد في دين غير ثمنها بعد موت المولى عدم تسلط الديان على أخذها و لو مع امتناع الولد عن فكها بالقيمة و عدم تسلط الولد على دفعها و فاء عن دين أبيه و لازم ذلك انعتاقها على الولد فيتردد الأمر حينئذ بين سقوط حق الديان عن ما قابلها من الدين فتكون أم الولد نظير مئونه التجهيز التي لا يتعلق حق الديان بها و بين أن يتعلق حق الديان بقيمتها على من يتلف في ملكه و تنعق عليه و هو الولد و بين أن يتعلق حق الديان بقيمتها على رقبته فتسعى فيها و بين أن يتعلق حق الديان بمنافعها فلهم أن يؤجروها مده طويله نفى أجرتها بدينهم كما قيل بتعلق حق الغرماء بمنافع أم ولد المفلس. و لا إشكال في عدم جواز رفع اليد عما دل على بقاء حق الديان متعلقا بالتركة فيدور الأمر بين الوجهين الأخيرين فتعق على كل حال و يبقى الترجيح بين الوجهين محتاجا إلى التأمل. و مما ذكرنا يظهر اندفاع الوجه الثاني- فإن مقتضى المنع عن بيعها مطلقا أو في دين غير ثمنها استقرار ملك الوارث عليها و منه يظهر الجواب عن الوجه الثالث- إذ بعد ما ثبت عدم تعلق حق الديان بعينها على أن يكون لهم أخذها عند امتناع الوارث من الأداء فلا- مانع عن انعتاقها و لا- جامع بينها و بين الوقف الذي هو ملك للبطن اللاحق كما هو ملك للبطن السابق. و أما ما ذكره رابعا فهو إنما ينافي الجزم بكون قيمتها بعد الانعتاق متعلقا بالولد أما إذا قلنا باستسعادها فلا يلزم شىء. فالضابط حينئذ أنها تنعق على الولد ما لم يتعقبه ضمان من نصيبه فإن كان مجموع نصيبه أو بعض نصيبه يملكه مع ضمان أداء ما قابله من الدين كان ذلك في رقبته. و مما ذكرنا يظهر أيضا أنه لو كان غير ولدها أيضا مستحقا لشىء منها بالارث لم يملك نصيبه مجانا بل إما أن يدفع إلى الديان ما قابل نصيبه فتسعى أم الولد كما لو لم يكن دين فينعق نصيب غير ولدها عليه مع ضمانها أو ضمان ولدها قيمة حصتها التي فكها من الديان و إما أن يخلى بينها و بين الديان فتعق أيضا عليهم مع ضمانها أو ضمان ولدها ما قابل الدين لهم و أما حرمان الديان عنها عينا و قيمه و إرث الورثة لها و أخذ غير ولدها قيمة حصته منها أو من ولدها و صرفها في غير الدين فهو باطل لمخالفته لأدله ثبوت حق الديان من غير أن يقتضى النهى عن التصرف في أم الولد لذلك. و مما ذكرنا يظهر ما في قول بعض من أورد على ما في المسالك بما ذكرناه أن الجمع بين فتاوى الأصحاب و أدلتهم

إنهم قيدوا الدين بكونه ثمنا و حكموا بأنها تعتق على ولدها من نصيبه و أن ما فضل عن نصيبه تعتق بالسرايه و تسعى فى أداء قيمتها و لو قصدوا أن أم الولد أو سهم الولد مستثنى من الدين كالكفن عملا بالنصوص المزبوره فله وجه إلا أنهم لا يعدون ذلك من المستثنيات و لا ذكر فى النصوص صريحا انتهى. و أنت خبير بأن النصوص المزبوره لا تقتضى سقوط حق الديان كما لا يخفى.

و منها تعلق كفن مولاها بها

على ما حكاه فى الروضه بشرط عدم كفايه بعضها له بناء على ما تقدم نظيره فى الدين من أن المنع لغايه الإرث و هو مفقود مع الحاجه إلى الكفن و قد عرفت أن هذه حكمه غير مطرده و لا منعكسه. و أما بناء على ما تقدم من جواز بيعها فى غير ثمنها من الدين مع أن الكفن يتقدم على الدين فيبيعها له أولى بل اللازم ذلك أيضا بناء على حصر الجواز فى بيعها فى ثمنها على ما تقدم من أن وجود مقابل الكفن الممكن صرفه فى ثمنها لا يمنع عن بيعها فيعلم من ذلك تقديم الكفن على حق الاستيلاء و إلا لصرف مقابله فى ثمنها و لم تبع و من ذلك يظهر النظر فيما قيل من أن هذا القول مأخوذ من القول بجواز بيعها فى مطلق الدين المستوعب و توضيحه أنه إذا كان للميت المديون أم ولد و مقدار ما يجهز به فقد اجتمع هنا حق الميت و حق بائع أم الولد و حق أم الولد فإذا ثبت عدم سقوط حق بائع أم الولد دار الأمر بين إهمال حق الميت بترك الكفن و إهمال حق أم الولد ببيعها فإذا حكم بجواز بيع أم الولد حينئذ بناء على ما تقدم فى المسأله السابقه كان معناه تقديم حق الميت على حق أم الولد و لازم ذلك تقديمه عليها مع عدم الدين و انحصار الحق فى الميت و أم الولد اللهم إلا أن يقال لما ثبت بالدليل السابق تقديم دين ثمن أم الولد على حقها و ثبت بعموم النص تقديم الكفن على الدين اقتضى الجمع بينهما تخصيص جواز صرفها فى ثمنها- بما إذا لم يحتج الميت إلى الكفن بنفسه أو لبذل باذل أو بما إذا كان للميت مقابل الكفن لأن مقابل الكفن غير قابل للصرف فى الدين فلو لم يكن غيرها لزم من صرفها فى الثمن تقديم الدين على الكفن أما إذا لم يكن هناك دين و تردد الأمر بين حقها و حق مولاها الميت فلا دليل على تقديم حق مولاها ليخصص به قاعده المنع عن بيع أم الولد عدا ما يدعى من قاعده تعلق حق الكفن بمال الميت لكن الظاهر اختصاص تلك القاعده بما إذا لم يتعلق به حق سابق مانع من التصرف فيه و الاستيلاء من ذلك الحق و لو فرض تعارض الحقين فالمرجع إلى أصاله فساد بيعها قبل الحاجه إلى الكفن فتأمل. نعم يمكن أن يقال ما قيل فى الدين- من أن الولد يرث نصيبه و يعتق عليه و تتعلق بذمته مؤونه التجهيز أو تستسعى أمه و لو بإيجار نفسها فى مده و أخذ الأجره قبل العمل و صرفها فى التجهيز و المسأله محل إشكال.

و منها ما إذا جنت على غير مولاها فى حياته

أما بعد موته فلا إشكال فى حكمها لأنها بعد موت المولى تخرج عن التشبث بالحريه إما إلى الحريه الخالصه أو الرقيه الخالصه

و حكم جنايتها عمدا أنه إن كان في مورد ثبت القصاص فللمجنى عليه القصاص نفسا كان أو طرفا و له استرقاقها كلا أو بعضا على حسب جنايتها فيصير المقدار المسترق منها ملكا طلقا و ربما تخيل بعض أنه يمكن أن يقال إن رقيتها للمجنى عليه لا تزيد على رقيتها للمالك الأول لأنها تنتقل إليه على حسب ما كانت عند الأول ثم ادعى أنه يمكن أن يدعى ظهور أدله المنع خصوصا صحيحه عمر بن يزيد المتقدمه في عدم بيع أم الولد مطلقا. و الظاهر أن مراده بإمكان القول المذكور مقابل امتناعه عقلا- و إلا- فهو احتمال مخالف للإجماع و النص الدال على الاسترقاق الظاهر في صيروره الجاني رقا خالصا و ما وجه به هذا الاحتمال من أنها تنتقل إلى المجنى عليه على حسب ما كانت عند الأول ففيه أنه ليس في النص إلا الاسترقاق و هو جعلها رقا له كسائر الرقيق لا انتقالها عن المولى الأول إليه حتى يقال إنه إنما كان على النحو الذي كان للمولى الأول. و الحاصل أن الاستفادة بالضرورة من النص و الفتوى أن الاستيلاء يحدث للأمه حقا على مستولدها يمنع من مباشره بيعها و من البيع لغرض عائد إليه مثل قضاء ديونه و كفته على خلاف في ذلك و إن كانت الجنايه خطأ فالمشهور أنها كغيرها من المماليك يتخير المولى بين دفعها أو دفع ما قابل الجنايه منها إلى المجنى عليه و بين أن يفديها بأقل الأمرين على المشهور أو بالأرش على ما عن الشيخ و غيره. و عن الخلاف و السرائر و استيلاء المبسوط أنه لا خلاف في أن جنايتها تتعلق برقيتها لكن عن ديات المبسوط أن جنايتها على سيدها بلا- خلاف إلا- من أبي ثور فإنه جعلها في ذمتها تتبع بها بعد العتق و هو المخالف لما في الاستيلاء من المبسوط و ربما يوجه بإرادته نفي الخلاف بين العامه و ربما نسب إليه الغفله كما عن المختلف و الأظهر أن المراد بكونها على سيدها عود خساره جنايتها على السيد في مقابل عدم خساره المولى لا من عين الجاني و لا من مال آخر و كونها في ذمه نفسها تتبع بها بعد العتق و ليس المراد وجوب فدائها. و على هذا أيضا يحمل ما في روايه مسمع عن أبي عبد الله ع قال: أم الولد جنايتها في حقوق الناس على سيدها و ما كان من حقوق الله في الحدود فإن ذلك في بدنها فمعنى كونها على سيدها أن الأمه بنفسها لا تتحمل من الجنايه شيئا. و مثلها ما أرسل عن علي ع في قوله: المعتق على دبر فهو من الثلث و ما جنى هو و المكاتب و أم الولد فالمولى ضامن لجنايتهم. و المراد من جميع ذلك خروج ديه الجنايه من مال المولى المردد بين ملكه الجاني أو ملك آخر و كيف كان فإطلاقات حكم جنايه مطلق المملوك سليمه عن المخصص و لا يعارضها أيضا إطلاق المنع عن بيع أم الولد لأن ترك فدائها و التخليه بينها و بين المجنى عليه ليس نقلا- لها خلافا للمحكي عن موضع من المبسوط و المهذب و المختلف من تعيين الفداء على السيد. و لعله للروايتين المؤيدتين بأن استيلاء المولى هو الذي يبطل أحد طرفي التخيير فتعين عليه الآخر بناء على أنه لا فرق بين إبطال طرفي التخيير بعد الجنايه كما لو قتل أو باع عبده الجاني و بين إبطاله قبلها كالأستيلاء الموجب لعدم تأثير أسباب الانتقال فيها و قد عرفت معنى الروايتين و المؤيد مصادره لا يبطل به إطلاق النصوص

و منها ما إذا جنت على مولاها- بما يوجب صحه استرقاقها لو كان المجنى عليه غير المولى

فهل تعود ملكا طلقا بجنايتها

المكاسب، ج ٢، ص ١٨٠

على مولاها فيجوز له التصرف الناقل فيها كما هي المحكي في الروضه عن بعض و عدها السيوري من صور الجواز أو لا كما هو المشهور إذ لم يتحقق بجنايتها على مولاها إلا جواز الاقتصاص منها و أما الاسترقاق فهو تحصيل للحاصل. و ما يقال في توجيهه

من أن الأسباب الشرعيه تؤثر بقدر الإمكان فإذا لم تؤثر الجنايه الاسترقاق أمكن أن يتحقق للمولى أثر جديد و هو استقلال جديد فى التصرف فيها مضافا إلى أن استرقاقها لترك القصاص كفكاك رقابهن الذى أنيط به الجواز فى صحيحه ابن يزيد المتقدمه و مضافا إلى أن المنع عن التصرف لأجل التخفيف لا يناسب الجانى عمدا فيندفع بما لا يخفى و أما الجنايه على مولاها خطأ فلا إشكال فى أنها لا يجوز التصرف فيها كما لا يخفى. و روى الشيخ فى الموثق عن غياث عن جعفر عن أبيه عن علي ع قال: إذا قتلت أم الولد سيدها خطأ فهى حره ليس عليها سعايه و عن الشيخ و الصدوق بإسنادهما عن وهب بن وهب عن جعفر عن أبيه ص: إن أم الولد إذا قتلت سيدها خطأ فهى حره لا تبعه عليها و إن قتلت عمدا قتلت به. و عن الشيخ عن حماد عن جعفر عن أبيه: إذا قتلت أم الولد سيدها خطأ سعت فى قيمتها و يمكن حملها على سعيها فى بقيه قيمتها إذا قصر نصيب ولدها. و عن الشيخ فى التهذيب و الاستبصار الجمع بينهما بغير ذلك فراجع.

و منها ما إذا جنى حر عليها بما فيه دينها

فإنها لو لم تكن مستولده كان للمولى التخيير بين دفعها إلى الجانى و أخذ قيمتها و بين إمساكها و لا شىء له لثلا يلزم الجمع بين العوض و المعوض فى المستولده يحتمل ذلك و يحتمل أن لا يجوز للمولى أخذ القيمه ليلزم منه استحقاق الجانى للرقبه و أما احتمال منع الجانى عن أخذها و عدم تملكه لها بعد أخذ الديه منه فلا وجه له لأن الاستيلاء يمنع عن المعاوضه أو ما فى حكمها لا عن أخذ العوض بعد إعطاء المعوض بحكم الشرع و المسأله من أصلها موضع إشكال لعدم لزوم الجمع بين العوض و المعوض لأن الديه عوض شرعى عما فات بالجنايه لا عن رقبه العبد و تمام الكلام فى محله.

و منها ما إذا لحقت بدار الحرب ثم استرقت

حكاه فى الروضه و كذا لو أسرها المشركون ثم استعادها المسلمون فكأنه فيما إذا أسرها غير مولاها و لم يثبت كونها أمه المولى إلا- بعد القسمه و قلنا إن القسمه لا- تنقص و يغرم الإمام قيمتها لمالكها لكن المحكى عن الأكثر و المنصوص أنها ترد على مالكها و يغرم قيمتها للمقاتله.

و منها ما إذا خرج مولاها عن الذمه

و ملكت أمواله التى هى منها.

و منها ما إذا كان مولاها ذميا و قتل مسلما

فإنه يدفع هو و أمواله إلى أولياء المقتول هذا ما ظفرت به من موارد القسم الأول و هو ما إذا عرض لأم الولد حق للغير أقوى من الاستيلاء.

و أما القسم الثانى و هو ما إذا عرض لها حق لنفسها أولى بالمراعاة من حق الاستيلاء

فمن موارد ما إذا أسلمت و هى أمه ذمى

فإنها تباع عليه بناء على أن حق إسلامها المقتضى لعدم سلطنه الكافر عليها أولى من حق الاستيلاء المعرض للعتق و لو فرض تكافؤ دليلهما كان المرجع عمومات صحة البيع دون قاعده سلطنه الناس مسلطون على أموالهم المقتضيه لعدم جواز بيعها عليه لأن المفروض أن قاعده السلطنه قد ارتفعت بحكومته أدله نفى سلطنه الكافر على المسلم فالمالك ليس مسلطا قطعا و لا حق له فى عين الملك جزما إنما الكلام فى تعارض حقى أم الولد من حيث كونها مسلمه فلا يجوز كونها مقهوره بيد الكافر و من حيث كونها فى معرض العتق فلا يجوز إخراجها عن هذه العرصه و الظاهر أن الأول أولى للاعتبار و حكمه قاعده نفى السبيل على جل القواعد و لقوله ص: الإسلام يعلو و لا يعلى عليه. و مما ذكرنا ظهر أنه لا وجه للتمسك باستصحاب المنع قبل إسلامها لأن الشك إنما هو فى طرو ما مقدم على حق الاستيلاء و الأصل عدمه مع إمكان معارضه الأصل بمثله لو فرض فى بعض الصور تقدم الإسلام على المنع عن البيع و مع إمكان دعوى ظهور قاعده المنع فى عدم سلطنه المالك و تقديم حق الاستيلاء على حق الملك فلا ينافى تقديم حق آخر لها على هذا الحق.

و منها ما إذا عجز مولاها عن نفقتها و لو فى كسبها

فتباع على من ينفق عليها على ما حكى عن اللمعه و كثر العرفان و أبى العباس و الصيمرى و المحقق الثانى. و قال فى القواعد لو عجز عن الإنفاق على أم الولد أمرت بالتكسب فإن عجزت أنفق عليها من بيت المال و لا- يجب عتقها و لو كانت الكفايه بالتزويج و جبت و لو تعذر الجميع فى البيع إشكال انتهى. و ظاهره عدم جواز البيع مهما أمكن الإنفاق من مال المولى أو كسبه أو مالها أو عوض بضعها أو وجود من يؤخذ بنفقتها أو بيت المال و هو حسن و مع عدم ذلك كله فلا يبعد المنع عن البيع أيضا و فرضها كالحر فى وجوب سد رمقها كفايه على جميع من اطلع عليها و لو فرض عدم ذلك أيضا أو كون ذلك ضررا عظيما عليها فلا يبعد الجواز لحكومته أدله نفى الضرر و لأن رفع هذا عنها أولى من تحملها ذلك رجاء أن تنعتق من نصيب ولدها مع جريان ما ذكرناه أخيرا فى الصورة السابقه من احتمال ظهور أدله المنع فى ترجيح حق الاستيلاء على حق مالكتها لا على حقها الآخر فتدبر.

و منها بيعها على من تنعتق عليه

على ما حكى من الجماعه المتقدم إلهم الإشارة لأن فيه تعجيل حقها و هو حسن لو علم أن العله حصول العتق فلعل الحكمه انعتاق خاص اللهم إلا أن يستند إلى ما ذكرناه أخيرا فى ظهور أدله المنع أو يقال إن هذا عتق فى الحقيقه. و يلحق بذلك بيعها بشرط العتق- فلو لم يف المشتري احتمال وجوب استردادها كما عن الشهيد الثانى و يحتمل إجبار الحاكم أو العدول المشتري على الإعتاق إذ إعتاقها عليه قهرا و كذلك بيعها ممن أقر بحريتها و يشكل بأنه إن علم المولى صدق المقر لم يجز له البيع و أخذ الثمن فى مقابل الحر و إن علم بكذبه لم يجز أيضا لعدم جواز بيع أم الولد و مجرد صيرورتها حره على المشتري فى ظاهر

الشرع مع كونها ملكا له فى الواقع و بقائها فى الواقع على صفه الرقيه للمشتري لا يجوز البيع بل الحريه الواقعيه و إن تأخرت- أولى من الظاهريه و إن تعجلت.

و منها ما إذا مات قريبها و خلف تركه و لم يكن له وارث سواها

فتشترى من مولاها للعتق و ترث قريبها و هو مختار الجماعه

المكاسب، ج ٢، ص ١٨١

السابقه و ابن سعيد فى الزهره و حكى عن العماني و عن المهذب إجماع الأصحاب عليه و بذلك يمكن ترجيح أخبار الإرث على قاعده المنع مضافا إلى ظهورها فى رفع سلطنه المالك و المفروض هنا عدم كون البيع باختياره بل تباع عليه لو امتنع

و أما القسم الثالث - و هو ما يكون الجواز لحق سابق على الاستيلاء

فمن موارد ما إذا كان علوقها بعد الرهن

فإن المحكى عن الشيخ و الحلّى و ابن زهره و المختلف و التذكره و اللمعه و المسالك و المحقق الثانى و السيورى و أبى العباس و الصيمرى جواز بيعها حينئذ و لعله لعدم الدليل على بطلان حكم الرهن السابق بالاستيلاء اللاحق بعد تعارض أدله حكم الرهن و أدله المنع عن بيع أم الولد فى دين غير ثمنها خلافا للمحكى عن الشرائع و التحرير فالمنع مطلقا. و عن الشهيد فى بعض تحقيقاته الفرق بين وقوع الوطء بإذن المرتهن و وقوعه بدونه و عن الإرشاد و القواعد التردد و تمام الكلام فى باب الرهن.

و منها ما إذا كان علوقها بعد إفلاس المولى و الحجر عليه

و كانت فاضله عن المستثنيات فى أداء الدين فتباع حينئذ كما فى القواعد و اللمعه و جامع المقاصد.

و عن المهذب و كنز العرفان و غايه المرام لما ذكر من سبق تعلق حق الديان بها و لا دليل على بطلانه بالاستيلاء و هو حسن مع وجود الدليل على تعلق حق الغرماء بالأعيان أما لو لم يثبت إلا الحجر على المفلس فى التصرف و وجوب بيع الحاكم أمواله فى الدين فلا يؤثر فى دعوى اختصاصها بما هو قابل للبيع فى نفسه فتأمل و تمام الكلام فى باب الحجر إن شاء الله.

و منها ما إذا كان علوقها بعد جنائتها

و هذا فى الجنايه التى لا تجوز البيع لو كانت لاحقه بل تلزم المولى بالفداء و أما لو قلنا بأن الجنايه اللاحقه أيضا ترفع المنع لم

يكن فائده في فرض تقديمها.

و منها ما إذا كان علوقها في زمان خيار بائعها

فإن المحكى عن الحلبي جواز استردادها مع كونها ملكا للمشتري و لعله لاقتضاء الخيار ذلك فلا يبطله الاستيلاء خلافا للعلامه و ولده و المحقق و الشهيد الثانيين و غيرهم فحكموا بأنه إذا فسخ رجع بقيمه أم الولد و لعله لصيرورتها منزله التالف و الفسخ بنفسه لا يقتضى إلا جعل العقد من زمان الفسخ كأن لم يكن و أما وجوب رد العين فهو من أحكامه لو لم يمنع عقلا أو شرعا و المانع الشرعي كالعقلى. نعم لو قيل إن الممنوع إنما هو نقل المالك أو النقل من قبله لذيونه أما الانتقال عنه بسبب يقتضيه الدليل خارج عن اختياره فلم يثبت فلا مانع شرعا من استرداد عينها. و الحاصل أن منع الاستيلاء عن استرداد بائعها لها يحتاج إلى دليل مفقود اللهم إلا- أن يدعى أن الاستيلاء حق لأم الولد مانع عن انتقالها عن ملك المولى لحقه أو لحق غيره إلا أن يكون للغير حق أقوى أو سابق يقتضى انتقالها و المفروض أن حق الخيار لا يقتضى انتقالها بقول مطلق بل يقتضى انتقالها مع الإمكان شرعا و المفروض أن تعلق حق أم الولد مانع شرعا كالتق و البيع على القول بصحتهما في زمان الخيار فتأمل.

و منها ما إذا كان علوقها بعد اشتراط أداء مال الضمان منها

بناء على ما استظهر الاتفاق عليه من جواز اشتراط الأداء من مال معين فيتعلق به حق المضمون له و حيث فرض سابقا على الاستيلاء فلا يزاحم به على قول محكى في الروضه.

و منها ما إذا كان علوقها بعد نذر جعلها صدقه

إذا كان النذر مشروطا بشرط لم يحصل قبل الوطاء ثم حصل بعده بناء على ما ذكره من خروج المنذور كونها صدقه عن ملك الناذر بمجرد النذر في المطلق بعد حصول الشرط في المعلق كما حكاه صاحب المدارك عنهم في باب الزكاه و يحتمل كون استيلاءها كإتلافها فيحصل الحنث و تستقر قيمه جمعا بين حقي أم الولد و المنذور له و لو نذر التصديق بها فإن كان مطلقا قلنا بخروجها عن الملك بمجرد ذلك كما حكى عن بعض فلا حكم للعلوق و إن قلنا بعدم خروجها عن ملكه احتمل تقديم حق المنذور له في العين و تقديم حق الاستيلاء و الجمع بينهما بالقيمه و لو كان معلقا فوطئها قبل حصول الشرط صارت أم ولد فإذا حصل الشرط وجب التصديق بها لتقدم سببه و يحتمل انحلال النذر لصيروره التصديق مرجوحا بالاستيلاء مع الرجوع إلى قيمه أو بدونه و تمام الكلام يحتاج إلى بسط تمام لا يسعه الوقت.

و منها ما إذا كان علوقها من مكاتب مشروط ثم فسخت كتابته فللمولى أن يبيعها

على ما حكاه في الروضه عن بعض الأصحاب بناء على أن مستولده أم ولد بالفعل غير معلق على عتقه فلا يجوز له بيع ولدها.

و [أما] القسم الرابع - فهو ما كان إبقاؤها في ملك المولى غير معرض لها للعتق

لعدم توريث الولد من أبيه لأحد موانع الإرث أو لعدم ثبوت النسب من طرف الأم أو الأب واقعا لفجور أو ظاهرا باعتراف ثم إننا لم نذكر في كل مورد من موارد الاستثناء إلا قليلا من كثير ما يحتمله من الكلام فيطلب تفصيل كل واحد من مقامه

مسألة و من أسباب خروج الملك عن كونه طلقا كونه مرهونا

إشاره

فإن الظاهر بل المقطوع به الاتفاق على عدم استقلال المالك في بيع ملكه المرهون.

و حكى عن الخلاف إجماع الفرقه و أخبارهم على ذلك و قد حكى الإجماع عن غيره أيضا. و عن المختلف في باب تزويج الأمة المرهونه أنه أرسل عن النبي ص: إن الراهن و المرتهن ممنوعان من التصرف في الرهن.

و إنما الكلام في أن يبيع الراهن هل يقع باطلا من أصله أو يقع موقوفا على الإجازة

أو سقوط حقه بإسقاطه أو بالفك. فظاهر عبائر جماعه من القدماء و غيرهم الأول إلا أن صريح الشيخ في النهايه و ابن حمزه في الوسيله و جمهور المتأخرين عدا شاذ منهم هو كونه موقوفا و هو الأقوى للعمومات السليمه عن المخصص لأن معقد الإجماع و الأخبار الظاهره في المنع عن التصرف هو الاستقلال كما يشهد به عطف المرتهن على الراهن مع ما ثبت في محله من وقوع تصرف المرتهن موقوفا لا- باطلا- و على تسليم الظهور في بطلان التصرف رأسا فهي موهونه بمصير جمهور المتأخرين على خلافه هذا كله مضافا إلى ما يستفاد من صحه نكاح العبد بالإجازة معللا بأنه لم يعص الله و إنما عصى سيده إذ المستفاد منه أن كل عقد كان النهي عنه لحق الآدمي يرتفع المنع و يحصل التأثير بارتفاع المنع و حصول الرضا. و ليست تلك كمعصيه الله أصاله في إيقاع العقد التي لا يمكن أن يلحقها رضا الله تعالى

المكاسب، ج ٢، ص ١٨٢

هذا كله مضافا إلى فحوى أدله صحه الفضولي لكن الظاهر من التذكرة أن كل من أبطل عقد الفضولي أبطل العقد هنا و فيه نظر لأن من استند في البطلان في الفضولي إلى مثل قوله ص: لا- يبيع إلا- في ملك لا يلزمه البطلان هنا بل الأظهر ما سيجي عن إيضاح النافع من أن الظاهر وقوف هذا العقد و إن قلنا ببطلان الفضولي. و قد ظهر من ذلك ضعف ما قواه بعض من عاصرناه- من القول بالبطلان متمسكا بظاهر الإجماعات و الأخبار المحكيه على المنع و النهي قال و هو موجب للبطلان و إن كان لحق الغير إذ العبره بتعلق النهي بالعقد لا لأمر خارج منه و هو كاف في اقتضاء الفساد كما اقتضاء في بيع الوقف و أم الولد و غيرهما مع استوائهما في كون سبب النهي حق الغير. ثم أورد على نفسه بقوله فإن قلت فعلى هذا يلزم بطلان العقد الفضولي و عقد المرتهن مع أن كثيرا من الأصحاب ساووا بين الراهن و المرتهن في المنع كما دلت عليه الروايه فيلزم بطلان عقد الجميع أو صحته فالفرق تحكم. قلنا إن التصرف المنهى عنه إن كان انتفاعا بمال الغير فهو محرم و لا يحل له الإجازة المتعقبه و إن كان

عقداً أو إيقاعاً فإن وقع بطريق الاستقلال لا على وجه النيابة عن المالك فالظاهر أنه كذلك كما سبق في الفضولى و إلا فلا يعد تصرفاً يتعلق به النهى فالعقد الصادر عن الفضولى قد يكون محرماً و قد لا يكون كذلك و كذا الصادر عن المرتهن إن وقع بطريق الاستقلال المستند إلى البناء على ظلم الراهن و غضب حقه أو إلى زعم التسلط عليه بمجرد الارتهان كان منهيًا عنه و إن كان بقصد النيابة عن الراهن فى مجرد إجراء الصيغه فلا يزيد عن عقد الفضولى فلا يتعلق به نهى أصلاً. و أما المالك فلما حجر على ماله برهنه و كان عقده لا يقع إلا - مستندا إلى ملكه لانحصار المالك فيه و لا معنى لقصده النيابة فهو منهي عنه لكونه تصرفاً مطلقاً و منافياً للحجر الثابت عليه فتخصص العمومات بما ذكر و مجرد الملك لا يقضى بالصحة إذ الظاهر بمقتضى التأمل الصادق أن المراد بالملك المسوغ للبيع هو ملك الأصل مع التصرف فيه و لذلك لم يصح البيع فى مواضع وجد فيها سبب الملك و كان ناقصاً للمنع عن التصرف. ثم قال و بالجملة فالذى يظهر من تتبع الأدله أن العقود ما لم تنته إلى المالك فيمكن وقوعها موقوفه على إجازته و أما إذا انتهت إلى إذن المالك أو إجازته أو صدرت عنه و كان تصرفه على وجه الأصاله فلا تقع على وجهين بل تكون فاسده أو صحيحه لازمه إذا كان وضع ذلك العقد على اللزوم و أما التعليل المستفاد من الروايه المرويه فى النكاح و هو قوله ع: إنه لم يعص الله و إنما عصى سيده فهو جار فيمن لم يكن مالكا كالعبد لا يملك أمر نفسه و أما المالك المحجور عليه فهو عاص لله بالأصاله بتصرفه و لا يقال إنه عصى المرتهن لعدم كونه مالكا و إنما منع الله من تفويت حقه بالتصرف و ما ذكرناه جار فى كل مالك متول لأمر نفسه إذا حجر على ماله لعارض كالمفلس و غيره فيحكم بفساد الجميع و ربما تتجه الصحه فيما إذا كان الغرض من الحجر رعايه مصلحه كالشفعه فالقول بالبطلان هنا كما اختاره أساطين الفقهاء هو الأقوى انتهى كلامه رفع مقامه. و يرد عليه بعد منع الفرق فى الحكم بين بيع ملك الغير على وجه الاستقلال و بيعه على وجه النيابة و منع اقتضاء مطلق النهى لا لأمر خارج الفساد. أولاً أن نظير ذلك يتصور فى بيع الراهن فإنه قد يبيع رجاء لإجازته المرتهن و لا ينوى الاستقلال و قد يبيع جاهلاً بالرهن أو بحكمه أو ناسياً و لا حرمه فى شىء من ذلك. و ثانياً أن المتيقن من الإجماع و الأخبار على منع الراهن كونه على نحو منع المرتهن على ما تقتضيه عباره معقد الإجماع و الأخبار أعنى قولهم الراهن و المرتهن ممنوعان و معلوم أن المنع فى المرتهن إنما هو على وجه لا ينافى وقوعه موقوفاً و حاصله يرجع إلى منع العقد على الرهن و الوفاء بمقتضاه على سبيل الاستقلال و عدم مراجعه صاحبه فى ذلك و إثبات المنع أزيد من ذلك يحتاج إلى دليل و مع عدمه يرجع إلى العمومات. و أما ما ذكره من منع جريان التعليل فى روايات العبد فيما نحن فيه مستندا إلى الفرق فيما بينهما فلم أتحقق الفرق بينهما بل الظاهر كون النهى فى كل منهما لحق الغير فإن منع الله جل ذكره من

تفويت حق الغير ثابت فى كل ما كان النهى عنه لحق الغير من غير فرق بين بيع الفضولى و نكاح العبد و بيع الراهن. و أما ما ذكره من المساواه بين بيع الراهن و بيع الوقف و أم الولد ففيه أن الحكم فيهما تعبد و لذا لا يؤثر الإذن السابق فى صحه البيع فقياس الرهن عليهما فى غير محله. و بالجملة فالمستفاد من طريقه الأصحاب بل الأخبار أن المنع من المعامله إذا كان لحق الغير الذى يكفى إذنه السابق لا يقتضى الإبطال رأساً بل إنما يقتضى الفساد بمعنى عدم ترتب الأثر عليه مستقلاً من دون مراجعه ذى الحق و يندرج فى ذلك الفضولى و عقد الراهن و المفلس و المريض و عقد الزوج لبنت أخت زوجته أو أخيها و للأمه على الحره و غير ذلك فإن النهى فى جميع ذلك إنما يقتضى الفساد بمعنى عدم ترتب الأثر المقصود من العقد عرفاً و هو صيرورته سبباً مستقلاً لآثاره من دون مدخله رضا غير المتعاقدين و قد يتخيل وجه آخر لبطلان البيع هنا بناء على ما سيجىء من أن ظاهرهم كون الإجازة هنا كاشفه حيث إنه يلزم منه كون مال غير الراهن و هو المشتري رهناً للبائع و بعبارة أخرى الرهن و البيع متنافيان فلا يحكم بتحققهما فى زمان واحد أعنى ما قبل الإجازة و هذا نظير ما تقدم فى مسأله من باع شيئاً ثم ملكه من أنه على

تقدير صحه البيع يلزم كون الملك لشخصين فى الواقع و يدفعه أن القائل يلتزم بكشف الإجازة عن عدم الرهن فى الواقع و إلا لجرى ذلك فى العقد الفضولى أيضا لأن فرض كون المجيز مالكا للمبيع نافذ الإجازة يوجب تملك مالكين لملك واحد قبل الإجازة و أما ما يلزم فى مسأله من باع شيئا ثم ملكه فلا يلزم فى مسأله إجازة المرتهن. نعم يلزم فى مسأله فك الرهن و سيجىء التنبه عليه إن شاء الله تعالى.

[هل إجازة المرتهن كاشفه أو ناقله]

ثم إن الكلام فى كون الإجازة من المرتهن كاشفه أو ناقله هو الكلام فى مسأله الفضولى و محصله أن مقتضى القاعده النقل إلا أن الظاهر من بعض الأخبار هو الكشف و القول بالكشف هناك يستلزمه هنا بالفحوى لأن إجازة

المكاسب، ج ٢، ص ١٨٣

المالك أشبه بجزء المقتضى و هى هنا من قبيل رفع المانع و من أجل ذلك جوزوا عتق الراهن هنا مع تعقب إجازة المرتهن مع أن الإيقاعات عندهم لا تقع مراعاة و الاعتذار عن ذلك ببناء العتق على التغليب كما فعله المحقق الثانى فى كتاب الرهن فى مسأله عفو الراهن عن جنايه الجانى على العبد المرهون مناف لتمسكهم فى العتق بعمومات العتق مع أن العلامة قدس سره فى تلك المسأله قد جوز العفو مراعى بفك الرهن هذا إذا رضى المرتهن بالبيع و إجازة أما إذا أسقط حق الرهن ففى كون الإسقاط كاشفا أو ناقلًا كلام يأتى فى افتكاك الرهن أو إبراء الدين

[هل تنفع الإجازة بعد الرد أم لا]

ثم إنه لا إشكال فى أنه لا ينفع الرد بعد الإجازة و هو واضح و هل ينفع الإجازة بعد الرد وجهان من أن الرد فى معنى عدم رفع اليد عن حقه فله إسقاطه بعد ذلك و ليس ذلك كرد بيع الفضولى لأن المجيز هناك فى معنى أحد المتعاقدين و قد تقرر أن رد أحد المتعاقدين مبطل لإنشاء العاقد الآخر بخلافه هنا فإن المرتهن أجنبى له حق فى العين و من أن الإيجاب المؤثر إنما يتحقق برضا المالك و المرتهن فرضاء كل منهما جزء مقوم للإيجاب المؤثر فكما أن رد المالك فى الفضولى مبطل للعقد بالتقريب المتقدم كذلك رد المرتهن و هذا هو الأظهر من قواعدهم

[فك الرهن بعد البيع بمنزله الإجازة]

ثم إن الظاهر أن فك الرهن بعد البيع بمنزله الإجازة لسقوط حق المرتهن بذلك كما صرح به فى التذكرة.

و حكى عن فخر الإسلام و الشهيد فى الحواشى و هو الظاهر من المحقق و الشهيد الثانىين و يحتمل عدم لزوم العقد بالفك كما احتمله فى القواعد بل بمطلق السقوط الحاصل بالإسقاط أو الإبراء أو بغيرهما نظرا إلى أن الراهن تصرف فيما فيه حق المرتهن و سقوطه بعد ذلك لا يؤثر فى تصحيحه

و الفرق بين الإجازة و الفك

أن مقتضى ثبوت الحق له هو صحه إمضائه للبيع الواقع فى زمان حقه و إن لزم من الإجازة سقوط حقه فيسقط حقه بلزوم البيع. و

بالجملة فالإجازة تصرف من المرتهن في الرهن حال وجود حقه أعني حال العقد بما يوجب سقوط حقه نظير إجازة المالك بخلاف الإسقاط أو السقوط بالإبراء أو الأداء فإنه ليس فيه دلالة على مضي العقد حال وقوعه فهو أشبه شيء ببيع الفضولي أو الغاصب لنفسهما ثم تملكهما وقد تقدم الإشكال فيه عن جماعه مضافا إلى استصحاب عدم اللزوم الحاكم على عموم أوفوا بالعقود بناء على أن هذا العقد غير لازم قبل السقوط فيستصحب حكم الخاص و ليس ذلك محل التمسك بالعام إذ ليس في اللفظ عموم زمانى حتى يقال إن المتيقن خروجه هو العقد قبل السقوط فيبقى ما بعد السقوط داخلا في العام. و يؤيد ما ذكرناه بل يدل عليه ما يظهر من بعض الروايات من عدم صحه نكاح العبد بدون إذن سيده بمجرد عتقه ما لم يتحقق الإجازة و لو بالرضا المستكشف من سكوت السيد مع علمه بالنكاح هذا و لكن الإنصاف ضعف الاحتمال المذكور من جهة أن عدم تأثير بيع المالك في زمان الرهن ليس إلا لمزاحمه حق المرتهن المتقدم على حق المالك بتسليط المالك فعدم الأثر ليس لقصور في المقتضى و إنما هو من جهة المانع فإذا زال أثر المقتضى. و مرجع ما ذكرنا إلى أن أدله سببيه البيع المستفاده من نحو أوفوا بالعقود و من: الناس مسلطون على أموالهم و نحو ذلك عامه و خروج زمان الرهن يعلم أنه من جهة مزاحمه حق المرتهن الذى هو أسبق فإذا زال المزاحم و جب تأثير السبب و لا مجال لاستصحاب عدم تأثير البيع للعلم بمناط المستصحب و ارتفاعه فالمقام من باب وجوب العمل بالعام لا- من مقام استصحاب حكم الخاص فافهم. و أما قياس ما نحن فيه على نكاح العبد بدون إذن سيده فهو قياس مع الفارق لأن المانع عن سببيه نكاح العبد بدون إذن سيده قصور تصرفاته عن الاستقلال فى التأثير لا مزاحمه حق السيد لمقتضى النكاح إذ لا منافاه بين كونه عبدا و كونه زوجا. و لأجل ما ذكرنا لو تصرف العبد لغير السيد ببيع أو غيره ثم عتق العبد لم ينفع فى تصحيح ذلك التصرف-

إهل سقوط حق الرهانه كاشف أو ناقل

هذا و لكن مقتضى ما ذكرنا كون سقوط حق الرهانه بالفك أو الإسقاط أو الإبراء أو غير ذلك ناقلا و مؤثرا من حينه لا كاشفا عن تأثير العقد من حين وقوعه خصوصا بناء على الاستدلال على الكشف بما ذكره جماعه ممن قارب عصرنا من أن مقتضى مفهوم الإجازة إمضاء العقد من حينه فإن هذا غير متحقق فى فك الرهن فهو نظير بيع الفضولى ثم تملكه للمبيع حيث إنه لا يسع القائل بصحته إلا التزام تأثير العقد من حين انتقاله عن ملك المالك الأول لا من حين العقد و إلا لزم فى المقام كون ملك الغير رهنا لغير مالكة كما يلزم فى تلك المسألة كون المبيع لمالكين فى زمان واحد لو قلنا بكشف الإجازة للتأثير من حين العقد هذا

إظهار كل من قال بلزوم العقد هو الكشف

و لكن ظاهر كل من قال بلزوم العقد هو القول بالكشف. و قد تقدم عن القواعد فى مسأله عفو الراهن عن الجانى على المرهون أن الفك يكشف عن صحته و يدل على الكشف أيضا ما استدلوا به على الكشف فى الفضولى من أن العقد سبب تام إلى آخر ما ذكره فى الروضه و جامع المقاصد ثم إن لازم الكشف كما عرفت فى مسأله الفضولى لزوم العقد قبل إجازة المرتهن من طرف الراهن كالمشتري الأصيل فلا يجوز له فسخه بل و لا إبطاله بالإذن للمرتهن فى البيع.

إلو باع الراهن فهل يجب عليه فك الرهن من مال آخر أم لا يجب

نعم يمكن أن يقال بوجوب فكه من مال آخر إذ لا يتم الوفاء بالعقد الثانى إلا بذلك فالوفاء بمقتضى الرهن غير مناف للوفاء بالبيع و يمكن أن يقال إنه إنما يلزم الوفاء بالبيع بمعنى عدم جواز نقضه و أما دفع حقوق الغير و سلطنته فلا يجب و لذا لا يجب

على من باع مال الغير لنفسه أن يشتريه من مالكه و يدفعه إليه بناء على لزوم العقد بذلك و كيف كان فلو امتنع فهل يباع عليه لحق المرتهن لاقتضاء الرهن ذلك و إن لزم من ذلك إبطال بيع الراهن لتقدم حق المرتهن أو يجبر الحاكم الراهن على فكه من مال آخر جمعا بين حقى المشتري و المرتهن اللازمين على الراهن البائع و جهان و مع انحصار المال فى المبيع فلا إشكال فى تقديم حق المرتهن

مسأله إذا جنى العبد عمدا بما يوجب قتله أو استرقاق كله أو بعضه

فالأقوى صحه بيعه وفاقا للمحكى عن العلامة و الشهيد و المحقق الثانى و غيرهم بل فى شرح الصيمرى أنه المشهور لأنه لم يخرج باستحقاقه للقتل أو الاسترقاق

المكاسب، ج ٢، ص ١٨٤

عن ملك مولاه على ما هو المعروف عن عدا الشيخ فى الخلاف كما سيجى ء و تعلق حق المجنى عليه به لا يوجب خروج الملك عن قابليه الانتفاع به و مجرد إمكان مطالبه أولياء المجنى عليه له فى كل وقت بالاسترقاق أو القتل لا يسقط اعتبار ماليته. و على تقدير تسليمه فلا- ينقص ذلك عن بيع مال الغير فيكون موقوفا على افتكاكه عن القتل و الاسترقاق فإن افتكك لزم و إلا بطل البيع من أصله و يحتمل أن يكون البيع غير متزلزل فيكون تلفه من المشتري فى غير زمن الخيار لوقوعه فى ملكه غايه الأمر أن كون المبيع عرضه لذلك يوجب الخيار مع الجهل كالمبيع الأرمد إذا عمى و المريض إذا مات بمرضه و يردده أن المبيع إذا كان متعلقا لحق الغير فلا يقبل أن يقع لازما لأدائه إلى سقوط حق الغير فلا بد إما أن يبطل و إما أن يقع مراعى. و قد عرفت أن مقتضى عدم استقلال البائع فى ماله و مدخلية الغير فيه وقوع بيعه مراعى لا باطلا و بذلك يظهر الفرق بين ما نحن فيه و بين بيع المريض الذى يخاف عليه من الموت و الأرمد الذى يخاف عليه من العمى الموجب للانعقاد فإن الخوف فى المثالين لا يوجب نقصانا فى سلطنه المالك مانعا عن نفوذ تمليكه منجزا بخلاف تعلق حق الغير اللهم إلا أن يقال إن تعلق حق المجنى عليه لا يمنع من نفوذ تمليكه منجزا لأن للبائع سلطنه مطلقه عليه و كذا للمشتري و لذا يجوز التصرف لهما فيه من دون مراجعه ذى الحق غايه الأمر أن له التسلط على إزاله ملكهما و رفعه بالإتلاف أو التملك و هذا لا يقتضى وقوع العقد مراعى و عدم استقرار الملك. و بما ذكرنا ظهر الفرق بين حق المرتهن المانع من تصرف الغير و حق المجنى عليه غير المانع فعلا غايه الأمر أنه مانع شأننا و كيف كان فقد حكى عن الشيخ فى الخلاف البطلان فإنه قال فيما حكى عنه إذا كان للرجل عبد جان فباعه مولاه بغير إذن المجنى عليه فإن كانت جنايته توجب القصاص فلا يصح البيع و إن كانت جنايته توجب الأرش صح إذا التزم مولاه بالأرش ثم استدل بأنه إذا وجب عليه القود فلا- يصح بيعه لأنه قد باع منه ما لا يملكه فإنه حق للمجنى عليه و أما إذا وجب عليه الأرش صح لأن رقبته سليمه و الجنايه أرشها فقد التزمه السيد فلا وجه يفسد البيع انتهى و قد حكى عن المختلف أنه حكى عنه فى كتاب الظهار التصريح بعدم بقاء ملك المولى على الجانى عمدا حيث قال إذا كان عبد قد جنى جنايه فإنه لا يجزى عتقه عن الكفاره و إن كانت خطأ جاز ذلك و استدل بإجماع الفرقه فإنه لا خلاف بينهم أنه إذا كانت جنايته عمدا ينتقل ملكه إلى المجنى عليه و إن كانت خطأ فديه ما جناه على مولاه انتهى و ربما يستظهر ذلك من عباره الإسكافى فى المحكى عنه فى الرهن و هى أن من شرط الرهن أن يكون رهن الراهن مثبتا لملكه إياه غير خارج بارتداد أو استحقاق الرقبه بجنايته عن ملكه انتهى و ربما يستظهر

البطلان من عبارته الشرائع أيضا في كتاب القصاص حيث قال إذا قتل العبد حرا عمدا فأعتقه مولاه صحح ولم يسقط القود و لو قيل لا- يصح لئلا يبطل حق الولي من الاسترقاق كان حسنا و كذا بيعه و هبته انتهى. لكن يحتمل قويا أن يكون مراده بالصحة وقوعه لازما غير متزلزل كوقوع العتق لأنه الذي يبطل به حق الاسترقاق دون وقوعه مراعى بافتكاه عن القتل و الاسترقاق و كيف كان فالظاهر من عبارته الخلاف الاستناد في عدم الصحة إلى عدم الملك و هو ممنوع لأصالة بقاء ملكه و ظهور لفظ الاسترقاق في بعض الأخبار في بقاء الملك. نعم في بعض الأخبار ما يدل على الخلاف و يمكن أن يكون مراد الشيخ بالملك السلطنة عليه فإنه ينتقل إلى المجنى عليه و يكون عدم جواز بيعه من المولى مبنيا على المنع عن بيع الفضولي المستلزم للمنع عن بيع كل ما يتعلق به حق للغير تنافيه السلطنة المطلقة من المشتري عليه كما في الرهن.

مسألة إذا جنى العبد خطأ صح بيعه على المشهور

بل في شرح الصيمري أنه لا خلاف في جواز بيع الجاني إذا كانت الجناية خطأ أو شبه عمد و يضمن المولى أقل الأمرين من قيمته و دية الجناية و لو امتنع كان للمجنى عليه أولويه انتزاعه فيبطل البيع و كذا لو كان المولى معسرا فللمشتري الفسخ مع الجهالة لتزلزل ملكه ما لم يفد به المولى انتهى. و ظاهره أنه أراد نفي الخلاف عن الجواز قبل التزام السيد إلا أن المحكى عن السرائر و الخلاف أنه لا يجوز إلا إذا أفداه المولى أو التزم بالفداء إلا أنه إذا باع ضمن. و الأوفق بالقواعد أن يقال بجواز البيع لكونه ملكا للمولى و تعلق حق الغير لا- يمنع عن ذلك لأن كون المبيع مال الغير لا يوجب بطلان البيع رأسا فضلا عن تعلق حق الغير و لعل ما عن الخلاف و السرائر مبنى على أصلهما من بطلان الفضولي و ما أشبهه من كل بيع يلزم من لزومه بطلان حق الغير كما يومئ إليه استدلال الحلبي عن بطلان البيع قبل التزامه و ضمانه بأنه قد تعلق برقبه العبد الجاني فلا يجوز إبطاله و مرجع هذا المذهب إلى أنه لا واسطه بين لزوم البيع و بطلانه فإذا صح البيع أبطل حق الغير. و قد تقدم غير مره أنه لا مانع من وقوع البيع مراعى بإجازه ذى الحق أو سقوط حقه فإذا باع المولى فيما نحن فيه قبل أداء الدية أو أقل الأمرين على الخلاف وقع مراعى فإن فداء المولى أو رضى المجنى عليه بضمانه فذاك و إلا انتزعه المجنى عليه من المشتري و على هذا فلا يكون البيع موجبا لضمان البائع حق المجنى عليه. قال في كتاب الرهن من القواعد و لا يجبر السيد على فداء الجاني و إن رهنه أو باعه بل يتسلط المجنى عليه فإن استوعبت الجناية قيمه بطل الرهن و إلا ففي المقابل انتهى لكن ظاهر العلامة في غير هذا المقام و غيره هو أن البيع بنفسه التزام بالفداء و لعل وجهه أنه يجب على المولى حيث تعلق بالعبد و هو مال من أمواله و في يده حق يتخير المولى في نقله عنه إلى ذمته بأن يوفى حق المجنى عليه إما من العين أو من ذمته فيجب عليه إما تخلص العبد من المشتري بفسخ أو غيره و إما أن يفديه من ماله فإذا امتنع المشتري من رده و المفروض عدم سلطنه البائع على أخذه قهرا للزوم الوفاء بالعقد و جب عليه دفع الفداء. و يرد عليه أن فداء العبد غير لازم قبل البيع و بيعه ليس إتلافا له حتى يتعين عليه الفداء و وجوب الوفاء بالبيع لا يقتضى إلا رفع يده لا رفع يد الغير بل هذا أولى بعدم وجوب الفك من الرهن الذى تقدم فى آخر المسألة الخدشه فى وجوب الفك على الراهن بعد بيعه لتعلق الدين هناك بالذمه و تعلق الحق هنا بالعين فتأمل. ثم إن المصرح به فى التذكرة و المحكى عن غيرها أن للمشتري فك العبد و حكم رجوعه إلى البائع حكم قضاء الدين عنه.

فإن الظاهر الإجماع على اشتراطها في الجملة كما في جامع المقاصد و في التذكرة أنه إجماع و في المبسوط الإجماع على عدم جواز بيع السمك في الماء و لا الطير في الهواء و عن الغنية أنه إنما اعتبرنا في المعقود عليه أن يكون مقدورا عليه تحفظا مما لا يمكن فيه ذلك كالسمك في الماء و الطير في الهواء فإن ما هذه حاله لا يجوز بيعه بلا خلاف و استدل في التذكرة على ذلك بأنه نهى النبي ص عن بيع الغرر و هذا غرر و النهى هنا يوجب الفساد إجماعا على الظاهر المصرح به في موضع من الإيضاح و اشتهاه الخبر بين الخاصه و العامه يجبر إرساله أما كون ما نحن فيه غررا فهو الظاهر من كلمات كثير من الفقهاء و أهل اللغة حيث مثلوا للغرر بيع السمك في الماء و الطير في الهواء مع أن معنى الغرر على ما ذكره أكثر أهل اللغة صادق عليه. و المروى عن أمير المؤمنين ع أنه عمل ما لا يؤمن معه الضرر.

[معنى الغرر لغه]

و في الصحاح الغره الغفله و الغار الغافل و أغره أى أتاه على غره منه و اغتر بالشىء أى خدع به و الغرر الخطر. و نهى رسول الله ص عن بيع الغرر و هو مثل بيع السمك في الماء و الطير في الهواء إلى أن قال و التغرير حمل النفس على الغرر انتهى و عن القاموس ما ملخصه غره غرا و غرورا و غره بالكسر فهو مغرور و غرير كأمر خدعه و أطمعه بالباطل إلى أن قال غرر نفسه تغريرا و تغره كتحله أى عرضها للهلكه و الاسم الغرر محرکه إلى أن قال و الغار الغافل و اغتر غفل و الاسم الغره بالكسر انتهى و عن النهايه بعد تفسير الغره بالكسر بالغفله أنه نهى عن بيع الغرر و هو ما كان له ظاهر يغر المشتري و باطن مجهول و قال الأزهرى بيع الغرر ما كان على غير عهده و لا ثقته و تدخل فيه البيوع التي لا يحيط بكنهها المتبايعان من كل مجهول و قد تكرر في الحديث و منه حديث مطرف:

إن لى نفسا واحده و إنى لأكره أن أغرر بها أى أحملها على غير ثقته و به سمى الشيطان غرورا لأنه يحمل الإنسان على محابه و وراء ذلك ما يسوؤه انتهى. و قد حكى أيضا عن الأساس و المصباح و المغرب و الجمل و المجمع تفسير الغرر بالخطر ممثلا له في الثلاثه الأخيره بيع السمك في الماء و الطير في الهواء. و في التذكرة أن أهل اللغة فسروا بيع الغرر بهذين و مراده من التفسير التوضيح بالمثال و ليس في المحكى عن النهايه منافاه لهذا التفسير كما يظهر بالتأمل. و بالجملة فالكل متفقون على أخذ الجهاله في معنى الغرر سواء تعلق الجهل بأصل وجوده أم بحصوله في يد من انتقل إليه أم بصفاته كما و كيفا و ربما يقال إن المنساق من الغرر المنهى عنه الخطر من حيث الجهل بصفات المبيع و مقداره لا مطلق الخطر الشامل لتسليمه و عدمه ضروره حصوله في بيع كل غائب خصوصا إذا كان في بحر و نحوه بل هو أوضح شىء في بيع الثمار و الزرع و نحوهما. و الحاصل أن من الواضح عدم لزوم المخاطره في بيع مجهول المال بالنسبه إلى التسلم و عدمه خصوصا بعد جبره بالخيار لو تعذر. و فيه أن الخطر من حيث حصول المبيع في يد المشتري أعظم من الجهل بصفاته مع العلم بحصوله فلا وجه لتقييد كلام أهل اللغة خصوصا بعد تمثيلهم بالمثالين المذكورين و احتمال إرادتهم ذكر المثالين لجهاله صفات المبيع لا الجهل بحصوله في يده يدفعه ملاحظه اشتهاه التمثيل بهما في كلمات الفقهاء للعجز عن التسليم لا لجهاله بالصفات

[استدلال الفريقين بالنبوى المذكور على شرطيه القدره]

هذا مضافا إلى استدلال الفريقين من العامه و الخاصه بالنبوى المذكور على اعتبار القدره على التسليم كما يظهر من الانتصار حيث قال فيما حكى عنه. و مما انفردت به الإماميه القول بجواز شراء العبد الآبق مع الضميمه و لا يشتري وحده إلا إذا كان بحيث يقدر عليه المشتري و خالف باقي الفقهاء فى ذلك و ذهبوا إلى أنه لا يجوز بيع الآبق على كل حال إلى أن قال و يعول مخالفونا فى منع بيعه على أنه بيع غرر و أن نبينا ص نهى عن بيع الغرر إلى أن قال و هذا ليس بصحيح لأن هذا المبيع يخرج من أن يكون غررا لانضمام غيره إليه انتهى. و هو صريح فى استدلال جميع العامه بالنبوى على اشتراط القدره على التسليم فالظاهر اتفاق أصحابنا أيضا على الاستدلال به كما يظهر للمتتبع و سيجىء فى عبارته الشهيد التصريح به و كيف كان فالدعوى المذكوره مما لا يساعدها اللغه و لا العرف و لا كلمات أهل الشرع

[كلام الشهيد فى تفسير الغرر]

إشارة

و ما أبعد ما بينه و بين ما عن قواعد الشهيد رحمه الله حيث قال الغرر لغه ما كان له ظاهر محبوب و باطن مكروه قاله بعضهم و منه قوله تعالى مَتَاعُ الْغُرُورِ و شرعا هو جهل الحصول [باليد و التصرف. و أما المجهول المعلوم الحصول أو مجهول الصفه فليس غررا و بينهما عموم و خصوص من وجه لوجود الغرر بدون الجهل فى العبد الآبق إذا كان معلوم الصفه من قبل أم بالوصف الآن و وجود الجهل بدون الغرر فى المكيل و الموزون و المعدود إذا لم يعتبر و قد يتوغل فى الجهاله كحجر لا يدري أ ذهب أم فضه أم نحاس أم صخر و يوجدان فى العبد الآبق المجهول الصفه و يتعلق الغرر و الجهل تارة بالوجود كالعبد الآبق المجهول الوجود و أخرى بالحصول كالعبد الآبق المعلوم الوجود و الطير فى الهواء و بالجنس كحب لا يدري ما هو و سلعه من سلع مختلفه و بالنوع كعبد من عبيد و بالقدر ككيل لا يعرف قدره و البيع إلى مبلغ السهم و بالعين كثوب من ثوبين مختلفين و بالبقاء كبيع الثمره قبل بدو الصلاح عند بعض الأصحاب و لو شرط فى العقد أن يبدو الصلاح لا محاله كان غررا عند الكل كما لو شرط فى العقد صيروره الزرع سنبلا.

و الغرر قد يكون بماله مدخل ظاهرا فى العوضين و هو ممتنع إجماعا و قد يكون مما يتسامح به عادة لقلته كأس الجدار و قطن الجبه و هو معفو عنه إجماعا و نحوه اشتراط الحمل و قد يكون مرددا بينهما و هو محل الخلاف كالجزاف فى مال الإجاره و المضاربه و الثمره قبل بدو الصلاح و الآبق قبل الضميمه انتهى. و فى بعض كلامه تأمل ككلامه الآخر فى شرح الإرشاد حيث ذكره فى مسأله تعيين الأثمان بالتعيين الشخصى عندنا فقال قالوا يعنى المخالفين من العامه تعيينها غرر فيكون منها عنه.

أما الصغرى فلجواز عدمها أو ظهورها مستحقه فينفسخ البيع. و أما الكبرى فظاهره إلى أن قال قلنا إنا نمنع الصغرى لأن الغرر احتمال مجتنب عنه فى العرف بحيث لو تركه و بخر عليه و ما ذكره لا يخطر ببال فضلا عن اللوم عليه انتهى.

[المناقشه فيما أفاده الشهيد فى شرح الإرشاد]

فإن مقتضاه أنه لو اشترى الآبق أو الضال المرجو الحصول بثمن قليل لم يكن غررا لأن العقلاء يقدمون على الضرر القليل رجاء للنفع الكثير و كذا لو اشترى المجهول المردد بين ذهب و نحاس بقيمه النحاس بناء على المعروف من

المكاسب، ج ٢، ص ١٨٦

تحقق الغرر بالجهل بالصفه و كذا شراء مجهول المقدار بثمن المتيقن منه فإن ذلك كله مرغوب فيه عند العقلاء بل يوبخون من عدل عنه اعتذارا بكونه خطرا فالأولى أن هذا النهى من الشارع لسد باب المخاطره المفضيه إلى التنازع فى المعاملات و ليس منوطا بالنهى من العقلاء ليخص مورده بالسفهاء أو المتسفهه ثم إنه قد حكى عن الصدوق رضوان الله عليه فى معانى الأخبار تعليلا فساد بعض المعاملات المتعارفه فى الجاهليه كبيع المنابذه و الملامسه و بيع الحصاه بكونها غررا مع أنه لا جهاله فى بعضها كبيع المنابذه بناء على ما فسر به من أنه قول أحدهما لصاحبه انبذ إلى الثوب أو أنبذه إليك فقد وجب البيع. و بيع الحصاه بأن يقول إذا نبذت الحصاه فقد وجب البيع و لعله كان على وجه خاص يكون فيه خطر و الله العالم.

[التمسك بالنبوى المذكور أخص من المدعى]

و كيف كان فلا إشكال فى صحه التمسك لاعتبار القدره على التسليم بالنبوى المذكور إلا أنه أخص من المدعى لأن ما يمتنع تسليمه عاده كالغريق فى بحر يمتنع خروجه منه عاده و نحوه ليس فى بيعه خطر لأن الخطر إنما يطلق فى مقام تحتمل السلامه فيه و لو ضعيفا لكن هذا الفرد يكفى فى الاستدلال على بطلانه بلزوم السفاهه و كون أكل الثمن فى مقابله أكلا للمال بالباطل بل لا يعد مالا عرفا و إن كان ملكا فيصح عتقه و يكون لمالكة لو فرض التمكّن منه إلا أنه لا ينافى سلب صفه التمول منه عرفا و لذا يجب على غاصبه رد تمام قيمته إلى المالك فيملكه مع بقاء العين على ملكه على ما هو ظاهر المشهور

ثم إنه ربما يستدل على هذا الشرط بوجوه آخر.

منها ما اشتهر عن النبى ص من قوله: لا تبع ما ليس عندك

بناء على أن كونه عنده لا يراد به الحضور لجواز بيع الغائب و السلف إجماعا فهو كناية لا عن مجرد الملك لأن المناسب حينئذ ذكر لفظه اللام و لا عن مجرد السلطنه عليه و القدره على تسليمه لمنافاته لتمسك العلماء من الخاصه و العامه على عدم جواز بيع العين الشخصيه المملوكه للغير ثم شرائها من مالكةا خصوصا إذا كان و كيلا عنه فى بيعها و لو من نفسه فإن السلطنه و القدره على التسليم حاصله هذا مع أنه مورد الروايه عند الفقهاء فتعين أن يكون كناية عن السلطنه التامه الفعلية التى تتوقف على الملك مع كونه تحت اليد حتى كأنه عنده و إن كان نائبا و على أى حال فلا بد من إخراج بيع الفضولى عنه بأدلته أو بحمله على النهى المقتضى للفساد بمعنى عدم وقوعه لبائعه لو أراد ذلك و كيف كان فتوجيه الاستدلال بالخبر على ما نحن فيه ممكن. و أما الإيراد عليه بدعوى أن المراد به الإشارة إلى ما هو المتعارف فى تلك الأزمنه من بيع الشىء غير المملوك ثم تحصيله بشرائه و نحوه و دفعه إلى المشتري فمدفوع لعدم الشاهد على اختصاصه بهذا المورد و ليس فى الأخبار المتضمنه لنقل هذا الخبر ما يشهد باختصاصه بهذا المورد. نعم يمكن أن يقال إن غايه ما يدل عليه هذا النبوى بل النبوى الأول أيضا فساد البيع بمعنى عدم

كونه عله تامه لترتب الأثر المقصود فلا ينافى وقوعه مراعى بانتفاء صفه الغرر و تحقق كونه عنده و لو أبيت إلا- عن ظهور النبوين فى الفساد بمعنى لغويه العقد رأسا المنافيه لوقوعه مراعى دار الأمر بين ارتكاب خلاف هذا الظاهر و بين إخراج بيع الرهن و بيع ما يملكه بعد البيع و بيع العبد الجانى عمدا و بيع المحجور لرق أو سفه أو فلس فإن البائع فى هذه الموارد عاجز شرعا من التسليم و لا رجحان لهذه التخصيصات فحينئذ لا مانع من التزام وقوع بيع كل ما يعجز عن تسليمه مع رجاء التمكن منه مراعى بالتمكن منه فى زمان لا يفوت الانتفاع المعتد به. و قد صرح الشهيد فى اللمعه بجواز بيع الضاله و المجحود من غير بينه مراعى بإمكان التسليم و احتمله فى التذكرة لكن الإنصاف أن الظاهر من حال الفقهاء اتفاهم على فساد بيع الغرر بمعنى عدم تأثيره رأسا كما عرفت من الإيضاح.

و منها أن لازم العقد وجوب تسليم كل من المتبايعين العوضين إلى صاحبه

فيجب أن يكون مقدورا لاستحاله التكليف بالمتنع و يضعف بأنه إن أريد أن لازم العقد وجوب التسليم وجوبا مطلقا منعنا الملازمه و إن أريد مطلق وجوبه فلا ينافى كونه مشروطا بالتمكن كما لو تجدد العجز بعد العقد. و قد يعترض بأصالة عدم تقيد الوجوب ثم يدفع بمعارضته بأصالة عدم تقيد البيع بهذا الشرط و فى الاعتراض و المعارضه نظر واضح فافهم.

و منها أن الغرض من البيع انتفاع كل منهما بما يصير إليه

و لا- يتم إلا- بالتسليم و يضعفه منع توقف مطلق الانتفاع على التسليم بل منع عدم كون الغرض منه إلا الانتفاع بعد التسليم لا الانتفاع المطلق.

و منها أن بذل الثمن على غير المقدور سفه

فيكون ممنوعا و أكله أكلا- بالباطل. و فيه أن بذل المال القليل فى مقابل المال الكثير المحتمل الحصول ليس سفها بل تركه اعتذارا بعدم العلم بحصوله العوض سفه فافهم.

إهل القدره شرط أو العجز مانع

إشاره

ثم إن ظاهر معاهد الإجماعات كما عرفت كون القدره شرطا كما هو كذلك فى التكاليف و قد أكدت الشرطيه فى عبارته الغنيه المتقدمه حيث حكم بعدم جواز بيع ما لا يمكن فيه التسليم فيتتنفى المشروط عند انتفاء الشرط و مع ذلك كله

إستظهار صاحب الجواهر أن العجز مانع و المناقشه فيه

فقد استظهر بعض من تلك العباره أن العجز مانع لا- أن القدره شرط قال و تظهر الفائده فى موضع الشك ثم ذكر اختلاف الأصحاب فى مسأله الضال و الضاله و جعله دليلا- على أن القدره المتفق عليها ما إذا تحقق العجز. و فيه مع ما عرفت من أن صريح معاهد الإجماع خصوصا عبارته الغنيه المتأكده بالتصريح بالانتفاء عند الانتفاء هى شرطيه القدره أن العجز أمر عدمى لأنه

عدم القدره عنمن من شأنه صنفا أو نوعا أو جنسا أن يقدر فكيف يكون مانعا مع أن المانع هو الأمر الوجودى الذى يلزم من وجوده العدم ثم لو سلم صحه إطلاق المانع عليه لا ثمره فيه لا فى صورته الشك الموضوعى أو الحكمى و لا فى غيرهما فإننا إذا شككنا فى تحقق القدره و العجز مع سبق القدره فالأصل بقاؤها أو لا معه فالأصل عدمها أعنى العجز سواء جعلت القدره شرطا أم العجز مانعا. و إذا شككنا فى أن الخارج عن عمومات الصحه هو العجز المستمر أو العجز فى الجمله أو شككنا فى أن المراد بالعجز ما يعم التعسر كما حكى أم خصوص التعذر فاللازم التمسك بعمومات الصحه من غير فرق بين تسميه القدره شرطا أو العجز مانعا. و الحاصل أن التردد بين شرطيه الشىء و مانعيه مقابله إنما يصح و يثمر فى الضدين مثل الفسق و العداله لا فيما نحن فيه و شبهه كالعلم و

المكاسب، ج ٢، ص ١٨٧

الجهل و أما اختلاف الأصحاب فى مسأله الضال و الضاله فليس لشك المالك فى القدره و العجز و مبني على كون القدره شرطا أو العجز مانعا كما يظهر من أدلتهم على الصحه و الفساد بل لما سيجىء عند التعرض لحكمها

[العبره بالقدره فى زمان الاستحقاق]

ثم إن العبره فى الشرط المذكور إنما هو فى زمان استحقاق التسليم فلا ينفع وجودها حال العقد إذا علم بعدمها حال استحقاق التسليم كما لا يقدر عدمها قبل الاستحقاق و لو حين العقد و يتفرع على ذلك عدم اعتبارها أصلا إذا كانت العين فى يد المشتري و فيما لا يعتبر التسليم فيه رأسا كما إذا اشترى من ينعق عليه فإنه ينعق بمجرد الشراء و لا سبيل لأحد عليه و فيما إذا لم يستحق التسليم بمجرد العقد إما لاشتراط تأخير مده و إما لتزلزل العقد كما إذا اشترى فضولا فإنه لا يستحق التسليم إلا بعد إجازة المالك فلا تعتبر القدره على التسليم قبلها لكن يشكل على الكشف من حيث إنه لازم من طرف الأصيل فيتحقق الغرر بالنسبه إليه إذا انتقل إليه ما لم يقدر على تحصيله نعم هو حسن فى الفضولى من الطرفين و مثله بيع الرهن قبل إجازة المرتهن أو فكه بل و كذا لو لم يقدر على تسليم ثمن السلم لأن تأثير العقد قبل التسليم فى المجلس موقوف على تحققه فلا يلزم غرر و لو تعذر التسليم بعد العقد رجع إلى تعذر الشرط. و من المعلوم أن تعذر الشرط المتأخر حال العقد غير قاذح بل لا يقدر العلم بتعذره فيما بعده فى تأثير العقد إذا اتفق حصوله فإن الشروط المتأخره لا يجب إحرازها حال العقد و لا العلم بتحققها فيما بعد. و الحاصل أن تعذر التسليم مانع فى بيع يكون التسليم من أحكامه لا من شروط تأثيره و السر فيه أن التسليم فيه جزء الناقل فلا يلزم غرر من تعلقه بغير المقدور. و بعبارة أخرى الاعتبار بالقدره على التسليم بعد تمام النقل و لهذا لا يقدر كونه عاجزا قبل القبول إذا علم بتجدد القدره بعده و المفروض أن المبيع بعد تحقق الجزء الأخير من الناقل و هو القبض حاصل فى يد المشتري فالقبض مثل الإجازة بناء على النقل و أولى منها بناء على الكشف. و كذلك الكلام فى عقد الرهن فإن اشتراط القدره على التسليم فيه بناء على اشتراط القبض إنما هو من حيث اشتراط القبض فلا يجب إحرازه حين الرهن و لا العلم بتحقيقه بعده فلو رهن ما يتعذر تسليمه ثم اتفق حصوله فى يد المرتهن أثر العقد أثره و سيجىء الكلام فى باب الرهن اللهم إلا أن يقال إن المنفى فى النبوى - هو كل معاملة يكون بحسب العرف غررا فالبيع المشروط فيه القبض كالصرف و السلم إذا وقع على عوض مجهول قبل القبض أو غير مقدور غرر عرفا لأن اشتراط القبض فى نقل العوضين شرعى لا عرفى فيصدق الغرر و الخطر عرفا و إن لم يتحقق شرعا إذ

قبل التسليم لا انتقال و بعده لا خطر لكن النهى و الفساد يتبعان بيع الغرر عرفا و من هنا يمكن الحكم بفساد بيع غير المالك إذا باع لنفسه لا عن المالك ما لا يقدر على تسليمه اللهم إلا أن يمنع الغرر العرفى بعد الاطلاع على كون أثر المعامله شرعا على وجه لا- يلزم منه خطر فإن العرف إذا اطلعوا على اعتناق القريب بمجرد شرائه لم يحكموا بالخطر أصلا و هكذا فالمناط صدق الغرر عرفا بعد ملاحظه الآثار الشرعيه للمعامله فتأمل. ثم إن الخلاف فى أصل المسأله لم يظهر إلا من الفاضل القطيفى المعاصر للمحقق الثانى حيث حكى عنه أنه قال فى إيضاح النافع إن القدره على التسليم من مصالح المشتري فقط لا أنها شرط فى أصل صحه البيع فلو قدر على التسلم صح البيع و إن لم يكن البائع قادرا عليه بل لو رضى بالابتياح مع علمه بعدم تمكن البائع من التسليم جاز و ينتقل إليه و لا يرجع على البائع لعدم القدره إذا كان البيع على ذلك مع العلم فيصح بيع المغصوب و نحوه. نعم إذا لم يكن المبيع من شأنه أن يقبض عرفا لم تصح المعاوضه عليه بالبيع لأنه فى معنى أكل المال بالباطل و ربما احتمل إمكان المصالحه عليه و من هنا يعلم أن قوله يعنى المحقق فى النافع لو باع الآبق منفردا لم يصح إنما هو مع عدم رضا المشتري أو مع عدم علمه أو كونه بحيث لا- يتمكن منه عرفا و لو أراد غير ذلك فهو غير مسلم انتهى. و فيه ما عرفت من الإجماع و لزوم الغرر غير المندفع بعلم المشتري لأن الشارع نهى عن الإقدام عليه إلا أن يجعل الغرر هنا بمعنى الخديعه فيبطل فى موضع تحققه و هو عند جهل المشتري و فيه ما فيه.

[القدره على التسليم شرط بالتبع و المقصد الأصلي هو التسلم]

ثم إن الظاهر كما اعترف به بعض الأساطين أن القدره على التسليم ليست مقصوده بالاشتراط إلا بالتبع و إنما المقصد الأصلي هو التسلم و من هنا لو كان المشتري قادرا دون البائع كفى فى الصحه كما عن الإسكافى و علامه و كاشف الرموز و الشهيدين و المحقق الثانى و عن ظاهر الانتصار أن صحه بيع الآبق على من يقدر على تسلمه مما انفردت به الإماميه و هو المتجه لأن ظاهر معاهد الإجماع بضميمه التتبع فى كلماتهم و استدلالاتهم بالغرر و غيره مختص بغير ذلك و منه يعلم أيضا أنه لو لم يقدر أحدهما على التحصيل لكن يوثق بحصوله فى يد أحدهما عند استحقاق المشتري للتسلم كما لو اعتاد الطائر العود صح وفاقا للفاضلين و الشهيدين و المحقق الثانى و غيرهم. نعم عن نهايه الأحكام احتمال العدم بسبب انتفاء القدره فى الحال على التسليم و أن عود الطائر غير موثوق به إذ ليس له عقل باعث. و فيه أن العاده باعته كالعقل مع أن الكلام على تقدير الوثوق و لو لم يقدر على التحصيل و تعذر عليهما إلا بعد مده مقدره عاده و كانت مما لا يتسامح فيه كسنة أو أزيد. ففى بطلان البيع لظاهر الإجماعات المحكيه و لثبوت الغرر أو صحته لأن ظاهر معاهد الإجماع التعذر رأسا و لذا حكم مدعيه بالصحه هنا. و الغرر منفى مع العلم بوجوب الصبر عليه إلى انقضاء مده كما إذا اشترط تأخير التسليم مده و جهان بل قولان تردد فيهما فى الشرائع ثم قوى الصحه و تبعه فى محكى السرائر و المسالك و الكفايه و غيرها. نعم للمشتري الخيار مع جهله بفوات منفعه الملك عليه مده و لو كانت مده التعذر غير مضبوطة عاده كالعبد المنفذ إلى الهند لأجل حاجه لا يعلم زمان قضائها ففى الصحه إشكال- من حكمهم بعدم جواز بيع مسكن المطلقه المعتده بالأقراء لجهاله وقت تسليم العين. و قد تقدم بعض الكلام فيه فى بيع الواقف الوقف المنقطع

[الشرط هى القدره المعلومه للمتبايعين]

ثم إن الشرط هي قدره المعلومه للمتبايعين لأن الغرر لا يندفع بمجرد القدره الواقعيه و لو باع ما يعتقد التمكن فتيين عجزه في زمان البيع و تجددها بعد ذلك صح و لو لم تتجدد بطل و المعتبر هو الوثوق فلا يكفى مطلق

المكاسب، ج ٢، ص ١٨٨ الظن و لا يعتبر اليقين

إهل العبره بقدره الموكل أو الوكيل

ثم لا إشكال في اعتبار قدره العاقد إذا كان مالكا لا ما إذا كان وكيلا في مجرد العقد فإنه لا عبره بقدرته كما لا عبره بعلمه و أما لو كان وكيلا- في البيع و لوازمه بحيث يعد الموكل أجنبيا عن هذه المعامله فلا إشكال في كفايه قدرته و هل تكفى قدره الموكل الظاهر نعم مع علم المشتري بذلك إذا علم بعجز العاقد فإن اعتقد قدرته لم يشترط علمه بذلك. و ربما قيد الحكم بالكفايه بما إذا رضى المشتري بتسليم الموكل و رضى المالك برجوع المشتري عليه و فرع على ذلك رجحان الحكم بالبطلان في الفضولي لأن التسليم المعتبر في العاقد غير ممكن قبل الإجازة و قدره المالك إنما تؤثر لو بنى العقد عليها و حصل التراضي بها حال البيع لأن بيع المأذون لا تكفى فيه قدره الآذن مطلقا بل مع الشرط المذكور و هو غير متحقق في الفضولي و البناء على قدره الواقعيه باطل إذ الشرط هي قدره المعلومه دون الواقعيه إلى أن قال و الحاصل أن القدره قبل الإجازة لم توجد و بعدها إن وجدت لم تنفع ثم قال لا- يقال إنه قد يحصل الوثوق للفضولي بإرضاء المالك و إنه لا يخرج عن رأيه فيتحقق له بذلك القدره على التسليم حال العقد لأن هذا الفرض يخرج الفضولي عن كونه فضوليا- لمصاحبه الإذن للبيع غايه الأمر حصوله بالفحوى و شاهد الحال و هما من أنواع الإذن و مع الإذن لا يكون فضوليا و لا تتوقف صحه بيعه على الإجازة و لو سلمنا بقاءه على الصفه فمعلوم أن القائلين بصحه الفضولي لا يقصرون الحكم على هذا الفرض و فيما ذكره من مبنى مسأله الفضولي ثم في تفريع الفضولي ثم في الاعتراض الذي ذكره ثم في الجواب عنه أولا و ثانيا تأمل بل نظر فتدبر.

مسأله لا يجوز بيع الآبق منفردا

على المشهور بين علمائنا كما في التذكرة بل إجماعا كما في الخلاف و الغنيه و الرياض و بلا خلاف كما عن كشف الرموز لأنه مع اليأس عن الظفر بمنزله التالف و مع احتماله بيع غرر منفي إجماعا نصا و فتوى خلافا لما حكاه في التذكرة عن بعض علمائنا و لعله الإسكافي حيث إن المحكى عنه أنه لا- يجوز أن يشتري الآبق وحده إلا- إذا كان بحيث يقدر عليه المشتري أو يضمه البائع انتهى و قد تقدم عن الفاضل القطيفي في إيضاح النافع منع اشتراط القدره على التسليم و قد عرفت ضعفه لكن يمكن أن يقال بالصحه في خصوص الآبق لحصول الانتفاع به بالعقود خصوصا مع تقييد الإسكافي بصوره ضمان البائع فإنه يندفع به الغرر عرفا لكن سيأتي ما فيه فالعمده الانتفاع بعقده و له وجه لو لا- النص الآتي و الإجماعات المتقدمه مع أن قابليه المبيع لبعض الانتفاعات لا يخرج عن الغرر و كما لا يجوز جعله مثمنا لا يجوز جعله منفردا ثمنا لاشتراكهما في الأدله. و قد تردد في اللغه في جعله ثمنا بعد الجزم بمنع جعله مثمنا و إن قرب أخيرا المنع منفردا و لعل وجه الاستناد في المنع عن جعله مثمنا هو النص و الإجماع الممكن دعوى اختصاصهما بالثمن دون نفي الغرر الممكن منعه بجواز الانتفاع به في العتق. و يؤيده حكمه بجواز بيع الضال و المحجور مع خفاء الفرق بينهما و بين الآبق في عدم القدره على التسليم و نظير ذلك ما في التذكرة حيث

ادعى أولاً- الإجماع على اشتراط القدره على التسليم ليخرج البيع عن كونه بيع غرر ثم قال و المشهور بين علمائنا المنع عن بيع الآبق منفردا إلى أن قال و قال بعض علمائنا بالجواز و حكاه عن بعض العامه أيضا. ثم ذكر الضال و لم يحتمل فيه إلا جواز البيع منفردا أو اشتراط الضميمة فإن التنافى بين هذه الفقرات الثلاث ظاهر و التوجيه يحتاج إلى تأمل. و كيف كان فهل يلحق بالبيع الصلح عما يتعذر تسليمه فتعتبر فيه القدره على التسليم و جهان بل قولان من عمومات الصلح و ما علم من التوسع فيه لجهاله المصالح عنه إذا تعذرت أو تعسرت معرفته بل مطلقا و اختصاص الغرر المنفى بالبيع و من أن الدائر على السنه الأصحاب نفى الغرر من غير اختصاص بالبيع حتى أنهم يستدلون به فى غير المعاوضات كالوكالة فضلا عن المعاوضات كالإجاره و المزارعه و المساقاه و الجعالة بل قد يرسل فى كلماتهم عن النبى ص أنه نهى عن الغرر و قد رجح بعض الأساطين جريان الاشتراط فيما لم يبين على المسامحه من الصلح و ظاهر المسالك فى مسأله رهن ما لا يقدر على تسليمه على القول بعدم اشتراط القبض فى الرهن جواز الصلح عليه. و أما الضال و المحجور و المغصوب و نحوها مما لا يقدر على تسليمه فالأقوى فيها عدم الجواز وفاقا لجماعه للغرر المنفى المعتضد بالإجماع المدعى على اشتراط القدره على التسليم إلا أن يوهن بتردد مدعيه كالعلامه فى التذكرة فى صحه بيع الضال منفردا و يمنع الغرر خصوصا فيما يراد عتقه بكون المبيع قبل القبض مضمونا على البائع و أما فوات منفعتة مده رجاء الظفر به فهو ضرر قد أقدم عليه و جهالتها غير مضره مع إمكان العلم بتلك المده كضاله يعلم أنها لو لم توجد بعد ثلاثه أيام فلن توجد بعد ذلك و كذا فى المغصوب و المنهوب. و الحاصل أنه لا غرر عرفا بعد فرض كون اليأس عنه فى حكم التلف المقتضى لانفساخ البيع من أصله و فرض عدم تسلط البائع على مطالبته بالثمن لعدم تسليم المثلث فإنه لا خطر حينئذ فى البيع خصوصا مع العلم بمده الرجاء التى يفوت الانتفاع بالمبيع فيها هذا و لكن يدفع جميع ما ذكر أن المنفى فى حديث الغرر كما تقدم هو ما كان غررا فى نفسه عرفا مع قطع النظر عن الأحكام الشرعيه الثابته للبيع و لذا قوينا فيما سلف جريان نفى الغرر فى البيع المشروط بتأثيره شرعا بالتسليم. و من المعلوم أن بيع الضال و شبهه ليس محكوما عليه فى العرف بكونه فى ضمان البائع بل يحكمون بعد ملاحظه إقدام المشتري على شرائه بكون تلفه منه فالانفساخ بالتلف حكم شرعى عارض للبيع الصحيح الذى ليس فى نفسه غررا. و مما ذكر يظهر أنه لا- يجدى فى رفع الغرر الحكم بصحه البيع مراعى بالتسليم فإن تسلم قبل مده لا- يفوت الانتفاع المعتد به و إلا تخير بين الفسخ و الإمضاء كما استقر به فى الممهه فإن ثبوت الخيار حكم شرعى عارض للبيع الصحيح الذى فرض فيه العجز عن تسليم المبيع فلا يندفع به الغرر الثابت عرفا فى البيع

المبطل له لكن قد مرت المناقشه فى ذلك بمنع إطلاق الغرر على مثل هذا بعد اطلاعهم على الحكم الشرعى اللاحق للمبيع من ضمانه قبل العلم و من عدم التسلط على مطالبه الثمن فافهم. و لو فرض أخذ المتبايعين لهذا الخيار فى متن العقد فباعه على أن يكون له الخيار إذا لم يحصل المبيع فى يده إلى ثلاثه أيام

المكاسب، ج ٢، ص ١٨٩

أمكن جوازه لعدم الغرر حينئذ عرفا و لذا لا يعد بيع العين غير المرثيه الموصوفه بالصفات المعينه من بيع الغرر لأن ذكر الوصف بمنزله اشتراط فيه الموجب للتسلط على الرد و لعله لهذا اختار فى محكى المختلف تبعا للإسكافى جواز بيع الآبق إذا ضمنه البائع فإن الظاهر منه اشتراط ضمانه. و عن حاشيه الشهيد ظهور الميل إليه و إن كان قد يرد على هذا عدم اندفاع الغرر باشتراط الضمان فتأمل.

مسألة يجوز بيع الآبق مع الضميمة في الجملة

كما عن الانتصار و كشف الرموز و التنقيح بل بلا خلاف كما عن الخلاف حاكيا فيه كما عن الانتصار إطباق العامه على خلافه. و ظاهر الانتصار خروج البيع بالضميمة عن كونه غررا حيث حكى احتجاج العامه بالغرر فأنكره عليهم مع الضميمة و فيه إشكال. و الأولى لنا التمسك قبل الإجماعات المحكيه المعتضده بمخالفه من جعل الرشد في مخالفته بصحيحه رفاعه النحاس قال: قلت لأبي الحسن ع أ يصلح لى أن أشتري من القوم الجاربه الآبقه و أعطيهم الثمن و أطلبها أنا قال لا يصلح شراؤها إلا أن تشتري منهم معها شيئا ثوبا أو متاعا فنقول لهم أشتري منكم جاريتكم فلانه و هذا المتاع بكذا و كذا درهما فإن ذلك جائز و موثقه سماعه عن أبي عبد الله ع: فى الرجل قد يشتري العبد و هو آبق عن أهله فقال لا- يصلح إلا- أن يشتري معه شيئا آخر فيقول أشتري منك هذا الشىء و عبدك بكذا و كذا فإن لم يقدر على العبد كان الذى نقده فيما اشترى منه. و ظاهر السؤال فى الأولى و الجواب فى الثانية الاختصاص بصوره رجاء الوجدان و هو الظاهر أيضا من معاهد الإجماعات المنقوله فالمأبوس عاده من الظفر به الملحق بالتألف لا- يجوز جعله جزء من المبيع لأن بذل جزء من الثمن فى مقابله لو لم يكن سفها أو أكلا- للمال بالباطن لجاز جعله مثمنا يباع به مستقلا فالمانع عن استقلاله بالمبيع مانع عن جعله جزء مبيع للنهى عن الغرر السليم عن المخصص نعم يصح تملكه على وجه التبعية للمبيع باشتراط و نحوه و أيضا الظاهر اعتبار كون الضميمة مما يصح بيعها و أما صحه بيعها منفردة فلا- تظهر من الروايه [فلو أضاف إلى الضميمة ما لا يتعذر تسليمه كفى و لا يكفى ضم المنفعه إلا إذا فهمنا من قوله ع فإن لم يقدر إلى آخر الروايه تعليل الحكم بوجود ما يمكن مقابله للثمن فيكون ذكر اشتراط الضميمة معه من باب المثال أو كناية عن نقل مال أو حق إليه مع الآبق لثلا يخلو الثمن عن المقابل فتأمل. ثم إنه لا إشكال فى انتقال الآبق إلى المشتري إلا أنه لو بقى على إباقه و صار فى حكم التالف لم يرجع على البائع بشىء و إن اقتضت قاعده التلف قبل القبض استرداد ما قابله من الثمن فليس معنى الروايه أنه لو لم يقدر على الآبق وقعت المعاوضه على الضميمة و الثمن لتكون المعاوضه على المجموع مراعاة لحصول الآبق فى يده كما يوهمه ظاهر المحكى عن كاشف الرموز من أن الآبق ما دام آبقا ليس مبيعا فى الحقيقه و لا جزء مبيع مع أنه ذكر بعد ذلك ما يدل على إرادته ما ذكرناه بل معناها أنه لا يرجع المشتري بتعذر الآبق الذى هو فى حكم التلف الموجب للرجوع بما يقابله التالف بما يقابله من الثمن و لو تلف قبل اليأس ففى ذهابه على المشتري إشكال و لو تلفت الضميمة قبل القبض فإن كان بعد حصول الآبق فى اليد فالظاهر الرجوع بما قابله الضميمة لا مجموع الثمن لأن الآبق لا يوزع عليه الثمن ما دام آبقا و لا بعد الحصول فى اليد و كذا لو كان بعد إتلاف المشتري له مع العجز عن التسليم كما لو أرسل إليه طعاما مسموما لأنه بمنزله القبض و إن كان قبله ففى انفساخ البيع فى الآبق تبعاً للضميمة أو بقائه بما قابله من الثمن وجهان من أن العقد على الضميمة إذا صار كأن لم يكن تبعه العقد على الآبق لأنه كان سببا فى صحته و من أنه كان تابعا له فى الحدوث فيما إذا تحقق تملك المشتري له فاللازم من جعل الضميمة كأن لم يعقد عليها رأسا هو انحلال المقابله الحاصله بينه و بين ما يخصه من الثمن لا الحكم الآخر الذى كان يتبعه فى الابتداء لكن ظاهر النص أنه لا يقابل الآبق بجزء من الثمن أصلا و لا يوضع له شىء منه أبدا على تقدير عدم الظفر به و من هنا ظهر حكم ما لو فرض فسخ العقد من جهه الضميمة فقط لاشتراط خيار يخص بها. نعم لو عقد على الضميمة فضولا و لم يجز مالها انفسخ العقد بالنسبه إلى المجموع ثم لو وجد المشتري فى الآبق عيبا سابقا إما بعد قدره عليه أو قبلها كان له الرجوع بأرشه كذا قيل.

مسألة المعروف أنه يشترط العلم بالثمن قدرا

فلو باع بحكم أحدهما بطل إجماعا كما عن المختلف و التذكرة و اتفاقا كما عن الروضة و حاشيه الفقيه للسلطان. و السرائر فى مسأله البيع بحكم المشتري إبطاله بأن كل مبيع لم يذكر فيه الثمن فإنه باطل بلا خلاف بين المسلمين. و الأصل فى ذلك حديث نفى الغرر المشهور بين المسلمين.

و يؤيده التعليل فى روايه حماد بن ميسره عن جعفر عن أبيه ع: أنه يكره أن يشتري الثوب بدينار غير درهم لأنه لا يدري كم الدينار من الدرهم. لكن فى صحيحه رفاعه النخاس ما ظاهره المنافاه قال: سألت أبا عبد الله ع فقلت ساومت رجلا بجاريه له فباعنيها بحكمى فقبضتها منه على ذلك ثم بعثت إليه بألف درهم فقلت له هذه الألف درهم حكمى عليك فأبى أن يقبلها منى و قد كنت مسستها قبل أن أبعث إليه بألف درهم قال فقال أرى أن تقوم الجاريه بقيمه عادله فإن كان ثمنها أكثر مما بعثت إليه كان عليك أن ترد إليه ما نقص من قيمه و إن كانت قيمتها أقل مما بعثت إليه فهو له قال فقلت أ رأيت إن أصبت بها عيبا بعد ما مسستها قال ليس لك أن تردها و لك أن تأخذ قيمه ما بين الصحه و العيب. لكن التأويل فيها متعين لمنافاه ظاهرها لصحه البيع و فساده فلا يتوهم جواز التمسك بها لصحه هذا البيع إذ لو كان صحيحا لم يكن معنى لوجوب قيمه مثلها بعد تحقق البيع بثن خاص. نعم هى محتاجه إلى أزيد من هذا التأويل بناء على القول بالفساد بأن يرد من قوله باعنيها بحكمى قطع المساومه على أن أقومها على نفسى بقيمتها العادله فى نظرى حيث إن رفاعه كان نحاسا يبيع و يشتري الرقيق فقومها رفاعه على نفسه بألف درهم أما معاطاه و إما مع إنشاء الإيجاب و كاله و القبول أصاله فلما مسها و بعث الدرهم لم يقبلها المالك لظهور غبن له فى المبيع و أن رفاعه مخطئ فى قيمه أو لثبوت خيار الحيوان للبائع على القول به. و قوله ع إن كانت قيمتها أكثر فعليك أن ترد ما نقص

المكاسب، ج ٢، ص ١٩٠

إما أن يرد به لزوم ذلك عليه من باب إرضاء المالك إذا أراد إمساك الجاريه حيث إن المالك لا حاجه له فى الجاريه فيسقط خياره ببذل التفاوت و إما أن يحمل على حصول الحبل بعد المس فصارت أم ولد فتعين عليه قيمتها إذا فسخ البائع و قد يحمل على صوره تلف الجاريه و ينافيه قوله ع فيما بعد فليس عليك أن تردها إلى آخر الروايه. و كيف كان فالحكم بصحه البيع بحكم المشتري و انصراف الثمن إلى قيمه السوقيه لهذه الروايه كما حكى عن ظاهر الحدائق فضعيف. و أضعف منه ما عن الإسكافى من تجويز قول البائع بعتك بسعر ما بعث و يكون للمشتري الخيار و يردده أن البيع فى نفسه إذا كان غررا فهو باطل فلا يجبره الخيار و أما بيع خيار الرؤيه فذكر الأوصاف فيه بمنزله اشتراطها المانع عن حصول الغرر كما تقدم عند حكايه قول الإسكافى فى مسأله القدره على التسليم.

مسأله العلم بقدر الثمن كالثمن

إشاره

شرط بإجماع علمائنا كما عن التذكرة. و عن الغنيه العقد على المجهول باطل بلا خلاف و عن الخلاف ما يباع كيلا فلا يصح بيعه جزافا و إن شوهد إجماعا و فى السرائر ما يباع وزنا فلا يباع كيلا بلا خلاف و الأصل فى ذلك ما تقدم من النبوى المشهور

اشاره

عن أبي عبد الله ع: في رجل اشترى من رجل طعاما عدلا بكيل معلوم ثم إن صاحبه قال للمشتري ابتع مني هذا العدل الآخر بغير كيل فإن فيه مثل ما في الآخر الذي ابتعته قال لا يصلح إلا أن يكيل و قال و ما كان من طعام سميت فيه كيلا فإنه لا يصلح مجازفه هذا مما يكره من بيع الطعام. و في روايه الفقيه فلا يصح بيعه مجازفه.

[الإيراد على الصحيحه و الجواب عنه]

و الإيراد على دلالة الصحيحه بالإجمال أو باشتمالها على خلاف المشهور من عدم تصديق البائع غير وجيه لأن الظاهر من قوله ع سميت فيه كيلا أنه يذكر فيه الكيل فهي كناية عن كونه مكيلا في العاده اللهم إلا أن يقال إن وصف الطعام كذلك الظاهر في التنوع مع أنه ليس من الطعام ما لا- يكال و لا- يوزن إلا في مثل الزرع قائما يبعد إرادته هذا المعنى فتأمل. و أما الحكم بعدم تصديق البائع فمحمول على شرائه سواء زاد أم نقص خصوصا إذا لم يطمأن بتصديقه لا شراؤه على أنه القدر المعين الذي أخبر به البائع فإن هذا لا يصدق عليه الجراف. قال في التذكرة لو أخبره البائع بكيله ثم باعه بذلك الكيل صح عندنا و قال في التحرير لو أعلمه بالكيل فباعه بثمن سواء زاد أم نقص لم يجز. و أما نسبه الكراهه إلى هذا البيع فليس فيه ظهور في المعنى المصطلح يعارض ظهور لا يصلح و لا يصح في الفساد.

[روايه سماعه]

و في الصحيح عن ابن محبوب عن زرعه عن سماعه قال: سألته عن شراء الطعام و ما يكال أو يوزن هل يصلح شراؤه بغير كيل و لا- وزن فقال إما أن تأتي رجلا في طعام قد اكتيل أو وزن تشتري منه مرابحه فلا بأس إن أنت اشتريته منه و لم تكله أو لم تزنه إذا أخذه [كان المشتري الأول] قد أخذه بكيل أو وزن و قلت له عند البيع إنني أربحك فيه كذا و كذا [و قد رضيت بكيلك و وزنك و دلالتها أوضح من الأولى].

[روايه أبان]

و روايه أبان عن محمد بن حمران قال: قلت لأبي عبد الله ع اشترينا طعاما فزعم صاحبه أنه كاله فصدقناه و أخذناه بكيله فقال لا بأس فقلت أ يجوز أن أبيعته كما اشتريته بغير كيل فقال لا أما أنت فلا تبعه حتى تكيله دلت على عدم جواز البيع بغير كيل إلا إذا أخبره البائع فصدقته.

[روايه أبي العطار]

و فحوى روايه أبى العطار و فيها قلت: فأخرج الكر و الكرين فيقول الرجل أعطيته بكيلك فقال إذا ائتمنك فلا بأس

[و مرسله ابن بكير]

و مرسله ابن بكير عن رجل: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يشتري الجص فيكيل بعضه و يأخذ البقيه بغير كيل فقال إما أن يأخذ كله بتصديقه و إما أن يكيله كله فإن المنع من التبويض المستفاد منه إرشادى محمول على أنه إن صدقه فلا حاجة إلى كلفه كيل البعض و إلا فلا يجزى كيل البعض و تحتل الروايه الحمل على استيفاء المبيع بعد الاشتراء

و كيف كان ففى مجموع ما ذكر من الأخبار و ما لم يذكر مما فيه إيماء إلى المطلب من حيث ظهوره فى كون الحكم مفروغا عنه عند السائل. و تقرير الإمام كما فى روايه كيل ما لا يستطاع عده و غيرها مع ما ذكر من الشهره المحققه و الاتفاقات المنقوله كفايه فى المسأله

[هل الحكم منوط بالغرر الشخصى أم لا]

ثم إن ظاهر إطلاق جميع ما ذكر أن الحكم ليس منوط بالغرر الشخصى و إن كانت حكمته سد باب المسامحه المقتضيه إلى الوقوع فى الغرر كما أن حكمه الحكم باعتبار بعض الشروط فى بعض المعاملات رفع المنازعه المتوقعه عند إهمال ذلك الشرط فحينئذ يعتبر التقدير بالكيل أو الوزن و إن لم يكن فى شخص المقام غرر كما لو باع مقدارا من الطعام بما يقابله فى الميزان من جنسه أو غيره المتساوى له فى القيمة فإنه لا يتصور هنا غرر أصلا مع الجهل بمقدار كل من العوضين لأنه مساو للآخر فى المقدار أو يحتمل غير بعيد حمل الإطلاقات و لا سيما الأخبار على المورد الغالب و هو ما كان رفع الغرر من حيث مقدار العوضين موقوفا على التقدير. فلو فرض اندفاع الغرر بغير التقدير كفى كما فى الفرض المزبور و كما إذا كان للمتبايعين حدس قوى بالمقدار نادر التخلف عن الواقع و كما إذا كان المبيع قليلا لم يتعارف وزن الميزان لمثله كما لو دفع فلسا و أراد به دهنا لحاجه فإن الميزان لم يوضع لمثله فيجوز بما تراضيا عليه من التخمين. و لا منافاه بين كون الشئ من جنس المكيل و الموزون و بين عدم دخول الكيل و الوزن فيه لقلته كالحبتين و الثلاثه من الحنظله أو لكثره كزبره الحديد كما نبه عليه فى القواعد و شرحها و حاشيتها. و مما ذكرنا يتضح عدم اعتبار العلم بوزن الفلوس المسكوكه فإنها و إن كانت من الموزون و لذا صرح فى التذكرة بوقوع الربا فيها إلا أنها عند وقوعها ثمتنا حكمها كالمعدود فى أن معرفه مقدار ماليتها لا تتوقف على وزنها فهى كالقليل و الكثير من الموزون الذى لا يدخله الوزن و كذا شبه الفلوس من المسكوكات المركبه من النحاس و الفضة كأكثر نقود بغداد فى هذا الزمان و كذا الدرهم و الدينار الخالصان فإنهما و إن كانا من الموزون و يدخل فيهما الربا إجماعا إلا أن ذلك لا ينافى جواز جعلهما عوضا من دون معرفه بوزنهما لعدم غرر فى ذلك أصلا و يؤيد ذلك جريان سيره الناس على المعامله بهما من دون معرفه أغلبهم بوزنهما. نعم يعتبرون فيهما عدم نقصانهما عن وزنهما المقرر فى وضعهما من حيث تفاوت قيمتهما بذلك فالتقص فيهما عندهم بمنزله العيب و من هنا لا يجوز إعطاء الناقص منهما لكونه غشا و خيانه و بهذا يمتاز الدرهم و الدينار عن الفلوس السود و شبهها حيث إن نقصان الوزن لا يؤثر فى قيمتها فلا بأس بإعطاء ما يعلم نقصه. و إلى ما ذكرنا من الفرق

أشير في صحيحه عبد الرحمن قال: قلت لأبي عبد الله ع أشتري الشيء بالدراهم فأعطي الناقص الحبه و الحبتين قال لا حتى تبينه ثم قال إلا أن يكون نحو هذه الدراهم الأوضاحيه التي تكون عندنا عددا. و بالجمله فإناطه الحكم بوجود معرفه وزن المبيع و كيله مدار الغرر الشخصى قريب فى الغايه إلا أن الظاهر كونه مخالفا لكلمات الأصحاب فى موارد كثيره

إوجوب معرفه العدد فى المعدود و الدليل عليه

ثم إن الحكم فى المعدود و وجوب معرفه العدد فيه حكم المكيل و الموزون بلا خلاف ظاهر و يشير إليه بل يدل عليه تقرير الإمام ع فى الروايه الآتيه المتضمنه لتجوز الكيل فى المعدود المتعذر عده. و يظهر من المحكى عن المحقق الأردبيلى المناقشه فى ذلك بل الميل إلى منعه و جواز بيع المعدود مشاهده و ترده روايه الجواز الآتيه. و المراد بالمعدودات ما يعرف مقدار ماليتها بإعدادها كالجوز و البيض بخلاف مثل الشاه و الفرس و الثوب. و عد العلامه البطيخ و الباذنجان فى المعدودات حيث قال فى شروط السلم من القواعد و لا يكفى فى السلم و صحته العد فى المعدودات بل لا بد من الوزن فى البطيخ و الباذنجان و الرمان و إنما اكتفى بعدها فى البيع للمعاينه انتهى و قد صرح فى التذكره بعدم الربا فى البطيخ و الرمان إذا كانا رطبين لعدم الوزن و ثبوته مع الجفاف بل يظهر منه كون القثاء و الخوخ و المشمش أيضا غير موزونه و كل ذلك محل تأمل لحصول الغرر أحيانا بعدم الوزن فالظاهر أن تقدير المال عرفا فى المذكورات بالوزن لا بالعدد كما فى الجوز و البيض.

مسأله [فى التقدير بغير ما يتعارف التقدير به

اشاره

لو قلنا بأن المناط فى اعتبار تقدير المبيع - فى المكيل و الموزون و المعدود بما يتعارف التقدير به هو عدم حصول الغرر الشخصى فلا إشكال فى جواز تقدير كل منها بغير ما يتعارف تقديره به إذا انتفى الغرر بذلك - بل فى كفايه المشاهده فيها من غير تقدير أصلا لكن تقدم أن ظاهر الأخبار الوارده فى هذا الباب اعتبار التقدير من غير ملاحظه الغرر الشخصى لحكمه سد باب الغرر المؤدى إلى التنازع المقصود رفعه من اعتبار بعض الخصوصيات فى أكثر المعاملات زياده على التراضى الفعلى حال المعامله و حينئذ فيقع الكلام و الإشكال فى تقدير بعض المعاملات بغير ما تعارف فيه

[هل يجوز بيع المكيل وزنا و بالعكس

اشاره

فنقول اختلفوا فى جواز بيع المكيل وزنا و بالعكس و عدمه على أقوال ثالثها جواز الكيل وزنا دون العكس لأن الوزن أصل الكيل و أضبط و إنما عدل إليه فى المكيلات تسهيلا. فالمحكى عن الدروس فى السلم جوازه مطلقا حيث قال و لو أسلم فى المكيل وزنا و بالعكس فالوجه الصحه لروايه وهب عن الإمام الصادق ع و كأنه أشار بها إلى روايه وهب عن جعفر عن أبيه عن على ص قال: لا - بأس بسلف ما يوزن فيما يكال و ما يكال فيما يوزن. و لا يخفى قصور الروايه سندا بوهب و دلالة بأن الظاهر

منها جواز إسلاف الموزون في المكيل و بالعكس لا جواز تقدير المسلم فيه المكيل بالوزن و بالعكس. و يعضده ذكر الشيخ الروايه في باب إسلاف الزيت في السمن

[الكلام في مقامين]

إشاره

فالذى ينبغى أن يقال إن الكلام تاره في كفايه كل من التقديرين في المقدر بالآخر من حيث جعله دليلا على التقدير المعترف فيه بأن يستكشف من الكيل وزن الموزون و بالعكس و تاره في كفايته فيه أصلا من غير ملاحظه تقديره بالمتعارف.

أما الأول [التقدير بغير ما تعارف تقديره به من حيث جعله طريقا إلى ما تعارف فيه]

فقد يكون التفاوت المحتمل مما يتسامح به عادة و قد يكون مما لا يتسامح فيه و أما الأول فالظاهر جوازه خصوصا مع تعسر تقديره بما يتعارف فيه لأن ذلك غير خارج في الحقيقة عن تقديره مما يتعارف فيه غاية ما في الباب أن يجعل التقدير الآخر طريقا إليه و تؤيده روايه عبد الملك بن عمرو قال: قلت لأبي عبد الله ع أشتري مائه راويه من زيت فاعترض راويه أو اثنتين فأترنهما ثم أخذ سائره على قدر ذلك قال لا بأس و استدل بها في التذكرة على جواز بيع الموزون عند تعذر وزنه بوزن واحد من المتعدد و نسبه الباقي إليه و أردفه بقوله و لأنه يحصل المطلوب و هو العلم. و استدلاله الثاني يدل على عدم اختصاص الحكم بصوره التعذر و التقييد بالتعذر لعله استنبطه من الغالب في مورد السؤال و هو تعذر وزن مائه راويه من الزيت و لا يخفى أن هذه العلة لو سلمت على وجه يقدح في عموم ترك الاستفصال إنما يجب الاقتصار على موردها لو كان الحكم مخالفا لعمومات وجوب التقدير و قد عرفت أن هذا في الحقيقة تقدير و ليس بجزاف نعم ربما ينافى ذلك التقرير المستفاد من الصحيحه الآتية في بيع الجوز كما سيجى ء و أما لو كان التفاوت مما لا يتسامح فيه فالظاهر أيضا الجواز مع البناء على ذلك المقدر المستكشف من التقدير إذا كان ذلك التقرير أماره على ذلك المقدار لأن ذلك أيضا خارج عن الجزاف فيكون نظير إخبار البائع بالكيل و يتخير المشتري لو نقص.

و ما تقدم من صحيحه الحلبي في أول الباب من المنع عن شراء أحد العدلين بكيل أحدهما قد عرفت توجيهه هناك هذا كله مع جعل التقدير غير المتعارف أماره على المتعارف.

[الثاني التقدير بغير ما تعارف تقديره به مستقلا]

و أما كفايه أحد التقديرين عن الآخر أصاله من غير ملاحظه التقدير المتعارف فالظاهر جواز بيع الكيل وزنا على المشهور كما عن الرياض لأن ذلك ليس من بيع المكيل مجازفه المنهى عنه في الأخبار و معقد الإجماعات لأن الوزن أضبط من الكيل و مقدار ماليه المكيلات معلوم به أصاله من دون إرجاع إلى الكيل.

و المحكى المؤيد بالتتابع أن الوزن أصل الكيل و أن العدول إلى الكيل من باب الرخصه و هذا معلوم لمن تتبع موارد تعارف الكيل فى الموزونات و يشهد لأصالة الوزن أن المكاييل المتعارفه فى الأماكن المتفرقه على اختلافها فى المقدار ليس لها مأخذ إلا- الوزن إذ ليس هنا كيل واحد تقاس المكاييل عليه. و أما كفايه الكيل فى الموزون من دون ملاحظه كشفه عن الوزن ففيه إشكال بل لا يبعد عدم الجواز. و قد عرفت عن السرائر أن ما يباع وزنا لا يباع كيلا بلا خلاف فإن هذه مجازفه صرفه إذ ليس الكيل فيما لم يتعارف فيه وعاء منضبط فهو بعينه ما منعه من التقدير بقصعه حاضره أو ملء اليد فإن الكيل من حيث هو لا يوجب فى الموزونات معرفه زائده على ما يحصل بالمشاهده. فالقول بالجواز فيما نحن فيه مرجعه إلى كفايه المشاهده ثم إنه قد أعلم مما ذكرنا أنه لو وقعت معامله الموزون بعنوان معلوم عند أحد المتبايعين دون الآخر كالحقه و الرطل و الوزن بصطلاح أهل العراق الذى لا يعرفه غيرهم خصوصا الأعاجم فهى غير جائزه لأن مجرد ذكر أحد هذه العنونات عليه و جعله فى الميزان و وضع صخره مجهوله المقدار معلومه الاسم فى مقابله لا- يوجب للجاهل معرفه زائده على ما يحصل بالمشاهده هذا كله فى المكيل و الموزون.

المكاسب، ج ٢، ص ١٩٢

و أما المعدود فإن كان الكيل أو الوزن طريقا إليه فالكلام فيه كما عرفت فى أخويه و ربما ينافيه التقرير المستفاد من صحيحه الحلبي عن أبى عبد الله ع: أنه سئل عن الجوز لا نستطيع أن نعدّه فيكال بمكيال ثم يعد ما فيه ثم يكال ما بقى على حساب ذلك العدد قال لا بأس به. فإن ظاهر السؤال اعتقاد السائل عدم جواز ذلك فى غير حال الضروره- و لم يردعه الإمام ع بالتنبيه على أن ذلك غير مختص بصوره الاضطرار لكن التقرير غير واضح فلا تنهض الروايه لتخصيص العمومات و لذا قوى فى الروضه الجواز مطلقا. و أما كفايه الكيل فيه أصاله فهو مشكل لأنه لا يخرج عن المجازفه و الكيل لا يزيد على المشاهده. و أما الموزون فالظاهر كفايته بل ظاهر قولهم فى السلم أنه لا يكفى العد فى المعدودات و إن جاز بيعها معجلا بالعد بل لا بد من الوزن أنه لا خلاف فى أنه أضبط و أنه يغنى عن العد. فقولهم فى شروط العوضين إنه لا بد من العد فى المعدودات محمول على أقل مراتب التقدير لكنه ربما ينافى ذلك تعقيب بعضهم ذلك بقولهم و يكفى الوزن عن العد فإنه بوجه كونه الأصل فى الضبط إلا أن يريدوا هنا الأصاله و الفرعيه بحسب الضبط المتعارف لا بحسب الحقيقه فافهم.

بقي الكلام فى تعيين المناط فى كون الشئ مكىلا أو موزونا

فقد قيل إن الموجود فى كلام الأصحاب اعتبار الكيل و الوزن فيما بيع بهما فى زمن الشارع و حكم الباقي فى البلدان ما هو المتعارف فيهما فما كان مكىلا أو موزونا فى بلد يباع كذا و إلا فلا. و عن ظاهر مجمع البرهان و صريح الحدائق نسبته إلى الأصحاب و ربما منع ذلك بعض المعاصرين قائلا إن دعوى الإجماع على كون المدار هنا على زمانه ص على وجه المذكور غريبه فإننى لم أجد ذلك فى كلام أحد من الأساطين فضلا عن أن يكون إجماعا. نعم قد ذكروا ذلك بالنسبه إلى حكم الربا لا أنه كذلك بالنظر إلى الجهاله و الغرر الذى من المعلوم عدم المدخلية لزمانه ص فى رفع شئ من ذلك و إثباته انتهى. أقول ما ذكره دام ظله من عدم تعرض جل الفقهاء لذلك هنا يعنى فى شروط العوضين و إنما ذكروه فى باب الربا حق إلا أن المدار وجودا و عدما فى الربا على اشتراط الكيل و الوزن فى صحه بيع جنس ذلك الشئ و أكثر الفقهاء لم يذكروا تحديد هذا الشرط و المعيار فيه هنا يعنى فى شروط العوضين إلا أن الأكثر ذكروا فى باب الربا ما هو المعيار هنا و فى ذلك الباب. و أما

اختصاص هذا المعيار بمسأله الربا و عدم جريانه فى شروط العوضين كما ذكره فهو خلاف الواقع. أما أولا فلشهاده تتبع كلمات الأصحاب بخلافه. قال فى المبسوط فى باب الربا إذا كانت عاده الحجاز على عهده ص فى شىء الكيل لم يجز إلا كيلا فى سائر البلاد و ما كانت فيه وزنا لم يجز إلا وزنا فى سائر البلاد و المكيال مكيال أهل المدينة و الميزان ميزان أهل مكة هذا كله لا خلاف فيه فإن كان مما لا تعرف عاداته فى عهده ص حمل على عاده البلد الذى فيه ذلك الشىء فإذا ثبت ذلك فما عرف بالكيل لا- يباع إلا- بالكيل و ما عرف فيه الوزن لا- يباع إلا- وزنا انتهى. و لا يخفى عموم ما ذكره من التحديد لمطلق البيع لا لخصوص مبيعه المتماثلين و نحوه كلام العلامة فى التذكرة. و أما ثانيا فلأن ما يقطع به بعد التتبع فى كلماتهم هنا و فى باب الربا أن الموضوع فى كلتا المسألتين شىء واحد أعنى المكيل و الموزون قد حمل عليه حكمان أحدهما عدم صحه بيعه جزافا و الآخر عدم صحه بيع بعضه ببعض متفاضلا و يزيده وضوحا ملاحظه أخبار المسألتين المعنونه بما يكال أو يوزن فإذا ذكروا ضابطه لتحديد الموضوع فهى مرعيه فى كلتا المسألتين. و أما ثالثا فلأنه يظهر من جماعه تصريحها أو ظهورا أن من شرط الربا كون الكيل و الوزن شرطا فى صحه بيعه. قال المحقق فى الشرائع بعد ذكر اشتراط اعتبار الكيل و الوزن فى الربا تفریعا على ذلك إنه لا ربا فى الماء إذ لا يشترط فى بيعه الكيل أو الوزن و قال فى الدروس و لا يجرى الربا فى الماء لعدم اشتراطهما فى صحه بيعه نقدا ثم قال و كذا الحجارة و التراب و الحطب و لا عبره ببيع الحطب وزنا فى بعض البلدان لأن الوزن غير شرط فى صحته انتهى. و هذا المضمون سهل الإصابه لمن لاحظ كلماتهم فلاحظ المسالك هنا و شرح القواعد و حاشيتهما للمحقق الثانى و الشهيد عند قول العلامة و المراد بالمكيل و الموزون هنا جنسه و إن لم يدخله لقلته كالحبه و الحبتين من الحنطه أو لكثرتة كالكزبره و لانزم ذلك يعنى اشتراط دخول الربا فى جنس باشتراط الكيل و الوزن فى صحه بيعه أنه إذا ثبت الربا فى زماننا فى جنس لثبوت كونه مكيلا أو موزونا على عهد رسول الله ص لزم أن لا يجوز بيعه جزافا و إلا لم يصدق ما ذكره من اشتراط الربا باشتراط التقدير فى صحه بيعه. و بالجمله فتلازم الحكمين أعنى دخول الربا فى جنس و اشتراط بيعه بالكيل أو الوزن مما لا يخفى على المتتبع فى كتب الأصحاب و حينئذ فنقول كل ما ثبت كونه مكيلا أو موزونا فى عصره ص فهو ربوى فى زماننا و لا يجوز بيعه جزافا فلو فرض تعارف بيعه جزافا عندنا كان باطلا- و إن لم يلزم غرر للإجماع و لما عرفت من أن اعتبار الكيل و الوزن لحكمه سد باب نوع الغرر لا- شخصه فهو حكم لحكمه غير مطرده نظير النهى عن بيع الثمار قبل الظهور لرفع التنازع و اعتبار الانضباط فى المسلم فيه لأن فى تركه مظنه التنازع و التغايب و نحو ذلك. و الظاهر كما عرفت من غير واحد أن المسأله اتفقيه. و أما ما علم أنه كان يباع جزافا فى زمانه ص

فالظاهر جواز بيعه كذلك عندنا مع عدم الغرر قطعا و الظاهر أنه إجماعى كما يشهد به دعوى بعضهم الإجماع على أن مثل هذا ليس بربوى و الشهره محققه على ذلك. نعم ینافی ذلك بعض ما تقدم من إطلاق النهى عن بيع المكيل و الموزون جزافا الظاهر فيما تعارف كيلاه فى زمان الإمام ع أو فى عرف السائل أو فى عرف المتبايعين أو أحدهما و إن لم يتعارف فى غيره و كذلك قوله ع:

ما كان من طعام سمیت فيه كيلا- فلا- يصلح مجازفه الظاهر فى وضع المكيال عليه عند المخاطب و فى عرفه و إن لم يكن كذلك فى عرف الشارع اللهم إلا أن يقال إنه لم يعلم أن ما تعارف كيلاه أو وزنه فى عرف الأئمه و أصحابهم كان غير مقدر فى زمان الشارع حتى يتحقق المنافاه و الأصل فى ذلك أن مفهوم المكيل و الموزون فى الأخبار لا- يراد بهما كلما فرض صيرورته كذلك حتى يعلم ما علم كونه غير مقدر فى زمن الشارع بل المراد بهما المصدق الفعلى المعنون بهما فى زمان

المتكلم و هذه الأفراد لا- يعلم عدم كونها مكيله و لا- موزونه في زمن النبي ص لكن يرد على ذلك مع كونه مخالفا للظاهر المستفاد من عنوان ما يكال أو يوزن أنه لا دليل حينئذ على اعتبار الكيل

المكاسب، ج ٢، ص ١٩٣ فيما شك في كونه مقدرًا في ذلك الزمان مع تعارف التقدير فيه في الزمان الآخر إذ لا يكفي في الحكم حينئذ دخوله في مفهوم المكيل و الموزون بل لا بد من كونه أحد المصاديق الفعلية في زمان صدور الأخبار و لا دليل أيضا على إلحاق كل بلد لحكم نفسه مع اختلاف البلدان و الحاصل أن الاستدلال بأخبار المسألة المعنونه بما يكال أو يوزن على ما هو المشهور من كون العبرة في التقدير بزمان النبي ص ثم بما اتفقت عليه بالبلاد ثم بما تعارف في كل بلده بالنسبه إلى نفسه في غايه الإشكال فالأولى تنزيل الأخبار على ما تعارف تقديره عند المتبايعين و إثبات ما ينافي ذلك من الأحكام المشهوره بالإجماع المنقول المعتضد بالشهره المحققه و كذا الإشكال لو علم التقدير في زمن الشارع و لم يعلم كونه بالكيل أو بالوزن. و مما ذكرنا ظهر ضعف ما في كلام جماعه من التمسك لكون الاعتبار في التقدير بعاده الشرع بوجوب حمل اللفظ على المتعارف عند الشارع و لكون المرجع فيما لم يعلم عاده الشرع هي العاده المتعارفه في البلدان بأن الحقيقه العرفيه هي المرجع عند انتفاء الشرعيه و لكون المرجع عاده كل بلد إذا اختلفت البلدان بأن العرف الخاص قائم مقام العام عند انتفائه انتهى و ذكر المحقق الثاني أيضا أن الحقيقه العرفيه يعتبر فيها ما كان يعتبر في حمل إطلاق لفظ الشارع عليها فلو تغيرت في عصر بعد استقرارها فيما قبله فالمعتبر هو العرف السابق و لا أثر للتغير الطارى للاستصحاب و لظاهر قوله ص: حكمى على الواحد حكمى على الجماعه و أما في الأقارير و نحوهما فالظاهر الحواله على عرف ذلك العصر الواقع فيه شىء عنها حملا له على ما يفهمه المواقع انتهى. أقول ليس الكلام في مفهوم المكيل و الموزون بل الكلام فيما هو المعتبر في تحقق هذا المفهوم فإن المراد بقولهم ع: ما كان مكيلا فلا يباع جزافا و لا يباع بعضه ببعض إلا متساويا إما أن يكون ما هو المكيل في عرف المتكلم أو يراد به ما هو المكيل في العرف العام أو ما هو المكيل في عرف كل مكلف و على أى تقدير فلا يفيد الكلام لحكم غير ما هو المراد فلا- بد لبيان حكم غير المراد من دليل خارجي و إرادته جميع هذه الثلاثه خصوصا مع ترتيب خاص في ثبوت الحكم بها و خصوصا مع كون مرتبه كل لاحق مع عدم العلم بسابقه لا مع عدمه غير صحيحه كما لا يخفى. و لعل المقدس الأردبيلي أراد ما ذكرنا حيث تأمل فيما ذكره من الترتيب بين عرف الشارع و عرف العام و العرف الخاص معللا باحتمال إرادته الكيل و الوزن المتعارف عرفا عاما أو في أكثر البلدان أو في الجمله مطلقا أو بالنسبه إلى كل بلد بلد كما قيل في المأكول و الملبوس في السجده من الأمر الوارد بهما لو سلم و الظاهر هو الأخير انتهى و قد رده في الحدائق بأن الواجب في معانى الألفاظ الوارده في الأخبار حملها على عرفهم صلوات الله عليهم فكل ما كان مكيلا- أو موزونا في عرفهم و جب إجراء الحكم عليه في الأزمنه المتأخره و ما لم يعلم فهو بناء على قواعدهم يرجع إلى العرف العام إلى آخر ما ذكره من التفصيل ثم قال و يمكن أن يستدل للعرف العام بما تقدم في صحيحه الحلبي من قوله ما كان من طعام سميت فيه كيلا فإن الظاهر أن المرجع في كونه مكيلا إلى تسميته عرفا مكيلا و يمكن تقييده بما لم يعلم حاله في زمانهم ع انتهى. أقول قد عرفت أن الكلام هنا ليس في معنى اللفظ لأن مفهوم الكيل معلوم لغه و إنما الكلام في تعيين الاصطلاح الذى يتعارف فيه هذا المفهوم ثم لو فرض كون الكلام في معنى اللفظ كان اللازم حمله على العرف العام إذا لم يكن عرف شرعى لا إذا جهل عرفه الشرعى فإنه لم يقل أحد بحمل اللفظ حينئذ على المعنى العرفى بل لا بد من الاجتهاد في تعيين ذلك المعنى الشرعى و مع العجز يحكم بإجمال اللفظ كما هو واضح هذا كله مع أن الأخبار إنما وصلت إلينا من الأئمه ص فاللازم اعتبار عرفهم لا عرف الشارع و أما ما استشهد به للرجوع إلى العرف العام من قوله ع ما سميت فيه كيلا إلى آخره فيحتمل أن يراد به عرف المخاطب فيكون المعيار العرف الخاص بالمتبايعين. نعم

مع العلم بالعرف العام لا- عبره بالعرف الخاص لمقطوعه ابن هاشم الآتيه فتأمل. و أبعد شىء فى المقام ما ذكره فى جامع المقاصد من أن الحقيقه العرفيه يعتبر فيها ما كان يعتبر فى حمل إطلاق لفظ الشارع عليهما

فلو تغيرت فى عصر بعد استقرارها فيما قبله إلى آخره. و بالجمله فإتمام المسائل الثلاث بالأخبار مشكل لكن الظاهر أن كلها متفق عليها.

نعم اختلفوا فيما إذا كانت البلاد مختلفه فى أن لكل بلد حكم نفسه من حيث الربا أو أنه يغلب جانب التحريم كما عليه جماعه من أصحابنا لكن الظاهر اختصاص هذا الحكم بالربا لا فى جواز البيع جزافا فى بلد لا يتعارف فيه التقدير ثم إنه يشكل الأمر فيما علم كونه مقدرًا فى زمان الشارع لكن لم يعلم أن تقديره بالكيل أو بالوزن ففيه وجوه أقواها و أحوطها اعتبار ما هو أبعد من الغرر و أشكال من ذلك ما لو علم كون الشىء غير مكيل فى زمان الشارع أو فى العرف العام مع لزوم الغرر فيه عند قوم خاص و لا- يمكن جعل ترخيص الشارع لبيعه جزافا تخصيصا لأدله نفى الغرر لاحتمال كون ذلك الشىء من المبتدلات فى زمن الشارع أو فى العرف بحيث يتحرز عن الغرر بمشاهدته و قد بلغ عند قوم فى العزه إلى حيث لا- يتسامح فيها فالأقوى وجوب الاعتبار فى الفرض المذكور بما يندفع فيه الغرر من الكيل أو الوزن أو العمد. و بالجمله فالأولى جعل المدار فيما لا إجماع فيه على وجوب التقدير بما بنى الأمر فى مقام استعلام مالىة الشىء على ذلك التقدير فإذا سئل عن مقدار ما عنده من الجوز فيجاب بذكر العدد بخلاف ما إذا سئل عن مقدار مالىة ما عنده من الرمان و البطيخ فإنه لا يجب إلا بالوزن و إذا سئل عن مقدار الحنطه و الشعير فربما يجب بالكيل و ربما يجب بالوزن لكن الجواب بالكيل مختص بمن يعرف مقدار الكيل من حيث الوزن إذ الكيل بنفسه غير منضبط بخلاف الوزن و قد تقدم أن الوزن أصل فى الكيل. و ما ذكرنا هو المراد بالمكيل و الموزون الذين حمل عليهما الحكم بوجوب الاعتبار بالكيل و الوزن عند البيع و بدخول الربا فيهما و أما ما لا يعتبر مقدار مالىة بالتقدير بأحد الثلاثه كالماء و التين و الخضريات فالظاهر كفايه المشاهده فيها من غير تقدير فإن اختلفت البلاد فى التقدير و العدم فلا إشكال فى التقدير فى بلد التقدير و أما بلد عدم التقدير فإن كان ذلك لا يتبدل الشىء عندهم بحيث يتسامح فى مقدار التفاوت المحتمل مع المشاهده

المكاسب، ج ٢، ص ١٩٤

كفت المشاهده و إن كان لعدم مبالاهم بالغرر و إقدامهم عليه حرصا مع الاعتياد بالتفاوت المحتمل بالمشاهده فلا اعتبار بعادتهم بل يجب مخالفتها فإن النواهي الوارده فى الشرع عن بيوع الغرر و المجازفات كبيع الملايح و المضامين و الملامسه و المنازده و الحصاه على بعض تفاسيرها و ثمر الشجر قبل الوجود و غير ذلك لم ترد إلا ردا على من تعارف عندهم الإقدام على الغرر و البناء على المجازفات الموجهة لفتح أبواب المنازعات. و إلى بعض ما ذكرنا أشار ما عن على بن إبراهيم عن أبيه عن رجاله ذكره فى حديث طويل قال: و لا- ينظر فيما يكال أو يوزن إلا إلى العامه و لا يؤخذ فيه بالخاصه فإن كان قوم يكيلون اللحم و يكيلون الجوز فلا يعتبر بهم لأن أصل اللحم أن يوزن و أصل الجوز أن يعد. و على ما ذكرنا فالعبره ببلد فيه وجود المبيع لا ببلد العقد و لا ببلد المتعاقدين و فى شرح القواعد لبعض الأساطين ثم الرجوع إلى العاده مع اتفاقها اتفاقي و لو اختلفت لكل بلد حكمه كما هو المشهور. و هل يراد به بلد العقد أو المتعاقدين الأقوى الأول و لو تعاقدوا فى الصحراء رجعا إلى حكم بلدهما و لو اختلفا رجح الأقرب أو الأعم أو ذو الاعتبار على ذى الجزاف أو البائع فى مبيعه و المشتري فى ثمنه أو يبنى على الإقراع

مع الاختلاف و ما اتفقا عليه مع الاتفاق أو التخيير و لعله الأقوى و يجرى مثله في معاملة الغرباء في الصحراء مع اختلاف البلدان و الأولى التخلص بإيقاع المعاملة على وجه لا تفسدها الجهالة من صلح أو هبه بعوض أو معاطاه و نحوها و لو حصل الاختلاف في البلد الواحد على وجه التساوى فالأقوى التخيير و مع الاختصاص بجمع قليل إشكال انتهى

@@@

مسألة لو أخبر البائع بمقدار المبيع جاز الاعتماد عليه على المشهور

إشارة

و عبارته التذكرة مشعره بالاتفاق عليه و يدل عليه غير واحد من الأخبار المتقدمة. و ما تقدم في صحيحه الحلبي الظاهره في المنع عن ذلك محمول على صورته إيقاع المعاملة غير مبنيه على المقدار المخبر به و إن كان الأخبار داعيا إليها فإنها لا تخرج بمجرد ذلك عن الغرر. و قد تقدم عن التحرير ما يوافق ذلك

[هل يعتبر كون الخبر طريقا عرفيا للمقدار]

ثم إن الظاهر اعتبار كون الخبر طريقا عرفيا للمقدار كما تشهد به الروايات المتقدمة فلو لم يفسد ظنا فإشكال من بقاء الجهالة الموجبه للغرر و من عدم تقييدهم الأخبار بإفاده الظن و لا المخبر بالعدالة و الأقوى بناء على اعتبار التقدير و إن لم يلزم الغرر الفعلي هو الاعتبار. نعم لو دار الحكم مدار الغرر كفى في صحه المعاملة إيقاعها مبنيه على المقدار المخبر به و إن كان مجهولا. و يندفع الغرر ببناء المتعاملين على ذلك المقدار فإن ذلك ليس بأدون من بيع العين الغائبه على أوصاف المذكوره في العقد فيقول بعثك هذه الصبره على أنها كذا و كذا صاعا و على كل تقدير فالحكم فيه الصحه

[ثبوت الخيار للمشتري لو تبين الخلاف بالنقيصه]

إشارة

فلو تبين الخلاف فيما أن يكون بالنقيصه و إما أن يكون بالزيادة فإن كان بالنقيصه تخير المشتري بين الفسخ و بين الإمضاء بل في جامع المقاصد احتمال البطلان كما لو باعه ثوبا على أنه كتان فبان قطننا ثم رده بكون ذلك من غير الجنس و هذا منه و إنما الفاتت الوصف لكن يمكن أن يقال إن مغايره الموجود الخارجى لما هو عنوان العقد حقيقه مغايره حقيقه لا تشبه مغايره الفاقد للوصف لوأجده لاشتراكهما في أصل الحقيقه بخلاف الجزء و الكل فتأمل فإن المتعين الصحه و الخيار. ثم إنه قد عبر في القواعد عن ثبوت هذا الخيار للبائع مع الزيادة و للمشتري مع النقيصه بقوله تخير المغبون فرمبا تخيل بعض تبعا لبعض أن هذا ليس من خيار فوات الوصف أو الجزء معللا بأن خيار الوصف إنما يثبت مع التصريح باشتراط الوصف في العقد و يدفعه تصريح العلامه في هذه المسأله في التذكرة بأنه لو ظهر النقصان رجع المشتري بالناقص و فى باب الصرف من القواعد بأنه لو تبين المبيع على خلاف ما أخبر به البائع تخير المشتري بين الفسخ و الإمضاء بحصه معينه من الثمن. و تصريح جامع المقاصد فى المسأله

الأخيره بابتنائها على المسأله المعروفه و هى مسأله ما لو باع متساوى الأجزاء على أنه مقدار معين فبان أقل و من المعلوم أن الخيار فى تلك المسأله إما لفوات الوصف و إما لفوات الجزء على الخلاف الآتى. و أما التعبير بالمغبون فيشمل البائع على تقدير الزيادة و المشتري على تقدير النقيصه نظير تعبير الشهيد فى اللعنه عن البائع و المشتري فى بيع العين الغائبه برؤيتها السابقه مع تبين الخلاف حيث قال تخير المغبون منهما. و أما ما ذكره من أن الخيار إنما يثبت فى تخلف الوصف إذا اشترط فى متن العقد ففيه أن ذلك فى الأوصاف الخارجه التى لا- يشترط اعتبارها فى صحه البيع ككتابه العبد و خياطته. و أما الملحوظ فى عنوان المبيع بحيث لو لم يلاحظ لم يصح البيع كمقدار معين من الكيل أو الوزن أو العد فهذا لا يحتاج إلى ذكره فى متن العقد فإن هذا أولى من وصف الصحه الذى يغنى بناء العقد عليه عن ذكره فى العقد فإن معرفه وجود ملا-حظه الصحه ليست من مصححات العقد بخلاف معرفه وجود المقدار المعين

إعدم الإشكال فى كون هذا الخيار خيار التخلف

و كيف كان فلا- إشكال فى كون هذا الخيار خيار التخلف و إنما الإشكال فى أن المختلف فى الحقيقه هل هو جزء المبيع أو وصف من أوصافه فلذلك اختلف فى أن الإمضاء هل هو بجميع الثمن أو بحصه منه نسبتها إليه كنسبه الموجود من الأجزاء إلى المعدوم و تمام الكلام فى موضع تعرض الأصحاب المسأله

كل ما يكون طريقاً عرفياً إلى مقدار المبيع فهو بحكم إخبار البائع

ثم إن فى حكم إخبار البائع بالكيل و الوزن من حيث ثبوت الخيار عند تبين الخلاف كل ما يكون طريقاً عرفياً إلى مقدار المبيع و أوقع العقد بناء عليه كما إذا جعلنا الكيل فى المعدود و الموزون طريقاً إلى عده أو وزنه.

مسأله قال فى الشرائع يجوز بيع الثوب و الأرض مع المشاهده

و إن لم يمسخا و لو مسحا كان أحوط لتفاوت الغرض فى ذلك و تعذر إدراكه بالمشاهده انتهى و فى التذكرة لو باع مختلف الأجزاء مع المشاهده صح كالثوب و الدار و الغنم إجماعاً و صرح فى السرائر بجواز بيع قطيع الغنم و إن لم يعلم عددها. أقول يشكل الحكم بالجواز فى كثير من هذه الموارد لثبوت الغرر غالباً مع جهل أذرع الثوب و عدد قطيع الغنم و الاعتماد على عددها على ما يحصل تخميناً بالمشاهده عين المجازفه. و بالجملة فإذا فرضنا أن مقدار ماليه الغنم قله و كثره يعلم بالعدد فلا فرق بين الجهل بالعدد فيها و بين الجهل بالمقدار فى المكيل و الموزون و المعدود و كذا الحكم فى عدد الأذرع و الطاقات و الكرايبس و الجربان فى كثير من الأراضى المقدره عاده بالجريب. نعم ربما يتفق

المكاسب، ج ٢، ص ١٩٥

تعارف عدد خاص فى أذرع بعض طاقات الكرايبس لكن الاعتماد على هذا من حيث كونه طريقاً إلى عدد الأذرع نظير إخبار البائع و ليس هذا معنى كفايه المشاهده و تظهر الثمره فى ثبوت الخيار إذ على تقدير كفايه المشاهده لا يثبت خيار مع تبين قله

الأذرع بالنسبه إلى ما حصل التخمين به من المشاهده إلا إذا كان النقص عيبا أو اشترط عددا خاصا من حيث الذراع طولا و عرضا. و بالجمله فالمعيار هنا دفع الغرر الشخصى إذ لم يرد هنا نص بالتقدير ليحتمل إناطه الحكم به و لو لم يكن غرر كما استظهرناه فى المكيل و الموزون فافهم.

مسأله بيع بعض من جمله متساويه الأجزاء

إشاره

كصاع من صبره مجتمعه الصيعان أو متفرقتها أو ذراع من كرباس أو عبد من عبيد و شبه ذلك يتصور على وجوه

الأول أن يريد بذلك البعض كسرا واقبيا من جمله مقدرًا بذلك العنوان

فيريد بالصاع مثلا من صبره تكون عشره أصوع عشرها و من عبد من العبيد نصفهما و لا إشكال فى صحه ذلك و لا فى كون المبيع مشاعا فى جمله و لا فرق بين اختلاف العبيد فى القيمه و عدمه و لا بين العلم بعدد صيعان الصبره و عدمه لأن الكسر مقدر بالصاع فلا يعتبر العلم بنسبته إلى المجموع هذا و لكن قال فى التذكره و الأقرب أنه لو قصد الإشاعه فى عبد من عبيد أو شاه من شاتين بطل بخلاف الذراع من الأرض انتهى و لم يعلم وجه الفرق إلا منع ظهور الكسر المشاع من لفظ العبد و الشاه.

الثانى أن يراد به بعض مردد بين ما يمكن صدقه عليه

إشاره

من الأفراد المتصوره فى المجموع نظير تردد الفرد المنتشر بين الأفراد و هذا يتضح فى صاع من الصيعان المتفرقه و لا إشكال فى بطلان ذلك مع اختلاف المصاديق فى القيمه كالعبيد المختلفين لأنه غرر لأن المشتري لا يعلم بما يحصل فى يده منهما و أما مع اتفاقهما فى القيمه كما فى الصيعان المتفرقه فالمشهور أيضا كما فى كلام بعض المنع بل فى الرياض نسبته إلى الأصحاب. و عن المحقق الأردبيلي قدس سره أيضا نسبه المنع عن بيع ذراع من كرباس مشاهد من غير تعيين أحد طرفيه إلى الأصحاب و استدلل على المنع بعضهم بالجهاله التى يبطل معها البيع إجماعا و آخر بأن الإبهام فى البيع مبطل له لا من حيث الجهاله. و يؤيده أنه حكم فى التذكره مع منعه عن بيع أحد العبيد المشاهدين المتساويين بأنه لو تلف أحدهما فباع الباقي و لم يدر أيهما هو صح خلافا لبعض العامه و ثالث بلزوم الغرر و رابع بأن الملك صفه وجوديه محتاجه إلى محل تقوم به كسائر الصفات الموجوده فى الخارج و أحدهما على سبيل البدل غير قابل لقيامه به لأنه أمر انتزاعى من أمرين معينين و يضعف الأول بمنع المقدمتين لأن الواحد على سبيل البدل غير مجهول إذ لا تعين له فى الواقع حتى يجهل و المنع عن بيع المجهول و لو لم يلزم غرر غير مسلم نعم وقع فى معقد بعض الإجماعات ما يظهر منه صدق كلتا المقدمتين. ففى السرائر بعد نقل الروايه التى رواها فى الخلاف على جواز بيع عبد من عبيد قال إن ما اشتملت عليه الروايه مخالف لما عليه الأئمه بأسرها مناف لأصول مذهب أصحابنا و فتاواهم و تصانيفهم لأن المبيع إذا كان مجهولا- كان البيع باطلا بغير خلاف انتهى و عن الخلاف فى باب السلم أنه لو قال اشترى منك أحد هذين العبيد أو هؤلاء العبيد لم يصح الشراء دليلنا أنه بيع مجهول فيجب أن لا يصح و لأنه بيع غرر لاختلاف قيمتى

العبدین و لأنه لا دلیل علی صحه ذلك فی الشرع. و قد ذکرنا هذه المسأله فی البیوع و قلنا إن أصحابنا رووا جواز ذلك فی العبدین فإن قلنا بذلك تبعنا فیه الروایه و لم یقس غیرهما علیهما انتهى و عبارته المحکیه فی باب البیوع أنه روی أصحابنا أنه إذا اشترى عبدا من عبدین علی أن للمشتري أن یختار أیهما شاء أنه جائز و لم یرووا فی الثوب شیئا ثم قال دلیلنا إجماع الفرقه و قوله ص: المؤمنون عند شروطهم انتهى. و سیأتی أيضا فی کلام فخر الدین أن عدم تشخیص المبیع من الغرر الذی یوجب النهی عنه الفساد إجماعا و ظاهر هذه الکلمات صدق الجعاله و کون مثلها قاده اتفاقا مع فرض عدم نص بل قد عرفت رد الحلی للنص المجوز بمخالفته لإجماع الأمه. و مما ذکرنا من منع کبری الوجه الأول یتظهر حال الوجه الثانی من وجوه المنع أعنی کون الإبهام مبطلا- و أما الوجه الثالث فیرده منع لزوم الغرر مع فرض اتفاق الأفراد فی الصفات الموجبه لاختلاف قیمه و لذا یجوز الإسلاف فی الکلی من هذه الأفراد مع أن الانضباط فی السلم آكد و أيضا فقد جوزوا بیع الصاع الکلی من الصبره و لا فرق بینهما من حیث الغرر قطعاً و لذا رد فی الإيضاح حمل الصاع من الصبره علی الکلی برجوعه إلی عدم تعین المبیع الموجب للغرر المفسد إجماعاً. و أما الرابع فیمنع احتیاج صفه الملك إلی وجود خارجی فإن الکلی المبیع سلماً أو حالاً مملوک للمشتري و لا وجود لفرد منه فی الخارج بصفه کونه مملوکاً للمشتري فالوجه أن الملكیه أمر اعتباری یعتبرها العرف و الشرع أو أحدهما فی مواردھا و لیست صفه وجودیه متأصله کالحموضه و السواد و لذا صرحوا بصحه الوصیه بأحد الشیئین بل بأحد الشخصین و نحوهما فالإنصاف کما اعترف به جماعه أولهم المحقق الأردبیلی عدم دلیل معتبر علی المنع. قال فی شرح الإرشاد علی ما حکى عنه بعد أن حکى عن الأصحاب المنع عن بیع ذراع من کرباس من غیر تقييد کونه من أى الطرفین و فیه تأمل إذ لم یقم دلیل علی اعتبار هذا المقدار من العلم فإنهما إذا تراضیا علی ذراع من هذا کرباس من أى طرف أراد المشتري أو من أى جانب کان من الأرض فما المانع بعد العلم بذلك انتهى. فالدلیل هو الإجماع لو ثبت و قد عرفت من غیر واحد نسبته إلی الأصحاب قال بعض الأساطین فی شرحه علی القواعد بعد حکم المصنف بصحه بیع الذراع من الثوب و الأرض الراجع إلی بیع الکسر المشاع و إن قصدا معیناً من عین أو کلیاً لا علی وجه الإشاعه بطل لحصول

الغرر بالإبهام فی الأول و کونه بیع المعدوم و باختلاف الأغراض فی الثانی غالباً فیلحق به النادر و للإجماع المنقول فیه إلی أن قال و الظاهر بعد إمعان النظر و نهايه التبع أن الغرر الشرعی لا یستلزم

المکاسب، ج ٢، ص ١٩٦

الغرر العرفی و بالعکس و ارتفاع الجهاله فی الخصوصیه قد لا یثمر مع حصولها فی أصل الماهیه و لعل الدائره فی الشرع أضیق و إن کان بین المصطلحین عموم و خصوص من وجهین و فهم الأصحاب مقدم لأنهم أدری بمذاق الشارع و أعلم انتهى. و لقد أجاد حیث التجأ إلی فهم الأصحاب فیما یخالف العمومات.

فرع علی المشهور من المنع لو اتفقا علی أنهما أرادا غیر شائع لم یصح البیع

لاتفاقهما علی بطلانه و لو اختلفا فادعی المشتري الإشاعه فیصح البیع و قال البائع أردت معیناً. ففی التذکره الأقرب قبول قول المشتري عملاً بأصاله الصحه و أصاله عدم التعین انتهى. و هذا حسن لو لم یتسالما علی صیغه ظاهره فی أحد المعینین أما معه فالمتبع هو الظاهر و أصاله الصحه لا تصرف الظواهر و أما أصاله عدم التعین فلم أتحققها. و ذکر بعض من قارب عصرنا أنه لو

فرض للكلام ظهور في عدم الإشاعه كان حمل الفعل على الصحه قرينه صارفه و فيه نظر.

الثالث من وجوه بيع البعض من الكل أن يكون المبيع طبيعه كليه منحصره المصاديق

اشاره

في الأفراد المتصوره في تلك الجمله

[الفرق بين الوجه الثاني و الثالث

و الفرق بين هذا الوجه و الوجه الثاني كما حققه في جامع المقاصد بعد التمثيل للثاني بما إذا فرقت الصيعان و قال بعتك أحدها أن المبيع هناك واحد من الصيعان المتميزه المشخصه غير معين فيكون بيعه مشتملا على الغرر و في هذا الوجه أمر كلي غير متشخص و لا متميز بنفسه و يتقوم كل واحد من صيعان الصبره و يوجد به و مثله ما لو قسم الأرباع و باع ربعا منها من غير تعيين و لو باع ربعا قبل قسمه صح و تنزل على واحد منها مشاعا لأنه حينئذ أمر كلي. فإن قلت المبيع في الأولى أيضا أمر كلي. قلنا ليس كذلك بل هو واحد من تلك الصيعان المتشخصه مبهم بحسب صورته العباره فيشبه الأمر الكلي و بحسب الواقع جزئي غير معين و لا معلوم و المقتضى لهذا المعنى هو تفريق الصيعان و جعل كل واحد منها برأسه فصار إطلاق أحدها منزلا على شخصي غير معلوم فصار كبيع أحد الشياه و أحد العبيد و لو قال بعتك صاعا من هذه شائعا في جملتها لحكمنا بالصحه انتهى. و حاصله أن المبيع مع التريديد جزئي حقيقي فيمتاز عن المبيع الكلي الصادق على الأفراد المتصوره في تلك الجمله. و في الإيضاح أن الفرق بينهما هو الفرق بين الكلي المقيد بالوحده و بين الفرد المنتشر

ثم الظاهر صحه بيع الكلي بهذا المعنى كما هو صريح جماعه منهم الشيخ و الشهيدان و المحقق الثاني و غيرهم بل الظاهر عدم الخلاف فيه و إن اختلفوا في تنزيل الصاع من الصبره على الكلي أو الإشاعه لكن يظهر مما عن الإيضاح وجود الخلاف في صحه بيع الكلي و أن منشأ القول بالتنزيل على الإشاعه هو بطلان بيع الكلي بهذا المعنى و الكلي الذي يجوز بيعه هو ما يكون في الذمه.

قال في الإيضاح في ترجيح التنزيل على الإشاعه إنه لو لم يكن مشاعا لكان غير معين فلا يكون معلوم العين و هو الغرر الذي يدل النهي عنه على الفساد إجماعا و لأن أحدهما بعينه لو وقع البيع عليه ترجيح من غير مرجح و لا بعينه هو المبهم و إبهام المبيع مبطل انتهى و تبعه بعض المعاصرين مستندا تاره إلى ما في الإيضاح من لزوم الإبهام و الغرر و أخرى إلى عدم معهوديه ملك الكلي في غير الذمه لا على وجه الإشاعه و ثالثه باتفاقهم على تنزيل الأبطال المستثناه من بيع الثمره على الإشاعه. و يرد الأول ما عرفت من منع الغرر في بيع الفرد المنتشر فكيف نسلم في الكلي. و الثاني بأنه معهود في الوصيه و الإصداد مع أنه لم يفهم مراده من المعهوديه فإن أنواع الملك بل كل جنس لا يعهد تحقق أحدها في مورد الآخر إلا أن يراد منه عدم وجود مورد يقيني حكم فيه الشارع بملكه الكلي المشترك بين أفراد موجوده فيكفي في رده النقض بالوصيه و شبهها هذا كله مضافا إلى صححيه الأطنان الآتيه فإن موردها إما بيع الفرد المنتشر و إما بيع الكلي في الخارج. و أما الثالث فسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

بناء على المشهور من صحته وجهان بل قولان حكى ثانيهما عن الشيخ والشهيدين و المحقق الثاني و جماعه و استدل في جامع المقاصد بأنه السابق إلى الفهم. و بروايه بريد بن معاويه عن أبي عبد الله ع: في رجل اشترى من رجل عشرة آلاف طن قصب في أنبار بعضه على بعض من أجمه واحده و الأنبار فيه ثلاثون ألف طن فقال البائع قد بعثك من هذا القصب عشرة آلاف طن فقال المشتري قد قبلت و اشتريت و رضيت فأعطاه المشتري من ثمنه ألف درهم و وكل المشتري من يقبضه فأصبحوا و قد وقع النار في القصب فاحترق منه عشرون ألف طن و بقي عشرة آلاف طن فقال ع العشره آلاف طن التي بقيت هي للمشتري و العشرون التي احترقت من مال البائع. و يمكن دفع الأول بأن مقتضى الوضع في قوله صاعا من صبره هو الفرد المنتشر الذي عرفت سابقا أن المشهور بل الإجماع على بطلانه و مقتضى المعنى العرفي هو المقدار المقدر بصاع و ظاهره حينئذ الإشاعه لأن المقدار المذكور عن مجموع الصبره مشاع فيه. و أما الروايه فهي أيضا ظاهره في الفرد المنتشر كما اعترف به في الرياض لكن الإنصاف أن العرف يعاملون في البيع المذكور معامله الكلى فيجعلون الخيار في التعيين إلى البائع و هذه أماره فهمهم الكلى. و أما الروايه فلو فرضنا ظهورها في الفرد المنتشر فلا- بأس بحملها على الكلى لأجل القرينه الخارجيه و تدل على عدم الإشاعه من حيث الحكم ببقاء المقدار المبيع و كونه مالا- للمشتري فالقول الثاني لا- يخلو من قوه بل لم نظفر بمن جزم بالأول و إن حكاها في الإيضاح قولاً-

ثم إنه يتفرع على المختار من كون المبيع كليا أمور.

أحدها كون التخيير في تعيينه بيد البائع

لأن المفروض أن المشتري لم يملك إلا- الطبيعه المعراه عن التشخيص الخاص فلا- يستحق على البائع خصوصيه فإذا طالب بخصوصيه زائده على تلك الطبيعه فقد طالب ما ليس حقا له و هذا جار في كل من ملك كليا في الذمه أو في الخارج فليس لمالكة اقتراح الخصوصيه على من عليه الكلى و لذا كان اختيار التعيين بيد الوارث إذا وصى الميت لرجل بواحد من متعدد يملكه الميت كعبد من عبيده و نحو ذلك إلا أنه قد جزم المحقق القمي قدس سره في غير موضع من أجوبه مسائله بأن الاختيار في التعيين بيد المشتري و لم يعلم له وجه مصحح فيا ليته قاس ذلك على طلب الطبيعه حيث إن الطالب لما ملك الطبيعه على الأمور و استحقها منه لم يجز له بحكم العقل مطالبه خصوصيه دون

المكاسب، ج ٢، ص ١٩٧

أخرى و كذلك مسألة التملك كما لا- يخفى و أما على الإشاعه فلا اختيار لأحدهما لحصول الشركه فتحتمل القسمة إلى التراضي.

و منها أنه لو تلف بعض الجملة و بقي مصداق الطبيعه انحصر حق المشتري فيه

لأن كل فرد من أفراد الطيعة و إن كان قابلا لتعلق ملكه به بخصوصه إلا أنه يتوقف على تعيين مالك المجموع و إقباضه فكل ما تلف قبل إقباضه خرج عن قابليه ملكيته للمشتري فعلا فينحصر في الموجود و هذا بخلاف المشاع فإن ملك المشتري فعلا ثابت في كل جزء من المال من دون حاجه إلى اختيار و إقباض فكل ما يتلف من المال فقد تلف من المشتري جزء بنسبه حصته.

و منها أنه لو فرضنا أن البائع بعد ما باع صاعا من الجملة باع من شخص آخر صاعا كليا آخر

فالظاهر أنه إذا بقي صاع واحد كان للأول لأن الكلي المبيع ثانيا إنما هو سار في مال البائع و هو ما عدا الصاع من الصبره فإذا تلف ما عدا الصاع فقد تلف جميع ما كان الكلي فيه ساريا فقد تلف المبيع الثاني قبل القبض و هذا بخلاف ما لو قلنا بالإشاعه

أصور إقباض الكلي

ثم اعلم أن المبيع إنما يبقى كليا ما لم يقبض - و أما إذا قبض فإن قبض منفردا عما عداه كان مختصا بالمشتري و إن قبض في ضمن الباقي بأن أقبضه البائع مجموع الصبره فيكون بعضه و فاء و الباقي أمانه حصلت الشركه بحصول ماله في يده و عدم توقفه على تعيين و إقباض حتى يخرج التالف عن قابليه تملك المشتري له فعلا و ينحصر حقه في الباقي فحينئذ حساب التالف على البائع دون المشتري ترجيح بلا مرجح فيحسب عليهما. و الحاصل أن كل جزء معين قبل الإقباض قابل لكونه كالا أو بعضا ملكا فعليا للمشتري و الملك الفعلي له حينئذ هو الكلي الساري فالتالف المعين غير قابل لكون جزئه محسوبا على المشتري لأن تملكه لمعين موقوف على اختيار البائع و إقباضه فيحسب على البائع بخلاف التالف بعد الإقباض فإن تملك المشتري لمقدار منه حاصل فعلا لتحقق الإقباض فنسبه كل جزء معين من الجملة إلى كل من البائع و المشتري على حد سواء. نعم لو لم يكن إقباض البائع للمجموع على وجه الإيفاء - بل على وجه التوكيل في التعيين أو على وجه الأمانه حتى يعين البائع بعد ذلك كان حكمه حكم ما قبل القبض

لو باع ثمرة شجرات و استثنى منها أرطالا معلومه

هذا كله مما لا إشكال فيه و إنما الإشكال في أنهم ذكروا فيما لو باع ثمرة شجرات و استثنى منها أرطالا معلومه أنه لو خاست الثمره سقط من المستثنى بحسابه و ظاهر ذلك تنزيل الأبطال المستثناه على الإشاعه و لذا قال في الدروس إن في هذا الحكم دلالة على تنزيل الصاع من الصبره على الإشاعه و حينئذ يقع الإشكال في الفرق بين المسألتين حيث إن مسأله الاستثناء ظاهرهم الاتفاق على تنزيلها على الإشاعه. و المشهور هنا التنزيل على الكلي بل لم يعرف من جزم بالإشاعه و ربما يفرق بين المسألتين بالنص فيما نحن فيه على التنزيل على الكلي و هو ما تقدم من الصحيحه المتقدمه. و فيه أن النص إن استفيد منه حكم القاعده لزم التعدي عن مورده إلى مسأله الاستثناء أو بيان الفارق و خروجها عن القاعده و إن اقتصر على مورده لم يتعد إلى غير مورده حتى في البيع إلا بعد إبداء الفرق بين موارد التعدي و بين مسأله الاستثناء. و بالجملة فالنص بنفسه لا يصلح فارقا مع البناء على التعدي عن مورده الشخصي و أضعف من ذلك الفرق بقيام الإجماع على الإشاعه في مسأله الاستثناء لأننا نقطع بعدم استناد المجمعين فيها إلى توقيف بالخصوص و أضعف من هذين الفرق بين مسأله الاستثناء و مسأله الزكاه و غيرهما مما يحمل الكلي فيها على الإشاعه و بين البيع باعتبار القبض في لزوم البيع و إيجابه على البائع فمع وجود فرد يتحقق فيه البيع يجب دفعه إلى

المشترى إذ هو شبه الكلى فى الذمه. و فيه مع أن إيجاب القبض متحقق فى مسألتى الزكاه و الاستثناء أن إيجاب القبض على البائع يتوقف على بقائه إذ مع عدم بقائه كلاً- أو بعضاً يفسخ البيع فى التالف و الحكم بالبقاء يتوقف على نفي الإشاعه فنفي الإشاعه بوجوب الإقباض لا يخلو عن مصادره كما لا يخفى. و أما مدخلية القبض فى اللزوم فلا دخل له أصلاً فى الفرق و مثله فى الضعف لو لم يكن عينه ما فى مفتاح الكرامه من الفرق بأن التلف من الصبره قبل القبض فيلزم على البائع تسليم المبيع منها و إن بقى قدره فلا- ينقص المبيع لأجله بخلاف الاستثناء فإن التلف فيه بعد القبض و المستثنى بيد المشتري أمانه على الإشاعه بينهما فيوزع الناقص عليهما و لهذا لم يحكم بضمان المشتري هنا بخلاف البائع هناك انتهى و فيه مع ما عرفت من أن التلف من الصبره قبل القبض إنما يوجب تسليم تمام المبيع من الباقي بعد ثبوت عدم الإشاعه فكيف يثبت به أنه إن أريد من كون التلف فى مسأله الاستثناء بعد القبض أنه بعد قبض المشتري. ففيه أنه موجب لخروج البائع عن ضمان ما يتلف من مال المشتري و لا كلام فيه و لا- إشكال و إنما الإشكال فى الفرق بين المشتري فى مسأله الصاع و البائع فى مسأله الاستثناء حيث إن كلا منهما يستحق مقداراً من المجموع لم يقبضه مستحقه فكيف يحسب نقص التلف على أحدهما دون الآخر مع اشتراكهما فى عدم قبض أحدهما الكلى و إن أريد من كون التلف بعد القبض أن الكلى الذى يستحقه البائع قد كان فى يده بعد العقد فحصل الاشتراك فإذا دفع الكل إلى المشتري فقد دفع مالاً- مشتركاً فهو نظير ما إذا دفع البائع مجموع الصبره إلى المشتري فالاشتراك كان قبل القبض. ففيه أن الإشكال بحاله إذ يبقى سؤال الفرق بين قوله بعتك صاعاً من هذه الصبره و بين قوله بعتك هذه الصبره أو هذه الثمره إلا صاعاً منها و ما الموجب للاشتراك فى الثانى دون الأول مع كون مقتضى الكلى عدم تعيين فرد منه أو جزء منه لمالكة إلا بعد إقباض مالك الكل الذى هو المشتري فى مسأله الاستثناء فإن كون الكل بيد البائع المالك للكلى لا يوجب الاشتراك هذا مع أنه لم يعلم من الأصحاب فى مسأله الاستثناء الحكم بعد العقد بالاشتراك و عدم جواز تصرف المشتري إلا بإذن البائع كما يشعر به فتوى جماعه منهم الشهيدان و المحقق الثانى بأنه لو فرط المشتري وجب أداء المستثنى من الباقي و يمكن أن يقال إن بناء المشهور فى مسأله استثناء الأبطال إن كان على عدم الإشاعه

المكاسب، ج ٢، ص ١٩٨

قبل التلف و اختصاص الاشتراك بالتألف دون الموجود كما ينبى عنه فتوى جماعه منهم بأنه لو كان تلف البعض بتفريط المشتري كانت حصه البائع فى الباقي. و يؤيده استمرار السيره فى صوره استثناء الأبطال المعلومه من الثمره على استقلال المشتري فى التصرف و عدم معامله مع البائع معامله الشركاء فالمسألان مشتركتان فى التنزيل على الكلى و لا فرق بينها إلا فى بعض ثمرات التنزيل على الكل و هو حساب التالف عليهما و لا يحضرنى وجه واضح لهذا الفرق إلا دعوى أن المتبادر من الكلى المستثنى هو الكلى الشائع فيما يسلم للمشتري لا مطلق الموجود وقت البيع و إن كان بناؤهم على الإشاعه من أول الأمر أمكن أن يكون الوجه فى ذلك أن المستثنى كما يكون ظاهراً فى الكلى كذلك يكون عنوان المستثنى منه الذى انتقل إلى المشتري بالبيع كلياً بمعنى أنه ملحوظ بعنوان كلى يقع عليه البيع. فمعنى بعتك هذه الصبره إلا صاعاً منها بعتك الكلى الخارج الذى هو المجموع المخرج عنه الصاع فهو كلى كنفس الصاع فكل منهما مالك لعنوان كلى فالموجود مشترك بينهما لأن نسبه كل جزء منه إلى كل منهما على نهج سواء فتخصيص أحدهما به ترجيح من غير مرجح و كذا التالف نسبته إليهما على السواء فيحسب عليهما و هذا بخلاف ما إذا كان المبيع كلياً فإن مال البائع ليس ملحوظاً بعنوان كلى فى قولنا بعتك صاعاً من هذه الصبره إذ لم يقع موضوع الحكم فى هذا الكلام حتى يلحظ بعنوان كلى كنفس الصاع. فإن قلت إن مال البائع بعد بيع الصاع

ليس جزئيا حقيقيا متشخصا في الخارج فيكون كليا كنفس الصاع. قلت نعم و لكن ملكيه البائع له ليس بعنوان كلى حتى يبقى ما بقى ذلك العنوان ليكون الباقي بعد تلف البعض مصداقا لهذا العنوان و عنوان الصاع على نهج سواء ليلزم من تخصيصه بأحدهما الترجيح من غير مرجح فيجىء الاشتراك فإذا لم يبق إلا صاع كان الموجود مصداقا لعنوان ملك المشتري فيحكم بكونه مالكا له و لا- يزاحمه بقاء عنوان ملك البائع فتأمل. هذا ما خطر عاجلا بالبال و قد أوكلنا تحقيق هذا المقام الذى لم يبلغ إليه ذهنى القاصر إلى نظر الناظر البصير الخبير الماهر عفا الله عن الزلل فى المعائر.

[أقسام بيع الصبره]

قال فى الروضه تبعا للمحكى عن حواشى الشهيد إن أقسام بيع الصبره عشره لأنها إما أن تكون معلومه المقدار أو مجهوله فإن كانت معلومه صح بيعها أجمع و بيع جزء منها معلوم مشاع و بيع مقدار كقفيز تشتمل عليه و بيعها كل قفيز بكذا لا بيع كل قفيز منها بكذا و المجهوله كلها باطله إلا الثالث و هو بيع مقدار معلوم تشتمل الصبره عليه و لو لم يعلم باشمالها عليه فظاهر القواعد و المحكى عن حواشى الشهيد و غيرها عدم الصحه و استحسنة فى الروضه ثم قال نعم لو قيل بالاكتفاء بالظن الغالب باشمالها عليه كان متجها و المحكى عن ظاهر الدروس و اللمعه الصحه قال فيها فإن نقصت تخير بين أخذ الموجود منها بحصه من الثمن و بين الفسخ لتبعض الصفقه و ربما يحكى عن المبسوط و الخلاف خلافه و لا يخلو من قوه و إن كان فى تعيينه نظر لا لتدارك الضرر بالخيار لما عرفت غير مره من أن الغرر إنما يلاحظ فى البيع مع قطع النظر عن الخيار الذى هو من أحكام العقد فلا يرتفع به الغرر الحاصل عند العقد بل لمنع الغرر. و إن قيل عدم العلم بالوجود من أعظم أفراد الغرر. قلت نعم إذا بنى العقد على جعل الثمن فى مقابل الموجود و أما إذا بنى على توزيع الثمن على مجموع المبيع غير المعلوم الوجود بتمامه فلا- غرر عرفا و ربما تحتل الصحه مراعى بتبين اشمالها عليه. و فيه أن الغرر إن ثبت حال البيع لم ينفع تبين الاشمال هذا و لكن الأوفق بكلماتهم فى موارد الغرر عدم الصحه إلا مع العلم بالاشتمال أو الظن الذى يتعارف الاعتماد عليه و لو كان من جهه استصحاب الاشمال. و أما الرابع مع الجهاله و هو بيعها كل قفيز بكذا فالمحكى عن جماعه المنع و عن ظاهر إطلاق المحكى من عبارتى المبسوط و الخلاف أنه لو قال بعتك هذه الصبره كل قفيز بدرهم صح البيع. قال فى الخلاف لأنه لا مانع منه و الأصل جوازه و ظاهر إطلاقه يعم صورته الجهل بالاشتمال. و عن الكفايه نفى البعد عنه إذ المبيع معلوم بالمشاهده و الثمن مما يمكن أن يعرف بأن تكال الصبره و يوزع الثمن على قفزائها قال و له نظائر ذكر جملة منها فى التذكرة و فيه نظر.

مسأله إذا شاهد عينا فى زمان سابق على العقد عليها

إشاره

فإن اقتضت العاده تغيرها عن صفاتها السابقه إلى غيرها المجهول عند المتبايعين فلا يصح البيع إلا بذكر صفات تصحح بيع الغائب لأن الرؤيه القديمه غير نافعه و إن اقتضت العاده بقاءها عليها فلا إشكال فى الصحه و لا خلاف فيها أيضا إلا من بعض الشافعيه و إن احتمل الأمران جاز الاعتماد على أصله عدم التغير و البناء عليها فى العقد فيكون نظير إخبار البائع بالكيل و الوزن لأن الأصل من الطرق التى يتعارف التعويل عليها و لو فرضناه فى مقام لا يمكن التعويل عليه لحصول أماره على خلافه فإن بلغت قوه الظن حدا يلحقه بالقسم الأول و هو ما اقتضت العاده تغيره لم يجز البيع و إلا جاز ذكر تلك الصفات لا بدونه لأنه لا ينقص

عن الغائب الموصوف الذى يجوز بيعه بصفات لم يشاهد عليها بل يمكن القول بالصحة فى القسم الأول إذا لم يفرض كون ذكر الصفات مع اقتضاء العاده عدمها لغوا لكن هذا كله خارج عن البيع بالرؤيه القديمه و كيف كان فإذا باع أو اشترى برؤيه قديمه فانكشف التغير تخيير المغبون و هو البائع إن تغير إلى صفات زادت فى ماليته و المشتري إن نقصت عن تلك الصفات لقاعده الضرر و لأن الصفات المبني عليها فى حكم الصفات المشروطه فهى من قبيل تخلف الشرط كما أشار إليه فى نهايه الأحكام و المسالك بقولهما الرؤيه بمثابة الشرط فى الصفات الكائنه فى المرئى فكل ما فات منها فهو بمثابة التخلف فى الشرط انتهى و توهم أن الشروط إذا لم تذكر فى متن العقد لا عبره بها فما نحن فيه من قبيل ما لم يذكر من الشروط فى متن العقد مدفوع بأن الغرض من ذكر الشروط فى العقد صيرورتها مأخوذه فيه حتى لا يكون العمل بالعقد بدونها وفاء بالعقد و الصفات المرئيه سابقا حيث إن البيع لا يصح إلا مبني عليها

المكاسب، ج ٢، ص ١٩٩

كانت دخولها فى العقد كان أولى من دخول الشرط المذكور على وجه الشرطيه و لذا لو لم يبين البيع عليها و لم يلاحظ وجودها فى البيع كان البيع باطلا. فالذكر اللفظى إنما يحتاج إليه فى شروط خارجه لا. يجب ملاحظتها فى العقد و احتمال فى نهايه الأحكام البطلان و لعله لأن المضى على البيع و عدم نقضه عند تبين الخلاف إن كان وفاء بالعقد و جب فلا خيار و إن لم يكن وفاء لم يدل دليل على جوازه. و بعبارة أخرى العقد إذا وقع على الشىء الموصوف انتفى متعلقه بانتفاء صفته و إلا فلا وجه للخيار مع أصاله الزوم و يضعفه أن الأوصاف الخارجيه عن حقيقه المبيع إذا اعتبرت فيه عند البيع إما ببناء العقد عليها و إما بذكرها فى متن العقد لا تعد من مقومات العقد كما أنها ليست من مقومات المبيع فقواتها فوات حق للمشتري ثبت بسببه الخيار دفعا لضرر الالتزام بما لم يقدم عليه و تمام الكلام فى باب الخيار إن شاء الله.

فرعان

الأول لو اختلفا فى التغير فادعاه المشتري

ففى المبسوط و التذكرة و الإيضاح و الدروس و جامع المقاصد و المسالك تقديم قول المشتري لأن يده على الثمن كما فى الدروس و هو راجع إلى ما فى المبسوط و السرائر من أن المشتري هو الذى يتترع منه الثمن و لا. ينتزع منه إلا. بإقراره أو بينه تقوم عليه انتهى. و تبعه العلامة أيضا فى صورته الاختلاف فى أوصاف المبيع الموصوف إذا لم يسبقه برؤيه حيث تمسك بأصاله براءه ذمه المشتري من الثمن فلا. يلزمه ما لم يقر به أو يثبت بالبينه و لأن البائع يدعى علمه بالمبيع على هذا الوصف الموجود و الرضا به و الأصل عدمه كما فى التذكرة و لأن الأصل عدم وصول حقه إليه كما فى جامع المقاصد و يمكن أن يضعف الأول بأن يد المشتري على الثمن بعد اعترافه بتحقيق الناقل الصحيح يد أمانه غايه الأمر أنه يدعى سلطنته على الفسخ فلا ينفع تشبته باليد إلا أن يقال إن وجود الناقل لا يكفى فى سلطنه البائع على الثمن بناء على ما ذكره العلامة فى أحكام الخيار من التذكرة و لم ينسب خلافه إلا إلى بعض الشافعية من عدم وجوب تسليم الثمن و المثمن فى مده الخيار و إن تسلم الآخر و حينئذ فالشك فى ثبوت الخيار يوجب الشك فى سلطنه البائع على أخذ الثمن فلا مدفع لهذا الوجه إلا أصاله عدم سبب الخيار لو تم كما سيجىء. و الثانى مع معارضته بأصاله عدم علم المشتري بالمبيع على وصف آخر حتى يكون حق له يوجب الخيار بأن الشك

فى علم المشتري بهذا الوصف و علمه بغيره مسيب عن الشك فى وجود غير هذا الوصف سابقا فإذا انتفى غيره بالأصل الذى يرجع إليه أصاله عدم تغير المبيع لم يجر أصاله عدم علمه بهذا الوصف. و الثالث بأن حق المشتري من نفس العين قد وصل إليه قطعا و لذا يجوز له إمضاء العقد و ثبوت حق له من حيث الوصف المفقود غير ثابت فعليه الإثبات و المرجع أصاله لزوم العقد. و لأجل ما ذكرنا قوى بعض تقديم قول البائع هذا و يمكن بناء المسألة على أن بناء المتبايعين حين العقد على الأوصاف الملحوظه حين المشاهده هل هو كاشتراطها فى العقد فهى كشروط مضمرة فى نفس المتعاقدين كما عرفت عن النهايه و المسالك و لهذا لا يحصل من فقدها الأخيار لمن اشترطت له و لا يلزم بطلان العقد أو أنها مأخوذه فى نفس المعقود عليه بحيث يكون المعقود عليه هو الشئ المقيد و لذا لا يجوز إلغاؤها فى المعقود عليه كما يجوز إلغاء غيرها من الشروط فعلى الأول يرجع النزاع فى التغير و عدمه إلى النزاع فى اشتراط خلاف هذا الوصف الموجود على البائع و عدمه و الأصل مع البائع. و بعبارة أخرى النزاع فى أن العقد وقع على الشئ الملحوظ فيه الوصف المفقود أم لا. لكن الإنصاف أن هذا البناء فى حكم الاشتراط من حيث ثبوت الخيار لكنه ليس شيئا مستقلا حتى يدفع عند الشك بالأصل بل المراد به إيقاع العقد على العين الملحوظ كونها متصفه بهذا الوصف و ليس هنا عقد على العين و التزام بكونها متصفه بذلك الوصف فهو قيد ملحوظ فى المعقود عليه نظير الأجزاء لا شرط ملزم فى العقد فحينئذ يرجع النزاع إلى وقوع العقد على ما ينطبق على الشئ الموجود حتى يلزم الوفاء به و عدمه و الأصل عدمه. و دعوى معارضته بأصاله عدم وقوع العقد على العين المقيدة بالوصف المفقود ليثبت اللزوم مدفوعه بأن عدم وقوع العقد على العين المقيدة لا يثبت لزوم العقد الواقع إلا. بعد إثبات وقوع العقد على العين غير المقيدة بأصاله عدم وقوع العقد على المقيد و هو غير جائز كما حقق فى الأصول. و على الثانى يرجع النزاع إلى رجوع العقد و التراضى على الشئ المطلق بحيث يشمل الموصوف بهذا الوصف الموجود و عدمه و الأصل مع المشتري. و دعوى معارضته بأصاله عدم وقوع العقد على الشئ الموصوف بالصفه المفقوده مدفوعه بأنه لا يلزم من عدم تعلقه بذاك تعلقه بهذا حتى يلزم على المشتري الوفاء به فإلزام المشتري بالوفاء بالعقد موقوف على ثبوت تعلق العقد بهذا و هو غير ثابت و الأصل عدمه و قد تقرر فى الأصول أن نفى أحد الضدين بالأصل لا يثبت الضد الآخر ليرتب عليه حكمه. و بما ذكرنا يظهر فساد التمسك بأصاله اللزوم حيث إن المبيع ملك المشتري و الثمن ملك البائع اتفاقا و إنما اختلافهما فى تسلط المشتري على الفسخ فينفى بما تقدم من قاعده اللزوم. توضيح الفساد أن الشك فى اللزوم و عدمه من حيث الشك فى متعلق العقد فإننا نقول الأصل عدم تعلق العقد بهذا الموجود حتى لا

يثبت اللزوم و هو وارد على أصاله اللزوم. و الحاصل أن هنا أمرين أحدهما عدم تقييد متعلق العقد بذلك الوصف المفقود و أخذه فيه و هذا الأصل ينفع فى عدم الخيار لكنه غير جار لعدم الحاله السابقه. و الثانى عدم وقوع العقد على الموصوف بذاك الوصف المفقود و هذا جار غير نافع نظير الشك فى كون الماء المخلوق دفعه كرا من أصله فإن أصاله عدم كريتته نفعه غير جاريه و أصاله عدم وجود الكر جاريه غير نفعه فى ترتب آثار القله على الماء المذكور فافهم و اغتنم. و بما ذكرنا يظهر حال التمسك بالعمومات المقترضه للزوم العقد الحاكمه على الأصول العمليه المتقدمه مثل ما دل على حرمة أكل المال إلا أن تكون تجاره عن تراض و عموم لا يحل مال امرأ مسلم إلا عن طيب نفسه و عموم أن الناس مسلطون على أموالهم بناء على أنها تدل على عدم تسلط المشتري على استرداد الثمن من البائع لأن المفروض صيرورته

ملكا إذ لا يخفى عليك أن هذه العمومات مخصصه قد خرج عنها بحكم أدله الخيار المال الذى لم يدفع عوضه الذى وقع

المعاوضه عليه إلى المشتري فإذا شك في ذلك فالأصل عدم دفع العوض و هذا هو الذى تقدم من أصاله عدم وصول حق المشتري إليه فإن عدم وصول حقه إليه يثبت موضوع خيار تخلف الوصف.

فإن قلت لا- دليل على كون الخارج عن العمومات المذكوره معنونا بالعنوان المذكور بل نقول قد خرج عن تلك العمومات المال الذى وقع المعاوضه بينه و بين ما لم ينطبق على المدفوع فإذا شك في ذلك فالأصل عدم وقوع المعاوضه المذكوره. قلت السبب في الخيار و سلطنه المشتري على فسخ العقد و عدم وجوب الوفاء به عليه هو عدم كون العين الخارجيه منطبقه على ما وقع العقد عليه و بعبارة أخرى هو عدم وفاء البائع بالعقد بدفع العنوان الذى وقع العقد عليه إلى المشتري لا وقوع العقد على ما لا يطابق العين الخارجيه كما أن السبب في لزوم العقد تحقق مقتضاه من انتقال العين بالصفات التى وقع العقد عليها إلى ملك المشتري و الأصل موافق للأول و مخالف للثانى مثلا إذا وقع العقد على العين على أنها سمينه فبانت مهزوله فالموجب للخيار هو أنه لم ينتقل إليه في الخارج ما عقد عليه و هو السمين لا وقوع العقد على السمين فإن ذلك لا يقتضى الجواز و إنما المقتضى للجواز عدم انطباق العين الخارجيه على متعلق العقد و من المعلوم أن عدم الانطباق هو المطابق للأصل عند الشك. فقد تحقق مما ذكرنا صحه ما تقدم من أصاله عدم وصول حق المشتري إليه و كذلك صحه ما في التذكرة من أصاله عدم التزام المشتري بتملك هذا الموجود حتى يجب الوفاء بما أُلزم. نعم ما في المبسوط و السرائر و الدروس من أصاله بقاء يد المشتري على الثمن كأنه لا يناسب أصاله اللزوم بل يناسب أصاله الجواز عند الشك في لزوم العقد كما يظهر من المختلف في باب السبق و الرمايه و سيأتى تحقيق الحال في باب الخيار. و أما دعوى ورود أصاله عدم تغير المبيع على الأصول المذكوره- لأن الشك فيها مسبب عن الشك في تغير المبيع فهى مدفوعه مضافا إلى منع جريانه فيما إذا علم بالسمن قبل المشاهده فاختلف في زمن المشاهده كما إذا علم بكونها سمينه و أنها صارت مهزوله و لا يعلم أنها في زمان المشاهده كانت باقيه على السمن أو لا فحينئذ مقتضى الأصل تأخر الهزال عن المشاهده فالأصل تأخر التغير لا عدمه الموجب للزوم العقد بأن مرجع أصاله عدم تغير المبيع إلى عدم كونها حين المشاهده سمينه و من المعلوم أن هذا بنفسه لا يوجب لزوم العقد نظير أصاله عدم وقوع العقد على السمين. نعم لو ثبت بذلك الأصل هزالها عند المشاهده و تعلق العقد بالمهزول ثبت لزوم العقد و لكن الأصول العدميه فى مجاريها لا تثبت وجود أضدادها هذا كله مع دعوى المشتري النقص الموجب للخيار و لو ادعى البائع الزيادة الموجهه لخيار البائع فمقتضى ما ذكرنا فى طرف المشتري تقديم قول البائع لأن الأصل عدم وقوع العقد على هذا الموجود حتى يجب عليه الوفاء به. و ظاهر عبارته للمعه تقديم قول المشتري هنا و لم يعلم وجهه.

الثانى لو اتفقا على التغير بعد المشاهده و وقوع العقد على الوصف المشاهد

و اختلفا فى تقدم التغير على البيع ليثبت الخيار و تأخره عنه على وجه لا يوجب الخيار تعارض كل من أصاله عدم تقدم البيع و التغير على صاحبه و حيث إن مرجع الأصلين إلى أصاله عدم وقوع البيع حال السمن مثلا و أصاله بقاء السمن و عدم وجود الهزال حال البيع و الظاهر أنه لا- يترتب على شىء منهما الحكم بالجواز و اللزوم لأن اللزوم من أحكام وصول ما عقد عليه و انتقاله إلى المشتري و أصاله بقاء السمن لا يثبت وصول السمين إليه كما أن أصاله عدم وقوع البيع حال السمن لا ينفيه. فالمرجع إلى أصاله عدم وصول حق المشتري إليه كما فى المسأله السابقه إلا أن الفرق بينهما هو أن الشك فى وصول الحق هناك ناش عن الشك فى نفس الحق و هنا ناش عن الشك فى وصول الحق المعلوم. و بعبارة أخرى الشك هنا فى وصول الحق و هناك

فى حقه الواصل و مقتضى الأصل فى المقامين عدم اللزوم و من ذلك يعلم الكلام فيما لو كان مدعى الخيار هو البائع بأن اتفقا على مشاهدته مهزولا و وقوع العقد على المشاهد و حصل السمن و اختلفا فى تقدمه على البيع لثبت الخيار للبائع فافهم و تدبر فإن المقام لا يخلو عن إشكال و اشتباه و لو وجد المبيع تالفا بعد القبض فيما يكفى فى قبضه التخليه و اختلفا فى تقدم التلف على البيع و تأخره فالأصل بقاء ملك المشتري على الثمن لأصالة عدم تأثير البيع. و قد يتوهم جريان أصالة صحة البيع هنا للشك فى بعض شروطه و هو وجود المبيع. و فيه أن صحة العقد عباره من كونه بحيث يترتب عليه الأثر شرعا فإذا فرضنا أنه عقد على شىء معدوم فى الواقع فلا تأثير له عقلا فى تملك العين لأن تملك المعدوم لا على قصد تملكه عند الوجود و لا على قصد تملكه بدله مثلا. أو قيمه غير معقول و مجرد إنشائه باللفظ لغو عرفا يقبح مع العلم دون الجهل بالحال فإذا شككنا فى وجود العين حال العقد فلا يلزم من الحكم بعدمه فعل فاسد من المسلم لأن التملك الحقيقى غير متحقق و الصورى و إن تحقق لكنه ليس بفساد إذ اللغو فاسد عرفا أى قبيح إذا صدر عن علم بالحال. و بالجمله المد شرعا الذى تنزه عنه فعل المسلم هو التملك الحقيقى المقصود الذى لم يمضه الشارع فافهم هذا فإنه قد غفل عنه بعض فى مسأله الاختلاف فى تقدم بيع الراهن على رجوع المرتهن عن إذنه فى البيع و تأخيره عنه حيث تمسك بأصالة صحة الرجوع عن الإذن لأن الرجوع لو وقع بعد بيع الراهن كان فاسدا لعدم مصادفته محلا يؤثر فيه. نعم لو تحققت قابليه التأثير عقلا أو تحقق الإنشاء الحقيقى عرفا و لو فيما إذا باع بلا ثمن أو باع ما هو غير مملوك كالخمر و الخنزير و كالتالف شرعا كالغريق و المسروق أو معدوم قصد تملكه عند وجوده كالثمره المعدومه أو قصد تملكه بدله مثلا أو قيمه كما لو باع ما أتلفه زيد على عمرو أو صالحه إياه بقصد حصول أثر الملك فى بدله تحقق مورد الصحة و الفساد فإذا حكم بفساد شىء من ذلك ثم شك فى أن العقد الخارجى منه أم من الصحيح حمل على الصحيح.

المكاسب، ج ٢، ص ٢٠١

مسأله لا بد من اختبار الطعم و اللون و الرائحة فيما تختلف قيمته باختلاف ذلك

كما فى كل وصف يكون كذلك إذ لا فرق فى توقف رفع الغرر على العلم بين هذه الأوصاف و بين تقدير العوضين بالكيل و الوزن و العد. و يغنى الوصف عن الاختبار فيما يضبط من الأوصاف دون ما لا يضبط كمقدار الطعم و الرائحة و اللون و كيفياتها فإن ذلك مما لا يمكن ضبطه إلا باختبار شىء من جنسه ثم الشراء على ذلك النحو من الوصف مثل أن يكون الأعمى قد رأى قبل العمى لؤلؤه فبيعت منه لؤلؤه أخرى على ذلك الوصف و كذا الكلام فى الطعم و الرائحة لمن كان مسلوب الذائقه و الشامه. نعم لو لم يرد من اختبار الأوصاف إلا استعمال صحة المبيع و فساده جاز شراؤها بوصف الصحة كما فى الدبس و الدهن مثلا فإن المقصود من طعمهما ملاحظه عدم فسادهما بخلاف بعض أنواع الفواكه و الروائح التى تختلف قيمتها باختلاف طعمها و رائحتها و لا يقصد من اختبار أوصافها ملاحظه صحتها و فسادهما. و إطلاق كلمات الأصحاب فى جواز شراء ما يراد طعمه و رائحته بالوصف محمول على ما إذا أريدت الأوصاف التى لها مدخله فى الصحة لا الزائده على الصحة التى تختلف بها قيمه بقرينه تعرضهم بعد هذا البيان لجواز شرائها من دون اختبار و لا وصف بناء على أصالة الصحة و كيف كان فقد قوى فى السرائر عدم الجواز أخيرا بعد اختيار جواز بيع ما ذكرنا بالوصف وفاقا للمشهور المدعى عليه الإجماع فى الغنيه قال يمكن أن يقال إن بيع العين المشاهده المرثيه لا يجوز أن يكون بالوصف لأنه غير غائب فبياع مع خيار الرؤيه بالوصف فإذا لا بد من شمه و ذوقه

لأنه حاضر مشاهد غير غائب يحتاج إلى الوصف و هذا قوى انتهى و يضعفه أن المقصود من الاختبار رفع الغرر فإذا فرض رفعه بالوصف كان الفرق بين الحاضر و الغائب تحكما بل الأقوى جواز بيعه من غير اختبار و لا وصف بناء على أصاله الصحة وفاقا للفاضلين و من تأخر عنهما لأنه إذا كان المفروض ملاحظه الوصف من جهه دوران الصحة معه فذكره في الحقيقة يرجع إلى ذكر وصف الصحة و من المعلوم أنه غير معتبر في البيع إجماعا بل يكفي بناء المتعاقدين عليه إذا لم يصرح البائع بالبراءه من العيوب. و أما روايه محمد بن العيص عن الرجل: يشتري ما يذوقه قبل أن يشتري قال نعم فليذقه و لا يذوقن ما لا يشتري. فالسؤال فيها عن جواز الذوق لا- عن وجوبه ثم إنه ربما نسب الخلاف في هذه المسأله إلى المفيد و القاضي و سلالر و أبي الصلاح و ابن حمزه. قال في المقنعه كل شىء من الأطعمة و المشروبات يمكن للإنسان اختباره من غير إفساد له كالأدهان المختبره بالشم و صنوف الطيب و الحلويات المذوقه فإنه لا- يصح بيعها بغير اختبار فإن ابتعت بغير اختبار كان البيع باطلا و المتبايعان فيها بالخيار فإن تراضيا بذلك لم يكن به بأس انتهى و عن القاضي أنه لا يجوز بيعها إلا بعد أن يختبر فإن بيعت من غير اختبار كان المشتري مخيرا في رده لها على البائع و المحكى من سلالر و أبي الصلاح و ابن حمزه إطلاق القول بعدم صحه البيع من غير اختبار فيما لا يفسده الاختبار من غير تعرض لخيار المتبايعين كالمفيد أو للمشتري كالقاضي ثم المحكى عن المفيد و سلالر أن ما يفسده الاختبار يجوز بيعه بشرط الصحة و عن النهايه و الكافي أن بيعه جائز على الشرط الصحة أو البراءه من العيوب و عن القاضي لا يجوز بيعه إلا بشرط الصحة و البراءه من العيوب قال في محكى المختلف بعد ذكر عباره القاضي إن هذه عباره توهم اشتراط أحد القيدان أما الصحة أو البراءه من العيوب و ليس بجيد بل الأولى انعقاد البيع سواء شرط أحدهما أم خلى عنهما أم شرط العيب و الظاهر أنه إنما صار إلى الإبهام من عباره الشيخين حيث قال إنه جاز على شرط الصحة أو بشرط الصحة و مقصودهما أن البيع بشرط الصحة أو على شرط الصحة جائز لا أن جوازه مشروط بالصحة أو البراءه انتهى. أقول و لعله لنكته بيان أن مطلب الشيخين ليس وجوب ذكر الوصف في العقد كما عبر في القواعد فيما يفسده الاختبار بقوله جاز شرط الصحة لكن الإنصاف أن الظاهر من عبارتي المقنعه و النهايه و نحوهما هو اعتبار ذكر الصحة في العقد كما يظهر بالتدبر في عباره المقنعه من أولها إلى آخرها. و عباره النهايه هنا هي عباره المقنعه بعينها فلاحظ. و ظاهر الكل كما ترى اعتبار خصوص الاختبار فيما لا يفسده كما تقدم عن الحلبي فلا يكفي ذكر الأوصاف فضلا عن الاستغناء

عنها بأصاله السلامه و يدل عليه أن هؤلاء اشترطوا في ظاهر عبارتهم المتقدمه اشتراط الوصف أو السلامه من العيوب فيما يفسده الاختبار و إن فهم في المختلف خلاف ذلك لكن قدمنا ما فيه فينبغي أن يكون كلامهم في الأمور التي لا تضبط خصوصيه طعمها و ريحها بالوصف و الظاهر أن ذلك في غير الأوصاف التي تدور عليها السلامه من العيب إلا أن تخصيصهم الحكم بما لا يفسده الاختبار كمشاهد على أن المراد بالأوصاف التي لا يفسد اختبارها ما هو مناط السلامه كما أن مقابله و هو ما يفسد الشىء باختباره كالبيض و البطيخ كذلك غالبا. و يؤيده حكم القاضي بخيار المشتري و كيف كان فإن كان مذهبهم تعيين الاختبار فيما لا يضبط بالأوصاف فلا خلاف معهم منا و لا من الأصحاب و إن كان مذهبهم موافقا للحلبي بناء على إرادته الأوصاف التي بها قوام السلامه من العيب فقد عرفت أنه ضعيف في الغايه و إن كان مذهبهم عدم كفايه البناء على أصاله السلامه عن الاختبار و الوصف و إن كان ذكر الوصف كافيا عن الاختبار فقد عرفت أن الظاهر من حالهم و حال غيرهم عدم التزام ذكر الأوصاف الرجوعه إلى السلامه من العيوب في بيع الأعيان الشخصيه. و يمكن أن يقال بعد منع جريان أصاله السلامه في الأعيان لعدم الدليل عليها لا من بناء العقلاء إلا فيما إذا كان الشك في طرو المفسد مع أن الكلام في كفايه أصاله السلامه عن ذكر الأوصاف أعم و لا من الشرع لعدم الدليل عليه إن السلامه من العيب الخاص متى ما كانت

مقصوده على جهه الركنيه للمال كالحلاوه فى الدبس و الرائحى فى الجلاب و الحموضه فى الخل و غير ذلك مما يذهب بذهابه معظم المالىه فلا بد فى دفع الغرر من إحراز السلامه من هذا العيب الناشئ من عدم هذه الصفات و حيث فرض عدم اعتبار أصاله السلامه فلا بد من الاختبار أو الوصف أو الاعتقاد بوجودها لأماره عرفيه مغنيه عن الاختبار و الوصف و متى ما كانت مقصوده لا على هذا الوجه لم يجب إحرازها. نعم لما كان الإطلاع منصرفا إلى الصحيح جاز الخيار عند تبين العيب فالخيار من جهه الانصراف نظير انصراف الإطلاع إلى النقد لا النسيئه و انصراف إطلاق الملك فى المبيع إلى غير مسلوب المنفعه سده يعتد بها لا من جهه الاعتماد فى إحراز الصحه و البناء عليها على أصاله السلامه. بعباره أخرى الشك فى بعض العيوب قد لا يستلزم الغرر ككون الجاريه ممن لا تحيض فى سن الحيض و مثل هذا لا يعتبر إحراز السلامه منه و قد يستلزمه ككون الجاريه خنثى و كون الدابه لا تستطيع من المشى أو الركوب و الحمل عليه و هذا مما يعتبر إحراز السلامه منها و حيث فرض عدم إحرازها بالأصل فلا بد من الاختبار أو الوصف. هذا و يؤيد ما ذكرناه من التفصيل أن بعضهم كالمحقق فى النافع و العلامه فى القواعد عنوانا المسأله بما كان المراد طعمه أو ريحه- هذا و لكن الإنصاف أن مطلق العيب إذا التفت إليه المشتري و شك فيه فلا بد فى رفع الغرر من إحراز السلامه عنه إما بالاختبار و إما بالوصف و إما بالإطلاع إذا فرض قيامه مقام الوصف إما لأجل الانصراف و إما لأصاله السلامه من غير تفرقه بين العيوب أصلا فلا بد إما من كفايه الإطلاع فى الكل للأصل و الانصراف و إما من عدم كفايته فى الكل نظرا إلى أنه لا يتوقع به الغرر إذا حصل منه الوثوق حتى أنه لو شك فى أن هذا العبد صحيح أو أنه أجذم لم يجز البناء على أصاله السلامه إذا لم يفد الوثوق بل لا بد من الاختبار أو وصف كونه غير أجذم و هذا و إن كان لا يخلو عن وجه إلا أنه مخالف لما يستفاد من كلماتهم فى غير موضع من عدم وجوب اختبار غير ما يراد طعمه أو ريحه من حيث سلامته من العيوب و عدمها.

مسأله يجوز اتباع ما يفسده الاختبار من دون الاختبار

إجماعا على الظاهر و الأقوى عدم اعتبار اشتراط الصحه فى العقد و كفايه الاعتماد على أصاله السلامه كما فيما لا يفسده الاختبار خلافا لظاهر جماعه تقدم ذكرهم من اعتبار اشتراط الصحه أو البراه من العيوب أو خصوص أحدهما. و قد عرفت تأويل العلامه فى المختلف لعبارتى المقنعه و النهايه الظاهرتين فى ذلك و إرجاعهما إلى ما أراده من قوله فى القواعد جاز بيعه بشرط الصحه من أنه مع الصحه يمضى البيع و لا معها يتخير المشتري و عرفت أن هذا التأويل مخالف للظاهر حتى أن قوله فى القواعد ظاهر فى اعتبار شرط الصحه و لذا قال فى جامع المقاصد كما يجوز بيعه بشرط الصحه يجوز بيعه مطلقا و كيف كان فإذا تبين فساد البيع فإن كان قبل التصرف فيه بالكسر و نحوه فإن كان لفاسده قيمه كبيض النعامه و الجوز تخير بين الرد و الأرش و لو فرض بلوغ الفساد إلى حيث لا يعد الفاسد من أفراد ذلك الجنس عرفا كالجوز الأجوف الذى لا يصلح إلا للإحراق فيحتمل قويا بطلان البيع إن لم يكن لفاسده قيمه تبين بطلان البيع لوقوعه على ما ليس بتمول و إن كان تبين الفساد بعد الكسر ففى الأول تبين الأرش خاصه لمكان التصرف فيه. و يظهر من المبسوط قول بأنه لو كان تصرفه على قدر يستعلم فيه فساد المبيع لم يسقط الرد و المراد بالأرش تفاوت ما بين صحيحه و فاسده غير المكسوره لأن الكسر نقص حصل فى يد المشتري و منه يعلم ثبوت الأرش أيضا و لو لم يكن لمكسوره قيمه لأن العبره فى التمول بالفساد غير المكسور و لا عبره بخروجه بالكسر عن التمول

و يبطل البيع فى الثانى أعى ما لم يكن لفساده قيمه وفاقا للمبسوط و السرائر و ظاهر من تأخر عنهما و ظاهرهم بطلان البيع من رأس كما صرح به الشيخ و الحلى و العلامة فى التذكرة مستدلين بوقوعه على ما لا قيمه له كالحشرات و هو صريح جماعه ممن تأخر عنهم أو ظاهر آخرين عدا الشهيد فى الدروس فإن ظاهره انفساخ البيع من حين تبين الفساد لا من أصله و جعل الثانى احتمالا و نسبه إلى ظاهر الجماعه و لم يعلم وجه ما اختاره و لذا نسب فى الروضه خلافه إلى الوضوح و هو كذلك فإن الفساد الواقعى إن لم يكن من الأموال الواقعيه كان العقد عليه فاسدا لأن اشتراط تمويل العوضين واقعى لا علمى و إن كان من الأموال الواقعيه فإن لم يكن بينه و بين الصحيح تفاوت فى قيمه لم يكن هنا أرش و لا رد بل كان البيع لازما و قد تلف المبيع بعد قبضه و إن كان بينه و بين الصحيح الواقعى تفاوت فاللازم هو استرجاع نسبه تفاوت ما بين الصحيح و الفساد من الثمن لا جميع الثمن اللهم إلا أن يقال إنه مال واقعى إلى حين تبين الفساد فإذا سقط عن المالىه لأمر سابق على العقد و هو فساده واقعا كان فى ضمان البائع فينفسخ البيع حينئذ بل يمكن أن يقال بعدم الانفساخ فيجوز له الإمضاء فيكون مكسوره ملكا له و إن خرج عن المالىه بالكسر و حيث إن خروجه عن المالىه لأمر سابق على العقد كان مضمونا على البائع و تدارك هذا العيب أعى فوات المالىه لا يكون إلا بدفع تمام الثمن لكن سيجىء ما فيه من مخالفته للقواعد و الفتاوى.

و فيه وضوح كون ماليتة عرفا و شرعا من حيث الظاهر و أما إذا انكشف الفساد حكم بعدم المالىه الواقعيه من أول الأمر مع أنه لو كان مالا واقعيًا فالعيب حادث فى ملك المشتري فإن العلم مخرج له عن المالىه لا كاشف فليس هذا عينا مجهولا و لو سلم فهو كالأرمد يعمى بعد الاشتراء و المريض يموت مع أن فوات المالىه يعد تلفا لا- عيبا ثم إن فائده الخلاف تظهر فى ترتب آثار ملكيه المشتري الثمن إلى حين تبين الفساد. و عن الدروس و للمعه أنها تظهر فى مئونه نقله عن الموضع الذى اشتراه فيه إلى موضع اختباره فعلى الأول على البائع و على الثانى على المشتري لوقوعه فى ملكه و فى جامع المقاصد الذى يقتضيه النظر أنه ليس له رجوع على البائع بها لانتفاء المقتضى و تبعه الشهيد الثانى فقال لأنه نقله بغير أمره فلا يتجه الرجوع عليه بها و كون المشتري

المكاسب، ج ٢، ص ٢٠٣

هنا كجاهل استحقاق المبيع حيث رجع بما غرم إنما يتجه مع الغرور و هو منفي هنا لاشتراكهما فى الجهل انتهى. و اعترض عليه بأن الغرر لا- يختص بصوره علم الغار و هنا قول ثالث نفى عنه البعد بعض الأساطين و هو كونه على البائع على التقديرين و هو بعيد على تقدير الفسخ من حين تبين الفساد هذا كله فى مئونه النقل من موضع الشراء إلى موضع الكسر. و أما مئونه نقله من موضع الكسر لو وجب تفريره منه لمطالبه ماله أو لكونه مسجدا أو مشهدا فإن كان المكسور مع عدم تمويله ملكا نظير حبه الحنطه فالظاهر على البائع على التقديرين لأنه بعد الفسخ ملكه و أما لو لم يكن قابلا للتملك فلا يبعد مؤاخذه المشتري به و فى رجوعه على البائع ما تقدم فى مئونه نقله إلى موضع الكسر. ثم إن المحكى فى الدروس عن الشيخ و أتباعه أنه لو تبرأ البائع عن البيع فيما لا قيمه لمكسوره صح قال و يشكل بأنه أكل مال بالباطل و تبعه الشهيد و المحقق الثنائين. و قد تصدى بعض لتوجيه صحه الاشتراء بالبراءه بما حاصله منع بطلان البيع و إن استحق المشتري مجموع الثمن من باب الأرش المستوعب فإن الأرش غرامه أو جيبها الشارع بسبب العيب لا أنه جزء من الثمن استحق بسبب فوات ما قابله من المثل و لذا يسقط بالإسقاط و لا يتعين على البائع الإعطاء من نفس الثمن ليسقط بالتبرى و ليس هذا كاشتراط عدم المبيع فى عقد البيع إذ المثل يتحقق على حسب معاملته العقلاء و لم يعلم اعتبار أزيد من ذلك فى صحه البيع فمن فرض رضاه بذلك يكون قادما على بذل ماله على هذا النحو.

نعم لو لم يشترط استحقاق الرجوع بالأرش المستوعب و لعله لذلك لم يعبروا بالبطلان و إن ذكر المحقق و غيره الرجوع بالثمن و فهم منه جماعه بطلان البيع لكنه قد يمنع بعدم خروجه عن المالىه و إن لم يكن له قيمه و هو أعم من بطلان البيع انتهى محصله. و فيه مواقع للنظر فإن المتعرضين للمسأله بين مصرح ببطلان البيع كالشيخ فى المبسوط و الحلى فى السرائر و العلامه فى التذكره معللين ذلك بأنه لا- يجوز بيع ما لا- قيمه له و بين من صرح برجوع المشتري بتمام الثمن الظاهر فى البطلان فإن الرجوع بعين الثمن لا- يعقل من دون البطلان و يكفى فى ذلك ما تقدم من الدروس من أن ظاهر الجماعه البطلان من أول الأمر و اختار قدس سره الانفساخ من حين تبين الفساد فعلم أن لا قول بالصحه مع الأرش بل ظاهر العلامه رحمه الله فى التذكره عدم هذا القول بين المسلمين حيث إنه بعد حكمه بفساد البيع معللا بوقوع العقد على ما لا قيمه له و حكاية ذلك عن بعض الشافعيه قال و قال بعضهم بفساد البيع لا لهذه العله بل لأن الرد ثبت على سبيل استدراك الظلامه و كما يرجع بجزء من الثمن عند انتقاص جزء من المبيع كذلك يرجع بكل الثمن عند فوات كل المبيع. و تظهر فائده الخلاف فى أن القشور الباقيه بمن يختص حتى يجب عليه تطهير الموضوع عنها انتهى. هذا مع أنه لا- مجال للتأمل فى البطلان بناء على ما ذكرنا من القطع بأن الحكم بمالىه المبيع هنا شرعا و عرفا حكم ظاهرى و تمويل العوضين شرط واقعى لا علمى و لذا لم يتأمل ذو مسكه فى بطلان بيع من بان حرا أو ما بان خمرا و غير ذلك إذ انكشاف فقد العوض مشترك بينهما ثم إن الجمع بين عدم خروجه عن المالىه و بين عدم قيمه لمكسوره مما لا- يفهم فلعله أراد الملكيه مضافا إلى أن الأرش المستوعب للثمن لا يخلو تصوره عن إشكال لأن الأرش كما صرحوا به تفاوت ما بين قيمتى الصحيح و المعيب. نعم ذكر العلامه فى التذكره و التحرير و القواعد أن المشتري للعبد الجانى عمدا يتخير مع الجهل بين الفسخ فيسترد الثمن أو طلب الأرش فإن استوعبت الجنايه القيمه كان الأرش جميع الثمن أيضا و قد تصدى جامع المقاصد لتوجيه عبارته القواعد فى هذا المقام بما لا يخلو عن بعد فراجع و كيف كان فلا أجد وجها لما ذكره و أضعف من ذلك ما ذكره بعض آخر من منع حكم الشيخ و أتباعه بصحه البيع و اشتراط البائع على المشتري البراءه من العيوب و زعم أن معنى اشتراط البراءه فى كلامهم اشتراط المشتري على البائع البراءه من العيوب فيكون مرادفا لاشتراط الصحه و أنت خير بفساد ذلك بعد ملاحظه عبارته الشيخ و الأتباع فإن كلامهم ظاهر أو صريح فى أن المراد براءه البائع من العيوب لا المشتري. نعم لم أجد فى كلام الشيخين و المحكى عن غيرهما تعرضا لذكر هذا الشرط فى خصوص ما لا قيمه لمكسوره ثم إنه ربما يستشكل فى جواز اشتراط البراءه من العيوب غير المخرجه عن المالىه أيضا بلزوم الغرر فإن بيع ما لا يعلم صحته و فساده لا يجوز إلا بناء على أصاله الصحه و اشتراط البراءه كان بمنزله البيع من غير اعتذار بوجود العيوب و عدمها. و قد صرح العلامه و جماعه بفساد العقد لو اشترط سقوط خيار الرؤيه فى العين الغائبه و سيجىء توضيحه فى باب الخيارات إن شاء الله.

مسأله المشهور من غير خلاف يذكر جواز بيع المسك فى فأره

مسأله المشهور من غير خلاف يذكر جواز بيع المسك فى فأره

و الفأر بالهمزه قيل جمع فأره كتمر و تمره. و عن النهايه أنه قد لا يهزم تخفيفا. و مستند الحكم العمومات غير المزاحمه بما يصلح للتخصيص عدا توهم النجاسه المنذفع فى باب النجاسات بالنص و الإجماع أو توهم جهالته بناء على ما تقدم من احتمال عدم العبره بأصاله الصحه فى دفع الغرر. و يندفع بما تقدم من بناء العرف على الأصل فى نفى الفساد و بناء الأصحاب على عدم التزام الاختبار فى الأوصاف التى تدور معها الصحه لكنك خير بأن هذا كله حسن لدفع الغرر الحاصل من احتمال الفساد و أما

الغرر من جهه تفاوت أفراد الصحيح الذى لا يعلم إلا بالاختبار فلا رافع له. نعم قد روى فى التذكرة مرسلًا عن الإمام الصادق ع جواز بيعه لكن لم يعلم إرادته ما فى الفأره و كيف كان فإذا فرض أنه ليست له أوصاف خارجيه يعرف بها الوصف الذى له دخل فى قيمه. فالأحوط ما ذكره من فتقه بإدخال خيط فيها يابره ثم إخراجها و شمه ثم لو شمه و لم يرض به فهل يضمن هذا النقص الذى أدخل عليه من جهه الفتق لو فرض حصوله فيه و لو بكونه جزء أخيرا لسبب النقص بأن فتق قبله بإدخال الخيط و الإبره مرارا وجه مبنى على ضمان النقص فى المقبوض بالسوم

المكاسب، ج ٢، ص ٢٠٤

فالأولى أن يباشر البائع ذلك فيشم المشتري الخيط ثم إن الظاهر من العلامه عدم جواز بيع اللؤلؤ فى الصدف و هو كذلك و صرح بعدم جواز بيع البيض فى بطن الدجاج للجهاله و هو حسن إذا لم يعرف لذلك الدجاج فرد معتاد من البيض من حيث الكبير و الصغر

مسأله لا فرق فى عدم جواز بيع المجهول بين ضم معلوم إليه و عدمه

مسأله لا فرق فى عدم جواز بيع المجهول بين ضم معلوم إليه و عدمه

لأن ضم المعلوم إليه لا يخرج عن الجهاله فيكون المجموع مجهولا- إذ لا نعى بالمجهول ما كان كل جزء جزء منه مجهولا و يتفرع على ذلك أنه لا يجوز بيع سمك الآجام و لو كان مملوكا لجهالته و إن ضم إليه القصب أو غيره و لا اللبن فى الضرع و لو ضم إليه ما يحلب منه أو غيره على المشهور كما فى الروضه. و خص المنع جماعه بما إذا كان المجهول مقصودا بالاستقلال أو منضمًا إلى المعلوم و جوزوا بيعه إذا كان تابعا للمعلوم و هو المحكى عن المختلف و شرح الإرشاد لفخر الإسلام و المقتصر و استحسنة المحقق و الشهيد الثانى و لعل المانعين لا يريدون إلا ذلك نظرا إلى أن جهاله التابع لا يوجب الغرر و لا صدق اسم المجهول على المبيع عرفا حتى يندرج فى إطلاق ما دل من الإجماع على عدم جواز بيع المجهول فإن أكثر المعلومات بعض أجزاءها مجهول خلافا للشيخ فى النهايه و ابن حمزه فى الوسيله. و المحكى عن الإسكافى و القاضى بل فى مفتاح الكرامه أن الحاصل من التتبع أن المشهور بين المتقدمين هو الصحه بل عن الخلاف و الغنيه الإجماع فى مسأله السمك و اختاره من المتأخرين المحقق الأردبيلى و صاحب الكفايه و المحدث العاملى و المحدث الكاشانى و حكى عن ظاهر غايه المراد و صريح حواشيه على القواعد و حجتهم على ذلك الأخبار المستفيضه الوارده فى مسألتى السمك و اللبن و غيرهما. ففى مرسله البنظى التى إرسالها بوجود سهل فيها سهل عن أبى عبد الله ع قال: إذا كانت أجمه ليس فيها قصب أخرج شىء من سمك فيباع و ما فى الأجمه و روايه معاويه بن عمار عن أبى عبد الله ع: لا بأس بأن يشتري الآجام إذا كانت فيها قصب و المراد شراء ما فيها بقرينه الروايه السابقه و اللاحقه. و روايه أبى بصير عن أبى عبد الله ع: فى شراء الأجمه ليس فيها قصب إنما هى ماء قال تصيد كفا من سمك تقول أشتري منك هذا السمك و ما فى هذه الأجمه بكذا و كذا و موثقه سماعه عن أبى عبد الله ع كما فى الفقيه قال: سألته عن اللبن يشتري و هو فى الضرع قال لا- إلا أن يحلب لك فى سكرجه فيقول اشتر منى هذا اللبن الذى فى الأسكرجه و ما فى ضروعها بثمان مسمى فإن لم يكن فى الضرع شىء كان ما فى السكرجه و عليها تحمل صحيحه عيص بن القاسم قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجل له نعم يبيع ألبانها بغير كيل قال نعم حتى تنقطع أو شىء منها بناء على أن المراد بيع

اللبن الذى فى الضرع بتمامه أو بيع شىء منه محلوب فى الخارج و ما بقى فى الضرع بعد حلب شىء منه و فى الصحيح إلى ابن محبوب عن أبى إبراهيم الكرخى قال: قلت لأبى عبد الله ع ما تقول فى رجل اشترى من رجل أصواف مائه نعهجه و ما فى بطونها من حمل بكذا و كذا درهما قال لا بأس إن لم يكن فى بطونها حمل كان رأس ماله فى الصوف و موثقه إسماعيل بن الفضل الهاشمى عن أبى عبد الله ع: فى الرجل يتقبل بخراج الرجال و جزيه رءوسهم و خراج النخل و الشجر و الآجام و المصائد و السمك و الطير و هو لا يدرى لعله لا يكون شىء من هذا أبداً أو يكون أيشتره و فى أى زمان يشتره و يتقبل به قال ع إذا علم من ذلك شيئاً واحداً أنه قد أدرك فاشتره و تقبل به. و ظاهر الأخيرين كموثقه سماعه أن الضميمة المعلومه إنما تنفع من حيث عدم الوثوق بحصول المبيع لا من حيث جهالته فإن ما فى الأسكرجه غير معلوم بالوزن و الكيل و كذا المعلوم الحصول من الأشياء المذكوره فى روايه الهاشمى مع أن المشهور كما عن الحدائق المنع عن بيع الأصواف على ظهور الغنم بل عن الخلاف عليه الإجماع و القائلون بجوازه استدلووا بروايه الكرخى مع منعهم عن مضمونها من حيث ضم ما فى البطون إلى الأصواف فتيين أن الروايه لم يقل أحد بظاهرها و مثلها فى الخروج عن مسأله ضم المعلوم إلى المجهول روايتاً أبى بصير و البنزطى فإن الكف من السمك لا يجوز بيعه لكونه من الموزون و لذا جعلوه من الربويات و لا ينافى ذلك تجويز بيع سمك الآجام إذا كانت مشاهده لاحتمال أن لا يعتبر الوزن فى بيع الكثير منه كالذى لا يدخل فى الوزن لكثرتة كزبره الحديد بخلاف القليل منه. و أما روايه معاويه بن عمار فلا دلالة فيها على بيع السمك إلا بقيرنه

روايتى أبى بصير و البنزطى اللتين عرفت حالهما فتأمل. ثم على تقدير الدلالة إن أريد انتزاع قاعده منها و هى جواز ضم المجهول إلى المعلوم و إن كان المعلوم غير مقصود بالبيع إلا حيله لجواز نقل المجهول فلا دلالة فيها على ذلك و لم يظهر من العاملين بها التزام هذه القاعده بل المعلوم من بعضهم بل كلهم خلافه فإننا نعلم من فتاواهم عدم التزامهم لجواز بيع كل مجهول من حيث الوصف أو التقدير بمجرد ضم شىء معلوم إليه كما يشهد به تتبع كلماتهم و إن أريد الاقتصار على مورد النصوص و هو بيع سمك الآجام و لبن الضرع و ما فى البطون مع الأصواف فالأمر سهل على تقدير الإغماض عن مخالفه هذه النصوص للقاعده المجمع عليها بين الكل من عدم جواز بيع المجهول مطلقاً بقى الكلام فى توضيح التفصيل المتقدم و أصله من العلامه. قال فى القواعد فى باب شرط العوضين كل مجهول مقصود بالبيع لا يصح بيعه و إن انضم إلى معلوم و يجوز مع الانضمام إلى معلوم إن كان تابعا انتهى. و ارتضى هذا التفصيل جماعه ممن تأخره عنه إلا أن مرادهم من المقصود و التابع غير واضح و الذى يظهر من مواضع من القواعد و التذكرة أن مراده بالتابع ما يشترط دخوله فى البيع و بالمقصود ما كان جزء. قال فى القواعد فى باب الشرط فى ضمن البيع لو شرط أن الأمه حامل أو الدابه كذلك صح أما لو باع الدابه و حملها و الجاريه و حملها بطل لأن كل ما لا يصح بيعه منفرداً لا يصح جزء من المقصود و يصح تابعا انتهى و فى باب ما يندرج فى المبيع قال السادس العبد و لا يتناول ماله

المكاسب، ج ٢، ص ٢٠٥

الذى ملكه مولاه إلا أن يستثنيه المشتري إن قلنا إن العبد يملك فينتقل إلى المشتري مع العبد و كان جعله للمشتري إبقاء له على العبد فيجوز أن يكون مجهولاً أو غائباً أما إذا أحلنا تملكه و باعه و ما معه صار جزء من المبيع فتعتبر فيه شرائط البيع انتهى. و يمثل ذلك فى الفرق بين جعل المال شرطاً و بين جعله جزء صرح فى التذكرة فى فروع مسأله تملك العبد و عدمه معللاً بكونه مع الشرط كماء الآبار و أخشاب السقوف. و قال فى التذكرة أيضاً فى باب شروط العوضين لو باع الحمل مع أمه جاز إجماعاً. و

فى موضع آخر من باب الشرط فى العقد لو قال بعتك هذه الدابه و حملها لم يصح عندنا لما تقدم من أن الحمل لا يصح جعله مستقلا بالشراء و لا جزء. و قال أيضا و لو باع الحامل و يشترط للمشتري الحمل صح لأنه تابع كأسس الحيطان و إن لم يصح ضمه فى البيع مع الأم للفرق بين الجزء و النابع و قال فى موضع آخر لو قال بعتك هذه الشاه و ما فى ضرعها من اللبن لم يجر عندنا. و قال فى موضع آخر لو باعه دجاجة ذات بيضه و شرطها صح و إن جعلها جزء من المبيع لم يصح. و هذه كلها صريحه فى عدم جواز ضم المجهول على وجه الجزئيه من غير فرق بين تعلق الغرض الداعى بالمعلوم أو المجهول و قد ذكر هذا المحقق الثانى فى جامع المقاصد فى مسأله اشتراط دخول الزرع فى بيع الأرض قال و ما قد يوجد فى بعض الكلام من أن المجهول إن جعل جزء من المبيع لا يصح و إن اشترط صح و نحو ذلك فليس بشىء لأن العبارة لا أثر لها و الشرط محسوب من جمله المبيع و لأنه لو باع الحمل و الأم صح البيع و لا يتوقف على بيعها اشتراطه انتهى و هو الظاهر من الشهيدين فى اللعنه و الروضه حيث اشترط فى مال العبد المشروط دخوله فى بيعه استجماعه لشروط البيع و قد صرح الشيخ فى مسأله اشتراط مال العبد اعتبار العلم بمقدار المال و عن الشهيد لو اشتراه و ماله صح و لم يشترط علمه و لا التفصلى من الربا إن قلنا إنه يملك و إن أحلنا ملكه اشترط و قال فى الدروس لو جعل الحمل جزء من البيع فالأقوى الصحه لأنه بمنزله الاشتراط و لا يضر الجهاله لأنه تابع انتهى. و اختاره جامع المقاصد ثم إن التابع فى كلام هؤلاء يحتمل أن يراد به ما يعد فى العرف تابعا كالحمل مع الأم و اللبن مع الشاه و البيض مع الدجاج و مال العبد معه و الباغ فى الدار و القصر فى البستان و نحو ذلك مما نسب البيع عرفا إلى المتبوع لا إليهما معا و إن فرض تعلق الغرض الشخصى بكليهما فى بعض الأحيان بل بالتابع خاصه كما قد يتفق فى حمل بعض أفراد الخيل و هذا هو الظاهر من كلماتهم فى بعض المقامات كما تقدم عن الدروس و جامع المقاصد من صحه بيع الأم و حملها لأن الحمل تابع. قال فى جامع المقاصد فى شرح قوله المتقدم عن القواعد و يجوز مع الانضمام إلى معلوم إذا كان تابعا إن إطلاق العبارة يشمل ما إذا شرط حمل دابه فى بيع دابه أخرى إلا- أن يقال التبعيه إنما تتحقق مع الأم لأنه حينئذ بمنزله بعض أجزائها و مثله زخرفه جدران البيت انتهى. و فى التمثيل نظر لخروج زخرفه الجدران عن محل الكلام فى المقام إلا أن يريد مثال الأجزاء لأمثال التابع لكن هذا يناهى ما تقدم من اعتبارهم العلم فى مال العبد وفاقا للشيخ رحمه الله مع أن مال العبد تابع عرفى كما صرح به فى المختلف فى مسأله بيع العبد و اشتراط ماله و يحتمل أن يكون مرادهم من التابع بحسب قصد المتبايعين و هو ما يكون المقصود بالبيع غيره و إن لم يكن تابعا عرفيا كمن اشترى قصب الآجام و كان فيها قليل من السمك أو اشترى سمك الآجام و كان فيها قليل من القصب و هذا أيضا قد يكون كذلك بحسب النوع و قد يكون كذلك بحسب الشخص كمن أراد السمك القليل لأجل حاجه لكن لم يتهيا له شراؤه إلا فى ضمن قصبه الأجمه و الأول هو الظاهر من مواضع من المختلف منها فى بيع اللبن فى الضرع مع المحلوب منه حيث حمل روايه سماعه المتقدمه على ما إذا كان المحلوب يقارب الثمن و يصير أصلا و الذى فى الضرع تابعا. و قال فى مسأله بيع ما فى بطون الأنعام مع الضميمه و المعتمد

أن نقول إن كان الحمل تابعا صح البيع كما لو باع الأم و حملها أو باع ما يقصد مثله بمثل الثمن و ضم الحمل فهذا لا بأس به و إلا- كان باطلا. و أما الاحتمال الثانى أعنى مراعاة الغرض الشخصى للمتبايعين فلم نجد عليه شاهدا إلا ثبوت الغرر على تقدير الغرض الشخصى بالمجهول و انتفاهه على تقدير تعلقه بالمعلوم و يمكن تنزيل إطلاقات عبارات المختلف عليه كما لا يخفى و ربما احتتمل بعض بل استظهر أن مراده بكون المعلوم مقصودا و المجهول تابعا كون المقصود بالبيع ذلك المعلوم بمعنى أن الإقدام منهما و لو بتصحيح البيع على أن المبيع المقابل بالثمن هذا المعلوم الذى هو و إن سمي ضميمه لكنه المقصود فى تصحيح البيع قال و لا- ينافيه كون المقصود بالنسبه إلى الغرض ما فيه الغرر نظير ما يستعمله بعض الناس فى التخلص من

المخاصمه بعد ذلك فى الذى يراد بيعه لعارض من العوارض بإيقاع العقد على شىء معين معلوم لا نزاع فيه و جعل ذلك من التوايح و اللواحق لما عقد عليه البيع فلا يقدر حصوله و عدم حصوله كما أومئ إليه فى ضميمه الآبق و ضميمه الثمر على الشجر و ضميمه ما فى الضروع و ما فى الآجام انتهى. و لا يخفى أنه لم توجد عبارته من عبارتهم تقبل هذا الحمل إلا أن يريد بالتابع جعل المجهول شرطاً و المعلوم مشروطاً فيريد ما تقدم من القواعد و التذكرة و لا أظن إرادته ذلك من كلامه بقريته استشهاده بأخبار الضميمه فى الموارد المتفرقه. و الأوفق بالقواعد أن يقال أما الشرط و الجزء فلا فرق بينهما من حيث لزوم الغرر بالجهاله و أما قصد المتبايعين بحسب الشخص فالظاهر أنه غير مؤثر فى الغرر وجوداً و عدماً لأن الظاهر من حديث الغرر من كلماتهم عدم مدخلية قصد المتبايعين فى الموارد الشخصيه بل و كذلك قصدهما بحسب النوع على الوجه الذى ذكره فى المختلف من كون قيمه المعلوم تقارب الثمن المدفوع له و للمجهول. و أما التابع العرفى فالمجهول منه و إن خرج عن الغرر عرفاً إلا أن المجهول منه جزء داخل ظاهراً فى معقد الإجماع على اشتراط العلم بالمبيع المتوقف على العلم بالمجموع. نعم لو كان الشرط تابعا عرفياً خرج عن بيع الغرر و عن

المكاسب، ج ٢، ص ٢٠٦

معقد الإجماع على اشتراط كون المبيع معلوماً فيقتصر عليه هذا كله فى التابع من حيث جعل المتبايعين. و أما التابع للمبيع الذى يندرج فى المبيع و إن لم يضم إليه حين العقد و لم يخطر ببال المتبايعين فالظاهر عدم الخلاف و الإشكال فى عدم اعتبار العلم به إلا إذا استلزم غرراً فى نفس المبيع إذ الكلام فى مسأله الضميمه من حيث الغرر الحاصل فى المجموع لا السارى من المجهول إلى المعلوم فافهم.

مسأله يجوز أن يندر لظرف ما يوزن مع ظرفه مقدار يحتمل الزيادة و النقصه

مسأله يجوز أن يندر لظرف ما يوزن مع ظرفه مقدار يحتمل الزيادة و النقصه

على المشهور بل لا خلاف فيه فى الجملة بل عن فخر الإسلام التصريح بدعوى الإجماع. قال فيما حكى عنه نص الأصحاب على أنه يجوز الانداز للظروف بما يحتمل الزيادة و النقصه فقد استثنى من المبيع أمر مجهول و استثناء المجهول مبطل للبيع إلا فى هذه الصور فإنه لا يبطل إجماعاً انتهى. و الظاهر أن إطلاق الاستثناء باعتبار خروجه عن المبيع و لو من أول الأمر بل الاستثناء الحقيقى من المبيع يرجع إلى هذا أيضاً ثم إن الأقوال فى تفصيل المسأله ستة الأول جواز الانداز بشرطين كون المندر متعارف الانداز عند التجار و عدم العلم بزياده ما يندر و هو للنهائيه و الوسيله و عن غيرهما. الثانى عطف النقصه على الزيادة فى اعتبار عدم العلم بها و هو للتحرير. الثالث اعتبار العاده مطلقاً و لو علم الزيادة أو النقصه و مع عدم العاده فيما يحتملها و هو لظاهر اللغه و صريح الروضه. الرابع التفصيل بين ما يحتمل الزيادة و النقصه فيجوز مطلقاً و بين ما علم الزيادة فالجواز بشرط التراضى. الخامس عطف العلم بالنقصه على الزيادة و هو للمحقق الثانى ناسباً له إلى كل من لم يذكر النقصه. السادس إناطه الحكم بالغرر ثم إن صور المسأله أن يوزن مظهر مع ظرفه فيعلم أنه عشره أرطال فإذا أريد بيع المظهر فقط كما هو المفروض و قلنا بكفايه العلم بوزن المجموع و عدم اعتبار العلم بوزن المبيع منفرداً على ما هو مفروض المسأله و معقد الإجماع المتقدم فتارة يباع المظهر المذكور جمله بكذا و حينئذ فلا يحتاج إلى الانداز لأن الثمن و المثمن معلومان بالفرض و أخرى يباع على وجه

التسعير بأن يقول بعته كل رطل بدرهم - فتجىء مسألة الانداز للحاجه إلى تعيين ما يستحقه الباع من الدراهم و يمكن أن تحرر المسأله على وجه آخر و هو أنه بعد ما علم وزن الظرف و المظروف و قلنا بعدم لزوم العلم بوزن المظروف منفردا أى مقدار للظرف يجعل وزن المظروف فى حكم المعلوم و هل هو منوط بالمعتاد بين التجار و التراضى أو بغير ذلك. فالكلام فى تعيين مقدار المنذر لأجل إحراز شرط صحه بيع المظروف بعد قيام الإجماع على عدم لزوم العلم بوزنه بالتقدير أو بإخبار الباع و إلى هذا الوجه ينظر بعض الأساطين حيث أناط مقدار المنذر بما لا يحصل معه غرر. و اعترض على ما فى القواعد و مثلها من اعتبار التراضى فى جواز إندار ما يعلم زيادته بأن التراضى لا يدفع غررا و لا يصحح عقدا و تبعه فى ذلك بعض أتباعه. و يمكن أن يستظهر هذا الوجه من عبارته الفخر المتقدمه حيث فرع استثناء المجهول من المبيع على جواز الانداز إذ على الوجه الأول يكون استثناء المجهول متفرعا على جواز بيع المظروف بدون الظرف المجهول لا على جواز إندار مقدار معين إذ الانداز حينئذ لتعيين الثمن فتأمل. و كيف كان فهذا الوجه مخالف لظاهر كلمات الباقيين فإن جماعه منهم كما عرفت من الفاضلين و غيرهما خصوا اعتبار التراضى بصوره العلم بالمخالفه - فلو كان الانداز لإحراز وزن المبيع و تصحيح العقد لكان معتبرا مطلقا إذ لا معنى لإيقاع العقد على وزن مخصوص بثمن مخصوص من دون تراض. و قد صرح المحقق و الشهيد الثانيان فى وجه اعتبار التراضى مع العلم بالزيادة أو النقصه بأن الانداز من دون التراضى تضييع لمال أحدهما و لا يخفى أنه لو كان اعتبار الانداز قبل العقد لتصحيحه لم يتحقق تضييع المال لأن الثمن وقع فى العقد فى مقابل المظروف سواء فرض زائدا أم ناقصا هذا مع أنه إذا فرض كون استقرار العاده على إندار مقدار معين يحتمل الزيادة و النقصه فالتراضى على الزائد عليه أو الناقص عنه يقينا لا يوجب غررا بل يكون كاشتراط زيادة مقدار على المقدار المعلوم غير قاذح فى صحه البيع مثلا لو كان المجموع عشره أرتال و كان المعتاد إسقاط رطل للظرف فإذا تراضيا على أن يندر للظرف رطلا فكأنه شرط للمشتري أن لا يحسب عليه رطلا و لو تراضيا على إندار نصف رطل فقد اشترط المشتري جعل ثمن تسعه أرتال و نصف ثمننا للتسعه فلا معنى للاعتراض على من قال فى اعتبار التراضى فى إندار ما علم زيادته أو نقصته بأن التراضى لا يدفع غررا و لا يصحح عقدا و كيف كان فالظاهر هو الوجه الأول فيكون دخول هذه المسأله فى فروع مسأله تعيين العوضين من حيث تجويز بيع المظروف بدون ظرفه المجهول كما عنوان المسأله بذلك فى اللعمه بل نسبه فى الحدائق إليهم لا من حيث إندار مقدار معين للظرف المجهول وقت العقد و التواطؤ على إيقاع العقد على الباقي بعد الانداز.

و ذكر المحقق الأردبيلي رحمه الله فى تفسير عنوان المسأله أن المراد أنه يجوز بيع الموزون بأن يوزن مع ظرفه ثم يسقط من المجموع مقدار الظرف تخمينا بحيث يحتمل كونه مقدار الظرف لا أزيد و لا أنقص بل و إن تفاوت لا يكون إلا بشىء يسير متساهل به عاده ثم دفع ثمن الباقي مع الظرف إلى البائع انتهى. فظاهره الوجه الأول الذى ذكرناه حيث جوز البيع بمجرد وزن المظروف مع الظرف و جعل الانداز لأجل تعيين الباقي الذى يجب عليه دفع ثمنه. و فى الحدائق فى مقام الرد على من ألحق النقصه بالزيادة فى اعتبار عدم العلم بها قال إن الانداز حق للمشتري لأنه قد اشترى مثلا مائه من من السمن فى هذه الظروف فالواجب قيمه المائه المذكوره و له إسقاط ما يقابل المظروف من هذا الوزن انتهى. و هذا الكلام و إن كان مؤيدا لما استقر بناه فى تحرير المسأله إلا أن جعل الانداز حقا للمشتري و التمثيل بما ذكره لا يخلو من نظر فإن المشتري لم يشتر مائه من من السمن فى هذه الظروف لأن التعبير بهذا مع العلم بعدم كون ما فى هذه الظروف مائه من لغو بل المبيع فى الحقيقه ما فى هذه الظروف التى هى مع المظروف مائه من فإن باعه بثمن معين فلا حاجه إلى الانداز و لا حق للمشتري و إن اشترى على

وجه التسعير بقوله كل من بكذا فالإنذار إنما يحتاج إليه لتعيين ما يستحقه البائع على المشتري من الثمن فكيف يكون الواجب قيمة المائه كما ذكره المحدث. وقد علم مما ذكرنا أن الانذار الذى هو عبارته عن تخمين الطرف الخارج عن المبيع بوزن إنما هو لتعيين حق البائع وليس حقا للمشتري. - و أما الأخبار فمنها موثقه حنان قال: سمعت معمر الزيات قال لأبى عبد الله ع إنا نشترى الزيت فى زفاهه فىحسب لنا النقصان لمكان الزقاق فقال له إن كان يزيد و ينقص فلا بأس و إن كان يزيد و لا ينقص فلا تقربه قيل و ظاهره عدم اعتبار التراضى. أقول المفروض فى السؤال هو التراضى لأن الحاسب هو البائع أو وكيله و هما مختاران و المحسوب له هو المشتري. و التحقيق أن مورد السؤال صحه الانذار من إبقاء الزقاق للمشتري بلا ثمن أو بثمان مغاير للمظروف أو مع ردها إلى البائع من دون وزن لها فإن السؤال عن صحه جميع ذلك بعد الفراغ عن تراضى المتبايعين عليه فلا إطلاق فيه يعم صورته عدم التراضى. و يؤيده النهى عن ارتكابه مع العلم بالزياده فإن النهى عنه ليس ارتكابه بغير تراض فافهم فحينئذ لا يعارضها ما دل على صحه ذلك مع التراضى مثل روايه على ابن أبى حمزه قال: سمعت معمر الزيات يسأل أبا عبد الله ع قال جعلت فداك نظرح ظروف السمن و الزيت كل ظرف كذا و كذا رطلا- فربما زاد و ربما نقص قال إذا كان ذلك عن تراض منكم فلا- بأس فإن الشرط فيه مسوق- لبيان كفايه التراضى فى ذلك و عدم المانع منه شرعا فيشبهه التراضى العله التامه غير متوقفه على شىء و نحوه اشتراط التراضى فى خبر على بن جعفر المحكى عن قرب الإسناد عن أخيه موسى ع: عن الرجل يشترى المتاع وزنا فى الناسيه و الجوالق فيقول ادفع للناسيه رطلا أو أكثر من ذلك أ يحل ذلك البيع قال إذا لم يعلم وزن الناسيه و الجوالق فلا بأس إذا تراضيا. ثم إن قوله ع إن كان يزيد و ينقص فى الروايه الأولى يحتمل أن يراد به الزياده و النقيصه فى هذا المقدار المندر فى شخص المعامله بمعنى زياده مجموع ما أندر لمجموع الزقاق أو نقصانه عنه أو بمعنى أنه يزيد فى بعض الزقاق و ينقص فى بعض آخر أو أن يراد به الزياده و النقيصه فى نوع المقدار المندر فى نوع هذه المعامله بحيث قد يتفق فى بعض المعاملات الزياده و فى بعض أخرى النقيصه و هذا هو الذى فهمه فى النهايه حيث اعتبر أن يكون ما يندر للظروف مما يزيد تاره و ينقص أخرى و نحوه فى الوسيله. و يشهد للاحتمال الأول رجوع ضمير يزيد و ينقص إلى مجموع النقصان المحسوب لمكان الزقاق و للثانى عطف النقيصه على الزياده بالواو الظاهر فى اجتماع نفس المتعاطفين لا احتمالها و للثالث ما ورد فى بعض الروايات من أنه: ربما يشترى الطعام من أهل السفينه ثم يكيهه فيزيد قال ع و ربما نقص قلت و ربما نقص قال فإذا نقص يردون عليكم قلت لا قال لا بأس. فيكون معنى الروايه أنه إذا كان الذى يحسب لكم زائدا مره و ناقصا أخرى فلا بأس بما يحسب و إن بلغ ما بلغ و إن زاد دائما فلا يجوز إلا بهبه أو إبراء من الثمن أو مع التراضى بناء على عدم توقف الشق الأول عليه و وقوع المحاسبه من السمسار بمقتضى العاده من غير اطلاع صاحب الزيت و كيف كان فالذى يقوى فى النظر و هو المشهور بين المتأخرين جواز إنذار ما يحتمل الزياده و النقيصه لأصالة عدم زياده المبيع عليه و عدم استحقاق البائع أزيد مما يعطيه المشتري من الثمن لكن العمل بالأصل لا يوجب ذهاب حق أحدهما عند انكشاف الحال و أما مع العلم بالزياده أو النقيصه فإن كان هنا عاده تقتضيه كان العقد واقعا عليها مع علم المتبايعين بها و لعله مراد من لم يقيده بالعلم و مع الجهل بها أو عدمها فلا يجوز إلا مع التراضى لسقوط حق من له الحق سواء تواطئا على ذلك فى متن العقد بأن قال بعتك ما فى هذه الظروف كل رطل بدرهم على أن يسقط لكل ظرف كذا فهو هبه له أو تراضيا عليه بعده بإسقاط من الذمه أو هبه للعين هذا كله مع قطع النظر عن النصوص و أما مع ملاحظتها فالمعول عليه روايه حنان المتقدمه الظاهره فى اعتبار الاعتياد من حيث ظهورها فى كون حساب المقدار الخاص متعارفا و اعتبار عدم العلم بزياده المحسوب عن الظروف بما لا يتسامح به فى بيع كل مظروف بحسب حاله

و كان الشيخ رحمه الله فى النهايه فهم ذلك من الروايه فعبر بمضمونها كما هو دأبه فى ذلك الكتاب و حيث إن ظاهر الروايه جواز الانذار واقعا بمعنى عدم وقوعه مراعى بانكشاف الزياده أو النقيصه علمنا بها كذلك فيكون مرجع النهى عن ارتكاب ما علم بزيادته نظير ما ورد من النهى عن الشراء بالموازين الزائده عما يتسامح به فإن تلك تحتاج إلى هبه جديده و لا يكفى إقباضها من حيث كونها حقا للمشتري هذا كله مع تعارف إنذار ذلك المقدار و عدم العلم بالزياده و أما مع عدم أحد القيدىن فمع الشك فى الزياده و النقيصه و عدم العاده يجوز الانذار لكن مراعى بعدم انكشاف أحد الأمرين و معها يجوز بناء على انصراف العقد إليها لكن فيه تأمل لو لم يبلغ حدا يكون كالشرط فى ضمن العقد لأن هذا ليس من أفراد المطلق حتى ينصرف بكون العاده صارفه له ثم الظاهر أن الحكم المذكور- غير مختص بطروف السمن و الزيت بل يعم كل ظرف كما هو ظاهر معقد الإجماع المتقدم عن فخر الدين رحمه الله و عبارته النهايه و الوسيله و الفاضلين و الشهيدىن و المحقق الثانى رحمهم الله جميعا و تؤيده الروايه المتقدمه عن قرب الإسناد لكن لا يبعد أن يراد بالظروف خصوص الوعاء المتعارف بيع الشىء فيه و عدم تفريره منه كقوارير الجلاب و العطريات لا- مطلق الظرف اللغوى أعنى الوعاء و يحتمل العموم و هو ضعيف. نعم يقوى تعديه الحكم إلى كل مصاحب للمبيع يتعارف بيعه معه كالشمع فى الحلى المصنوعه من الذهب و الفضه و كذا المظروف الذى يقصد ظرفه بالشراء إذا كان وجوده فيه تبعا له كقليل من الدبس فى الزقاق و أما تعديه الحكم إلى كل ما ضم إلى المبيع مما لا يراد بيعه معه فمما لا ينبغى احتمالاه.

مسأله يجوز بيع المظروف مع ظرفه الموزون معه و إن لم يعلم إلا بوزن المجموع

مسأله يجوز بيع المظروف مع ظرفه الموزون معه و إن لم يعلم إلا بوزن المجموع

المكاسب، ج ٢، ص ٢٠٨

على المشهور بل لم يوجد قائل بخلافه من الخاصه إلا ما أرسله فى الروضه و نسبه فى التذكره إلى بعض العامه استنادا إلى أن وزن ما يباع وزنا غير معلوم و الظرف لا يباع وزنا بل لو كان موزونا لم ينفع مع جهاله وزن كل واحد و اختلاف قيمتهما فالغرر الحاصل فى بيع الجزاف حاصل هنا و الذى يقتضيه النظر أما فيما نحن فيه مما جوز شرعا بيعه منفردا عن الظرف مع جهاله وزنه فالقطع بالجواز منضمنا إذ لم يحصل من الانضمام مانع و لا ارتفع شرط و أما فى غيره من أحد المنضمين الذين لا يكفى فى بيعه منفردا معرفه وزن المجموع فالقطع بالمنع مع لزوم الغرر الشخصى كما لو باع سبيكه من ذهب مردد بين مائه مثقال و ألف مع وصله من رصاص قد بلغ وزنها ألفى مثقال فإن الإقدام على هذا البيع إقدام على ما فيه خطر يستحق لأجله اللوم من العقلاء و أما مع انتفاء الغرر الشخصى و انحصار المانع فى النص الدال على لزوم الاعتبار بالكيل و الوزن و الإجماع المنعقد على بطلان البيع إذا كان المبيع المجهول المقدار فى المكيل و الموزون فالقطع بالجواز لأمن النص و الإجماع إنما دلا على لزوم اعتبار العلم بالمبيع لا على كل جزء منه و لو كان أحد الموزونين يجوز بيعه منفردا مع معرفه وزن المجموع دون الآخر كما لو فرضنا جواز بيع الفضه المحشوه بالشمع و عدم جواز بيع الشمع كذلك فإن فرضنا الشمع تابعا لا تضر جهالته و إلا فلا ثم إن بيع المظروف مع الظرف يتصور على صور إحداها أن يبيعه مع ظرفه بعشره مثلا فيسقط الثمن على قيمته كل من المظروف و الظرف لو احتيج إلى التقسيط فإذا قيل قيمه الظرف درهم و قيمه المظروف تسعه كان للظرف عشر الثمن. الثانى أن يبيعه مع ظرفه بكذا على أن

كل رطل من المظروف بكذا فيحتاج إلى إندار مقدار للظرف و تكون قيمه المظروف ما بقى بعد ذلك و هذا فى معنى بيع كل منهما منفردا. الثالثه أن يبيعه مع الظرف كل رطل بكذا على أن يكون التسعير للظرف و المظروف و طريقه التقسيط لو احتيج إليه كما فى المسالك أن يوزن الظرف منفردا و ينسب إلى الجملة و يؤخذ له من الثمن بتلك النسبه و تبعه على هذا غير واحد و مقتضاه أنه لو كان الظرف رطلين و المجموع عشره أخذ له خمس الثمن و الوجه فى ذلك ملاحظه الظرف و المظروف شيئا واحدا حتى أنه يجوز أن يفرض تمام الظرف كسرا مشاعا من المجموع ليساوى ثمنه من المظروف فالمبيع كل رطل من هذا المجموع لا- من المركب من الظرف و المظروف لأنه إذا باع كل رطل من الظرف و المظروف بدرهم مثلا وزع الدرهم على الرطل و المظروف بحسب قيمه مثلها فإذا كانت قيمه خمس الرطل المذكور الذى هو وزن الظرف الموجود فيه مساويه لقيمه أربعة الأخماس التى هى مقدار المظروف الموجود فكيف يقسط الثمن عليه أخماسا.

إتبيهاات البيع

مسأله [المعروف استحاب التفقه فى مسائل التجارات

المعروف بين الأصحاب تبعاً لظاهر تعبير الشيخ بلفظ ينبغى استحباب التفقه فى مسائل الحلال و الحرام المتعلقة بالتجارات ليعرف صحيح العقد من فاسده و يسلم من الربا. و عن إيضاح النافع أنه قد يجب و هو ظاهر عباره الحدائق أيضا و كلام المفيد رحمه الله فى المقنعه أيضا لا- يأبى الوجوب لأنه بعد ذكر قوله تعالى لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ و قوله تعالى أنفقوا من طيبات ما كسبتم و مما أخرجنا لكم من الأرض و لا تيمموا الخبيث منه تنفقون قال فندب إلى الإنفاق من طيب الاكتساب و نهى عن طلب الخبيث للمعيشه و الإنفاق فمن لم يعرف فرق ما بين الحلال من المكتسب و الحرام لم يكن مجتنباً للخبيث من الأعمال و لا كان على ثقة تفقه من طيب الاكتساب و قال تعالى أيضا ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا و أحل الله البيع و حرّم الربا فينبغى أن يعرف البيع المخالف للربا ليعلم بذلك ما أحل الله و حرم من المتاجر و الاكتساب و جاءت الروايه عن أمير المؤمنين ع أنه كان يقول: من اتجر بغير علم فقد ارتطم فى الربا ثم ارتطم ثم قال قال الصادق ع: من أراد التجاره فلينفقه فى دينه ليعلم بذلك ما يحل له مما يحرم عليه و من لم يتفقه فى دينه ثم اتجر تورط فى الشبهات انتهى. أقول ظاهر كلامه رحمه الله الوجوب إلا- أن تعبيره بلفظ ينبغى ربما يدعى ظهوره فى الاستحباب. إلا أن الإنصاف أن ظهوره ليس بحيث يعارض ظهور ما فى كلامه فى الوجوب من باب المقدمه فإن معرفه الحلال و الحرام واجبه على كل أحد بالنظر إلى ما يتلى به من الأمور و ليست معرفه جميعها مما يتعلق بالإنسان وجوبها فورا و دفعه بل عند الالتفات إلى احتمال الحرمة فى فعل يريد أن يفعله أو عند إرادته الإقدام على أفعال يعلم بوجود الحرام بينها فإنه معاقب على ما يفعله من الحرام لو ترك التعلم و إن لم يلتفت عند فعله إلى احتمال تحريمه فإن التفاتة السابق و علمه بعدم خلو ما يريد مزاولتها من الأفعال من الحرام كاف فى حسن العقاب و إلا- لم يعاقب أكثر الجهال على أكثر المحرمات لأنهم يفعلونها و هم غير ملتفتين إلى احتمال حرمتها عند الارتكاب و لذا أجمعنا على أن الكفار يعاقبون على الفروع. و قد ورد ذم الغافل المقصر فى معصيته فى غير واحد من الأخبار ثم لو قلنا بعدم العقاب على فعل المحرم الواقعى الذى يفعله من غير شعور كما هو ظاهر جماعه تبعاً للأردبيلى رحمه الله من عدم العقاب على الحرام المجهول حرمة عن تقصير لقبح خطاب الغافل فيقبح عقابه لكن وجوب تحصيل العلم و إزاله الجهل واجب على هذا القول كما اعترفوا به. و الحاصل أن التزام عدم عقاب الجاهل المقصر لا على فعل الحرام و لا على ترك التعلم إلا إذا كان حين الفعل ملتفتاً إلى احتمال تحريمه لا يوجد له وجه بعد ثبوت أدله التحريم و وجوب طلب العلم على كل مسلم و عدم

تقيح عقاب من التفت إلى وجود الحرام من أفراد البيع التي يزاولها تدريجا على ارتكاب الحرام فى هذا الأثناء و إن لم يلتفت حين إرادته ذلك الحرام ثم إن المقام يزيد على غيره بأن الأصل فى المعاملات الفساد فالمكلف إذا أراد التجاره و بنى على التصرف فيما يحصل فى يده من أموال الناس على وجه العوضيه يحرم عليه ظاهرا الإقدام على كل تصرف منها بمقتضى أصاله عدم انتقالها إليه إلا مع العلم بامضاء الشارع لتلك المعامله و يمكن أن يكون فى قوله ع:

المكاسب، ج ٢، ص ٢٠٩

التاجر فاجر و الفاجر فى النار إلا من أخذ الحق و أعطى الحق إشاره إلى هذا المعنى بناء على أن الخارج من العموم ليس إلا من علم بإعطاء الحق و أخذ الحق فوجوب معرفه المعامله الصحيحه فى هذا المقام شرعى لنهى الشارع عن التصرف فى مال لم يعلم انتقاله إليه بناء على أصاله عدم انتقاله إليه و فى غير هذا المقام عقلى مقدمى لثلا يقع فى الحرام و كيف كان فالحكم باستحباب التفقه للتاجر محل نظر بل الأولى وجوبه عليه عقلا و شرعا و إن كان وجوب معرفه باقى المحرمات من باب العقل فقط و يمكن توجيه كلامهم بإرادته التفقه الكامل ليطلع على مسائل الربا الدقيقه و المعاملات الفاسده كذلك و يطلع على موارد الشبهه و المعاملات غير الواضحه الصحه فيجتنب عنها فى العمل فإن قدر الواجب هو معرفه المسائل العامه البلوى لا الفروع الفقهيه المذكوره فى المعاملات. و يشهد للغايه الأولى قوله ع فى مقام تعليل وجوب التفقه: إن الربا أخفى من ديب النمله على الصفا. و للغايه الثانيه قول الصادق ع فى الروايه المتقدمه: من لم يتفقه ثم اتجر تورط فى الشبهات لكن ظاهر صدره الوجوب فلاحظ. و قد حكى توجيه كلامهم بما ذكرنا عن غير واحد و لا يخلو عن وجه فى مقام التوجيه ثم إن التفقه فى مسائل التجاره لما كان مطلوباً للتخلص عن المعاملات الفاسده التى أهمها الربا الجامعه بين أكل المال بالباطل و ارتكاب الموبقه الكذائيه لم يعتبر فيه كونه عن اجتهاد بل يكفى فيه التقليد الصحيح فلا تعارض بين أدله التفقه هنا و أدله تحصيل المعاش. نعم ربما أورد فى هذا المقام و إن كان خارجاً عنه التعارض بين أدله طلب مطلق العلم الشامل لمعرفه مسائل العبادات و أنواع المعاملات المتوقف على الاجتهاد و بين أدله طلب الاكتساب و الاشتغال فى تحصيل المال لأجل الإنفاق على من ينبغى أن ينفق عليه و ترك إلقاء كله على الناس الموجب لاستحقاق اللعن فإن الأخبار من الطرفين كثيره يكفى فى طلب الاكتساب ما ورد من أن أمير المؤمنين ع قال: أوحى الله تعالى إلى داود يا داود إنك نعم العبد لو لا أنك تأكل من بيت المال و لا تعمل بيدك شيئا [قال فبكى [داود] ع أربعين صباحا [فأوحى الله إلى الحديد أن لن لعبدى داود] فالأن الله عز و جل له الحديد فكان يعمل [فى كل يوم درعا فيبيعها بألف درهم فعلم ثلاثمائة و ستين درعا فباعها و استغنى عن بيت المال إلى آخر الحديث و ما أرسله فى الفقيه عن الصادق ع: ليس منا من ترك دنياه لآخرته أو آخرته لدنياه: العباده سبعون جزء أفضلها طلب الحلال. و أما الأخبار فى طلب العلم و فضله فهى أكثر من أن تذكر و أوضح من أن تحتاج إلى الذكر و ذكر فى الحقائق أن الجمع بينهما بأحد الوجهين. أحدهما و هو الأظهر بين علمائنا تخصيص أخبار وجوب طلب الرزق بأخبار وجوب طلب العلم و يقال بوجوب ذلك على غير طالب العلم المستقل تحصيله و استفادته و تعليمه و إفادته قال و بهذا الوجه صرح الشهيد الثانى قدس سره فى رسالته المسماه بمنيه المريد فى آداب المفيد و المستفيد حيث قال فى جملة شرائط العلم و أن يتوكل على الله و يفوض أمره إليه و لا يعتمد على الأسباب فيتوكل عليها فيكون وبالاً عليه و لا على أحد من خلق الله تعالى بل يلقى مقاليد أمره إلى الله تعالى يظهر له من نفحات قدسه و لحظات أنسه ما به يحصل به مطلوبه و يصلح به مراده. و قد ورد فى الحديث عن النبى ص: قد تكفل لطالب العلم برزقه عما ضمنه لغيره بمعنى أن غيره محتاج إلى السعى على الرزق حتى يحصل له و طالب العلم لا يكلف بذلك بل بالطلب و كفاه مثنونه

الرزق إن أحسن النيه و أخلص القربه و عندى فى ذلك من الوقائع ما لو جمعته لا يعلمه إلا الله من حسن صنع الله تعالى و جميل ما اشتغلت بالعلم و هو مبادئ العشر الثلاثين و تسعمائه إلى يومنا هذا و هو منتصف شهر رمضان سنة ثلاث و خمسين و تسعمائه و بالجملة ليس الخبر كالعيان. و روى شيخنا المقدم محمد بن يعقوب الكلينى قدس سره بإسناد إلى الحسين ابن علوان قال: كنا فى مجلس نطلب فيه العلم و قد نفذت نفقتى فى بعض الأسفار فقال لى بعض أصحابى من تؤمل لما قد نزل بك فقلت فلانا فقال إذا و الله لا تسعف بحاجتك و لا تبلغ أملك و لا تنجح طلبتك قلت و ما علمك رحمك الله قال إن أبا عبد الله

ع حدثنى أنه قرأ فى بعض الكتب أن الله تبارك و تعالى يقول و عزتى و جلالى و مجدى و ارتفاعى على عرشى لأقطعن أمل كل مؤمل من الناس غيرى باليأس و لأكسونه ثوب المذله عند الناس و لأنحينه من قبرى و لأبعدنه من فضلى أ يؤمل غيرى فى الشدائد و الشدائد بيدى و يرجو غيرى و يقرع بالفكر باب غيرى و بيدى مفاتيح الأبواب و هى مغلقة و بابى مفتوح لمن دعانى فمن ذا الذى أملنى لنوائبه فقطعته دونها و من ذا الذى رجانى لعظيمه فقطعت رجاءه منى جعلت آمال عبادى عندى محفوظه فلم يرضوا بحفظى و ملأت سماواتى ممن لا يمل من تسيحى و أمرتهم أن لا يغلقوا الأبواب بينى و بين عبادى فلم يثقوا بقولى أ لم يعلم أن من طرفته نائبه من نوابى أنه لا يملك كشفها أحد غيرى إلا من بعد إذنى فما لى أراه لاهيا عنى أعطيته بجودى ما لم يسألنى ثم انتزعت عنه فلم يسألنى رده و سأل غيرى أيرانى أبدأ بالعطاء قبل المسأله ثم أسأل فلا- أوجب سائلى أ بخيل أنا فيخلى عبدى أ و ليس الجود و الكرم لى أ و ليس العفو و الرحمه بيدى أ و ليس أنا محل الآمال فمن يقطعها دونى أ فلا يخشى المؤمنون أن يؤملوا غيرى فلو أن أهل سماواتى و أهل أرضى أملوا جميعا ثم أعطيت كل واحد منهم مثل ما أمل الجميع ما انتقص من ملكى مثل عضو ذره و كيف ينقص ملكك أنا قيمه فيا بؤسا للقانطين من رحمتى و يا بؤسا لمن عصانى و لم يراقبنى انتهى الحديث الشريف و انتهى كلام شيخنا الشهيد الثانى رحمه الله. قال فى الحدائق و يدل على ذلك بأصرح دلالة ما رواه فى الكافى بإسناده إلى أبى إسحاق السبيعى عن حدثه قال سمعت أمير المؤمنين ع يقول: أيها الناس اعلموا إن كمال الدين طلب العلم و العمل به ألا و إن طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال إن المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم و ضمنه لكم و سيفى لكم و العلم مخزون عند أهله و قد أمرتم بطلبه من أهله فاطلبوه إلى آخر الخبر. قال و يؤكد ما رواه فى الكافى بسنده

المكاسب، ج ٢، ص ٢١٠

عن أبى جعفر قال قال رسول الله ص: يقول الله عز و جل و عزتى و جلالى و عظمتى و كبريائى و نورى و علوى و ارتفاع مكانى [لا- يؤثر عبد هواه على هواى إلا- شئت عليه أمره و لبست عليه دنياه و شغلت قلبه بها و لم أوته منها إلا ما قدرت له و عزتى و جلالى و عظمتى و نورى و علوى و ارتفاع مكانى لا- يؤثر عبد هواى على هواه إلا- استحفظته ملائكتى و كفلت السماوات و الأرض رزقه و كنت له من وراء تجاره كل تاجر و أتته الدنيا و هى راغمه إلى آخر الحديث انتهى كلامه.

و أنت خبير بأن ما ذكره من كلام الشهيد الثانى رحمه الله و ما ذكره من الحديث القدسى لا ارتباط له بما ذكر من دفع التنافى بين أدله الطرفين لأن ما ذكر من التوكل على الله و عدم ربط القلب لغيره لا ينافى الاشتغال بالاكتساب و لذا كان أمير المؤمنين ص و على أخيه و زوجته و ولديه و ذريته جامعا بين أعلى مراتب التوكل و أشد مشاق الاكتساب و هو الاستقاء لحائظ اليهودى. و ليس الشهيد أيضا فى مقام إن طلب العلم أفضل من التمسك و إن كان أفضل بل فى مقام إن طالب العلم إذا اشتغل بتحصيل

العلم فليكن منقطعاً عن الأسباب الظاهرة الموجوده غالباً لطلاب العلوم من الوظائف المستمره من السلاطين و الحاصله من الموقوفات للمدارس و أهل العلم و الموجوده الحاصله غالباً للعلماء و المشتغلين من معاشره السلطان و أتباعه و المرآوده مع التجار و الأغنياء و العلماء الذين لا ينتفع منهم إلا بما فى أيديهم من وجوه الزكوات و رد المظالم و الأخماس و شبه ذلك كما كان متعارفاً فى ذاك الزمان بل فى كل زمان فربما جعل الاشتغال بالعلم بنفسه سبباً للمعيشه من الجهات التى ذكرناها. و بالجمله فلا شهاده فيما ذكره من كلام الشهيد الثانى رحمه الله من أوله إلى آخره و ما أضاف إليه من الروايات فى الجمع المذكور أعنى تخصيص أدله طلب الحلال بغير طالب العلم ثم إنه لا- إشكال فى أن كلاً- من طلب العلم و طلب الرزق ينقسم إلى الأحكام الأربعة أو الخمسه و لا ريب أن المستحب من أحدهما لا يزاحم الواجب و لا الواجب الكفائى الواجب العينى و لا إشكال أيضاً فى أن الأهم من الواجبين المعينين مقدم على غيره و كذا الحكم فى الواجبين الكفائيين مع ظن قيام الغير به و قد يكون كسب الكاسب مقدمه لاشتغال غيره بالعلم فيجب أو يستحب مقدمه ٢٨٧ بقى الكلام فى المستحب من الأمرين عند فرض عدم إمكان الجمع بينهما و لا ريب فى تفاوت الحكم بالترجيح باختلاف الفوائد المترتبة على الأمرين فرب من لا يحصل له باشتغاله بالعلم إلا شىء قليل لا يترتب عليه كثير فائده و يترتب على اشتغاله بالتجاره فوائد كثيره منها تكفل أحوال المشتغلين من ماله أو مال أقرانه من التجار المخالطين معه على وجه الصله أو الصدقه الواجبه و المستحبه فيحصل بذلك ثواب الصدقه و ثواب الإعانه الواجبه أو المستحبه على تحصيل العلم و رب من يحصل بالاشتغال مرتبه عاليه من العلم يحيى بها فنون علم الدين فلا يحصل له من كسبه إلا قليل من الرزق فإنه لا إشكال فى أن اشتغاله بالعلم و الأكل من وجوه الصدقات أرجح. و ما ذكر من حديث داود على نبينا و آله و عليه السلام فإنما هو لعدم مزاحمه اشتغاله بالكسب لشىء من وظائف النبوه و الرئاسه العلميه. و بالجمله فطلب كل من العلم و الرزق إذا لوحظ المستحب منهما من حيث النفع العائد إلى نفس الطالب كان طلب العلم أرجح و إذا لوحظ من جهة النفع الواصل إلى الغير كان اللازم ملاحظه مقدار النفع الواصل فثبت من ذلك كله أن تزاحم هذين المستحبين كتراحم سائر المستحبات المتنافيه كالاشتغال بالاكتساب أو طلب العلم غير الواجبين مع المسير إلى الحج المستحب أو إلى مشاهد الأئمه [صلوات الله و سلامه عليهم أجمعين أو مع السعى فى قضاء حوائج الإخوان الذى لا يجمع طلب العلم أو المال الحلال إلى غير ذلك مما لا يحصى.

مسأله لا خلاف فى مرجوحه تلقى الركبـان بالشروط الآتية و اختلفوا فى حرمة و كراهته.

فعن التقي و القاضى و الحلى و العلامه فى المنتهى الحرمة و هو المحكى عن ظاهر الدروس و حواشى المحقق الثانى و عن الشيخ و ابن زهره لا- يجوز و أول فى المختلف عبارته الشيخ بالكراهه و هى أى الكراهه مذهب الأكثر بل عن إيضاح النافع أن الشيخ ادعى الإجماع على عدم التحريم و عن نهايه الأحكام تلقى الركبـان مكروه عند أكثر علمائنا و ليس حراماً إجماعاً. و مستند التحريم ظواهر الأخبار. منها عن منهل القصاب قال قال أبو عبد الله ع: لا تلق فإن رسول الله ص نهى عن التلقى قال و ما حد التلقى قال ما دون غدوه أو روحه قلت و كم الغدوه و الروح قال أربعة فراسخ قال ابن عمير و ما فوق ذلك فليس بتلق و فى خبر عروه عن أبى جعفر قال قال رسول الله ص: لا- يتلقى أحدكم تجارته خارجاً من المصر و لا- يبيع حاضر لباد و المسلمون يرزق الله بعضهم من بعض و فى روايه أخرى: لا- تلق و لا تشتري ما تلقى و لا تأكل منه. و ظاهر النهى عن الأكل كونه لفساد المعامله فيكون أكلاً بالباطل و لم يقل به إلا الإسكافى. و عن ظاهر المنتهى الاتفاق على خلافه فتكون الروايه مع ضعفها مخالفه لعمل الأصحاب فتقتصر عن إفاده الحرمة و الفساد. نعم لا بأس بحملها على الكراهه لو وجد القول بكراهه الأكل مما

يشترى من المتلقى ولا- بأس به حسما لماده التلقى. و مما ذكرنا يعلم أن النهى فى سائر الأخبار أيضا محمول على الكراهه لموافقته للأصل مع ضعف الخبر و مخالفته للمشهور ثم إن حد التلقى أربعة فراسخ كما فى كلام بعض و الظاهر أن مرادهم خروج الحد عن المحدود لأن الظاهر زوال المرجوحه إذا كان أربعة فراسخ و قد تبعوا بذلك مرسله الفقيه. و روى أن حد التلقى روحه فإذا صار إلى أربعة فراسخ فهو جلب فإن الجمع بين صدرها و ذيلها لا يكون إلا بإزاده خروج الحد عن المحدود كما أن ما فى الروايه السابقه أن حده ما دون غدوه أو روحه محمول على دخول الحد فى المحدود لكن قال فى المنتهى حد علماؤنا التلقى بأربعة فراسخ فكرهوا التلقى إلى ذلك الحد فإن زاد على ذلك كان تجاره و جلبا و هو ظاهر لأن بمضيه و رجوعه يكون مسافرا يجب عليه القصر فيكون سفرا حقيقيا إلى أن قال ولا- يعرف بين علمائنا خلاف فيه انتهى. و التعليل بحصول السفر الحقيقى يدل على مسامحه فى التعبير و لعل الوجه فى التحديد بالأربعة أن الوصول على الأربعة

المكاسب، ج ٢، ص ٢١١

بلا- زياده و لا- نقيصه نادر فلا يصلح أن يكون ضابطا لرفع الكراهه إذ لا يقال إنه وصل إلى الأربعة إذا تجاوز عنها و لو يسيرا فالظاهر أنه لا إشكال فى أصل الحكم و إن وقع اختلاف فى التعبير فى النصوص و الفتاوى ثم إنه لا إشكال فى اعتبار القصد إذ بدونه لا يصدق عنوان التلقى فلو تلقى الركب فى طريقه ذاهبا أو جائيا لم يكره معامله معهم و كذا فى اعتبار قصد معامله من المتلقى فلا يكره لغرض آخر و لو اتفقت معامله قيل ظاهر التعليل فى روايه عروه المتقدمه اعتبار جهل الركب بسعر البلد. و فيه أنه مبنى على عدم اختصاص القيد بالحكم الأخير فيحتمل أن تكون العله فى كراهه التلقى مسامحه الركب فى الميزان بما لا يتسامح به المتلقى أو مظنه حبس المتلقين ما اشتروه أو ادخاره عن أعين الناس و بيعه تدريجا بخلاف ما إذا أتى الركب و طرحوا أمتعتهم فى الخانات و الأسواق فإن له أثرا بينا فى امتلاء أعين الناس خصوصا الفقراء فى وقت الغلاء إذا أتى بالطعام و كيف كان فاشتراط الكراهه بجهلهم بسعر البلد محل مناقشه ثم إنه لا فرق بين أخذ المتلقى بصيغه البيع أو الصلح أو غيرهما. نعم لا بأس باستيهابهم و لو ياهداء شىء إليهم و لو تلقاهم لمعاملات آخر غير شراء متاعهم فظاهر الروايات عدم المرجوحه. نعم لو جعلنا المناط ما يقرب من قوله ص: المسلمون يرزق الله بعضهم من بعض قوى سرايه الحكم إلى بيع شىء منهم و إيجارهم المساكن و الخانات كما أنه إذا جعلنا المناط فى الكراهه كراهه غبن الجاهل كما يدل عليه النبوى العامى: لا تلقوا الجلب فمن تلقى و اشترى منه فإذا أتى السوق فهو بالخيار قوى سرايه الحكم إلى كل معامله توجب غبنهم كالبيع و الشراء منهم متلقيا و شبه ذلك لكن الأظهر هو الأول و كيف كان فإذا فرض جهلهم بالسعر و ثبت لهم الغبن الفاحش كان لهم الخيار. و قد يحكى عن الحلّى ثبوت الخيار و إن لم يكن غبن و لعله لإطلاق النبوى المتقدم المحمول على صورته تبين الغبن بدخول السوق و الاطلاع على القيمه و اختلفوا فى كون هذا الخيار على الفور أو التراخى على قولين سيجىء ذكر الأقوى منهما فى مسأله خيار الغبن إن شاء الله.

مسأله يحرم النجش على المشهور

كما فى الحدائق بل عن المنتهى و جامع المقاصد أنه محرم إجماعا لروايه ابن سنان عن أبى عبد الله ع قال قال رسول الله ص: الواشمه و المتوشمه و الناجش و المنجوش ملعونون على لسان محمد ص و فى النبوى المحكى عن معانى الأخبار: لا تناجشوا و لا تدابروا قال و معناه أن يزيد الرجل فى ثمن السلعه و هو لا يريد شراءها و لكن ليستمعه غيره فيزيد لزيادته و الناجش الخائن. و

[أما] التدابير [فالمصارمه و] الهجران [مأخوذ من أن يولى الرجل صاحبه دبره و يعرض عنه بوجهه انتهى كلام الصدوق. و الظاهر أن المراد بزيادة الناجش مؤاطاه البائع المنجوش له.

مسأله إذا دفع إنسان إلى غيره مالا ليصرفه في قبيل يكون المدفوع إليه منهم

و لم يحصل للمدفع إليه ولاية على ذلك المال من دون الدافع كما الإمام أورد المظالم المدفوع إلى الحاكم فله صور إحداها أن تظهر قرينه على عدم جواز رضاه بالأخذ منه كما إذا عين له منه مقدارا قبل الدفع أو بعده و لا إشكال في عدم الجواز لحرمة التصرف في مال الناس على غير الوجه المأذون فيه الثاني أن تظهر قرينه حاله أو مقالبه على جواز أخذه منه مقدارا مساويا لما يدفع إلى غيره أو أنقص أو أزيد و لا- إشكال في الجواز حينئذ إلا- أنه قد يشكل الأمر فيما لو اختلف مقدار المدفوع إلى الأصناف المختلفة كأن عين للمجتهدين مقدارا و للمشتغلين مقدارا و اعتقد الدافع عنوانا يخالف معتقد المدفوع إليه. و التحقيق هذا مراعاة معتقد المدفوع إليه إن كان عنوان الصنف على وجه الموضوعية كأن يقول ادفع إلى كل مشتغل كذا و إلى كل مجتهد كذا و خذ أنت ما يخصك و إن كان على وجه الداعي بأن كان الصنف داعيا إلى تعيين ذلك المقدار كان المتبع اعتقاد الدافع لأن الداعي إنما يتفرع على الاعتقاد لا- الواقع. الثالثة أن لا تقوم قرينه على أحد الأمرين و يطلق المتكلم و قد اختلف كلماتهم فيها بل كلمات واحد منهم فالمحكي عن وكاله المبسوط و زكاه السرائر [و الشرائع و التحرير و الإرشاد و المسالك و الكفايه] و مكاسب النافع و كشف الرموز و المختلف و التذكرة و جامع المقاصد تحريم الأخذ مطلقا و عن النهايه و مكاسب السرائر و الشرائع و التحرير و الإرشاد و المسالك و الكفايه أنه يجوز له الأخذ منه إن أطلق من دون زياده على غيره و نسبه في الدروس إلى الأكثر و في الحدائق إلى المشهور و في المسالك هكذا شرط كل من سوغ له الأخذ و عن نهايه الأحكام و التنقيح و المهذب البارع و المقنعه الاقتصار على نقل القولين و عن المهذب البارع حكاية التفصيل بالجواز إن كانت الصيغة بلفظ ضعه فيهم أو ما أدى معناه و المنع إن كانت بلفظ ادفعه و عن التنقيح عن بعض الفضلاء أنه إن قال هو للفقراء جاز و إن قال أعطه للفقراء فإن علم فقره لم يجز إذ لو أراد لخصه و إن لم يعلم جاز. احتج القائل بالتحريم مضافا إلى ظهور اللفظ في مغايره المأمور بالدفع للمدفع إليهم المؤيد بما قالوه فمن وكلته امرأه أن يزوجه من شخص فزوجها من نفسه أو وكله في شراء شيء فأعطاه من عنده بمصححه ابن الحجاج المسنده في التحرير إلى مولانا الصادق ع و إن أضمرت في غيره قال: سألت عن رجل أعطاه رجل مالا ليقسمه في محاويع أو في مساكين و هو محتاج أ يأخذ منه لنفسه و لا يعلمه قال لا يأخذ منه شيئا حتى يأذن له صاحبه و احتج المجوزون بأن العنوان المدفوع إليه شامل له و الفرض الدفع إلى هذا العنوان من غير ملاحظه لخصوصيه في الغير و اللفظ و إن سلم عدم شموله له لغه إلا أن المنساق عرفا صرفه إلى كل من اتصف بهذا العنوان فالعنوان موضوع لجواز الدفع يحمل عليه الجواز. نعم لو كان المدفوع إليهم أشخاصا خاصه و كان الداعي على الدفع اتصافهم بذلك الوصف لم يشمل المأمور و الروايه معارضه بروايات أخر مثل ما في الكافي في الصحيح عن سعد بن يسار قال: قلت لأبي عبد الله ع الرجل يعطى الزكاه فيقسمها في أصحابه أ يأخذ منها شيئا قال نعم و عن الحسين بن عثمان في الصحيح أو الحسن بن هاشم [عن أبي إبراهيم ع: في رجل أعطى مالا يفرقه فيمن يحل له أ له أن يأخذ منه شيئا لنفسه و إن لم يسم له قال يأخذ منه لنفسه مثل ما يعطى غيره و صحيحه ابن الحجاج قال: سألت أبا الحسن ع

عن الرجل يعطى الرجل الدراهم يقسمها و يضعها في مواضعها و هو ممن تحل له الصدقه قال لا بأس أن يأخذ لنفسه كما يعطى غيره و لا يجوز له أن يأخذ- إذا أمره أن يضعها في مواضع مسماه إلا بإذنه و الذى ينبغى أن يقال أما من حيث دلالة اللفظ الدال على الإذن في الدفع و الصرف فإن المتبع الظهور العرفى و إن كان ظاهرا بحسب الوضع اللغوى في غيره كما أن الظهور الخارجى الذى يستفاد من القرائن الخارجيه مقدم على الظهور العرفى الثابت للفظ المجرد من تلك القرائن ثم إن التعبد فى حكم هذه المسأله لا- يخلو عن بعد فالأولى حمل الأخبار المجوزه على ما إذا كان غرض المتكلم صرف المدفوع فى العنوان المرسوم له من غير تعلق الغرض بخصوص فرد دون آخر و حمل الصحيحه السابقه المانع على ما إذا لم يعلم الأمر فقر المأمور فأمره بالدفع إلى مساكين على وجه تكون المسكنه داعيه إلى الدفع لا موضوعا و لما لم يعلم المسكنه فى المأمور لم يحصل داع على الرضا بوصول شىء من المال إليه ثم على تقدير المعارضه فالواجب الرجوع إلى ظاهر اللفظ لأن الشك بعد تكافؤ الأخبار فى الصارف الشرعى عن الظهور العرفى و لو لم يكن للفظ ظهور فالواجب بعد التكافؤ الرجوع إلى المنع إذ لا يجوز التصرف فى مال الغير إلا بإذن من المالك أو الشارع.

مسأله احتكار الطعام

اشاره

و هو كما فى الصحاح و عن المصباح جمع الطعام و حبسه يتربص به الغلاء لا خلاف فى مرجوحته. و قد اختلف فى حرمة فعن المبسوط و المقنع و الحلبي فى كتاب المكاسب و الشرائع و المختلف الكراهه و عن كتب الصدوق و الاستبصار و السرائر و القاضى و التذكرة و التحرير و الإيضاح و الدروس و جامع المقاصد و الروضه التحريم. و عن التنقيح و الميسيه تقويته.

و هو الأقوى بشرط عدم باذل الكفايه لصحيحه سالم الحناط قال: قال لى أبو عبد الله ع ما عملك قلت حناط و ربما قدمت على نفاق و ربما قدمت على كساد فحسبت قال فما يقول من قبلك فيه قلت يقولون محتكر فقال يبيعه أحد غيرك قلت ما أبيع أنا من ألف جزء جزء قال لا بأس إنما كان ذلك رجل من قريش يقال له حكيم بن حزام و كان إذا دخل الطعام المدينه اشتراه كله فمر عليه النبى ص فقال له يا حكيم بن حزام إياك أن تحتكر فإن الظاهر منها أن عليه عدم البأس وجود الباذل فلولا حرم. و صحيحه الحلبي عن أبي عبد الله ع: أنه سئل عن الحكره فقال إنما الحكره أن تشتري طعاما و ليس فى المصر غيره فتحتكره فإن كان فى المصر طعام أو متاع يباع غيره فلا بأس أن تلتمس بسلعتك الفضل و زاد فى الصحيحه المحكيه عن الكافى و التهذيب قال: و سألته عن الزيت فقال إن كان عند غيرك فلا بأس بإمساكه و عن أمير المؤمنين ع فى نهج البلاغه: فى كتابه إلى مالك الأشر فامنع من الاحتكار فإن رسول الله ص منع منه و ليكن البيع بيعا سمحا بموازين عدل و أسعار لا نجحف بالفريقين من البائع و المبتاع فمن قارف حكره بعد نهيك إياه فنكل به و عاقبه فى غير إسراف و صحيحه الحلبي قال: سألته عن الرجل يحتكر الطعام و يتربص به هل يصلح ذلك قال إن كان الطعام كثيرا يسع الناس فلا بأس به و إن كان الطعام قليلا لا يسع الناس فإنه يكره أن يحتكر الطعام و يترك الناس ليس لهم طعام فإن الكراهه فى كلامهم ع و إن كانت تستعمل فى المكروه و الحرام إلا أن فى تقييدها بصوره عدم باذل غيره مع ما دل على كراهه الاحتكار مطلقا قرينه على إرادته التحريم و حملها على تأكيد الكراهه أيضا مخالف لظاهر يكره كما لا يخفى. و إن شئت قلت إن المراد بالبأس فى الشرطيه الأولى التحريم لأن الكراهه ثابتة فى هذه

الصورة أيضا فالشرطية الثانية كالمفهوم لها و يؤيد التحريم ما عن المجالس بسنده عن أبي مريم الأنصاري عن أبي جعفر قال قال رسول الله ص: أيما رجل اشترى طعاما فحبسه أربعين صباحا يريد به غلاء للمسلمين ثم باعه فتصدق بثمانه لم يكن كفاره لما صنع و فى السند بعض بنى فضال و الظاهر أن الروايه مأخوذه من كتبهم التى قال العسكرى ع عند سؤاله عنها: خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا ففيه دليل على اعتبار ما فى كتبهم فيستغنى بذلك عن ملاحظه من قبلهم فى السند. و قد ذكرنا أن هذا الحديث أولى بالدلاله على عدم وجوب الفحص عما قبل هؤلاء من الإجماع الذى ادعاه الكشى على تصحيح ما يصح عن جماعه. و يؤيده أيضا ما عن الشيخ الجليل الشيخ ورام أنه أرسل عن النبي ص عن جبرائيل ع قال: اطلعت فى النار فرأيت واديا فى جهنم يغلى فقلت يا مالك لمن هذا فقال لثلاثة المحتكرين و المدمنين الخمر و القوادين. و مما يؤيد التحريم ما دل على وجوب البيع عليه فإن إزمه بذلك ظاهر فى كون الحبس محرما إذ الإلزام على ترك المكروه خلاف الظاهر و خلاف قاعده سلطنه الناس مسلطون على أموالهم -

ثم إن كشف الإبهام عن أطراف المسألة إنما يتم ببيان أمور

الأول فى مورد الاحتكار

فإن ظاهر التفسير المتقدم عن أهل اللغة و بعض الأخبار المتقدمه اختصاصه بالطعام. و فى روايه غياث بن إبراهيم: ليس الحكره إلا فى الحنطه و الشعير و التمر و الزبيب و السمن.

و عن الفقيه زياده الزيت. و قد تقدم فى بعض الأخبار المتقدمه دخول الزيت أيضا. و فى المحكى عن قرب الإسناد بروايه أبى البخترى عن على ع قال: ليس الحكره إلا فى الحنطه و الشعير و التمر و الزبيب و السمن و عن الخصال فى روايه السكونى عن جعفر بن محمد عن آباءه ع عن النبي ص قال: الحكره فى سته أشياء فى الحنطه و الشعير و التمر و الزيت و السمن و الزبيب ثم إن ثبوته فى الغلات الأربع بزياده السمن لا- خلاف فيه ظاهرا. و عن كشف الرموز و ظاهر السرائر دعوى الاتفاق عليه و عن مجمع الفوائد نفى الخلاف فيه و أما الزيت فقد تقدم فى غير واحد من الأخبار. و لذا اختاره الصدوق و العلامه فى التحرير حيث ذكر أن به روايه حسنه و الشهيدان و المحقق الثانى. و عن الإيضاح أن عليه الفتوى و أما الملح فقد ألحقه بها فى المبسوط و الوسيله و التذكرة و نهايه الأحكام و الدروس و المسالك و لعله لفحوى التعليل الوارد فى بعض الأخبار من حاجه الناس إليه.

الثانى [ما هو حد الاحتكار]

روى السكونى عن أبى عبد الله ع: أن الحكره فى الخصب أربعون يوما و فى الغلاء و الشده ثلاثة أيام فما زاد على الأربعين يوما فى الخصب فصاحبه ملعون و ما زاد على ثلاثة أيام فى العسره فصاحبه ملعون و يؤيدها ظاهر روايه المجالس المتقدمه.

المكاسب، ج ٢، ص ٢١٣

و حكى عن الشيخ و محكى القاضى و الوسيله العمل بها. و فى الدروس أن الأظهر تحريمه مع حاجه الناس و مظنتها زياده على ثلاثه أيام فى الغلاء و أربعين فى الرخص للروايه انتهى. و أما تحديده بحاجه الناس فهو حسن كما عن المقنعه و غيرها و يظهر

من الأخبار المتقدمه. و أما ما ذكره من حمل روايه السكوني عن بيان مظنه الحاجه فهو جيد و منه يظهر عدم دلالتها على التحديد بالعددین تعبدا.

الثالث [عدم حصر الاحتكار في شراء الطعام بل مطلق جمعه و حبسه

مقتضى ما في صحيحه الحلبي المتقدمه في بادئ النظر حصر الاحتكار في شراء الطعام لكن الأقوى التعميم بقريته تفریع قوله ع فإن كان في المصر طعام و يؤيد ذلك ما تقدم من تفسير الاحتكار في كلام أهل اللغه بمطلق جمع الطعام و حبسه سواء أ كان بالاشتراء أم بالزرع أو الحصاد أو الإحراز إلا أن يراد جمعه في ملكه و يؤيد التعميم تعليل الحكم في بعض الأخبار بأن يترك الناس ليس لهم طعام و عليه فلا- فرق بين أن يكون ذلك من زرعه أو من ميراث أو يكون موهوبا له أو كان قد اشتراه لحاجه فانقضت الحاجه و بقي الطعام لا يحتاج إليه المالك فحسبه متربصا للغلاء.

الرابع أقسام حبس الطعام

كثيره لأن الشخص إما أن يكون قد حصل الطعام لحبسه أو لغرض آخر أو حصل له من دون تحصيل له و الحبس إما أن يراد منه نفس تقليل الطعام إضرارا بالناس في أنفسهم أو يريد به الغلاء و هو إضرارهم من حيث المال أو يريد به عدم خساره من رأس ماله و إن حصل ذلك لغلاء عارضى لا يتضرر به أهل البلد كما قد يتفق ورود عسكر أو زوار في البلاد و توقفهم يومين أو ثلاثه أيام فتحدث للطعام عزه لا تضر بأكثر أهل البلد و قد يريد بالحبس لغرض آخر المستلزم للغلاء غرضا آخر هذا كله مع حصول الغلاء بحبسه و قد يحبس انتظارا لأيام الغلاء من دون حصول الغلاء بحبسه بل لقله الطعام في آخر السنه أو لورود عسكر أو زوار ينفد الطعام ثم حبسه لانتظار أيام الغلاء قد يكون للبيع بأزيد من قيمه الحال و قد يكون لحب إعانه المضطرين و لو بالبيع عليهم و الإرفاق بهم ثم حاجه الناس قد تكون لأكلهم و قد تكون للبذر أو لعلف الدواب أو للاسترباح بالثمن. و عليك باستخراج هذه الأقسام و تمييز المباح و المكروه و المستحب من الحرام.

الخامس الظاهر عدم الخلاف كما قيل في إجبار المحتكر على البيع

حتى على القول بالكراهه بل عن المهذب البارع الإجماع عليه.

و عن التنقيح كما في الحدائق عدم الخلاف فيه و هو الدليل المخرج عن قاعده عدم جواز الإجبار لغير الواجب و لذا ذكرنا أن ظاهر أدله الإجبار تدل على التحريم لأن إلزام غير اللازم خلاف القاعده. نعم لا يسعر عليه إجماعا كما عن السرائر و زاد وجود الأخبار المتواتره و عن المبسوط عدم الخلاف فيه لكن عن المقنعه أنه يسعر عليه بما يراه الحاكم و عن جماعه منهم العلامه و ولده و الشهيد أنه يسعر عليه إن أجحف بالثمن لنفى الضرر و عن الميسی و الشهيد الثاني أنه يؤمر بالنزول من دون تسعير جمعا بين النهى عن التسعير و الجبر بنفى الإضرار.

خاتمه و من أهم آداب التجاره الإجمال في الطلب و الاقتصاد فيه.

ففي مرسله ابن فضال عن رجل عن أبي عبد الله ع: ليكن طلبك للمعيشه فوق كسب المضيع و دون طلب الحريص الراضى بدنيه المطمئن إليها و لكن أنزل نفسك من ذلك منزله المنصف المتعفف ترفع نفسك عن منزله الواهن الضعيف و تكسب ما

لا بد للمؤمن منه إن الذين أعطوا المال ثم لم يشكروا لا مال لهم و في صحيحه الثمالي عن أبي جعفر ع قال قال رسول الله ص في حجه الوداع: ألا- أن الروح الأمين نفث في روعي أنه لا- تموت نفس حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله عز و جل و أجملوا في الطلب و لا- يحملنكم استبطاء شىء من الرزق أن تطلبوه بشىء من معصية الله فإن الله تبارك و تعالى قسم الأرزاق بين خلقه حلالا و لم يقسمها حراما فمن اتقى الله عز و جل و صبر آتاه الله برزقه من حله و من هتك حجاب الستر و عجل فأخذه من غير حله قص به من رزقه الحلال و حوسب عليه يوم القيامة. و عن أبي عبد الله ع قال كان أمير المؤمنين ع كثيرا ما يقول: اعلموا علما يقينا أن الله عز و جل لم يجعل للعبد و إن اشتد جهده و عظمت حيلته و كثرت مكابדתه أن يسبق ما سمي له في الذكر الحكيم و لم يحل من العبد في ضعفه و قله حيلته أن يبلغ ما سمي له في الذكر الحكيم أيها الناس إنه لن يزداد امرأ نقيرا بحذقه و لم ينتقص امرأ نقيرا لحمقه فالعالم لهذا العامل به أعظم الناس راحة في منفعتة و العالم لهذا التارك له أعظم الناس شغلا في مضرتة و رب منعم عليه مستدرج بالإحسان إليه و رب مغرور في الناس مصنوع له فأفق أيها الساعي من سعيك و قصر من عجلتك و انتبه من سنه غفلتك و تفكر فيما جاء عن الله عز و جل على لسان نبيه ص و عن عبد الله بن سليمان قال سمعت أبا عبد الله ع يقول: إن الله عز و جل وسع في أرزاق الحمقى ليعتبر العقلاء و يعلموا أن الدنيا ليس ينال ما فيها بعمل و لا حيله و في مرفوعه سهل بن زياد أنه قال قال أمير المؤمنين ع: كم من متعب نفسه مقتر عليه و مقتصد في الطلب قد ساعدته المقادير و في روايه على بن عبد العزيز قال: قال لى أبو عبد الله ع ما فعل عمر بن مسلم قلت جعلت فداك أقبل على العبادة و ترك التجاره فقال ويحه أما علم أن تارك الطلب لا يستجاب له إن قوما من أصحاب رسول الله ص لما نزلت وَ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَ يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ أَغْلَقُوا الْأَبْوَابَ وَ أَقْبَلُوا عَلَى الْعِبَادَةِ وَ قَالُوا قَدْ كَفِينَا فَبَلِّغْ ذَلِكَ النَّبِيَّ ص فَأَرْسَلْ إِلَيْهِمْ فَقَالَ مَا حَمَلَكُمْ عَلَى مَا صَنَعْتُمْ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ تَكْفُلْ لَنَا بِأَرْزَاقِنَا فَأَقْبَلْنَا عَلَى الْعِبَادَةِ فَقَالَ إِنَّهُ مِنْ فَعَلَ ذَلِكَ لَمْ يَسْتَجِبْ لَهُ عَلَيْكُمْ بِالطَّلَبِ وَ قَدْ تَقَدَّمَ فِي رِوَايِهِ أَنَّهُ: لَيْسَ مِنْهُ مَنْ تَرَكَ آخِرَتَهُ لِدُنْيَاهِ وَ لَا مَنْ تَرَكَ دُنْيَاَهُ لِآخِرَتِهِ.

و تقدم أيضا حديث داود على نبينا و آله و عليه السلام و على جميع أنبيائه الصلاة و السلام. بعد الحمد لله الملك العلام على ما أنعم علينا بالنعم الجسم التي من أعظمها الاشتغال بمطالعه و كتابه كلمات أوليائه الكرام التي هي مصابيح الظلام للخاص و العام

المكاسب، ج ٣، ص ٢١٤

الجزء الثالث

الخيار

إشارة

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين. القول في الخيار و أقسامه و أحكامه

مقدمتان

الأولى [في معنى الخيار لغة و اصطلاحا]

الخيار لغه اسم مصدر من الاختيار- غلب في كلمات جماعه من المتأخرين في ملك فسخ العقد على ما فسره به في موضع من الإيضاح- فیدخل ملك الفسخ في العقود الجائزه و في عقد الفضولي و ملك الوارث رد العقد على ما زاد على الثلث و ملك العمه و الخاله لفسخ العقد على بنت الأ-خ و الأ-خت و ملك الأمه المزوجه من عبد فسخ العقد إذا أعتقت و ملك كل من الزوجين للفسخ بالعيوب- و لعل التعبير بالملك للتنبیه على أن الخيار من الحقوق لا من الأحكام فيخرج ما كان من قبيل الإجازه و الرد لعقد الفضولي و التسلط على فسخ العقود الجائزه فإن ذلك من الأحكام الشرعيه لا من الحقوق و لذا لا تورث و لا تسقط بالإسقاط و قد يعرف بأنه ملك إقرار العقد و إزالته و يمكن الخدشه فيه بأنه إن أريد من إقرار العقد إبقاؤه على حاله بترك الفسخ فذكره مستدرك لأن القدره على الفسخ عين القدره على تركه إذ القدره لا تتعلق بأحد الطرفين و إن أريد منه إلزام العقد و جعله غير قابل لأن يفسخ. ففيه أن مرجعه إلى إسقاط حق الخيار فلا يؤخذ في تعريف نفس الخيار مع أن ظاهر الإلزام في مقابل الفسخ جعله لازما مطلقا فينتقض بالخيار المشترك فإن لكل منهما إلزامه من طرفه لا مطلقا ثم إن ما ذكرناه من معنى الخيار- هو المتبادر منه عرفا عند الإطلاق في كلمات المتأخرين و إلا- فإطلاقه في الأخبار و كلمات الأصحاب على سلطنه الإجازه و الرد لعقد الفضولي و سلطنه الرجوع في الهبه و غيرهما من أفراد السلطنه شائع.

الثانيه [الأصل في البيع اللزوم]

اشاره

ذكر غير واحد تبعا للعلامه في كتبه- أن الأصل في البيع اللزوم. قال في التذكره الأصل في البيع اللزوم لأن الشارع وضعه مفيدا لنقل الملك و الأصل الاستصحاب و الغرض تمكن كل من المتعاقدين من التصرف فيما صار إليه و إنما يتم باللزوم ليأمن من نقض صاحبه عليه انتهى.

أقول المستفاد من كلمات جماعه أن الأصل هنا قابل لإرادته معان

الأول الراجع

احتمله في جامع المقاصد- مستندا في تصحيحه إلى الغلبه. و فيه أنه إن أراد غلبه الأفراد فغالبا ينقذ جائزا لأجل خيار المجلس أو الحيوان أو الشرط- و إن أراد غلبه الأزمان فهي لا تنفع في الأفراد المشكوكه- مع أنه لا يناسب ما في القواعد من قوله و إنما يخرج من الأصل لأمرين ثبوت خيار أو ظهور عيب.

الثاني القاعده المستفاده من العمومات

التي يجب الرجوع إليها عند الشك في الأفراد أو بعض الأحوال و هذا حسن لكن لا- يناسب ما ذكره في التذكره في توجيه الأصل- .

و مرجعه إلى أصله عدم ارتفاع أثر العقد بمجرد فسخ أحدهما و هذا حسن.

الرابع المعنى اللغوي

بمعنى أن وضع البيع و بناءه عرفا و شرعا على اللزوم و صيروره المالك الأول كالأجنبي و إنما جعل الخيار فيه حقا خارجيا لأحدهما أو لهما يسقط بالإسقاط و بغيره و ليس البيع كالهبة التي حكم الشارع فيها بجواز رجوع الواهب بمعنى كونه حكما شرعيا له أصلا و بالذات بحيث لا يقبل الإسقاط و من هنا ظهر أن ثبوت خيار المجلس في أول أزمته انعقاد البيع لا ينافي كونه في حد ذاته مبنيا على اللزوم لأن الخيار حق خارجي قابل للانفكاك. نعم لو كان في أول انعقاده محكما شرعا بجواز الرجوع بحيث يكون حكما فيه لاحقا مجعولا- قابلا للسقوط كان منافيا لبنائه على اللزوم فالأصل هنا كما قيل نظير قولهم إن الأصل في الجسم الاستداره فإنه لا- ينافي كون أكثر الأجسام على غير الاستداره لأجل القاسر الخارجى و مما ذكرنا ظهر وجه النظر فى كلام صاحب الوافيه حيث أنكر هذا الأصل لأجل خيار المجلس إلا أن يريد أن الأصل بعد ثبوت خيار المجلس بقاء عدم اللزوم و سيأتى ما فيه

بقى الكلام فى معنى قول العلامة فى القواعد و التذكرة إنه لا يخرج من هذا الأصل إلا بأمرين ثبوت خيار أو ظهور عيب فإن ظاهره أن ظهور العيب سبب لتزلزل البيع فى مقابل الخيار مع أنه من أسباب الخيار و توجيهه بعطف الخاص على العام كما فى جامع المقاصد غير ظاهر إذ لم يعطف العيب على أسباب الخيار بل عطف على نفسه و هو مبين له لا أعم. نعم قد يساعد عليه ما فى التذكرة من قوله و إنما يجزى عن الأصل بأمرين أحدهما ثبوت الخيار لهما أو لأحدهما من غير نقص فى أحد العوضين بل للتروى خاصة. و الثانى ظهور عيب فى أحد العوضين انتهى. و حاصل التوجيه على هذا أن الخروج عن اللزوم لا يكون إلا بتزلزل

المكاسب، ج ٣، ص ٢١٥

العقد لأجل الخيار و المراد بالخيار فى المعطوف عليه ما كان ثابتا بأصل الشرع أو بجعل المتعاقدين لا لاقتضاء نقص فى أحد العوضين و بظهور العيب ما كان الخيار لنقص أحد العوضين لكنه مع عدم تمامه تكلف فى عباره القواعد مع أنه فى التذكرة ذكر فى الأمر الأول الذى هو الخيار فصولا سبعة بعدد أسباب الخيار و جعل السابع منها خيار العيب و تكلم فيه كثيرا و مقتضى التوجيه أن يتكلم فى الأمر الأول فيما عدا خيار العيب و يمكن توجيه ذلك بأن العيب سبب مستقل لتزلزل العقد فى مقابل الخيار فإن نفس ثبوت الأرش بمقتضى العيب و إن لم يثبت خيار الفسخ موجب لاسترداد جزء من الثمن فالعقد بالنسبه إلى جزء من الثمن متزلزل قابل لإبقائه فى ملك البائع و إخراجه عنه و يكفى فى تزلزل العقد ملك إخراج جزء مما ملكه البائع بالعقد عن ملكه. و إن شئت قلت إن مرجع ذلك إلى ملك العقد الواقع على مجموع العوضين من حيث المجموع و نقص مقتضاه من تملك كل من مجموع العوضين فى مقابل الآخر لكنه مبنى على كون الأرش جزء حقيقيا من الثمن كما عن بعض العامه ليتحقق انفساخ العقد بالنسبه إليه عند استرداده.

و قد صرح العلامة في كتبه بأنه لا يعتبر في الأرش كونه جزء من الثمن بل له إبداله لأن الأرش غرامه و حينئذ فثبوت الأرش لا يوجب تزلزلا- في العقد ثم إن الأصل بالمعنى الرابع إنما ينفع مع الشك في ثبوت خيار في خصوص البيع لأن الخيار حق خارجي يحتاج ثبوته إلى الدليل أما لو شك في عقد آخر من حيث اللزوم و الجواز فلا يقتضى ذلك الأصل لزومه لأن مرجع الشك حينئذ إلى الشك في الحكم الشرعي. و أما الأصل بالمعنى الأول فقد عرفت عدم تماميته و أما بمعنى الاستصحاب فيجربى في البيع و غيره إذا شك في لزومه و جوازه و أما بمعنى القاعده فيجربى في البيع و غيره لأن أكثر العمومات الداله على هذا المطلب يعم غير البيع

[الأدله على أصاله اللزوم]

إشاره

و قد أشرنا في مسأله المعاطاه إليها و نذكرها هنا تسهيلا على الطالب-

فمنها قوله تعالى أَوْفُوا بِالْعُقُودِ

دل على وجوب الوفاء بكل عقد و المراد بالعقد مطلق العهد كما فسر به في صحيحه ابن سنان المرويه في تفسير على بن إبراهيم أو ما يسمى عقدا لغه و عرفا. و المراد بوجوب الوفاء العمل بما اقتضاه العقد في نفسه- بحسب الدلاله اللفظيه نظير الوفاء بالندى فإذا دل العقد مثلا على تمليك العاقد ماله من غيره و جب العمل بما يقتضيه التمليك من ترتيب آثار ملكيه ذلك الغير له فأخذه من يده بغير رضاه و التصرف فيه كذلك نقض لمقتضى ذلك العهد فهو حرام فإذا حرم بإطلاق الآيه جميع ما يكون نقضا لمضمون العقد و منها التصرفات الواقعه بعد فسخ المتصرف من دون رضاه صاحبه كان هذا لازما مساويا للزوم العقد و عدم انفساخه بمجرد فسخ أحدهما فيستدل بالحكم التكليفي على الحكم الوضعي أعنى فساد الفسخ من أحدهما بغير رضا الآخر و هو معنى اللزوم بل قد حقق في الأصول أن لا معنى للحكم الوضعي إلا ما انتزع من الحكم التكليفي. و مما ذكرنا ظهر ضعف ما قيل من أن معنى وجوب الوفاء بالعقد العمل بما يقتضيه من لزوم و جواز فلا يتم الاستدلال به على اللزوم. توضيح الضعف أن اللزوم و الجواز من الأحكام الشرعيه للعقد و ليسا من مقتضيات العقد في نفسه مع قطع النظر عن حكم الشارع. نعم هذا المعنى أعنى وجوب الوفاء بما يقتضيه العقد في نفسه يصير بدلاله الآيه حكما شرعيا للعقد مساويا للزوم و أضعف من ذلك ما نشأ من عدم التفطن لوجه دلالة الآيه على اللزوم مع الاعتراف بأصل الدلاله لمتابعه المشهور و هو أن المفهوم من الآيه عرفا حكمان تكليفي و وضعي و قد عرفت أن ليس المستفاد منها إلا حكم واحد تكليفي يستلزم حكما وضعيا

[الاستدلال بآيه أحل الله البيع]

و من ذلك يظهر لك الوجه في دلالة قوله تعالى أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ على اللزوم فإن حليه البيع التي لا- يراد منها إلا- حليه جميع التصرفات المترتب عليه التي منها ما يقع بعد فسخ أحد المتبايعين بغير رضاه الآخر مستلزمه لعدم تأثير ذلك الفسخ و كونه لغوا

[الاستدلال بآيه تجاره عن تراض]

و منه يظهر وجه الاستدلال على اللزوم بإطلاق حليه أكل المال بالتجاره عن تراض فإنه يدل على أن التجاره سبب لحليه التصرف بقول مطلق حتى بعد فسخ أحدهما من دون رضاء الآخر فدلاله الآيات الثلاث على أصاله اللزوم على نهج واحد لكن يمكن أن يقال- إنه إذا كان المفروض الشك في تأثير الفسخ في رفع الآثار الثابته بإطلاق الآيتين الأخيرتين لم يمكن التمسك في رفعه إلا بالاستصحاب و لا ينفع الإطلاق.

و منها قوله تعالى وَ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ

دل على حرمة الأكل بكل وجه يسمى باطلا- عرفا و موارد ترخيص الشارع ليس من الباطل فإن أكل الماره من ثمره الأشجار التي تمر بها باطل لو لا إذن الشارع الكاشف عن عدم بطلانه و كذلك الأخذ بالشفعه و الخيار فإن رخصه الشارع في الأخذ بهما يكشف عن ثبوت حق لذوى الخيار و الشفعه و ما نحن فيه من هذا القبيل فإن أخذ مال الغير و تملكه من دون إذن صاحبه باطل عرفا. نعم لو دل الشارع على جوازه كما في العقود الجائزه بالذات أو بالعارض كشف ذلك عن حق للفاسخ متعلق بالعين. و مما ذكرنا يظهر وجه الاستدلال بقوله ص: لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفسه.

و منها قوله: الناس مسلطون على أموالهم

فإن مقتضى السلطنه التي أمضاها الشارع أن لا يجوز أخذه من يده و تملكه عليه من دون رضاه و لذا استدل المحقق في الشرائع على عدم جواز رجوع المقرض فيما أقرضه بأن فائده الملك التسلط و نحوه العلامه في بعض كتبه و الحاصل أن جواز العقد الراجع إلى تسلط الفاسخ على تملك ما انتقل عنه و صار مالا لغيره و أخذه منه بغير رضاه مناف لهذا العموم

و منها قوله: المؤمنون عند شروطهم

و قد استدل به على اللزوم غير واحد منهم المحقق الأردبيلي قدس سره بناء على أن الشرط مطلق الإلزام و الالتزام و لو ابتداء من غير ربط بعقد آخر فإن العقد على هذا شرط فيجب الوقوف عنده و يحرم التعدي عنه فيدل على اللزوم بالتقريب المتقدم في أوْفُوا بِالْعُقُودِ لكن لا يبعد منع صدق الشرط في الالتزامات الابتدائيه بل المتبادر عرفا

المكاسب، ج ٣، ص ٢١٦

هو الإلزام التابع- كما يشهد به موارد استعمال هذا اللفظ حتى في مثل قوله في دعاء التوبه: و لك يا رب شرطي ألا أعود في

مكروهك و عهدى أن أهجر جميع معاصيك و قوله فى أول دعاء الندبه: بعد أن شرطت عليهم الزهد فى درجات هذه الدنيا كما لا- يخفى على من تأملها مع أن كلام بعض أهل اللغة على ما ادعينا من الاختصاص فى القاموس الشرط إلزام الشئ ء و التزامه فى البيع و نحوه

و منها الأخبار المستفيضة فى أن البيعين بالخيار ما لم يفترقا

و أنه إذا افترقا وجب البيع و أنه لا خيار لهما بعد الرضا

فهذه جملة من العمومات- الداله على لزوم البيع عموما أو خصوصا

[مقتضى الاستصحاب أيضا للزوم]

و قد عرفت أن ذلك مقتضى الاستصحاب أيضا و ربما يقال إن مقتضى الاستصحاب- عدم انقطاع علاقه المالك عن العين فإن الظاهر من كلماتهم عدم انقطاع علاقه المالك عن العين التى له فيها الرجوع و هذا الاستصحاب حاكم على الاستصحاب المتقدم المقتضى للزوم و رد بأنه إن أريد بقاء علاقه المالك أو علاقه يتفرع على الملك فلا ريب فى زوالها بزوال الملك و إن أريد بها سلطنه إعادته العين فى ملكه فهذه علاقه يستحيل اجتماعها مع الملك و إنما تحدث بعد زوال الملك لدلاله دليل فإذا فقد الدليل فالأصل عدمها و إن أريد بها العلاقه التى كانت فى مجلس البيع فإنها تستصحب عند الشك فىصير الأصل فى البيع بقاء الخيار كما يقال الأصل فى الهبه بقاء جوازها بعد التصرف فى مقابل من جعلها لازمه بالتصرف فيه مع عدم جريانه فيما لا خيار فيه فى المجلس بل مطلقا بناء على أن الواجب هنا الرجوع فى زمان الشك إلى عموم أوفوا بالعقود لا الاستصحاب أنه لا يجدى بعد تواتر الأخبار بانقطاع الخيار مع الافتراق فىبقى ذلك الاستصحاب سليما عن الحاكم فتأمل

[ظاهر المختلف أن الأصل عدم اللزوم و المناقشه فيه]

ثم إنه يظهر من المختلف فى مسأله أن المسابقه لازمه أو جائزه أن الأصل عدم اللزوم و لم يرد من تأخر عنه إلا بعموم قوله تعالى أوفوا بالعقود و لم يكن وجه صحيح لتقرير هذا الأصل. نعم هو حسن فى خصوص المسابقه و شبهه مما لا يتضمن تمليكا أو تسليطا ليكون الأصل بقاء ذلك الأثر و عدم زواله بدون رضا الطرفين

[إذا شك فى عقد أنه من مصاديق العقد اللازم أو الجائز]

ثم إن ما ذكرنا من العمومات المثبتة لأصالة اللزوم- إنما هو فى الشك فى حكم الشارع باللزوم و يجرى أيضا فيما إذا شك فى عقد خارجى أنه من مصاديق العقد اللازم أو الجائز بناء على أن المرجع فى الفرد المردد بين عنوانى العام و المخصص إلى العموم و أما بناء على خلاف ذلك فالواجب الرجوع عند الشك فى اللزوم إلى الأصل بمعنى استصحاب الأثر و عدم زواله بمجرد فسخ أحد المتعاقدين إلا أن يكون هنا أصل موضوعى يثبت العقد الجائز كما إذا شك فى أن الواقع هبه أو صدقه فإن الأصل عدم قصد القربه فيحكم بالهبه الجائزه لكن الاستصحاب المذكور إنما ينفع فى إثبات صفه اللزوم و أما تعيين العقد

اللازم حتى يترتب عليه سائر آثار العقد اللازم كما إذا أريد تعيين البيع عند الشك فيه و في الهبه فلا بل يرجع في أثر كل عقد إلى ما يقتضيه الأصل بالنسبه إليه فإذا شك في اشتغال الذمه بالعوض حكم بالبراءه التي هي من آثار الهبه و إذا شك في الضمان مع فساد العقد حكم بالضمان لعموم على اليد إن كان هو المستند في الضمان بالعقود الفاسده و إن كان المستند دخوله في ضمان العين أو قلنا بأن خروج الهبه من ذلك العموم مانع عن الرجوع إليه فيما احتمل كونه مصداقا لها كان الأصل البراءه أيضا

القول في أقسام الخيار

اشاره

و هي كثيره إلا أن أكثرها متفرقه و المجتمع منها في كل كتاب سبعة و قد أنهاها بعضهم إلى أزيد من ذلك- حتى أن المذكور في اللمعه مجتمعا أربعة عشر مع عدم ذكره لبعضها و نحن نقنفي أثر المقتصر على السبعه كالمحقق و العلامه قدس سرهما لأن ما عداها لا يستحق عنوانا مستقلا إذ ليس له أحكام مغاير لسائر أنواع الخيار فنقول و بالله التوفيق

الأول في خيار المجلس

اشاره

فالمراد بالمجلس مطلق مكان المتبايعين حين البيع- و إنما عبر بفرده الغالب و إضافه الخيار إليه لاختصاصه و ارتفاعه بانقضائه الذي هو الافتراق و لا- خلاف بين الإماميه في ثبوت هذه الخيار و النصوص به مستفيضه- و الموثق الحاكي لقول على ع: إذا صفق الرجل على البيع فقد وجب مطروح أو مؤول و لا فرق بين أقسام البيع و أنواع المبيع. نعم سيجي ء استثناء بعض أشخاص المبيع كالمنعتق على المشتري و تنقيح مباحث هذا الخيار و مسقطاته يحصل برسم مسائل

مسأله لا إشكال في ثبوته للمتبايعين إذا كانا أصيلين و لا في ثبوته للوكيلين في الجملة

اشاره

و هل يثبت لهما مطلقا خلاف قال في التذكرة لو اشترى الوكيل أو باع أو تعاقد الوكيلان تعلق الخيار بهما و بالموكلين مع حضورهما في المجلس و إلا- فبالوكيلين فلو مات الوكيل في المجلس و الموكل غائب انتقل الخيار إليه لأن ملكه أقوى من ملك الوارث و للشافعيه قولان أحدهما أنه يتعلق بالموكل و الآخر أنه يتعلق بالوكيل انتهى.

[أقسام الوكيل]

[أن يكون وكيلًا في مجرد إجراء العقد]

أقول و الأولى أن يقال- إن الوكيل إن كان وكيلًا في مجرد إجراء العقد فالظاهر عدم ثبوت الخيار لهما- وفاقا لجماعه منهم المحقق و الشهيد الثانيان لأن المتبادر من النص غيرهما و إن عممناه لبعض أفراد الوكيل و لم نقل بما قيل تبعًا لجامع المقاصد بانصرافه بحكم الغلبه إلى خصوص العاقد المالك مضافا إلى أن مفاد أدله الخيار إثبات حق و سلطنه لكل من المتعاقدين على ما انتقل إلى الآخر بعد الفراغ عن تسلطه على ما انتقل إليه فلا يثبت بها هذا التسلط لو لم يكن مفروغا عنه في الخارج ألا ترى أنه لو شك المشتري في كون المبيع ممن يعتق عليه لقرابه أو يجب صرفه لنفقه أو إعتاقه لنذر فلا يمكن الحكم بعدم وجوبه لأدله الخيار بزعم إثباتها للخيار المستلزم لجواز رده على البائع و عدم وجوب عتقه هذا مضافا إلى ملاحظه بعض أخبار هذا الخيار المقرون فيه بينه و بين خيار الحيوان الذي لا يرضى الفقيه بالتزام ثبوته للوكيل في إجراء

المكاسب، ج ٣، ص ٢١٧

الصيغه فإن المقام و إن لم يكن من تعارض المطلق و المقيد إلا أن سياق الجميع يشهد باتحاد. المراد من لفظ المتبايعين مع أن ملاحظه حكمه الخيار بتعدى ثبوته للوكيل المذكور مضافا إلى أدله سائر الخيارات فإن القول بثبوتها لموقع الصيغه لا ينبغى من الفقيه و الظاهر عدم دخوله في إطلاق العبارة المتقدمه عن التذكرة. فإن الظاهر من قوله اشترى الوكيل أو باع تصرف الوكيل بالبيع و الشراء لا مجرد إيقاع الصيغه و من جميع ذلك يظهر ضعف القول بثبوته للوكيلين المذكورين كما هو ظاهر الحدائق- و أضعف منه تعميم الحكم لصوره منع الموكل من الفسخ بزعم أن الخيار حق ثبت للعاقد بمجرد إجرائه للعقد فلا- يبطل بمنع الموكل و على المختار فهل يثبت للموكلين فيه إشكال- من أن الظاهر من البيعين في النص المتعاقدان فلا- يعم الموكلين. و ذكروا أنه لو حلف على عدم البيع لم يحث ببيع و كيله و من أن الوكيلين فيما نحن فيه كالأمله للمالكين و نسبه الفعل إليهما شائعه و لذا لا يتبادر من قوله باع فلان ملكه الكذائي كونه مباشرا للصيغه و عدم الحث بمجرد التوكيل في إجراء الصيغه ممنوع فالأقوى ثبوته لهما و لكن مع حضورهما في مجلس العقد و المراد به مجلسهما المضاف عرفا إلى العقد فلو جلس هذا في مكان و ذاك في مكان آخر فاطلعا على عقد الوكيلين فمجرد ذلك لا يوجب الخيار لهما إلا إذا صدق كون مكانيهما مجلسا لذلك العقد بحيث يكون الوكيلان كلسانى الموكلين و العبره بافتراق الموكلين عن هذا المجلس لا بالوكيلين هذا كله إن كان وكيلًا في مجرد إيقاع العقد

[أن يكون وكيلًا مستقلا في التصرف المالى]

و إن كان وكيلًا في التصرف المالى كأكثر الوكلاء فإن كان مستقلا في التصرف في مال الموكل بحيث يشمل فسخ المعاوضه بعد تحققها نظير العامل في القراض و أولياء القاصرين فالظاهر ثبوت الخيار له لعموم النص و دعوى تبادر المالكين ممنوعه خصوصا إذا استندت إلى الغلبه- فإن معاملة الوكلاء و الأولياء لا تحصى و هل يثبت للموكلين أيضا مع حضورهما كما تقدم عن التذكرة إشكال من تبادر المتعاقدين من النص و قد تقدم عدم حث الحالف على ترك البيع ببيع و كيله و من أن الاستفادة من أدله سائر الخيارات و خيار الحيوان المقرون بهذا الخيار في بعض النصوص كون الخيار حقا لصاحب المال شرعا إرفاقا له و

أن ثبوته للوكيل لكونه نائبا عنه يستلزم ثبوته للمنوب عنه إلا أن يدعى مدخلية المباشرة للعقد فلا يثبت لغير المباشر و لكن الوجه الأخير لا يخلو عن قوه و حينئذ فقد يتحقق في عقد واحد الخيار لأشخاص كثيره- من طرف واحد أو من الطرفين فكل من سبق من أهل الطرف الواحد إلى إعماله نفذ و سقط خيار الباقيين بلزوم العقد أو بانفساخه و ليس المقام من تقديم الفاسخ على المجيز فإن تلك المسأله فيما إذا ثبت للجانبين و هذا فرض من جانب واحد ثم على المختار من ثبوته للموكلين فهل العبره فيه بتفرقهما عن مجلسهما حال العقد أو عن مجلس العقد أو بتفرق المتعاقدين أو بتفرق الكل فيكفى بقاء أصيل مع وكيل آخر في مجلس العقد وجوه أقواها الأخير

[أن لا يكون مستقلا في التصرف]

و إن لم يكن مستقلا في التصرف في مال الموكل قبل العقد و بعده بل كان وكيلا في التصرف على وجه المعاوضه كما إذا قال له اشتر لي عبدا و الظاهر حينئذ عدم الخيار للوكيل لا لانصراف الإطلاق إلى غير ذلك بل لما ذكرنا في القسم الأول من إطلاق أدله الخيار مسوق لإفاده سلطنه كل من العاقدين على ما نقله عند الفراغ عن تمكنه من رد ما انتقل إليه فلا تنهض لإثبات هذا التمكن عند الشك فيه و لا لتخصيص ما دل على سلطنه الموكل على ما انتقل إليه المستلزمه لعدم جواز تصرف الوكيل فيه برده إلى مالكة الأصل و في ثبوته للموكلين ما تقدم

[هل للموكل تفويض حق الخيار إلى الوكيل]

و الأقوى اعتبار الافتراق عن مجلس العقد كما عرفت في سابقه ثم هل للموكل بناء على ثبوت الخيار له تفويض الأمر إلى الوكيل بحيث يصير ذا حق خيارى- الأقوى العدم لأن المتيقن من الدليل ثبوت الخيار للعاقده في صورته القول به عند العقد لا لحوقه له بعده. نعم يمكن توكيله في الفسخ أو في مطلق التصرف فسخا أو التزاما.

[عدم ثبوت الخيار للفضولى]

و مما ذكرنا اتضح عدم ثبوت الخيار للفضوليين و إن جعلنا الإجازة كاشفه لا لعدم صدق المتبايعين لأن البيع النقل و لا نقل هنا كما قيل لاندفاعه بأن البيع النقل العرفى و هو موجود هنا. نعم ربما كان ظاهر الأخبار حصول الملك شرعا بالبيع و هذا المعنى منتف فى الفضولى قبل الإجازة و يندفع أيضا بأن مقتضى ذلك عدم الخيار فى الصرف و السلم قبل القبض مع أن هذا المعنى لا يصح على مذهب الشيخ- القائل بتوقف الملك على انقضاء الخيار فالوجه فى عدم ثبوته للفضوليين فحوى ما تقدم- من عدم ثبوته للوكيلين الغير المستقلين. نعم فى ثبوته للمالكين بعد الإجازة مع حضورهما فى مجلس العقد وجه و اعتبار مجلس الإجازة على القول بالنقل له وجه خصوصا على القول بأن الإجازة عقد مستأنف على ما تقدم. توضيحه فى مسأله عقد الفضولى و يكفى حينئذ الإنشاء أصاله من أحدهما و الإجازة من الآخر إذا جمعهما مجلس عرفا. نعم يحتمل فى أصل المسأله أن يكون الإجازة من المجيز التزاما بالعقد فلا خيار بعدها خصوصا إذا كانت بلفظ التزم فتأمل و لا فرق فى الفضوليين بين الغاصب و غيره فلو تباع غاصبان ثم تفاسخا لم يزل العقد عن قابليه لحوق الإجازة بخلاف ما لو رد الموجب منهما قبل قبول الآخر لاختلال صورته

مسأله لو كان العاقد واحدا

لنفسه أو غيره عن نفسه أو غيره ولايه أو وكاله على وجه يثبت له الخيار مع التعدد بأن كان وليا أو وكالا مستقلا في التصرف فالمحكى عن ظاهر الخلاف والقاضى والمحقق والعلامه والشهيدى والمحقق الثانى والمحقق الميسى والصيمرى وغيرهم ثبوت هذا الخيار له عن الاثنين لأنه بائع ومشتريه ما لكل منهما كسائر أحكامها الثابته لهما من حيث كونهما متبايعين واحتمال كون الخيار لكل منهما بشرط انفراده بإنشائه فلا يثبت مع قيام العنوانين لشخص واحد مندفع باستقرار سائر أحكام المتبايعين وجعل الغايه التفرق المستلزم للتعدد مبنى على الغالب خلافا للمحكى فى التحرير من القول بالعدم واستقره فخر الدين و مال إليه المحقق الأردبيلى والفاضل الخراسانى

المكاسب، ج ٣، ص ٢١٨

و المحدث البحرانى واستظهره بعض الأفاضل ممن عاصرناهم ولا يخلو عن قوه بالنظر إلى ظاهر النص لأن الموضوع فيه صورته التعدد والغايه فيه الافتراق المستلزم للتعدد ولولاها لأمكن استظهار كون التعدد فى الموضوع لبيان حكم كل من البائع والمشتري كسائر أحكامهما إذ لا يفرق العرف بين قوله المتبايعان كذا وقوله لكل من البائع والمشتري إلا أن التقييد بقوله حتى يفترقا ظاهر فى اختصاص الحكم بصوره إمكان فرض الغايه ولا يمكن فرض التفرق فى غير المتعدد ومنه يظهر سقوط القول بأن كلمه حتى تدخل على الممكن والمستحيل إلا أن يدعى أن التفرق غايه مختصه بصوره التعدد لا مخصصه للحكم بها. وبالجملة فحكم المشهور بالنظر إلى ظاهر اللفظ مشكل. نعم لا يبعد بعد تنقيح المناط لكن الإشكال فيه والأولى التوقف تبعا للتحرير و جامع المقاصد ثم لو قلنا بالخيار فالظاهر بقائه إلى أن يسقط بأحد المسقطات غير التفرق.

مسأله قد يستثنى بعض أشخاص المبيع عن عموم ثبوت هذا الخيار

منها من ينعق على أحد المتبايعين

و المشهور كما قيل عدم الخيار مطلقا بل عن ظاهر المسالك أنه محل وفاق واحتمل فى الدروس ثبوت الخيار للبائع والكلام فيه مبنى على القول المشهور من عدم توقف الملك على انقضاء الخيار- والإلا- فلا- إشكال فى ثبوت الخيار والظاهر أنه لا إشكال فى عدم ثبوت الخيار بالنسبه إلى نفس العين لأن مقتضى الأدله الانعتاق بمجرد الملك والفسخ بالخيار من حينه لا من أصله ولا دليل على زواله بالفسخ مع قيام الدليل على زوال الحريه بعد تحققها إلا على احتمال ضعفه فى التحرير فيما لو ظهر من ينعق عليه معيبا مبنى على تزلزل العتق و أما الخيار بالنسبه إلى أخذ القيمه فقد يقال مقتضى الجمع بين أدله الخيار و دليل عدم عود الحر إلى الرقيه فيفرض المعتق كالتالف فلمن انتقل إليه أن يدفع القيمه ويسترد الثمن. و ما فى التذكرة من أنه وطن نفسه على الغبن المالى والمقصود من الخيار أن ينظر ويتروى لدفع الغبن عن نفسه ممنوع لأن التوطن على شرائه عالما بانعتاقه عليه ليس توطينا على الغبن من حيث المعامله وكذا لمن انتقل عنه أن يدفع الثمن ويأخذ القيمه و ما فى التذكرة من تغليب

جانب العتق إنما يجدى مانعا عن دفع العين لكن الإنصاف أنه لا وجه للخيار لمن انتقل إليه لأن شراءه إتلاف له في الحقيقة و إخراج له عن المالىه و سيجىء سقوط الخيار بالإتلاف بل أدنى تصرف فعدم ثبوته به أولى و منه يظهر عدم ثبوت الخيار لمن انتقل عنه لأن بيعة من ينعق عليه إقدام على إتلافه و إخرجه عن المالىه. و الحاصل أننا إذا قلنا إن الملك فيمن ينعق عليه تقديري لا- حقيقي- فالمعامله عليه من المتبايعين مواطأه على إخرجه عن المالىه و سلكه فى سلك ما لا يتمول لكنه حسن مع علمهما فتأمل. و قد يقال إن ثبوت الخيار لمن انتقل عنه مبنى على أن الخيار و الانعتاق هل يحصلان بمجرد البيع أو بعد ثبوت الملك آنا ما أو الأول بالأول و الثانى بالثانى أو العكس فعلى الأولين و الأخير يقوى القول بالعدم لأمضويه أخبار العتق و كون القيمة بدل العين فيمتنع استحقاقها من دون المبدل و لسبق تعلقه على الأخير و يحتمل قريبا الثبوت جمعا بين الحقين و دفعا للمنافاه من البين و عملا بالنصين و بالإجماع على عدم إمكان زوال يد البائع عن العوضين و تنزيلا للفسخ منزله الأرش مع ظهور عيب فى أحدهما و للعتق بمنزله تلف العين و لأنهم حكموا بجواز الفسخ و الرجوع إلى القيمة فيما إذا باع بشرط العتق فظهر كونه ممن ينعق على المشتري أو تعيب بما يوجب ذلك و الظاهر عدم الفرق بينه و بين المقام و على الثالث يتجه الثانى لما مر و لسبق تعلق حق الخيار و عروض العتق ثم قال و حيث كان المختار فى الخيار أنه بمجرد العقد و فى العتق أنه بعد الملك و دل ظاهر الأخبار و كلام الأصحاب على أن أحكام العقود و الإيقاعات تتبعها بمجرد حصولها إذا لم يمنع عنها مانع من غير فرق بين الخيار و غيره بل قد صرحوا بأن الخيار يثبت بعد العقد و أنه عله و المعلول لا يتخلف عن علته كما أن الانعتاق لا يتخلف عن الملك فالأقرب هو الأخير كما هو ظاهر المختلف و التحرير و مال إليه الشهيد إن لم يثبت الإجماع على خلافه و يؤيده إطلاق الأكثر و دعوى ابن زهره الإجماع على ثبوت خيار المجلس فى جميع ضروب المبيع من غير استثناء انتهى كلامه رفع مقامه أقول إن قلنا إنه يعتبر فى فسخ العقد بالخيار أو بالتقابل - خروج الملك عن ملك من انتقل عنه نظرا إلى أن خروج أحد العوضين عن ملك أحدهما يستلزم دخول الآخر فيه و لو تقديرا لم يكن وجه للخيار فيما نحن فيه و لو قلنا بكون الخيار بمجرد العقد و الانعتاق عقيب الملك آنا ما إذ برفع العقد لا يقبل المنعق عليه لأن يخرج من ملك المشتري إلى ملك البائع و لو تقديرا إذ ملكيه المشتري لمن ينعق عليه ليس على وجه يترتب عليه سوى الانعتاق و لا يجوز تقديره بعد الفسخ قبل الانعتاق خارجا عن ملك المشتري إلى ملك البائع ثم انعاقه مضمونا على المشتري كما لو فرض بيع المشتري للمبيع فى زمن الخيار ثم فسخ البائع. و الحاصل أن الفاسخ يتلقى الملك من المفسوخ عليه و هذا غير حاصل فيما نحن فيه و إن قلنا أن الفسخ لا يقتضى أزيد من رد العين إن كان موجودا و بدله إن كان تالفا أو كالتالف و لا يعتبر فى صورته

التلف إمكان تقدير تلقى الفاسخ الملك من المفسوخ عليه و تملكه منه بل يكفى أن يكون العين المضمونه قبل الفسخ بثمنها مضمونه بعد الفسخ بقيمتها مع التلف كما يشهد به الحكم بجواز الفسخ و الرجوع إلى القيمة فيما تقدم فى مسأله البيع شرط العتق ثم ظهور المبيع منعقا على المشتري و حكمهم برجوع الفاسخ إلى القيمة لو وجد العين منتقله بعقد لازم مع عدم إمكان تقدير عود الملك قبل الانتقال الذى هو بمنزله التلف إلى الفاسخ كان الأوفق بعمومات الخيار القول به هنا و الرجوع إلى القيمة إلا مع إقدام المتبايعين على المعامله مع العلم بكونه ممن ينعق عليه فالأقوى العدم لأنهما قد تواطئا على إخرجه عن المالىه الذى هو بمنزله إتلافه. و بالجملة فإن الخيار حق فى العين و إنما يتعلق بالبدل بعد تعذر لا ابتداء

يتعلق ببذله وقد صرح بعضهم بارتفاع خيار البائع بإتلاف المبيع و نقله إلى من ينعق عليه كالإتلاف له من حيث المالىه فدفع الخيار به أولى و أهون من رفعه فتأمل.

و منها العبد المسلم المشتري من الكافر

بناء على عدم تملك الكافر للمسلم اختيارا فإنه قد يقال بعدم ثبوت الخيار لأحدهما أما بالنسبه إلى العين فلفرض عدم جواز تملك الكافر للمسلم و تملكه إياه و أما بالنسبه إلى القيمه فلما تقدم من أن الفسخ يتوقف على رجوع العين إلى مالكة الأصلى و لو تقدير التكون مضمونه له بقيمته على من انتقل إليه و رجوع المسلم إلى الكافر غير جائز و هذا هو المحكى عن حواشى الشهيد رحمه الله حيث قال إنه يباع و لا يثبت له خيار المجلس و لا الشرط و يمكن أن يريد بذلك عدم ثبوت الخيار للكافر فقط و إن ثبت للمشتري فيوافق مقتضى كلام فخر الدين فى الإيضاح من أن البيع بالنسبه إلى الكافر استنقاذ و بالنسبه إلى المشتري كالباع بناء منه على عدم تملك السيد الكافر له لأن الملك سبيل و إنما له حق استيفاء ثمنه منه لكن الإنصاف أنه على هذا التقدير لا دليل على ثبوت الخيار للمشتري أيضا لأن الظاهر من قوله البيعان بالخيار اختصاص الخيار بصورة تحقق البيع من الطرفين مع أنه لا معنى لتحقيق العقد البيعى من طرف واحد فإن شروط البيع إن كانت موجوده تحقق من الطرفين و إلا لم يتحقق أصلا كما اعترف به بعضهم فى مسأله بيع الكافر الحربى من ينعق عليه و الأقوى فى المسأله وفاقا لظاهر الأكثر و صريح كثير ثبوت الخيار فى المقام و إن تردد فى القواعد بين استرداد العين أو القيمه. و ما ذكرنا من أن الرجوع بالقيمه مبنى على إمكان تقدير الملك فى ملك المالك الأصلى لو أغمضنا عن منعه كما تقدم فى المسأله السابقه غير قاذح هنا لأن تقدير المسلم فى ملك الكافر بمقدار يثبت عليه بدله ليس سبيلا للكافر على المسلم و لذا جوزنا له شراء من ينعق عليه و قد مر بعض الكلام فى ذلك فى شروط المتعاقدين.

و منها شراء العبد نفسه

بناء على جوازه فإن الظاهر عدم الخيار فيه و لو بالنسبه إلى القيمه لعدم شمول أدله الخيار له و اختاره فى التذكره و فيها أيضا أنه لو اشترى جمدا فى شده الحر ففى الخيار إشكال و لعله من جهه احتمال اعتبار قابليه العين للبقاء بعد العقد ليتعلق بها الخيار فلا يندفع الإشكال بما فى جامع المقاصد من أن الخيار لا يسقط بالتلف لأنه لا يسقط به إذا ثبت قبله فتأمل.

مسأله لا يثبت خيار المجلس فى شىء من العقود سوى البيع عند علمائنا

كما فى التذكره و عن تعليق الإرشاد و غيرهما و عن الغنيه الإجماع عليه و صرح الشيخ فى غير موضع من المبسوط بذلك أيضا بل عن الخلاف الإجماع على عدم دخوله فى الوكاله و العاربه و القراض و الحواله و الوديعه إلا أنه فى المبسوط بعد ذكر جمله من العقود التى يدخلها الخيار و التى لا- يدخلها قال و أما الوكاله و الوديعه و العاربه و القراض و الجعاله فلا يمنع من دخول الخيارين فيها مانع انتهى و مراده خيار المجلس و الشرط. و حكى نحوه عن القاضى و لم يعلم معنى الخيار فى هذه العقود بل جزم فى التذكره بأنه لا- معنى للخيار فيها لأن الخيار فيها أبدا و احتمال فى الدروس أن يراد بذلك عدم جواز التصرف قبل انقضاء الخيار و لعل مراده التصرف المرخص فيه شرعا للقابل فى هذه العقود لا- الموجب إذ لا- معنى لتوقف جواز تصرف المالك فى هذه العقود على انقضاء الخيار لأن أثر هذه العقود تمكن غير المالك من التصرف فهو الذى يمكن توقفه على

انقضاء الخيار الذى جعل الشيخ قدس سره أثر البيع متوقفا عليه- لكن الإنصاف أن تتبع كلام الشيخ فى المبسوط فى هذا المقام يشهد بعدم إرادته هذا المعنى فإنه صرح فى مواضع قبل هذا الكلام وبعده باختصاص خيار المجلس بالبيع و الذى يخطر بالبال أن مراده دخول الخيارين فى هذه العقود إذا وقعت فى ضمن عقد البيع فتنسخ بفسخه فى المجلس و هذا المعنى و إن كان بعيدا فى نفسه إلا- أن ملاحظه كلام الشيخ فى المقام يقربه إلى الذهن و قد ذكر نظير ذلك فى جريان الخيارين فى الرهن و الضمان و صرح فى السرائر بدخول الخيارين فى هذه العقود لأنها جائزة فيجوز الفسخ فى كل وقت و هو محتمل كلام الشيخ فتأمل. و كيف كان فلا إشكال فى أصل هذه المسألة.

مسألة مبدأ هذا الخيار من حين العقد

لأن ظاهر النص كون البيع عله تامه و مقتضاه كظاهر الفتاوى شمول الحكم للصرف و السلم قبل القبض و لا إشكال فيه لو قلنا بوجود التقابض فى المجلس فى الصرف و السلم وجوبا تكليفيا إما للزوم الربا كما صرح به فى صرف التذكرة و إما لوجوب الوفاء بالعقد و إن لم يكن بنفسه مملكا لأن ثمره الخيار حينئذ جواز الفسخ فلا يجب التقابض أما لو قلنا بعدم وجوب التقابض و جواز تركه إلى التفرق المبطل للعقد ففى أثر الخيار خفاء لأن المفروض بقاء سلطنه كل من المتعاقدين على ملكه و عدم حق لأحدهما فى مال الآخر و يمكن أن يكون أثر الخيار خروج العقد بفسخ ذى الخيار عن قابليه لحق القبض الملك فلو فرض اشتراط سقوط الخيار فى العقد لم يخرج العقد بفسخ المشروط عليه عن قابليه التأثير. قال فى التذكرة لو تقابضا فى عقد الصرف ثم أجازا فى المجلس لزم العقد و إن أجازا قبل التقابض فكذلك و عليهما التقابض فإن تفرقا قبله انفسخ العقد ثم إن تفرقا عن تراض لم يحكم بعصيانهما فإن انفرد أحدهما بالمفارقة عصى انتهى و فى الدروس يثبت معنى خيار المجلس فى الصرف تقابضا أو لا فإن التزم به قبل القبض و جب التقابض فلو هرب أحدهما عصى و انفسخ العقد و لو هرب قبل الالتزام فلا معصيه و يحتمل قويا عدم العصيان مطلقا لأن للقبض مدخلا فى اللزوم فله تركه انتهى و صرح الشيخ أيضا فى المبسوط بثبوت التخايير فى الصرف قبل التقابض. و مما ذكرنا يظهر الوجه فى كون مبدأ الخيار للمالكين الحاضرين فى مجلس عقد الفضولين على القول بثبوت الخيار لهما من زمان إجازتهما على القول بالنقل و كذا على الكشف مع احتمال كونه من زمان العقد

القول فى مسقطات الخيار

إشاره

و هى أربعة على ما ذكرها فى التذكرة اشتراط سقوطه فى

المكاسب، ج ٣، ص ٢٢٠

ضمن العقد و إسقاطه بعد العقد و التفرق و التصرف فيقع الكلام فى مسائل.

مسألة لا خلاف ظاهرا فى سقوط هذا الخيار باشتراط سقوطه فى ضمن العقد.

و عن الغنية الإجماع عليه و يدل عليه قبل ذلك عموم المستفيض المؤمنون أو المسلمون عند شروطهم و قد يتخيل معارضته بعموم أدله الخيار و يرجح على تلك الأدلة بالمرجحات و هو ضعيف لأن الترجيح من حيث الدلالة و السند مفقود و موافقه عمل الأصحاب لا يصير مرجحا بعد العلم بانحصار مستندهم في عموم أدله الشروط كما يظهر من كتبهم و نحوه في الضعف التمسك بعموم أوفوا بالعقود بناء على صيروره شرط عدم الخيار كالجزم من العقد الذى يجب الوفاء به إذ فيه أن أدله الخيار أخص فيخصص بها العموم بل الوجه مع انحصار المستند في عموم دليل الشروط عدم نهوض أدله الخيار للمعارضه لأنها مسوقه لبيان ثبوت الخيار بأصل الشرع فلا ينافى سقوطه بالمسقط الخارجى و هو الشرط لوجوب العمل به شرعا بل التأمل في دليل الشرط يقضى بأن المقصود منه رفع اليد عن الأحكام الأصلية الثابتة للمشروطات قبل وقوعها في حيز الاشتراط فلا تعارضه أدله تلك الأحكام فحاله حال أدله وجوب الوفاء بالنذر و العهد في عدم مزاحمتها بأدله أحكام الأفعال المنذوره لو لا النذر. و يشهد لما ذكرنا من حكمه أدله الشرط و عدم معارضتها للأحكام الأصلية حتى يحتاج إلى المرجح استشهد الإمام في كثير من الأخبار بهذا العموم و على مخالفه كثير من الأحكام الأصلية. منها صحيحه مالك بن عطيه قال:

سألت أبا عبد الله ع عن رجل كان له أب مملوك و كان تحت أبيه جاريه مكاتبه قد أدت بعض ما عليها فقال لها ابن العبد هل لك أن أعينك في مكاتبتك حتى تؤدى ما عليك بشرط أن لا يكون لك الخيار بعد ذلك على أبى إذا أنت ملكت نفسك قالت نعم فأعطاها في مكاتبتها على أن لا يكون لها الخيار بعد ذلك قال ع لا يكون لها الخيار المسلمون عند شروطهم. و الروايه محموله بقرينه الإجماع على عدم لزوم الشروط الابتدائية على صوره وقوع الاشتراط في ضمن عقد لازم أو المصالحة على إسقاط الخيار المتحقق سببه بالمكاتبه بذلك المال و كيف كان فالاستدلال فيها بقاعده الشروط على نفي الخيار الثابت بالعمومات دليل على حكومتها عليها لا معارضتها المحوجه إلى التماس المرجح. نعم قد يستشكل التمسك بدليل الشروط في المقام من وجوه- الأول أن الشرط يجب الوفاء به إذا كان العقد المشروط فيه لازما لأن الشرط في ضمن العقد الجائز لا يزيد حكمه على أصل العقد بل هو كالوعد فلزوم الشرط يتوقف على لزوم العقد فلو ثبت لزوم العقد بلزوم الشرط لزم الدور. الثانى أن هذا الشرط مخالف لمقتضى العقد على ما هو ظاهر قوله البيعان بالخيار فاشترط عدم كونهما بالخيار اشتراط لعدم بعض مقتضيات العقد. الثالث ما استدلل به بعض الشافعية على عدم جواز اشتراط السقوط من أن إسقاطه الخيار في ضمن العقد إسقاط لما لم يجب لأن الخيار لا يحدث إلا بعد البيع فإسقاطه فيه كإسقاطه قبله هذا و لكن شىء من هذه الوجوه لا يصلح للاستشكال أما الأول فلأن الخارج من عموم الشرط الشروط الابتدائية لأنها كالوعد الواقعه في ضمن العقود الجائزه بالذات أو بالخيار مع بقائها على الجواز لأن الحكم بلزوم الشرط مع فرض جواز العقد المشروط به مما لا يجتمعان لأن الشرط تابع و كالتقييد للعقد المشروط به أما إذا كان نفس مؤدى الشرط لزوم ذلك العقد المشروط به كما فيما نحن فيه لا التزاما آخر مغايرا لالتزام أصل العقد فلزومه الثابت بمقتضى عموم وجوب الوفاء بالشرط عين لزوم العقد فلا يلزم تفكيك بين التابع و المتبوع في اللزوم و الجواز. و أما الثانى فلأن الخيار حق للمتعاقدين اقتضاء العقد لو خلى و نفسه فلا ينافى سقوطه بالشرط. و بعبارة أخرى المقتضى للخيار العقد بشرط لا طبيعه العقد من حيث هى حتى لا يوجد بدونه و قوله البيعان بالخيار و إن كان له ظهور في العليه التامه إلا أن المتبادر من إطلاقه صوره الخلو عن شرط السقوط مع أن مقتضى الجمع بينه و بين دليل الشرط كون العقد مقتضيا لإتمام العله ليكون التخلف ممتنعا شرعا. نعم يبقى الكلام في دفع توهم أنه لو بنى على الجمع بهذا الوجه بين دليل الشرط و عمومات

الكتاب و السنه لم يبق شرط مخالف للكتاب و السنه بل و لا لمقتضى العقد و محل ذلك و إن كان فى باب الشروط إلا أن مجمل القول فى دفع ذلك فيما نحن فيه أنا حيث علمنا بالنص و الإجماع أن الخيار حق مالى قابل للإسقاط و الإرث لم يكن سقوطه منافيا للمشروع فلم يكن اشتراطه اشتراط المنافى كما لو اشترط فى هذا العقد سقوط الخيار فى عقد آخر. و أما عن الثالث بما عرفت من أن المتبادر من النص المثبت للخيار صورته الخلو عن الاشتراط و إقدام المتبايعين على عدم الخيار ففائده الشرط إبطال المقتضى لا إثبات المانع و يمكن أن يستأنس لدفع الإشكال من هذا الوجه الثالث و من سابقه بصحيحة مالك بن عطيه المتقدمه

ثم إن هذا الشرط يتصور على وجوه -

أحدها أن يشترط عدم الخيار

و هذا هو مراد المشهور من اشتراط السقوط فيقول بعت بشرط أن لا يثبت خيار المجلس كما مثل به فى الخلاف و المبسوط و الغنيه و التذكرة لأن المراد بالسقوط هنا عدم الثبوت لا الارتفاع.

الثانى أن يشترط عدم الفسخ

فيقول بعت بشرط أن لا أفسخ فى المجلس فيرجع إلى التزام ترك حقه فلو خالف الشرط و فسخ فيحتمل قويا عدم نفوذ الفسخ لأن وجوب الوفاء بالشرط مستلزم لوجوب إجباره عليه و عدم سلطنته على تركه كما لو باع منذور التصديق به على ما ذهب إليه غير واحد فمخالفة الشرط و هو الفسخ غير نافذه فى حقه و يحتمل النفوذ لعموم دليل الخيار و الالتزام بترك الفسخ لا يوجب فساد الفسخ على ما قاله بعضهم من أن بيع منذور التصديق حث موجب للكفاره لا فاسد و حينئذ فلا فائده فى هذا غير الإثم على مخالفته إذ ما يترتب على مخالفه الشرط فى غير هذا المقام من تسلط المشروط له على الفسخ لو خولف الشرط غير مترتب هنا و الاحتمال الأول أوفق بعموم وجوب الوفاء بالشرط الدال على

المكاسب، ج ٣، ص ٢٢١

وجوب ترتب آثار الشرط و هو عدم الفسخ فى جميع الأحوال حتى بعد الفسخ فيستلزم ذلك كون الفسخ الواقع لغوا كما تقدم نظيره فى الاستدلال بعموم وجوب الوفاء بالعقد على كون فسخ أحدهما منفردا لغوا لا يرفع وجوب الوفاء.

الثالث أن يشترط إسقاط الخيار

و مقتضى ظاهره وجوب الإسقاط بعد العقد فلو أحل به و فسخ العقد ففى تأثير الفسخ الوجهان المتقدمان و الأقوى عدم التأثير و هل للمشروط له الفسخ - بمجرد عدم إسقاط المشتري الخيار بعد العقد و إن لم يفسخ وجهان من عدم حصول الشرط و من أن

المقصود منه إبقاء العقد- فلا يحصل التخلف إلا إذا فسخ و الأولى بناء على القول بعدم تأثير الفسخ هو عدم الخيار لعدم تخلف الشرط و على القول بتأثيره ثبوت الخيار لأنه قد يكون الغرض من الشرط عدم تزلزل العقد و يكون بقاء المشتري على سلطانه الفسخ مخالفا لمصلحه المشروط له و قد يموت ذو الخيار و ينتقل إلى وارثه.

بقي الكلام في أن المشهور أن تأثير الشرط إنما هو مع ذكره في متن العقد

إشارة

فلو ذكره قبله لم يفد لعدم الدليل على وجوب الوفاء به و صدق الشرط على غير المذكور في العقد غير ثابت لأن المتبادر عرفا هو الإلزام و الالتزام المرتبط بمطلب آخر و قد تقدم عن القاموس أنه الإلزام و الالتزام في البيع و نحوه و عن الشيخ و القاضي تأثير الشرط المتقدم. قال في محكي الخلاف لو شرطا قبل العقد أن لا يثبت بينهما خيار بعد العقد صح الشرط و لزم العقد بنفس الإيجاب و القبول ثم نقل الخلاف عن بعض أصحاب الشافعي ثم قال دليلنا أنه لا مانع من هذا الشرط و الأصل جوازه و عموم الأخبار في جواز الشرط يشمل هذا الموضوع انتهى و نحوه المحكي عن جواهر القاضي. و قال في المختلف على ما حكى عنه بعد ذلك و عندي في ذلك نظر فإن الشرط إنما يعتبر حكمه لو وقع في متن العقد. نعم لو شرطا قبل العقد و تباعا على ذلك الشرط صح ما شرطه انتهى. أقول التبايع على ذلك الشرط إن كان بالإشارة إليه في العقد بأن يقول مثلاً بعت على ما ذكر فهو من المذكور في متن العقد و إن كان بالقصد إليه و البناء عليه عند الإنشاء فهذا هو ظاهر كلام الشيخ نعم يحتمل أن يريد الصورة الأولى و أراد بقوله قبل العقد قبل تمامه و هذا هو المناسب للاستدلال له بعدم المانع من هذا الاشتراط و يؤيده أيضا بل يعينه أن بعض أصحاب الشافعي إنما يخالف في صحه هذا الاشتراط في متن العقد. و قد صرح في التذكرة بذكر خلاف بعض الشافعية في اشتراط عدم الخيار في متن العقد و استدلل عنهم بأن الخيار بعد تمام العقد فلا يصح إسقاطه قبل تمامه. و الحاصل أن ملاحظه عنوان المسألة في الخلاف و التذكرة و استدلال الشيخ على الجواز و بعض الشافعية على المنع يكاد يوجب القطع بعدم إرادة الشيخ صورته ترك الشرط في متن العقد و كيف كان فالأقوى أن الشرط الغير المذكور في متن العقد غير مؤثر لأنه لا يلزم بنفس اشتراطه السابق لأن المتحقق في السابق إما وعد بالتزام أو التزام تبرعى لا يجب الوفاء به و العقد اللاحق و إن دفع مبنيا عليه لا- يلزمه لأنه إزام مستقل لا يرتبط بالتزام العقد إلا بجعل المتكلم و إلا فهو بنفسه ليس من متعلقات الكلام العقدى مثل العوضين و قيودهما حتى يقدر شرطا منويا فيكون كالمحذوف النحوى بعد نصب القرينه فإن من باع داره في حال بنائه في الواقع على عدم الخيار له لم يحصل له في ضمن بيعه إنشاء التزام بعدم الخيار و لم يقيد بإنشاءه بشيء بخلاف قوله بعتك على أن لا خيار لي الذي مؤداه بعتك ملتزما على نفسي و بانيا على أن لا خيار لي فإن إنشاءه للبيع قد اعتبر مقيدا بإنشاءه التزام عدم الخيار فحاصل الشرط إزام في التزام مع اعتبار تقييد الثاني بالأول و تمام الكلام في باب الشروط إن شاء الله تعالى.

فروع

ذكر العلامة في التذكرة موردا لعدم جواز اشتراط نفي خيار المجلس و غيره في متن العقد و هو ما إذا نذر المولى أن يعتق عبده إذا باعه بأن قال لله على أن أعتقك إذا بعتك قال لو باعه بشرط نفي الخيار لم يصح البيع لصحة النذر فيجب الوفاء به و لا يتم

برفع الخيار و على قول بعض علمائنا من صحه البيع مع بطلان الشرط يلغو الشرط و يصح البيع و يعتق انتهى. أقول هذا مبنى على أن النذر المعلق بالعين يوجب عدم تسلط الناذر على التصرفات المنافيه له و قد مر أن الأقوى فى الشرط أيضا كونه كذلك.

مسأله و من المسقطات إسقاط هذا الخيار بعد العقد

إشاره

بل هذا هو المسقط الحقيقى و لا خلاف ظاهرا فى سقوطه بالإسقاط- و يدل عليه بعد الإجماع فحوى ما سيجى ء من النص الدال على سقوط الخيار بالتصرف معللا بأنه رضاء بالبيع مضافا إلى القاعده المسلمه من أن لكل ذى حق إسقاط حقه و لعله لفحوى تسلط الناس على أموالهم فهم أولى بالتسلط على حقوقهم المتعلقة بالأموال و لا معنى لتسلطهم على مثل هذه الحقوق الغير القابله للنقل إلا نفوذ تصرفهم فيها بما يشمل الإسقاط و يمكن الاستدلال له بدليل الشرط لو فرض شموله للالتزام الابتدائى ثم إن الظاهر سقوط الخيار بكل لفظ يدل عليه بإحدى الدلالات العرفيه للفحوى المتقدمه و فحوى ما دل على كفايه بعض الأفعال فى إجازة عقد الفضولى و صدق الإسقاط النافذ بمقتضى ما تقدم من التسلط على إسقاط الحقوق و على هذا فلو قال أحدهما أسقطت الخيار من الطرفين فرضى الآخر سقط خيار الراضى أيضا لكون رضاه بإسقاط الآخر خياره إسقاطا أيضا.

مسأله لو قال أحدهما لصاحبه اختر

فإن اختار المأمور الفسخ فلا إشكال فى انفساخ العقد- و إن اختار الإمضاء ففى سقوط خيار الأمر أيضا مطلقا كما عن المبسوط الأكثر بل عن الخلاف الإجماع عليه أو بشرط إرادته تملك الخيار لصاحبه و إلا فهو باق مطلقا كما هو ظاهر التذكرة أو مع قيد إرادته الاستكشاف دون التفويض و يكون حكم التفويض كالتملك. أقول و لو سكت فخيار الساكت باق إجماعا و وجهه واضح و أما خيار الأمر ففى بقاءه مطلقا أو بشرط عدم إرادته تملك

المكاسب، ج ٣، ص ٢٢٢ الخيار كما هو ظاهر التذكرة أو سقوط خياره مطلقا كما عن الشيخ أقوال و الأولى أن يقال إن كلمه اختر بحسب وضعه لطلب اختيار المخاطب أحد طرفى العقد من الفسخ و الإمضاء و ليس فيه دلالة على ما ذكره من تملك الخيار أو تفويض الأمر أو استكشاف الحال. نعم الظاهر عرفا من حال الأمر أن داعيه استكشاف حال المخاطب و كأنه فى العرف السابق كان ظاهرا فى تملك المخاطب أمر الشىء كما يظهر من باب الطلاق فإن تم دلالاته حينئذ على إسقاط الأمر خياره بذلك و إلا- فلا- مزيل لخياره و عليه يحمل على تقدير الصحه ما ورد فى ذيل بعض أخبار خيار المجلس أنهما بالخيار ما لم يفترقا أو يقول أحدهما لصاحبه اختر ثم إنه لا إشكال فى أن إسقاط أحدهما خياره لا يوجب سقوط خيار الآخر و منه يظهر أنه لو أجاز أحدهما و فسخ الآخر انفسخ العقد لأنه مقتضى ثبوت الخيار فكان العقد بعد إجازة أحدهما جائزا من طرف الفاسخ دون المجيز كما لو جعل الخيار من أول الأمر لأحدهما و هذا ليس تعارضا بين الإجازة و الفسخ و ترجيحها له عليها. نعم لو اقتضت الإجازة لزوم العقد من الطرفين كما لو فرض ثبوت الخيار من طرف أحد المتعاقدين أو من طرفهما المتعدد كالأصيل و الوكيل فأجاز أحدهما و فسخ الآخر دفعه واحده أو تصرف ذو الخيار فى العوضين دفعه واحده كما لو باع عبدا بجاريه ثم

أعتقهما جميعا حيث إن إعتاق العبد فسخ و إعتاق الجاربه إجازه أو اختلف الورثه فى الفسخ و الإجاره تحقق التعارض و ظاهر العلامه فى جميع هذه الصور تقديم الفسخ و لم يظهر له وجه تام و سيجىء الإشاره إلى ذلك فى موضعه.

مسأله من جمله مسقطات الخيار افتراق المتبايعين

اشاره

و لا إشكال فى سقوط الخيار به و لا فى عدم اعتبار ظهوره فى رضاهما بالبيع و إن كان ظاهر بعض الأخبار ذلك مثل قوله: فإذا افترقا فلا- خيار لهما بعد الرضا و معنى حدوث افتراقهما المسقط مع كونهما متفرقين حين العقد افتراقهما بالنسبه إلى الهيئه الاجتماعيه الحاصله لهما حين العقد فإذا حصل الافتراق الإضافى و لو بمسماه ارتفع الخيار فلا يعتبر الخطوه و لذا حكى عن جماعه التعبير بأدنى الانتقال و الظاهر أن ذكره فى بعض العبارات لبيان أقل الأفراد خصوصا مثل قول الشيخ فى الخلاف أقل ما ينقطع به خيار المجلس خطوه مبنى على الغالب فى الخارج أو فى التمثيل لأقل الافتراق فلو تبايعا فى سفينتين متلاصقتين كفى مجرد افتراقهما و يظهر من بعض اعتبار الخطوه اغترارا بتمثيل كثير من الأصحاب و عن صريح آخر التأمل و كفايه الخطوه لانصراف الإطلاق إلى أزيد منها فيستصحب الخيار و يؤيده قوله فى بعض الروايات: فلما استوجبتها قمت فمشيت خطى ليجب البيع حين افترقنا و فيه منع الانصراف و دلالة الروايه ثم اعلم أن الافتراق على ما عرفت من معناه يحصل بحركه أحدهما و بقاء الآخر فى مكانه فلا- يعتبر الحركه من الطرفين فى صدق افتراقهما فالحركه من أحدهما لا- يسمى افتراقا حتى يحصل عدم المصاحبه من الآخر فذات الافتراق من المتحرك و اتصافها بكونها افتراقا من الساكن و لو تحرك كل منهما كان حركه كل منهما افتراقا بملاحظه عدم مصاحبه الآخر و كيف كان فلا يعتبر فى الافتراق المسقط حركه كل منهما إلى غير جانب الآخر كما يدل عليه الروايات الحاكيه لشراء الإمام ع أرضا و أنه قال: فلما استوجبتها قمت فمشيت خطى ليجب البيع حين افترقنا فأثبت افتراق الطرفين بمشيئه ع فقط.

مسأله المعروف أنه لا اعتبار بالافتراق عن إكراه إذا منع من التخايير أيضا

سواء بلغ حد سلب الاختيار أم لا لأصالة بقاء الخيار بعد تبادر الاختيار من الفعل المسند إلى الفاعل المختار مضافا إلى حديث رفع ما استكرهوا عليه و قد تقدم فى مسأله اشتراط الاختيار فى المتبايعين ما يظهر منه عموم الرفع للحكم الوضعى المحمول على المكلف فلا- يختص برفع التكليف هذا و لكن يمكن منع التبادر فإن المتبادر هو الاختيارى فى مقابل الاضطرارى الذى لا يعد فعلا- حقيقيا قائما بنفس الفاعل بل يكون صوره فعل قائمه بجسم المضطر لا فى مقابل المكره الفاعل بالاختيار لدفع الضرر المتوقع على تركه فإن التبادر ممنوع فإذا دخل الاختيارى المكره عليه دخل الاضطرارى لعدم القول بالفصل مع أن المعروف بين الأصحاب أن الافتراق و لو اضطرارا مسقط للخيار إذا كان الشخص متمكنا من الفسخ و الإمضاء مستدلين عليه بحصول التفرق المسقط للخيار. قال فى المبسوط فى تعليل الحكم المذكور لأنه إذا كان متمكنا من الإمضاء و الفسخ فلم يفعل حتى وقع التفرق كان ذلك دليلا على الرضا و الإمضاء انتهى و فى جامع المقاصد تعليل الحكم المذكور بقوله لتحقيق الافتراق مع التمكن من الاختيار انتهى. و منه يظهر أنه لا وجه للاستدلال بحديث رفع الحكم عن المكره للاعتراف بدخول المكره و المضطر إذا

تمكننا من التخايير و الحاصل أن فتوى الأصحاب هي أن التفرق عن إكراه عليه و على ترك التخايير غير مسقط للخيار و أنه لو حصل أحدهما باختياره سقط خياره و هذا لا يصح الاستدلال عليه باختصاص الأدله بالتفرق الاختيارى و لا بأن مقتضى حديث الرفع جعل التفرق للمكره عليه كالا- تفرق لأن المفروض أن التفرق الاضطرارى أيضا مسقط مع وقوعه فى حال التمكن من التخايير فالأولى الاستدلال عليه مضافا إلى الشهره المحققه الجابره للإجماع المحكى و إلى أن المتبادر من التفرق ما كان عن رضا بالعقد سواء وقع اختيارا أو اضطرارا بقوله ص فى صحيحه الفضيل: فإذا افترقا فلا خيار بعد الرضا منهما دل على أن الشرط فى السقوط الافتراق و الرضا منهما و لا ريب أن الرضا المعبر ليس إلا المتصل بالتفرق بحيث يكون التفرق عنه إذ لا يعتبر الرضا فى زمان آخر إجماعا أو يقال إن قوله بعد الرضا إشاره إلى إناطه السقوط بالرضا بالعقد المستكشف عنه عن افتراقهما فيكون الافتراق مسقطا لكونه كاشفا نوعا عن رضاهما بالعقد و إعراضهما عن الفسخ و على كل تقدير فيدل على أن المتفرقين و لو اضطرارا إذا كانا متمكنين من الفسخ و لم يفسخا كشف ذلك نوعا عن رضاهما بالعقد فسقط خيارهما فهذا هو الذى استفاده الشيخ قدس سره

المكاسب، ج ٣، ص ٢٢٣

كما صرح به فى عباره المبسوط المتقدمه.

مسأله لو أكره أحدهما على التفرق و منع عن التخايير و بقى الآخر فى المجلس

فإن منع من المصاحبه و التخايير لم يسقط خيار أحدهما لأنهما مكرهان على الافتراق و ترك التخايير فدخل فى المسأله السابقه و إن لم يمنع من المصاحبه فيه أقوال و توضيح ذلك أن افتراقهما المستند إلى اختيارهما كما عرفت يحصل بحركه أحدهما اختيارا و عدم مصاحبه الآخر كذلك و أن الإكراه على التفرق لا يسقط حكمه ما لم ينضم معه الإكراه على ترك التخايير فحينئذ نقول تحقق الإكراه المسقط فى أحدهما دون الآخر يحصل تاره بإكراه أحدهما على التفرق و ترك التخايير و بقاء الآخر فى المجلس مختارا فى المصاحبه أو التخايير و أخرى بالعكس بإبقاء أحدهما فى المجلس كرها مع المنع عن التخايير و ذهاب الآخر اختيارا و محل الكلام هو الأول و سيتضح به حكم الثانى و الأقوال فيه أربعة سقوط خيارهما كما عن ظاهر المحقق و العلامه و ولده السعيد و السيد العميد و شيخنا الشهيد قدس الله أسرارهم و ثبوت لهما كما عن ظاهر المبسوط و المحقق و الشهيد الثانين و محتمل الإرشاد و سقوطه فى حق المختار خاصه- و فصل فى التحرير بين بقاء المختار فى المجلس فالثبوت لهما و بين مفارقتة فالسقوط عنهما و مبنى الأقوال على أن افتراقهما المجمعول غايه لخيارهما هل يتوقف على حصوله عن اختيارهما أو يكفى فيه حصوله عن اختيار أحدهما و على الأول هل يكون اختيار كل منهما مسقطا لخياره أو يتوقف سقوط خيار كل واحد على مجموع اختيارهما فعلى الأول يسقط خيار المختار خاصه كما عن الخلاف و جواهر القاضى و على الثانى يثبت الخياران كما عن ظاهر المبسوط و المحقق و الشهيد الثانين. و على الثانى فهل يعتبر فى المسقط لخيارهما كونه فعلا و جوديا و حركه صادرة باختيار أحدهما و يكفى كونه تركا اختياريا كالبقاء فى مجلس العقد مختارا فعلى الأول يتوجه التفصيل المصرح به فى التحرير بين بقاء الآخر فى مجلس العقد و ذهابه و على الثانى يسقط الخياران كما عن ظاهر المحقق و العلامه و ولده السعيد و السيد العميد و شيخنا الشهيد. و اعلم أن ظاهر الإيضاح أن قول التحرير ليس قولا- مغايرا للثبوت لهما و أن محل الخلاف ما إذا لم

يفارق الآخر المجلس اختيارا وإلا سقط خيارهما اتفاقا حيث قال في شرح قول والده لو حمل أحدهما و منع عن التخير لم يسقط خياره على إشكال و أما الثابت فإن منع من المصاحبه و التخير لم يسقط خياره و إلا فالأقرب سقوطه فيسقط خيار الأول انتهى. قال إن هذا مبنى على بقاء الأكوان و عدمه و افتقار الباقي إلى المؤثر و عدمه و إن الافتراق ثبوتى أو عدمى فعلى عدم البقاء أو افتقار الباقي إلى المؤثر يسقط لأنه فعل المفارقة و على القول ببقائها و استغناء الباقي عن المؤثر و ثبوتيه الافتراق لم يسقط خياره لأنه لم يفعل شيئا و إن قلنا بعدمه الافتراق و العدم ليس بمعلل فكذلك و إن قلنا إنه يعلل سقط أيضا و الأقرب عندى السقوط لأنه مختار فى المفارقة انتهى. و هذا الكلام و إن نوقش فيه بمنع بناء الأحكام على هذه التدقيقات إلا أنه على كل حال صريح فى أن الباقي لو ذهب اختيارا فلا خلاف فى سقوط خياره و ظاهره كظاهر عباره القواعد أن سقوط خياره لا ينفك عن سقوط خيار الآخر فينتفى القول المحكى عن الخلاف و الجواهر لكن العبارة المحكية عن الخلاف ظاهره فى هذا القول قال لو أكرها أو أحدهما على التفرق بالأبدان على وجه يتمكنان من الفسخ و التخير فلم يفعلا بطل خيارهما أو خيار من تمكن من ذلك و نحوه المحكى عن القاضى فإنه لو لا جواز التفكيك بين الخيارين لاقتصر على قوله بطل خيارهما فتأمل بل حكى هذا القول عن ظاهر التذكرة أو صريحها و فيه تأمل و كيف كان فالأظهر فى بادئ النظر ثبوت الخيارين للأصل - . و ما تقدم من تبادل تفرقهما عن رضا منهما فإن التفرق و إن لم يعتبر كونه اختياريا من الطرفين و لا - من أحدهما إلا أن المتبادر رضاهما بالبيع حين التفرق فرضا أحدهما فى المقام و هو الماكث لا دليل على كفايته فى سقوط خيارهما و لا فى سقوط خيار خصوص التراضى إذ الغاية غايه للخيارين فإن تحققت سقطا و إلا ثبتا. و يدل عليه ما تقدم من صححه الفضيل المصرحه بإناطه سقوط الخيار بالرضا المنفى بانتفاء رضا أحدهما و لكن يمكن التفضى عن الأصل بصدق تفرقهما و تبادل تقيده بكونه عن رضا كليهما ممنوعه - بل المتيقن اعتبار رضا أحدهما و ظاهر الصححه و إن كان اعتبار ذلك إلا أنه معارض بإطلاق ما يستفاد من الروايه السابقه الحاكيه لفعل الإمام ع

و أنه قال فمشيت خطى ليجب البيع حين افترقنا جعل مجرد مشيه سببا لصدق الافتراق المجمعول غايه للخيار و جعل وجوب البيع عله غائيه له من دون اعتبار رضا الآخر أو شعوره بمشى الإمام ع و دعوى انصرافه إلى صوره شعور الآخر و تركه المصاحبه اختيارا ممنوعه و ظاهر الصححه و إن كان أخص إلا أن ظهور الروايه فى عدم مدخله شىء آخر زائدا على مفارقة أحدهما صاحبه مؤيد بالتزام مقتضاه فى غير واحد من المقامات مثل ما إذا مات أحدهما و فارق الآخر اختيارا - فإن الظاهر منهم عدم الخلاف فى سقوط الخيارين و قد قطع به فى جامع المقاصد مستدلا بأنه قد تحقق الافتراق فسقط الخياران مع أن المنسوب إليه ثبوت الخيار لهما فيما نحن فيه و كذا لو فارق أحدهما فى حال نوم الآخر أو غفلته عن مفارقة صاحبه مع تأيد ذلك بنقل الإجماع عن السيد عميد الدين و ظاهر المبنى المتقدم عن الإيضاح أيضا عدم الخلاف فى عدم اعتبار الرضا من الطرفين و إنما الخلاف فى أن البقاء اختيارا مفارقة اختياريه أم لا - بل ظاهر القواعد أيضا أن سقوط خيار المكروه متفرع على سقوط خيار الماكث من غير إشارة إلى وجود خلاف فى هذا التفريع و هو الذى ينبغى لأن الغايه إن حصلت سقط الخياران و إلا بقيا فتأمل. و عباره الخلاف المتقدمه و إن كانت ظاهره فى التفكيك بين المتبايعين فى الخيار إلا إنما ليست بتلك الظهور لاحتمال إرادته سقوط خيار المتمكن من التخير من حيث تمكنه مع قطع النظر عن حال الآخر فلا ينافى سقوط خيار الآخر لأجل التلازم بين الخيارين من حيث اتحادهما فى الغايه مع أن شمول عبارته

لبعض الصور التي لا- يختص بطلان الخيار فيها بالمتمكن مما لا بد منه كما لا يخفى على المتأمل و حملها على ما ذكرنا من إرادته المتمكن لا- بشرط إرادته خصوصه فقط أولى من تخصيصها ببعض الصور و لعل نظر الشيخ و القاضي إلى أن الافتراق المستند إلى اختيارهما جعل غايه لسقوط خيار كل منهما فالمستند إلى اختيار أحدهما مسقط لخياره خاصه و هو استنباط حسن لكن لا- يساعد عليه ظاهر النص ثم إنه يظهر مما ذكرنا حكم عكس المسأله و هي ما إذا أكره أحدهما على البقاء ممنوعا من التخايير و فارق الآخر اختيارا فإن مقتضى ما تقدم من الإيضاح من مبنى الخلاف عدم الخلاف في سقوط الخيارين هنا و مقتضى ما ذكرنا من مبنى الأقوال جريان الخلاف هنا أيضا و كيف كان فالحكم بسقوط الخيار عنهما هنا كما لا يخفى

مسأله لوزال الإكراه

فالمحكى عن الشيخ و جماعه- امتداد الخيار بامتداد مجلس الزوال و لعله لأن الافتراق الحاصل بينهما في حال الإكراه كالمعدوم فكأنهما بعد مجتمعان في مجلس العقد فالخيار باق. و فيه أن الهيئه الاجتماعيه الحاصله حين العقد قد ارتفعت حسا غايه الأمر عدم ارتفاع حكمها و هو الخيار بسبب الإكراه و لم يجعل مجلس زوال الإكراه بمنزله مجلس العقد.

و الحاصل أن الباقي بحكم الشرع هو الخيار لا مجلس العقد فالنص ساكت عن غايه هذا الخيار فلا بد إما من القول بالفور كما عن التذكره- و لعله لأنه المقدار الثابت يقينا لاستدراك حق المتبايعين و إما من القول بالتراخي إلى أن يحصل المسقطات لاستصحاب الخيار و الوجهان جريان في كل خيار لم يظهر حاله من الأدله.

مسأله و من مسقطات هذا الخيار التصرف

على وجه يأتي في خيارى الحيوان و الشرط ذكره الشيخ في المبسوط في خيار المجلس و فى الصرف و العلامه فى التذكره و نسب إلى جميع من تأخر عنه بل ربما يدعى إطباقهم عليه و حكى عن الخلاف و الجواهر و الكافى و السرائر و لعله لدلاله التعليل فى بعض أخبار خيار الحيوان و هو الوجه أيضا فى اتفاقهم على سقوط خيار الشرط و إلا فلم يرد فيه نص بالخصوص بل سقوط خيار المشتري بتصرفه مستفاد من نفس تلك الروايه المعلله حيث قال: فإن أحدث المشتري فيما اشترى حدثا قبل الثلاثه أيام فذلك رضا منه فلا شرط فإن المنفى يشمل شرط المجلس و الحيوان فتأمل و تفصيل التصرف المسقط سيجى ء إن شاء الله تعالى

الثانى خيار الحيوان

[عموم هذا الخيار لكل ذى حياه]

لا خلاف بين الإماميه- فى ثبوت الخيار فى الحيوان للمشتري و ظاهر النص و الفتوى العموم لكل ذى حياه يشمل مثل الجراد و الزنبور و السمك و العلق و دود القز و لا يبعد اختصاصه بالحيوان المقصود حياته فى الجمله فمثل السمك المخرج من الماء و الجراد المحرز فى الإناء و شبه ذلك خارج لأنه لا يباع من حيث إنه حيوان بل من حيث إنه لحم و يشكل فيما صار كذلك

عارض كالصيد المشرف على الموت بإصابه السهم أو بجرح الكلب المعلم و على كل حال فلا يعد زهاق روحه تلفا من البائع قبل القبض أو فى زمان الخيار و فى منتهى خياره مع عدم بقائه إلى الثلاثة وجوه

[هل يختص هذا الخيار بالبيع المعين أو يعم الكلى أيضا]

ثم إنه هل يختص هذا الخيار بالمبيع المعين - كما هو المنساق فى النظر من الإطلاقات مع الاستدلال به فى بعض معاهد الإجماع كما فى التذكرة بالحكمه الغير الجاربه فى الكلى الثابت فى الذمه أو يعم الكلى كما هو المترأى من النص و الفتوى لم أجد مصرحا بأحد الأمرين. نعم يظهر من بعض المعاصرين الأول و لعله الأقوى

و كيف كان فالكلام فىمن له هذا الخيار و فى مدته من حيث المبدأ و المنتهى و مسقطاته يتم برسم مسائل.

مسألة المشهور اختصاص هذا الخيار بالمشتري

حكى عن الشيخين و الصدوقين و الإسكافى و ابن حمزه و الشاميين الخمسه و الحلبيين الستة و معظم المتأخرين و عن الغنيه و ظاهر الدروس الإجماع عليه - لعموم قوله ع إذا افترقا و جب البيع خرج المشتري و بقى البائع بل لعموم أو فوا بالعقود بالنسبه إلى ما ليس فيه خيار المجلس بالأصل أو بالاشتراط و يثبت الباقي بعدم القول بالفصل و يدل عليه أيضا ظاهر غير واحد من الأخبار منها صحيحه الفضيل ابن يسار عن أبى عبد الله ع قال: قلت له ما الشرط فى الحيوان قال ثلاثة أيام للمشتري قلت و ما الشرط فى غير الحيوان قال البيعان بالخيار ما لم يفترقا فإذا افترقا فلا خيار بعد الرضا منهما و ظهوره فى اختصاص الخيار بالمشتري و إطلاق نفى الخيار لهما فى بيع غير الحيوان بعد الافتراق يشمل ما إذا كان الثمن حيوانا و يتلوهما فى الظهور روايه على بن أسباط عن أبى الحسن الرضا ع قال: الخيار فى الحيوان ثلاثه أيام للمشتري فإن ذكر القيد مع إطلاق الحكم قبيح إلا - لئلا نكته جليه و نحوها صحيحه الحلبي عن أبى عبد الله ع قال فى الحيوان: كله شرط ثلاثه أيام للمشتري و صحيحه ابن رئاب عن أبى عبد الله ع قال: الشرط فى الحيوانات ثلاثه أيام للمشتري و أظهر من الكل صحيحه ابن رئاب المحكيه عن قرب الإسناد قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجل اشترى جاريه لمن الخيار للمشتري أو للبائع و لهما كليهما قال الخيار لمن اشترى نظره ثلاثه أيام فإذا مضت ثلاثه أيام فقد وجب الشراء و عن سيدنا المرتضى قدس سره و ابن طاوس ثبوته للبائع أيضا. و حكى عن الانتصار دعوى الإجماع عليه لأصالة جواز العقد من الطرفين بعد ثبوت خيار المجلس و لصحيحه محمد بن مسلم: المتبايعان بالخيار ثلاثه أيام فى الحيوان فيما سوى ذلك من بيع حتى يفترقا و بها تخصص عمومات اللزوم مطلقا أو بعد الافتراق و هى أرجح بحسب السند من صحيحه ابن رئاب المحكيه عن قرب الإسناد و قد صرحوا بترجيح روايه مثل محمد بن مسلم و زراره و أضرابهما على غيرهم من الثقات مضافا إلى ورودها فى الكتب الأربعة المرجحه على مثل قرب الإسناد من الكتب التى يلتفت إليها أكثر أصحابنا مع بعد غفلتهم عنها أو عن مراجعتها و أما الصحاح الأخر المكافئه سندا لصحيحه ابن مسلم فالإنصاف أن دلالتها بالمفهوم لا تبلغ فى الظهور مرتبه منطوق الصحيحه فىمكن حملها على بيان الفرد الشديد الحاجه لأن الغالب فى المعامله خصوصا معاملة الحيوان كون إرادته الفسخ فى طرف المشتري لاطلاعه على خفايا الحيوان و لا ريب أن الأظهره فى الدلاله متقدمه فى باب الترجيح على الأكثره. و أما ما ذكر فى تأويل

صحيحه ابن مسلم من أن خيار الحيوان للمشتري على البائع - فكان بين المجموع ففى غايه السقوط و أما الشهره المحققه فلا تصير حجه على السيد بل مطلقا بعد العلم بمستند المشهور و عدم احتمال وجود مرجح لم يذكره و إجماع الغنيه لو سلم رجوعه إلى اختصاص الخيار بالمشتري لا مجرد ثبوته له معارض بإجماع الانتصار الصريح فى ثبوته للبائع و لعله لذا قوى فى المسالك قول السيد مع قطع النظر عن الشهره بل الاتفاق على خلافه و تبعه على ذلك فى المفاتيح و توقف فى غايه المراد و حواشى القواعد و تبعه فى المقتصر هذا و لكن الإنصاف أن أخبار المشهور من حيث المجموع لا يقصر ظهورها عن الصحيحه مع اشتهاؤها بين الرواه حتى محمد بن مسلم الراوى للصحيحه مع أن المرجح بعد التكافؤ عموم أدله لزوم العقد بالافتراق و المتيقن خروج المشتري فلا ريب فى ضعف هذا القول. نعم هنا قول ثالث لعله أقوى منه و هو ثبوت الخيار لمن انتقل إليه الحيوان ثمنا أو مئنا نسب إلى جماعه من المتأخرين منهم الشهيد فى المسالك لعموم صحيحه محمد بن مسلم: المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا و صاحب الحيوان بالخيار ثلاثه أيام و لا ينافيه تقييد صاحب الحيوان بالمشتري فى موثقه ابن فضال لاحتمال ورود التقييد مورد الغالب لأن الغالب كون صاحب الحيوان مشتريا و لا ينافى هذه الدعوى التمسك بإطلاق صحيحه محمد بن مسلم لأن الغلبه قد يكون بحيث توجب تنزيل التقييد عليها و لا يوجب تنزيل الإطلاق و لا ينافيها أيضا ما دل على اختصاص الخيار بالمشتري لو رודה مورد الغالب من كون الثمن غير حيوان و لا صحيحه محمد بن مسلم المثبتة للخيار للمتبايعين لإمكان تقييدها و إن كان بعد بما إذا كان العوضان حيوانين لكن الإشكال فى إطلاق الصحيحه الأولى - من جهه قوه انصرافه إلى المشتري فلا مخصص يعتد به لعمومات اللزوم مطلقا أو بعد المجلس فلا محيص عن المشهور

مسأله لا فرق بين الأمه و غيرها فى مده الخيار

و فى الغنيه كما عن الحلبي أن مده خيار الأمه مده استبرائها بل عن الأول دعوى الإجماع - و ربما ينسب هذا إلى المقنعه و النهايه و المراسم من جهه حكمهم بضمنان البائع لها مده الاستبراء و لم أقف لهم على دليل - .

مسأله مبدء هذا الخيار من حين العقد

فلو لم يفترق ثلاثه أيام انقضى خيار الحيوان أو بقى خيار المجلس لظاهر قوله ع: إن الشرط فى الحيوان ثلاثه أيام و فى غيره حتى يفترقا خلافا للمحكى عن ابن زهره فجعله من حين التفرق و كذا الشيخ و الحلبي فى خيار الشرط المتحد مع هذا الخيار فى هذا الحكم من جهه الدليل الذى ذكره. قال فى المبسوط الأولى أن يقال إنه يعنى خيار الشرط يثبت من حين التفرق لأن الخيار يدخل إذا ثبت العقد و العقد لم يثبت قبل التفرق انتهى و نحوه المحكى عن السرائر و هذه الدعوى لم نعرفها.

نعم ربما يستدل عليه بأصالة عدم ارتفاعه بانقضاء ثلاثه من حين العقد بل أصاله عدم حدوثه قبل انقضاء المجلس و بلزوم اجتماع السببين على مسبب واحد و ما دل على أن تلف الحيوان فى الثلاثه من البائع مع أن التلف فى الخيار المشترك من المشتري و يرد الأصل ظاهر الدليل مع أنه بالتقرير الثانى مثبت و أدله التلف من البائع محمول على الغالب من كونه بعد المجلس و يرد التداخل بأن الخيارين إن اختلفا من حيث الماهيه فلا بأس بالتعدد و إن اتحدا فكذلك إما لأن الأسباب معرفات و إما لأنها علل و مؤثرات يتوقف استقلال كل واحد منها فى التأثير على عدم مقارنه الآخر أو سبقه فهى علل تامه إلا من هذه الجهه و هو المراد مما فى التذكرة فى الجواب عن أن الخيارين مثلان فلا يجتمعان من أن الخيار واحد و الجهه متعدده ثم إن المراد بزمان العقد هل زمان مجرد الصيغه كعقد الفضولى على القول بكون الإجازة ناقله أو زمان الملك و عبر بذلك للغلبه الظاهر هو الثانى

كما استظهره بعض المعاصرين قال فعلى هذا لو أسلم حيوانا فى طعام و قلنا بثبوت الخيار لصاحب الحيوان و إن كان بائعا- كان مبدئه بعد القبض و تمثيله بما ذكر مبنى على اختصاص الخيار بالحيوان المعين و قد تقدم التردد فى ذلك ثم إن ما ذكره فى خيار المجلس من جريانه فى الصرف و لو قبل القبض يدل على أنه لا يعتبر فى الخيار و الملك لكن لا بد له من أثر و قد تقدم الإشكال فى ثبوته فى الصرف قبل القبض لو لم نقل بوجوب التقابض.

مسألة لا إشكال فى دخول الليتين المتوسطتين فى الثلاثة أيام

لا لدخول الليل فى مفهوم اليوم بل للاستمرار المستفاد من الخارج و لا فى دخول الليالى الثلاث عند التلفيق مع الانكسار و لو عقد فى الليل فالظاهر بقاء الخيار إلى آخر اليوم الثالث و يحتمل النقص عن اليوم الثالث بمقدار ما بقى من ليله العقد لكن فيه أنه يصدق حينئذ الأقل من ثلاثة أيام و الإطلاق على المقدار المساوى للنهار و لو من الليل خلاف الظاهر قيل و المراد بالأيام الثلاثة ما كانت مع الليالى الثلاث لدخول الليتين أصاله فتدخل الثالثه و إلا لاختلف مفردات الجمع فى استعمال واحد انتهى فإن أراد الليله السابقه على الأيام فهو حسن إلا- أنه لا- يعلل بما ذكر و إن أراد الليله الأخيره فلا يلزم من خروجها اختلاف مفردات الجمع فى استعمال واحد إذ لا- نقول باستعمال اليومين الأولين فى اليوم و الليله و استعمال اليوم الثالث فى خصوص النهار بل نقول إن اليوم مستعمل فى خصوص النهار أو مقداره من نهارين لا فى مجموع النهار و الليل أو مقدارهما و لا فى باقى النهار و لو ملفقا من الليل و المراد من الثلاثة أيام هى بلياليها أى ليالى مجموعها لا كل واحد منها فالليالى لم ترد من نفس اللفظ و إنما أريد من جهه الإجماع و ظهور اللفظ الحاكمين فى المقام باستمرار الخيار فكأنه قال الخيار يستمر إلى أن يمضى ست و ثلاثون ساعه من النهار.

مسألة يسقط هذا الخيار بأمر

أحدها اشتراط سقوطه فى العقد

و لو شرط سقوط بعضه فقد صرح بعض بالصحة و لا بأس به.

و الثانى إسقاطه بعد العقد

و قد تقدم الأمران.

و الثالث التصرف

و لا خلاف فى إسقاطه فى الجملة لهذا الخيار و يدل عليه قبل الإجماع النصوص

ففى صحيحه ابن رثاب: فإن أحدث المشتري فيما اشترى حدثا قبل الثلاثه أيام فذلك رضا منه و لا شرط له قيل له و ما الحدث قال إن لامس أو قبل أو نظر منها إلى ما كان محرما عليه قبل الشراء و صحيحه الصفار: كتبت إلى أبى محمد ع فى الرجل اشترى دابه من رجل فأحدث فيها حدثا من أخذ الحافر أو نعلها أو ركب ظهرها فراسخ أ له أن يردّها فى الثلاثه الأيام التى له فيها الخيار بعد الحدث الذى يحدث فيها أو الركوب الذى يركبها فراسخ فوق ع إذا أحدث فيها حدثا فقد وجب الشراء إن شاء الله و فى ذيل الصحيحه المتقدمه عن قرب الإسناد قلت له: أ رأيت إن قبلها المشتري أو لامس فقال إذا قبل أو لامس أو نظر منها إلى ما يحرم على غيره فقد انقضى الشرط و لزم البيع و استدل عليه فى التذكرة بعد الإجماع بأن التصرف دليل الرضا و فى موضع آخر منها أنه دليل الرضا بلزوم العقد و فى موضع آخر منها كما فى الغنيه أن التصرف إجازة. أقول المراد بالحدث إن كان مطلق التصرف الذى لا يجوز لغير المالك إلا برضاه كما يشير إليه قوله أو نظر إلى ما كان يحرم عليه قبل الشراء فلازمه كون مطلق استخدام المملوك بل مطلق التصرف فيه مسقطا كما صرح به فى التذكرة فى بيان التصرف المسقط للرد بالعيب من أنه لو استخدمه بشىء خفيف مثل اسقنى أو ناولنى الثوب أو أغلق الباب سقط الرد ثم استضعف قول بعض الشافعية بعدم السقوط معللا بأن مثل هذه الأمور قد يؤمر به غير المملوك بأن المسقط مطلق التصرف و قال أيضا لو كان له على الدابه سرج أو ركاب فتركهما عليهما بطل الرد لأنه استعمال و انتفاع انتهى. و قال فى موضع من التذكرة عندنا أن الاستخدام بل كل تصرف يصدر من المشتري قبل علمه بالعيب أو بعده يمنع الرد انتهى. و هو فى غايه الإشكال لعدم تبادر ما يعم ذلك من لفظ الحدث و عدم دلالة ذلك على الرضا بلزوم العقد مع أن من المعلوم عدم انفكاك المملوك المشتري عن ذلك فى أثناء الثلاثه فيلزم جعل الخيار فيه كاللغو مع أنهم ذكروا أن الحكمه فى هذا الخيار الاطلاع على أمور خفيه فى الحيوان توجب زهاده المشتري و كيف يطلع الإنسان على ذلك بدون النظر إلى الجاربه و لمسها و أمرها بغلاق الباب و السقى و شبه ذلك و إن كان المراد مطلق التصرف بشرط دلالاته على الرضا بلزوم العقد كما يرشد إليه وقوعه فى معرض التعليل فى صحيحه ابن رثاب. و يظهر من استدلال العلامة و غيره على المسألة بأن التصرف دليل الرضا بلزوم العقد فهو لا يناسب إطلاقهم الحكم بإسقاط التصرفات التى ذكروها و دعوى أن جميعها مما يدل لو خلى و طبعه على الالتزام بالعقد فيكون إجازة فعلية كما ترى

[المراد من فذلك رضى منه فى صحيحه ابن رثاب]

إشاره

ثم إن قوله ع فى الصحيحه فذلك رضى منه يراد منه الرضا بالعقد فى مقابله كراهه ضده أعنى الفسخ و إلا فالرضا بأصل الملك مستمر من زمان العقد إلى حين الفسخ و يشهد لهذا المعنى روايه عبد الله بن الحسن بن زيد بن على بن الحسين عن أبيه عن جعفر عن أبيه قال قال رسول الله ص: فى رجل اشترى عبدا بشرط إلى ثلاثه أيام فمات العبد فى الشرط قال يستحلف بالله تعالى ما رضيه ثم برىء من الضمان فإن المراد بالرضا بالالتزام بالعقد و الاستحلاف فى الروايه محموله على سماع دعوى التهمه أو على صورته حصول القطع للبائع بذلك إذا عرفت هذا

فقوله ع فذلك رضاء منه و لا شرط له يحتمل وجوها

أحدها أن يكون الجملة جوابا للشرط

فيكون حكما شرعيا بأن التصرف التزام بالعقد و إن لم يكن التزاما عرفا.

الثانى أن يكون توطئه للجواب

و هو قوله و لا- شرط له لكنه توطئه لحكمه الحكم و تمهيد لها لا- عله حقيقه فيكون إشاره إلى أن الحكمه فى سقوط الخيار بالتصرف دلالتة غالبا على الرضا نظير كون الرضا حكمه فى سقوط خيار المجلس بالفرق فى قوله: فإذا افترقا فلا خيار بعد الرضا منهما فإنه لا- يعتبر فى الافتراق دلالة على الرضا و على هذين المعنيين فكل تصرف مسقط و إن علم عدم دلالتة على الرضا.

الثالث أن يكون الجملة إخبارا عن الواقع

نظرا إلى الغالب و ملاحظه نوع التصرف لو خلى و طبعه و يكون عله للجواب فيكون نفي الخيار معللا بكون التصرف غالبا دالا على الرضا بلزوم العقد و بعد ملاحظه وجوب تقييد إطلاق الحكم بمؤدى علتة كما فى قوله لا تأكل الرمان لأنه حامض دل على اختصاص الحكم بالتصرف الذى يكون كذلك أى دالا بالنوع غالبا على التزام العقد و إن لم يدل فى شخص المقام فيكون المسقط من التصرف ما كان له ظهور نوعى فى الرضا نظير ظهور الألفاظ فى معانيها مقيدا بعدم قرينه يوجب صرفه عن الدلالة كما إذا دل الحال أو المقال على وقوع التصرف للاختبار أو اشتباها بعين أخرى مملوكة له و يدخل فيه كلما يدل نوعا على الرضا و إن لم يعد تصرفا عرفا كالتعريض للبيع و الإذن للبائع فى التصرف فيه

الرابع أن يكون إخبارا عن الواقع

و يكون العله هى نفس الرضا الفعلى الشخصى و يكون إطلاق الحكم مقيدا بتلك العله فيكون موضوع الحكم فى الحقيقه هو نفس الرضا الفعلى فلو لم يثبت الرضا الفعلى لم يسقط الخيار

[المناقشه فى الاحتمالين الأولين]

ثم إن الاحتمالين الأولين و إن كانا موافقين لإطلاق سائر الأخبار و إطلاقات بعض كلماتهم مثل ما تقدم من التذكرة من أن مطلق التصرف لمصلحه نفسه مسقط و كذا غيره كالمحقق و الشهيد الثانين بل لإطلاق بعض معاهد الإجماع إلا أنهما بعيدان عن ظاهر الخبر مع مخالفتها لأكثر كلماتهم فإن الظاهر منها عدم السقوط بالتصرف للاختبار و الحفظ- بل ظاهرها اعتبار الدلالة فى الجملة على الرضا كما سيجى ء. و يؤيده حكم بعضهم بكفايه الدال على الرضا و إن لم يعد تصرفا كتقيل الجارىه للمشتري على ما صرح به فى التحرير و الدروس فعلم أن العبره بالرضا و إنما اعتبر التصرف للدلالة و ورود النص أيضا بأن العرض على

البيع إجازته مع أنه ليس حدثا عرفا و مما يؤيد عدم إرادته الأصحاب كون التصرف مسقطا إلا من جهة دلالة على الرضا حكمهم بأن كل تصرف يكون إجازته من المشتري في المبيع يكون فسخا من البائع فلو كان التصرف مسقطا تعديا عندهم من جهة النص لم يكن وجه للتعدى عن كونه إجازته إلى كونه فسخا.

و قد صرح في التذكرة بأن الفسخ كالإجازة يكون بالقول و بالفعل و ذكر التصرف مثلا للفسخ و الإجازة الفعلين فاندفع ما يقال في تقريب كون التصرف

المكاسب، ج ٣، ص ٢٢٧

مسقطا لا للدلالة على الرضا بأن الأصحاب يعدونه في مقابل الإجازة.

[المناقشة في الاحتمال الرابع]

و أما المعنى الرابع فهو و إن كان أظهر الاحتمالات من حيث اللفظ بل جزم به في الدروس و يؤيده ما تقدم من روايه عبد الله بن الحسن بن زيد الحاكيمه للنسبى الدال كما في الدروس أيضا على الاعتبار بنفس الرضا و ظاهر بعض كلماتهم الآتية أن الاستفادة من تتبع الفتاوى الإجماع على عدم إناطه الحكم بالرضا الفعلى بلزوم العقد مع أن أظهرته بالنسبه إلى المعنى الثالث غير واضحه

فتعين إرادته المعنى الثالث

إشارة

و محصله دلالة التصرف لو خلى و طبعه على الالتزام و إن لم يفد في خصوص المقام فيكون التصرف إجازته فعليه في مقابل الإجازة القوليه و هذا هو الذى ينبغى أن يعتمد عليه.

[الاستشهاد بكلمات الفقهاء عليه]

قال في المقنع إن هلاك الحيوان في الثلاثة من البائع إلا أن يحدث فيه المبتاع حدثا يدل على الرضا بالابتاع انتهى. و مثل للتصرف في مقام آخر بأن ينظر إلى الأمه إلى ما يحرم لغير المالك. و قال في المبسوط في أحكام العيوب إذا كان المبيع بهيمه و أصاب بها عيبا فله ردها و إذا كان في طريق الرد جاز له ركوبها- و سقيها و علفها و حلبها و أخذ لبنها و إن نتجت كان له نتاجها ثم قال و لا يسقط الرد لأنه إنما يسقط بالرضا بالعيب أو بترك الرد بعد العلم بالعيب أو بأن يحدث فيه عيب عنده و ليس هنا شىء من ذلك انتهى و فى الغنيه لو هلك المبيع فى مده الخيار فهو من مال بائعه إلا أن يكون المبتاع قد أحدث فيه حدثا يدل على الرضا انتهى و قال الحلبي في الكافي في خيار الحيوان فإن هلك في مده الخيار فهو من مال البائع إلا أن يحدث فيه حدثا يدل على الرضا انتهى و فى السرائر بعد حكمه بالخيار فى الحيوان إلى ثلاثة أيام قال هذا إذا لم يحدث فى هذه المده

حدثا يدل على الرضا و يتصرف فيه تصرفا ينقص قيمته أو يكون لمثل ذلك التصرف أجره بأن يركب الدابه أو يستعمل الحمار أو يقبل الجارية أو يلامسها أو يدبرها تديرا ليس له الرجوع فيه كالمندور انتهى و قال فى موضع آخر إذا لم يتصرف فيه يؤذن بالرضا فى العاده و أما العلامه رحمه الله فقد عرفت أنه استدل على أصل الحكم بأن التصرف دليل الرضا باللزوم. و قال فى موضع آخر لو ركب الدابه ليردها سواء قصرت المسافه أو طالت لم يكن ذلك رضاء بها ثم قال و لو سقاها الماء أو ركبها ليسقيها ثم يردها لم يكن ذلك رضاء منه يامساكه و لو حلبها فى طريقه فالأقرب أنه تصرف يؤذن بالرضا. و فى التحرير فى مسأله سقوط رد المعيب بالتصرف قال و كذا لو استعمل المبيع أو تصرف فيه بما يدل على الرضا و قال فى الدروس استثنى بعضهم من التصرف ركوب الدابه و الطحن عليها و حلبها إذ بها يعرف حالها ليختبر و ليس ببيع و قال المحقق الكركى لو تصرف ذو الخيار غير عالم كأن ظنها جاريته المختصه فتبينت ذات الخيار أو ذهل عن كونها المشتره ففى الحكم تردد ينشأ من إطلاق الخبر بسقوط الخيار بالتصرف و من أنه غير قاصد إلى لزوم البيع إذ لو علم لم يفعل و التصرف إنما عد مسقطا لدلالته على الرضا باللزوم. و قال فى موضع آخر و لا يعد ركوب الدابه للاستخبار أو لدفع جموحها أو للخوف من ظالم أو ليردها تصرفا ثم قال و هل يعد حملها للاستخبار تصرفا ليس ببيع أن لا يعد و كذا لو أراد ردها و حلبها لأخذ اللبن على إشكال ينشأ من أنه ملكه فله استخلاصه انتهى. و حكى عنه فى موضع آخر أنه قال و المراد بالتصرف المسقط ما كان المقصود منه التملك لا الاختبار و لا حفظ المبيع كركوب الدابه للسقى انتهى.

و مراده من التملك البقاء عليه و الالتزام به و يحتمل أن يراد به الاستعمال للانتفاع بالملك لا للاختيار و الحفظ هذا ما حضرنى من كلماتهم فى هذا المقام الظاهره فى المعنى الثالث و حاصله التصرف على وجه يدل عرفا لو خلى و طبعه على الالتزام بالعقد ليكون إسقاطا فعليا للخيار فيخرج منه ما دلت القرينه على وقوعه لا عن الالتزام لكن يبقى الإشكال المتقدم سابقا من أن أكثر أمثله التصرف المذكوره فى النصوص و الفتاوى ليست كذلك بل هى واقعه غالبا مع الغفله أو التردد أو العزم على الفسخ مطلقا أو إذا اطلع على ما يوجب زهده فيه فهى غير داله فى نفسها عرفا على الرضا و منه يظهر وجه النظر فى دفع الاستبعاد الذى ذكرناه سابقا من عدم انفكاك اشتراء الحيوان من التصرف فيه فى الثلاثه فيكون مورد الخيار فى غايه الندره بأن الغالب فى التصرفات وقوعها مع عدم الرضا باللزوم فلا يسقط بها الخيار إذ فيه أن هذا يوجب استهجان تعليل السقوط بمطلق الحدث بأنه رضاء لأن المصحح لهذا التعليل مع العلم بعدم كون بعض أفراده رضاء هو ظهوره فيه عرفا من أجل الغلبه فإذا فرض أن الغالب فى مثل هذه التصرفات وقوعها لا عن التزام للعقد بل مع العزم على الفسخ أو التردد فيه أو الغفله كان تعليل الحكم على المطلق بهذه العله الغير الموجوده إلا فى قليل من أفراده مستهجانا.

و أما الاستشهاد لذلك بما سيجى ء من أن تصرف البائع فى ثمن بيع الخيار غير مسقط لخياره اتفاقا و ليس ذلك إلا من جهه صدوره لا عن التزام بالعقد بل مع العزم على الفسخ برد مثل الثمن ففیه ما سيجى ء. و مما ذكرنا من استهجان التعليل على تقدير كون غالب التصرفات واقعه لا عن التزام يظهر فساد الجمع بهذا الوجه يعنى حمل الأخبار المتقدمه على صورته دلالة التصرفات المذكوره على الرضا بلزوم العقد جمعا بينها و بين ما دل من الأخبار على عدم سقوطه بمجرد التصرف مثل روايه عبد الله بن الحسن المتقدمه التى لم يستفصل فى جوابها بين تصرف المشتري فى العبد المتوفى فى زمان الخيار و عدمه و إنما أنيط سقوط الخيار فيها بالرضا الفعلى و مثل الخبر المصحح: فى رجل اشترى شاه فأمسكها ثلاثه أيام ثم رد قال إن كان تلك الثلاثه أيام شرب لبنها يرد معها ثلاثه أمداد و إن لم يكن لها لبن فليس عليه شى ء و نحوه الآخر و ما فيهما من رد ثلاثه أمداد لعله محمول

على الاستحباب مع أن ترك العمل به لا يوجب رد الروايه فتأمل. وقد أفتى بذلك فى المبسوط فيما لو باع شاه غير مصراه و حلبها أياما ثم وجد المشتري فيها عيبا ثم قال و قيل ليس له ردها

المكاسب، ج ٣، ص ٢٢٨

لأنه تصرف بالحلب. و بالجمله فالجمع بين النص و الفتوى الظاهرين فى كون التصرف مسقطا لدلالته على الرضا بلزوم العقد و بين ما تقدم من التصرفات المذكوره فى كثير من الفتاوى خصوصا ما ذكره غير واحد من الجزم بسقوط الخيار بالركوب فى طريق الرد و التردد فيه و فى التصرف للاستخبار مع العلم بعدم اقتترانهما بالرضا بلزوم العقد فى غايه الإشكال و الله العالم بحقيقه الحال

الثالث خيار الشرط

اشاره

أعنى الثابت بسبب اشتراطه فى العقد و لا خلاف فى صحه هذا الشرط و لا فى أنه لا يتقدر بحد عندنا- و نقل الإجماع عليه مستفيض الأصل فيه قبل ذلك الأخبار العامه المسوغه لاشتراط كل شرط إلا ما استثنى و الأخبار الخاصه الوارده فى بعض أفراد المسأله. فمن الأولى الخبر المستفيض الذى لا يبعد دعوى تواتره: إن المسلمين عند شروطهم و يزيد فى صحيحه ابن سنان: إلا كل شرط خالف كتاب الله فلا يجوز. و فى موثقه إسحاق بن عمار: إلا شرطا حرم حلالا أو حلل حراما نعم فى صحيحه أخرى لابن سنان: من اشترط شرطا مخالفا لكتاب الله فلا يجوز على الذى اشترط عليه و المسلمون عند شروطهم فيما وافق كتاب الله لكن المراد منه بقرينه المقابله عدم المخالفه للإجماع على عدم اعتبار موافقه الشرط لظاهر الكتاب. و تمام الكلام فى معنى هذه الأخبار و توضيح المراد منه الاستثناء الوارد فيها يأتى فى باب الشرط فى ضمن العقد إن شاء الله-

و المقصود هنا بيان أحكام الخيار المشترط فى العقد

اشاره

و هى تظهر برسم مسائل-

مسأله لا فرق بين كون زمان الخيار متصلا بالعقد أو منفصلا عنه

لعموم أدله الشرط قال فى التذكره لو شرط خيار الغد صح عندنا خلافا للشافعى و استدلل له فى موضع آخر بلزوم صيروره العقد جائزا بعد اللزوم و رد بعدم المانع من ذلك مع أنه كما فى التذكره منتقض بخيار التأخير و خيار الرؤيه. نعم يشترط تعيين المده فلو تراضيا على مده مجهوله كقدوم الحاج بطل بلا خلاف بل حكى الإجماع عليه صريحا لصيروره المعامله بذلك غرريه و لا عبره بمسامحه العرف فى بعض المقامات و إقدام العقلاء عليه أحيانا فإن المستفاد من تتبع أحكام المعاملات عدم رضاء الشارع

بذلك إذ كثيرا ما يتفق التشاح في مثل الساعه و الساعتين من زمان الخيار فضلا من اليوم و اليومين. و بالجمله فالغرر لا ينتفى بمسامحه الناس في غير زمان الحاجه إلى المداقه و إلا لم يكن بيع الجزاف و ما تعذر تسليمه و الثمن المحتمل للتفاوت القليل و غير ذلك من الجهالات غررا لتسامح الناس في غير مقام الحاجه إلى المداقه في أكثر الجهالات و لعل هذا مراد بعض الأساطين من قوله إن دائره الغرر في الشرع أضيق من دائرته في العرف و إلا فالغرر لفظ لا يرجع في معناه إلا إلى العرف. نعم الجهاله التي لا- يرجع الأمر معها غالبا إلى التشاح بحيث يكون النادر كالمعدوم لا تعد غررا كتفاوت المكاييل و الموازين. و يشير إلى ما ذكرنا الأخبار الداله على اعتبار كون السلم إلى أجل معلوم و خصوص موثقه غياث:

لا بأس بالسلم في كيل معلوم إلى أجل معلوم لا يسلم إلى دياس أو إلى حصاد مع أن التأجيل إلى الدياس و الحصاد و شبههما فوق حد الإحصاء بين العقلاء الجاهلين بالشرع و ربما يستدل على ذلك بأن اشتراط المده المجهوله مخالف للكتاب و السنه لأنه غرر و فيه أن كون البيع بواسطه الشرط مخالفا للكتاب و السنه غير كون نفس الشرط مخالفا للكتاب و السنه ففي الثاني يفسد الشرط و يتبعه البيع و في الأول يفسد البيع فيلغو الشرط اللهم إلا أن يراد أن نفس الالتزام بخيار في مده مجهوله غرر و إن لم يكن بيعا فيشمله دليل نفى الغرر فيكون مخالفا للكتاب و السنه لكن لا يخفى سرايه الغرر إلى البيع فيكون الاستناد في فساده إلى فساد شرطه المخالف للكتاب كالأكل من القفا.

مسأله لا فرق في بطلان العقد- بين ذكر المده المجهوله

كقدوم الحاج و بين عدم ذكر المده أصلا كأن يقول بعتك على أن يكون لي الخيار و بين ذكر المده المطلقه كأن يقول بعتك على أن يكون لي الخيار مده لاستواء الكل في الغرر- خلافا للمحكي عن المقنعه و الانتصار و الخلاف و الجواهر و الغنيه و الحلبي فجعلوا مده الخيار في الصوره الثانيه ثلاثه أيام و يحتمل حمل الثالثه عليها- و عن الانتصار و الغنيه و الجواهر الإجماع عليه- و في محكي الخلاف وجود أخبار الفرقه به و لا- شك أن هذه الحكايه بمنزله إرسال أخبار فيكفي في انجبارها الإجماعات المنقوله و لذا مال إليه في محكي الدروس لكن العلامه في التذكره لم يحك هذا القول إلا عن الشيخ قدس سره و أوله بإرادته خيار الحيوان. و عن العلامه الطباطبائي في مصابيح الجزم به و قواه بعض المعاصرين منتصرا لهم بما في مفتاح الكرامه من أنه ليس في الأدله ما يخالفه إذ الغرر مندفع بتحديد الشرع و إن لم يعلم به المتعاقدان كخيار الحيوان الذي لا إشكال في صحه العقد مع الجهل به أو بمدته. و زاد في مفتاح الكرامه التعليل بأن الجهل يؤول إلى العلم الحاصل من الشرع و فيه ما تقدم في مسأله تعذر التسليم من أن بيع الغرر موضوع عرفي حكم فيه الشارع بالفساد و التحديد بالثلاثه تعبد شرعي لم يقصده المتعاقدان فإن ثبت بالدليل كان مخصصا لعموم نفى الغرر و كان التحديد تعديا نظير التحديد الوارد في بعض الوصايا المبهمه أو يكون حكما شرعيا ثبت في موضوع خاص- و هو إهمال مده الخيار. و الحاصل أن الدعوى في تخصيص أدله نفى الغرر لا في تخصصها و الإنصاف أن ما ذكرنا من حكايه الأخبار و نقل الإجماع لا ينهض لتخصيص قاعده الغرر لأن الظاهر بقريته عدم تعرض الشيخ لذكر شيء من هذه الأخبار في كتابيه الموضوعين لإيداع الأخبار أنه عول في هذه الدعوى على اجتهاده في دلاله الأخبار الوارده في شرط الحيوان و لا- ريب أن الإجماعات المحكيه إنما تجبر قصور السند المرسل المتضح دلالتة أو القاصر دلالتة لا- المرسل المجهول العين المحتمل لعدم الدلاله رأسا فالتعويل حينئذ على نفس الجابر و لا حاجه إلى ضم المنجبر إذ نعلم إجمالا- أن المجمعين اعتمدوا على دلالات اجتهاديه استنبطوها من الأخبار- و لا- ريب أن المستند غالبا في إجماعات

كتب العامه أن حنان بن منقذ كان يخذع فى البيع لشجه أصابته فى رأسه فقال له النبى ص: إذا بعث فقل لا خلا به و جعل له الخيار ثلاثا. و فى روايه و لك الخيار ثلاثا و الخلا به الخديعه فى دلالتة فضلا عن سنده ما لا يخفى و جبرها بالإجماعات كما ترى إذ التعويل عليها مع ذهاب المتأخرين إلى خلافها فى الخروج عن قاعده الغرر مشكل بل غير صحيح فالقول بالبطلان لا يخلو عن قوه ثم إنه ربما يقال ببطلان الشرط دون العقد- و لعله مبنى على أن فساد الشرط لا يوجب فساد العقد. و فيه أن هذا على القول به فيما إذا لم يوجب الشرط فسادا فى أصل البيع كما فيما نحن فيه حيث إن جهاله الشرط يوجب كون البيع غرريا و إلا فالمتجه فساد البيع و لو لم نقل بسرايه الفساد من الشرط إلى المشروط و سيجى ء تمام الكلام فى مسأله الشروط.

مسأله مبدأ هذا الخيار من حين العقد

لأنه المتبادر من الإطلاق و لو كان زمان الخيار منفصلا كان مبدؤه أول جزء من ذلك الزمان فلو شرط خيار الغد كان مبدؤه من طلوع فجر الغد فيجوز جعل مبدئه من انقضاء خيار الحيوان بناء على أن مبدؤه من حين العقد و لو جعل مبدؤه من حين التفرق بطل لأدائه إلى جهاله مده الخيار. و عن الشيخ و الحللى أن مبدؤه من حين التفرق و قد تقدم عن الشيخ وجهه مع عدم تماميته. نعم يمكن أن يقال هنا إن المتبادر من جعل الخيار جعله فى زمان لو لا الخيار لزم العقد كما أشار إليه فى السرائر لكن لو تم هذا لاقتضى كونه فى الحيوان من حين انقضاء الثلاثه- مع أن هذا إنما يتم مع العلم بثبوت خيار المجلس و إلا- فمع الجهل به لا يقصد إلا الجهل من حين العقد بل الحكم بثبوت من حين التفرق حكم على المتعاقدين بخلاف قصدهما

مسأله يصح جعل الخيار لأجنبى

قال فى التذكرة لو باع العبد و شرط الخيار للعبد- صح البيع و الشرط عندنا معا و حكى عنه الإجماع فى الأجنبى قال لأن العبد بمنزله الأجنبى و لو جعل الخيار لمتعدد كان كل منهم ذا خيار فإن اختلفوا فى الفسخ و الإجاره قدم الفاسخ لأن مرجع الإجاره إلى إسقاط خيار المجيز خاصه بخلاف ما لو و كل جماعه فى الخيار فإن النافذ هو تصرف السابق لفوات محل الوكاله بعد ذلك و عن الوسيله أنه إذا كان الخيار لهما و اجتمعا على فسخ أو إمضاء نفذ و إن لم يجتمعا بطل و إن كان لغيرهما و رضى نفذ البيع و إن لم يرض كان المبتاع بالخيار بين الفسخ و الإمضاء انتهى و فى الدروس و يجوز اشتراطه لأجنبى منفردا و لا اعتراض عليه و معهما أو مع أحدهما و لو خولف أمكن اعتبار فعله و إلا- لم يكن لذكره فائده انتهى. أقول و لو لم يمتض فسخ الأجنبى مع إجازته و المفروض عدم مضى إجازته مع فسخه لم يكن لذكر الأجنبى فائده ثم إنه ذكر غير واحد أن الأجنبى يراعى المصلحه للجاعل و لعله لتبادره من الإطلاق و إلا- فمقتضى التحكيم نفوذ حكمه على الجاعل من دون ملاحظه مصلحه فتعليل وجوب مراعاة الأصلح بكونه أمينا لا يخلو عن نظر ثم إنه ربما يتخيل أن اشتراط الخيار للأجنبى مخالف للمشروع نظرا إلى أن الثابت فى الشرع صحه الفسخ بالتفاسخ أو بدخول الخيار بالأصل كخيارى المجلس و الشرط أو بالعارض كخيار الفسخ برد الثمن لنفس

المتعاقدين و هو ضعيف لمنع اعتبار كون الفسخ من أحد المتعاقدين شرعا و لا عقلا بل المعتبر فيه تعلق حق الفاسخ بالعقد أو بالعين و إن كان أجنبيا فحينئذ يجوز للمتبايعين اشتراط حق للأجنبي في العقد و سيجى ء نظيره في إرث الزوجه للخيار مع عدم إرثها من العين.

مسألة يجوز لهما اشتراط الاستيمار

بأن يستأمر المشروط عليه الأجنبي في أمر العقد فيأتمر بأمره أو بأن يأتّمه إذا أمره ابتداء و على الأول فإن فسخ المشروط عليه من دون استيمار لم ينفذ و لو استأمره فإن أمره بالإجازة لم يكن له الفسخ قطعا إذ الغرض من الشرط ليس مجرد الاستيمار بل الالتزام بأمره مع أنه لو كان الغرض مجرد ذلك لم يوجب ذلك أيضا ملك الفسخ و إن أمره بالفسخ لم يجب عليه الفسخ بل غاية الأمر ملك الفسخ حينئذ إذ لا معنى لوجوب الفسخ عليه أما مع عدم رضاء الآخر بالفسخ فواضح إذ المفروض أن الثالث لا سلطنه له على الفسخ و المتعاقدان لا يريدانه و أما مع طلب الآخر للفسخ فلائن وجوب الفسخ حينئذ على المستأمر بالكسر راجع إلى حق لصاحبه عليه فإن اقتضى اشتراط الاستيمار ذلك الحق على صاحبه عرفا فمعناه سلطنه صاحبه على الفسخ فيرجع اشتراط الاستيمار إلى شرط لكل منهما على صاحبه. و الحاصل أن اشتراط الاستيمار من واحد منهما على صاحبه إنما يقتضى ملكه للفسخ إذا أذن له الثالث المستأمر و اشتراطه لكل منهما على صاحبه يقتضى ملك كل واحد منهما للفسخ عند الإذن. و مما ذكرنا يتضح حكم الشق الثاني و هو الائتمار بأمره الابتدائي فإنه إن كان شرطا لأحدهما ملك الفسخ لو أمره به و إن كان لكل منهما ملكا كذلك ثم في اعتبار مراعاة المستأمر للمصلحة و عدمه وجهان أو جههما العدم إن لم يستفد الاعتبار من إطلاق العقد بقريته حاله أو مقالته.

مسألة من أفراد خيار الشرط ما يضاف البيع و يقال له بيع الخيار

و هو جائز عندنا كما في التذكرة و عن غيرها الإجماع عليه و هو أن يبيع شيئا و يشترط الخيار لنفسه مده بأن يرد الثمن فيها و يرتجع المبيع

و الأصل فيه بعد العمومات المتقدمة في الشرط النصوص المستفيضة

منها موثقه إسحاق بن عمار

قال سمعت من يسأل أبا عبد الله ع يقول و سأله رجل و أنا عنده فقال: رجل مسلم احتاج إلى بيع داره فمشى فجاء إلى أخيه فقال له أبيعك دارى هذه و يكون لك أحب إلى من أن يكون لغيرك على أن تشترط لى أنى إذا جئتك بثمانها إلى سنه تردها على قال لا- بأس بهذا إن جاء بثمانها ردها عليه قلت أ رأيت لو كان للدار غله لمن تكون الغله فقال الغله للمشتري أ لا ترى أنها لو احترقت كانت من ماله

و روايه معاويه بن ميسره

قال سمعت أبا الجارود: يسأل أبا عبد الله ع عن رجل باع دارا له من رجل و كان بينه و بين الذى اشترى منه الدار خلطه- فشرط أنك إن أتيتنى بمالى ما بين ثلاث سنين فالدار دارك فأتاه بماله قال له أبو الجارود فإن هذا الرجل قد أصاب فى هذا المال فى ثلاث سنين قال هو ماله و قال ع

المكاسب، ج ٣، ص ٢٣٠

أ رأيت لو أن الدار احترقت من مال من كانت يكون الدار دار المشتري

و عن سعيد بن يسار

فى الصحيح قال: قلت لأبى عبد الله ع إنا نخالط أناسا من أهل السود أو غيرهم فنبيعهم و نربح عليهم فى العشرة اثنى عشر و ثلاثه عشر و نؤخر ذلك فيما بيننا و بينهم السنه و نحوها و يكتب لنا رجل منهم على داره أو أرضه بذلك المال الذى فيه الفضل الذى أخذ منا شراء بأنه باع و قبض الثمن منه فنعده إن جاء هو بالمال إلى وقت بيننا و بينهم أن ترد عليه الشراء فإن جاء الوقت و لم يأتنا بالدرهم فهو لنا فما ترى فى هذا الشراء قال أرى أنه لك إن لم يفعله و إن جاء بالمال الموقت فرد عليه

و عن أبى الجارود

عن أبى جعفر ع قال: إن بعت رجلا على شرط فإن أتاك بمالك و إلا فالبيع لك.

إذا عرفت هذا

فتوضيح المسأله يتحقق بالكلام فى أمور

الأول أن اعتبار رد الثمن فى هذا الخيار- يتصور على وجوه

أحدها أن يؤخذ قيذا للخيار على وجه التعليق أو التوقيت

فلا- خيار قبله و يكون مده الخيار منفصله دائما عن العقد و لو بقليل و لا خيار قبل الرد و المراد برد الثمن فعل ماله دخل فى القبض من طرفه و إن أبى المشتري.

الثانى أن يؤخذ قيذا للفسخ

بمعنى أن له الخيار فى كل جزء من المده المضروبه و التسلط على الفسخ على وجه مقارنته لرد الثمن أو تأخره عنه.

الثالث أن يكون رد الثمن فسخا فعليا

بأن يراد منه تمليك الثمن لىتملك منه المبيع و عليه حمل فى الرياض ظاهر الأخبار الداله على عود المبيع بمجرد رد الثمن.

الرابع أن يؤخذ رد الثمن قيدا لانفساخ العقد

فمرجع ثبوت الخيار له إلى كونه مسلطا على سبب الانفساخ لا على مباشره الفسخ وهذا هو الظاهر من روايه معاويه بن ميسره و يحتمل الثالث كما هو ظاهر روايتي سعيد بن يسار و موثقه إسحاق بن عمار و عنوان المسأله بهذا الوجه هو الظاهر من الغنيه حيث لم يذكر هذا القسم من البيع فى الخيار أصلا و إنما ذكره فى أمثله الشروط الجائزه فى متن العقد قال إن يبيع و يشترط على المشتري إن رد الثمن عليه فى وقت كذا كان المبيع له انتهى.

الخامس أن يكون رد الثمن شرطا لوجوب الإقاله على المشتري

بأن يلتزم المشتري على نفسه أن يقيله إذا جاء بالثمن و استقاله و هو ظاهر الوسيله حيث قال إذا باع شيئا على أن يقيله فى وقت كذا بمثل الثمن الذى باعه منه لزمته الإقاله إذا جاء بمثل الثمن فى المده انتهى فإن أبى أجبره الحاكم أو أقال عنه و إلا استقل بالفسخ و هو محتمل روايتي سعيد بن يسار و إسحاق بن عمار على أن يكون رد المبيع البيع فيهما كناية عن ملزومه و هى الإقاله لا- أن يكون وجوب الرد كناية عن تملك البائع للمبيع بمجرد فسخه بعد رد الثمن على ما فهمه الأصحاب و مرجعه إلى أحد الأولين- . و الأظهر فى كثير من العبارات مثل الشرائع و القواعد و التذكره هو الثانى

[صححه الأنحاء المذكوره عدا الرابع]

لكن الظاهر صحه الاشتراط بكل من الوجوه الخمسه عدا الرابع فإنه فيه إشكالا من جهة أن انفساخ البيع بنفسه بدون إنشاء فعلى أو قولى يشبه انعقاده بنفسه مخالفه المشروع من توقف المسببات على أسبابها الشرعيه و سيجى ء فى باب الشروط ما يتضح به صحه ذلك و سقمه.

الأمر الثانى الثمن المشروط رده إما أن يكون فى الذمه و إما أن يكون معنا

و على كل تقدير إما أن يكون قد قبضه و إما لم يقبضه فإن لم يقبضه فله الخيار و إن لم يتحقق رد الثمن لأنه شرط على تقدير قبضه و إن لم يفسخ حتى انقضت المده لزم البيع و يحتمل العدم بناء على أن اشتراط الرد بمنزله اشتراط القبض قبله و إن قبض الثمن المعين فإما أن يشترط رد عينه أو يشترط رد ما يعم بدله مع عدم التمكن من العين بسبب لا- منه أو مطلقا أو و لو مع التمكن منه على الإشكال من الأخير من حيث اقتضاء الفسخ شرعا بل لغه رد العين مع الإمكان و فى جواز اشتراط رد قيمه فى المثلى و بالعكس وجهان- و إما أن يطلق فعلى الأول لا- خيار إلا برد العين فلو تلف لا من البائع فالظاهر عدم الخيار- إلا أن يكون إطلاق اشتراط رد العين فى الخيار لإفاده سقوطه بإتلاف البائع فيبقى الخيار فى إتلاف غيره على حاله و فيه نظر. و على الثانى فله رد البديل فى موضع صحه الاشتراط. و أما الثالث فمقتضى ظاهر الشرط فيه رد العين و يظهر من إطلاق محكى الدروس و حاشيه الشرائع أن الإطلاق لا يحمل على العين و يحتمل حملة على الثمن الكلى و سيأتى و إن كان الثمن كليا فإن كان فى ذمه البائع كما هو مضمون روايه سعيد بن يسار المتقدمه فرده بأداء ما فى الذمه سواء قلنا إنه عين الثمن أو بدله من حيث إن ما فى ذمه البائع سقط عنه بصيرورته ملكا له فكأنه تلف المراد برده المشتراط رد بدله و إن لم يكن الثمن فى ذمه البائع و قبضه فإن شرط رد ذلك الفرد المقبوض أو رد مثله بأحد الوجوه المتقدمه فالحكم على مقتضى الشرط و إن أطلق فالمتبادر

بحكم الغلبه فى هذا القسم من البيع المشتهر ببيع الخيار هو رد ما يعم البدل إما مطلقاً أو مع فقد العين و يدل عليه صريحاً بعض الأخبار المتقدمه إلا أن المتيقن منها صورته فقد العين.

الأمر الثالث [هل يكفى مجرد رد الثمن فى الفسخ]

قيل ظاهر الأصحاب بناء على ما تقدم من أن رد الثمن فى هذا البيع عندهم مقدمه لفسخ البائع أنه لا يكفى مجرد الرد فى الفسخ و صرح به فى الدروس و غيره و لعل منشأ الظهور أن هذا القسم فرد من خيار الشرط مع اعتبار شىء زائد فيه و هو رد الثمن و عللوا ذلك أيضاً بأن الرد من حيث هو لا يدل على الفسخ أصلاً و هو حسن مع عدم الدلاله أما لو فرض الدلاله عرفاً إما بأن يفهم منه كونه تمليكا للثمن من المشتري ليملك منه المبيع على وجه المعاطاه و إما بأن يدل الرد بنفسه على الرضا بكون المبيع ملكاً له و الثمن ملكاً للمشتري فلا وجه لعدم الكفايه مع اعترافهم بتحقيق الفسخ فيما هو أخفى من ذلك دلاله و ما قيل من أن الرد يدل على إرادته الفسخ و الإراده غير المراد ففيه أن المدعى لدلالته على إرادته كون المبيع ملكاً له و الثمن ملكاً للمشتري و لا يعتبر فى الفسخ الفعلى أزيد من هذا مع أن ظاهر الأخبار كفايه الرد فى وجوب رد المبيع بل قد عرفت فى روايه معاويه بن ميسره حصول تملك المبيع برد الثمن فيحمل على تحقيق الفسخ الفعلى به.

الأمر الرابع - يسقط هذا الخيار بإسقاطه بعد العقد

على الوجه الثانى من الوجهين الأولين بل و على الوجه الأول بناء على أن تحقق السبب و هو العقد كاف فى صحه إسقاط الحق - لكن مقتضى ما صرح به فى التذكرة من أنه لا يجوز إسقاط خيار الشرط أو الحيوان

المكاسب، ج ٣، ص ٢٣١

بعد العقد بناء على حدوثهما من زمان التفرق عدم الجواز أيضاً إلا أن يفرق هنا بأن المشروط له مالك للخيار قبل الرد و لو من حيث تملكه للرد الموجب له فله إسقاطه بخلاف ما فى التذكرة و يسقط أيضاً بانقضاء المده و عدم رد الثمن أو بدله مع الشرط أو مطلقاً على التفصيل المتقدم و لو تبين المردود من غير الجنس فلا - رد و لو ظهر معيياً كفى فى الرد و له الاستبدال و يسقط أيضاً بالتصرف فى الثمن المعين مع اشتراط رد العين أو حمل الإطلاق عليه و كذا الفرد المدفوع من الثمن الكلى إذا حمل الإطلاق على اعتبار رد عين المدفوع كل ذلك لإطلاق ما دل على أن تصرف ذى الخيار - فيما انتقل إليه رضاه بالعقد و لا خيار و قد عمل الأصحاب بذلك فى غير مورد النص كخيارى المجلس و الشرط. و المحكى عن المحقق الأردبيلى و صاحب الكفايه - أن الظاهر عدم سقوط هذا الخيار بالتصرف فى الثمن لأن المدار فى هذا الخيار عليه لأنه لأنه شرع لانتفاع البائع بالثمن فلو سقط الخيار سقط الفائدة و للموثق المتقدم المفروض فى مورد تصرف البائع فى الثمن و بيع الدار لأجل ذلك و المحكى عن العلامة الطباطبائى فى مصابيح الرد على ذلك بعد الطعن عليه بمخالفته لما عليه الأصحاب بما حصله أن التصرف المسقط ما وقع فى زمان الخيار و لا خيار إلا بعد الرد و لا ينافى شىء مما ذكر لزومه بالتصرف بعد الرد لأن ذلك منه بعده لا قبله و إن كان قادراً على إيجاد سببه فيه إذ المدار على الفعل لا على القوه على أنه لا يتم فيما اشترط فيه الرد فى وقت منفصل عن العقد كيوم بعد سنه مثلاً انتهى محصل كلامه و ناقش بعض من تأخر عنه فيما ذكره من كون حدوث الخيار بعد الرد لا قبله بأن ذلك يقتضى جهاله مبدء الخيار و بأن الظاهر من إطلاق العرف و تضعيف كثير من الأصحاب قول الشيخ بتوقف الملك على انقضاء

الخيار ببعض الأخبار المتقدمه فى هذه المسأله الداله على أن غله المبيع للمشتري هو كون مجموع المده زمان الخيار انتهى. أقول فى أصل الاستظهار المتقدم و الرد المذكور عن المصاييح و المناقشه على الرد نظر أما الأول فلأنه لا مخصص لدليل سقوط الخيار بالتصرف المنسحب فى غير مورد النص عليه باتفاق الأصحاب و أما بناء هذا العقد على التصرف فهو من جهه أن الغالب المتعارف البيع بالثمن الكلى و ظاهر الحال فيه كفايه رد مثل الثمن و لذا قوينا حمل الإطلاق فى هذه الصوره على ما يعم البدل و حينئذ فلا يكون التصرف فى عين الفرد المدفوع دليلا على الرضا بلزوم العقد إذ لا منافاه بين فسخ العقد و صحه هذا التصرف و استمراره و هو مورد الموثق المتقدم أو منصرف إطلاقه أو من جهه تواطؤ المتعاقدين على ثبوت الخيار مع التصرف أيضا أو للعلم بعدم الالتزام بالعقد بمجرد التصرف فى الثمن و قد مر أن السقوط بالتصرف ليس تعبدا شرعيا مطلقا حتى المقرون منه بعدم الرضا بلزوم العقد. و أما الثانى فلأن المستفاد من النص و الفتوى كما عرفت كون التصرف مسقطا فعليا كالقولى يسقط الخيار فى كل مقام يصح إسقاطه بالقول و الظاهر عدم الإشكال فى جواز إسقاط الخيار قولا قبل الرد هذا مع أن حدوث الخيار بعد الرد مبنى على الوجه الأول المتقدم من الوجوه الخمسه فى مدخله الرد فى الخيار و لا- دليل على تعيينه فى بيع الخيار المتعارف بين الناس بل الظاهر من عباره غير واحد هو الثانى أو نقول إن المتبع مدلول الجملة الشرطيه الواقعه فى متن العقد فقد يؤخذ الرد فيها قيذا للخيار و قد يؤخذ قيذا للفسخ. نعم لو جعل الخيار و الرد فى جزء معين من المده كيوم بعد السنه كان التصرف قبله تصرفا مع لزوم العقد و جاء فيه الإشكال فى صحه الإسقاط هنا و لو قولا من عدم تحقق الخيار و من تحقق سببه. و أما المناقشه فى تحديد مبدأ الخيار بالرد بلزوم جهاله مده الخيار ففيه أنها لا تقدر مع تحديد زمان التسلط على الرد و الفسخ بعده إنشاء. نعم ذكر فى التذكره أنه لا يجوز اشتراط الخيار من حين التفرق إذا جعلنا مبدأه عند الإطلاق من حين العقد لكن الفرق يظهر بالتأمل و أما الاستشهاد عليه بحكم العرف ففيه أن زمان الخيار عرفا لا يراد به إلا ما كان الخيار متحققا فيه شرعا أو بجعل المتعاقدين و المفروض أن الخيار هنا جعلى فالشك فى تحقق الخيار قبل الرد بجعل المتعاقدين و أما ما ذكره بعض الأصحاب فى رد الشيخ من بعض أخبار

المسأله فلعلهم فهموا من مذهبه توقف الملك على انقضاء زمان الخيار مطلقا حتى المنفصل كما لا يبعد عن إطلاق كلامه و إطلاق ما استدل له به من الأخبار.

الأمر الخامس لو تلف المبيع كان من المشتري

سواء كان قبل الرد أو بعده و نمائه أيضا له مطلقا و الظاهر عدم سقوط خيار البائع فيسترد المثل أو قيمه برد الثمن أو بدله و يحتمل عدم الخيار بناء على أن مورد هذا الخيار هو إلزام أن له رد الثمن و ارتجاع البيع و ظاهره اعتبار بقاء المبيع فى ذلك فلا خيار مع تلفه ثم إنه لا- تنافى بين شرطيه البقاء و عدم جواز تفويت الشرط فلا يجوز للمشتري إتلاف المبيع كما سيجىء فى أحكام الخيار لأن غرض البائع من الخيار استرداد عين ماله و لا يتم إلا بالالتزام بإبقاءه للبائع و لو تلف الثمن فإن كان بعد الرد و قبل الفسخ فمقتضى ما سيجىء من أن التلف فى زمان الخيار ممن لا خيار له كونه من المشتري و إن كان ملكا للبائع إلا أن يمنع شمول تلك القاعده للثمن و يدعى اختصاصها بالمبيع- كما ذكره بعض المعاصرين و استظهره من روايه معاويه بن ميسره المتقدمه و لم أعرف وجه الاستظهار إذ ليس فيها إلا- أن نماء الثمن للبائع و تلف المبيع من المشتري و هما إجماعيان حتى فى مورد كون التلف ممن لا- خيار له فلا- حاجه لهما إلى تلك الروايه و لا يكون الروايه مخالفه للقاعده و إنما المخالف لها هى قاعده أن الخراج بالضمان إذا انضمت إلى الإجماع لى كون النماء للمالك. نعم الإشكال فى عموم تلك القاعده للثمن

كعمومها لجميع أفراد الخيار لكن الظاهر من إطلاق غير واحد عموم القاعده للثمن و اختصاصها بالخيارات الثلاثة أعنى خيار المجلس و الشرط و الحيوان و سيجىء الكلام فى أحكام الخيار و إن كان التلف قبل الرد فمن البائع بناء على عدم ثبوت الخيار

المكاسب، ج ٣، ص ٢٣٢

قبل الرد و فيه ما عرفت من منع المبنى منع البناء فإن دليل ضمان من لا خيار له مال صاحبه و هو تزلزل البيع سواء كان بخيار متصل أو بمنفصل كما يقتضيه أخبار تلك المسأله كما سيجىء ثم إن قلنا بأن تلف الثمن من المشتري انفسخ البيع و إن قلنا بأنه من البائع فالظاهر بقاء الخيار فيرد البدل و يرتجع المبيع.

الأمر السادس لا إشكال فى قدره على الفسخ برد الثمن على نفس المشتري أو برده على وكيله المطلق أو الحاكم أو العدول مع التصريح بذلك فى العقد و إن كان المشروط هو رده إلى المشتري مع عدم التصريح ببذله فامتنع رده إليه عقلا لغيبه و نحوها أو شرعا لجنون و نحوه ففى حصول الشرط برده إلى الحاكم كما اختاره المحقق القمى فى بعض أجوبه مسائله و عدمه كما اختاره سيد مشايخنا فى مناهله قولان و ربما يظهر من صاحب الحدائق الاتفاق على عدم لزوم رد الثمن إلى المشتري مع غيبته حيث إنه بعد نقل قول المشهور بعدم اعتبار حضور الخصم فى فسخ ذى الخيار و أنه لا اعتبار بالإشهاد خلافا لبعض علمائنا قال إن ظاهر الروايه اعتبار حضور المشتري ليفسخ البائع بعد دفع الثمن إليه فما ذكره من جواز الفسخ مع عدم حضور المشتري و جعل الثمن أمانه إلى أن يجىء المشتري و إن كان ظاهرهم الاتفاق عليه إلا أنه بعيد عن مساق الأخبار المذكوره انتهى. أقول لم أجد فيما رأيت من تعرض الحكم رد الثمن مع غيبه المشتري فى هذا الخيار و لم يظهر منهم جواز الفسخ بجعل الثمن أمانه عند البائع حتى يحضر المشتري و ذكرهم لعدم اعتبار حضور الخصم فى فسخ ذى الخيار إنما هو لبيان حال الفسخ من حيث هو فى مقابل العامه و بعض الخاصه حيث اشترطوا فى الفسخ بالخيار حضور الخصم و لا- تنافى بينه و بين اعتبار حضوره لتحقيق شرط آخر للفسخ و هو رد الثمن إلى المشتري مع أن ما ذكره من أخبار المسأله- لا يدل على اعتبار حضور الخصم فى الفسخ و إن كان موردها صورته لأجل تحقق الرد إلا- أن الفسخ قد يتأخر عن الرد بزمان بناء على مغايره الفسخ للرد و عدم الاكتفاء به عنه. نعم لو قلنا بحصول الفسخ بالرد اختص موردها بحضور الخصم لكن الأصحاب لم ينكروا اعتبار الحضور فى هذا الخيار خصوصا لو فرض قولهم بحصول الفسخ بمجرد رد الثمن فافهم و كيف كان فالأقوى فيما لم يصرح باشتراط الرد إلى خصوص المشتري هو قيام الولى مقامه لأن الظاهر من الرد إلى المشتري حصوله عنده و تملكه له حتى لا يبقى الثمن فى ذمه البائع بعد الفسخ و لذا لو دفع إلى وارث المشتري كفى و كذا لو رد وارث البائع مع أن المصرح به فى العقد رد البائع و ليس ذلك لأجل إرثه للخيار لأن ذلك متفرع على عدم مدخلية خصوص البائع فى الرد و كذا الكلام فى وليه و دعوى أن الحاكم إنما يتصرف فى مال الغائب- على وجه الحفظ و المصلحه و الثمن قبل رده باق على ملك البائع و قبضه عنه الموجب لسלטنه البائع على الفسخ قد لا يكون مصلحه للغائب أو شبهه فلا يكون وليا فى القبض فلا يحصل ملك المشتري المدفوع بعد الفسخ مدفوعه بأن هذا ليس تصرفا اختياريا من قبل الولى حتى يناط بالمصلحه بل البائع حيث وجد من هو منصوب شرعا لحفظ مال الغائب صح له الفسخ إذ لا يعتبر فيه قبول المشتري أو وليه للثمن حتى يقال إن ولايته فى القبول متوقفه على المصلحه بل المعبر تمكين المشتري أو وليه منه إذا حصل الفسخ. و مما ذكرنا يظهر جواز الفسخ برد الثمن- إلى عدول المؤمنين ليحفظوها حسبه عن الغائب و شبهه و لو اشترى الأب للطفل بخيار البائع فهل يصح له الفسخ مع رد الثمن إلى الولى الآخر أعنى الجد مطلقا أو مع

عدم التمكن من الرد إلى الألب أو لا- وجوه و يجرى مثلها فيما لو اشترى الحاكم للصغير فرد البائع إلى حاكم آخر و ليس فى قبول الحاكم الآخر مزاحمه للأول حتى لا- يجوز قبوله للثمن و لا- يجرى ولايته بالنسبه إلى هذه المعامله بناء على عدم جواز مزاحمه حاكم لحاكم آخر فى مثل هذه الأمور لما عرفت من أن أخذ الثمن من البائع ليس تصرفاً اختيارياً بل البائع إذا وجد من يجوز أن يملك الثمن عن المشتري عند فسخه جاز له الفسخ و ليس فى مجرد تملك الحاكم الثانى الثمن عن المشتري مزاحمه للحاكم الأول غاية الأمر و جوب دفعه إليه مع احتمال عدم الوجوب لأن هذا ملك جديد للصغير لم يتصرف فيه الحاكم الأول فلا مزاحمه لكن الأظهر أنها مزاحمه عرفاً.

الأمر السابع إذا أطلق اشتراط الفسخ برد الثمن- لم يكن له ذلك إلا برد الجميع

فلو رد بعضه لم يكن له الفسخ و ليس للمشتري التصرف فى المدفوع إليه لبقائه على ملك البائع و الظاهر أنه ضامن له لو تلف إذا دفعه إليه على وجه التمنيه إلا أن يصرح بكونها أمانه عنده إلى أن يجتمع قدر الثمن فيفسخ البائع و لو شرط البائع الفسخ فى كل جزء برد ما يخصه من الثمن جاز الفسخ فيما قابل المدفوع و للمشتري خيار التبويض إذا لم يفسخ البائع بقيه المبيع و خرجت المده و هل له ذلك قبل خروجها الوجه ذلك و يجوز اشتراط الفسخ فى الكل برد جزء معين من الثمن فى المده بل بجزء غير معين فيبقى الباقي فى ذمه البائع بعد الفسخ.

الأمر الثامن كما يجوز للبائع اشتراط الفسخ برد الثمن كذا يجوز للمشتري اشتراط الفسخ برد المثل

و لا إشكال فى انصراف الإطلاق إلى العين و لا فى جواز التصريح برد بدله مع تلفه لأن مرجعه إلى اشتراط الخيار برد المبيع مع وجوده و بدله مع تلفه و عدم بقاء مال البائع عند المشتري بعد الفسخ و فى جواز اشتراط رد بدله و لو مع التمكن من العين إشكال من أنه خلاف مقتضى الفسخ لأن مقتضاه رجوع كل من العوضين إلى صاحبه فاشتراط البدل اشتراط للفسخ على وجه غير مشروع بل ليس فسخاً فى الحقيقة. نعم لو اشترط رد التالف بالمثل فى القيمي و بالقيمه فى المثل أمكن الجواز لأنه بمنزله اشتراط إيفاء ما فى الذمه بغير جنسه لا- اشتراط ضمان التالف المثل بالقيمه و القيمي بالمثل و لا اشتراط رجوع غير ما اقتضاه العقد إلى البائع فتأمل و يجوز اشتراط الفسخ لكل منهما برد ما انتقل إليه أو بدله و الله العالم.

مسألة لا إشكال و لا خلاف- فى عدم اختصاص خيار الشرط بالبيع- و جريانه فى كل معاوضه لازمه

إشاره

المكاسب، ج ٣، ص ٢٣٣

كالإجاره و الصلح و المزارعه و المساقاه بل قال فى التذكرة الأقرب عندى دخول خيار الشرط فى كل عقد معاوضه خلافاً للجمهور. و مراده ما يكون لازماً لأنه صرح بعدم دخوله فى الوكاله و الجعاله و القراض و العاريه و الوديعة لأن الخيار لكل منهما دائماً فلا معنى لدخول خيار الشرط فيه.

و الأصل فى ما ذكر عموم المؤمنون عند شروطهم

بل الظاهر المصرح به فى كلمات جماعه دخوله فى غير المعاوضات من العقود اللازمه و لو من طرف واحد بل إطلاقها يشمل العقود الجائزه إلا- أن يدعى من الخارج عدم معنى للخيار فى العقد الجائز و لو من الطرف الواحد. فعن الشرائع و الإرشاد و الدروس و تعليق الإرشاد و مجمع البرهان و الكفايه دخول خيار الشرط فى كل عقد سوى النكاح و الوقف و الإبراء و الطلاق و العتق و ظاهرها ما عدا الجائز و لذا ذكر نحو هذه العبارة فى التحرير بعد ما منع الخيار فى العقود الجائزه و كيف كان فالظاهر عدم الخلاف بينهم فى أن مقتضى عموم أدله الشرط الصحه فى الكل و إنما الإخراج لمانع. و لذا قال فى الدروس بعد حكايه المنع من دخول خيار الشرط فى الصرف عن الشيخ قدس سره أنه لم يعلم وجهه مع عموم صحيحه ابن سنان المؤمنون عند شروطهم

فالمهم هنا بيان ما خرج عن هذا العموم

إشارة

فنقول

أما الإيقاعات

فالظاهر عدم الخلاف فى عدم دخول الخيار فيها كما يرشد إليه استدلال الحلى فى السرائر على عدم دخوله فى الطلاق بخروجه عن العقود قيل لأن المفهوم من الشرط ما كان بين اثنين كما ينبه عليه جملة من الأخبار و الإيقاع إنما يقوم بواحد و فيه أن الاستفادة من الأخبار كون الشرط قائما بشخصين المشروط له و المشروط عليه لا كونه متوقفا على الإيجاب و القبول أ لا ترى أنهم جوزوا أن يشترط فى إعتاق العبد خدمه مده تمسكا بعموم المؤمنون عند شروطهم. غايه الأمر توقف لزومه كاشتراط مال على العبد على قبول العبد على قول بعض لكن هذا غير اشتراط وقوع الشرط بين الإيجاب و القبول فالأولى الاستدلال عليه مضافا إلى إمكان منع صدق الشرط و انصرافه خصوصا على ما تقدم عن القاموس بعدم مشروعيه الفسخ فى الإيقاعات حتى تقبل لا- اشتراط التسلط على الفسخ فيها. و الرجوع فى العده ليس فسخا للطلاق بل هو حكم شرعى فى بعض أقسامه لا يقبل الثبوت فى غير مورده بل و لا السقوط فى مورده و مرجع هذا إلى أن مشروعيه الفسخ لا بد لها من دليل و قد وجد فى العقود من جهه مشروعيه الإقالة و ثبوت خيار المجلس و الحيوان و غيرها فى بعضها بخلاف الإيقاعات فإنه لم يعهد من الشارع تجويز نقض أثرها بعد وقوعها حتى يصح اشتراط ذلك فيها. و بالجملة فالشرط لا يجعل غير السبب الشرعى سببا فإذا لم يعلم كون الفسخ سببا لارتفاع الإيقاع أو علم عدمه بناء على أن اللزوم فى الإيقاعات حكم شرعى كالجواز فى العقود الجائزه فلا يصير سببا باشتراط التسلط عليه فى متن الإيقاع هذا كله مضافا إلى الإجماع عن المبسوط و نفى الخلاف عن السرائر على عدم دخوله فى العتق و الطلاق و إجماع المسالك على عدم دخوله فى العتق و الإبراء. و مما ذكرنا فى الإيقاع يمكن أن يمنع دخول الخيار فيما تضمن الإيقاع- و لو كان عقدا كالصلح المفيد فائده الإبراء كما فى التحرير و جامع المقاصد و فى غايه المرام أن الصلح إن وقع

معاوضه دخله خيار الشرط و إن وقع عما فى الذمه مع جهالته أو على إسقاط الدعوى قبل ثبوتها لم يدخله لأن مشروعيته لقطع المنازعه فقط و اشتراط الخيار لعود الخصومه ينافى مشروعيته و كل شرط ينافى مشروعيه العقد غير لازم انتهى. و الكبرى المذكوره فى كلامه راجعه إلى ما ذكرنا فى وجه المنع عن الإيقاعات و لا أقل من الشك فى ذلك الراجع إلى الشك فى سببيه الفسخ لرفع الإيقاع.

و أما العقود

اشاره

فمنها ما لا يدخله اتفاقا و منها ما اختلف فيه و منها ما يدخله اتفاقا.

فالأول النكاح

فإنه لا يدخله اتفاقا كما عن الخلاف و المبسوط و السرائر و جامع المقاصد و المسالك الإجماع عليه و لعله لتوقف ارتفاعه شرعا على الطلاق و عدم مشروعيه التقايل فيه.

و من الثانى الوقف

فإن المشهور عدم دخوله فيه و عن المسالك أنه موضع وفاق و يظهر من محكى السرائر و الدروس وجود الخلاف فيه و ربما علل باشتراط القربه فيه و أنه فك ملك بغير عوض و الكبرى فى الصغريين ممنوعه. و يمكن الاستدلال له بالموثقه المذكوره فى مسأله شرط الواقف كونه أحق بالوقف عند الحاجه- و هى قوله ع: من أوقف أرضا ثم قال إن احتجت إليها فأنا أحق بها ثم مات الرجل فإنها ترجع فى الميراث و قريب منها غيرها و فى دلالتها على المدعى تأمل. و يظهر من المحكى عن المشايخ الثلاثه فى تلك المسأله- تجويز اشتراط الخيار فى الوقف و لعله المخالف الذى أشير إليه فى محكى السرائر و الدروس. و أما حكم الصدقه فالظاهر أنه حكم الوقف قال فى التذكره فى باب الوقف إنه يشترط فى الوقف الإلزام فلا يقع لو شرط الخيار فيه لنفسه و يكون الوقف باطلا- كالتق و الصدقه انتهى. لكن قال فى باب خيار الشرط أما الهبه المقبوضه فإن كانت لأجنبى غير معوض عنها و لا قصد بها القربه و لا تصرف المتهب يجوز للواهب الرجوع فيها و إن اختل أحد القيود لزمتم و هل يدخلها خيار الشرط الأقرب ذلك انتهى. و ظاهره دخول الخيار فى الهبه اللازمه حتى الصدقه و كيف كان فالأقوى عدم دخوله فيها لعموم ما دل على أنه لا يرجع فيما كان لله- بناء على أن المستفاد منه كون اللزوم حكما شرعيا لماهيه الصدقه نظير الجواز للعقود الجائزه و لو شك فى ذلك كفى فى عدم سببيه الفسخ التى يتوقف صحه اشتراط الخيار عليها و توهم إمكان إثبات السببيه بنفس دليل الشرط واضح الاندفاع. و منه الصلح فإن الظاهر المصرح به فى كلام جماعه كالعلايه فى التذكره دخول الخيار فيه مطلقا بل عن المهذب البارع فى باب الصلح الإجماع على دخوله فيه بقول مطلق و ظاهر المبسوط كالمحكى عن الخلاف عدم دخوله فيه مطلقا و قد تقدم التفصيل عن التحرير- و جامع المقاصد و غايه المرام و لا يخلو عن قرب لما تقدم من الشك فى سببيه الفسخ

يفيد فائدته. و منه الضمان فإن المحكى عن ضمان التذكرة و القواعد عدم دخول خيار الشرط فيه و هو ظاهر المبسوط و الأقوى دخوله فيه لو قلنا بالتقاييل فيه. و منه الرهن فإن المصرح به فى غايه المرام عدم ثبوت الخيار للراهن لأن الرهن وثيقه للدين و الخيار ينافى الاستيثاق و لعله لذا استشكل فى التحرير و هو ظاهر المبسوط و مرجعه إلى أن مقتضى طبيعه الرهن شرعا بل عرفا كونها وثيقه و الخيار مناف لذلك و فيه أن غايه الأمر كون وضعه على اللزوم فلا ينافى جواز جعل الخيار بتراضى الطرفين. و منه الصرف فإن صريح المبسوط و الغنيه و السرائر عدم دخول خيار الشرط فيه مدعين على ذلك الإجماع و لعله لما ذكره فى التذكرة للشافعى المانع عن دخوله فى الصرف و السلم من أن المقصود من اعتبار التقابض فيهما أن يفترقا و لا يبقى بينهما علقه و لو أثبتنا الخيار بقيت العلقه و الملازمه ممنوعه كما فى التذكرة و لذا جزم فيها بدخوله فى الصرف و إن استشكله أولا كما فى القواعد.

و من الثالث أقسام البيع ما عدا الصرف و مطلق الإجاره و المزارعه و المساقاه

و غير ما ذكر من موارد الخلاف فإن الظاهر عدم الخلاف فيها.

[هل يدخل خيار الشرط فى القسمه]

و اعلم أنه ذكر فى التذكرة تبعا للمبسوط دخول خيار الشرط فى القسمه- و إن لم يكن فيها رد و لا يتصور إلا بأن يشترط الخيار فى التراضى القولى بالسهم. و أما التراضى الفعلى فلا يتصور دخول خيار الشرط فيه بناء على وجوب ذكر الشرط فى متن العقد و منه يظهر عدم جريان هذا الخيار فى المعاطاه و إن قلنا بلزومها من أول الأمر أو بعد التلف و السر فى ذلك أن الشرط القولى- لا يمكن ارتباطه بالإنشاء الفعلى و ذكر فيهما أيضا دخول الخيار فى الصداق و لعله لمشروعيه الفسخ فيه فى بعض المقامات كما إذا زوجها الولى بدون مهر المثل و فيه نظر و ذكر فى المبسوط أيضا دخول هذا الخيار فى السبق و الرمايه للعموم. أقول و الأظهر بحسب القواعد إناطه دخول خيار الشرط بصحة التقاييل فى العقد فمتى شرع التقاييل مع التراضى بعد العقد جاز تراضيهما حين العقد على سلطنه أحدهما أو كليهما على الفسخ فإن إقدامه على ذلك حين العقد كاف فى ذلك بعد ما وجب عليه شرعا القيام و الوفاء بما شرطه على نفسه فيكون أمر الشارع إياه بعد العقد بالرضا بما يفعله صاحبه من الفسخ و الالتزام و عدم الاعتراض عليه قائما مقام رضاه الفعلى بفعل صاحبه و إن لم يرض فعلا و أما إذا لم يصح التقاييل فيه لم يصح اشتراط الخيار فيه لأنه إذا لم يثبت تأثير الفسخ بعد العقد عن تراض منهما فالالتزام حين العقد لسلطنه أحدهما عليه لا يحدث له أثرا لما عرفت من أن الالتزام حين العقد لا يفيد إلا فائده الرضا الفعلى بعد العقد بفسخ صاحبه و لا يجعل الفسخ مؤثرا شرعيا و الله العالم

الرابع خيار الغبن

و أصله الخديعه قال فى الصحاح هو بالتسكين فى البيع و الغبن بالتحريك فى الرأى و هو فى اصطلاح الفقهاء - تملك مال به بما يزيد على قيمته مع جهل الآخر و تسميه المملك غابنا و الآخر مغبوننا مع أنه قد لا يكون خدع أصلا كما لو كانا جاهلين لأجل غلبه صدور هذه المعاوضه على وجه الخدع. و المراد بما يزيد أو ينقص العوض مع ملاحظه ما انضم إليه من الشرط - فلو باع ما يساوى مائه دينار بأقل منه مع اشتراط الخيار للبائع فلا غبن لأن المبيع يبيع الخيار ينقص ثمنه عن المبيع بالبيع اللازم و هكذا غيره من الشروط و الظاهر أن كون الزيادة مما لا يتسامح به شرط خارج عن مفهومه بخلاف الجهل بقيمته ثم إن ثبوت الخيار به مع الشرط المذكور هو المعروف بين الأصحاب - و نسبه فى التذكرة إلى علمائنا و عن نهج الحق نسبتبه إلى الإماميه و عن الغنيه و المختلف الإجماع عليه صريحا. نعم المحكى عن المحقق قدس سره فى درسه إنكاره و لا يعد ذلك خلافا فى المسأله كسكوت جماعه عن التعرض له. نعم حكى عن الإسكافى منعه و هو شاذ

و استدل فى التذكرة على هذا الخيار بقوله تعالى إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ

قال و معلوم أن المغبون لو عرف الحال لم يرض و توجيهه أن رضا المغبون بكون ما يأخذه عوضا عما يدفعه مبنى على عنوان مفقود و هو عدم نقصه عنه فى المالىه فكأنه قال اشترت هذا الذى يساوى درهما بدرهم فإذا تبين أنه لا يساوى درهما تبين أنه لم يكن راضيا به عوضا لكن لما كان المقصود صفه من صفات المبيع لم يكن تبين فقده كاشفا عن بطلان البيع بأن كان كسائر الصفات المقصوده التى لا - يوجب تبين فقدها إلا الخيار فرارا عن استلزام لزوم المعامله إلزامه بما لم يلتزم و لم يرض به. فالآيه إنما تدل على عدم لزوم العقد فإذا حصل التراضى بالعوض غير المساوى كان كالرضا السابق لفحوى حكم الفضولى و المكروه و يضعف بمنع كون الوصف المذكور عنوانا بل ليس إلا من قبيل الداعى الذى لا يوجب تخلفه شيئا بل قد لا يكون داعيا أيضا كما إذا كان المقصود ذات المبيع من دون ملاحظه مقدار مالىته فقد يقدم على أخذ الشىء و إن كان ثمنه أضعاف قيمته و التفت إلى احتمال ذلك مع أن أخذه على وجه التقييد لا يوجب خيارا إذا لم يذكر فى متن العقد

[الأولى الاستدلال عليه بآيه و لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل]

و لو أبدل قدس سره هذه الآيه بقوله تعالى لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل كان أولى بناء على أن أكل المال على وجه الخدع يبيع ما يسوى درهما بعشره مع عدم تسلط المخدوع بعد تبين خدعه على رد المعامله و عدم نفوذ رده أكل المال بالباطل أما مع رضاه بعد التبين بذلك فلا يعد أكلا بالباطل. و مقتضى الآيه و إن كان حرمه الأكل حتى قبل تبين الخدع إلا أنه خرج بالإجماع و بقى ما بعد اطلاع المغبون و رده للمعامله لكن يعارض الآيه ظاهر قوله تعالى إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ما ذكرنا من عدم خروج ذلك عن موضوع التراضى فمع التكافؤ يرجع إلى أصله اللزوم إلا أن يقال إن التراضى مع الجهل بالحال يخرج عن كون أكل الغابن لمال المغبون الجاهل أكلا بالباطل و يمكن أن يقال إن آيه التراضى تشمل غير صوره الخدع كما إذا أقدم المغبون على شراء العين محتملا لكونه بأضعاف قيمته فيدل على نفي الخيار فى هذه الصوره من دون معارضه

بالفصل فيرجع بعد تعارضهما بضميمه عدم القول بالفصل و تكافؤهما إلى أصاله اللزوم.

[ما استدل به في التذكرة و المناقشه فيه]

و استدل أيضا في التذكرة بأن النبي ص أثبت الخيار في تلقى الركبان و إنما أثبته للغبن و يمكن أن يمنع صحه حكاية إثبات الخيار لعدم وجودها في الكتب المعروفة بين الإماميه ليقبل ضعفه الانجبار بالعمل.

[الاستدلال بلا ضرر و ضرار]

و أقوى ما استدل به على ذلك في التذكرة و غيرها- قوله ص: لا ضرر و لا ضرار في الإسلام و كان وجه الاستدلال إن لزوم مثل هذا البيع و عدم تسلط المغبون على فسخه ضرر عليه و إضرار به فيكون منقيا.

فحاصل الروايه أن الشارع لم يحكم بحكم يكون فيه الضرر و لم يسوغ إضرار المسلمين بعضهم بعضا و لم يمض لهم من المتصرفات ما فيه ضرر على الممضى عليه.

و منه يظهر صحه التمسك لتزلزل كل عقد يكون لزومه ضررا على الممضى عليه سواء كان من جهة الغبن أم لا و سواء كان في البيع أم في غيره كالصلح غير المبني على المسامحه و الإجاره و غيرها من المعاوضات هذا و لكن يمكن الخدشه في ذلك بأن انتفاء اللزوم و ثبوت التزلزل في العقد لا- يستلزم ثبوت الخيار للمغبون بين الرد و الإمضاء بكل الثمن إذ يحتمل أن يتخير بين إمضاء العقد بكل الثمن و رده في المقدار الزائد غايه الأمر ثبوت الخيار للغابن لتبعض المال عليه فيكون حال المغبون حال المريض إذا اشترى بأزيد من ثمن المثل و حاله بعد العلم بالقيمه حال الوارث إذا مات ذلك المريض المشتري في أن له استرداد الزيادة من دون رد جزء من العوض كما عليه الأكثر في معاوضات المريض المشتمله على المحاباه و إن اعترض عليهم العلامه بما حاصله أن استرداد بعض أحد العوضين من دون رد بعض الآخر ينافي مقتضى المعاوضه. و يحتمل أيضا أن يكون نفى اللزوم- بتسلط المغبون على إلزام الغابن بأحد الأمرين من الفسخ في الكل و من تدارك ما فات على المغبون برد القدر الزائد أو بدله و مرجعه إلى أن للمغبون الفسخ إذا لم يبذل الغابن التفاوت فالمبذول غرامه لما فات على المغبون على تقدير إمضاء البيع لا- هبه مستقلة كما في الإيضاح و جامع المقاصد حيث انتصرا للمشهور القائلين بعدم سقوط الخيار ببذل الغابن للتفاوت بأن الهبه المستقلة لا تخرج المعامله عن الغبن الموجب للخيار و سيجىء ذلك. و ما ذكرنا نظير ما اختاره العلامه في التذكرة و احتمله في القواعد من أنه إذا ظهر كذب البائع مرابحه في إخباره برأس المال فبذل المقدار الزائد مع ربحه فلا خيار للمشتري فإن مرجع هذا إلى تخيير البائع بين رد التفاوت و بين الالتزام بفسخ المشتري. و حاصل الاحتمالين عدم الخيار للمغبون مع بذل الغابن للتفاوت فالمتيقن من ثبوت الخيار له صورته امتناع الغابن من البذل و لعل هذا هو الوجه في استشكال العلامه في التذكرة في ثبوت الخيار مع البذل بل قول بعض بعدمه كما يظهر من الرياض ثم إن المبذول ليس هبه مستقلة حتى يقال إنها لا يخرج المعامله المشتمله على الغبن عن كونها مشتمله عليه و لا جزء من أحد العوضين حتى يكون استرداده مع العوض الآخر جمعا بين جزء المعوض و تمام العوض منافيا لمقتضى المعاوضه بل هو غرامه لما أتلفه الغابن عليه من الزيادة بالمعامله الغبنيه فلا يعتبر كونه من عين الثمن نظير الأرش في المعيب.

[ما استدل به على عدم سقوط الخيار مع البذل و المناقشه فيه]

و من هنا ظهر الخدشه فيما فى الإيضاح و جامع المقاصد من الاستدلال على عدم السقوط مع البذل بعد الاستصحاب بأن بذل التفاوت لا يخرج المعامله عن كونها غبنه لأنها هبه مستقلة حتى أنه لو دفعه على وجه الاستحقاق لم يحل أخذه إذ لا ريب فى أن من قبل هبه الغابن لا يسقط خياره انتهى بمعناه وجه الخدشه ما تقدم من احتمال كون المبذول غرامه لما أتلفه الغابن على المغبون قد دل عليه نفي الضرر. و أما الاستصحاب ففيه أن الشك فى اندفاع الخيار بالبذل لا فى ارتفاعه به إذ من المحتمل ثبوت الخيار على الممتنع دون الباذل- ثم إن الظاهر أن تدارك ضرر المغبون بأحد الاحتمالين المذكورين أولى من إثبات الخيار له لأن إزام الغابن بالفسخ ضرر لتعلق غرض الناس بما ينتقل إليهم من أعواض أموالهم خصوصا النقود و نقض الغرض ضرر و إن لم يبلغ حد المعارضه لضرر المغبون إلا أنه يصلح مرجحا لأحد الاحتمالين المذكورين على ما اشتهر من تخيره بين الرد و الإمضاء بكل الثمن إلا- أن يعارض ذلك بأن غرض المغبون قد يتعلق بتملك عين ذات قيمه لكون المقصود اقتناءها للتجمل و قد يستكف عن اقتناء ذات القيمه اليسيره للتجمل فتأمل.

و قد يستدل على الخيار بأخبار واردة فى حكم الغبن

إشارة

فعن الكافى بسنده إلى إسحاق بن عمار عن أبى عبد الله ع قال: غبن المسترسل سحت و عن الميسر عن أبى عبد الله ع قال: غبن المؤمن حرام و فى روايه أخرى: لا- تغبن المسترسل فإن غبنه لا- يحل و عن مجمع البحرين أن الاسترسال الاستيناس و الطمأنينه إلى الإنسان و الثقة به فيما يحدثه و أصله السكون و الثبات و منه الحديث: أيما مسلم استرسل إلى مسلم فغبنه فهو كذا و منه غبن المسترسل سحت انتهى. و يظهر منه أن ما ذكره أو لا حديث رابع

و الإنصاف عدم دلالتها على المدعى

فإن ما عدا الروايه الأولى ظاهره فى حرمه الخيانه فى المشاوره فيحتمل كون الغبن بفتح الباء و أما الروايه الأولى فهى و إن كانت ظاهره فيما يتعلق بالأموال لكن يحتمل حينئذ أن يراد كون الغابن بمنزله آكل السحت فى استحقاق العقاب على أصل العمل و الخديعه فى أخذ المال و يحتمل أن يراد كون المقدار الذى يأخذه زائدا على ما يستحقه بمنزله السحت فى الحرمة و الضمان و يحتمل إرادته كون مجموع العوض المشتمل على الزيادة بمنزله السحت فى تحريم الأكل فى صورته خاصه و هى اطلاع المغبون و رده للمعامله المغبون فيها و لا ريب أن الحمل على أحد الأولين أولى و لا أقل من السماوات للثالث فلا دلاله

فالعنده فى المسأله الإجماع

المحكى المعتضد بالشهره المحققه و حديث نفي الضرر بالنسبه إلى خصوص الممتنع عن بذل التفاوت

ثم إن تنقيح هذا المطلب يتم برسم مسائل

مسأله يشترط فى هذا الخيار أمران

فلو علم بالقيمة فلا

المكاسب، ج ٣، ص ٢٣٦

خيار- بل لا غبن كما عرفت بلا خلاف و لا إشكال لأنه أقدم على الضرر ثم إن الظاهر عدم الفرق بين كونه غافلا من القيمة بالمره أو ملتفتا إليها و لا بين كونه مسبوفا بالعلم و عدمه و لا بين الجهل المركب و البسيط مع الظن بعدم الزيادة و النقيصه أو الظن بهما أو الشك. و يشكل في الأخيرين إذا أقدم على المعامله بانيا على المسامحه على تقدير الزيادة و النقيصه فهو كالعالم بل الشاك في الشئ ء إذا أقدم عليه بانيا على تحمله فهو في حكم العالم من حيث استحقاق المدح عليه أو الذم و من حيث عدم معذوريته لو كان ذلك الشئ ء مما يعذر الغافل فيه. و الحاصل أن الشاك الملتفت إلى الضرر مقدم عليه و من أن مقتضى عموم نفي الضرر و إطلاق الإجماع المحكى ثبوته بمجرد تحقق الضرر خرج المقدم عليه عن علم بل مطلق الشاك ليس مقدا على الضرر بل قد يقدم برجاء عدمه و مساواته للعالم في الآثار ممنوعه حتى في استحقاق المدح و الذم لو كان المشكوك مما يترتب عليه ذلك عند الإقدام عليه و لذا قد يحصل للشاك بعد اطلاعه على الغبن حاله أخرى لو حصلت له قبل العقد لم يقدم عليه. نعم لو صرح في العقد بالالتزام به و لو على تقدير ظهور الغبن كان ذلك راجعا إلى إسقاط الغبن. و مما ذكرنا يظهر ثبوت الخيار للجاهل و إن كان قادرا على السؤال كما صرح به في التحرير و التذكرة و لو أقدم عالما على غبن يتسامح به فبان أزيد بما لا يتسامح بالمجموع منه و من المعلوم فلا يبعد الخيار و لو أقدم على ما لا يتسامح فبان أزيد بما يتسامح به منفردا أو بما لا يتسامح ففي الخيار وجه ثم إن المعتبر القيمة حال العقد فلو زادت بعده و لو قبل اطلاع المغبون على النقصان حين العقد لم ينفع- لأن الزيادة إنما حصلت في ملكه و المعامله وقعت على الغبن و يحتمل عدم الخيار حينئذ لأن التدارك حصل قبل الرد فلا يثبت الرد المشروع لتدارك الضرر كما لو برىء المعيوب قبل الاطلاع على عيبه بل في التذكرة أنه مهما زال العيب قبل العلم أو بعده قبل الرد سقط حق الرد و أشكل منه ما لو توقف الملك على القبض فارتفع الغبن قبله لأن الملك قد انتقل إليه حينئذ من دون نقص في قيمته. نعم لو قلنا بوجود التقابض بمجرد العقد كما صرح به العلامة في الصرف يثبت الخيار لثبوت الضرر بوجود إقباض الزائد في مقابله الناقص لكن ظاهر المشهور عدم وجوب التقابض و لو ثبت الزيادة أو النقيصه بعد العقد فإنه لا عبره بهما إجماعا كما في التذكرة ثم إنه لا عبره بعلم الوكيل في مجرد العقد بل العبره بعلم الموكل و جهله. نعم لو كان وكيلا في المعامله و المساومه فمع علمه و فرض صحه المعامله حينئذ لا خيار للموكل و مع جهله يثبت الخيار للموكل إلا أن يكون عالما بالقيمة و بأن وكيله يعقد على أزيد منها و يقرره له و إذا ثبت الخيار في عقد الوكيل فهو للموكل خاصة إلا أن يكون وكيلا- مطلقا بحيث يشمل مثل الفسخ فإنه كالولي حينئذ و قد مر ذلك مشروحا في خيار المجلس- ثم إن الجهل إنما يثبت باعتراف الغابن و بالبينه إن تحققت و بقول مدعيه مع اليمين لأصله عدم العلم الحاكمه على أصله اللزوم- مع أنه قد يتعسر إقامة البينه على الجهل و لا- يمكن للغابن الحلف على علمه لجهله بالحال فتأمل هذا كله إذا لم يكن المغبون من أهل الخبرة- بحيث لا- يخفى عليه القيمة إلا- لعارض من غفله أو غيرها و إلا فلا يقبل قوله كما في الجامع و المسالك و قد يشكل بأن هذا إنما يوجب عدم قبول قوله من حيث تقديم الظاهر على الأصل فغايبه الأمر أن يصير مدعيه من جهه مخالفه قوله للظاهر لكن المدعى لما تعسر إقامة البينه عليه و لا يعرف إلا من قبله يقبل قوله مع اليمين فليكن هذا من هذا القبيل إلا أن يقال إن مقتضى تقديم الظاهر جعل مدعيه مقبول القول بيمينه لا جعل مخالفه مدعيه يجري عليه جميع أحكام المدعى حتى في قبول قوله إذا

تعسر عليه إقامه البيئه. ألا ترى أنهم لم يحكموا بقبول قول مدعى فساد العقد إذا تعسر عليه إقامه البيئه على سبب الفساد هذا مع أن عموم تلك القاعده ثم اندراج المسأله فيها محل تأمل و لو اختلفا فى قيمه وقت العقد أو فى قيمه بعده مع تعذر الاستعلام فالقول قول منكر سبب الغبن لأصالة عدم التغير و أصالة اللزوم.

و منه يظهر حكم ما لو اتفقا على التغير و اختلفا فى تاريخ العقد و لو علم تاريخ التغير فالأصل و إن اقتضى تأخر العقد الواقع على الزائد عن قيمه إلا أنه لا يثبت به وقوع العقد على الزائد حتى يثبت العقد.

الأمر الثانى كون التفاوت فاحشا

فالواحد بل الاثنان فى العشرين لا يوجب الغبن وحده عندنا كما فى التذكرة ما لا يتغابن الناس بمثله و حكى فيها عن مالك أن التفاوت بالثلث لا يوجب الخيار و إن كان بأكثر من الثلث أوجبه و رده بأنه تخمين لم يشهد له أصل فى الشرع انتهى. و الظاهر أنه لا- إشكال فى كون التفاوت بالثلث بل الربع فاحشا. نعم الإشكال فى الخمس و لا يبعد دعوى عدم مسامحه الناس فيه كما سيجىء التصريح من المحقق القمى فى تصويره لغبن كلا المتبايعين ثم الظاهر أن المرجع عند الشك فى ذلك هو أصالة ثبوت الخيار لأنه ضرر لم يعلم تسامح الناس فيه و يحتمل الرجوع إلى أصالة اللزوم لأن الخارج هو الضرر الذى يتفاحش فيه لا مطلق الضرر.

بقى هنا شىء و هو أن ظاهر الأصحاب و غيرهم أن المناط فى الضرر الموجب للخيار كون المعامله ضرريه

مع قطع النظر عن ملاحظه حال أشخاص المتبايعين و لذا حدوه بما لا يتغابن به الناس أو بالزائد على الثلث كما عرفت عن بعض العامه و ظاهر حديث نفى الضرر المستدل عليه فى أبواب الفقه ملاحظه الضرر بالنسبه إلى شخص الواقعة و لذا استدلوا به على عدم وجوب شراء ماء الوضوء بمبلغ كثير إذا أضر بالمكلف و وجوب شرائه بذلك المبلغ على من لا يضر به ذلك مع أن أصل شراء الماء بأضعاف قيمته معامله ضرريه فى حق الكل. و الحاصل أن العبره إذا كان بالضرر المالى لم يجب شراء ماء الوضوء بأضعاف قيمته و إن كانت بالضرر الحالى تعين التفصيل فى خيار الغبن بين ما يضر بحال المغبون و غيره و الأظهر اعتبار الضرر المالى لأنه ضرر فى نفسه من غير مدخله لحال الشخص و تحمله فى بعض المقامات إنما خرج بالنص

المكاسب، ج ٣، ص ٢٣٧ و لذا أجاب فى المعتبر عن الشافعى المنكر لوجوب الوضوء فى الفرض المذكور بأن الضرر لا يعتبر مع معارضه النص. و يمكن أيضا أن يلتزم الضرر المالى فى مقام التكليف لا لتخصيص عموم نفى الضرر بالنص بل لعدم كونه ضررا بملاحظه ما يآزاه من الأجر كما يشير إليه قوله ع: بعد شرائه ع ماء وضوئه بأضعاف قيمته إن ما يشتري به مال كثير. نعم لو كان الضرر مجحفا بالمكلف انتهى بأدله نفى الحرج لا دليل نفى الضرر فنفى الضرر المالى فى التكليف لا يكون إلا إذا كان تحمله حرجا.

[تصوير الغبن من الطرفين و الإشكال فيه]

إشارة

إشكال ذكر في الروضه و المسالك تبعا لجامع المقاصد في أقسام الغبن أن المغبون إما أن يكون هو البائع أو المشتري أو هما انتهى فيقع الإشكال في تصور غبن كل من المتبايعين معا. و المحكى عن بعض الفضلاء في تعليقه على الروضه- ما حاصله استحاله ذلك حيث قال قد عرفت أن الغبن في طرف البائع إنما هو إذا باع بأقل من قيمه السوقيه و في طرف المشتري إذا اشترى بأزيد منها و لا- يتفاوت الحال بكون الثمن و المثل من الأثمان أو العروض أو مختلفين و حينئذ فلا يعقل كونهما معا مغبونين و إلا لزم كون الثمن أقل من قيمه السوقيه و أكثر و هو محال فتأمل انتهى

و قد تعرض غير واحد ممن قارب عصرنا لتصوير ذلك في بعض الفروض

منها ما ذكره المحقق القمي

إشارة

صاحب القوانين في جواب من سأله عن هذه العبارة من الروضه قال إنها تفرض فيما إذا باع متاعه بأربعة توأمين من الفلوس أن يعطيه عنها ثمانية دنانير معتقدا أنها يسوى بأربعة توأمين ثم تبين أن المتاع يسوى خمسه توأمين و أن الدنانير يسوى خمسه توأمين إلا خمسا فصار البائع مغبونا من كون الثمن أقل من قيمه السوقيه بخمس تومان و المشتري مغبونا من جهة زياده الدنانير على أربعة توأمين فالبائع مغبون في أصل البيع و المشتري مغبون في ما التزمه من إعطاء الدنانير عن الثمن و إن لم يكن مغبونا في أصل البيع انتهى.

[المناقشه في ما ذكره المحقق القمي]

أقول الظاهر أن مثل هذا البيع المشروط بهذا الشرط يلاحظ فيه حاصل ما يصل إلى البائع بسبب مجموع العقد و الشرط كما لو باع شيئا يسوى خمسه دراهم بدرهمين على أن يخيظ له ثوبا مع فرض كون أجره الخياطه ثلاثه دراهم و من هنا يقال إن للشروط قسطا من العوض و إن أبيت إلا- عن أن الشرط معامله مستقلة و لا مدخل له في زياده الثمن و خرج ذلك عن فرض غبن كل من المتبايعين في معامله واحده لكن الحق ما ذكرنا من وحده معامله و كون الغبن من طرف واحد.

و منها ما ذكره بعض المعاصرين من فرض المسأله

فيما إذا باع شيئين في عقد واحد بثمانين فغبن البائع في أحدهما و المشتري في الآخر. و هذا الجواب قريب من سابقه في الضعف لأنه إن جاز التفكيك بينهما عند فرض ثبوت الغبن لأحدهما خاصة حتى يجوز له الفسخ في العين المغبون فيها خاصة فهما معاملتان مستقلتان كان الغبن في كل واحد منها لأحدهما خاصة فلا وجه لجعل هذا قسما ثالثا لقسمي غبن البائع خاصة و

المشترى خاصه و إن لم يجز التفكيك بينهما لم يكن غبن أصلا مع تساوى الزيادة فى أحدهما للنقيصه فى الآخر و مع عدم المساواه فالغبن من طرف واحد.

و منها أن يراد بالغبن فى المقسم معناه الأعم الشامل لصوره خروج العين المشاهده سابقا

على خلاف ما شاهده أو خروج ما أخبر البائع بوزنه على خلاف خبره. و قد أطلق الغبن على هذا المعنى الأعم العلامه فى القواعد و الشهيد فى اللمعه و على هذا المعنى الأعم تحقق الغبن فى كل منهما و هذا أحسن لكن ظاهر عباره الشهيد و المحقق الثانين إرادته ما عنون به هذا الخيار و هو الغبن بالمعنى الأخص على ما فسروه به.

و منها ما ذكره بعض من أنه يحصل بفرض المتبايعين وقت العقد فى مكانين

كما إذا حصر العسكر البلد و فرض قيمه الطعام خارج البلد ضعف قيمته فى البلد فاشترى بعض أهل البلد من وراء سور البلد طعاما من العسكر بثمن متوسط بين القيمتين فالمشترى مغبون لزياده الثمن على قيمه الطعام فى مكانه و البائع مغبون لنقصانه عن قيمه فى مكانه و يمكن رده بأن المبيع بعد العقد باق على قيمته حين العقد و لا غبن فيه للمشترى ما دام فى محل العقد و إنما نزلت قيمته بقبض المشتري و نقله إياه إلى مكان الرخص. و بالجمله الطعام عند العقد لا- يكون إلا- فى محل واحد له قيمه واحده.

و منها ما ذكره فى مفتاح الكرامه من فرضه فيما إذا ادعى كل من المتبايعين الغبن

كما إذا بيع ثوب بفرس بظن المساواه ثم ادعى كل منهما نقص ما فى يده عما فى يد الآخر و لم يوجد المقوم ليرجع إليه فتحالفا فيثبت الغبن لكل منهما فيما وصل إليه و قال و يتصور غبنهما فى أحد العوضين - كما لو تبايعا شيئا بمائه درهم ثم ادعى البائع كونه يسوى بمائتين و المشتري كونه لا يسوى إلا بخمسين و لا مقوم يرجع إليه فيتحالفا و يثبت الفسخ لكل منهما انتهى. و فيه أن الظاهر أن لازم التحالف عدم الغبن فى المعامله أصلا مع أن الكلام فى الغبن الواقعى دون الظاهرى.

و الأولى من هذه الوجوه هو الوجه الثالث و الله العالم.

مسأله ظهور الغبن شرط شرعى لحدوث الخيار أو كاشف عقلى عن ثبوته حين العقد

وجهان منشأهما اختلاف كلمات العلماء فى فتاويهم و معاهد إجماعهم و استدلالاتهم فظاهر عباره المبسوط و الغنيه و الشرائع و غيرها هو الأول و فى الغنيه الإجماع على أن ظهور الغبن سبب للخيار و ظاهر كلمات آخرين الثانى و فى التذكرة أن الغبن سبب لثبوت الخيار عند علمائنا و قولهم لا يسقط هذا الخيار بالتصرف فإن المراد التصرف قبل العلم بالغبن و عدم سقوطه ظاهر فى ثبوته. و مما يؤيد الأول أنهم اختلفوا فى صحه التصرفات الناقله فى زمان الخيار و لم يحكموا ببطلان التصرفات الواقعه من الغابن

حين جهل المغبون بل صرح بعضهم بنفوذها و انتقال المغبون بعد ظهور غبنه إلى البدل. و يؤيده أيضا الاستدلال في التذكرة و الغنيه على هذا الخيار بقوله ص في حديث تلقى الركبان إنهم بالخيار إذا دخلوا السوق فإن ظاهره حدوث الخيار بعد الدخول الموجب لظهور الغبن هذا و لكن لا- يخفى إمكان إرجاع الكلمات إلى أحد الوجهين بتوجيه ما كان منها ظاهرا في المعنى الآخر. و توضيح ذلك أنه إن أريد بالخيار السلطنة الفعلية التي يقتدر بها على الفسخ و الإمضاء قولاً أو فعلاً فلا يحدث إلا بعد

المكاسب، ج ٣، ص ٢٣٨

ظهور الغبن و إن أريد ثبوت حق للمغبون لو علم به لقام بمقتضاه فهو ثابت قبل العلم و إنما يتوقف على العلم أعمال هذا الحق فيكون حال الجاهل بموضوع الغبن كالجاهل بحكمه أو بحكم خيارى المجلس أو الحيوان أو غيرهما ثم إن الآثار المجعولة للخيار- بين ما يترتب على تلك السلطنة الفعلية كالتسقوط بالتصرف فإنه لا يكون إلا بعد ظهور الغبن فلا يسقط قبله كما سيجىء. و منه التلف فإن الظاهر أنه قبل ظهور الغبن من المغبون اتفاقاً لو قلنا بعموم قاعده كون التلف في زمان الخيار ممن لا خيار له لمثل خيار الغبن كما جزم به بعض و تردد فيه آخر و بين ما يترتب على ذلك الحق الواقعى كإسقاطه بعد العقد قبل ظهوره و بين ما يتردد بين الأمرين كالتصرفات الناقله فإن تعليلهم المنع عنها بكونها مفوته لحق ذى الخيار من العين ظاهر في ترتب المنع على وجود نفس الحق و إن لم يعلم به. و حكم بعض من منع من التصرف في زمان الخيار بمضى التصرفات الواقعه من الغابن قبل علم المغبون يظهر منه أن المنع لأجل التسلط الفعلى و المتبع دليل كل واحد من تلك الآثار فقد يظهر منه ترتب الأثر على نفس الحق الواقعى و لو كان مجهولاً لصاحبه و قد يظهر منه ترتبه على السلطنة الفعلية و تظهر ثمره الوجهين أيضا فيما لو فسخ المغبون الجاهل اقتراحاً أو بظن وجود سبب معدوم فى الواقع فصادف الغبن ثم إن ما ذكرناه فى الغبن من الوجهين جار فى العيب. و قد يستظهر من عبارته القواعد فى باب التبدليس الوجه الأول قال و كذا يعنى لا رد لو تعيبت الأمه المدلسه عنده قبل علمه بالتدليس انتهى فإنه ذكر فى جامع المقاصد أنه لا فرق بين تعيبتها قبل العلم و بعده لأن العيب مضمون على المشتري ثم قال إلا أن يقال إن العيب بعد العلم غير مضمون على المشتري لثبوت الخيار و ظاهره عدم ثبوت الخيار قبل العلم بالعيب لكون العيب فى زمان الخيار مضموناً على من لا خيار له لكن الاستظهار المذكور مبنى على شمول قاعده التلف ممن لا خيار له لخيار العيب و سيجىء عدم العموم إن شاء الله و أما خيار الرؤيه فسيأتى أن ظاهر التذكرة حدوثه بالرؤيه فلا يجوز إسقاطه قبلها.

مسأله يسقط هذا الخيار بأمر

أحدها إسقاطه بعد العقد

و هو قد يكون بعد العلم بالغبن فلا إشكال فى صحه إسقاطه بلا عوض مع العلم بمرتبته الغبن و لا مع الجهل بها إذا سقط الغبن المسبب عن أى مرتبه كان فاحشا كان أو أفحش و لو أسقطه بزعم كون التفاوت عشره فظهر مائه فى السقوط وجهان من عدم طيب نفسه بسقوط هذا المقدار من الحق كما لو أسقط حق عرض بزعم أنه شتم لا يبلغ القذف فتبين كونه قذفاً و من أن الخيار أمر واحد- مسبب عن مطلق التفاوت الذى لا يتسامح به و لا تعدد فيه فيسقط بمجرد الإسقاط و القذف و ما دونه من الشتم حقان مختلفان و أما الإسقاط بعوض بمعنى المصالحه عنه به فلا إشكال فيه مع العلم بمرتبته الغبن أو التصريح بعموم المراتب و

لو أطلق و كان للإطلاق منصرف كما لو صالح عن الغبن المحقق في المتاع المشتري بعشرين بدرهم فإن المتعارف من الغبن المحتمل في مثل هذه المعاملة هو كون التفاوت أربعة أو خمسة في العشرين فيصالح عن هذا المحتمل بدرهم فلو ظهر كون التفاوت ثمانية عشر و أن المبيع يسوى درهمين في بطلان الصلح لأنه لم يقع على الحق الموجود أو صحته مع لزومه لما ذكرنا من أن الخيار حق واحد له سبب واحد و هو التفاوت الذي له أفراد متعددة فإذا أسقطه سقط أو صحته مترزلا لأن الخيار الذي صالح عنه باعتقاد أن عوضه المتعارف درهم تبيين كونه مما يبذل في مقابله أزيد من الدرهم ضروره أنه كلما كان التفاوت المحتمل أزيد يبذل في مقابله أزيد مما يبذل في مقابله لو كان أقل فيحصل الغبن في المصالحة إذ لا فرق في الغبن بين كونه للجهل بمقدار ماليته مع العلم بعينه و بين كونه لأجل الجهل بعينه وجوه و هذا هو الأقوى فتأمل. و أما إسقاط هذا الخيار بعد العقد قبل ظهور الغبن - فالظاهر أيضا جوازه و لا يقدر عدم تحقق شرطه بناء على كون ظهور الغبن شرطا لحدوث الخيار إذ يكفي في ذلك تحقق السبب المقتضى للخيار و هو الغبن الواقعي و إن لم يعلم به و هذا كاف في جواز إسقاط المسبب قبل حصول شرطه كإبراء المالك الودعي المفرط عن الضمان و كبراءه البائع من العيوب الراجعة إلى إسقاط الحق المسبب عن وجودها قبل العلم بها. و لا يقدر في المقام أيضا كونه إسقاطا لما لم يتحقق إذ لا مانع منه إلا التعليق و عدم الجزم الممنوع عنه في العقود فضلا عن الإيقاعات و هو غير قاذح هنا فإن الممنوع منه هو التعليق على ما لا يتوقف تحقق مفهوم الإنشاء عليه. و أما ما نحن فيه و شبهه مثل طلاق مشكوك الزوجيه و إعتاق مشكوك الرقيه منجزا أو الإبراء عما احتمل الاشتغال به فقد تقدم في شرائط الصيغه أنه لا مانع منه لأن مفهوم العقد معلق عليها في الواقع من دون تعليق المتكلم و منه البراءة عن العيوب المحتملة في المبيع و ضمان درك المبيع عند ظهوره مستحقا للغير. نعم قد يشكل الأمر من حيث العوض المصالح به فإنه لا بد من وقوع شىء بإزائه و هو غير معلوم فالأولى ضم شىء إلى المصالح عنه المجهول التحقق أو ضم سائر الخيارات إليه بأن يقول صالحتك عن كل خيار لى بكذا و لو تبيين عدم الغبن لم يقسط العوض عليه لأن المعدوم إنما دخل على تقدير وجوده لا منجزا باعتقاد الوجود.

الثاني من المسقطات اشتراط سقوط الخيار في متن العقد

و الإشكال فيه من الجهات المذكوره هنا أو المتقدمه في إسقاط الخيارات المتقدمه قد علم التفصي عنها. نعم هنا وجه آخر للمنع يختص بهذا الخيار و خيار الرؤيه - و هو لزوم الغرر من اشتراط إسقاطه. قال في الدروس في هذا المقام ما لفظه و لو شرطا رفعه أو رفع خيار الرؤيه فالظاهر بطلان العقد للغرر انتهى. ثم احتمل الفرق بين الخيارين بأن الغرر في الغبن سهل الإزالة و جزم الصيمرى في غايه المرام يبطلان العقد و الشرط و تردد فيه المحقق الثاني إلا أنه استظهر الصحة و لعل توجيه كلام الشهيد هو أن الغرر باعتبار الجهل بمقدار ماليه المبيع كالجهد بصفاته لأن وجه كون الجهل بالصفات غررا هو رجوعه إلى الجهل بمقدار ماليته و لذا لا غرر مع الجهل بالصفات التي لا مدخل

المكاسب، ج ٣، ص ٢٣٩

لها في قيمه لكن الأقوى الصحة لأن مجرد الجهل بمقدار الماليه لو كان غررا لم يصح البيع مع الشك في قيمه و أيضا فإن ارتفاع الغرر عن هذا البيع ليس لأجل الخيار حتى يكون إسقاطه موجبا لثبوتة و إلا لم يصح البيع إذ لا يجدى في الإخراج عن

الغرر ثبوت الخيار لأنه حكم شرعى لا يرتفع به موضوع الغرر و إلا لصح كل بيع غررى على وجه التزلزل و ثبوت الخيار كبيع المجهول وجوده و المتعذر تسليمه. و أما خيار الرؤية فاشتراط سقوطه راجع إلى إسقاط اعتبار ما اشترطه من الأوصاف فى العين غير المرئيه فكأنهما تبايعا سواء وجد فيها تلك الأوصاف أم لا فصحه البيع موقوفه على اشتراط تلك الأوصاف و إسقاط الخيار فى معنى إلغائها الموجب للبطلان مع احتمال الصحه هناك أيضا لأن مرجح إسقاط خيار الرؤية إلى التزام عدم تأثير تخلف تلك الشروط لا إلى عدم التزام ما اشترطه من الأوصاف و لا تنافى بين أن يقدم على اشتراء العين- بانيا على وجود تلك الأوصاف و بين الالتزام بعدم الفسخ لو تخلفت فتأمل و سيجى ء تمام الكلام فى خيار الرؤية و كيف كان فلا أرى إشكالا فى اشتراط سقوط خيار الغبن من حيث لزوم الغرر إذ لو لم يشرع الخيار فى الغبن أصلا لم يلزم منه غرر.

الثالث تصرف المغبون بأحد التصرفات المسقطه للخيارات المتقدمه بعد علمه بالغبن.

و يدل عليه ما دل على سقوط خيارى المجلس و الشرط به مع عدم ورود نص فيهما و اختصاص النص بخيار الحيوان و هو إطلاق بعض معاهد الإجماع بأن تصرف ذى الخيار فيما انتقل إليه إجازة و فيما انتقل عنه فسخ و عموم العله المستفاده من النص فى خيار الحيوان المستدل بها فى كلمات العلماء على السقوط و هى الرضا بلزوم العقد مع أن الدليل هنا إما نفي الضرر و إما الإجماع و الأول منتف فإنه كما لا يجرى مع الإقدام عليه فكذلك لا يجرى مع الرضا به بعده. و أما الإجماع فهو غير ثابت مع الرضا إلا أن يقال إن الشك فى الرفع لا الدفع فيستصحب فتأمل. أو ندعى أن ظاهر قولهم فيما نحن فيه أن هذا الخيار لا يسقط بالتصرف شموله للتصرف بعد العلم بالغبن و اختصاص هذا الخيار من بين الخيارات بذلك لكن الإنصاف عدم شمول التصرف فى كلماتهم لما بعد العلم بالغبن. و غرضهم من تخصيص الحكم بهذا الخيار أن التصرف مسقط لكل خيار و لو وقع قبل العلم بالخيار كما فى العيب و التدليس سوى هذا الخيار و يؤيد ذلك ما اشتهر بينهم من أن التصرف قبل العلم بالعيب و التدليس ملزم لدلالته على الرضا بالبيع فيسقط الرد و إنما يثبت الأرش فى خصوص العيب لعدم دلالة التصرف على الرضا بالعيب و كيف كان فاختصاص التصرف غير المسقط فى كلامهم بما قبل العلم لا يكاد يخفى على المتتبع فى كلماتهم. نعم لم أجد لهم تصريحاً بذلك عدا ما حكى عن صاحب المسالك و تبعه جماعه لكن الاستشكال من جهة ترك التصريح مع وجود الدليل مما لا ينبغي بل ربما يستشكل فى حكمهم بعدم السقوط بالتصرف قبل العلم مع حكمهم بسقوط خيار التدليس و العيب بالتصرف قبل العلم و الاعتذار بالنص إنما يتم فى العيب دون التدليس فإنه مشترك مع خيار الغبن فى عدم النص و مقتضى القاعده فى حكم التصرف قبل العلم فيهما واحد. و التحقيق أن يقال إن مقتضى القاعده عدم السقوط لبقاء الضرر و عدم دلالة التصرف مع الجهل على الرضا بلزوم العقد و تحمل الضرر. نعم قد ورد النص فى العيب على السقوط و ادعى عليه الإجماع مع أن ضرر السقوط فيه متدارك بالأرش و إن كان نفس إمساك العين قد تكون ضررا فإن تم دليل فى التدليس أيضا قلنا به و إلا وجب الرجوع إلى دليل خياره ثم إن الحكم بسقوط الخيار بالتصرف بعد العلم بالغبن مبنى على ما تقدم فى الخيارات السابقه من تسليم كون التصرف دليلا- على الرضا بلزوم العقد و إلا كان اللازم فى غير ما دل فعلا على الالتزام بالعقد من أفراد التصرف الرجوع إلى أصاله بقاء الخيار.

الرابع من المسقطات تصرف المشتري المغبون قبل العلم بالغبن

تصرفا مخرجا عن الملك على وجه اللزوم كالبيع و العتق فإن المصرح به فى كلام المحقق و من تأخر عنه- هو سقوط خياره حينئذ و قيل إنه المشهور- و هو كذلك بين المتأخرين. نعم ذكر الشيخ فى خيار المشتري مرابحه عند كذب البائع أنه لو هلك السلعه أو تصرف فيها سقط الرد و الظاهر اتحاد هذا الخيار مع خيار الغبن كما يظهر من جامع المقاصد فى شرح قول الماتن و لا يبطل الخيار بتلف العين فراجع. و استدلى على هذا الحكم فى التذكرة بعدم إمكان استدراكه مع الخروج عن الملك و هو بظاهرة مشكل لأن الخيار غير مشروط عندهم بإمكان رد العين. و يمكن أن يوجه بأن حديث نفى الضرر لم يدل على الخيار بل المتيقن منه جواز رد العين المغبون فيها فإذا امتنع ردها فلا دليل على جواز فسخ العقد. و تضرر المغبون من جهة زياده الثمن معارض بتضرر الغابن بقبول البدل فإن دفع الضرر من الطرفين إنما يكون بتسلط المغبون على رد العين فيكون حاله من حيث إن له القبول و الرد حال العالم بالغبن قبل المعامله فى أن له أن يشتري و أن يترك و ليس هكذا بعد خروج العين عن ملكه مع أن إخراج المغبون العين عن ملكه التزام بالضرر و لو جهلا منه به هذا و لكن اعترض عليهم شيخنا الشهيد قدس روحه السعيد فى اللغه بما توضيحه أن الضرر الموجب للخيار قبل التصرف ثابت مع التصرف و التصرف مع الجهل بالضرر ليس إقداما عليه لما عرفت من أن الخارج عن عموم نفى الضرر ليس إلا صورته الإقدام عليه عالما به فيجب تدارك الضرر باسترداد ما دفعه من الثمن الزائد برد نفس العين مع بقائها على ملكه و بدلها مع عدمه. و فوات خصوصيه العين على الغابن ليس ضررا لأن العين المبيعه إن كانت مثليه فلا ضرر بتبديلها بمثلها و إن كانت قيميه فتعريضها للبيع يدل على إرادته قيمتها فلا ضرر أصلا فضلا عن أن يعارض ضرر زياده الثمن على قيمه خصوصا مع الإفراط فى الزياده و الإنصاف أن هذا حسن جدا لكن قال فى الروضه إن لم يكن الحكم إجماعا. أقول و الظاهر عدمه لأنك عرفت عدم عنوان المسأله فى كلام من تقدم على المحقق فيما تتبعت.

ثم إن مقتضى دليل المشهور عدم الفرق فى المغبون المتصرف بين البائع و المشتري

قال فى التحرير بعد أن صرح بثبوت الخيار للمغبون

المكاسب، ج ٣، ص ٢٤٠ بائعا كان أو مشتريا و لا يسقط الخيار بالتصرف مع إمكان الرد و مقتضى إطلاقه عدم الفرق بين الناقل اللازم و بين فك الملك كالعق و الوقف و بين المانع عن الرد مع البقاء على الملك كالاتيلاذ بل و يعم التلف و عن جماعه تخصيص العبارة بالمشتري فإن أرادوا قصر الحكم عليه فلا يعرف له وجه إلا أن يبنى على مخالفته لعموم دليل الخيار أعنى نفى الضرر فيقتصر على مورد الإجماع

[الناقل الجائز لا يمنع الرد بالخيار إذا فسخه]

ثم إن الظاهر التقييد بصوره امتناع الرد و ظاهر التعليل بعدم إمكان الاستدراك ما صرح به جماعه من أن الناقل الجائز لا يمنع الرد بالخيار إذا فسخه فضلا عن مثل التدبير و الوصيه من التصرفات غير الموجبه للخروج عن الملك فعلا و هو حسن لعموم نفى الضرر. و مجرد الخروج عن الملك لا يسقط تدارك ضرر الغبن و لو اتفق زوال المانع كموت ولد أم الولد و فسخ العقد اللازم لعب أو غبن ففى جواز الرد وجهان من أنه متمكن حينئذ و من استقرار البيع و ربما يبينان على أن الزائل العائد كالذى لم يزل أو كالذى لم يعد- و كذا الوجهان فيما لو عاد إليه بناقل جديد و عدم الخيار هنا أولى لأن العود هنا بسبب جديد. و فى الفسخ

و فى لحوق الإجاره بالبيع قولان

من امتناع الرد و هو مختار الصيمرى و أبى العباس و من أن مورد الاستثناء هو التصرف المخرج عن الملك و هو المحكى عن ظاهر الأكثر و لو لم يعلم بالغبن إلا بعد انقضاء الإجاره توجه الرد و كذا لو لم يعلم به حتى انفسخ البيع.

و فى لحوق الامتزاز مطلقا أو فى الجملة بالخروج عن الملك وجوه

أقواها اللحوق لحصول الشركه فيمتنع رد العين الذى هو مورد الاستثناء و كذا لو تغيرت العين بالنقيصه و لو تغيرت بالزياده العينيه أو الحكميه أو من الجهتين فالأقوى الرد فى الوسطى بناء على حصول الشركه فى غيرها المانع عن رد العين فتأمل هذا كله فى تصرف المغبون

و أما تصرف الغابن

إشاره

فالظاهر أنه لا- وجه لسقوط خيار المغبون به و حينئذ فإن فسخ و وجد العين خارجه عن ملكه لزوما بالعتق أو الوقف أو البيع اللازم ففى تسلطه على إبطال ذلك من حينه أو من أصلها كالمرتهن و الشفيع أو رجوعه إلى البدل وجوه من وقوع العقد فى متعلق حق الغير فإن حق المغبون بأصل المعامله الغبنيه و إنما يظهر له بظهور السبب فله الخيار فى استرداد العين إذا ظهر السبب و حيث وقع العقد فى ملك الغابن فلا وجه لبطلانه من رأس و من أن وقوع العقد فى متعلق حق الغير يوجب تزلزله من رأس كما فى بيع الرهن. و مقتضى فسخ البيع الأول تلقى الملك من الغابن الذى وقع البيع معه لا- من المشتري الثانى و من أنه لا وجه للتزلزل إما لأن التصرف فى زمان خيار غير المتصرف صحيح لازم كما سيجى ء فى أحكام الخيار فيسترد الفاسخ البدل. و إما لعدم تحقق الخيار قبل ظهور الغبن فعلا على وجه فعلا على وجه يمنع من تصرف من عليه الخيار كما هو ظاهر الجماعه هنا و فى خيار الغيب قبل ظهوره فإن غير واحد ممن منع من تصرف غير ذى الخيار بدون إذنه أو استشكل فيه حكم بلزوم العقود الواقعه قبل ظهور الغبن و العيب و هذا هو الأقوى و سيأتى تتمه لذلك فى أحكام الخيار و كذا الحكم لو حصل مانع من رده كالاستيلاء و يحتمل هنا تقديم حق الخيار لسبق سببه على الاستيلاء

[جريان الحكم فى خروج المبيع عن ملك الغابن بالعقد الجائز]

ثم إن مقتضى ما ذكرنا جريان الحكم فى خروج المبيع عن ملك الغابن بالعقد الجائز لأن معنى جوازه تسلط أحد المتعاقدين على فسخه- أما تسلط الأجنبى و هو المغبون فلا دليل عليه بعد فرض وقوع العقد صحيحا. و فى المسالك لو كان الناقل مما

يمكن إبطاله كالبيع بخيار ألزم بالفسخ فإن امتنع فسخه الحاكم و إن تعذر فسخه المغبون و يمكن النظر فيه بأن فسخ المغبون إما بدخول العين في ملكه و إما بدخول بدلها فعلى الأول لا حاجة إلى الفسخ حتى يتكلم فى الفاسخ و على الثانى فلا وجه للعدول عما استحقه بالفسخ إلى غيره اللهم إلا أن يقال إنه لا منافاه لأن البديل المستحق بالفسخ إنما هو للحيلولة فإذا أمكن رد العين و جب على الغابن تحصيلها لكن ذلك إنما يتم مع كون العين باقيه على ملك المغبون و أما مع عدمه و تملك المغبون للبديل فلا دليل على و جوب تحصيل العين.

[لو اتفق عود الملك إلى الغابن]

ثم على القول بعدم و جوب الفسخ فى الجائر لو اتفق عود الملك إليه لفسخ فإن كان ذلك قبل فسخ المغبون فالظاهر و جوب رد العين و إن كان بعده فالظاهر عدم و جوب رده لعدم الدليل بعد تملك البديل و لو كان العود بعقد جديد فالأقوى عدم و جوب الرد مطلقاً لأنه ملك جديد تلقاه من مالكه. و الفاسخ إنما يملك بسبب ملكه السابق بعد ارتفاع السبب الناقل

[تصرف الغابن تصرفاً مغيراً للعين]

إشارة

و لو تصرف الغابن تصرفاً مغيراً للعين - فإما أن يكون بالنقيصه أو بالزيادة أو بالامتزاج

فإن كان بالنقيصه

فإما أن يكون نقصاً يوجب الأرش و إما أن يكون مما لا يوجبه فإن أوجب الأرش أخذه مع الأرش كما هو مقتضى الفسخ لأن الفئات مضمون بجزء من العوض فإذا رد تمام العوض و جب رد مجموع المعوض فيتدارك الفئات منه ببذله و مثل ذلك ما لو تلف بعض العين و إن كان مما لا يوجب شيئاً رده بلا شىء. و منه ما لو وجد العين مستأجره فإن على الفاسخ الصبر إلى أن ينقضى مده الإجاره و لا يجب على الغابن بذل عوض المنفعه المستوفاه بالنسبه إلى بقيه المده بعد الفسخ لأن المنفعه من الزوائد المنفصله المتخلله بين العقد و الفسخ فهى ملك للمفسوخ عليه فالمنفعه الدائمه تابعه للملك المطلق فإذا تحقق فى زمان ملك منفعه العين بأسرها و يحتمل انفساخ الإجاره فى بقيه المده لأن ملك منفعه الملك المتزلزل متزلزل و هو الذى جزم به المحقق القمى فيما إذا فسخ البائع بخياره المشروط له فى البيع و فيه نظر لمنع تزلزل ملك المنفعه. نعم ذكر العلامة فى القواعد فيما إذا وقع التفاسخ لأجل اختلاف المتبايعين أنه إذا وجد البائع العين مستأجره كانت الأجره للمشتري و المؤجر و جب عليه للبائع أجره المثل للمده الباقية بعد الفسخ و قرره على ذلك شراح الكتاب و سيجىء ما يمكن أن يكون فارقاً بين المقامين

و إن كان التغيير بالزيادة

فإن كانت حكميه محضه - كقصاره الثوب و تعليم الصنعه فالظاهر ثبوت الشركه فيه بنسبه تلك الزياده بأن تقوم العين

المكاسب، ج ٣، ص ٢٤١

معها و لا معها و يؤخذ النسبه و لو لم يكن للزياده مدخل فى زياده قيمه فالظاهر عدم شىء لمحدثها لأنه إنما عمل فيما له و عمله لنفسه غير مضمون على غيره و لو لم يحصل منه فى الخارج ما يقابل المال و لو فى ضمن العين و لو كانت الزياده عينا محضا كالغرس ففى تسلط المغبون على القلع بلا أرش كما اختاره فى المختلف فى الشفعه أو عدم تسلطه عليه مطلقا كما عليه المشهور فيما إذا رجع بائع الأرض المغروسه بعد تفليس المشتري أو تسلطه عليه مع الأرش كما اختاره فى المسالك هنا و قيل به فى الشفعه و العاريه وجوه من أن صفه كونه منصوبا المستلزمه لزياده قيمته إنما هى عباره عن كونه فى مكان صار ملكا للغير فلا- حق للغرس كما إذا باع أرضا مشغوله بماله و كان ماله فى تلك الأرض أزيد قيمه. مضافا إلى ما فى المختلف فى مسأله الشفعه من أن الفأئ لما حدث فى محل معرض للزوال لم يجب تداركه و من أن الغرس المنصوب الذى هو مال للمشتري مال مغاير للمقلوع عرفا و ليس كالمتاع الموضوع فى بيت بحيث يكون تفاوت قيمته باعتبار المكان. مضافا إلى مفهوم قوله ص: ليس لعرق ظالم حق فيكون كما لو باع الأرض المغروسه و من أن الغرس إنما وقع فى ملك مترزل و لا دليل على استحقاق الغرس على الأرض البقاء. و قياس الأرض المغروسه على الأرض المستأجره حيث لا يفسخ إيجارها و لا تغرم لها أجره المثل فاسد للفرق بتملك المنفعه فى تمام المده قبل استحقاق الفاسخ هناك بخلاف ما نحن فيه فإن المستحق هو الغرس المنصوب من دون استحقاق مكان فى الأرض فالتحقيق أن كلا من المالكين يملك ماله لا بشرط حق له على الآخر و لا عليه له فلكل منهما تخليص ماله عن مال صاحبه فإن أراد مالك الغرس قلعه فعليه أرش طم الحفر و إن أراد مالك الأرض تخليصها فعليه أرش الغرس أعنى تفاوت ما بين كونه منصوبا دائما و كونه مقلوعا و كونه مالا للمالك على صفه النصب دائما ليس اعترافا بعدم تسلطه على قلعه لأن المال هو الغرس المنصوب و مرجع دوامه إلى دوام ثبوت هذا المال الخاص له فليس هذا من باب استحقاق الغرس للمكان فافهم. و يبقى الفرق بين ما نحن فيه و بين مسأله التفليس حيث ذهب الأ-كثر إلى أن ليس للبائع الفاسخ قلع الغرس و لو مع الأرش و يمكن الفرق بكون حدوث ملك الغرس فى ملك مترزل فيما نحن فيه فحق المغبون إنما تعلق بالأرض قبل الغرس بخلاف مسأله التفليس لأن سبب التزلزل هناك بعد الغرس فيشبه بيع الأرض المغروسه و ليس للمشتري قلعه و لو مع الأرش بلا خلاف بل عرفت أن العلامه فى المختلف جعل التزلزل موجبا لعدم استحقاق أرش الغرس ثم إذا جاز القلع فهل يجوز للمغبون مباشره القلع أم له مطالبه المالك بالقلع- و مع امتناعه يجبره الحاكم أو يقلعه وجوه ذكرها فيما لو دخلت أغصان شجر الجار إلى داره و يحتمل الفرق بين المقامين من جهة كون الدخول هناك بغير فعل المالك و لذا قيل فيه بعدم وجوب إجابته المالك الجار إلى القلع و إن جاز للجار قلعه بعد الامتناع أو قبله هذا كله حكم التخليص. و أما لو اختار المغبون الإبقاء فمقتضى ما ذكرنا- من عدم ثبوت حق لأحد المالكين على الآخر استحقاقه الأجره على البقاء لأن انتقال الأرض إلى المغبون بحق سابق على الغرس لا بسبب لا حق له هذا كله حكم الشجر. و أما الزرع ففى المسالك أنه يتعين إبقاؤه بالأجره لأن له أمدا ينتظر و لعله لإمكان الجمع بين الحقين على وجه لا- ضرر فيه على الطرفين بخلاف مسأله الشجر فإن فى تعيين إبقائه بالأجره ضررا على مالك الأرض لطول مده البقاء فتأمل. و لو طلب مالك الغرس القلع فهل لمالك الأرض منعه لاستلزامه نقص أرضه فإن كلا منهما مسلط على ماله و لا يجوز تصرفه فى مال غيره إلا بإذنه أم لا لأن التسلط على المال لا يوجب منع مالك آخر عن التصرف فى ماله وجهان أفواهما الثانى

فإما أن يكون بغير جنسه- و إما أن يكون بجنسه فإن كان بغير جنسه فإن كان على وجه الاستهلاك عرفا بحيث لا يحكم فى مثله بالشركه كما متزاج ماء الورد المبيع بالزيت فهو فى حكم التالف يرجع إلى قيمته و إن كان لا على وجه يعد تالفا كالخل الممتزج مع الأنجيين ففى كونه شريكا أو كونه كالمعدوم وجهان من حصول الاشتراك قهرا لو كانا للمالكين و من تغير حقيقته فيكون كالتلف الراجع للخيار و إن كان الامتزاج بالجنس فإن كان بالمساوى يثبت الشركه و إن كان بالأردإ فكذلك.

و فى استحقاقه لأرش النقص أو تفاوت الرءاءه من الجنس الممتزج أو من ثمنه وجوه و لو كان بالأجود احتمل الشركه فى الثمن بأن يباع و يعطى من الثمن بنسبه قيمته و يحتمل الشركه بنسبه قيمه فإذا كان الأجود يساوى قيمتى الردى ء كان المجموع بينهما أثلاثا و رده الشيخ فى مسأله رجوع البائع على المفلس بعين ماله بأنه يستلزم الربا قيل و هو حسن مع عموم الربا لكل معاوضه.

بقى الكلام فى حكم تلف العوضين مع الغبن

و تفصيله أن التلف إما أن يكون فيما وصل إلى الغابن أو فيما وصل إلى المغبون و التلف إما بآفه أو بإتلاف أحدهما أو بإتلاف الأجنبى و حكمها أنه لو تلف ما فى يد المغبون فإن كان بآفه فمقتضى ما تقدم من التذكره فى الإخراج عن الملك من تعليل السقوط بعدم إمكان الاستدراك سقوط الخيار لكنك قد عرفت الكلام فى مورد التعليل فضلا عن غيره و لذا اختار غير واحد بقاء الخيار فإذا فسخ غرم قيمته يوم التلف أو يوم الفسخ و أخذ ما عند الغابن أو بدله و كذا لو كان بإتلافه و لو كان بإتلاف الأجنبى ففسخ المغبون أخذ الثمن و رجع الغابن إلى المتلف إن لم يرجع المغبون عليه و إن رجع عليه بالبدل ثم ظهر الغبن ففسخ رد على الغابن قيمه يوم التلف أو يوم الفسخ و لو كان بإتلاف الغابن فإن لم يفسخ المغبون أخذ قيمه من الغابن و إن فسخ أخذ الثمن و لو كان إتلافه قبل ظهور الغبن فأبرأه المغبون من الغرامه ثم ظهر الغبن ففسخ و جب عليه رد قيمه لأن ما أبرأه بمنزله المقبوض و لو تلف ما فى يد الغابن بآفه أو بإتلافه ففسخ المغبون أخذ البدل.

و فى اعتبار قيمه يوم التلف أو يوم الفسخ قولان ظاهر الأكثر الأول و لكن صرح فى الدروس و المسالك و محكى حاشيه الشرائع للمحقق الثانى و صاحب

المكاسب، ج ٣، ص ٢٤٢

الحدائق و بعض آخر أنه لو اشترى عينا بعين فقبض إحداهما دون الأخرى فباع المقبوض ثم تلف غير مقبوض أن البيع الأول يفسخ بتلف متعلقه قبل القبض بخلاف البيع الثانى فيغرم البائع الثانى قيمه ما باعه يوم تلف غير المقبوض و هذا ظاهر بل صريح فى أن العبره بقيمه يوم الانفساخ دون تلف العين و الفرق بين المسألتين مشكل و تمام الكلام فى باب الإقاله إن شاء الله. و لو تلف بإتلاف الأجنبى رجع المغبون بعد الفسخ إلى الغابن لأنه الذى يرد إليه العوض فيؤخذ منه المعوض أو بدله و لأنه ملك القيمه على المتلف و يحتمل الرجوع إلى المتلف لأن المال فى ضمانه و ما لم يدفع العوض فنفس المال فى عهده و لذا صرح

فى الشرائع بجواز المصالحة على ذلك المتلف بما لو صالح به على قيمته لزم الربا. و صرح العلامة بأنه لو صالحه على نفس المتلف بأقل من قيمته لم يلزم الربا و إن صالحه على قيمته بالأقل لزم الربا بناء على جريانه فى الصلح و يحتمل التخيير أما الغابن فلأنه ملك البدل و أما المتلف فلأن المال المتلف فى عهده قبل أداء القيمه و إن كان بإتلاف المغبون فإن لم يفسخ غرم بدله و لو أبرأه الغابن من بدل المتلف فظهر الغبن ففسخ رد الثمن و أخذ قيمه المتلف لأن المبرأ منه كالمقبوض. هذا قليل من كثير ما يكون هذا المقام قابلا- له من الكلام- و ينبغى إحاله الزائد على ما ذكره فى غير هذا المقام و الله العالم بالأحكام و رسوله و خلفائه الكرام صلوات الله عليه و عليهم إلى يوم القيام.

مسأله الظاهر ثبوت خيار الغبن فى كل معاوضه مالىه

بناء على الاستناد فى ثبوته فى البيع إلى نفي الضرر. نعم لو استند إلى الإجماعات المنقوله أمكن الرجوع فى غير البيع إلى أصله اللزوم و ممن حكى عنه التصريح بالعموم فخر الدين قدس سره فى شرح الإرشاد و صاحب التنقيح و صاحب إيضاح النافع و عن إجازة جامع المقاصد جريانه فيها مستندا إلى أنه من توابع المعاوضات. نعم حكى عن المهذب البار عدم جريانه فى الصلح و لعله لكون الغرض الأصلى فيه قطع المنازعه فلا يشرع فيه الفسخ و فيه ما لا يخفى. و فى غايه المرام التفصيل بين الصلح الواقع على وجه المعاوضه فيجربى فيه و بين الواقع على إسقاط دعوى قبل ثبوتها ثم ظهر حقيه ما يدعيه و كان مغبونا فيما صالح به و الواقع على ما فى الذمم و كان مجهولا ثم ظهر بعد عقد الصلح و ظهر غبن أحدهما على تأمل و لعله للإقدام فى هذين على رفع اليد عما صالح عنه كائنا ما كان فقد أقدم على الضرر. و حكى عن بعض التفصيل بين كل عقد وقع شخصه على وجه المسامحه و كان الإقدام فيه على المعامله مبني على عدم الالتفات إلى النقص و الزيادة بيعا كان أو صلحا أو غيرهما فإنه لا يصدق فيه اسم الغبن و بين غيره. و فيه مع أن منع صدق الغبن محل نظر أن الحكم بالخيار لم يعلق فى دليل على مفهوم لفظ الغبن حتى يتبع مصاديقه فإن الفتاوى مختصه بغبن البيع و حديث نفي الضرر عام لم يخرج منه إلا ما استثنى فى الفتاوى من صورته الإقدام على الضرر عالما به. نعم لو استدل بآيه التجاره عن تراض أو النهى عن أكل المال بالباطل- أمكن اختصاصها بما إذا أقدم على المعامله محتملا- للضرر مسامحا فى دفع ذلك الاحتمال. و الحاصل أن المسأله لا تخلو عن إشكال من جهة أصله اللزوم و اختصاص معقد الإجماع و الشهره بالبيع و عدم تعرض الأكثر لدخول هذا الخيار فى غير البيع- كما تعرضوا لجريان خيار الشرط و تعرضهم لعدم جريان خيار المجلس فى غير البيع لكونه محل خلاف لبعض العامه فى بعض أفراد ما عدا البيع فلا يدل على عموم غيره لما عدا البيع و من دلاله حديث نفي الضرر على عدم لزوم المعامله المغبون فيها فى صورته امتناع الغابن عن بذل التفاوت بعد إلحاق غيرها بظهور عدم الفصل عند الأصحاب و قد استدل به الأصحاب على إثبات كثير من الخيارات فدخوله فيما عدا البيع لا- يخلو عن قوه نعم يبقى الإشكال فى شموله للصوره المتقدمه و هى ما إذا علم من الخارج بناء شخص تلك المعامله بيعا كان أو غيره على عدم المغابنه و المكايسه من حيث المالىه كما إذا احتاج المشتري إلى قليل من شىء مبتذل لحاجه عظيمه دينيه أو دنيويه فإنه لا يلاحظ فى شرائه مساواته للثمن المدفوع بإزائه فإن فى شمول الأدله لمثل هذا خفاء بل منعا إلا أن يتم بعدم القول بالفصل و الله العالم.

مسأله اختلف أصحابنا فى كون هذا الخيار على الفور أو على التراخى

[الاستدلال للفقير بآيه أوفوا بالعقود]

و استند للقول الأول و هو المشهور ظاهرا إلى كون الخيار على خلاف الأصل فيقتصر فيه على المتيقن و قرره في جامع المقاصد بأن العموم في أفراد العقود يستتبع عموم الأزمته و إلا لم ينتفع بعمومه انتهى.

[الاستدلال للتراخي بالاستصحاب]

و للقول الثاني إلى الاستصحاب. و ذكر في الرياض ما حاصله أن المستند في هذا الخيار إن كان الإجماع المنقول اتجه التمسك بالاستصحاب و إن كان نفى الضرر و جب الاقتصار على الزمان الأول إذ به يندفع الضرر.

[المناقشه في الوجوه المذكوره]

أقول و يمكن الخدشه في جميع الوجوه المذكوره أما في وجوب الاقتصار على المتيقن فلأنه غير متجه مع الاستصحاب و أما ما ذكره في جامع المقاصد من عموم الأزمته فإن أراد به عمومها المستفاد من إطلاق الحكم بالنسبه إلى زمانه الراجع بدليل الحكمه إلى استمراره في جميع الأزمته فلا يخفى أن هذا العموم في كل فرد من موضوع الحكم تابع لدخوله تحت العموم فإذا فرض خروج فرد منه فلا يفرق فيه بين خروجه عن حكم العام دائما أو في زمان ما إذ ليس في خروجه دائما زياده تخصيص في العام حتى يقتصر عند الشك فيه على المتيقن نظير ما إذا ورد تحريم فعل بعنوان العموم و خرج منه فرد خاص من ذلك الفعل لكن وقع الشك في أن ارتفاع الحرمة عن ذلك الفرد مختص ببعض الأزمته أو عام لجميعها فإن اللازم هنا استصحاب حكم الخاص أعنى الحلية لا الرجوع في ما بعد الزمان المتيقن إلى عموم التحريم و ليس هذا من معاوضه العموم للاستصحاب و السر فيه ما عرفت من تبعيه العموم الزماني للعموم الأفرادي فإذا فرض خروج بعضها فلا مقتضى للعموم الزماني فيه حتى يقتصر فيه من حيث الزمان على المتيقن بل الفرد الخارج واحد دام زمان خروجه أو انقطع.

المكاسب، ج ٣، ص ٢٤٣

نعم لو فرض إفاده الكلام للعموم الزماني على وجه يكون الزمان كثيرا لأفراد العام بحيث يكون الفرد في كل زمان مغايرا له في زمان آخر كان اللازم بعد العلم بخروج فرد في زمان ما الاقتصار على المتيقن لأن خروج غيره من الزمان مستلزم لخروج فرد آخر من العام غير ما علم خروجه كما إذا قال المولى لعبده أكرم العلماء في كل يوم بحيث كان إكرام كل عالم في كل يوم واجبا مستقلا غير إكرام ذلك العالم في اليوم الآخر فإذا علم بخروج زيد العالم و شك في خروجه عن العموم يوما أو أزيد و جب الرجوع في ما بعد اليوم الأول إلى عموم وجوب الإكرام لا إلى استصحاب عدم وجوبه بل لو فرضنا عدم وجود ذلك العموم لم يجز التمسك بالاستصحاب بل يجب الرجوع إلى أصل آخر كما أن في الصورة الأولى لو فرضنا عدم حجيه

الاستصحاب لم يجز الرجوع إلى العموم فما أوضح الفرق بين الصورتين. ثم لا يخفى أن مناط هذا الفرق ليس كون عموم الزمان في الصورة الأولى من الإطلاق المحمول على العموم بدليل الحكمه و كونه في الصورة الثانيه عموما لغويا بل المناط كون الزمان في الأولى ظرفا للحكم و إن فرض عمومه لغويا فيكون [الحكم فيه حكما واحدا مستمرا لموضوع واحد] فيكون مرجع الشك فيه إلى الشك في استمرار حكم واحد و انقطاعه فيستصحب و الزمان في الثانيه مكثرا لأفراد موضوع الحكم فمرجع الشك في وجود الحكم في الآمن الثاني إلى ثبوت حكم الخاص لفرد من العام مغاير للفرد الأول و معلوم أن المرجع فيه إلى أصاله العموم فافهم و اغتنم. و بذلك يظهر فساد دفع كلام جامع المقاصد- بأن آيه أَوْفُوا و غيرها مطلقه لا عامه فلا تنافى الاستصحاب إلا أن يدعى أن العموم لا يرجع إلا إلى العموم الزماني على الوجه الأول.

فقد ظهر أيضا مما ذكرنا من تغاير موردى الرجوع إلى الاستصحاب و الرجوع إلى العموم فساد ما قيل في الأصول من أن الاستصحاب قد يخصص العموم و مثل له بالصورة الأولى زعما منه أن الاستصحاب قد خصص العموم. و قد عرفت أن مقام جريان الاستصحاب لا يجوز فيه الرجوع إلى العموم و لو على فرض عدم الاستصحاب و مقام جريان العموم لا يجوز الرجوع إلى الاستصحاب و لو على فرض عدم العموم فليس شىء منهما ممنوعا بالآخر فى شىء من المقامين إذا عرفت هذا فما نحن فيه من قبيل الأول لأن العقد المغبون فيه إذا خرج عن عموم و جوب الوفاء فلا فرق بين عدم و جوب الوفاء به فى زمان واحد و بين عدم و جوبه رأسا نظير العقد الجائر دائما فليس الأمر دائرا بين قله التخصيص و كثرته حتى يتمسك بالعموم فيما عدا المتيقن فلو فرض عدم جريان الاستصحاب فى الخيار على ما سنشير إليه لم يجز التمسك بالعموم أيضا. نعم يتمسك فيه حينئذ بأصاله اللزوم الثابته بغير العمومات و أما استناد القول بالتراخي إلى الاستصحاب- فهو حسن على ما اشتهر من المسامحه فى تشخيص الموضوع فى استصحاب الحكم الشرعى الثابت بغير الأدله اللفظيه المشخصه للموضوع مع كون الشك من حيث استعداد الحكم للبقاء. و أما على التحقيق من عدم إحراز الموضوع فى مثل ذلك على وجه التحقيق فلا يجرى فيما نحن فيه الاستصحاب فإن المتيقن سابقا ثبوت الخيار لمن لم يتمكن من تدارك ضرره بالفسخ فإذا فرضنا ثبوت هذا الحكم من الشرع فلا معنى لانسحابه فى الآن اللاحق مع كون الشخص قد تمكن من التدارك و لم يفعل لأن هذا موضوع آخر يكون إثبات الحكم له من القياس المحرم. نعم لو أحرز الموضوع من دليل لفظى على المستصحب أو كان الشك فى رافع الحكم حتى لا يحتمل أن يكون الشك لأجل تغير الموضوع اتجه التمسك بالاستصحاب. و أما ما ذكره فى الرياض ففيه أنه إن بنى الأمر على التدقيق فى موضوع الاستصحاب كما أشرنا هنا و حققناه فى الأصول فلا يجرى الاستصحاب و إن كان المدرك للخيار الإجماع و إن بنى على المسامحه فيه كما اشتهر جرى الاستصحاب و إن استند فى الخيار إلى قاعده الضرر كما اعترف به ولده قدس سره فى المناهل مستندا إلى احتمال أن يكون الضرر عله محدثه يكفى فى بقاء الحكم و إن ارتفع إلا أن يدعى أنه إذا استند الحكم إلى الضرر فالموضوع للخيار هو المتضرر العاجز عن تدارك ضرره و هو غير محقق فى الزمان اللاحق كما أشرنا-

[ما ذكره بعض المعاصرين فى المسأله]

إشاره

ثم إنه بنى المسأله بعض المعاصرين على ما لا محصل له فقال ما لفظه إن المسأله مبتنيه على أن لزوم العقد معناه أن أثر العقد

مستمر إلى يوم القيامة و أن عموم الوفاء بالعقود عموم زمانى للقطع بأن ليس المراد بالآيه الوفاء بالعقود آنا ما بل على الدوام. و قد فهم المشهور منها ذلك باعتبار أن الوفاء بها العمل بمقتضاها و لا ريب أن مفاده عرفا و بحسب قصد المتعاقدين الدوام فإن دل دليل على ثبوت خيار من ضرر أو إجماع أو نص فى ثبوته فى الماضى أو مطلقا بناء على الإهمال لا الإطلاق فى الأخبار فيكون استثناء من ذلك العام و يبقى العام على عمومه كاستثناء أيام الإقامه و الثلاثين و وقت المعصيه و نحوها من حكم السفر أو أن اللزوم ليس كالعوموم و إنما يثبت ملكا سابقا و يبقى حكمه مستصحا إلى المزيل فتكون المعارضه بين استصحابين و الثانى وارد على الأول فيقدم عليه و الأول أقوى لأن حدوث الحادث مع زوال العله السابقه يقضى بعدم اعتبار السابق أما مع بقائها فلا يلغو اعتبار السابق انتهى.

[المناقشه فى ما ذكره بعض المعاصرين]

و لا يخفى أن ما ذكره من المبني للرجوع إلى العموم- و هو استمرار اللزوم مبنى لطرح العموم و الرجوع إلى الاستصحاب و أما ما ذكره أخيرا لمبنى الرجوع إلى الاستصحاب و حاصله أن اللزوم إنما يثبت بالاستصحاب فإذا ورد عليه استصحاب الخيار قدم عليه ففيه أن الكل متفقون على الاستناد فى أصاله اللزوم إلى عموم آيه الوفاء و إن أمكن الاستناد فيه إلى الاستصحاب أيضا فلا وجه للإغماض عن الآيه و ملاحظه الاستصحاب المقتضى للزوم مع استصحاب الخيار

[الأقوى الفور و الدليل عليه]

ثم إنه قد علم من تضاعيف ما أوردناه على كلمات الجماعه أن الأقوى كون الخيار هنا على الفور لأنه لما لم يجز التمسك فى الزمان الثانى بالعموم لما عرفت سابقا من أن مرجع العموم الزمانى فى هذا المقام إلى استمرار الحكم فى الأفراد فإذا انقطع الاستمرار فلا دليل على العود إليه كما فى جميع الأحكام المستمره إذا طرأ عليها الانقطاع و لا بالاستصحاب الخيار لما عرفت

المكاسب، ج ٣، ص ٢٤٤

من أن الموضوع غير محرز لاحتمال كون موضوع الحكم عند الشارع هو من لم يتمكن من تدارك ضرره بالفسخ فلا يشمل الشخص المتمكن منه التارك له بل قد يستظهر ذلك من حديث نفي الضرر تعين الرجوع إلى أصاله فساد فسخ المغبون و عدم ترتب الأثر عليه و بقاء آثار العقد فيثبت اللزوم من هذه الجهه و هذا ليس كاستصحاب الخيار لأن الشك هنا فى الواقع فالموضوع محرز كما فى استصحاب الطهاره بعد خروج المذى فافهم و اغتنم و الحمد لله. هذا مضافا إلى ما قد يقال هنا و فيما يشبهه من إجازة عقد الفضولى و نكاحه و غيرهما من أن تجوز التأخير فيها ضرر على من عليه الخيار و فيه تأمل ثم إن مقتضى ما استند إليه للفوريه عدا هذا المؤيد الأخير هى الفوريه العرفيه لأن الاقتصار على الحقيقه حرج على ذى الخيار فلا ينبغى تدارك الضرر به و الزائد عليها لا دليل عليه عدا الاستصحاب المتسالم على رده بين أهل هذا القول لكن الذى يظهر من التذكرة فى خيار العيب على القول بفوريه ما هو أوسع من الفور العرفى قال خيار العيب ليس على الفور على ما تقدم خلافا للشافعى فإنه اشترط الفوريه و المبادره بالعهاده فلا يؤمر بالعدو و لا الرخص للرد و إن كان مشغولا بصلاه أو أكل أو قضاء حاجه فله الخيار

إلى أن يفرغ و كذا لو اطلع حين دخل وقت هذه الأمور فاشتغل بها فلا بأس إجماعا و كذا لو لبس ثوبا أو أغلق بابا و لو اطلع على العيب ليلا- فله التأخير إلى أن يصبح و إن لم يكن عذر انتهى. و قد صرح في الشفعة على القول بفوريتها بما يقرب من ذلك و جعلها من الإعذار و صرح في الشفعة بأنه لا تجب المبادرة على خلاف العادة و رجع في ذلك كله إلى العرف فكل ما لا يعد تقصيرا لا يبطل به الشفعة و كل ما يعد تقصيرا و توانيا في الطلب فإنه مسقط لها انتهى. و المسألة لا تخلو عن إشكال لأن جعل حضور وقت الصلاة أو دخول الليل عذرا في ترك الفسخ المتحقق بمجرد قوله فسخت لا دليل عليه. نعم لو توقف الفسخ على الحضور عند الخصم أو القاضى أو على الإشهاد توجه ما ذكر في الجملة مع أن قيام الدليل عليه مشكل إلا أن يجعل الدليل على الفورية لزوم الإضرار لمن عليه الخيار فيدفع ذلك بلزوم المبادرة العرفية بحيث لا يعد متوانيا فيه فإن هذا هو الذى يضر بحال من عليه الخيار من جهة عدم استقرار ملكه و كون تصرفاته فيه فى معرض النقص لكنك عرفت التأمل فى هذا الدليل

[رأى المصنف فى المسألة]

فالإنصاف أنه إن تم الإجماع الذى تقدم عن العلامة على عدم البأس بالأمر المذكور و عدم قرح أمثالها فى الفورية فهو و إلا وجب الاقتصار على أول مراتب الإمكان إن شاء الفسخ و الله العالم

[معدوريه الجاهل بالخيار فى ترك المبادرة]

ثم إن الظاهر أنه لا- خلاف فى معدوريه الجاهل بالخيار فى ترك المبادرة لعموم نفي الضرر إذ لا فرق بين الجاهل بالغبن [و الجاهل بالخيار فى ترك المبادرة لعموم نفي الضرر إذ لا فرق بين الجاهل بالغبن] و الجاهل بحكمه و ليس ترك الفحص عن الحكم الشرعى منافيا لمعدوريته كترك الفحص عن الغبن و عدمه و لو جهل الفورية فظاهر بعض الوفاق على المعدوريه. و يشكل بعدم جريان نفي الضرر هنا لتمكنه من الفسخ و تدارك الضرر فيرجع إلى ما تقدم من أصله بقاء آثار العقد و عدم صحه فسخ المغبون بعد الزمان الأول. و قد حكى عن بعض الأساطين عدم المعدوريه فى خيار التأخير و المناط واحد و لو ادعى الجهل بالخيار فالأقوى القبول إلا أن يكون مما لا يخفى عليه هذا الحكم الشرعى إلا لعارض ففيه نظر. و قال فى التذكرة فى باب الشفعة إنه لو قال إنى لم أعلم ثبوت حق الشفعة أو قال أخرت لأنى لم أعلم أن الشفعة على الفور فإن كان قريب العهد بالإسلام أو نشأ فى برية لا يعرفون الأحكام قبل قوله و له الأخذ بالشفعة و إلا فلا انتهى. فإن أراد بالتقييد المذكور تخصيص السماع بمن يحتمل فى حقه الجهل فلا حازه إليه لأن أكثر العوام و كثيرا من الخواص لا يعلمون مثل هذه الأحكام و إن أراد تخصيص السماع بمن يكون الظاهر فى حقه عدم العلم ففيه أنه لا داعى إلى اعتبار الظهور مع أن الأصل العدم

و الأقوى أن الناسى فى حكم الجاهل

و فى سماع دعواه النسيان نظر من أنه مدع و من تعسر إقامه البيه عليه و أنه لا يعرف إلا من قبله. و أما الشك فى ثبوت الخيار فالظاهر معدوريته و يحتمل عدم معدوريته لتمكنه من الفسخ بعد الاطلاع على الغبن ثم السؤال عن صحته شرعا فهو متمكن من الفسخ العرفى إذ الجهل بالصحة لا يمنع عن الإنشاء فهو مقصر بترك الفسخ لا لعذر فافهم و الله العالم

الخامس خيار التأخير

[كلام التذكرة في خيار التأخير]

قال في التذكرة من باع شيئاً ولم يسلمه إلى المشتري ولا قبض الثمن ولا شرط تأخيره ولو ساعه لزوم البيع ثلاثة أيام فإن جاء المشتري بالثمن في هذه الثلاثة فهو أحق بالعين وإن مضت الثلاثة ولم يأت بالثمن تخير البائع بين فسخ العقد والصبر والمطالبه بالثمن عند علمائنا أجمع.

[الدليل على هذا الخيار]

إشارة

والأصل في ذلك قبل الإجماع المحكى عن الانتصار والخلاف والجواهر وغيرها- المعتضد بدعوى الاتفاق المصرح بها في التذكرة والظاهره من غيرها وبما ذكره في التذكرة من أن الصبر أبداً مظنه الضرر المنفى بالخبر بل الضرر هنا أشد من الضرر في الغبن حيث إن المبيع هنا في ضمانه وتلفه منه وملك غيره لا يجوز له التصرف فيه

الأخبار المستفيضة

إشارة

منها رواه علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن ع عن الرجل يبيع البيع ولا يقبضه صاحبه ولا يقبض الثمن قال الأجل بينهما ثلاثة أيام فإن قبض بيعه وإلا فلا يبيع بينهما ورواه إسحاق بن عمار عن العبد الصالح قال: من اشترى يبعاً فمضت ثلاثة أيام ولم يجيء فلا يبيع له ورواه ابن الحجاج قال: اشترت محملاً وأعطيت بعض الثمن وتركته عند صاحبه ثم احتبست أياماً ثم جئت إلى بائع المحمل لأخذه فقال قد بعته فضحكت ثم قلت لا والله لا أدعك أو أقاضيك- فقال أترضى بأبي بكر ابن عياش قلت نعم فأتيناه فقصصنا عليه قصصنا فقال أبو بكر بقول من تحب أن أقضى بينكما أبقول صاحبك أو غيره قلت بقول صاحبي قال سمعته يقول من اشترى شيئاً فجاء بالثمن ما بينه وبين ثلاثة أيام وإلا فلا يبيع له وصحيحه زراره عن أبي جعفر ع: قلت له الرجل يشتري من الرجل المتاع ثم يدعه عنده فيقول آتيك بثمنه قال إن جاء ما بينه وبين ثلاثة أيام وإلا فلا يبيع له.

و ظاهر هذه الأخبار بطلان البيع

كما فهمه في المبسوط حيث قال روى أصحابنا أنه إذا اشترى شيئاً بعينه بثمن معلوم وقال للبائع أجيئك

بالثمن و مضى فإن جاء في مده الثلاثه كان البيع له و إن لم يرتجع بطل البيع انتهى. و ربما يحكى هذا عن ظاهر الإسكافي المعبر بلفظ الروايات و توقف فيه المحقق الأردبيلي و قواه صاحب الكفايه و جزم به في الحدائق طاعنا على العلامة في المختلف حيث إنه اعترف بظهور الأخبار في خلاف المشهور ثم اختار المشهور مستدلا بأن الأصل بقاء صحة العقد و حمل الأخبار على نفى اللزوم أقول ظهور الأخبار في الفساد في محله إلا- أن فهم العلماء و حملهم الأخبار على نفى اللزوم مما يقرب هذا المعنى مضافا إلى ما يقال من أن قوله ع في أكثر تلك الأخبار لا يبيع له ظاهر في انتفاء البيع بالنسبة إلى المشتري فقط و لا يكون إلا نفى اللزوم من طرف البائع إلا- أن في روايه ابن يقطين: فلا- يبيع بينهما و كيف كان فلا- أقل من الشك فيرجع إلى استصحاب الآثار المترتبة على البيع و توهم كون الصحة سابقا في ضمن اللزوم فيرتفع بارتفاعه مندفع بأن اللزوم ليس من قبيل الفصل للصحة و إنما هو حكم مقارن لها في خصوص البيع الخالي من الخيار

ثم إنه يشترط في هذا الخيار أمور

أحدها عدم قبض المبيع

و لا خلاف في اشتراطه ظاهرا- و يدل عليه من الروايات المتقدمه قوله في صحيحه على بن يقطين المتقدمه: فإن قبض بيعه و إلا فلا يبيع بينهما بناء على أن البيع هنا بمعنى المبيع لكن في الرياض إنكار دلالة الأخبار على هذا الشرط و تبعه بعض المعاصرين و لا أعلم له وجه غير سقوط هذه الفقرة عن النسخه المأخوذه منها الروايه و احتمال قراءه قبض بالتخفيف و بيعه بالتشديد يعنى قبض بآئعه الثمن و لا يخفى ضعف هذا الاحتمال لأن استعمال البيع بالتشديد مفردا نادر- بل لم يوجد مع إمكان إجراء أصاله عدم التشديد نظير ما ذكره في الروضه من أصاله عدم المد في لفظ البكاء الوارد في قواطع الصلاه ثم إنه لو كان عدم قبض المشتري لعدوان البائع- بأن بذل له الثمن فامتنع من أخذه و إقباض المبيع فالظاهر عدم الخيار لأن ظاهر النص و الفتوى كون هذا الخيار إرفاقا للبائع و دفعا لتضرره- فلا- يجرى فيما إذا كان الامتناع من قبله و لو قبضه المشتري على وجه يكون للبائع استرداده كما إذا كان بدون إذنه مع عدم إقباض الثمن ففي كونه كالا قبض مطلقا أو مع استرداده أو كونه قبضا وجوه- رابعها ابتناء المسأله على ما سيجى ء في أحكام القبض من ارتفاع الضمان عن البائع بهذا القبض و عدمه و لعله الأقوى إذ مع ارتفاع الضمان بهذا القبض لا ضرر على البائع إلا من جهه و جوب حفظ المبيع لمالكه و تضرره بعدم وصول ثمنه إليه و كلاهما ممكن الاندفاع بأخذ المبيع مقاصه و أما مع عدم ارتفاع الضمان بذلك فيجرى دليل الضرر بالتقريب المتقدم و إن ادعى انصراف الأخبار إلى غير هذه الصوره لكنه مشكل كدعوى شمولها و لو قلنا بارتفاع الضمان و لو مكن المشتري من القبض فلم يقبض- فالأقوى أيضا ابتناء المسأله على ارتفاع الضمان و عدمه. و ربما يستظهر من قول السائل في بعض الروايات ثم يدعه عنده عدم كفايه التمكين و فيه نظر- و الأقوى عدم الخيار لعدم الضمان و في كون قبض بعض المبيع كالا قبض لظاهر الأخبار أو كالقبض لدعوى انصرافها إلى صوره عدم قبض شىء منه أو تبويض الخيار بالنسبه إلى المقبوض و غيره استنادا مع تسليم الانصراف المذكور إلى تحقق الضرر بالنسبه إلى غير المقبوض لا غيره وجوه.

الشرط الثانى عدم قبض مجموع الثمن

و اشتراطه مجمع عليه نصا و فتوى و قبض البعض كلا- قبض بظاهر الأخبار- المعتضد بفهم أبي بكر بن عياش في روايه ابن الحجاج المتقدمه و ربما يستدل بتلك الروايه تبعا للتذكرة و فيه نظر و القبض بدون الإذن كعدمه- لظهور الأخبار في اشتراط وقوعه بالإذن في بقاء البيع على اللزوم مع أن ضرر ضمان المبيع مع عدم وصول الثمن إليه على وجه يجوز له التصرف فيه باق.

نعم لو كان القبض بدون الإذن حقا كما إذا عرض المبيع على المشتري فلم يقبضه فالظاهر عدم الخيار لعدم دخوله في منصرف الأخبار و عدم تضرر البائع بالتأخير و ربما يقال بكفايه القبض هنا مطلقا مع الاعتراف باعتبار الإذن في الشرط السابق أعنى قبض المبيع نظرا إلى أنهم شرطوا في عناوين المسألة في طرف المبيع عدم إقباض المبيع إياه و في طرف الثمن عدم قبضه و فيه نظر لأن هذا النحو من التعبير من مناسبات عنوان المسألة باسم البائع فيعبر في طرف الثمن و المثلن بما هو فعل له و هو القبض في الأول و الإقباض في الثاني فتأمل. و لو أجاز المشتري قبض الثمن بناء على اعتبار الإذن كانت في حكم الإذن و هل هي كاشفه أو مثبته أقواهما الثاني و يترتب عليه ما لو قبض قبل الثلاثة فأجاز المشتري بعدها.

الشرط الثالث عدم اشتراط تأخير تسليم أحد العوضين

لأن المتبادر من النص غير ذلك فيقتصر في مخالفه الأصل على منصرف النص مع أنه في الجملة إجماعى.

الشرط الرابع أن يكون المبيع عينا أو شبهه

كصاع من صبره- نص عليه الشيخ في عبارته المتقدمه في نقل مضمون روايات أصحابنا و ظاهره كونه مفتى به عندهم و صرح به في التحرير و المهذب البارع و غايه المرام و هو ظاهر جامع المقاصد حيث قال لا فرق في الثمن بين كونه عينا أو في الذمه و قال في الغنيه و روى أصحابنا أن المشتري إذا لم يقبض المبيع و قال أحيثك بالثمن و مضى فعلى البائع الصبر عليه ثلاثا ثم هو بالخيار بين فسخ البيع و مطالبته بالثمن هذا إذا كان المبيع مما يصح بقائه فإن لم يكن كذلك كالخضراوات فعليه الصبر يوما واحدا ثم هو بالخيار ثم ذكر أن تلف المبيع قبل الثلاثه من مال المشتري و بعده من مال البائع ثم قال و يدل على ذلك كله إجماع الطائفة انتهى. و في معقد إجماع الانتصار و الخلاف و جواهر القاضى لو باع شيئا معينا بثمان معين لكن في بعض نسخ الجواهر لو باع شيئا غير معين.

و قد أخذ عنه في مفتاح الكرامه و غيره و نسب إلى القاضى دعوى الإجماع على غير المعين و أظن الغلط في تلك النسخه و الظاهر أن المراد بالثمن المعين في معقد إجماعهم هو المعلوم في مقابل المجهول لأن تشخص الثمن غير معتبر إجماعا و لذا وصف في التحرير تبعا للمبسوط المبيع بالمعين و الثمن بالمعلوم و من البعيد

المكاسب، ج ٣، ص ٢٤٦

اختلاف عنوان ما نسبه في الخلاف إلى إجماع الفرقه و أخبارهم مع ما نسبه في المبسوط إلى روايات أصحابنا مع أنا نقول إن ظاهر المعين في معاهد الإجماعات التشخص العيني لا مجرد المعلوم في مقابل المجهول و لو كان كليا خرجنا عن هذا الظاهر

بالنسبة إلى الثمن للإجماع على عدم اعتبار التعيين فيه مع أنه فرق بين الثمن المعين و الشيء المعين فإن الثاني ظاهر في الشخصي بخلاف الأول. و أما معقد إجماع التذكرة المتقدم في عنوان المسألة فهو مختص بالشخصي لأنه ذكر في معقد الإجماع أن المشتري لو جاء بالثمن في الثلاثة فهو أحق بالعين ولا يخفى أن العين ظاهر في الشخصي هذه حال معاهد الإجماعات. و أما حديث نفى الضرر فهو مختص بالشخصي لأنه المضمون على البائع قبل القبض فيتضرر بضمانه و عدم جواز التصرف فيه و عدم وصول بدله إليه بخلاف الكلي. و أما النصوص فروايتا ابن يقطين و ابن عمار مشتملتان على لفظ البيع المراد به المبيع الذى يطلق قبل البيع على العين المعرضة للبيع و لا مناسبة في إطلاقه على الكلي كما لا يخفى و روايه زراره ظاهره أيضا في الشخصي من جهة لفظ المتاع و قوله يدعه عنده فلم يبق إلا قوله ع في روايه أبى بكر بن عياش: من اشترى شيئا فإن إطلاقه و إن شمل المعين و الكلي إلا أن الظاهر من لفظ الشيء الموجود الخارجى - كما في قول القائل اشترت شيئا و لو في ضمن أمور متعددة كصاع من صبره و الكلي المبيع ليس موجودا خارجيا إذ ليس المراد من الكلي هنا الكلي الطبيعى الموجود فى الخارج لأن المبيع قد يكون معدوما عند العقد و الموجود منه قد لا يملكه البائع حتى يملكه بل هو أمر اعتبارى يعامل فى العرف و الشرع معه معاملة الأملك و هذه المعاملة و إن اقتضت صحة إطلاق لفظ الشيء عليه أو على ما يعمله إلا أنه ليس بحيث لو أريد من اللفظ خصوص ما عداه من الموجود الخارجى الشخصى احتيج إلى قرينه على التقييد فهو نظير المجاز المشهور و المطلق المنصرف إلى بعض أفراده انصرافا لا يحوج إرادته المطلق إلى القرينه - فلا يمكن دفع احتمال إرادته خصوص الموجود الخارجى بأصالة عدم القرينه فافهم. فقد ظهر مما ذكرنا أن ليس فى أدله المسألة - من النصوص و الإجماعات المنقولة و دليل الضرر ما يجرى فى المبيع الكلي و ربما ينسب التعميم إلى ظاهر الأكثر - لعدم تقييدهم بال شخصى. و فيه أن التأمل فى عباراتهم مع الإنصاف يعطى الاختصاص بالمعين أو الشك فى التعميم مع أنه معارض بعدم تصريح أحد بكون المسألة محل الخلاف من حيث التعميم و التخصيص إلا الشهيد فى الدروس حيث قال إن الشيخ قدس سره قيد فى المبسوط هذا الخيار بشراء المعين فإنه ظاهر فى عدم فهم هذا التقييد من كلمات باقى الأصحاب لكنك عرفت أن الشيخ قدس سره قد أخذ هذا التقييد فى مضمون روايات أصحابنا و كيف كان فالتأمل فى أدله المسألة و فتاوى الأصحاب يشرف الفقيه على القطع باختصاص الحكم بالمعين

ثم إن هنا أمورا قبل باعتبارها فى هذا الخيار

منها عدم الخيار لأحدهما أو لهما

. قال فى التحرير و لا خيار للبائع لو كان فى المبيع خيار لأحدهما. و فى السرائر قيد الحكم فى عنوان المسألة بقوله و لم يشترط خيارا لهما أو لأحدهما و ظاهره الاختصاص بخيار الشرط و يحتمل أن يكون الاقتصار عليه لعنوان المسألة فى كلامه بغير الحيوان و هو المتاع - و كيف كان فلا أعرف وجهها معتمدا فى اشتراط هذا الشرط - سواء أراد ما يعم خيار الحيوان أم خصوص خيار الشرط و سواء أريد مطلق الخيار و لو اختص بما قبل انقضاء الثلاثة أم أريد خصوص الخيار المحقق فيما بعد الثلاثة سواء أحدث فيها أم بعدها و أوجه ما يقال فى توجيه هذا القول مضافا إلى دعوى انصراف النصوص إلى غير هذا الفرض أن شرط الخيار فى قوه اشتراط التأخير و تأخير المشتري بحق الخيار ينفى خيار البائع. و توضيح ذلك ما ذكره فى التذكرة فى أحكام الخيار من أنه لا - يجب على البائع تسليم المبيع و لا على المشتري تسليم الثمن فى زمان الخيار و لو تبرع أحدهما بالتسليم لم

يبطل خياره و لا يجبر الآخر على تسليم ما فى يده و له استرداد المدفوع قضيه للخيار. و قال بعض الشافعيه ليس له استرداده و له أخذ ما عند صاحبه بدون رضاه كما لو كان التسليم بعد لزوم البيع انتهى. و حينئذ فوجه هذا الاشتراط أن ظاهر الأخبار كون عدم مجىء المشتري بالثمن بغير حق التأخير و ذو الخيار له حق التأخير و ظاهرها أيضا كون عدم إقباض البائع لعدم قبض الثمن لا- لحق له فى عدم الإقباض. و الحاصل أن الخيار بمنزله تأجيل أحد العوضين. و فيه بعد تسليم الحكم فى الخيار و تسليم انصراف الأخبار إلى كون التأخير بغير حق أنه ينبغى على هذا القول كون مبدأ الثلاثة من حين التفرق و كون هذا الخيار مختصا بغير الحيوان مع اتفاقهم على ثبوته فيه كما يظهر من المختلف. و ذهب الصدوق إلى كون الخيار فى الجارية بعد شهر إلا أن يراد بما فى التحرير عدم ثبوت خيار التأخير ما دام الخيار ثابتا لأحدهما فلا ينافى ثبوته فى الحيوان بعد الثلاثة. و قد يفصل بين ثبوت الخيار للبائع من جهة أخرى فيسقط معه هذا الخيار لأن خيار التأخير شرع لدفع ضرره و قد اندفع بغيره و لدلاله النص و الفتوى على لزوم البيع فى الثلاثة فيختص بغير صورته ثبوت الخيار له قال و دعوى أن المراد من الأخبار اللزوم من هذه الجهة مدفوعه بأن التأخير سبب للخيار و لا يتقيد الحكم بالسبب و بين ما إذا كان الخيار للمشتري فلا وجه لسقوطه مع أن اللازم منه عدم ثبوت هذا الخيار فى الحيوان. و وجه ضعف هذا التفصيل أن ضرر الصبر بعد الثلاثة لا يندفع بالخيار فى الثلاثة. و أما ما ذكره من عدم تقييد الحكم بالسبب فلا يمنع من كون نفي الخيار فى الثلاثة من جهة التضمر بالتأخير و لذا لا ينافى هذا الخيار خيار المجلس- .

و منها تعدد المتعاقدين

لأن النص مختص بصوره التعدد و لأن هذا الخيار ثبت بعد خيار المجلس و خيار المجلس باق مع اتحاد العاقد إلا مع إسقاطه. و فيه أن المناط عدم الإقباض و القبض و لا إشكال فى تصويره من المالكين مع اتحاد العاقد من قبلهما. و أما خيار المجلس فقد عرفت أنه غير ثابت للوكيل فى مجرد العقد

المكاسب، ج ٣، ص ٢٤٧

و على تقديره فيمكن إسقاطه أو اشتراط عدمه. نعم لو كان العاقد وليا بيده العوضان لم يتحقق الشرطان الأولان أعنى عدم الإقباض و القبض و ليس ذلك من جهة اشتراط التعدد.

و منها أن لا يكون المبيع حيوانا أو خصوص الجارية

فإن المحكى عن الصدوق فى المقنع أنه إذا اشترى جارية فقال أجيئك بالثمن فإن جاء بالثمن فيما بينه و بين شهر و إلا فلا بيع له. و ظاهر المختلف نسبه الخلاف إلى الصدوق فى مطلق الحيوان و المستند فيه روايه ابن يقطين: عن رجل اشترى جارية فقال أجيئك بالثمن فقال إن جاء بالثمن فيما بينه و بين شهر و إلا فلا بيع له و لا دلاله فيها على صورته عدم إقباض الجارية و لا قرينه على حملها عليها فيحتمل الحمل على اشتراط المجىء بالثمن إلى شهر فى متن العقد فيثبت الخيار عند تخلف الشرط و يحتمل الحمل على استحباب صبر البائع و عدم فسخه إلى شهر و كيف كان فالروايه مخالفه لعمل المعظم فلا بد من حملها على بعض

ثم إن مبدء الثلاثة من حين التفرق أو من حين العقد

وجهان من ظهور قوله:

فإن جاء بالثمن بينه وبين ثلاثة أيام في كون مده الغيبه ثلاثة و من كون ذلك كناية عن عدم التقابض ثلاثة أيام كما هو ظاهر قوله ع في روايه ابن يقطين:

الأجل بينهما ثلاثة أيام فإن قبض بيعه و إلا فلا بيع بينهما و هذا هو الأقوى.

مسأله يسقط هذا الخيار بأمر

أحدها إسقاطه بعد الثلاثة

بلا إشكال و لا خلاف و في سقوطه بالإسقاط في الثلاثة وجهان من أن السبب فيه الضرر الحاصل بالتأخير فلا يتحقق إلا بعد الثلاثة و لذا صرح في التذكرة بعدم جواز إسقاط خيار الشرط قبل التفرق إذا قلنا بكون مبدئه بعده مع أنه أولى بالجواز و من أن العقد سبب الخيار فيكفي وجوده في إسقاطه مضافاً إلى فحوى جواز اشتراط سقوطه في ضمن العقد

الثاني اشتراط سقوطه في متن العقد

حكى عن الدروس و جامع المقاصد و تعليق الإرشاد و لعله لعموم أدله الشروط و يشكل على عدم جواز إسقاطه في الثلاثة بناء على أن السبب في هذا الخيار هو الضرر الحادث بالتأخير دون العقد فإن الشرط إنما يسقط به ما يقبل الإسقاط بدون الشرط و لا يوجب شرعيه سقوط ما لا يشرع إسقاطه بدون شرط فإن كان إجماع على السقوط بالشرط كما حكاه بعض قلنا به بل بصره الإسقاط بعد العقد لفحواه و إلا فلنظر فيه مجال.

الثالث بذل المشتري للثمن بعد الثلاثة

فإن المصرح به في التذكرة سقوط الخيار حينئذ و قيل بعدم السقوط بذلك استصحاباً و هو حسن لو استند في الخيار إلى الأخبار و أما إذا استند فيه إلى الضرر [- ٣- ٤٨٧- ٢] فلا شك في عدم الضرر حال بذل الثمن فلا ضرر ليتدارك بالخيار و لو فرض تضرره سابقاً بالتأخير فالخيار لا يوجب تدارك ذلك و إنما يتدارك به الضرر المستقبل و دعوى أن حدوث الضرر قبل البذل يكفي في بقاء الخيار مدفوعه بأن الأحكام المترتبة على نفي الضرر تابعه للضرر الفعلي لا مجرد حدوث الضرر في زمان و لا- يبعد دعوى انصراف الأخبار إلى صورته التضرر فعلاً يقال بأن عدم حضور المشتري عله لانتفاء اللزوم يدور معها وجوداً و عدماً و كيف كان فمختار التذكرة لا يخلو عن قوه.

الرابع أخذ [- ٢- ٥٥- ٥] الثمن من المشتري بناء على عدم سقوطه بالبذل

و إلا لم يحتج إلى الأخذ به و السقوط به لأنه التزم فعلى [- ٣ - ٤٨٧ - ٦] بالبيع و رضا بلزومه و هل يشترط إفاده العلم بكونه لأجل الالتزام أو يكفى الظن فلو احتمل كون الأخذ بعنوان العاريه أو غيرها لم ينفع أم لا يعتبر الظن أيضا وجوه من عدم تحقق موضوع الالتزام إلا بالعلم و من كون الفعل مع إفاده الظن أماره عرفيه على الالتزام كالقول. و مما تقدم من سقوط خيار الحيوان أو الشرط بما كان رضا نوعيا بالعقد و هذا من أوضح أفراده. و قد بينا عدم اعتبار الظن الشخصى فى دلاله التصرف على الرضا و خير الوجوه أوسطها لكن الأقوى الأخير و هل يسقط الخيار بمطالبة الثمن المصرح به فى التذكرة و غيرها العدم للأصل و عدم الدليل و يحتمل السقوط لدلالته على الرضا بالبيع. و فيه أن سبب الخيار هو التضرر فى المستقبل - لما عرفت من أن الخيار لا يتدارك به ما مضى من ضرر الصبر و مطالبه الثمن لا يدل على التزم الضرر المستقبل حتى يكون التزما بالبيع بل مطالبه الثمن إنما هو استدفاع للضرر المستقبل كالفسخ لا الالتزام بذلك الضرر ليسقط الخيار و ليس الضرر هنا من قبيل الضرر فى بيع الغبن و نحوه مما كان الضرر حاصلًا بنفس العقد حتى يكون الرضا به بعد العقد و العلم بالضرر التزما بالضرر الذى هو سبب الخيار. و بالجملة فالمسقط لهذا الخيار ليس إلا دفع الضرر المستقبل ببذل الثمن أو التزما بإسقاطه أو اشتراط سقوطه و ما تقدم من سقوط الخيارات المتقدمه بما يدل على الرضا فإنما هو حيث يكون العقد سببا للخيار و لو من جهة التضرر بلزومه و ما نحن فيه ليس من هذا القبيل مع أن سقوط تلك الخيارات بمجرد مطالبه الثمن أيضا محل نظر لعدم كونه تصرفا و الله العالم.

مسألة فى كون هذا الخيار على الفور أو التراخى

قولان و قد تقدم ما يصلح أن يستند إليه لكل من القولين فى مطلق الخيار مع قطع النظر عن خصوصيات الموارد و قد عرفت أن الأقوى الفور و يمكن أن يقال فى خصوص [- ١ - ١٣٠ - ١] ما نحن فيه أن ظاهر قوله ع لا بيع له نفى البيع رأسا و إلا نسب بنفى الحقيقه بعد عدم إرادته نفى الصحه هو نفى لزومه رأسا بأن لا يعود لازما أبدا فتأمل. [- ٣ - ٤٨٧ - ١٣] ثم على تقدير إهمال النص و عدم ظهوره فى العموم يمكن التمسك بالاستصحاب هنا لأن اللزوم إذا ارتفع عن البيع فى زمان فعوده يحتاج إلى دليل و ليس الشك هنا فى موضوع المستصحب نظير ما تقدم فى استصحاب الخيار لأن الموضوع مستفاد من النص فراجع و كيف كان فالقول بالتراخى لا يخلو عن قوه إما لظهور النص و إما للاستصحاب -.

مسألة لو تلف المبيع بعد الثلاثه - كان من البائع إجماعا مستفيضا

بل متواترا كما فى الرياض و يدل عليه النبوى المشهور و إن كان فى كتب روايات أصحابنا غير مسطور: كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه و إطلاقه كمعاهد الإجماعات يعم ما لو تلف فى حال الخيار أم تلف بعد بطلانه كما لو قلنا بكونه على الفور فبطل بالتأخير أو بذل المشتري الثمن فتلف العين فى هذا الحال و قد يعارض النبوى بقاعده

المكاسب، ج ٣، ص ٢٤٨

الملازمه بين النماء و الدررك المستفاده من النص و الاستقراء و القاعده المجمع عليها من أن التلف فى زمان الخيار ممن لا خيار له لكن النبوى أخص من القاعده الأولى فلا معارضه و القاعده الثانيه لا عموم فيها يشمل جميع أفراد الخيار و لا جميع أحوال البيع حتى قبل القبض بل التحقيق فيها كما سيجىء إن شاء الله اختصاصها بخيار المجلس و الشرط و الحيوان مع كون التلف بعد القبض و لو تلف فى الثلاثه فالمشهور كونه من مال البائع أيضا. و عن الخلاف الإجماع عليه خلافا لجماعه من القدماء منهم

المفيد و السيدان مدعين عليه الإجماع و هو مع قاعده ضمان المالك [- ٥ - ٣٨٤ - ١] لما له يصح حجه لهذا القول لكن الإجماع معارض بل موهون و القاعده مخصصه بالنبوى المذكور المنجبر من حيث الصدور مضافا إلى روايه عقبه بن خالد: [- ٣ - ٤٨٩ - ٤] فى رجل اشترى متاعا من رجل و أوجبه غير أنه ترك المتاع عنده و لم يقبضه قال آتيك غدا إن شاء الله تعالى فسرق المتاع من مال من يكون قال من مال صاحب المتاع الذى هو فى بيته حتى يقبض المال و يخرج من بيته فإذا أخرجه من بيته فالمبتاع ضامن لحقه- حتى يرد إليه حقه و لو مكنته من القبض [- ٢ - ٥٧ - ١] فلم يتسلم فضمن البائع مبنى على ارتفاع الضمان بذلك و هو الأقوى. قال الشيخ فى النهايه إذا باع الإنسان شيئا و لم يقبض المتاع [- ٣ - ٥٠٤ - ٩] و لا قبض الثمن و مضى المتاع فإن العقد موقوف ثلاثه أيام فإن جاء المتاع فى مده ثلاثه أيام كان المبيع له و إن مضت ثلاثه أيام كان البائع أولى بالمتاع فإن هلك المتاع فى هذه الثلاثه أيام و لم يكن قبضه إياه كان من مال البائع دون المتاع و إن كان قبضه إياه ثم هلك فى مده ثلاثه أيام كان من مال المتاع و إن هلك بعد الثلاثه أيام كان من مال البائع على كل حال لأن الخيار له بعدها انتهى المحكى فى المختلف. و قال بعد الحكايه و فيه نظر إذ مع القبض يلزم البيع انتهى. أقول كأنه جعل الفقره الثالثه مقابله للفقرتين فتشمل ما بعد القبض و ما قبله خصوصا مع قوله على كل حال لكن التعميم مع أنه خلاف الإجماع مناف لتعليل الحكم [- ٢ - ٣٥٧ - ٥] بعد ذلك بقوله لأن الخيار له بعد ثلاثه أيام- فإن المعلوم أن الخيار إنما يكون له مع عدم القبض فيدل ذلك على أن الحكم المعلل مفروض فيما قبل القبض

مسأله لو اشترى ما يفسد من يومه فإن جاء بالثمن ما بينه و بين الليل و إلا فلا بيع له

كما فى مرسله محمد بن أبى حمزه و المراد من نفى البيع نفى لزومه و يدل عليه قاعده نفى الضرر فإن البائع ضامن للمبيع ممنوع عن التصرف فيه محروم عن الثمن و من هنا يمكن تعديده الحكم إلى كل مورد يتحقق فيه هذا الضرر و إن خرج عن مورد النص كما إذا كان المبيع مما يفسد فى نصف يوم أو فى يومين فيثبت فيه الخيار فى زمان يكون التأخير عنه ضررا على البائع لكن ظاهر النص يوهم خلاف ما ذكرنا لأن الموضوع فيه ما يفسد من يومه و الحكم فيه بثبوت الخيار من أول الليل فيكون الخيار فى أول أزمته الفساد و من المعلوم أن الخيار حينئذ لا يجدى للبائع شيئا لكن المراد من اليوم اليوم و ليله فالمعنى أنه لا يبقى على صفه الصلاح أزيد من يوم بلبه فيكون المفسد له المبيت لا مجرد دخول الليل فإذا فسح البائع أول الليل أمكن له الانتفاع به و يبدله و لأجل ذلك عبر فى الدروس عن هذا الخيار بخيار ما يفسده المبيت و أنه ثابت عند دخول الليل. و فى معقد إجماع الغنيه أن على البائع الصبر يوما واحدا ثم هو بالخيار و فى محكى الوسيله أن خيار الفواكه للبائع فإذا مر على المبيع يوم و لم يقبض المتاع كان البائع بالخيار و نحوها عبارته جامع الشرائع. نعم عبارات جماعه من الأصحاب لا يخلو عن اختلال فى التعبير- لكن الإجماع على عدم الخيار للبائع فى النهار يوجب تأويلها إلى ما يوافق الدروس و أحسن تلك العبارات عبارته الصدوق فى الفقيه التى أسندها فى الوسائل إلى روايه زرارته قال العهده فيما يفسد من يومه مثل البقول و البطيخ و الفواكه يوم إلى الليل فإن المراد بالعهد عهده البائع. و قال فى النهايه و إذا باع الإنسان ما لا يصح عليه البقاء من الخضر و غيرها و لم يقبض المتاع و لا قبض الثمن كان الخيار فيه يوما فإن جاء المتاع بالثمن فى ذلك اليوم و إلا فلا بيع له انتهى. و نحوها عبارته السرائر و الظاهر أن المراد بالخيار اختيار المشتري فى تأخير القبض و الإقباض مع بقاء البيع على حاله من اللزوم و أما المتأخرون فظاهر أكثرهم يوهم كون الليل غايه للخيار و إن اختلفوا بين من عبر بكون الخيار يوما و من عبر بأن الخيار إلى الليل و لم يعلم وجه صحيح لهذه التعبيرات مع وضوح المقصد إلا متابعه عبارته الشيخ فى النهايه لكنك عرفت أن المراد بالخيار فيه اختيار المشتري و أن له تأخير القبض و الإقباض و هذا الاستعمال فى كلام المتأخرين خلاف ما اصطلاحوا عليه لفظ الخيار فلا يحسن المتابعه هنا فى

التعبير و الأولى تعبير الدروس كما عرفت ثم الظاهر أن شروط هذا الخيار شروط التأخير لأنه فرد من أفرادها كما هو صريح عنوان الغنيه و غيرها فيشترط فيه جميع ما سبق من الشروط. نعم لا ينبغي التأمل هنا في اختصاص الحكم بالبيع الشخصي أو ما في حكمه كالصاع من الصبره و قد عرفت هنا أن التأمل في الأدله و الفتاوى يشرف الفقيه على القطع بالاختصاص أيضا و حكم الهلاك في اليوم هنا و فيما بعده حكم المبيع هناك في كونه من البائع في الحالين و لازم القول الآخر هناك جريانه هنا كما صرح به في الغنيه حيث جعله قبل الليل من المشتري ثم إن المراد بالفساد في النص و الفتوى ليس الفساد الحقيقي لأن مورد هما هو الخضر و الفواكه و البقول و هذه لا تضيع بالميت و لا تهلك بل المراد ما يشمل تغير العين نظير التغير الحادث في هذه الأمور بسبب الميت و لو لم يحدث في المبيع إلا فوات السوق ففي إلحاقه بتغير العين و جهان من كونه ضررا و من إمكان منع ذلك لكونه فوت نفع لا ضرر

السادس خيار الرؤيه

إشاره

و المراد به الخيار المسبب عن رؤيه المبيع على خلاف ما اشترطه فيه

المكاسب، ج ٣، ص ٢٤٩

المتبايعان و يدل عليه قبل الإجماع المحقق و المستفيض حديث نفي الضرر و استدلال عليه أيضا بأخبار منها صحيحه جميل بن دراج قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجل اشترى ضيعه و قد كان يدخلها و يخرج منها فلما أن نقد المال صار إلى الضيعه فقلبها ثم رجع فاستقال صاحبه فلم يقله فقال أبو عبد الله ع إنه لو قلب منها و نظر إلى تسع و تسعين قطعه ثم بقى منها قطعه لم يرها لكان له فيها خيار الرؤيه و لا بد من حملها على صورته يصح معها بيع الضيعه إما بوصف القطعه غير المرئيه أو بدلاله ما رآه منها على ما لم يره. و قد يستدل بصحيحه زيد الشحام قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجل اشترى سهام القصابين من قبل أن يخرج السهم فقال ع لا يشتري شيئا حتى يعلم أين يخرج السهم فإن اشترى شيئا فهو بالخيار إذا خرج. قال في الحدائق و توضيح معنى هذا الخبر- ما رواه في الكافي و التهذيب في الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج عن منهل القصاب و هو مجهول قال: قلت لأبي عبد الله ع أشترى الغنم أو يشتري الغنم جماعه ثم تدخل دارا ثم يقوم رجل على الباب فيعد واحد أو اثنين و ثلاثه و أربعة و خمسه ثم يخرج السهم قال لا يصلح هذا إنما تصلح السهام إذا عدلت القسمه الخبر. أقول لم يعلم وجه الاستشهاد به لما نحن فيه لأن المشتري لسهم القصاب إن اشتراه مشاعا فلا مورد لخيار الرؤيه و إن اشترى سهمه المعين الذي يخرج فهو شراء فرد غير معين و هو باطل و على الصحه فلا خيار فيه للرؤيه كالمشاع و يمكن حمله على شراء عدد معين نظير الصاع من الصبره- و يكون له خيار الحيوان إذا خرج السهم ثم إن صحيحه جميل مختصه بالمشتري- و الظاهر الاتفاق على أن هذا الخيار يثبت للبائع أيضا إذا لم ير المبيع و باعه بوصف غيره فتبين كونه زائدا على ما وصف. و حكى عن بعض أنه يحتمل في صحيحه جميل أن يكون التفتيش من البائع بأن يكون البائع باعه بوصف المشتري و حيثئذ فيكون الجواب عاما بالنسبه إليهما على تقدير هذا الاحتمال و لا يخفى بعده و أبعد منه دعوى عموم الجواب و الله العالم.

مسأله مورد هذا الخيار بيع العين الشخصيه الغائبه

و المعروف أنه يشترط في صحته ذكر أوصاف المبيع - التي يرتفع بها الجهالة الموجبه للغرر إذ لولاها لكان غررا و عبر بعضهم عن هذه الأوصاف بما يختلف الثمن باختلافه كما في الوسيله و جامع المقاصد و غيرهما و آخر بما يعتبر في صحه السلم و آخرون كالشيخين و الحلبي اقتصروا على اعتبار ذكر الصفه و الظاهر أن مرجع الجميع واحد و لذا ادعى الإجماع على كل واحد منها. ففي موضع من التذكرة يشترط في بيع خيار الرؤيه وصف المبيع وصفا يكفى في السلم عندنا و عنه في موضع آخر من التذكرة أن شرط صحه بيع الغائبه وصفها بما يرفع الجهاله عند علمائنا أجمع و يجب ذكر اللفظ الدال على الجنس ثم ذكر أنه يجب ذكر اللفظ الدال على التميز و ذلك بذكر جميع الصفات التي تختلف الأثمان باختلافها و يتطرق الجهاله بترك بعضها انتهى و في جامع المقاصد ضابط ذلك أن كل وصف يتفاوت الرغبات بثوته و انتفائه و يتفاوت به القيمه تفاوتا ظاهرا لا يتسامح به يجب ذكره فلا بد من استقصاء أوصاف السلم انتهى. و ربما يترأى التنافى بين اعتبار ما يختلف الثمن باختلافه - و كفايه ذكر أوصاف السلم من جهه أنه قد يتسامح في السلم في ذكر بعض الأوصاف لإفضائه إلى عزه الوجود أو لتعذر الاستقصاء على التحقيق و هذا المانع مفقود فيما نحن فيه. قال في التذكرة في باب السلم لا يشترط وصف كل عضو من الحيوان بأوصافه المقصوده و إن تفاوت به الغرض و القيمه لإفضائه إلى عزه الوجود انتهى و قال في السلم في الأحجار المتخذة للبناء إنه يذكر نوعها و لونها و يصف عظمها فيقول ما يحمل البعير منها اثنتين أو ثلاثا أو أربعا على سبيل التقريب دون التحقيق لتعذر التحقيق و يمكن أن يقال إن المراد ما يعتبر في السلم في حد ذاته مع قطع النظر عن العذر الموجب للمسامحه في بعض أفراد السلم و إن كان يمكن أن يورد على مسامحتهم هناك أن الاستقصاء في الأوصاف شرط في السلم غير مقيد بحال التمكن فتعذره يوجب فساد السلم لا الحكم بعدم اشتراطه كما حكموا بعدم جواز السلم فيما لا يمكن ضبط أوصافه و تمام الكلام في محله ثم إن الأوصاف التي يختلف الثمن من أجلها - غير محصوره خصوصا في العبيد و الإمام فإن مراتبهم الكماله التي يختلف بها أثمانهم غير محصوره جدا و الاقتصار على ما يرفع به معظم الغرر إحاله على مجهول بل يوجب الاكتفاء على ما دون صفات السلم لانتهاء الغرر عرفا بذلك مع أننا علمنا أن الغرر العرفى أخص من الشرعى - و كيف كان فالمسأله لا تخلو عن إشكال و أشكال من ذلك أن الظاهر أن الوصف يقوم مقام الرؤيه المتحققه في بيع العين الحاضره و على هذا فيجب أن يعتبر في الرؤيه أن يحصل بها الاطلاع على جميع الصفات المعبره في العين الغائبه مما يختلف الثمن باختلافه. قال في التذكرة يشترط رؤيه ما هو مقصود بالبيع كداخل الثوب فلو باع ثوبا مطويا أو عينا حاضره لا يشاهد منها ما يختلف الثمن لأجله كان كبيع الغائب يبطل إن لم يوصف وصفا يرفع الجهاله انتهى. و حاصل هذا الكلام اعتبار وقوع المشاهده على ما يعتبر في صحه السلم و بيع الغائب و من المعلوم من السيره عدم اعتبار الاطلاع بالرؤيه على جميع الصفات المعبره في السلم و بيع العين الغائبه فإنه قد لا يحصل الاطلاع بالمشاهده على سن الجاربه بل و لا على نوعها و لا غيرها من الأمور التي لا يعرفها إلا أهل المعرفه بها فضلا عن مرتبه كمالها الإنساني المطلوبه في الجوارى المبذول بإزائها الأموال و يبعد كل البعد الترام ذلك أو ما دون ذلك في المشاهده بل يلزم من ذلك عدم صحه شراء غير العارف بأوصاف المبيع الرجعه إلى نوعه أو صنفه أو شخصه بل هو بالنسبه إلى الأوصاف التي اعتبروها كالأعمى لا بد من مراجعته لبصير عارف و لا أجد في المسأله أوثق من أن يقال إن المعبر هو الغرر العرفى في العين الحاضره و الغائبه الموصوفه فإن دل على اعتبار أزيد من ذلك حجه معتبره أخذ به و ليس فيما ادعاه العلامة في التذكرة من الإجماع حجه مع استناده في ذلك إلى كونه غررا عرفا حيث قال في أول مسأله اشتراط العلم بالعوضين أنه أجمع علمائنا على اشتراط العلم بالعوضين ليعرف ما

ملك بإزاء ما بذل فينتفى الغرر فلا يصح بيع العين الغائبة ما لم تتقدم رؤيه أو يوصف وصفا يرفع الجهالة انتهى. ولا ريب أن المراد بمعرفه ما ملك معرفته على وجه وسط بين طرفي الإجمال و التفصيل ثم إنه يمكن الاستشكال في صحه هذا العقد بأن ذكر الأوصاف لا يخرج البيع عن كونه غررا لأن الغرر بدون أخذ الصفات من حيث الجهل بصفات المبيع فإذا أخذت فيه مقيدا بها صار مشكوك الوجود لأن العبد المتصف بتلك الصفات مثلا لا يعلم وجوده في الخارج و الغرر فيه أعظم و يمكن أن يقال إن أخذ الأوصاف في معنى الاشتراط لا التقييد فيبيع العبد مثلا ملتزما بكونه كذا و كذا و لا غرر فيه حينئذ عرفا. و قد صرح في النهايه و المسالك في مسأله ما لو رأى المبيع ثم تغير عما رآه أن الرؤيه بمنزله الاشتراط و لازمه كون الوصف القائم مقام الرؤيه اشتراطا و يمكن أن يقال ببناء هذا البيع على تصديق البائع أو غيره في إخباره باتصاف المبيع بالصفات المذكوره كما يجوز الاعتماد عليه في الكيل و الوزن و لذا ذكروا أنه يجوز مع جهل المتبايعين بصفه العين الغائبه المبايعه بوصف ثالث لهما و كيف كان فلا- غرر عرفا في بيع العين الغائبه مع اعتبار الصفات الرافعه للجهالة و لا دليل شرعا أيضا على المنع من حيث عدم العلم بوجود تلك الصفات فيتعين الحكم بجوازه مضافا إلى الإجماع عليه ممن عدا بعض العامه ثم إن الخيار بين الرد و الإمساك مجانا هو المشهور بين الأصحاب. و صريح السرائر تخييره بين الرد و الإمساك بالأرث و أنه لا يجبر على أحدهما و يضعف بأنه لا دليل على الأرث. نعم لو كان للوصف المفقود دخل في الصحه توجه أخذ الأرث لكن بخيار العيب لا خيار رؤيه المبيع على خلاف ما وصفه إذ لو لا الوصف ثبت خيار العيب أيضا و سيجيء عدم اشتراط ذكر الأوصاف الراجعه إلى وصف الصحه و أضعف من هذا ما ينسب إلى ظاهر المقنعه و النهايه و المراسم من بطلان البيع إذ أوجد على خلاف ما وصف لكن الموجود في المقنعه و النهايه أنه لم يكن على الوصف كان البيع مردودا و لا- يبعد كون المراد بالمردود القابل للرد لا الباطل فعلا- و قد عبر في النهايه عن خيار الغبن بذلك فقال و لا بأس بأن يبيع الإنسان متاعا بأكثر مما يسوى إذا كان المبتاع من أهل المعرفه فإن لم يكن كذلك كان البيع مردودا و على تقدير وجود القول بالبطلان فلا يخفى ضعفه لعدم الدليل على البطلان بعد انعقاده صحيحا عدا ما في مجمع البرهان- و حاصله وقوع العقد على شىء مغاير للموجود فالمعقود عليه غير موجود و الموجود غير معقود عليه و يضعف بأن محل الكلام في تخلف الأوصاف التي لا- يوجب مغايره الموصوف للموجود عرفا بأن يقال إن المبيع فاقد للأوصاف المأخوذه فيه لا إنه مغاير للموجود. نعم لو كان ظهور الخلاف فيما له دخل في حقيقه المبيع عرفا فالظاهر عدم الخلاف في البطلان و لو أخذ في عباره العقد على وجه الاشتراط كأن يقول بعتك ما في البيت على أنه عبد حبشى فبان حمارا و حشيا إلا- أن يقال إن الموجود و إن لم يعد مغايرا للمعقود عليه عرفا إلا أن اشتراط اتصافه بالأوصاف في معنى كون القصد إلى بيعه بانيا على تلك الأوصاف فإذا فقد ما بنى عليه العقد فالمقصود غير حاصل فينبغى بطلان البيع و لذا التزم أكثر المتأخرين بفساد العقد بفساد شرطه فإن قصد الشرط إن كان مؤثرا في المعقود عليه فالواجب كون تخلفه موجبا لبطلان العقد و إلا- لم يوجب فساده فساد العقد بل غايه الأمر ثبوت الخيار و من هنا يظهر أن دفع ما ذكر في وجه البطلان الذي جعله المحقق الأردبيلي موافقا للقاعده. و احتمله العلامة رحمه الله في النهايه فيما إذا ظهر ما رآه سابقا على خلاف ما رآه بأنه اشتباه ناش عن عدم الفرق بين الوصف المعين للكليات و الوصف المعين في الشخصيات و بين الوصف الذاتى و العرضى و أن أقصى ما هناك كونه من باب تعارض الإشاره و الوصف و الإشاره أقوى مجازفه لا- محصل لها و أما كون الإشاره أقوى من الوصف عند التعارض فلو جرى فيما نحن فيه لم يكن اعتبار بالوصف فينبغى لزوم العقد و إثبات الخيار من جهه كونه وصفا لشخص لا شخصا لكلى حتى يتقوم به و كونه عرضيا لا- ذاتيا إعاده للكلام السابق و يمكن أن يقال إن المستفاد من النصوص و الإجماعات في الموارد المتفرقه عدم بطلان البيع بمخالفه الصفه المقصوده غير المتقومه للمبيع سواء علم القصد

إليها من الخارج أم اشترطت في العقد كالحكم بمضى العقد على المعيب مع عدم القصد إلا إلى الصحيح و منه المصراه- و كالحكم في النص و الفتوى بتبعض الصفقه إذا باع ما يملك و ما لم يملك و غير ذلك فتأمل و سيجىء بعض الكلام في مسأله الشرط الفاسد إن شاء الله نعم هنا إشكال آخر من جهه تشخيص الوصف الداخلى فى الحقيقه عرفا الموجب ظهور خلافه بطلان البيع و الخارج عنها الموجب ظهور خلافه للخيار فإن الظاهر دخول المذكوره و الأئونه فى المماليك فى حقيقه المبيع لا فى مثل الغنم و كذا الرومى و الزنجى حقيقتان عرفا و ربما يتغاير الحقيقتان مع كونه فيما نحن فيه من قبيل الأوصاف كما إذا باعه الدهن أو الجبن أو اللبن على أنه من الغنم فبان من الجاموس و كذا لو باعه خل الزبيب فبان من التمر و يمكن إحاله اتحاد الجنس و مغايرته على العرف و إن خالف ضابطه التغاير المذكوره فى باب الربا فتأمل.

مسأله الأكثر على أن الخيار عند الرؤيه فوري

بل نسب إلى ظاهر الأصحاب بل ظاهر التذكرة عدم الخلاف بين المسلمين إلا من أحمد حيث جعله ممتدا بامتداد المجلس الذى وقعت فيه الرؤيه و احتمل فى نهايه الأحكام و لم أجد لهم دليلا صالحا على ذلك إلا وجوب الاقتصار فى مخالفه لزوم العقد على المتيقن و يبقى على القائلين بالتراخى فى مثل خيار الغبن و العيب سؤال الفرق بين المقامين مع أن صحيحه جميل المتقدمه فى صدر المسأله مطلقه يمكن التمسك بعدم بيان مدته الخيار فيها على عدم الفوريه و إن كان خلاف التحقيق كما نبهنا عليه فى بعض الخيارات المستنده إلى النص. و قد بينا سابقا ضعف التمسك بالاستصحاب فى إثبات

المكاسب، ج ٣، ص ٢٥١

التراخى و إن استندوا إليه فى بعض الخيارات السابقه.

مسأله يسقط هذا الخيار بترك المبادره عرفا

على الوجه المتقدم فى خيار الغبن و بإسقاطه بعد الرؤيه و بالتصرف بعدها و لو تصرف قبلها ففى سقوط الخيار وجوه ثالثها ابتناء ذلك على جواز إسقاط الخيار قولاً قبل الرؤيه بناء على أن التصرف إسقاط فعلى و فى جواز إسقاطه قبل الرؤيه وجهان مبنيان على أن الرؤيه سبب أو كاشف. قال فى التذكرة لو اختار إمضاء العقد قبل الرؤيه لم يلزم لتعلق الخيار بالرؤيه انتهى. و حكى ذلك من غيرها أيضا و ظاهره أن الخيار يحدث بالرؤيه لا أنه يظهر بها و لو جعلت الرؤيه شرطا لا سببا أمكن جواز الإسقاط بمجرد تحقق السبب و هو العقد و لا يخلو عن قوه و لو شرط سقوط هذا الخيار ففى فساد و إفساده للعقد كما عن العلامه و جماعه أو عدمهما كما عن النهايه و بعض- أو الفساد دون الإفساد وجوه بل أقوال من كونه موجبا لكون العقد غررا كما فى جامع المقاصد من أن الوصف قام مقام الرؤيه فإذا شرط عدم الاعتداد به كان المبيع غير مرئى و لا موصوف و من أن دفع الغرر عن هذا البيع ليس بالخيار حتى يثبت بارتفاعه فإن الخيار حكم شرعى لو أثر فى دفع الغرر جاز بيع كل مجهول متزلزلا. و العلم بالمبيع لا يرتفع بالتزام عدم الفسخ عند تبين المخالفه فإن الغرر هو الإقدام على شراء العين الغائبه على أى صفه كانت و لو كان الالتزام المذكور مؤديا إلى الغرر لكان اشتراط البراءه من العيوب أيضا مؤديا إليه لأنه بمنزله بيع الشىء صحيحا أو معيبا بأى عيب كان و لا شك أنه غرر و إنما جاز بيع الشىء غير مشروط بالصحة اعتمادا على أصاله الصحة لا من جهه عدم اشتراط ملاحظه الصحة و العيب فى المبيع لأن تخالف أفراد الصحيح و المعيب أفحش من تخالف أفراد الصحيح و اقتصارهم فى بيان

الأوصاف المعتبرة في بيع العين الغائبة على ما عدا الصفات الراجعة إلى العيب إنما هو للاستغناء عن تلك الأوصاف بأصالة الصحة لا لجواز إهمالها عند البيع فحينئذ إذا شرط البراءة من العيوب كان راجعا إلى عدم الاعتداد بوجود تلك الأوصاف و عدمها فيلزم الغرر خصوصا على ما حكاه في الدروس عن ظاهر الشيخ و أتباعه من جواز اشتراط البراءة من العيوب فيما لا قيمة لمكسوره كالبيض و الجوز الفاسدين كذلك حيث إن مرجعه على ما ذكره هنا في اشتراط سقوط خيار الرؤية إلى اشتراط عدم الاعتداد بماليه المبيع و لذا اعترض عليهم الشهيد و أتباعه بفساد البيع مع هذا الشرط لكن مقتضى اعتراضهم فساد اشتراط البراءة من سائر العيوب و لو كان للمعيب قيمة لأن مرجعه إلى عدم الاعتداد بكون المبيع صحيحا و معيبا بأى عيب و الغرر فيه أفحش من البيع مع عدم الاعتداد بكون المبيع الغائب متصفا بأى وصف كان ثم إنه يثبت فساد هذا الشرط لا من جهة لزوم الغرر في البيع حتى يلزم فساد البيع و لو على القول بعدم استلزام فساد الشرط لفساد العقد بل من جهة أنه إسقاط لما لم يتحقق بناء على ما عرفت من أن الخيار إنما يتحقق بالرؤية فلا يجوز إسقاطه قبلها فاشتراط الإسقاط لغو و فساده من هذه الجهة لا يؤثر في فساد العقد فيتعين المصير إلى ثالث الأقوال المتقدمه لكن الإنصاف ضعف وجه هذا القول و أقوى الأقوال أولها لأن دفع الغرر عن هذه المعامله و إن لم يكن لثبوت الخيار لأن الخيار حكم شرعى لا دخل له في الغرر العرفى المتحقق في البيع إلا أنه لأجل سبب الخيار و هو اشتراط تلك الأوصاف المنحل إلى ارتباط الالتزام العقدى بوجود الصفات لأنها إما شروط للمبيع و إما قيود للمبيع كما تقدم سابقا و اشتراط سقوط الخيار راجع إلى الالتزام بالعقد على تقديرى وجود تلك الصفات و عدمها و التنافى بين الأمرين واضح و أما قياس هذا الاشتراط باشتراط البراءة فيدفعه الفرق بينهما بأن نفي العيوب ليس مأخوذاً في البيع على وجه الاشتراط أو التقييد و إنما اعتمد المشتري فيهما على أصالة الصحة- لا على تعهد البائع لانتفائها حتى ينافى ذلك اشتراط براءة البائع عن عهده انتفائها بخلاف الصفات فيما نحن فيه فإن البائع يتعهد لوجودها في المبيع و المشتري يعتمد على هذا التعهد فاشتراط البائع على المشتري عدم تعهده لها و التزام العقد عليه بدونها ظاهر المنافاه لذلك نعم لو شاهده المشتري و اشتراه معتمدا على أصالة بقاء تلك الصفات فاشتراط البائع لزوم العقد عليه و عدم الفسخ لو ظهرت المخالفه كان نظير اشتراط البراءة من العيوب كما أنه لو أخبر بكيله أو وزنه فصدق المشتري فاشتراط عدم الخيار لو ظهر النقص كان مثل ما نحن فيه كما يظهر

من التحرير فى بعض فروع الأخبار بالكيل و الضابط فى ذلك أن كل وصف تعهده البائع و كان رفع الغرر بذلك لم يجز اشتراط سقوط خيار فقده و كل وصف اعتمد المشتري فى رفع الغرر على أماره أخرى جاز اشتراط سقوط خيار فقده كالأصل أو غلبه مساواه باطن الصبره لظاهرها أو نحو ذلك. و مما ذكرنا وجه فرق الشهيد و غيره فى المنع و الجواز بين اشتراط البراءة من الصفات المأخوذه فى بيع العين الغائبة و بين اشتراط البراءة من العيوب فى العين المشكوك فى صحته و فساده و ظهر أيضا أنه لو تيقن المشتري بوجود الصفات المذكوره فى العقد فى المبيع فالظاهر جواز اشتراط عدم الخيار على تقدير فقدها لأن رفع الغرر ليس بالتزام تلك الصفات بل لعلمه بها و كذا لو اطمأن بوجودها و لم يتيقن. و الضابط كون اندفاع الغرر باشتراط الصفات و تعهدها من البائع و عدمه هذا مع إمكان التزام فساد اشتراط عدم الخيار على تقدير فقد الصفات المعتبر علمها فى البيع خرج اشتراط التبرى من العيوب بالنص و الإجماع لأن قاعده نفي الغرر قابله للتخصيص كما أشرنا إليه سابقا. و ظهر أيضا ضعف ما يقال من أن الأقوى فى محل الكلام الصحة لصدق تعلق البيع بمعلوم غير مجهول و لو أن الغرر ثابت فى البيع نفسه لم يجد فى الصحة ثبوت الخيار و إلا لصلح ما فيه الغرر من البيع مع اشتراط الخيار و هو معلوم العدم و إقدامه على الرضا بالبيع المشترط فيه السقوط مع عدم الاطمئنان بالوصف إدخال الغرر عليه من قبل نفسه انتهى. توضيح الضعف أن المجدى فى الصحة ما هو سبب الخيار و هو التزام البائع وجود الوصف لا نفس الخيار

و أما كون الإقدام من قبل نفسه فلا يوجب الرخصه فى البيع الغررى و المسأله موضع إشكال.

مسأله لا يسقط هذا الخيار ببذل التفاوت و لا بإبدال العين

لأن العقد إنما وقع على الشخصى فتملك غيره يحتاج إلى معاوضه جديده و لو شرط فى متن العقد الإبدال لو ظهر على خلاف الوصف فى الدروس أن الأقرب الفساد و لعله لأن البذل المستحق عليه بمقتضى الشرط إن كان بإزاء الثمن فمرجه إلى معاوضه جديده على تقدير ظهور المخالفه بأن يفسخ البيع بنفسه عند المخالفه و يعقد بيع آخر فيحصل بالشرط انفساخ عقد و انعقاد عقد آخر كل منهما معلق على المخالفه و من المعلوم عدم نهوض الشرط لإثبات ذلك و إن كان بإزاء المبيع الذى ظهر على خلاف الوصف فمرجه أيضا إلى انعقاد معاوضه تعليقيه غرريه لأن المفروض جهاله المبدل. و على أى تقدير فالظاهر عدم مشروعيه الشرط المذكور فيفسد و يفسد العقد و بذلك ظهر ضعف ما فى الحدائق من الاعتراض على الشهيد رحمه الله حيث قال بعد نقل عباره الدروس و حكمه بالفساد ما لفظه ظاهر كلامه أن الحكم بالفساد أعم من أن يظهر على الوصف أولا و فيه أنه لا موجب للفساد مع ظهوره على الوصف المشروط و مجرد شرط البائع الإبدال مع عدم الظهور على الوصف لا يصلح سببا للفساد لعموم الأخبار المتقدمه. نعم لو ظهر مخالفا فإنه يكون فاسدا من حيث المخالفه و لا يجبره هذا الشرط لإطلاق الأخبار و الأظهر رجوع الحكم بالفساد فى عباره إلى الشرط المذكور حيث لا- تأثير له مع الظهور و عدمه. و بالجمله فإننى لا أعرف للحكم بفساد العقد فى الصوره المذكوره على الإطلاق وجهها يحمل عليه انتهى.

مسأله الظاهر ثبوت خيار الرؤيه فى كل عقد واقع على عين شخصيه موصوفه

كالصلح و الإجاره لأنه لو لم يحكم بالخيار مع تبين المخالفه فإما أن يحكم بطلان العقد لما تقدم عن الأردبيلى فى بطلان بيع العين الغائبه و إما أن يحكم بلزومه من دون خيار و الأول مخالف لطريقه الفقهاء فى تخلف الأوصاف المشروطه فى المعقود عليه و الثانى فاسد من جهه أن دليل اللزوم هو وجوب الوفاء بالعقد و حرمة النقص و معلوم أن عدم الالتزام بترتب آثار العقد على العين الفاقده للصفات المشترطه فيها ليس نقضا للعقد بل قد تقدم عن بعض أن ترتيب آثار العقد عليها ليس وفاء و عملا بالعقد حتى يجوز بل هو تصرف لم يدل عليه العقد فيبطل. و الحاصل أن الأمر فى ذلك دائر بين فساد العقد و ثبوته مع الخيار و الأول مناف لطريقه الأصحاب فى غير باب فتعين الثانى.

مسأله لو اختلفا فقال البائع لم يختلف صفه و قال المشتري قد اختلف

فى التذكرة قدم قول المشتري- لأصالة براءه ذمته من الثمن فلا- يلزمه ما لم يقر به أو يثبت بالبينه و رده فى المختلف فى نظير المسأله بأن إقراره بالشراء إقرار بالاشتغال بالثمن و يمكن أن يكون مراده ببراءه الذمه عدم وجوب تسليمه إلى البائع بناء على ما ذكره فى أحكام الخيار من التذكرة من عدم وجوب تسليم الثمن و لا- المثلن فى مده الخيار و إن تسلم الآخر و كيف كان فيمكن أن يخدش بأن المشتري قد أقر باشتغال ذمته بالثمن سواء اختلف صفه المبيع أم لم يختلف غايه الأمر سلطنته على الفسخ لو ثبت أن البائع التزم على نفسه اتصاف البيع بأوصاف مفقوده كما لو اختلفا فى اشتراط كون العبد كاتباً و حيث لم يثبت ذلك فالأصل عدمه فيبقى الاشتغال لازماً غير قابل للإزالة بفسخ العقد هذا و يمكن دفع ذلك بأن أخذ الصفات فى المبيع و إن كان

فى معنى الاشتراط إلا أنه بعنوان التقييد فمرجع الاختلاف إلى الشك فى تعلق البيع بالعين الملحوظ فيها صفات مفقوده أو تعلقه بعين لو حظ فيها الصفات الموجوده أو ما يعمها و اللزوم من أحكام البيع المتعلق بالعين على الوجه الثانى و الأصل عدمه و منه يظهر الفرق بين ما نحن فيه و بين الاختلاف فى اشتراط كتابه العبد و قد تقدم توضيح ذلك و بيان ما قيل أو يمكن أن يقال فى هذا المجال فى مسأله ما إذا اختلفا فى تغيير ما شاهدها قبل البيع

مسأله لو نسج بعض الثوب فاشتراه على أن ينسج الباقي كالأول بطل

كما عن المبسوط و القاضى و ابن سعيد قدس سرهما و العلامه فى كتبه و جامع المقاصد و استدلال عليه فى التذكره و جامع المقاصد بأن بعضه عين حاضره و بعضه فى الذمه مجهول.

و عن المختلف صحته- و لا يحضرنى الآن حتى أتأمل فى دليله و الذى ذكر للمنع و لا ينهض مانعا فالذى يقوى فى النظر أنه إذا باع البعض المنسوج المنضم إلى غزل معين على أن ينسجه على ذلك المنوال فلا مانع منه و كذا إذا ضم معه مقدارا معيناً كلياً من الغزل الموصوف على أن ينسجه كذلك إذا لا مانع من ضم الكلى إلى الشخصى و إليه ينظر بعض كلمات المختلف فى هذا المقام حيث جعل اشتراط نسج الباقي كاشتراط الخياطه و الصبغ و كذا إذا باعه أذرعاً معلومه منسوجه مع هذا المنسوج بهذا المنوال و لو لم ينسجه فى الصورتين الأوليين على ذلك المنوال ثبت الخيار لتخلف الشرط- و لو لم ينسجه كذلك فى الصوره الأخيره لم يلزم القبول و بقى على مال البائع و كان للمشتري الخيار فى المنسوج لتبعض الصفقه عليه و الله العالم

السابع خيار العيب

إشاره

إطلاق العقد يقتضى وقوعه مبنيًا على سلامه العين من العيب و إنما ترك اشتراطه صريحاً اعتماداً على أصاله السلامه و إلا لم يصح العقد من جهه الجهل بصفه العين الغائبه و هى صحتها التى هى من أهم ما يتعلق به الأغراض و لذا اتفقوا فى بيع العين الغائبه على اشتراط ذكر الصفات التى يختلف الثمن باختلافها و لم يذكروا اشتراط صفه الصحه فليس ذلك إلا- من حيث الاعتماد فى وجودها على الأصل فإن من يشتري عبداً لا يعلم أنه صحيح سوى أم فالج مقعد لا يعتمد فى صحته إلا على أصاله السلامه كما يعتمد من شاهد المبيع سابقاً على بقاءه على ما شاهده فلا يحتاج إلى ذكر تلك الصفات فى العقد و كما يعتمد على إخبار البائع بالوزن. قال فى التذكره الأصل فى المبيع من الأعيان و الأشخاص- السلامه من العيوب و الصحه فإذا أقدم المشتري على

المكاسب، ج ٣، ص ٢٥٣

بذل ماله فى مقابله تلك العين فإنما بنى إقدامه على غالب ظنه المستند إلى أصاله السلامه انتهى. و قال فى موضع آخر إطلاق العقد و اشتراط السلامه يقتضيان السلامه على ما مر من القضاء العرفى يقتضى أن المشتري إنما بذل ماله بناءً على أصاله السلامه فكأنها مشترطه فى نفس العقد انتهى. و مما ذكرنا يظهر أن الانصراف ليس من باب انصراف المطلق إلى الفرد الصحيح ليرد

عليه أولا- منع الانصراف و لذا لا- يجرى فى الأيمان و النذور. و ثانيا عدم جريانه فيما نحن فيه لعدم كون المبيع مطلقا بل هو جزئى حقيقى خارجى. و ثالثا بأن مقتضاه عدم وقوع العقد رأسا على المعيب فلا معنى لإمضاء العقد الواقع عليه أو فسخه حتى يثبت التخيير بينهما و دفع جميع هذا بأن وصف الصحة قد أخذ شرطا فى العين الخارجيه نظير معرفه الكتابه أو غيرها من الصفات المشروطه فى العين الخارجيه و إنما استغنى عن ذكر وصف الصحة لاعتماد المشتري فى وجودها على الأصل كالعين المرثيه سابقا حيث يعتمد فى وجود أصلها و صفاتها على الأصل. و لقد أجاد فى الكفايه حيث قال إن المعروف بين الأصحاب أن إطلاق العقد يقتضى لزوم السلامه و لو باع كليا حالا أو سلما كان الانصراف إلى الصحيح من جهه ظاهر الإقدام أيضا و يحتمل كونه من جهه الإطلاق- المنصرف إلى الصحيح فى مقام الاثراء و إن لم ينصرف إليه فى غير هذا المقام فتأمل ثم إن المصرح به فى كلمات جماعه أن اشتراط الصحة فى متن العقد يفيد التأكيد لأنه تصريح بما يكون الإطلاق منزلا عليه. و إنما ترك لاعتماد المشتري على أصله السلامه فلا- يحصل من أجل هذا الاشتراط خيار آخر غير خيار العيب كما لو اشترط كون الصبره كذا و كذا صاعا فإنه لا يزيد على ما إذا ترك الاشتراط و اعتمد على إخبار البائع بالكيل أو اشترط بقاء الشئ على الصفه السابقه المرثيه فإنه فى حكم ما لو ترك ذلك اعتمادا على أصله بقائها. و بالجمله فالخيار خيار العيب اشترط الصحة أم لم يشترط. و يؤيده ما ورد من روايه يونس: فى رجل اشترى جاريه على أنها عذراء فلم يجدها عذراء قال يرد عليه فضل قيمه فإن اقتصره على أخذ الأرش الظاهر فى عدم جواز الرد يدل على أن الخيار خيار العيب و لو كان هنا خيار تخلف الاشتراط لم يسقط الرد بالتصرف فى الجاريه بالوطء أو مقدماته و منه يظهر ضعف ما حكاه فى المسالك- من ثبوت خيار الاشتراط هنا فلا يسقط الرد بالتصرف و دعوى عدم دلالة الروايه على التصرف أو عدم دلالتها على اشتراط البكاره فى متن العقد كما ترى.

مسأله ظهور العيب فى المبيع - يوجب تسلط المشتري على الرد و أخذ الأرش

مسأله ظهور العيب فى المبيع- يوجب تسلط المشتري على الرد و أخذ الأرش

بلا خلاف و يدل على الرد الأخبار المستفيضه الآتية و أما الأرش فلم يوجد فى الأخبار ما يدل على التخيير بينه و بين الرد بل ما دل على الأرش يختص بصوره التصرف المانع من الرد فيجوز أن يكون الأرش فى هذه الصوره لتدارك ضرر المشتري لا لتعيين أحد طرفى التخيير بتعذر الآخر. نعم فى الفقه الرضوى فإن خرج السلعه معيبا و علم المشتري بالخيار إليه إن شاء رده و إن شاء أخذه أو رد عليه بالقيمه أرش العيب و ظاهره كما فى الحدائق التخيير بين الرد و أخذه بتمام الثمن و أخذ الأرش و يحتمل زياده الهمزه فى لفظه أو و يكون واو العطف فيدل على التخيير بين الرد و الأرش و قد يتكلف لاستنباط هذا الحكم من سائر الأخبار و هو صعب جدا و أصعب منه جعله مقتضى القاعده- بناء على أن الصحة و إن كانت و صفا فهى بمنزله الجزء فيتدارك فائته باسترداد ما قابله من الثمن و يكون الخيار حينئذ لتبعض الصفقه و فيه منع المنزله عرفا و لا شرعا و لذا لم يبطل البيع فيما قابله من الثمن بل كان الثابت بفواته مجرد استحقاق المطالبه بل لا يستحق المطالبه بعين ما قابله على ما صرح به العلامه و غيره ثم منع كون الجزء الفائت يقابل بجزء من الثمن إذا أخذ وجوده فى المبيع الشخصى على وجه الشرطيه كما فى بيع الأرض على أنها جريان معينه و ما نحن فيه من هذا القبيل. و بالجمله فالظاهر عدم الخلاف فى المسأله بل الإجماع على التخيير بين الرد و الأرش. نعم يظهر من الشيخ فى غير موضع من المبسوط أن أخذ الأرش مشروط باليأس عن الرد لكنه مع مخالفته لظاهر كلامه فى النهايه و بعض مواضع المبسوط ينافيه إطلاق الأخبار بجواز أخذ الأرش فافهم ثم إن فى كون ظهور العيب مثبتا للخيار أو كاشفا عنه ما تقدم فى خيار الغبن. و قد عرفت أن الأظهر ثبوت الخيار بمجرد العيب و الغبن واقعا و إن كان ظاهر كثير من كلماتهم

يوهم حدوثه بظهور العيب خصوصا بعد كون ظهور العيب بمنزله رؤيه المبيع على خلاف ما اشترط. وقد صرح العلامة بعدم جواز إسقاط خيار الرؤيه قبلها معللا بأن الخيار إنما يثبت بالرؤيه لكن المتفق عليه هنا نصا و فتوى جواز التبرى و إسقاط خيار العيب. و يؤيد ثبوت الخيار هنا بنفس العيب أن استحقاق المطالبه بالأرش الذى هو أحد طرفى الخيار لا معنى لثبوته بظهور العيب بل هو ثابت بنفس انتفاء وصف الصحه هذا مضافا إلى أن الظاهر من بعض أخبار المسأله أن السبب هو نفس العيب لكنها لا تدل على العليه التامه فلعل الظهور شرط و كيف كان فالتحقيق ما ذكرنا فى خيار الغبن من وجوب الرجوع فى كل حكم من أحكام هذا الخيار إلى دليله و أنه يفيد ثبوته بمجرد العيب أو بظهوره و المرجع فيما لا يستفاد من دليله أحد الأمرين هى القواعد فافهم ثم إنه لا فرق فى هذا الخيار بين الثمن و المثلن كما صرح به العلامة و غيره هنا و فى باب الصرف فيما إذا ظهر أحد عوضى الصرف معيبا و الظاهر أنه مما لا خلاف فيه و إن كان مورد الأخبار ظهور العيب فى المبيع لأن الغالب كون الثمن نقدا غالبا و المثلن متاعا فيكثر فيه العيب بخلاف النقد

القول فى مسقطات هذا الخيار بطرفيه أو أحدهما

مسأله يسقط الرد خاصه بأمر

أحدها التصريح بالتزام العقد و إسقاط الرد و اختيار الأرش

المكاسب، ج ٣، ص ٢٥٤

و لو أطلق الالتزام بالعقد فالظاهر عدم سقوط الأرش و لو أسقط الخيار فلا يبعد سقوطه.

الثانى التصرف فى المعيب

عند علمائنا كما فى التذكرة و فى السرائر الإجماع على أن التصرف يسقط الرد بغير خلاف منهم و نحوه المسالك و سيأتى الخلاف فى الجمله من الإسكافى و الشيخين و ابن زهره و ظاهر المحقق بل المحقق الثانى و استدلل عليه فى التذكرة أيضا تبعا للغنيه بأن تصرفه فيه رضاء منه به على الإطلاق و لو لا ذلك كان ينبغى له الصبر و الثبات حتى يعلم حال صحته و عدمها و بقول أبى جعفر ع فى الصحيح: أيما رجل اشترى شيئا و به عيب أو عوار و لم يتبرأ إليه و لم يتبين له فأحدث فيه بعد ما قبضه شيئا ثم علم بذلك العوار و بذلك العيب فإنه يمضى عليه البيع و يرد عليه بقدر ما ينقص من ذلك الداء و العيب من ثمن ذلك لو لم يكن به.

و يدل عليه مرسله جميل عن أبى عبد الله ع: فى الرجل يشتري الثوب أو المتاع فيجد به عيبا قال إن كان الثوب قائما بعينه رده على صاحبه و أخذ الثمن و إن كان الثوب قد قطع أو خيط أو صبغ رجع بنقصان العيب هذا و لكن الحكم بسقوط الرد بمطلق التصرف حتى مثل قول المشتري للبعد المشتري ناولنى الثوب أو أغلق الباب على ما صرح به العلامة فى التذكرة فى غايه الإشكال لإطلاق قوله ع: إن كان الثوب قائما بعينه رده المعتضد بإطلاق الأخبار فى الرد خصوصا ما ورد فى رد الجارية- بعد ما

لم تحض سته أشهر عند المشتري و رد المملوك في أحداث السنه و نحو ذلك مما يبعد التزام التقيد فيه بصوره عدم التصرف فيه بمثل أغلق الباب و نحوه و عدم ما يصلح للتقيد مما استدل به للسقوط فإن مطلق التصرف لا يدل على الرضا خصوصا مع الجهل بالعيب. و أما المرسله فقد عرفت إطلاقها لما يشمل لبس الثوب و استخدام العبد بل و طء الجاريه لو لا النص المسقط للخيار به. و أما الصحيحه فلا يعلم المراد من إحداث شىء في المبيع لكن الظاهر بل المقطوع عدم شموله لغه و لا عرفا لمثل استخدام العبد و شبهه مما مر من الأمثله فلا تدل على أزيد مما دل عليه ذيل المرسله من أن العبره بتغير العين و عدم قيامها بعينها اللهم إلا أن يستظهر بمعونه ما تقدم في خيار الحيوان من النص الدال على أن المراد بإحداث الحدث في المبيع هو أن ينظر إلى ما حرم النظر إليه قبل الشراء فإذا كان مجرد النظر المختص بالمالك حدثا دل على سقوط الخيار هنا بكل تصرف فيكون ذلك النص دليلا على المراد بالحدث هنا و هذا حسن لكن إقامه البيئه على اتحاد معنى الحدث في المقامين مع عدم مساعده العرف على ظهور الحدث في هذا المعنى مشكله ثم إنه إذا قلنا بعموم الحدث في هذا المقام لمطلق التصرف فلا دليل على كونه من حيث الرضا بالعقد فلا يتقيد بالتصرف الدال عليه و إن كان النص في خيار الحيوان دالا على ذلك بقرينه التعليل المذكور فيه على الوجوه المتقدمه هناك في المراد من التعليل لكن كلمات كثير منهم في هذا المقام أيضا يدل على سقوط هذا الخيار بالتصرف من حيث الرضا بل عرفت من التذكرة و الغنيه أن عله السقوط دلالة التصرف نوعا على الرضا و نحوه في الدلاله على كون السقوط بالتصرف من حيث دلالاته على الرضا كلمات جماعه ممن تقدم عليه و من تأخر عنه. قال في المقنعه فإن لم يعلم المبتاع بالعيب حتى أحدث فيه حدثا لم يكن له الرد و كان له أرش العيب خاصه و كذلك حكمه إذا أحدث فيه حدثا بعد العلم و لا يكون إحداثه الحدث بعد المعرفه بالعيب رضاء به منه انتهى. فإن تعليله عدم سقوط الأرش بعدم دلالة الإحداث على الرضا بالعيب ظاهر خصوصا بملاحظه ما يأتي من كلام غيره في أن سقوط الرد بالحدث لدلالته على الرضا بأصل البيع و مثلها عباره النهايه من غير تفاوت و قال في المبسوط إذا كان المبيع بهيمه فأصاب بها عيبا كان له ردها فإذا كان في طريق الرد جاز له ركوبها و علفها و سقيها و حلبها و أخذ لبنها و إن نتجت كان له نتاجها كل هذا لأنه ملكه و له فيه فائدته و عليه مؤنته و الرد لا يسقط لأنه إنما يسقط الرد بالرضا بالمعيب أو ترك الرد بعد العلم به أو بأن يحدث فيه عيب عنده و ليس هنا شىء من ذلك انتهى و قال في الغنيه و لا يسقط بالتصرف بعد العلم بالعيب حق المطالبه بالأرش لأن التصرف دلالة الرضا بالبيع لا بالعيب انتهى و في السرائر قال في حكم من ظهر على عيب فيما اشتراه و لا يجبر على أحد الأمرين يعنى الرد و الأرش قال هذا إذا لم يتصرف فيه تصرفا يؤذن بالرضا فى العاده أو ينقص قيمته بالتصرف انتهى و فى الوسيله و يسقط الرد بأحد ثلاثة أشياء بالرضا و بترك الرد بعد العلم به إذا عرف أن له الرد و بحدوث عيب آخر عنده انتهى و هى بعينها كعباره المبسوط المتقدمه ظاهره فى أن التصرف ليس بنفسه مسقطا إلا- إذا دل على الرضا. و قال فى التذكرة لو ركبها ليسقيها ثم يردها لم يكن ذلك رضاء منه بإمساکها و لو حلبها فى طريق الرد فالأقوى أنه تصرف يؤذن بالرضا بها. و قال بعض الشافعيه لا يكون رضاء بإمساکه لأن اللبن ماله قد استوفاه فى حال الرد انتهى. و فى جامع المقاصد و المسالك فى

رد ابن حمزه القائل بأن التصرف بعد العلم يسقط الأرش أيضا- أن التصرف لا يدل على إسقاط الأرش. نعم يدل على الالتزام بالعقد. و فى التحرير لو نقل المبيع أو عرضه للبيع أو تصرف فيه بما يدل على الرضا قبل علمه بالعيب و بعده سقط الرد انتهى. و قد ظهر من جميع ذلك أن التصرف من حيث هو ليس مسقطا و إنما هو التزام و رضاء بالعقد فعلا فكل تصرف يدل على ذلك عاده فهو مسقط و ما ليس كذلك فلا دليل على الإسقاط به كما لو وقع نسيانا أو للاختبار و مقتضى ذلك أنه لو وقع التصرف قبل العلم بالعيب لم يسقط خصوصا إذا كان مما يتوقف العلم بالعيب عليه و حصل بقصد الاختبار إلا أن المعروف خصوصا بين

العلامه و من تأخر عنه عدم الفرق في السقوط بالتصرف بين وقوعه قبل العلم بالعيب أو بعده- و الذي ينبغي أن يقال و إن كان ظاهر المشهور خلافه- إن التصرف بعد العلم مسقط للرد إذا كان دالا- بنوعه على الرضا كدلاله اللفظ على معناه لا مطلق التصرف و الدليل على

المكاسب، ج ٣، ص ٢٥٥

إسقاطه مضافا إلى أنه التزام فعلى فيدل عليه ما يدل على اعتبار الالتزام إذا دل عليه باللفظ ما تقدم في خيار الحيوان من تعليل السقوط بالحدث بكونه رضاء بالبيع و لذا تعدينا إلى خيار المجلس و الشرط و حكمنا بسقوطهما بالتصرف فكذلك خيار العيب و أما التصرف قبل العلم بالعيب فإن كان مغيرا للعين بزياده أو نقيصه أو تغير هيئته أو ناقلا لها بنقل لازم أو جائز و بالجملة صار بحيث لا يصدق معه قيام الشىء بعينه فهو مسقط أيضا لمرسله جميل المتقدمه و يلحق بذلك تعذر الرد بموت أو عتق أو إجازه أو شبه ذلك. و ظاهر المحقق في الشرائع الاقتصار على ذلك حيث قال في أول المسأله و يسقط الرد بإحداثه فيه حدثا كالعتق و قطع الثوب سواء كان قبل العلم بالعيب أو بعده. و في مسأله رد المملوك من أحداث السنه فلو أحدث ما يغير عينه أو صفته ثبت الأرش انتهى. و هو الظاهر من المحكى عن الإسكافي حيث قال فإن وجد بالسلعه عيبا و قد أحدث فيه ما لا يمكن معه ردها إلى ما كانت عليه قبله كالوطى للأمه و القطع للثوب أو تعذر الرد بموت أو نحوه كان له فضل ما بين الصحه و العيب انتهى. و هذا هو الذى ينبغي أن يقتصر عليه من التصرف قبل العلم و أما ما عدا ذلك من التصرف قبل العلم كحلب الدابه و ركوبها و شبه ذلك فلا دليل على السقوط به بحيث يطمئن به النفس. و أقصى ما يوجد لذلك صحيحه زراره المتقدمه بضميمه ما تقدم في خيار الحيوان من التمثيل للحدث بالنظر و باللمس و قيام النص و الإجماع على سقوط رد الجاربه بوطنها قبل العلم مع عدم دلالتها على الالتزام بالبيع و عدم تغييره للعين و إطلاق معقد الإجماع المدعى في كثير من العبائر كالتذكره و السرائر و الغنيه و غيرها و في نهوض ذلك كله لتقييد إطلاق أخبار الرد خصوصا ما كان هذا التقييد فيه فى غايه البعد كالنص برد الجاربه بعد سته أشهر و رد الجاربه إذا لم يطأها و رد المملوك من أحداث السنه نظر بل منع خصوصا معاقد الإجماع فإن نقله الإجماع كالعلامه و الحلبي و ابن زهره قد صرحوا فى كلماتهم المتقدمه بأن العبره بالرضا بالعقد فكان دعوى الإجماع وقعت من هؤلاء على السقوط بما يدل على الرضا من التصرف خصوصا ابن زهره فى الغنيه حيث إنه اختار ما قويناه من التفصيل بين صورتى العلم و الجهل و المغير و غيره حيث قال قدس سره و خامسها يعنى مسقطات الرد التصرف فى المبيع الذى لا يجوز مثله إلا- بملكه أو الإذن الحاصل له بعد العلم بالعيب فإنه يمنع من الرد لشىء من العيوب و لا يسقط حق المطالبه بالأرش لأن التصرف دلالة الرضا بالبيع إلا- بالعيب و كذا حكمه إن كان قبل العلم بالعيب و كان مغيرا للعين بزياده فيه مثل الصبغ للثوب أو نقصان فيه كالقطع للثوب و إن لم يكن كذلك فله الرد بالعيب إذا علمه ما لم يكن و طء الجاربه فإنه يمنع من ردها لشىء من العيوب إلا- الجبل انتهى كلامه. و قد أجاد قدس سره فيما استفاده من الأدله و حكى عن المبسوط أيضا أن التصرف قبل العلم لا يسقط به الخيار لكن صرح بأن الصبغ و قطع الثوب يمنع من الرد فإطلاق التصرف قبل العلم محمول على غير المغير و ظاهر المقنعه و المبسوط أنه إذا وجد العيب بعد عتق العبد و الأمه لم يكن له ردهما و إذا وجد بعد تدبيرهما أو هبتهما كان مخيرا بين الرد و أخذ أرش العيب و فرقا بينهما و بين العتق بجواز الرجوع فيهما دون العتق و يرد مع أن مثلهما تصرف يؤذن بالرضا مرسله جميل فإن العين مع الهبه و التدبير غير قائمه و جواز الرجوع و عدمه لا دخل له فى ذلك و لذا اعترض عليهما الحلبي بالنقض بما لو باعه بخيار مع أنه لم يقل أحد من الأمه بجواز الرد حينئذ. و قال بعد ما ذكر إن الذى يقتضيه أصول المذهب أن المشتري إذا تصرف فى المبيع

أنه لا يجوز له رده ولا خلاف في أن الهبه والتدبير تصرف. وبالجملة فتعميم الأكثر لأفراد التصرف مع التعميم لما بعد العلم و ما قبله مشكل والعجب من المحقق الثاني أنه تنظر في سقوط الخيار بالهبه الجائزه مع تصريحه في مقام آخر بما عليه الأكثر.

الثالث تلف العين أو صيرورته كالتالف

فإنه يسقط الخيار هنا بخلاف الخيارات المتقدمه غير الساقطه بتلف العين والمستند فيه بعد ظهور الإجماع إناطه الرد في المرسله السابقه بقيام العين فإن الظاهر منه اعتبار بقائها في ملكه فلو تلف أو انتقل إلى ملك الغير أو استؤجر أو رهن أو أبق العبد أو انعتق العبد على المشتري فلا رد. و مما ذكرنا ظهر أن عد انعتاق العبد على المشتري مسقط برأسه كما في الدروس لا يخلو عن شىء. نعم ذكر أنه يمكن إرجاع هذا الوجه إلى التصرف وهو أيضا لا يخلو عن شىء والأولى ما ذكرناه ثم إنه لو عاد الملك إلى المشتري لم يجر رده للأصل - خلافا للشيخ بل المفيد قدس سرهما. فرع لا خلاف نصا وفتوى - في أن وطء الجارية يمنع عن ردها بالعيب سواء قلنا بأن مطلق التصرف مانع أم قلنا باختصاصه بالتصرف الموجب لعدم كون الشىء قائما بعينه غايه الأمر كون الوطى على هذا القول مستثنى عن التصرف غير المغير للعين كما عرفت من عبارته الغنيه مع أن العلامة علل المنع في موضع من التذكرة بأن الوطى جنايه ولهذا يوجب غرامه جزء من القيمه كسائر جنایات المملوك. وقد تقدم في كلام الإسكافي أيضا أن الوطى مما لا يمكن معه رد المبيع إلى ما كان عليه قبله ويشير إليه ما سيجىء في غير واحد من الروايات من قوله معاذ الله أن يجعل لها أجرا فإن فيه إشاره إلى أنه لو ردها لا بد أن يرد معها شيئا تداركا للجنايه - إذ لو كان الوطى مجرد استيفاء منفعه - لم يتوقف ردها إلى رد عوض المنفعه فإطلاق الأجر عليه في الروايه على طبق ما يترأى في نظر العرف من كون هذه الغرامه كأنها أجره للوطء وحاصل معناه أنه إذا حكمت بالرد مع أرش جنائتها كان ذلك في الأنظار بمنزله الأجره وهى ممنوعه شرعا لأن إجاره الفروج غير جائزه وهذا إنما وقع من أمير المؤمنين ع مبنيا على تقرير رعيته على ما فعله الثاني من تحريم العقد المنقطع فلا يقال إن المتعه مشروعوه وقد ورد أن المنقطعات مستأجرات فلا وجه للاستعاذه بالله من جعل الأجره للفروج هذا ما يخطر عاجلا بالبال في معنى هذه الفقره والله العالم وكيف كان ففي النصوص المستفيضه

المكاسب، ج ٣، ص ٢٥٦

الوارده في المسأله كفايه ففي صحيحه ابن حازم عن أبي عبد الله ع: في رجل اشترى جاريه فوقع عليها قال إن وجد فيها عيبا فليس له أن يردها ولكن يرد عليه بقدر ما نقصها العيب قلت هذا قول أمير المؤمنين ع قال نعم و صحيحه ابن مسلم عن أحدهما ع: أنه سئل عن الرجل يبتاع الجارية فيقع عليها فيجد بها عيبا بعد ذلك قال لا يردها على صاحبها ولكن يقوم ما بين العيب والصحة و يرد على المبتاع معاذ الله أن يجعل لها أجرا و روايه ميسر عن أبي عبد الله ع قال: كان على لا يرد الجارية بعيب إذا وطئت ولكن يرجع بقيمه العيب و كان يقول معاذ الله أجعل لها أجرا الخبر و في روايه طلحه بن زيد عن أبي عبد الله ع قال: قضى أمير المؤمنين ع في رجل اشترى جاريه فوطئها ثم رأى فيها عيبا قال تقوم و هى صحيحه و تقوم و بها الداء ثم يرد البائع على المبتاع فضل ما بين الصحة و الداء و ما عن حماد في الصحيح عن أبي عبد الله ع يقول قال على بن الحسين ع: كان القضاء الأول في الرجل إذا اشترى أمه فوطئها ثم ظهر على عيب أن البيع لازم و له أرش العيب إلى غير ذلك مما سيجىء ثم إن المشهور استثنوا عن عموم هذه الأخبار لجميع أفراد العيب الحمل فإنه عيب إجماعا كما في المسالك إلا أن الوطى لا يمنع من

الرد به بل يردھا و يرد معها العشر أو نصف العشر على المشهور بينهم و استندوا في ذلك إلى نصوص مستفيضة - منها صحيحه ابن سنان عن أبي عبد الله ع: عن رجل اشترى جارية حبلى و لم يعلم بحبلها فوطئها قال يردھا على الذى ابتاعها منه و يرد عليها نصف عشر قيمتها لنكاحه إياها و قد قال على ع: لا ترد التى ليست بحبلى إذا وطئها صاحبها و يوضع عنه من ثمنها بقدر العيب إن كان فيها و رواه عبد الملك بن عمرو عن أبي عبد الله ع قال: لا ترد التى ليست بحبلى إذا وطئها صاحبها و له أرش العيب و ترد الحبلى و يرد معها نصف عشر قيمتها و زاد فى الكافى قال و فى روايه أخرى: إن كانت بكرًا فعشر قيمتها و إن كانت ثيبًا فنصف عشر قيمتها و مرسله ابن أبي عمير عن سعيد بن يسار: قال سألت أبا عبد الله ع عن رجل باع جارية حبلى و هو لا يعلم فينكحها الذى اشترى قال يردھا و يرد نصف عشر قيمتها و رواه عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يشتري الجارية فيقع عليها فيجدها حبلى قال ترد و يرد معها شيئًا و صحيحه ابن مسلم عن أبي جعفر ع: فى الرجل يشتري الجارية الحبلى فينكحها قال يرد و يكسوها و رواه عبد الملك بن عمرو عن أبي عبد الله ع: فى الرجل يشتري الجارية و هى حبلى فيطأها قال يردھا و يرد عشر قيمتها هذه جملة ما وقفت عليها من الروايات و قد عمل بها المشهور بل ادعى على ظاهرها الإجماع فى الغنيه كما عن الانتصار و عدم الخلاف فى السرائر خلافاً للمحكى عن الإسكافى فحكم بالرد مع كون الحمل من المولى لبطلان بيع أم الولد حيث قال فإن وجد فى السلعه عيبا كان عند البائع و قد أحدث المشتري فى السلعه ما لا يمكن ردها إلى ما كانت عليه قبله كالوطئ للأمه أو القطع للثوب أو تلف السلعه بموت أو غيره كان للمشتري فضل ما بين الصحة و العيب دون ردها فإن كان العيب ظهور حمل من البائع و قد وطئها المشتري من غير علم بذلك كان عليه ردها و نصف عشر قيمتها انتهى. و اختاره فى المختلف و هو ظاهر الشيخ فى النهايه حيث قال فإن وجد بها عيبا بعد أن وطئها لم يكن له ردها و كان له أرش العيب خاصة اللهم إلا - أن يكون العيب من حبل فيلزمه ردها على كل حال و طئها أم لم يطأها و يرد معها إذا وطئها نصف عشر قيمتها انتهى. و يمكن استفاده هذا من إطلاق المبسوط القول بمنع الوطئ من الرد فإن من البعيد عدم استثناء وطء الحامل و عدم تعرضه لحكمه مع اشتها المسألة فى الروايات و ألسنه القدماء. و قال فى الوسيله إذا وطئ الأمه ثم علم بها عيبا لم يكن له ردها إلا إذا كان العيب حملا و كان حرا فإنه و جب عليه ردها و يرد معها نصف عشر قيمتها و إن كان الحمل مملوكا

لم يجب ذلك انتهى. و ظاهر الرياض أيضا اختيار هذا القول. و الإنصاف أن ظاهر الأخبار المتقدمه فى بادئ النظر و إن كان ما ذكره المشهور إلا أن العمل على هذا الظهور يستلزم مخالفه الظاهر من وجوه آخر أحدها من حيث مخالفه ظهورها فى وجوب رد الجارية أو تقييد الحمل بكونه من غير المولى حتى تكون الجملة خبريه و ارده فى مقام دفع توهم الحظر الناشئ من الأخبار المتقدمه المانعه من رد الجارية بعد الوطئ إذ لو بقى الحمل على إطلاقه لم يستقم دعوى وقوع الجملة خبريه فى مقام دفع توهم الحظر إذ لا - منشأ لتوهم حظر رد الحامل حتى أم الولد فلا - بد إما من التقييد أو من مخالفه ظاهر الجملة خبريه. الثانى مخالفه لزوم العقر على المشتري لقاعده عدم العقر فى وطء الملك أو قاعده كون الرد بالعيب فسخا من حينه لا - من أصله. الثالث مخالفته لما دل على كون التصرف عموما و الوطئ بالخصوص مانعا من الرد. أن الظاهر من قول السائل فى مرسله ابن أبي عمير المتقدمه رجل باع جارية حبلى و هو لا يعلم وقوع السؤال عن بيع أم الولد و إلا لم يكن لذكر جهل البائع فى السؤال فائده و يشير إليه ما فى بعض الروايات المتقدمه - من قوله ع يكسوها فإن فى ذلك إشارة إلى تشبها بالحريه للاستيلاء فنسب الكسوه إليها تشبها بالحرائر و لم يصرح بالعقر الذى هو جزء من قيمه. الخامس ظهور هذه الأخبار فى كون الرد بعد تصرف المشتري فى الجارية بغير الوطئ من نحو اسقنى ماء أو أغلق الباب و غيرهما مما قل أن تنفك عنه الجارية و تقييدها بصورة عدم هذه التصرفات تقييد بالفرض النادر و إنما دعى إلى هذا التقييد فى غير هذه الأخبار مما دل على رد الجارية بعد مده طويله الدليل

الدال على اللزوم بالتصرف لكن لا- داعى هنا لهذا التقييد إذ يمكن تقييد الحمل بكونه من المولى لتسلم الأخبار عن جميع ذلك. و غاية الأمر تعارض هذه الأخبار مع ما دل على منع الوطى عن الرد بالعموم من وجه فيبقى ما عدا الوجه الثالث- مرجحا لتقييد هذه الأخبار و لو فرض التكافؤ بين جميع ما تقدم و بين إطلاق الحمل فى هذه الأخبار أو ظهور اختصاصه بما لم يكن من المولى و جب الرجوع إلى عموم ما دل على أن إحداث الحدث مسقط- لكونه رضاء بالبيع و يمكن الرجوع إلى ما دل على جواز الرد مع قيام

المكاسب، ج ٣، ص ٢٥٧

العين. نعم لو خدش فى عموم ما دل على المنع من الرد بمطلق التصرف و جب الرجوع إلى أصله جواز الرد الثابت قبل الوطى لكن يبقى لزوم العقر مما لا دليل عليه إلا الإجماع المركب و عدم الفصل بين الرد و العقر فافهم. ثم إن المحكى عن المشهور إطلاق الحكم بوجوب رد نصف العشر بل عن الانتصار و الغنية الإجماع عليه إلا- أن يدعى انصراف إطلاق الفتاوى و مقعد الإجماع كالنصوص إلى الغالب من كون الحامل ثيبا فلا يشمل فرض حمل البكر بالسحق أو بوطء الدبر و لذا ادعى عدم الخلاف فى السرائر- على اختصاص نصف العشر بالثيب و ثبوت العشر فى البكر بل معقد إجماع الغنية بعد التأمل موافق للسرائر أيضا حيث ذكر فى الحامل أنه يرد معها نصف عشر قيمتها على ما مضى بدليل إجماع الطائفة و مراده بما مضى كما يظهر لمن راجع كلامه ما ذكره سابقا مدعيا عليه الإجماع من أنه إذا وطئ المشتري فى مده خيار البائع ففسخ يرد معها العشر إن كانت بكرا و نصف العشر إن كانت ثيبا و أما الانتصار فلا يحضرني حتى أراجعه و قد عرفت إمكان تنزيل الجميع على الغالب و حينئذ فيكون مرسله الكافى المتقدمه بعد انجبارها بما عرفت من السرائر و الغنية دليلا على التفصيل فى المسألة. كما اختاره جماعه من المتأخرين مضافا إلى ورود العشر فى بعض الروايات المتقدمه المحموله على البكر إلا أنه بعيد و لذا نسبته الشيخ إلى سهو الراوى فى إسقاط لفظ النصف. و فى الدروس أن الصدوق ذكرها بلفظ النصف و أما ما تقدم مما دل على أنه يرد معها شيئا فهو بإطلاقه خلاف الإجماع فلا بد من جعله واردا فى مقام ثبوت أصل العقر لا مقداره و أما ما دل على أنه يكسوها فقد حمل على كسوه تساوى العشر أو نصفه و لا بأس به فى مقام الجمع ثم إن مقتضى الإطلاق جواز الرد و لو مع الوطى فى الدبر- و يمكن دعوى انصرافه إلى غيره- فيقتصر فى مخالفه العمومات على منصرف اللفظ و فى لحوق التقييل و اللمس بالوطء و جهان من الخروج عن مورد النص و من الأولويه و لو انضم إلى الحمل عيب آخر فقد استشكل فى سقوط الرد بالوطء من صدق كونها معيبه بالحمل و كونها معيبه بغيره. و فيه أن كونها معيبه بغير الحمل لا يقتضى إلا عدم تأثير ذلك العيب فى الرد مع التصرف لا نفى تأثير عيب الحمل ثم إن صريح بعض النصوص و الفتاوى و ظاهر باقيها اختصاص الحكم بالوطء مع الجهل بالعيب فلو وطئ عالما به سقط الرد لكن إطلاق كثير من الروايات يشمل العالم.

الرابع من المسقطات حدوث عيب عند المشتري

إشارة

و تفصيل ذلك أنه إذا حدث العيب بعد العقد على المعيب فإما أن يحدث قبل القبض و إما أن يحدث بعده فى زمان خيار

يضمن فيه البائع المبيع أعنى خيار المجلس و الحيوان و الشرط- و إما أن يحدث بعد مضي الخيار و المراد بالعيب الحادث هنا هو الأخير. و أما الأول فلا خلاف ظاهرا في أنه لا يمنع الرد بل في أنه هو كالموجود قبل العقد حتى في ثبوت الأرش فيه على الخلاف الآتي في أحكام القبض و أما الحادث في زمن الخيار فكذلك لا خلاف في أنه غير مانع عن الرد بل هو سبب مستقل موجب للرد بل الأرش على الخلاف الآتي فيما قبل القبض بناء على اتحاد المسألتين كما يظهر من بعض و يدل على ذلك ما يأتي من أن الحادث في زمان الخيار مضمون على البائع و من ماله و معناه ضمانه على الوجه الذي يضمنه قبل القبض بل قبل العقد إلا- أن المحكى عن المحقق في درسه فيما لو حدث في المبيع عيب أن تأثير العيب الحادث في زمن الخيار و كذا عدم تأثيره في الرد بالعيب القديم إنما هو ما دام الخيار فإذا انقضى الخيار كان حكمه حكم العيب المضمون على المشتري قال في الدروس لو حدث في المبيع عيب غير مضمون على المشتري لم يمنع من الرد قبل القبض أو في مده خيار المشتري المشروط أو بالأصل فله الرد ما دام الخيار فإن خرج الخيار ففي الرد خلاف- بين ابن نما و تلميذه المحقق قدس سرهما فجوزه ابن نما لأنه من ضمان البائع و منعه المحقق قدس سره لأن الرد لمكان الخيار و قد زال و لو كان حدوث العيب في مبيع صحيح في مده الخيار فالباب واحد انتهى. لكن الذي حكاه في اللمعه عن المحقق هو الفرع الثاني و هو حدوث العيب في مبيع صحيح و لعل الفرع الأول مترتب عليه لأن العيب الحادث إذا لم يكن مضمونا على البائع حتى يكون سببا للخيار غايه الأمر كونه غير مانع عن الرد بالخيارات الثلاثة كان مانعا عن الرد بالعيب السابق إذ لا يجوز الرد بالعيب مع حدوث عيب مضمون على المشتري فيكون الرد في زمان الخيار بالخيار لا بالعيب السابق فمنشأ هذا القول عدم ضمان البائع للعيب الحادث و لذا ذكر في اللمعه أن هذا من المحقق مناف لما ذكره في الشرائع من أن العيب الحادث في الحيوان مضمون على البائع مع حكمه بعدم الأرش ثم إنه ربما يجعل قول المحقق عكسا لقول شيخه و يضعف كلاهما بأن الظاهر تعدد الخيار و فيه أن قول ابن نما رحمه الله لا يأبى عن التعدد كما لا يخفى. و أما الثالث أعنى العيب الحادث في يد المشتري بعد القبض و الخيار فالمشهور أنه مانع عن الرد بالعيب السابق بل عن شرح الإرشاد لفخر الإسلام و في ظاهر الغنيه الإجماع عليه- و المراد بالعيب هنا مجرد النقص لا خصوص ما يوجب الأرش فيعم عيب الشركه و تبعض الصفقه إذا اشترى اثنان شيئا فأراد أحدهما رده بالعيب أو اشترى واحد صفقه و ظهر العيب في بعضه فأراد رد المعيب خاصة و نحوه نسيان العبد الكتابه كما صرح به في القواعد و غيره و نسيان الدابه للطحن كما صرح به في جامع المقاصد و يمكن الاستدلال على الحكم في المسأله بمرسله جميل المتقدمه- فإن قيام العين و إن لم يناف بظاهره مجرد نقص الأوصاف كما اعترف به بعضهم في مسأله تقديم قول البائع في قدر الثمن مع قيام العين إلا أن الظاهر منه بقرينه التمثيل لمقابله بمثل قطع الثوب و خياطته و صبغه ما يقابل تغير الأوصاف و النقص الحاصل و لو لم يوجب أرشا كصبيغ الثوب و خياطته. نعم قد يتوهم شموله لما يقابل للزيادة كالثمن و تعلم الصنعه لكنه يندفع بأن الظاهر من قيام العين بقاؤه بمعنى أن لا ينقص ماله لا بمعنى أن لا يزيد و لا ينقص كما لا يخفى على المتأمل.

المكاسب، ج ٣، ص ٢٥٨

و استدلال العلامة في التذكرة على أصل الحكم قبل المرسله بأن العيب الحادث يقتضى إتلاف جزء من المبيع فيكون مضمونا على المشتري فيسقط رده للنقص الحاصل في يده فإنه ليس تحمّل البائع له بالعيب السابق أولى من تحمّل المشتري له للعيب الحادث هذا و لكن المرسله لا تشمل جميع أفراد النقص مثل نسيان الدابه للطحن و شبهه و الوجه المذكور في التذكرة قاصر عن إفاده المدعى لأن المرجع بعد عدم الأولويه من أحد الطرفين إلى أصاله ثبوت الخيار و عدم ما يدل على سقوطه غايه الأمر

أنه لو كان الحادث عيبا كان عليه الأرش للبائع إذا رده كما إذا تقايلا أو فسخ أحدهما بخياره بعد تعيب العين أما مثل نسيان الصنعه و شبهه فلا يوجب أرشا بل يرد له لأن النقص حدث في ملكه و إنما يضمن وصف الصحه لكونه كالجزيء التالف فيرجع البائع بعد الفسخ ببذله. نعم لو علل الرد بالعيب القديم يكون الصبر على المعيب ضررا أمكن أن يقال إن تدارك ضرر المشتري بجواز الرد مع تضرر البائع بالصبر على العيب الحادث مما لا يقتضيه قاعده نفى الضرر لكن العمده في دليل الرد هو النص و الإجماع فاستصحاب الخيار عند الشك في المسقط لا بأس به إلا أن الإنصاف أن المستفاد من التمثيل في الروايه بالصيغ و الخياطه هو إناطه الحكم بمطلق النقص. توضيح ذلك أن المراد بقيام العين هو ما يقابل الأعم من تلفها و تغييرها على ما عرفت من دلاله ذكر الأمثله على ذلك لكن المراد من التغير هو الموجب للنقص لا الزيادة لأن مثل السمن لا يمنع الرد قطعا. و المراد بالنقص هو الأعم من العيب الموجب للأرش فإن النقص الحاصل بالصيغ و الخياطه إنما هو لتعلق حق المشتري بالثوب من جهة الصيغ و الخياطه و هذا ليس عيبا اصطلاحيا و دعوى اختصاصه بالتغير الخارجى الذى هو مورد الأمثله فلا يعم مثل نسيان الدابه للطحن يدفعه أن المقصود مجرد النقص مع أنه إذا ثبت الحكم فى النقص الحادث و إن لم يكن عيبا اصطلاحيا ثبت فى التغير و غيره للقطع بعدم الفرق فإن المحتمل هو ثبوت الفرق فى النقص الحادث بين كونه عيبا اصطلاحيا لا يجوز رد العين إلا مع أرشه و كونه مجرد نقص لا يوجب أرشا كنسيان الكتابه و الطحن أما الفرق فى أفراد النقص غير الموجب للأرش بين مغير العين حسا و غيره فلا مجال لاحتماله ثم إن ظاهر المفيد فى المقنعه المخالفه فى أصل المسأله- و أن حدوث العيب لا يمنع من الرد لكنه شاذ على الظاهر ثم مقتضى الأصل عدم الفرق فى سقوط الخيار بين بقاء العيب الحادث و زواله فلا يثبت بعد زواله لعدم الدليل على الثبوت بعد السقوط. قال فى التذكرة عندنا أن العيب المتجدد مانع عن الرد بالعيب السابق سواء زال أم لا لكن فى التحرير لو زال العيب الحادث عند المشتري و لم يكن بسببه كان له الرد و لا أرش عليه انتهى. و لعل وجهه أن الممنوع هو رده معيوباً لأجل تضرر البائع و ضمان المشتري لما يحدث و قد انتفى الأمران و لو رضى البائع برده مجبوراً بالأرش أو غير مجبور جاز الرد كما فى الدروس و غيره لأن عدم الجواز لحق البائع و إلا فمقتضى قاعده خيار الفسخ عدم سقوطه بحدوث العيب غايه الأمر ثبوت قيمه العيب و إنما منع من الرد هنا للنص و الإجماع أو للضرر. و مما ذكرنا يعلم أن المراد بالأرش الذى يغرمه المشتري عند الرد قيمه العيب لا الأرش الذى يغرمه البائع للمشتري عند عدم الرد لأن العيب القديم مضمون بضمان المعاضه و الحادث مضمون بضمان اليد ثم إن صريح المبسوط أنه لو رضى البائع بأخذه معيوباً لم يجز مطالبته بالأرش و هذا أحد المواضع التى أشرنا فى أول المسأله إلى تصريح الشيخ فيها بأن الأرش مشروط باليأس من الرد و ينافيه إطلاق الأخبار بأخذ الأرش.

تنبيه [هل تبعض الصفقه مانع من الرد]

إشاره

ظاهر التذكرة و الدروس أن من العيب المانع من الرد بالعيب القديم تبعض الصفقه على البائع. و توضيح الكلام فى فروع هذه المسأله أن التعدد المتصور فيه التبعض إما فى أحد العوضين و إما فى البائع و إما فى المشتري. فالأول كما إذا اشترى شيئاً واحداً أو شيئين بثمن واحد من بائع واحد فظهر بعضه معيباً و كذا لو باع شيئاً بثمن فظهر بعض الثمن معيباً. و الثانى كما إذا باع اثنان من واحد شيئاً واحداً فظهر معيباً و أراد المشتري أن يرد على أحدهما نصيبه دون الآخر. و الثالث كما إذا اشترى اثنان من واحد شيئاً فظهر معيباً فاختر أحدهما الرد دون الآخر و ألحق بذلك الوارثان لمشتري واحد للمعيب و أما التعدد فى الثمن بأن يشتري

شيئا واحدا بعضه بضمن و بعضه الآخر بضمن آخر فلا إشكال في كون هذا عقدين و لا إشكال في جواز التفريق بينهما

[التعدد في العوض]

أما الأول فالمعروف أنه لا يجوز التبعض فيه من حيث الرد بل الظاهر المصرح به في كلمات بعض الإجماع عليه- لأن المردود إن كان جزء مشاعا من المبيع الواحد فهو ناقص من حيث حدوث الشركه و إن كان معينا فهو ناقص من حيث حدوث التفريق فيه و كل منهما ناقص يوجب الخيار لو حدث في المبيع الصحيح فهو أولى بالمنع عن الرد من نسيان الدابه الطحن و هذا الضرر و إن أمكن جبره بخيار البائع نظير ما إذا كان بعض الصفقه حيوانا فرده المشتري بخيار الثلاثه إلا- أنه يوجب الضرر على المشتري- إذ قد يتعلق غرضه بإمساك الجزء الصحيح و يدل عليه النص المنع عن الرد بخياطه الثوب و الصبغ فإن المنع فيهما ليس إلا حصول الشركه في الثوب بنسبه الصبغ و الخياطه لا مجرد تغير الهيئه و لذا لو تغير بما يوجب الزيادة كالسمن لم يمنع عن الرد قطعا. و قد يستدل بعد رد الاستدلال بتبعض الصفقه بما ذكرناه مع جوابه بظهور الأدله في تعلق حق الخيار بمجموع المبيع لا كل جزء منه لا أقل من الشك لعدم إطلاق موثوق به و الأصل اللزوم. و فيه مضافا إلى أن اللازم من ذلك- عدم جواز رد المعيب منفردا و إن رضى البائع لأن المنع حينئذ لعدم مقتضى للخيار في الجزء لا لوجود المنع عنه و هو لزوم الضرر على البائع حتى ينتفى برضا البائع أنه لا يشك أحد في أن دليل هذا الخيار- كغيره من أدله جميع الخيارات صريح في ثبوت حق الخيار لمجموع المبيع لا كل جزء و لذا لم يجوز أحد تبعض ذى الخيار أجزاء ماله فيه الخيار و لم يحتمل هنا أحد رد الصحيح دون المعيب و إنما وقع الإشكال في أن محل الخيار هو هذا الشئ المعيوب غايه الأمر أنه يجوز رد الجزء الصحيح معه لثلاثه تبعض

المكاسب، ج ٣، ص ٢٥٩

الصفقه عليه و إما لقيام الإجماع على جواز رده و إما لصدق المعيوب على المجموع كما تقدم أو أن محل الخيار هو مجموع ما وقع عليه العقد لكونه معيوباً و لو من حيث بعضه. و بعبارة أخرى الخيار المسبب عن وجود الشئ المعيوب في الصفقه نظير الخيار المسبب عن وجود الحيوان في الصفقه في اختصاصه بالجزء المعنون بما هو سبب للخيار أم لا- بل غايه الأمر ظهور النصوص الواردة في الرد في رد البيع الظاهر في تمام ما وقع عليه العقد لكن موردها المبيع الواحد العرفي المتصف بالمعيب نظير أخبار خيار الحيوان و هذا المقدار لا- يدل على حكم ما لو انضم المعيب إلى غيره بل قد يدل كأخبار خيار الحيوان على اختصاص الخيار بخصوص ما هو متصف بالمعيب عرفا باعتبار نفسه أو جزئه الحقيقي كبعض الثوب لا جزئه الاعتباري كأحد الشئين الذي هو محل الكلام. و منه يظهر عدم جواز التشبث في المقام بقوله في مرسله جميل إذا كان الشئ قائما بعينه لأن المراد بالشئ هو المعيب و لا شك في قيامه هنا بعينه. و بالجمله فالعمده في المسأله مضافا إلى ظهور الإجماع ما تقدم من أن مرجع جواز الرد منفردا إلى إثبات سلطنه للمشتري على الجزء الصحيح من حيث إمساكه ثم سلب سلطنته عنه بخيار البائع و منع سلطنته على الرد أولا- أولى و لا- أقل من التساوى فيرجع إلى أصاله اللزوم و الفرق بينه و بين خيار الحيوان الإجماع كما أن للشفيح أن يأخذ بالشفعه في بعض الصفقه. و بالجمله فالأصل كاف في المسأله ثم إن مقتضى ما ذكره من إلحاق تبعض الصفقه بالمعيب الحادث أنه لو رضى البائع بتبعض الصفقه جاز الرد كما في التذكرة معللا بأن الحق لا يعدو هما و هذا مما يدل

على أن محل الخيار هو الجزء المعيب إلا- أنه منع من رده نقضه بالانفراد عن باقى المبيع إذ لو كان محله المجموع لم يجوز رد المعيب وحده إلا بالتفاسخ و معه يجوز رد الصحيح منفردا أيضا.

و أما الثانى و هو تعدد المشتري

و أما الثانى و هو تعدد المشتري

بأن اشترى شيئا واحدا فظهر فيه عيب فإن الأقوى فيه عدم جواز انفراد أحدهما على المشهور كما عن جماعه و استدل عليه فى التذكرة و غيرها بأن التشقيص عيب مانع من الرد- خلافا للمحكى عن الشيخ فى باب الشركه- و الإسكافى و القاضى و الحلى و صاحب البشرى فجوزوا الافتراق. و فى التذكرة ليس عندى فيه بعد إذ البائع أخرج العبد إليهما مشقفا فالشركه حصلت بإيجابه و قواه فى الإيضاح لما تقدم من التذكرة و ظاهر هذا الوجه اختصاص جواز التفريق بصوره علم البائع بتعدد المشتري و استجوده فى التحرير- و قواه فى جامع المقاصد و صاحب المسالك. و قال فى المبسوط إذا اشترى الشريكان عبدا بمال الشركه ثم أصابا به عيبا كان لهما أن يرداه و كان لهما أن يمسكاه فإن أراد أحدهما الرد و الآخر الإمساك كان لهما ذلك ثم قال و لو اشترى أحد الشريكين للشركه ثم أصابا به عيبا كان لهما أن يردا و أن يمسكا فإن أراد أحدهما الرد و الآخر الإمساك نظر فإن أطلق العقد و لم يخبر البائع أنه قد اشترى للشركه لم يكن له الرد لأن الظاهر أنه اشترى لنفسه فإذا ادعى أنه اشترى له و لشريكه فقد ادعى خلاف الظاهر فلم يقبل قوله و كان القول قول البائع مع يمينه إلى أن قال و إن أخبر البائع بذلك قيل فيه وجهان أحدهما و هو الصحيح أن له الرد لأن الملك بالعقد وقع لاثنين فقد علم البائع أنه يبيعه من اثنين و كان لأحدهما أن ينفرد بالرد دون الآخر و قيل فيه وجه آخر و هو أنه ليس له الرد لأن القبول فى العقد كان واحدا انتهى. و ظاهر هذه العبارة اختصاص النزاع بما إذا كان القبول فى العقد واحدا من اثنين أما إذا تحقق القبول من الشريكين فلا كلام فى جواز الافتراق ثم الظاهر منه مع اتحاد القبول التفصيل بين علم البائع و جهله لكن التأمل فى تمام كلامه قد يعطى التفصيل بين كون القبول فى الواقع لاثنين أو لواحد فإنه قدس سره علل عدم جواز الرد فى صورته عدم إخبار المشتري بالاشتراك بأن الظاهر أنه اشترى لنفسه لا بعدم علم البائع بالتعدد و كذا حكمه قدس سره بتقديم قول البائع بيمينه المستلزم لقبول البيئه من المشتري على أن الشراء بالاشتراك دليل على أنه يجوز التفريق بمجرد ثبوت التعدد فى الواقع بالبيئه و إن لم يعلم به البائع إلا أن يحمل اليمين على يمين البائع على نفى العلم و يراد من البيئه البيئه على إعلام المشتري للبائع بالتعدد و كيف كان فمبنى المسأله على ما يظهر من كلام الشيخ على تعدد العقد بتعدد المشتري و وحدته و الأقوى فى المسأله عدم جواز الافتراق مطلقا لأن الثابت من الدليل هنا خيار واحد متقوم باثنين فليس لكل منهما الاستقلال و لا- دليل على تعدد الخيار هنا إلا إطلاق الفتاوى و النصوص من أن من اشترى معيبا فهو بالخيار الشامل لمن اشترى جزء من المعيب لكن الظاهر بعد التأمل انصرافه إلى غير المقام و لو سلمنا الظهور لكن لا ريب فى أن رد هذا المبيع منفردا عن المبيع الآخر نقص حدث فيه بل ليس قائما بعينه و لو بفعل الممسك لحصته و هو مانع من الرد و من ذلك يعلم قوه المنع و إن قلنا بتعدد العقد. و ما ذكره تبعا للتذكرة من أن التشقيص حصل بإيجاب البائع فيه أنه أخرجه غير مبعوض و إنما تبعض بالإخراج و المقصود حصوله فى يد البائع كما كان قبل الخروج و خلاف ذلك ضرر عليه و علم البائع بذلك ليس فيه إقدام على الضرر إلا على تقدير كون حكم المسأله جواز التبعض و هو محل الكلام. و الحاصل أن الفرق بين هذه المسأله و المسأله الأولى غير وجيه

و أما الثالث و هو تعدد البائع

فالظاهر عدم الخلاف في جواز التفريق إذ لا ضرر على البائع بالتفريق و لو اشترى اثنان من اثنين عبدا واحدا فقد اشترى كل من كل ربعا فإن أراد أحدهما رد ربع إلى أحد البائعين دخل في المسألة الثالثة و لذا لا يجوز لأن المعيار تبعض الصفقة على البائع الواحد.

مسألة يسقط الأرش دون الرد في موضعين

أحدهما إذا اشترى ربويا بجنسه فظهر عيب في أحدهما فلا أرش حذرا من الربا

و يحتمل جواز أخذ الأرش و نفي عنه البأس في التذكرة بعد أن حكاها وجهها ثالثا لبعض الشافعية موجهة له بأن المماثلة في مال الربا إنما يشترط في ابتداء العقد و قد حصلت و الأرش حق ثبت بعد ذلك لا يقدر في العقد

المكاسب، ج ٣، ص ٢٦٠

السابق انتهى. ثم ذكر أن الأقرب أنه يجوز أخذ الأرش من جنس العوضين لأن الجنس لو امتنع أخذه لامتنع غير الجنس لأنه يكون بيع مال الربا بجنسه مع شيء آخر انتهى. و عن جامع الشرائع حكاية هذا الوجه عن بعض أصحابنا المتقدم على العلامة و حاصل وجهه أن صفة الصحة لم تقابل بشيء من الثمن حتى يكون المقابل للمعيب الفاقد للصحة أنقص منه قدرا بل لم تقابل بشيء أصلا و لو من غير الثمن و إلا لثبت في ذمه البائع و إن لم يختر المشتري الأرش بل الصحة وصف التزمه البائع في المبيع من دون مقابله بشيء من المال كسائر الصفات المشترطة في المبيع إلا أن الشارع جوز للمشتري مع تبين فقده أخذ ما يخصه بنسبه المعاوضه من الثمن أو غيره و هذه غرامه شرعية حكم بها الشارع عند اختيار المشتري لتغريم البائع هذا و لكن يمكن أن يدعى أن الاستفادة من أدله تحريم الربا و حرمة المعاوضه إلا- مثلا بمثل بعد ملاحظه أن الصحيح و المعيب جنس واحد أن وصف الصحة في أحد الجنسين كالمعدوم لا يترتب على فقده استحقاق عوض و من المعلوم أن الأرش عوض وصف الصحة عرفا و شرعا فالعقد على المتجانسين لا يجوز أن يصير سببا لاستحقاق أحدهما على الآخر زائدا على ما يساوي الجنس الآخر. و بالجمله فبناء معاوضه المتجانسين على عدم وقوع مال في مقابل الصحة المفقوده في أحدهما و المسألة في غايه الإشكال و لا بد من مراجعه أدله الربا و فهم حقيقه الأرش و سيجيء بعض الكلام فيه إن شاء الله تعالى

الثاني ما لو لم يوجب العيب نقضا في القيمة

فإنه لا يتصور هنا أرش حتى يحكم بثبوتة و قد مثلوا لذلك بالخضاء في العبيد و قد يناقش في ذلك بأن الخضاء موجب في نفسه لنقص القيمة لفوات بعض المنافع عنه كالفحولة و إنما يرغب في الخصى قليل من الناس لبعض الأغراض الفاسده أعني عدم تستر النساء منه فيكون واسطه في الخدمات بين المرء و زوجته و هذا المقدار لا يوجب زياده في أصل المالىه فهو كعنب معيوب يرغب فيه لوجوده خمره لكن الإنصاف أن الراغب فيه لهذا الغرض حيث يكون كثيرا لا- نادرا بحيث لا يقدر في قيمته

المتعارفه لو لا- هذا الغرض صح أن يجعل الثمن المبذول من الراغبين مقداراً لماليه الخصى فكان هذا الغرض صار غرضاً مقصوداً متعارفاً و صحه الغرض و فساده شرعاً لا دخل لها فى المالىه العرفيه كما لا يخفى. و بالجمله فالعبره فى مقدار المالىه برغبه الناس فى بذل ذلك المقدار من المال يازائه سواء كان من جهه أغراض أنفسهم أم من جهه بيعه على من له غرض فيه مع كثره ذلك المشترى و عدم ندرته بحيث يلحق بالاتفاقيات.

مسأله يسقط الرد و الأرش معا بأمر.

أحدها العلم بالعيب قبل العقد

بلا خلاف و لا إشكال لأن الخيار إنما ثبت مع الجهل و قد يستدل بمفهوم صحيحه زواره المتقدمه و فيه نظر و حيث لا يكون العيب المعلوم سبباً لخيار فلو اشترط العالم ثبوت خيار العيب مريداً به الخيار الخاص الذى له أحكام خاصه فسد الشرط و أفسد لكونه مخالفاً للشرع و لو أراد به مجرد الخيار كان من خيار الشرط و لحقه أحكامه لا أحكام خيار العيب.

الثانى تبرى البائع عن العيوب

إشاره

إجماعاً فى الجملة على الظاهر المصرح به فى محكى الخلاف و الغنيه و نسبه فى التذكره إلى علمائنا أجمع و الأصل فى الحكم قبل الإجماع- مضافاً إلى ما فى التذكره من أن الخيار إنما يثبت لاقتضاء مطلق العقد السلامه فإذا صرح البائع بالبراءه فقد ارتفع إطلاق صحيحه زواره المتقدمه- و مكاتبه جعفر بن عيسى الآتيه- و مقتضى إطلاقهما كمعقد الإجماع المحكى عدم الفرق بين التبرى تفصيلاً و إجمالاً- و لا بين العيوب الظاهره و الباطنه لاشتراك الكل فى عدم المقتضى للخيار مع البراءه خلافاً للمحكى فى السرائر عن بعض أصحابنا من عدم كفايه التبرى إجمالاً. و عن المختلف نسبه إلى الإسكافى و قد ينسب إلى صريح آخر كلام القاضى المحكى فى المختلف مع أن المحكى عن كامل القاضى موافقه المشهور. و فى الدروس نسب المشهور إلى أشهر القولين ثم إن ظاهر الأدله هو التبرى من العيوب الموجوده حال العقد و أما التبرى من العيوب المتجدده الموجهه للخيار فيدل على صحته و سقوط الخيار به عموم المؤمنون عند شروطهم. قال فى التذكره بعد الاستدلال بعموم المؤمنون لا يقال إن التبرى مما لم يوجد يستدعى البراءه مما لم يجب لأننا نقول إن التبرى إنما هو من الخيار الثابت بمقتضى العقد لا من العيب انتهى. أقول المفروض أن الخيار لا يحدث إلا بسبب حدوث العيب و العقد ليس سبباً لهذا الخيار فإسناد البراءه إلى الخيار لا ينفع. و قد اعترف قدس سره فى بعض كلماته بعدم جواز إسقاط خيار الرؤيه بعد العقد و قبل الرؤيه. نعم ذكر فى التذكره جواز اشتراط نفى خيار الرؤيه فى العقد لكنه مخالف لسائر كلماته و كلمات غيره كالشهيد و المحقق الثانى. و بالجمله فلا فرق بين البراءه من خيار العيوب و البراءه من خيار الرؤيه بل الغرر فى الأول أعظم إلا- أنه لما قام النص و الإجماع على صحه التبرى من العيوب الموجوده فلا مناص عن التزام صحته مع إمكان الفرق بين العيوب و الصفات المشترطه فى العين الغائبه باندفاع الغرر فى الأول بالاعتماد على أصله السلامه فلا يقدر عدم التزام البائع بعدمها بخلاف الثانى فإن الغرر لا يندفع فيه إلا بالتزام البائع بوجودها

فإذا لم يلتزم بها لزم الغرر. و أما البراءة عن العيوب المتجددة فلا- يلزم من اشتراطها غرر في البيع حتى يحتاج إلى دفع الغرر بأصالة عدمها لأنها غير موجوده بالفعل في المبيع حتى يوجب جهاله

ثم إن البراءة في هذا المقام يحتمل إضافتها إلى أمور

الأول عهده العيوب

و معناه تعهد سلامته من العيوب فيكون مرجعه إلى عدم التزام سلامته فلا يترتب على ظهور العيب رد و لا أرش فكأنه باعه على كل تقدير.

الثاني ضمان العيب

و هذا أنسب بمعنى البراءة و مقتضاه عدم ضمانه بمال فتصير الصحة كسائر الأوصاف المشترطه في عقد البيع لا يوجب إلا تخيرا بين الرد و الإمضاء مجانا و مرجع ذلك إلى إسقاط أرش العيوب في عقد البيع لا خيارها.

الثالث حكم العيب

و معناه البراءة من الخيار الثابت بمقتضى العقد بسبب العيب

و الأظهر في العرف هو المعنى الأول و الأنسب بمعنى البراءة هو الثاني و قد تقدم عن التذكرة المعنى الثالث و هو بعيد عن اللفظ إلا أن يرجع إلى المعنى الأول و الأمر سهل

ثم إن تبرأ البائع عن المعيوب مطلقا أو عن عيب خاص إنما يسقط تأثيره من حيث الخيار

أما سائر أحكامه فلا فلو تلف بهذا العيب في أيام خيار المشتري لم يزل

المكاسب، ج ٣، ص ٢٦١

ضمان البائع لعموم النص لكن في الدروس أنه لو تبرأ من عيب فتلف به في زمن خيار المشتري فالأقرب عدم ضمان البائع- و كذا لو علم المشتري به قبل العقد أو رضى به بعده و تلف في زمان خيار المشتري و يحتمل الضمان لبقاء علاقه الخيار المقتضى لضمان العين معه و أقوى إشكالا ما لو تلف به و بعيب آخر تجدد في الخيار انتهى كلامه رفع مقامه

ثم إن هنا أمورا يظهر من بعض الأصحاب سقوط الرد و الأرش بها

منها زوال العيب قبل العلم به

كما صرح به في غير موضع من التذكرة. و مال إليه في جامع المقاصد و اختاره في المسالك بل و كذا لو زال بعد العلم به قبل الرد و هو ظاهر التذكرة حيث قال في أواخر فصل العيوب لو كان المبيع معيبا عند البائع ثم اقبضه و قد زال عيبه فلا رد لعدم موجبه و سبق العيب لا يوجب خيارا كما لو سبق على العقد ثم زال قبله بل مهما زال العيب قبل العلم أو بعده قبل الرد سقط حق الرد انتهى. و هو صريح في سقوط الرد و ظاهر في سقوط الأرش - كما لا يخفى على المتأمل خصوصا مع تفريره في موضع آخر قبل ذلك عدم الرد و الأرش معا على زوال العيب حيث قال لو اشترى عبدا أو حدث في يد المشتري نكته بياض في عينه و وجد نكته قديمه ثم زالت إحداهما فقال البائع الزائله هي القديمه فلا رد و لا أرش و قال المشتري بل الحادثه و لى الرد قال الشافعي يتحالفان إلى آخر ما حكاه عن الشافعي و كيف كان ففي سقوط الرد بزوال العيب وجه لأن ظاهر أدله الرد خصوصا بملاحظه أن الصبر على العيب ضرر هو رد المعيوب و هو المتلبس بالعيب لا ما كان معيوباً في زمان فلا يتوهم هنا استصحاب الخيار. و أما الأرش فلما ثبت استحقاق المطالبه به لفوات وصف الصحة عند العقد فقد استقر بالعقد خصوصا بعد العلم بالعيب و الصحة إنما حدثت في ملك المشتري فبراءه ذمه البائع عن عهده العيب المضمون عليه يحتاج إلى دليل فالقول بثبوت الأرش و سقوط الرد قوى لو لم يكن تفصيلا مخالفا للإجماع و لم أجد من تعرض لهذا الفرع قبل العلامة أو بعده. نعم هذا داخل في فروع القاعده التي اخترعها الشافعي و هو أن الزائل العائد كالذي لم يزل أو كالذي لم يعد لكن عرفت مرارا أن المرجع في ذلك هي الأدله و لا منشأ لهذه القاعده.

و منها التصرف بعد العلم بالعيب

فإنه مسقط للأمرين عند ابن حمزه في الوسيله و لعله لكونه علامه للرضا بالمبيع بوصف العيب و النص المثبت للأرش بعد التصرف ظاهر فيما قبل العلم و رد بأنه دليل الرضا بالمبيع لا بالعيب - و الأولى أن يقال إن الرضا بالعيب لا يوجب إسقاط الأرش و إنما المسقط له إبراء البائع عن عهده العيب و حيث لم يدل التصرف عليه فالأصل بقاء حق الأرش الثابت قبل التصرف مع أن اختصاص النص بصوره التصرف قبل العلم ممنوع فليراجع.

و منها التصرف في المعيب الذي لم ينقص قيمته بالعيب

كالبغل الخصى بل العبد الخصى على ما عرفت فإن الأرش منتف لعدم تفاوت قيمه - و الرد لأجل التصرف. و قد يستشكل فيه من حيث لزوم الضرر على المشتري بصبره على المعيب و فيه أن العيب في مثله لا يعد ضررا ماليا بالفرض فلا بأس بأن يكون الخيار فيه كالثابت بالتدليس في سقوطه بالتصرف مع عدم أرش فيه و حله أن الضرر إما أن يكون من حيث القصد إلى ما هو أزيد ماله من الموجود و إما أن يكون من حيث القصد إلى خصوصيه مفقوده في العين مع قطع النظر عن قيمته و الأول مفروض الانتفاء و الثاني قد رضى به و أقدم عليه المشتري بتصرفه فيه بناء على أن التصرف دليل الرضا بالعين الخارجيه كما لو رضى بالعبد المشروط كتابته مع تبين عدمها فيه إلا أن يقال إن المقدار الثابت من سقوط الرد بالتصرف هو مورد ثبوت الأرش و إلا فمقتضى القاعده عدم سقوط الرد بالتصرف كما في غير العيب و التدليس من أسباب الخيار خصوصا بعد تنزيل الصحة فيما

نحن فيه منزله الأوصاف المشترطه التي لا- يوجب فواتها أرشا فإن خيار التخلف فيها لا يسقط بالتصرف كما صرح به نعم لو اقتصر فى التصرف المسقط على ما يدل على الرضا كان مقتضى عموم ما تقدمه سقوط الرد بالتصرف مطلقا.

و منها حدوث العيب فى المعيب المذكور

و الاستشكال هنا بلزوم الضرر فى محله فيحتمل ثبوت الرد مع قيمه النقص الحادث لو كان موجبا له لأن الصحه فى هذا المبيع كسائر الأوصاف المشترطه فى المبيع التي لا- يوجب فواتها أرشا و النص الدال على اشتراط الرد بقيام العين و هى المرسله المتقدمه مختص بمورد إمكان تدارك ضرر الصبر على المعيب بالأرث و الإجماع فيما نحن فيه غير متحقق مع ما عرفت من مخالفه المفيد فى أصل المسأله هذا كله مضافا إلى أصاله جواز الرد الثابت قبل حدوث العيب و هى المرجع بعد معارضه الضرر المذكور و يتضرر البائع بالفسخ و نقل المعيب إلى ملكه بعد خروجه عن ملكه سليما عن هذا العيب و كيف كان فلو ثبت الإجماع أو استفيض بنقله على سقوطه الرد بحدوث العيب و التغيير على وجه يشمل المقام و إلا فسقوط الرد هنا محل نظر بل منع.

و منها ثبوت أحد مانعى الرد فى المعيب

الذى لا- يجوز أخذ الأرش فيه لأجل الربا. أما المانع الأول فالظاهر أن حكمه كما تقدم فى المعيب الذى لا ينقص ماليتة فإن المشتري لما أقدم على معاوضه أحد الربويين بالآخر أقدم على عدم مطالبه مال زائد على ما يأخذه بدلا عن ماله و إن كان المأخوذ معيبا فيبقى وصف الصحه كسائر الأوصاف التي لا يوجب اشتراطها إلا جواز الرد بلا أرش فإذا تصرف فيه خصوصا بعد العلم تصرفا دالا على الرضا بفاقد الوصف المشترط لزم العقد كما فى خيار التديس بعد التصرف نعم التصرف قبل العلم لا يسقط خيار الشرط كما تقدم. و أما المانع الثانى فظاهر جماعه كونه مانعا فيما نحن فيه من الرد أيضا و هو مبنى على عموم منع العيب الحادث من الرد حتى فى صوره عدم جواز أخذ الأرش. و قد عرفت النظر فيه و ذكر فى التذكره وجه آخر لامتناع الرد و هو أنه لو رد فإما أن يكون مع أرش العيب الحادث و إما أن يرد بدونه فإن رده بدونه كان ضررا على البائع و إن رد مع الأرش لزم الربا قال لأن المردود حينئذ يزيد على وزن عوضه و الظاهر أن مراده من ذلك أن رد المعيب لما كان بفسخ المعاوضه و مقتضى المعاوضه بين الصحيح و المعيب من جنس واحد أن لا- يضمن وصف الصحه بشىء إذ لو جاز ضمانه لجاز أخذ المشتري الأرش فيما نحن فيه فيكون وصف الصحه فى كل من العوضين نظير سائر الأوصاف الغير المضمونه بالمال فإذا حصل

المكاسب، ج ٣، ص ٢٤٢

الفسخ و جب تراد العوضين من غير زياده و لا- نقيصه و لذا يبطل التقايل مع اشتراط الزيادة أو النقيصه فى أحد العوضين فإذا استرد المشتري الثمن لم يكن عليه إلا- رد ما قابله لا- غير فإن رد إلى البائع قيمه العيب الحادث عنده كما هو الحكم فى غير الربويين إذا حصل العيب عنده لم يكن ذلك إلا باعتبار كون ذلك العيب مضمونا عليه بجزء من الثمن فيلزم وقوع الثمن بإزاء مجموع المثلث و وصف صحته- فينقص الثمن عن نفس المعيب فيلزم الربا فمراد العلامة رحمه الله بلزوم الربا إما لزوم الربا فى

أصل المعاوضة إذ لو لا ملاحظه جزء من الثمن فى مقابله صفه الصحه لم يكن وجه لغرامه بدل الصفه و قيمتها عند استرداد الثمن و إما لزوم الربا فى الفسخ حيث قوبل فيه الثمن بمقداره من المثلن و زياده و الأول أولى و مما ذكرنا ظهر ما فى تصحيح هذا بأن قيمه العيب الحادث غرامه لما فات فى يده مضمونا عليه نظير المقبوض بالسوم إذا حدث فيه العيب فلا- ينضم إلى المثلن حتى يصير أزيد من المثلن. إذ فيه وضوح الفرق فإن المقبوض بالسوم إنما يتلف فى ملك مالكه فيضمنه القابض و العيب الحادث فى المبيع لا- يتصور ضمان المشتري له إلا- بعد تقدير رجوع العين فى ملك البائع و تلف وصف الصفه منه فى يد المشتري فإذا فرض أن صفه الصفه لا يقابل بجزء من المال فى عقد المعاوضه الربويه فيكون تلفها فى يد المشتري كسيان العبد الكتابه لا يستحق البائع عند الفسخ قيمتها. و الحاصل أن البائع لا يستحق من المشتري إلا ما وقع مقابلا بالمثلن و هو نفس المثلن من دون اعتبار صحته جزء فكأنه باع عبدا كاتباً فقبضه المشتري ثم فسخ أو تفاسخا بعد نسيان العبد الكتابه نعم هذا يصح فى غير الربويين لأن وصف الصفه فيه يقابل بجزء من الثمن فيرد المشتري قيمه العيب الحادث عنده ليأخذ الثمن المقابل لنفس المبيع مع الصفه ثم إن صريح جماعه من الأصحاب عدم الحكم على المشتري بالصبر على المعيب مجاناً فيما نحن فيه فذكروا فى تدارك ضرر المشتري وجهين اقتصر فى المبسوط على حكايتهما. أحدهما جواز رد المشتري للمعيب مع غرامه قيمه العيب الحادث لما تقدم إليه الإشاره من أن أرش العيب الحادث فى يد المشتري نظير أرش العيب الحادث فى المقبوض بالسوم فى كونها غرامه تالف مضمون على المشتري لا- دخل له فى العوضين حتى يلزم الربا الثانى أن يفسخ البيع لتعذر إمضائه و إلزام المشتري ببده من غير الجنس - معيياً بالعيب القديم و سليماً عن الجديد و يجعل بمثابه التالف لامتناع رده بلا أرش و مع الأرش و اختار فى الدروس تبعاً للتحرير الوجه الأول مشيراً إلى تضعيف الثانى بقوله لأن تقدير الموجود معدوماً خلاف الأصل و تبعه المحقق الثانى معللاً بأن الربا ممنوعه فى المعاوضات لا فى الضمانات و أنه كأرش عيب العين المقبوضه بالسوم إذا حدث فى يد المستام و إن كانت ربويه فكما لا يعد هنا ربا فكذا لا يعد فى صورته النزاع. أقول قد عرفت الفرق بين ما نحن فيه و بين أرش عيب المقبوض بالسوم فإنه يحدث فى ملك مالكه بيد قابضه و العيب فيما نحن فيه يحدث فى ملك المشتري و لا يقدر فى ملك البائع إلا بعد فرض رجوع مقابله من الثمن إلى المشتري و المفروض عدم المقابله بين شىء منه و بين صفه البيع.

و منها تأخير الأخذ بمقتضى الخيار

فإن ظاهر الغنيه إسقاطه للرد و الأرش كليهما حيث جعل المسقطات خمساً التبرى و الرضا بالعيب و تأخير الرد مع العلم لأنه على الفور بلا خلاف و لم يذكر فى هذه الثلاثه ثبوت الأرش ثم ذكر حدوث العيب و قال ليس له هاهنا إلا الأرش ثم ذكر التصرف و حكم فيه بالأرش فإن فى إلحاق الثالث بالأولين فى ترك ذكر الأرش فيه ثم ذكره فى الأخيرين و قوله ليس له هاهنا ظهوراً فى عدم ثبوت الأرش بالتأخير و هذا أحد القولين منسوب بعد خبر إلى الشافعى و لعله لأن التأخير دليل الرضا و يردده بعد تسليم الدلاله أن الرضا بمجرد لا يوجب سقوط الأرش كما عرفت فى التصرف نعم سقوط الرد وحده له وجه كما هو صريح المبسوط و الوسيله على ما تقدم من عبارتهما فى التصرف المسقط و يحتمله أيضاً عبارته الغنيه المتقدمه - بناء على ما تقدم فى سائر الخيارات - من لزوم الاقتصار فى الخروج عن أصاله اللزوم على المتيقن السالمه عما يدل على التراخي عدا ما فى الكفايه من إطلاق الأخبار و خصوص بعضها و فيه أن الإطلاق فى مقام بيان أصل الخيار و أما الخبر الخاص فلم أقف عليه و حينئذ فالقول بالفور وفاقاً لمن تقدم للأصل لا يخلو عن قوه مع ما تقدم من نفي الخلاف فى الغنيه فى كونه على الفور و لا يعارضه ما فى المسالك و الحدائق من أنه لا- نعرف فيه خلافاً لأننا عرفناه و لذا جعله فى التذكرة أقرب و كذا ما فى الكفايه من عدم

الخلاف لوجود الخلاف نعم فى الرياض أنه ظاهر أصحابنا المتأخرين كافة و التحقيق رجوع المسألة إلى اعتبار الاستصحاب فى مثل هذا المقام و عدمه. و لذا لم يتمسك فى التذكرة للتراخى إلا- به و إلا- فلا يحصل من فتوى الأصحاب إلا الشهره بين المتأخرين المستنده إلى الاستصحاب و لا اعتبار بمثلها. و إن قلنا بحجيه الشهره أو حكايه نفى الخلاف من باب مطلق الظن لعدم الظن كما لا يخفى و الله العالم.

مسأله [هل يجب الإعلام بالعيب]

مسأله [هل يجب الإعلام بالعيب]

قال فى المبسوط من باع شيئاً فيه عيب لم يبينه فعل محظوراً و كان المشتري بالخيار انتهى. و مثله ما عن الخلاف و فى موضع آخر من المبسوط وجب عليه أن يبينه و لا- يكتمه أو يتبرأ إليه من العيوب و الأول أحوط و نحوه عن فقه الراوندى و مثلهما فى التحرير و زاد الاستدلال عليه بقوله لئلا يكون غاشاً- و ظاهر ذلك كله عدم الفرق بين العيب الجلى و الخفى و صريح التذكرة و السرائر كظاهر الشرائع الاستحباب مطلقاً. و ظاهر جماعه التفصيل بين العيب الخفى و الجلى فيجب فى الأول مطلقاً كما هو ظاهر جماعه أو مع عدم التبرى كما فى الدروس فالمحصل من ظاهر كلماتهم خمس أقوال و الظاهر ابتناء الكل على دعوى صدق الغش و عدمه و الذى يظهر من ملا-حظه العرف و اللغه فى معنى الغش أن كتمان العيب الخفى و هو الذى لا- يظهر بمجرد الاختبار المتعارف قبل البيع غش فإن الغش كما يظهر من اللغه خلاف النصح أما العيب الظاهر فالظاهر أن ترك إظهاره ليس غشاً نعم لو أظهر سلامته عنه على وجه يعتمد عليه كما إذا فتح قرآناً بين يدي العبد الأعمى مظهرًا أنه بصير يقرأ فاعتمد المشتري على ذلك و أهمل اختباره كان غشاً. قال فى التذكرة فى رد استدلال الشافعى على وجوب إظهار العيب مطلقاً بالغش إن الغش ممنوع بل يثبت فى كتمان العيب بعد سؤال المشتري و تبينه و التقصير فى

المكاسب، ج ٣، ص ٢٦٣

ذلك من المشتري انتهى. و يمكن أن يحمل بقرينه ذكر التقصير على العيب الظاهر كما أنه يمكن حمل عبارته التحرير المتقدمه المشتمله على لفظ الكتمان و على الاستدلال بالغش على العيب الخفى بل هذا الجمع ممكن فى كلمات الأصحاب مطلقاً و من أقوى الشواهد على ذلك أنه حكى عن موضع من السرائر أن كتمان العيوب مع العلم بها حرام و محظور بغير خلاف مع ما تقدم من نسبه الاستحباب إليه فلاحظ ثم التبرى من العيوب هل يسقط وجوب الإعلام فى مورده كما عن المشهور أم لا فيه إشكال نشأ من دعوى صدق الغش. و من أن لزوم الغش من جهة ظهور إطلاق العقد فى التزام البائع بالصحة فإذا تبرأ من العيوب ارتفع الظهور أو من جهة إدخال البائع للمشتري فيما يكرهه عامداً و التبرى لا يرفع اعتماد المشتري على أصاله الصحة فالتعزير إنما هو لترك ما يصرفه عن الاعتماد على الأصل و الأحوط الإعلام مطلقاً كما تقدم من المبسوط ثم إن المذكور فى جامع المقاصد و المسالك و عن غيرهما أنه ينبغى بطلان البيع فى مثل شوب اللبن بالماء لأن ما كان من غير الجنس لا يصح العقد فيه و الآخر مجهول إلا- أن يقال إن جهاله الجزء غير مانعه إن كانت الجملة معلومه كما لو ضم ماله و مال غيره و باعهما ثم ظهر البعض مستحقاً فإن البيع لا- يبطل فى ملكه و إن كان مجهولاً- قدره وقت العقد انتهى. أقول الكلام فى مزج اللبن بمقدار من الماء يستهلك فى اللبن و لا- يخرج عن حقيقته كالملاح الزائد فى الخبز فلا وجه للإشكال المذكور نعم لو فرض المزج على وجه يوجب تعيب الشئ من دون أن يستهلك فيه بحيث يخرج عن حقيقته إلى حقيقته ذلك الشئ ء توجه ما ذكره فى بعض

مسائل فى اختلاف المتبايعين

اشاره

مسائل فى اختلاف المتبايعين

و هو تاره فى موجب الخيار- و اخرى فى مسقطه و ثالثه فى الفسخ.

أما الأول [الاختلاف فى موجب الخيار]

اشاره

ففيه مسائل

الأولى لو اختلفا فى تعيب المبيع و عدمه مع تعذر ملاحظته لتلف أو نحوه

فالقول قول المنكر يمينه.

الثانيه لو اختلفا فى كون الشئ عيبا و تعذر تبين الحال لفقد أهل الخبره

كان الحكم كسابقه نعم لو علم كونه نقصا كان للمشتري الخيار فى الرد دون الأرش لأصالة البراءه.

الثالثه لو اختلفا فى حدوث العيب فى ضمان البائع أو تأخره عن ذلك

اشاره

بأن حدث بعد القبض و انقضاء الخيار كان القول قول منكر تقدمه للأصل حتى لو علم تاريخ الحدوث و جهل تاريخ العقد لأن أصالة عدم العقد حين حدوث العيب لا يثبت وقوع العقد على المعيب. و عن المختلف أنه حكى عن ابن الجنييد أنه إن ادعى البائع أن العيب حدث عند المشتري حلف المشتري إن كان منكر انتهى. و لعله لأصالة عدم تسليم البائع العين إلى المشتري على الوجه المقصود و عدم استحقاقه الثمن كلا- و عدم لزوم العقد نظير ما إذا ادعى البائع تغير العين عند المشتري و أنكر المشتري. و قد تقدم فى محله هذا إذا لم تشهد القرينه القطعيه مما لا يمكن عاده حصوله بعد وقت ضمان المشتري أو تقدمه

عليه و إلا عمل عليها من غير يمين. قال في التذكرة و لو أقام أحدهما بينه عمل بها ثم قال و لو أقام بينه عمل بينه المشتري لأن القول قول البائع لأنه ينكر فالبينة على المشتري و هذا منه مبنى على سقوط اليمين عن المنكر بإقامه البينة و فيه كلام في محله و إن كان لا يخلو عن قوه و إذا حلف البائع فلا بد من حلفه على عدم تقدم العيب- أو نفى استحقاق الرد أو الأرش إن كان قد اختبر المبيع و اطلع على خفايا أمره كما يشهد بالإعسار و العدالة و غيرهما مما يكتفى فيه بالاختبار الظاهر. و لو لم يختبر ففى جواز الاستناد فى ذلك إلى أصاله عدمه إذا شك فى ذلك وجه احتمله فى جامع المقاصد و حكى عن جماعه كما يحلف على طهاره المبيع استنادا إلى الأصل و يمكن الفرق بين الطهاره و بين ما نحن فيه بأن المراد بالطهاره فى استعمال المتشرعه ما يعم غير معلوم النجاسه لا- الطاهر الواقعى كما أن المراد بالملكيه و الزوجيه ما استند إلى سبب شرعى ظاهرى كما تدل عليه روايه جعفر الوارده فى جواز الحلف على ملكيه ما أخذ من يد المسلمين. و فى التذكرة بعد ما حكى عن بعض الشافعيه جواز الاعتماد على أصاله السلامه فى هذه الصوره قال و عندى فيه نظر أقرب به الاكتفاء بالحلف على نفى العلم و استحسنة فى المسالك قال لاعضاده بأصاله عدم التقدم فيحتاج المشتري إلى إثباته و قد سبقه إلى ذلك فى الميسيه و تبعه فى الرياض. أقول إن كان مراده الاكتفاء بالحلف على نفى العلم فى إسقاط أصل الدعوى بحيث لا يسمع البينه بعد ذلك ففيه إشكال- نعم لو أريد سقوط الدعوى إلى أن تقوم البينه فله وجه و إن استقرب فى مفتاح الكرامه أن لا يكتفى بذلك منه فيرد الحاكم اليمين على المشتري فيحلف و هذا أوفق بالقواعد. ثم الظاهر من عباره التذكرة اختصاص يمين نفى العلم على القول به بما إذا لم يختبر البائع المبيع بل عن الرياض لزوم الحلف مع الاختبار على البت قولاً واحداً. لكن الظاهر أن المفروض فى التذكرة صورته الحاجه إلى يمين نفى العلم إذ مع الاختبار يتمكن من الحلف على البت فلا- حاجه إلى عنوان مسأله اليمين على نفى العلم لا أن اليمين على نفى العلم لا يكفى من البائع مع الاختبار فافهم.

فرع لو باع الوكيل فوجد به المشتري عيباً يوجب الرد

رده على الموكل لأنه المالك و الوكيل نائب عنه بطلت وكالته بفعل ما أمر به فلا عهده عليه و لو اختلف الموكل و المشتري فى قدم العيب و حدوده فيحلف الموكل على عدم التقدم كما مر و لا- يقبل إقرار الوكيل بقدمه لأنه أجنبي و إذا كان المشتري جاهلاً بالوكاله و لم يتمكن الوكيل عن إقامة البينه فادعى على الوكيل بقدم العيب فإن اعترف الوكيل بالتقدم لم يملك الوكيل رده على الموكل لأن إقرار الوكيل بالسبق دعوى بالنسبه إلى الموكل لا يقبل إلا بالبينه فله إحلاف الموكل على عدم سبق لأنه لو اعترف نفع الوكيل بدفع الظلامه عنه فله عليه مع إنكاره اليمين و لو رد اليمين على الوكيل فحلف على السابق ألزم الموكل و لو أنكر الوكيل التقدم حلف ليدفع عن نفسه الحق اللازم عليه لو اعترف و لم يتمكن من الرد على الموكل لأنه لو أقر رد عليه و هل للمشتري تحليف الموكل لأنه مقر بالتوكيل الظاهر لا لأن دعواه على الوكيل يستلزم إنكار وكالته و على الموكل يستلزم الاعتراف به- و احتمال فى جامع المقاصد ثبوت ذلك له مؤاخذه له بإقراره ثم إذا لم يحلف الوكيل و نكل فحلف المشتري اليمين المردوده و رد العين على الوكيل فهل للوكيل ردها على الموكل أم لا- وجهان بناهما فى القواعد على كون اليمين المردوده كالبينه فينفذ فى حق الموكل أو كإقرار المنكر فلا- ينفذ و تنظر فيه فى جامع المقاصد بأن كونها كالبينه لا يوجب نفوذها للوكيل على الموكل لأن الوكيل معترف بعدم سبق العيب فلا تنفعه البينه القائمة على السابق الكاذبه باعتراؤه قال

اللهم إلا أن يكون إنكاره لسبق العيب استنادا إلى الأصل بحيث لا يتنافى ثبوته و لا دعوى ثبوته كأن يقول لا حق لك على فى هذه الدعوى إذ ليس فى المبيع عيب ثبت لك به الرد على فإنه لا تمنع حينئذ تخريج المسألة على القولين المذكورين انتهى. و فى مفتاح الكرامه أن اعتراضه مبنى على كون اليمين المردوده كيبه الراد و المعروف بينهم أنه كيبه المدعى أقول كونه كيبه لا ينافى عدم نفوذها للوكيل المكذب لها على الموكل و تمام الكلام فى محله.

الرابعه لو رد سلعه بالعب فأنكر البائع أنها سلعته

قدم قول البائع كذا فى التذكره و الدروس و جامع المقاصد لأصالة عدم حق له عليه و أصالة عدم كونها سلعته و هذا بخلاف ما لو ردها بخيار فأنكر كونها له فاحتمل هنا فى التذكره و القواعد تقديم قول المشتري و نسبه فى التحرير إلى القيل لاتفاقهما على استحقاق الفسخ بعد أن احتمل مساواتها للمسألة الأولى أقول النزاع فى كون السلعه سلعه البائع يجتمع مع الخلاف فى الخيار و مع الاتفاق عليه كما لا يخفى لكن ظاهر المسألة الأولى كون الاختلاف فى ثبوت خيار العيب ناشئا عن كون السلعه هذه السلعه المعيوبه أو غيرها و الحكم تقديم قول البائع مع يمينه. و أما إذا اتفقا على الخيار و اختلفا فى السلعه فلذى الخيار حينئذ الفسخ من دون توقف على كون هذه السلعه هى المبيعه أو غيرها فإذا فسخ و أراد رد السلعه فأنكرها البائع فلا- وجه لتقديم قول المشتري مع أصالة عدم كون السلعه هى التى وقع العقد عليها. نعم استدل عليه فى الإيضاح بعد ما قواه بأن الاتفاق منهما على عدم لزوم البيع و استحقاق الفسخ و الاختلاف فى موضعين أحدهما خيانه المشتري فيدعيها البائع بتغير السلعه و المشتري ينكرها و الأصل عدمها. الثانى سقوط حق الخيار الثابت للمشتري فالبائع يدعيه و المشتري ينكره و الأصل بقاؤه و تبعه فى الدروس حيث قال لو أنكر البائع كون المبيع مبيعه حلف و لو صدقه على كون المبيع معيوباً و أنكر تعيين المشتري حلف المشتري انتهى. أقول أما دعوى الخيانه فلو احتاجت إلى الإثبات و لو كان معها أصالة عدم كون المال الخاص هو المبيع لوجب القول بتقديم قول المشتري فى المسألة الأولى و إن كانت هناك أصول متعدده على ما ذكرها فى الإيضاح و هى أصالة عدم الخيار و عدم حدوث العيب و صحه القبض بمعنى خروج البائع من ضمانه لأن أصالة عدم الخيانه مستندها ظهور حال المسلم و هو وارد على جميع الأصول العمليه نظير أصالة الصحه و أما ما ذكره من أصالة صحه القبض فلم نتحقق معناها و إن فسرناها من قبله بما ذكرنا لكن أصالة الصحه لا تنفع لإثبات لزوم القبض و أما دعوى سقوط حق الخيار فهى إنما تجدى إذا كان الخيار المتفق عليه لأجل العيب كما فرضه فى الدروس و إلا فأكثر الخيارات مما أجمع على بقاءه مع التلف على أن أصالة عدم سقوط الخيار لا تثبت إلا ثبوته لا- و جوب قبول هذه السلعه إلا- من جهه التلازم الواقع بينهما و لعل نظر الدروس إلى ذلك لكن للنظر فى إثبات أحد المتلازمين بالأصل الجارى فى الآخر مجال كما نبهنا عليه مرارا.

و أما الثانى و هو الاختلاف فى المسقط

إشارة

ففيه أيضا مسائل -

الأولى لو اختلفا في علم المشتري بالعيب و عدمه

قدم منكر العلم فيثبت الخيار.

الثانية لو اختلفا في زواله قبل علم المشتري أو بعده

على القول بأن زواله بعد العلم لا- يسقط الأرش بل ولا الرد ففي تقديم مدعى البقاء فيثبت الخيار لأصالة بقاءه و عدم زواله المسقط للخيار أو تقديم مدعى عدم ثبوت الخيار لأن سببه أو شرطه العلم به حال وجوده و هو غير ثابت فالأصل لزوم العقد و عدم الخيار وجهان أقواهما الأول و العبارة المتقدمه من التذكرة في سقوط الرد بزوال العيب قبل العلم أو بعده قبل الرد تومئ إلى الثاني فراجع. و لو اختلفا بعد حدوث عيب جديد و زوال أحد العيبين في كون الزائل هو القديم حتى لا يكون خيار أو الحادث حتى يثبت الخيار فمقتضى القاعدة بقاء القديم الموجب للخيار و لا يعارضه أصالة بقاء الجديد لأن بقاء الجديد لا يوجب بنفسه سقوط الخيار إلا من حيث استلزامه لزوال القديم و قد ثبت في الأصول أن أصالة عدم أحد الضدين لا يثبت وجود الضد الآخر ليرتب عليه حكمه لكن المحكى في التذكرة عن الشافعى في مثله التحالف- قال لو اشترى عبدا و حدث في يده نكته بياض بعينه و وجد نكته قديمه ثم زالت إحداهما فقال البائع الزائله القديمه فلا رد و لا أرش و قال المشتري بل الحادثه و لى الرد قال الشافعى يحلفان على ما يقولان فإذا حلفا استفاد البائع بيمينه دفع الرد و استفاد المشتري بيمينه أخذ الأرش انتهى.

الثالثة لو كان عيب مشاهد غير المتفق عليه

فادعى البائع حدوثه عند المشتري و المشتري سبقه ففي الدروس أنه كالعيب المنفرد يعنى أنه يحلف البائع كما لو لم يكن سوى هذا العيب و اختلفا في السابق و التأخر و لعله لأصالة عدم التقدم و يمكن أن يقال إن عدم التقدم هناك راجع إلى عدم سبب الخيار و أما هنا فلا يرجع إلى ثبوت المسقط بل المسقط هو حدوث العيب عند المشتري و قد مر غير مره أن أصالة التأخر لا يثبت بها حدوث الحادث في الزمان المتأخر و إنما يثبت بها عدم التقدم الذى لا يثبت به التأخر ثم قال في الدروس لو ادعى البائع زياده العيب عند المشتري و أنكر احتمال حلف المشتري لأن الخيار متيقن و الزيادة موهومه و يحتمل حلف البائع إجراء للزيادة مجرى العيب الجديد. أقول قد عرفت الحكم في العيب الجديد و إن حلف البائع فيه محل نظر ثم إنه لا بد من فرض المسألة فيما لو اختلفا في مقدار من العيب موجود زائد على المقدار المتفق عليه أنه كان متقدما أو متأخرا. و أما إذا اختلفا في أصل الزيادة فلا إشكال في تقديم قول المشتري.

الرابعة لو اختلف في البراءة قدم منكرها

فيثبت الخيار لأصالة عدمها الحاكمه على أصالة لزوم العقد. و ربما يتراءى من مكاتبه جعفر بن عيسى خلاف ذلك قال: كتبت إلى أبي الحسن ع جعلت فداك المتاع يباع فيمن يزيد فينادى عليه المنادى فإذا نادى عليه برىء من كل عيب فيه فإذا اشتراه المشتري و رضيه و لم يبق إلا نقد الثمن فر بما زهد فيه فإذا زهد فيه ادعى عيوباً و أنه لم يعلم بها فيقول له المنادى قد برئت منها

فيقول المشتري لم أسمع البراءة منها أ يصدق فلا يجب عليه أم لا يصدق فكتب ع أن عليه الثمن الخبر

المكاسب، ج ٣، ص ٢٦٥

و عن المحقق الأردبيلي أنه لا يلتفت إلى هذا الخبر لضعفه مع الكتابه و مخالفه القاعده انتهى. و ما أبعد ما بينه و بين ما في الكفايه من جعل الروايه مؤيده لقاعده البيئه على ٢٨ و اليمين على من أنكر و في كل منهما نظر. و في الحدائق أن المفهوم من مساق الخبر المذكور أن إنكار المشتري إنما وقع مدالسه لعدم رغبته في المبيع و إلا فهو عالم بتبري البائع و الإمام ع إنما ألزمه بالثمن من هذه الجهه و فيه أن مراد السائل ليس حكم العالم بالتبري المنكر له فيما بينه و بين الله بل الظاهر من سياق السؤال استعلام من يقدم قوله في ظاهر الشرع من البائع و المشتري مع أن حكم العالم بالتبري المنكر له مكابره معلوم لكل أحد خصوصاً للسائل كما يشهد به قوله أ يصدق أم لا يصدق الدال على وضوح حكم صورتى صدقه و كذبه و الأولى توجيه الروايه بأن الحكم بتقديم قول المنادى لجريان العاده بنداء الدلال عند البيع بالبراءه من العيوب على وجه يسمعه كل من حضر للشراء فدعوى المشتري مخالفه للظاهر نظير دعوى الغبن و الغفله عن قيمه ممن لا يخفى عليه قيمه المبيع بقى في الروايه إشكال آخر من حيث إن البراءه من العيوب عند نداء المنادى لا يجدى في سقوط خيار العيب بل يعتبر وقوعه في متن العقد و يمكن التفصي عنه إما بالتزام كفايه تقدم الشرط على العقد بعد وقوع العقد عليه كما يأتي في باب الشروط و إما بدعوى أن نداء الدلال بمنزله الإيجاب لأنه لا ينادى إلا بعد أن يرغب فيه أحد الحضار بقيمته فينادى الدلال و يقول بعتك هذا الموجود بكل عيب و يكرر ذلك مرارا من دون أن يتم الإيجاب حتى يمكن من إبطاله عند زياده من زاد. و الحاصل جعل نداءه إيجابا للبيع و لو أبيت إلا عن أن المتعارف في الدلال كون نداءه قبل إيجاب البيع أمكن دعوى كون المتعارف في ذلك الزمان غير ذلك مع أن الروايه لا- تصریح فيها بكون البراءه في النداء قبل الإيجاب كما لا يخفى. ثم الحلف هنا على نفى العلم بالبراءه لأنه الموجب لسقوط الخيار لانتفاء البراءه واقعا

الخامسه لو ادعى البائع رضاء المشتري به بعد العلم أو إسقاط الخيار أو تصرفه فيه أو حدوث عيب عنده حلف المشتري

لأصاله عدم هذه الأمور و لو وجد في المعيب عيب اختلفا في حدوثه و قدمه ففي تقديم مدعى الحدوث لأصاله عدم تقدمه كما تقدم سابقا في دعوى تقدم العيب و تأخره أو مدعى عدمه لأصاله بقاء الخيار الثابت بالعقد على المعيب و الشك في سقوطه بحدوث العيب الآخر في ضمان المشتري فالأصل عدم وقوع العقد على السليم من هذا العيب حتى يضمه المشتري.

و أما الثالث [الاختلاف في الفسخ]

اشاره

ففيه مسائل

الأولى لو اختلفا في الفسخ فإن كان الخيار باقيا فله إنشاؤه

و فى الدروس أنه يمكن جعل إقراره إنشاء. و لعله لما اشتهر من أن من ملك شيئا ملك الإقرار به كما لو ادعى الزوج الطلاق و يدل عليه بعض الأخبار الواردة فيمن أخبر بعقد مملوكه ثم جاء العبد يدعى النفقه على أيتام الرجل و أنه رق لهم و سيجىء الكلام فى فروع هذه القاعده و إن كان بعد انقضاء زمان الخيار- كما لو تلف العين افتقر مدعيه إلى البيئه و مع عدمها حلف الآخر على نفى علمه بالفسخ إن ادعى عليه علمه بفسخه ثم إذا لم يثبت الفسخ فهل يثبت للمشتري المدعى للفسخ الأرش- لثلا يخرج من الحقين أم لا لإقراره بالفسخ. و زاد فى الدروس أنه يحتمل أن يأخذ أقل الأمرين من الأرش و ما زاد على قيمه من الثمن إن اتفق لأنه بزعمه يستحق استرداد الثمن و رد قيمه فيقع التقاص فى قدر قيمه و يبقى قدر الأرش مستحقا على التقديرين انتهى.

الثانيه لو اختلفا فى تأخر الفسخ عن أول الوقت

بناء على فوريه الخيار ففى تقديم مدعى التأخير لأصالة بقاء العقد و عدم حدوث الفسخ فى أول الزمان أو مدعى عدمه لأصالة صحه الفسخ و جهان- و لو كان منشأ النزاع الاختلاف فى زمان وقوع العقد مع الاتفاق على زمان الفسخ ففى الحكم بتأخر العقد لتصحيح الفسخ وجه- يضعف بأن أصالة تأخر العقد الراجع حقيقه إلى أصالة عدم تقدمه على الزمان المشكوك و وقوعه فيه لا يثبت وقوع الفسخ فى أول الزمان و هذه المسأله نظير ما لو ادعى الزوج الرجوع فى عدّه المطلقه و ادعت هى تأخره عنها.

الثالثه لو ادعى المشتري الجهل بالخيار أو بفوريته

اشاره

بناء على فوريته سمع قوله إن احتمال فى حقه الجهل للأصل. و قد يفصل بين الجهل بالخيار فلا يعذر إلا إذا نشأ فى بلد لا يعرفون الأحكام و الجهل بالفوريه فيعذر مطلقا لأنه مما يخفى على العامه

نهايه الحكمه از ابتدا تا المرحله السابعه

نهايه الحكمه

نهايه الحكمه

از ابتدای کتاب تا پایان المرحله السابعه

كلام بمنزله المدخل لهذه الصناعه

كلام بمنزله المدخل لهذه الصناعه

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلاه والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين.

إننا معاشر الناس أشياء موجوده جدا ومعنا أشياء آخر موجوده ربما فعلت فينا أو انفعلت منا كما أنا نفعل فيها أو ننفعل منها. هناك هواء نستنشقه وغذاء نتغذى به ومساكن نسكنها وأرض نتقلب عليها وشمس نستضيء بضياؤها وكواكب نهتدى بها وحيوان ونبات وغيرهما. وهناك أمور نبصرها وأخرى نسمعها وأخرى نشمها وأخرى نذوقها وأخرى وأخرى. وهناك أمور نقصدها أو نهرب منها وأشياء نحبها أو نبغضها وأشياء نرجوها أو نخافها وأشياء تشتهيها طباعنا أو تتنفر منها وأشياء نريدها لغرض الاستقرار في مكان أو الانتقال من مكان أو إلى مكان أو الحصول على لذه أو الالتقاء من ألم أو التخلص من مكروه أو لمآرب أخرى.

ص ٤

وجميع هذه الأمور التي نشعر بها ولعل معها ما لا نشعر بها ليست بسدى لما أنها موجوده جدا وثابته واقعا فلا يقصد شىء شئنا إلا لأنه عين خارجيه وموجود واقعي أو منته إليه ليس وهما سرايبا فلا يسعنا أن نرتاب في أن هناك وجودا ولا أن ننكر الواقعيه مطلقا إلا أن نكابر الحق فننكره أو نبدى الشك فيه وإن يكن شىء من ذلك فإنما هو فى اللفظ فحسب. فلا يزال الواحد منا وكذلك كل موجود يعيش بالعلم والشعور يرى نفسه موجودا واقعا ذا آثار واقعيه ولا يمس شئنا آخر غيره إلا بما أن له نصيبا من الواقعيه. غير أنا كما لا نشك فى ذلك لا نرتاب أيضا نخطىء فحسب ما ليس بموجود موجودا أو بالعكس كما أن الإنسان الأولى كان يثبت أشياء ويرى آراء ننكرها نحن اليوم ونرى ما يناقضها وأحد النظرين خطأ لا محاله وهناك أغلاط نبتلى بها كل يوم فنثبت الوجود لما ليس بموجود وننفيه عما هو موجود حقا ثم ينكشف لنا أنا أخطأنا فى ما قضينا به فمست الحاجه إلى البحث عن الأشياء الموجوده وتمييزها بخواص الموجوديه المحصله مما ليس بموجود بحثا نافيا للشك منتجا لليقين فإن هذا النوع من البحث هو الذى يهدينا إلى نفس الأشياء الواقعيه بما هى واقعيه.

وبتعبير آخر بحثا تقتصر فيه على استعمال البرهان فإن القياس البرهانى هو المنتج للنتيجه اليقينييه من بين الأقيسه كما أن اليقين هو الاعتقاد الكاشف عن وجه الواقع من بين الاعتقادات. فإذا بحثنا هذا النوع من البحث أمكننا أن نستنتج به أن كذا موجود وكذا ليس بموجود ولكن البحث عن الجزئيات خارج من وسعنا على أن البرهان لا يجرى فى الجزئى بما هو متغير زائل ولذلك بعينه نعطف فى هذا النوع من البحث إلى البحث عن حال الموجود على وجه كلى فنستعلم به أحوال الموجود المطلق بما أنه كلى ولما كان من المستحيل أن يتصف

ص ٥

الموجود بأحوال غير موجوده انحصرت الأحوال المذكوره فى أحكام تساوى الموجود من حيث هو موجود كالخارجيه المطلقه والوحده العامه والفعليه الكليه المساويه للموجود المطلق أو تكون أحوالا هى أخص من الموجود المطلق لكنها وما يقابلها جميعا تساوى الموجود المطلق كقولنا الموجود إما خارجى أو ذهنى والموجود إما واحد أو كثير والموجود إما بالفعل أو بالقوه والجميع كما ترى أمور غير خارجيه من الموجوديه المطلقه والمجموع من هذه الأبحاث هو الذى نسميه الفلسفه. وقد تبين بما تقدم أولا أن الفلسفه أعم العلوم جميعا لأن موضوعها أعم الموضوعات وهو الموجود الشامل لكل شىء فـالعلوم جميعا تتوقف عليها فى ثبوت موضوعاتها وأما الفلسفه فلا تتوقف فى ثبوت موضوعها على شىء من العلوم فإن موضوعها الموجود العام الذى نتصوره تصورا أوليا ونصدق بوجوده كذلك لأن الموجوديه نفسه.

وثانيا أن موضوعها لما كان أعم الأشياء ولا ثبوت لأمر خارج منه كانت المحمولات المثبتة فيها إما نفس الموضوع كقولنا إن كل موجود فإنه من حيث هو موجود واحد أو بالفعل فإن الواحد وإن غير الموجود مفهوما لكنه عينه مصداقا ولو كان غيره كان باطل الذات غير ثابت للموجود وكذلك ما بالفعل وإما ليست نفس الموضوع بل هي أخص منه لكنها ليست غيره كقولنا إن العلة موجوده فإن العلة وإن كانت أخص من الموجود لكن العلية ليست حيثه خارجه من الموجوديه العامه وإلا لبطلت. وأمثلة هذه المسائل مع ما يقابلها تعود إلى قضايا مردده المحمول تساوى أطراف التريد فيها الموجوديه العامه كقولنا كل موجود إما بالفعل أو بالقوه فأكثر المسائل فى الفلسفه جاريه على التقسيم كتقسيم الموجود إلى واجب وممكن وتقسيم الممكن إلى جوهر وعرض وتقسيم الجوهر إلى مجرد

ص ٦

ومادى وتقسيم المجرد إلى عقل ونفس وعلى هذا القياس.

وثالثا أن المسائل فيها مسوقه على طريق عكس الحمل فقولنا الواجب موجود والممكن موجود فى معنى الوجود يكون واجبا ويكون ممكنا وقولنا الوجوب إما بالذات وإما بالغير معناه أن الموجود الواجب ينقسم إلى واجب لذاته وواجب لغيره.

ورابعا أن هذا الفن لما كان أعم الفنون موضوعا ولا يشذ عن موضوعه ومحمولاته الراجعه إليه شىء من الأشياء لم يتصور هناك غايه خارجه منه يقصد الفن لأجلها فالمعرفه بالفلسفه مقصوده لذاتها من غير أن تقصد لأجل غيرها وتكون آله للتوصل بها إلى أمر آخر كالفنون الآليه نعم هناك فوائد تترتب عليها.

وخامسا أن كون موضوعها أعم الأشياء يوجب أن لا يكون معلولا- لشىء خارج منه إذ لا- خارج هناك فلا عله له فالبراهين المستعمله فيها ليست ببراهين لميه وأما برهان الإن فقد تحقق فى كتاب البرهان من المنطق أن السلوك من المعلول إلى العله لا يفيد يقينا فلا يبقى للبحث الفلسفى إلا برهان الإن الذى يعتمد فيه على الملازمات العامه فيسلك فيه من أحد المتلازمين العامين إلى الآخر

ص ٧

المرحلة الأولى فى أحكام الوجود الكليه وفيها خمس ف

اشاره

المرحلة الأولى فى أحكام الوجود الكليه وفيها خمس فصول

الفصل الأول فى أن الوجود مشترك معنوى

الوجود بمفهومه مشترك معنوى يحمل على ما يحمل عليه بمعنى واحد وهو ظاهر بالرجوع إلى الذهن حينما نحمله على أشياء أو ننفيه عن أشياء كقولنا الإنسان موجود والنبات موجود والشمس موجوده واجتماع النقيضين ليس بموجود واجتماع الضدين

ليس بوجود وقد أجاد صدر المتألهين قدس سره حيث قال إن كون مفهوم الوجود مشتركا بين الماهيات قريب من الأوليات. فمن سخيّف القول ما قال بعضهم إن الوجود مشترك لفظي وهو في كل ماهيه يحمل عليها بمعنى تلك الماهيه. ويرده لزوم سقوط الفائدة في الهليات البسيطة مطلقا كقولنا الواجب موجود والممكن موجود والجوهر موجود والعرض موجود. على أن من الجائز أن يتردد بين وجود الشيء وعدمه مع العلم بماهيته ومعناه كقولنا هل الاتفاق موجود أو لا. وكذا التردد في ماهيه الشيء مع الجزم بوجوده كقولنا هل النفس الإنسانيه الموجوده جوهر أو عرض والتردد في أحد الشئيين مع الجزم بالآخر يقضى بمغايرتهما. ونظيره في السخافه ما نسب إلى بعضهم أن مفهوم الوجود مشترك

ص ٩

لفظي بين الواجب والممكن. ورد بأننا إما أن نقصد بالوجود الذي نحمله على الواجب معنى أو لا والثاني يوجب التعطيل وعلى الأول إما أن نعني به معنى الذي نعنيه إذا حملناه على الممكنات وإما أن نعني به نقيضه وعلى الثاني يلزم نفي الوجود عنه عند إثبات الوجود له تعالى عن ذلك وعلى الأول يثبت المطلوب وهو كون مفهوم الوجود مشتركا معنويا. والحق كما ذكره بعض المحققين أن القول بالاشتراك اللفظي من الخلط بين المفهوم والمصداق فحكم المغايره إنما هو للمصداق دون المفهوم.

الفصل الثاني في أصاله الوجود واعتباريه الماهيه

الفصل الثاني في أصاله الوجود واعتباريه الماهيه

الوجود هو الأصيل دون الماهيه أي أنه هو الحقيقه العينيه التي نثبتها بالضروره إنا بعد حسم أصل الشك والسفسطه وإثبات الأصيل الذي هو واقعيه الأشياء أول ما نرجع إلى الأشياء نجد لها مختلفه متمايزه مسلوبا بعضها عن بعض في عين أنها جميعا متحده في دفع ما كان يحتمله السوفسطى من بطلان الواقعيه فنجد فيها مثلا إنسانا موجودا وفرسا موجودا وشجرا موجودا وعنصرا موجودا وشمسا موجوده وهكذا. فلها ماهيات محموله عليها بها يباين بعضها بعضا والوجود محمول عليها مشترك المعنى بينها والماهيه غير الوجود لأن المختص غير المشترك وأيضا الماهيه لا- تأتي في ذاتها أن يحمل عليها الوجود وأن يسلب عنها ولو كانت عين الوجود لم يجز أن تسلب عن نفسها لاستحاله سلب الشيء عن نفسه فما نجده في الأشياء من حيثيه الماهيه غير ما نجده فيها من حيثيه الوجود.

ص ١٠

وإذ ليس لكل واحد من هذه الأشياء إلا- واقعيه واحده كانت إحدى هاتين الحثيتين أعنى الماهيه والوجود بحذاء ما له من الواقعيه والحقيقه وهو المراد بالأصاله والحيثيه الأخرى اعتباريه منتزعه من حيثيه الأصيله تنسب إليها الواقعيه بالعرض. وإذ كان كل شيء إنما ينال الواقعيه إذا حمل عليه الوجود واتصف به فالوجود هو الذي يحاذي واقعيه الأشياء وأما الماهيه فإذا كانت مع الاتصاف بالوجود ذات واقعيه ومع سلبه باطله الذات فهى في ذاتها غير أصيله وإنما تتأصل بعرض الوجود. فقد تحصل أن الوجود أصيل والماهيه اعتباريه كما قال به المشاءون أي أن الوجود موجود بذاته والماهيه موجوده به. وبذلك يندفع ما أورد على أصاله الوجود من أن الوجود لو كان حاصلًا في الأعيان كان موجودًا لأن الحصول هو الوجود فللوجود وجود ونقل الكلام إليه وهلم جرا فيتسلسل. وجه الاندفاع أن الوجود موجود لكن بذاته لا- بوجود زائد أي أن الوجود عين الموجوديه بخلاف

الماهيه التي حيثه ذاتها غير حيثه وجودها. وأما دعوى أن الموجود في عرف اللغه إنما يطلق على ما له ذات معروضه للوجود ولازمه أن الوجود غير موجود فهي على تقدير صحتها أمر راجع إلى الوضع اللغوي أو غلبه الاستعمال والحقائق لا تتبع استعمال الألفاظ وللوجود كما تقدم حقيقه عينيه نفسها ثابتة لنفسها.

قال بهمنيار في التحصيل وبالجملة فالوجود حقيقته أنه في الأعيان لا غير وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته انتهى ص ٢٨١. ويندفع أيضا ما أشكل عليه بأن كون الوجود موجودا بذاته يستتبع كون الوجودات الإمكانية واجبه بالذات لأن كون الوجود موجودا بذاته يستلزم امتناع سلبه عن ذاته إذ الشئ لا يسلب عن نفسه ولا نغنى بالواجب

ص ١١

بالذات إلا ما يمتنع عدمه لذاته. وجه الاندفاع أن الملاك في كون الشئ واجبا بالذات ليس هو كون وجوده نفس ذاته بل كون وجوده مقتضى ذاته من غير أن يفتقر إلى غيره وكل وجود إمكاني فهو في عين أنه موجود في ذاته مفتقر إلى غيره مفاض منه كالمعنى الحرفي الذي نفسه نفسه وهو مع ذلك لا يتم مفهوما إلا بالقيام بغيره وسيجيء مزيد توضيح له في الأبحاث الآتية. قال صدر المتألهين في الأسفار معنى وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل وقابل ومعنى تحقق الوجود بنفسه أنه إذا حصل إما بذاته كما في الواجب أو بفاعل لم يفتقر تحققه إلى وجود آخر يقوم به بخلاف غير الوجود انتهى ج ١ ص ٤٠.

ويندفع عنه أيضا ما أورد عليه أنه لو كان الوجود موجودا بذاته والماهيه موجوده بغيرها الذي هو الوجود كان مفهوم الوجود مشتركا بين ما بنفسه وما بغيره فلم يتم مفروض الحججه من أن الوجود مشترك معنوي بين الموجودات لالفظي. وجه الاندفاع أن فيه خلطا بين المفهوم والمصداق والاختلاف المذكور مصداقي لا مفهومي. فتبين بما تقدم فساد القول بأصاله الماهيه كما نسب إلى الإشراقين فهي عندهم أصيله إذا كانت بحيث ينتزع عنها الوجود وإن كانت في حد ذاتها اعتباريه والوجود المنتزع عنها اعتباريا. ويرده أن صيروره الماهيه الاعتباريه بانتزاع مفهوم الوجود الاعتباري أصيله ذات حقيقه عينيه انقلاب ضروري الاستحاله. وتبين أيضا فساد القول بأصاله الوجود في الواجب وأصاله الماهيه في الممكن كما قال به الدواني وقرره بأن الوجود على ما يقتضيه ذوق المتألهين حقيقه عينيه شخصيه هي الواجب تعالى وتتأصل الماهيات الممكنه بنوع من

ص ١٢

الانتساب إليه بإطلاق الموجود عليه تعالى بمعنى أنه عين الوجود وعلى الماهيات الممكنه بمعنى أنها منتسبه إلى الوجود الذي هو الواجب. ويرده أن الانتساب المذكور إن استوجب عروض حقيقه عينيه على الماهيات كانت هي الوجود إذ ليس للماهيه المتأصله إلا حيثها الماهيه والوجود وإذا لم تضاف الأصاله إلى الماهيه فهي للوجود وإن لم يستوجب شيئا وكانت حال الماهيه قبل الانتساب وبعده سواء كان تأصلها بالانتساب انقلابا وهو محال. يتفرع على أصاله الوجود واعتباريه الماهيه أولا أن كل ما يحمل على حيثه الماهيه فإنما هو بالوجود وأن الوجود حيثه تقييده في كل حمل ماهوي لما أن الماهيه في نفسها باطله هالكه لا تملك شيئا فثبوت ذاتها وذاتياتها لذاتها بواسطة الوجود فالماهيه وإن كانت إذا اعتبرها العقل من حيث هي لم تكن إلا هي لا موجوده ولا- معدومه لكن ارتفاع الوجود عنها بحسب هذا الاعتبار ومعناه أن الوجود غير مأخوذ في حدها لا ينافي حمله عليها

خارجا عن حدها عارضا لها فلها ثبوت ما كيفما فرضت. وكذا لوازم ذاتها التي هي لوازم الماهيه كمفهوم الماهيه العارضه لكل ماهيه والزوجيه العارضه لماهيه الأربعة تثبت لها بالوجود لا لذاتها وبذلك يظهر أن لازم الماهيه بحسب الحقيقه لازم الوجودين الخارجى والذهنى كما ذهب إليه الدوانى. وكذا لازم الوجود الذهنى كالتوعيه للإنسان ولازم الوجود الخارجى كالبروده للثلج والمحمولات غير اللازمه كالكتابه للإنسان كل ذلك بالوجود وبذلك يظهر أن الوجود من لوازم الماهيه الخارجيه عن ذاتها. وثانيا أن الوجود لا يتصف بشىء من أحكام الماهيه كالكلية والجزئية والجنسية والنوعيه والفصلية والعرضيه الخاصه والعامه و

ص ١٣

كالجوهريه والكميه والكيفيه وسائر المقولات العرضيه فإن هذه جميعا أحكام طارئه على الماهيه من جهه صدقها وانطباقها على شىء كصدق الإنسان وانطباقه على زيد وعمرو وسائر الأفراد أو من جهه اندراج شىء تحتها كاندراج الأفراد تحت الأنواع والأنواع تحت الأجناس والوجود الذى هو بذاته الحقيقه العينيه لا يقبل انطباقا على شىء ولا اندراجا تحت شىء ولا صدقا ولا حملا. ولا ما يشابه هذه المعانى نعم مفهوم الوجود يقبل الصدق والاشتراك كسائر المفاهيم. ومن هنا يظهر أن الوجود يساوق الشخصيه. ومن هنا يظهر أيضا أن الوجود لا مثل له لأن مثل الشىء ما يشاركه فى الماهيه النوعيه ولا ماهيه نوعيه للوجود. ويظهر أيضا أن الوجود لا ضد له لأن الضدين كما سيأتى أمران وجوديان متعاقبان على موضوع واحد داخلان تحت جنس قريب بينهما غايه الخلاف والوجود لا موضوع له ولا جنس له ولا له خلاف مع شىء.

وثالثا أن الوجود لا يكون جزءا لشىء لأن الجزء الآخر والكل المركب منهما إن كانا هما الوجود بعينه فلا معنى لكون الشىء جزءا لنفسه وإن كان أحدهما أو كلاهما غير الوجود كان باطل الذات إذ لا أصل غير الوجود فلا تركيب. وبهذا البيان يثبت أن الوجود لا جزء له ويتبين أيضا أن الوجود بسيط فى ذاته.

ورابعا أن ما يلحق الوجود حقيقه من الصفات والمحمولات أمور غير خارجيه عن ذاته إذ لو كانت خارجيه كانت باطله.

وخامسا أن للموجود من حيث اتصافه بالوجود نحو انقسام إلى ما بالذات وما بالعرض فالوجود موجود بالذات بمعنى أنه عين نفسه والماهيه موجوده بالعرض أى أنها ليست بالوجود بالنظر إلى نفس ذاتها وإن كانت

ص ١٤

موجوده بالوجود حقيقه قبال ما ليس بموجود بالوجود وسادسا أن الوجود عارض للماهيه بمعنى أن للعقل أن يجرد الماهيه عن الوجود فيعقلها وحدها من غير نظر إلى وجودها فليس الوجود عينها ولا جزءا لها ومن الدليل على ذلك جواز سلب الوجود عن الماهيه واحتياج اتصافها به إلى الدليل وكونها متساويه النسبه فى نفسها إلى الوجود والعدم ولو كان الوجود عينها أو جزءا لها لما صح شىء من ذلك. والمغايره كما عرفت عقليه فلا تنافى اتحاد الماهيه والوجود خارجا وذهنا فليس هناك إلا حقيقه واحده هى الوجود لمكان أصالته واعتباريتها فالماهيات المختلفه يختلف بها الوجود نحو من الاختلاف من غير أن يزيد على الوجود شىء وهذا معنى قولهم إن الماهيات أنحاء الوجود وإلى هذا الاختلاف يؤول ما بين الماهيات الموجوده من التميز والبيئونه واختلاف الآثار هو معنى قولهم إن الماهيات حدود الوجود فذات كل ماهيه موجوده حد لا يتعداه وجودها ويلزمه

سلوب بعدد الماهيات الموجوده الخارجه عنها فماهيه الإنسان الموجوده مثلا حد لوجوده لا يتعداه وجوده إلى غيره فهو ليس بفرس وليس ببقر وليس بشجر وليس بحجر إلى آخر الماهيات الموجوده المباينه للإنسان.

وسابعا أن ثبوت كل شىء أى نحو من الثبوت فرض إنما هو لوجود هناك خارجى يطرد العدم لذاته فللتصديقات النفس الأمريه التى لا مطابق لها فى خارج ولا فى ذهن مطابق ثابت نحواً من الثبوت التبعى بتبع الموجودات الحقيقيه. توضيح ذلك أن من التصديقات الحقه ما له مطابق فى الخارج نحو الإنسان موجود والإنسان كاتب ومنها ما له مطابق فى الذهن نحو الإنسان نوع والحيوان جنس ومنها ما له مطابق يطابقه لكنه غير موجود فى الخارج ولا فى الذهن كما فى قولنا عدم العله عله لعدم المعلول والعدم باطل

ص ١٥

الذات إذ العدم لا- تحقق له فى خارج ولا- فى ذهن ولا- لأحكامه وآثاره وهذا النوع من القضايا تعتبر مطابقه لنفس الأمر فإن العقل إذا صدق كون وجود العله عله لوجود المعلول اضطر إلى تصديق أنه ينتفى إذا انتفت عله وهو كون عدمها عله لعدمه ولا مصداق محقق للعدم فى خارج ولا فى ذهن إذ كل ما حل فى واحد منهما فله وجود. والذى ينبغى أن يقال بالنظر إلى الأبحاث السابقه إن الأصيل هو الوجود الحقيقى وهو الوجود وله كل حكم حقيقى ثم لما كانت الماهيات ظهورات الوجود للأذهان توسع العقل توسعا اضطراريا باعتبار الوجود لها وحمله عليها وصار مفهوم الوجود والثبوت يحمل على الوجود والماهيه وأحكامهما جميعا ثم توسع العقل توسعا اضطراريا ثانيا بحمل مطلق الثبوت والتحقق على كل مفهوم يضطر إلى اعتباره بتبع الوجود أو الماهيه كمفهوم العدم والماهيه والقوه والفعل ثم التصديق بأحكامها فالظرف الذى يفرضه العقل لمطلق الثبوت والتحقق بهذا المعنى الأخير هو الذى نسميه نفس الأمر ويسع الصوادق من القضايا الذهنيه والخارجيه وما يصدقه العقل ولا مطابق له فى ذهن أو خارج غير أن الأمور النفس الأمريه لوازم عقليه للماهيات متفرقه بتفررها وللکلام تتمه ستمر بك إن شاء الله تعالى. وقيل المراد بالأمر فى نفس الأمر عالم الأمر وهو عقل كلى فيه صور المعقولات جميعا والمراد بمطابقه القضية لنفس الأمر مطابقتها لما عنده من الصوره المعقوله. وفيه أن الكلام منقول إلى ما عنده من الصوره المعقوله وهى صوره معقوله تقتضى مطابقا فيما وراءها تطابقه. وقيل المراد بنفس الأمر نفس الشىء فهو من وضع الظاهر موضع الضمير فكون العدم مثلا باطل الذات فى نفس الأمر كونه فى نفسه كذلك.

ص ١٦

وفيه أن ما لا مطابق له فى خارج ولا فى ذهن لا نفسيه له حتى يطابقه هو وأحكامه.

وثامنا أن الشئيه مساوقه للوجود فما لا وجود له لا شئيه له فالمعدوم من حيث هو معدوم ليس بشىء. ونسب إلى المعتزله أن للماهيات الممكنه المعدومه شئيه فى العدم وأن بين الوجود والعدم واسطه يسمونها الحال وعرفوها بصفه الوجود التى ليست موجوده ولا- معدومه كالمصاحكيه والکاتبيه للإنسان لكنهم ينفون الواسطه بين النفى والإثبات فالمنفى هو المحال والثابت هو الواجب والممكن الموجود والممكن المعدوم والحال التى ليست بموجوده ولا معدومه. وهذه دعاو يدفعها صريح العقل وهى بالاصطلاح أشبه منها بالنظرات العلميه فالصفح عن البحث فيها أولى.

وتاسعا أن حقيقه الوجود بما هي حقيقه الوجود لا- سبب لها وراءها أى أن هويته العينيه التى هي لذاتها أصيله موجوده طارده للعدم لا- تتوقف فى تحققها على شىء خارج من هذه الحقيقه سواء كان سببا تاما أو ناقصا وذلك لمكان أصلتها وبطلان ما وراءها نعم لا- بأس بتوقف بعض مراتب هذه الحقيقه على بعض كتوقف الوجود الإمكانى على الوجود الواجبي وتوقف بعض الممكنات على بعض. ومن هنا يظهر أن لا- مجرى لبرهان اللم فى الفلسفه الإلهيه الباحثه عن أحكام الموجود من حيث هو موجود.

وعاشرا أن حقيقه الوجود حيث كانت عين حيثه ترتب الآثار كانت عين الخارجيه فيمتنع أن تحل الذهن فتتبدل ذهنيه لا ترتب عليها الآثار لاستلزامه الانقلاب المحال وأما الوجود الذهني الذى سيأتى إثباته إن شاء الله فهو من حيث كونه يطرده عن نفسه العدم وجود خارجى مترتب عليه الآثار وإنما يعد ذهنيا لا ترتب عليه الآثار بقياسه إلى المصداق الخارجى

ص ١٧

الذى بحذائه. فقد بان أن حقيقه الوجود لا صورته عقليه لها كالماهيات الموجوده فى الخارج التى لها صورته عقليه وبان أيضا أن نسبه مفهوم الوجود إلى الوجودات الخارجيه ليست نسبه الماهيه الكليه إلى أفرادها الخارجيه. وتبين بما تقدم أيضا أن المفهوم إنما تكون ماهيه إذا كان لها فرد خارجى تقومه وتترتب عليه آثارها.

الفصل الثالث فى أن الوجود حقيقه مشككه

الفصل الثالث فى أن الوجود حقيقه مشككه

لا ريب أن الهويات العينيه الخارجيه تتصف بالكثره تاره من جهه أن هذا إنسان وذاك فرس وذلك شجر ونحو ذلك وتاره بأن هذا بالفعل وذاك بالقوه وهذا واحد وذاك كثير وهذا حادث وذاك قديم وهذا ممكن وذاك واجب وهكذا. وقد ثبت بما قد أوردناه فى الفصل السابق أن الكثره من الجهه الأولى وهى الكثره الماهويه موجوده فى الخارج بعرض الوجود وأن الوجود متصف بها بعرض الماهيه لمكان أصله الوجود واعتباريه الماهيه. وأما الكثره من الجهه الثانيه فهى التى تعرض الوجود من جهه الانقسامات الطارئه عليه نفسه كانقسامه إلى الواجب والممكن وإلى الواحد والكثير وإلى ما بالفعل وما بالقوه ونحو ذلك وقد تقدم فى الفصل السابق أن الوجود بسيط وأنه لا- غير له ويستنتج من ذلك أن هذه الكثره مقومه للوجود بمعنى أنها فيه غير خارجه منه وإلا كانت جزءا منه ولا جزء للوجود أو حقيقه خارجه منه ولا خارج من الوجود.

ص ١٨

فلوجود كثره فى نفسه فهل هناك جهه وحده ترجع إليها هذه الكثره من غير أن تبطل بالرجوع فتكون حقيقه الوجود كثيره فى عين أنها واحده وواحد فى عين أنها كثيره وبتعبير آخر حقيقه مشككه ذات مراتب مختلفه يعود ما به الامتياز فى كل مرتبه إلى ما به الاشتراك كما نسب إلى الفهلويين أو لا جهه وحده فيها فيعود الوجود حقائق متباينه بتمام الذات يتميز كل منها من غيره بتمام ذاته البسيطه لا بالجزء ولا بأمر خارجى كما نسب إلى المشائين. الحق أنها حقيقه واحده فى عين أنها كثيره لأننا ننتزع من جميع مراتبها ومصاديقها مفهوم الوجود العام الواحد البديهي ومن الممتنع انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيره بما هي كثيره

غير راجعه إلى وحده ما. ويتبين به أن الوجود حقيقه مشككه ذات مراتب مختلفه كما مثلوا له بحقيقه النور على ما يتلقاه الفهم الساذج أنه حقيقه واحده ذات مراتب مختلفه فى الشده والضعف فهناك نور قوى ومتوسط وضعيف مثلا وليست المرتبه القويه نورا وشيئا زائدا على النوريه ولا المرتبه الضعيفه تفقد من حقيقه النور شيئا أو تختلط بالظلمه التى هى عدم النور بل لا تزيد كل واحده من مراتبه المختلفه على حقيقه النور المشتركه شيئا ولا تفقد منها شيئا وإنما هى النور فى مرتبه خاصه بسيطه لم تتألف من أجزاء ولم ينضم إليها ضميمه وتمتاز من غيرها بنفس ذاتها التى هى النوريه المشتركه. فالنور حقيقه واحده بسيطه متكثره فى عين وحدتها ومتوحده فى عين كثرتها كذلك الوجود حقيقه واحده ذات مراتب مختلفه بالشده والضعف والتقدم والتأخر والعلو والدنو وغيرها. ويتفرع على ما تقدم أمور الأمر الأول أن التمايز بين مرتبه من مراتب الوجود ومرتبته أخرى إنما هو بنفس ذاتها البسيطه التى ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز ولا ينافيه مع

ص ١٩

ذلك أن ينسب العقل التمايز الوجودى إلى جهه الكثره فى الوجود دون جهه الوحده ولا- أن ينسب الاشتراك والسنخيه إلى جهه الوحده. الأمر الثانى أن بين مراتب الوجود إطلاقا وتقييدا بقياس بعضها إلى بعض لمكان ما فيها من الاختلاف بالشده والضعف ونحو ذلك وذلك أنا إذا فرضنا مرتبتين من الوجود ضعيفه وشديده وقع بينهما قياس وإضافه بالضروره وكان من شأن المرتبه الضعيفه أنها لا تشتمل على بعض ما للمرتبه الشديده من الكمال لكن ليس شىء من الكمال الذى فى المرتبه الضعيفه إلا والمرتبته الشديده واجده له. فالمرتبه الضعيفه كالمؤلفه من وجدان وفقدان فذاتها مقيده بعدم بعض ما فى المرتبه الشديده من الكمال وإن شئت فقل محدوده وأما المرتبه الشديده فذاتها مطلقه غير محدوده بالنسبه إلى المرتبه الضعيفه. وإذا فرضنا مرتبه أخرى فوق الشديده كانت نسبه الشديده إلى هذه التى فرضنا فوقها كنسبه التى دونها إليها وصارت الشديده محدوده بالنسبه إلى ما فوقها كما كانت مطلقه بالنسبه إلى ما دونها وعلى هذا القياس فى المراتب الذاهبه إلى فوق حتى تقف فى مرتبه ليست فوقها مرتبه فهى المطلقه من غير أن تكون محدوده إلا- بأنها لا- حد لها. والأمر بالعكس مما ذكر إذا أخذنا مرتبه ضعيفه واعتبرناها مقيسه إلى ما هى أضعف منها وهكذا حتى ننتهى إلى مرتبه من الكمال والفعليه ليس لها من الفعليه إلا فعليه أن لا فعليه لها الأمر الثالث تبين من جميع ما مر أن للمراتب المترتبه من الوجود حدودا غير أعلى المراتب فإنها محدوده بأنها لا حد لها وظاهر أن هذه الحدود الملازمه

ص ٢٠

للسلوب والأعدام والفقدانات التى تثبتها فى مراتب الوجود وهى أصيله وبسيطه إنما هى من ضيق التعبير وإلا فالعدم نقيض الوجود ومن المستحيل أن يتخلل فى مراتب نقيضه. وهذا المعنى أعنى دخول الأعدام فى مراتب الوجود المحدوده وعدم دخولها المؤدى إلى الصرافه نوع من البساطه والتركيب فى الوجود غير البساطه والتركيب المصطلح عليها فى موارد أخرى وهو البساطه والتركيب من جهه الأجزاء الخارجيه أو العقليه أو الوهميه. الأمر الرابع أن المرتبه كلما تنزلت زادت حدودها وضاق وجودها وكلما عرجت وزادت قريبا من أعلى المراتب قلت حدودها واتسع وجودها حتى يبلغ أعلى المراتب فهى مشتمله على كل كمال وجودى من غير تحديد ومطلقه من غير نهايه. الأمر الخامس أن للوجود حاشيتين من حيث الشده والضعف وهذا ما يقضى به القول بكون الوجود حقيقه مشككه. الأمر السادس أن للوجود بما لحقيقته من السعه والانبساط تخصصا بحقيقته العينيه

البيسطه وتخصصا بمرتبته من مراتبه المختلفه البسيطه التي يرجع ما به الامتياز فيها إلى ما به الاشتراك وتخصصا بالماهيات المنبعثه عنه المحدده له ومن المعلوم أن التخصص بأحد الوجهين الأولين مما يلحقه بالذات وبالوجه الثالث أمر يعرضه بعرض الماهيات.

ص ٢١

الفصل الرابع في شطر من أحكام العدم

الفصل الرابع في شطر من أحكام العدم

قد تقدم أن العدم لا شئيه له فهو محض الهلاك والبطلان. ومما يتفرع عليه أن لا تمايز في العدم إذ التمايز بين شيئين إما بتمام الذات كالنوعين تحت مقولتين أو ببعض الذات كالنوعين تحت مقوله واحده أو بما يعرض الذات كالفردين من نوع ولا ذات للعدم. نعم ربما يضاف العدم إلى الوجود فيحصل له حظ من الوجود ويتبعه نوع من التمايز كعدم البصر الذي هو العمى والتميز من عدم السمع الذي هو الصمم وكعدم زيد وعدم عمرو المتميز أحدهما من الآخر. وبهذا الطريق ينسب العقل إلى العدم العليه والمعلوليه حذاء ما للوجود من ذلك فيقال عدم العله عله لعدم المعلول حيث يضيف العدم إلى العله والمعلول فيتميز العدمان ثم يبنى عدم المعلول على عدم العله كما كان يتوقف وجود المعلول على وجود العله وذلك نوع من التجوز حقيقته الإشاره إلى ما بين الوجودين من التوقف. ونظير العدم المضاف العدم المقيّد بأى قيد يقيده كالعدم الذاتى والعدم الزمانى والعدم الأزلى ففى جميع ذلك يتصور مفهوم العدم ويفرض له مصداق على حد سائر المفاهيم ثم يقيد المفهوم فيتميز المصداق ثم يحكم على المصداق على ما له من الثبوت المفروض بما يقتضيه من الحكم كاعتبار عدم العدم قبال العدم نظير اعتبار العدم المقابل للوجود قبال الوجود. وبذلك يندفع الإشكال فى اعتبار عدم العدم بأن العدم المضاف إلى العدم نوع من العدم وهو بما أنه رافع للعدم المضاف إليه يقابله تقابل

ص ٢٢

التناقض والنوعيه والتقابل لا- يجتمعان البته. وجه الاندفاع كما أفاده صدر المتألهين ره أن الجبهه مختلف فعدم العدم بما أنه مفهوم أخص من مطلق العدم مأخوذ فيه العدم نوع من العدم وبما أن للعدم المضاف إليه ثبوتاً مفروضاً يرفعه العدم المضاف رفع النقيض للنقيض يقابله العدم المضاف. وبمثل ذلك يندفع ما أورد على قولهم المعدوم المطلق لا يخبر عنه بأن القضية تناقض نفسها فإنها تدل على عدم الإخبار عن المعدوم المطلق وهذا بعينه خبر عنه ويندفع بأن المعدوم المطلق بما أنه بطلان محض فى الواقع لا- خبر عنه وبما أن لمفهومه ثبوتاً ما ذهنياً يخبر عنه بأنه لا- يخبر عنه فالجتهتان مختلفتان وتعبير آخر المعدوم المطلق بالحمل الشائع لا يخبر عنه وبالحمل الأولى يخبر عنه بأنه لا يخبر عنه. وبمثل ما تقدم أيضاً يندفع الشبهه عن عده من القضايا توهم التناقض كقولنا الجزئى جزئى وهو بعينه كلى يصدق على كثيرين وقولنا اجتماع النقيضين ممتنع وهو بعينه ممكن موجود فى الذهن وقولنا الشئى ء إما ثابت فى الذهن أو لا- ثابت فيه واللاتابت فى الذهن ثابت فيه لأنه معقول موجود بوجود ذهنى. فالجزئى جزئى بالحمل الأولى كلى صادق على كثيرين بالحمل الشائع واجتماع النقيضين ممكن بالحمل الأولى ممتنع بالحمل الشائع واللاتابت فى الذهن لا ثابت فيه بالحمل الأولى ثابت فيه بالحمل الشائع.

كل موجود فى الأعيان فإن هويته العينيه وجوده على ما تقدم من أصله

ص ٢٣

الوجود والهويه العينيه تأبى بذاته الصدق على كثيرين وهو التشخص فالشخصيه للوجود بذاته فلو فرض لموجود وجودان كانت هويته العينيه الواحده كثيره وهى واحد هذا محال. وبمثل البيان يتبين استحاله وجود مثلين من جميع الجهات لأن لازم فرض مثلين اثنين التمايز بينهما بالضرورة ولازم فرض التماثل من كل جهه عدم التمايز بينهما وفى ذلك اجتماع النقيضين هذا محال. وبالجملة من الممتنع أن يوجد موجود واحد بأكثر من وجود واحد سواء كان الوجودان مثلا- واقعين فى زمان واحد من غير تخلل العدم بينهما أو منفصلين يتخلل العدم بينهما فالمحذور وهو لزوم العينيه مع فرض الاثنييه فى الصورتين سواء. والقول بأن الوجود الثانى متميز من الأول بأنه مسبوق بالعدم بعد الوجود بخلاف الأول وهذا كاف فى تصحيح الاثنييه وغير مضر بالعينيه لأنه تميز بعدم. مردود بأن العدم بطلان محض لا كثره فيه ولا تميز وليس فيه ذات متصفه بالعدم يلحقها وجود بعد ارتفاع وصفه فقد تقدم أن ذلك كله اعتبار عقلى بمعونه الوهم الذى يضيف العدم إلى الملكه فيتعدد العدم ويتكرر بتكرر الملكات وحقيقه كون الشىء مسبوق الوجود بعدم وملحوق الوجود به. وبالجملة إحاطه العدم به من قبل ومن بعد اختصاص وجوده بظرف من ظروف الواقع وقصوره عن الانبساط على سائر الظروف من الأعيان لا- أن للشىء وجودا واقعيا فى ظرف من ظروف الواقع وللعدم تقرر واقع منبسط على سائر الظروف ربما ورد على الوجود فدفعه عن مستقره واستقر هو فيه فإن فيه إعطاء الأصله للعدم واجتماع النقيضين. والحاصل أن تميز الوجود الثانى تميز وهمى لا- يوجب تميزا حقيقيا ولو أوجب ذلك أوجب البيئونه بين الوجودين وبطلت العينيه.

ص ٢٤

والقول بأنه لم لا يجوز أن يوجد الموجد شيئا ثم يعدم وله بشخصه صورته علميه عنده أو عند بعض المبادئ العالیه ثم يوجد ثانيا على ما علم فيستحفظ الوحده والعينيه بين الوجودين بالصوره العلميه. يدفعه أن الوجود الثانى كيفما فرض وجود بعد وجود وغيريته وبيئونه للوجود الأول بما أنه بعده ضرورى ولا تجتمع العينيه والغيره البته. وهذا الذى تقرر من استحاله تكرر الوجود لشيء مع تخلل العدم هو المراد بقولهم إن إعاده المعدوم بعينه ممتنع وقد عد الشيخ امتناع إعاده المعدوم بعينه ضروريا. وقد أقاموا على ذلك حججا هى تنبيهات بناء على ضروريه المسأله منها أنه لو جاز للموجود فى زمان أن يعدم زمانا ثم يوجد بعينه فى زمان آخر لزم تخلل العدم بين الشىء ونفسه وهو محال لاستلزامه وجود الشىء فى زمانين بينهما عدم متخلل. ومنها أنه لو جاز إعاده الشىء بعينه بعد انعدامه جاز إيجاد ما يماثله من جميع الوجوه ابتداء وهو محال أما الملازمه فلأن الشىء المعاد بعينه وما يماثله من جميع الوجوه مثلاين وحكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد فلو جاز إيجاد بعينه ثانيا بنحو الإعاده جاز إيجاد مثله ابتداء وأما استحاله اللازم فلاستلزام اجتماع المثلين فى الوجود عدم التميز بينهما وهما اثنان متميزان. ومنها أن إعاده المعدوم بعينه توجب كون المعاد هو المبتدأ لأن فرض العينيه يوجب كون المعاد هو المبتدأ ذاتا وفى جميع الخصوصيات

المشخصه حتى الزمان فيعود المعاد مبتدأ وحيثه الإعاده عين حيثه الابتداء. ومنها أنه لو جازت الإعاده لم يكن عدد العود بالغاً حداً معيناً يقف عليه إذ لا فرق بين العوده الأولى والثانيه والثالثه وهكذا إلى ما لا نهايه له كما لم يكن فرق بين المعاد والمبتدأ وتعين العدد من لوازم وجود الشيء المتشخص.

ص ٢٥

وذهب جمع من المتكلمين نظراً إلى أن المعاد الذي نطقت به الشرائع الحقه إعاده للمعدوم إلى جواز الإعاده واستدلوا عليه بأنه لو امتنعت إعاده المعدوم بعينه لكان ذلك إما لماهيته أو لأمر لازم لماهيته ولو كان كذلك لم يوجد ابتداء أو لأمر مفارق فيزول الامتناع بزواله. ورد بأن الامتناع لأمر لازم لوجوده لا لماهيته وأما ما نطقت به الشرائع الحقه فالحشر والمعاد انتقال من نشأه إلى نشأه أخرى وليس إيجاد بعد الإعدام.

ص ٢٧

المرحله الثانيه فى الوجود المستقل والرابط وفيها ثل

اشاره

المرحله الثانيه فى الوجود المستقل والرابط وفيها ثلاثه فصول

الفصل الأول فى انقسام الوجود إلى المستقل والرابط

ينقسم الموجود إلى ما وجوده فى نفسه ونسبيه الوجود المستقل والمحمولى أو النفسى وما وجوده فى غيره ونسبيه الوجود الرابط وذلك أن هناك قضايا خارجيه تنطبق بموضوعاتها ومحمولاتها على الخارج كقولنا زيد قائم والإنسان ضاحك مثلاً وأيضاً مركبات تقييده مآخوذه من هذه القضايا كقيام زيد وضحك الإنسان نجد فيها بين أطرافها من الأمر الذى نسبيه نسبه وربطاً ما لا نجده فى الموضوع وحده ولا فى المحمول وحده ولا بين الموضوع وغير المحمول ولا بين المحمول وغير الموضوع فهناك أمر موجود وراء الموضوع والمحمول. وليس منفصل الذات عن الطرفين بحيث يكون ثالثهما ومفارقاً لهما كمفارقة أحدهما الآخر وإلا احتاج إلى رابط يربطه بالموضوع وربط آخر يربطه بالمحمول فكان المفروض ثلاثه خمسه واحتاج الخمسه إلى أربعه روابط آخر وصارت تسعه وهلم جرا فتسلسل أجزاء القضيه أو المركب إلى غير النهايه وهى محصوره بين حاصرين هذا محال فهو إذن موجود فى الطرفين قائم بهما بمعنى ما ليس بخارج منهما من غير أن يكون عينهما أو جزأهما أو عين أحدهما أو جزأه ولا- أن ينفصل منهما والطرفان اللذان وجوده فيهما هما بخلافه فثبت أن من الموجود ما وجوده فى نفسه وهو المستقل ومنه ما وجوده

ص ٢٩

فى غيره وهو الرابط. وقد ظهر مما تقدم أن معنى توسط النسبه بين الطرفين كون وجودها قائماً بالطرفين رابطاً بينهما. ويتفرع عليه أمور الأول أن الوعاء الذى يتحقق فيه الوجود الرابط هو الوعاء الذى يتحقق فيه وجود طرفيه سواء كان الوعاء المذكور هو

الخارج أو الذهن وذلك لما في طباع الوجود الرابط من كونه غير خارج من وجود طرفيه فوعاء وجود كل منها هو بعينه وعاء وجوده فالنسبه الخارجيه إنما تتحقق بين طرفين خارجيين والنسبه الذهنيه إنما بين طرفين ذهنيين والضابط أن وجود الطرفين مسانخ لوجود النسبه الدائره بينهما وبالعكس. الثاني أن تحقق الوجود الرابط بين طرفين يوجب نحواً من الاتحاد الوجودي بينهما وذلك لما أنه متحقق فيهما غير متميز الذات منهما ولا خارج منهما فوحده الشخصيه تقضى بنحو من الاتحاد بينهما سواء كان هناك حمل كما في القضايا أو لم يكن كغيرها من المركبات فجميع هذه الموارد لا يخلو من ضرب من الاتحاد. الثالث أن القضايا المشتمله على الحمل الأولى كقولنا الإنسان إنسان لا رابط فيها إلا بحسب الاعتبار الذهني فقط وكذا الهليات البسيطة كقولنا الإنسان موجود إذ لا معنى لتحقق النسبه الرابطه بين الشئ و نفسه. الرابع أن العدم لا يتحقق منه رابط إذ لا شئيه له ولا تميز فيه ولازمه أن القضايا الموجهه التي أحد طرفيها أو كلاهما العدم كقولنا زيد معدوم وشريك الباري معدوم لا عدم رابطا فيها إذ لا معنى لقيام عدم بعدمين أو بوجود وعدم ولا شئيه له ولا تميز اللهم إلا بحسب الاعتبار الذهني. ونظيرتها القضايا السالبه كقولنا ليس الإنسان بحجر فلا عدم رابط

ص ٣٠

فيها إلا- بحسب الاعتبار الذهني. الخامس أن الوجودات الرابطه لا- ماهيه لها لأن الماهيات هي المقوله في جواب ما هو فهي مستقلة بالمفهوميه والوجودات الرابطه لا مفهوم لها مستقلاً بالمفهوميه

الفصل الثاني في كيفية اختلاف الوجود الرابط والمستقل

الفصل الثاني في كيفية اختلاف الوجود الرابط والمستقل

هل الاختلاف بين الوجود المستقل والرابط اختلاف نوعي أو لا- بمعنى أن الوجود الرابط وهو ذو معنى تعلقى هل يجوز أن ينسلخ عن هذا الشأن فيعود معنى مستقلاً بتوجيه الالتفات إليه مستقلاً بعد ما كان ذا معنى حرفي أو لا يجوز. الحق هو الثاني لما سيأتى في أبحاث العله والمعلول أن حاجه المعلول إلى العله مستقره في ذاته ولازم ذلك أن يكون عين الحاجه وقائم الذات بوجود العله لا- استقلال له دونها بوجه ومقتضى ذلك أن يكون وجود كل معلول سواء كان جوهرًا أو عرضًا موجودًا في نفسه رابطًا بالنظر إلى علته وإن كان بالنظر إلى نفسه وبمقاييسه بعضه إلى بعض جوهرًا أو عرضًا موجودًا في نفسه. فتقرر أن اختلاف الوجود الرابط والمستقل ليس اختلافًا نوعيًا بأن لا يقبل المفهوم غير المستقل الذي ينتزع من الربط المتبدل إلى المفهوم المستقل المنتزع من المستقل. ويتفرع على ما تقدم أمور الأول أن المفهوم في استقلاله بالمفهوميه وعدم استقلاله تابع لوجوده الذي ينتزع منه وليس له من نفسه إلا الإبهام فحدود الجواهر والأعراض

ص ٣١

ماهيات جوهرية وعرضية بقياس بعضها إلى بعض وبالنظر إلى أنفسها وروابط وجوديه بقياسها إلى المبدأ الأول تبارك وتعالى وهي في أنفسها مع قطع النظر عن وجودها لا- مستقلة ولا رابطه. الثاني أن من الوجودات الرابطه ما يقوم بطرف واحد كوجود المعلول بالقياس إلى علته كما أن منها ما يقوم بطرفين كوجودات سائر النسب والإضافات. الثالث أن نشأ الوجود لا تتضمن إلا وجودًا واحدًا مستقلاً هو الواجب عز اسمه والباقي روابط ونسب وإضافات

الفصل الثالث فى انقسام الوجود فى نفسه إلى ما لنفسه

الفصل الثالث فى انقسام الوجود فى نفسه إلى ما لنفسه وما لغيره

ينقسم الموجود فى نفسه إلى ما وجوده لنفسه وما وجوده لغيره والمراد بكون وجود الشئ لغيره أن يكون وجوده فى نفسه وهو الوجود الذى يطرد عن ماهيته العدم هو بعينه طاردا للعدم عن شئ آخر لا لعدم ماهية ذلك الشئ الآخر وذاته وإلا كانت لموجود واحد ماهيتان وهو محال بل لعدم زائد على ماهيته وذاته له نوع من المقارنه له كالعالم الذى يطرد بوجوده العدم عن ماهية نفسه وهو بعينه يطرد الجهل الذى هو عدم ما عن موضوعه. والحجه على تحقق هذا القسم أعنى الوجود لغيره وجودات الأعراض فإن كلاً منها كما يطرد عن ماهية نفسه العدم يطرد عن موضوعه عدما ما زائدا على ذاته وكذلك الصور النوعية المنطبعة فإن لها نوع حصول لموادها تطرد به عن موادها لا عدم ذاتها بل نقصا جوهريا تكمل بطرده وهو المراد بكون وجود الشئ لغيره وناعتا.

ص ٣٢

ويقابله ما كان وجوده طاردا للعدم عن ماهية نفسه فحسب وهو الوجود لنفسه كالأصناف التامه الجوهرية كالإنسان والفرس وغيرهما. فتقرر أن الوجود فى نفسه ينقسم إلى ما وجوده لنفسه وما وجوده لغيره وذلك هو المطلوب. ويتبين بما مر أن وجود الأعراض من شئون وجود الجواهر التى هى موضوعاتها وكذلك وجود الصور المنطبعة غير مباينه لوجود موادها. ويتبين به أيضا أن المفاهيم المنتزعه عن الوجودات الناعته التى هى أوصاف لموضوعاتها ليست بماهيات لها ولا لموضوعاتها وذلك لأن المفهوم المنتزع عن وجود إنما يكون ماهية له إذا كان الوجود المنتزع عنه يطرد عن نفسه العدم والوجود الناعت يطرد العدم لا عن نفس المفهوم المنتزع عنه مثلا وجود السواد فى نفسه يطرد العدم عن نفس السواد فالسواد ماهيته وأما هذا الوجود من حيث جعله الجسم أسود فليس يطرد عدما لا عن السواد فى نفسه ولا عن ماهية الجسم المنعوت به بل عن صفه يتصف بها الجسم خارجا عن ذاته.

ص ٣٣

المرحلة الثالثة فى انقسام الوجود إلى ذهنى وخارجى

المرحلة الثالثة فى انقسام الوجود إلى ذهنى وخارجى

فصل فى انقسام الوجود إلى ذهنى وخارجى

المعروف من مذهب الحكماء أن لهذه الماهيات الموجوده فى الخارج المترتبة عليها آثارها وجودا آخر لا يترتب عليها فيه آثارها الخارجيه بعينها وإن ترتبت آثار آخر غير آثارها الخارجيه وهذا النحو من الوجود هو الذى نسميه الوجود الذهنى وهو علمنا بماهيات الأشياء. وأنكر الوجود الذهنى قوم فذهب بعضهم إلى أن العلم إنما هو نوع إضافه من النفس إلى المعلوم الخارجى. وذهب بعضهم ونسب إلى القدماء أن الحاصل فى الذهن عند العلم بالأشياء أشباحها المحاكية لها كما يحاكي التمثال

لذى التمثال مع مباينتهما ماهيه. وقال آخرون بالأشباح مع المباينه وعدم المحاكاه ففیه خطأ من النفس غير أنه خطأ منظم لا يختل به حياه الإنسان كما لو فرض إنسان يرى الحمره خضره دائما فيرتب على ما يراه خضره آثار الحمره دائما. والبرهان على ثبوت الوجود الذهني أننا نتصور هذه الأمور الموجوده في الخارج كالإنسان والفرس مثلا على نعت الكليه والصرافه ونحكم عليها بذلك ولا نرتاب أن لمتصورنا هذا ثبوتا ما في ظرف وجداننا وحكمنا عليه بذلك فهو موجود بوجود ما وإذ ليس بهذه النعوت موجودا في الخارج لأنه فيه على نعت

ص ٣٥

الشخصيه والاختلاط فهو موجود في ظرف آخر لا يترتب عليه فيه آثاره الخارجيه ونسميه الذهن. وأيضا نتصور أمورا عدميه غير موجوده في الخارج كالعدم المطلق والمعدوم المطلق واجتماع النقيضين وسائر المحالات فلها ثبوت ما عندنا لاتصافها بأحكام ثبوتيه كتميزها من غيرها وحضورها لنا بعد غيبتها عنا وغير ذلك وإذ ليس هو الثبوت الخارجى لأنها معدومه فيه ففى الذهن. ولا نرتاب أن جميع ما نعقله من سنخ واحد فالأشياء كما أن لها وجودا في الخارج ذا آثار خارجيه لها وجود في الذهن لا يترتب عليها فيه تلك الآثار الخارجيه وإن ترتبت عليها آثار أخرى غير آثارها الخارجيه الخاصه. ولو كان هذا الذى نعقله من الأشياء هو عين ما في الخارج كما يذهب إليه القائل بالإضافه لم يمكن تعقل ما ليس في الخارج كالعدم والمعدوم ولم يتحقق خطأ في علم. ولو كان الموجود في الذهن شبعا للأمر الخارجى نسبته إليه نسبه التمثال إلى ذى التمثال ارتفعت العينيه من حيث الماهيه ولزمت السفسطه لعود علومنا جهالات على أن فعليه الانتقال من الحاكي إلى المحكى تتوقف على سبق علم بالمحكى والمفروض توقف العلم بالمحكى على الحكايه. ولو كان كل علم مخطئا في الكشف عما وراءه لزمت السفسطه وأدى إلى المناقضه فإن كون كل علم مخطئا يستوجب أيضا كون هذا العلم بالكليه مخطئا فيكذب فيصدق نقيضه وهو كون بعض العلم مصيبا. فقد تحصل أن للماهيات وجودا ذهنيلا لا تترتب عليها فيه الآثار كما أن لها وجودا خارجيا تترتب عليها فيه الآثار وتبين بذلك انقسام الموجود إلى خارجى وذهنى. وقد تبين بما مر أمور الأمر الأول أن الماهيه الذهنيه غير داخله ولا مندرجه تحت المقوله التى

ص ٣٦

كانت داخله تحتها وهى في الخارج تترتب عليها آثارها وإنما لها من المقوله مفهومها فقط فالإنسان الذهني وإن كان هو الجوهر الجسم النامى الحساس المتحرك بالإراداه الناطق لكنه ليس ماهيه موجوده لا في موضوع بما أنه جوهر ولا ذا أبعاد ثلاثه بما أنه جسم وهكذا في سائر أجزاء حد الإنسان فليس له إلا مفاهيم ما في حده من الأجناس والفصول من غير ترتب الآثار الخارجيه ونعنى بها الكمالات الأوليه والثانويه ولا معنى للدخول والاندراج تحت مقوله إلا ترتب آثارها الخارجيه وإلا فلو كان مجرد انطباق مفهوم المقوله على شىء كافيا في اندراجه تحتها كانت المقوله نفسها مندرجه تحت نفسها لحملها على نفسها فكانت فردا لنفسها وهذا معنى قولهم إن الجوهر الذهني جوهر بالحمل الأولى لا بالحمل الشائع. وأما تقسيم المنطقيين الأفراد إلى ذهنيه وخارجيه فمبنى على المسامحه تسهيلا للتعليم. ويندفع بما مر إشكال أوردوه على القول بالوجود الذهني وهو أن الذاتيات منحلظه على القول بالوجود الذهني فإذا تعقلنا الجوهر كان جوهرنا نظرا إلى انحفاظ الذاتيات وهو بعينه عرض لقيامه بالنفس قيام العرض بموضوعه فكان جوهرنا وعرضا بعينه واستحاله ظاهره. وجه الاندفاع أن المستحيل كون شىء واحد جوهرنا وعرضا معا

بالحمل الشائع والجوهر المعقول جوهر بالحمل الأولي وعرض بالحمل الشائع فلا استحاله. وإشكال ثان وهو أن لازم القول بالوجود الذهني أن يكون الجوهر المعقول جوهرًا نظرًا إلى انحفاظ الذاتيات والعلم عندهم من الكيفيات النفسانية فالمعقول من الجوهر مندرج تحت مقوله الجوهر وتحت مقوله الكيف وهو محال لأدائه إلى تناقض الذات لكون المقولات متباينه بتمام الذات وكذا إذا تعقلنا الكم مثلًا كانت الصورة المعقوله مندرجه تحت

ص ٣٧

مقولتي الكم والكيف معا وهو محال وكذا إذا تعقلنا الكيف المبصر مثلًا- كان مندرجا تحت نوعين من مقوله الكيف وهما الكيف المحسوس والكيف النفساني. وجه الاندفاع أنه كيف نفساني بالحمل الشائع فهو مندرج تحته وأما غيره من المقولات أو أنواعها فمحمول عليه بالحمل الأولي وليس ذلك من الاندراج في شىء. إشكال ثالث وهو أن لازم القول بالوجود الذهني كون النفس حاره بارده معا ومربعًا ومثلًا معا إلى غير ذلك من المتقابلات عند تصورها هذه الأشياء إذ لا نعنى بالحر والبارد والمربع والمثلث إلا ما حصلت له هذه المعانى التي توجد للغير وتنعته. وجه الاندفاع أن الملاك في كون وجود الشىء لغيره وكونه ناعته له هو الحمل الشائع والذي يوجد في الذهن من بروده وحراره ونحوهما هو كذلك بالحمل الأولي دون الشائع. وإشكال رابع وهو أن اللازم منه كون شىء واحد كليًا وجزئيًا معا وبطلانه ظاهر بيان الملازمه أن الإنسان المعقول مثلًا من حيث تجويز العقل صدقه على كثيرين كلي وهو بعينه من حيث كونه موجودًا قائمًا بنفس واحد شخصيه يتميز بها عن غيره جزئي فهو كلي وجزئي معا. وجه الاندفاع أن الجبهه مختلفه فالإنسان المعقول مثلًا- من حيث إنه مقيس إلى الخارج كلي ومن حيث إنه كيف نفساني قائم بالنفس غير مقيس إلى الخارج جزئي. وإشكال خامس وهو أنا نتصور المحالات الذاتيه كشريك الباري وسلب الشىء عن نفسه واجتماع النقيضين وارتفاعهما فلو كانت الأشياء حاصله بذواتها في الذهن استلزم ذلك ثبوت المحالات الذاتيه. وجه الاندفاع أن الثابت في الذهن إنما هو مفاهيمها بالحمل الأولي

ص ٣٨

لا- مصاديقها بالحمل الشائع فالمتصور من شريك الباري هو شريك الباري بالحمل الأولي وأما بالحمل الشائع فهو ممكن وكيف نفساني معلول للباري مخلوق له. الأمر الثاني أن الوجود الذهني لما كان لذاته مقيسًا إلى الخارج كان بذاته حاكيا لما وراءه فامتنع أن يكون للشىء وجود ذهني من دون أن يكون له وجود خارجي محقق كالماهيات الحقيقيه المنتزعه من الوجود الخارجى أو مقدر كالمفاهيم غير الماهويه التي يتعملها الذهن بنوع من الاستمداد من معقولاته فيتصور مفهوم العدم مثلًا ويقدر له ثبوت ما يحكيه بما تصوره من المفهوم. وبالجمله شأن الوجود الذهني الحكايه لما وراءه من دون أن يترتب آثار المحكى على الحاكي ولا- ينافى في ذلك ترتب آثار نفسه الخاصه به من حيث إن له ماهيه الكيف وكذا لا ينافيه ما سيأتى أن الصور العلميه مطلقًا مجردة عن الماده فإن ترتب آثار الكيف النفساني وكذا التجرد حكم الصور العلميه في نفسها والحكايه وعدم ترتب الآثار حكمها قياسًا إلى الخارج ومن حيث كونها وجودًا ذهنيًا لماهيه كذا خارجيه. ويندفع بذلك إشكال أوردوه على القائلين بالوجود الذهني وهو أنا نتصور الأرض على سعتها بسهولة وبراريها وجبالها وما يحيط بها من السماء بأرجائها البعيده والنجوم والكواكب بأبعادها الشاسعه وحصول هذه المقادير العظيمه في الذهن أى انطباعها في جزء عصبى أو جزء دماغى من انطباع الكبير في الصغير وهو محال. ولا يجدى الجواب عنه بما قيل إن المحل الذى ينطبع فيه الصور منقسم إلى غير النهايه فإن

الكف لا- تسع الجبل وإن كانت منقسمه إلى غير النهايه وجه الاندفاع أن الحق كما سيأتى بيانه أن الصور العلميه الجزئيه غير ماديه بل مجردة تجردا مثاليا فيه آثار الماده من الأبعاد والألوان والأشكال دون

ص ٣٩

نفس الماده والانطباع من أحكام الماده ولا انطباع فى المجرّد. وبذلك يندفع أيضا إشكال آخر هو أن الإحساس والتخيل على ما بينه علماء الطبيعه بحصول صور الأجسام بما لها من النسب والخصوصيات الخارجيه فى الأعضاء الحساسه وانتقالها إلى الدماغ مع ما لها من التصرف فى الصور بحسب طبائعها الخاصه والإنسان ينتقل إلى خصوصيات مقاديرها وأبعادها وأشكالها بنوع من المقايسه بين أجزاء الصوره الحاصله عنده على ما فصلوه فى محله ومن الواضح أن هذه الصور الحاصله المنطبعه بخصوصياتها فى محل مادى مباينه للماهيات الخارجيه فلا مسوغ للقول بالوجود الذهنى وحضور الماهيات الخارجيه بأنفسها فى الأذهان. وجه الاندفاع أن ما ذكروه من الفعل والانفعال الماديين عند حصول العلم بالجزئيات فى محله لكن هذه الصور المنطبعه ليست هى المعلومه بالذات وإنما هى أمور ماديه معدة للنفس تهيئها لحضور الماهيات الخارجيه عندها بصور مثاليه مجردة غير ماديه بناء على ما سيتبين من تجرد العلم مطلقا وقد عرفت أيضا أن القول بمغايره الصور عند الحس والتخيل لذوات الصور التى فى الخارج لا- ينفك عن السفسطه. الأمر الثالث أنه لما كانت الماهيات الحقيقيه التى تترتب عليها آثارها فى الخارج هى التى تحل الأذهان بدون ترتب من آثارها الخارجيه فلو فرض هناك أمر حيثيه ذاته عين أنه فى الخارج ونفس ترتب الآثار كنفس الوجود العينى وصفاته القائم به كالقوه والفعل والوحده والكثره ونحوها كان ممتنع الحصول بنفسها فى الذهن وكذا لو فرض أمر حيثيه ذاته المفروضه حيثيه البطلان وفقدان الآثار كالعدم المطلق وما يؤول إليه امتنع حلوله الذهن. فحقيقه الوجود وكل ما حيثيه ذاته حيثيه الوجود وكذا العدم المطلق وكل ما حيثيه ذاته المفروضه حيثيه العدم يمتنع أن يحل الذهن حلول الماهيات الحقيقيه.

ص ٤٠

وإلى هذا يرجع معنى قولهم إن المحالات الذاتيه لا صوره صحيحه لها فى الأذهان. وسيأتى إن شاء الله بيان كيفيه انتزاع مفهوم الوجود وما يتصف به والعدم وما يؤول إليه فى مباحث العقل والعقال والمعقول

المرحله الرابعه فى مواد القضايا الجوب والامتناع و

اشاره

المرحله الرابعه فى مواد القضايا الجوب والامتناع والإمكان وانحصارها فى ثلاث

فى مواد القضايا الجوب والامتناع والإمكان وانحصارها فى ثلاث

والمقصود بالذات فيها بيان انقسام الموجود إلى الواجب والممكن والبحث عن خواصهما وأما البحث عن الممتنع وخواصه فمقصود بالتبع وبالقصده الثانى وفيها ثمانيه فصول

الفصل الأول فى أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع

كل مفهوم فرضناه ثم نسبنا إليه الوجود فإما أن يكون الوجود ضروري الثبوت له وهو الوجوب أو يكون ضروري الانتفاء عنه وذاك كون عدمه ضروريا له وهو الامتناع أو لا يكون الوجود ضروريا له ولا العدم ضروريا له وهو الإمكان وأما احتمال كون الوجود والعدم معا ضروريين له فمندفع بأدنى التفات فكل مفهوم مفروض إما واجب وإما ممتنع وإما ممكن. وهذه قضيه منفصله حقيقه مقتنصه من تقسيمين دائرين بين النفي والإثبات بأن يقال كل مفهوم مفروض فإما أن يكون الوجود ضروريا له أو لا وعلى الثاني فإما أن يكون العدم ضروريا له أو لا الأول هو الواجب والثاني هو الممتنع والثالث هو الممكن. والذي يعطيه التقسيم من تعريف المواد الثلاث أن وجوب الشيء كون وجوده ضروريا له وامتناعه كون عدمه ضروريا له وإمكانه سلب الضروريتين بالنسبه إليه فالواجب ما يجب وجوده والممتنع ما يجب عدمه والممكن ما ليس يجب وجوده ولا عدمه. وهذه جميعا تعريفات لفظيه من قبيل شرح الاسم المفيد للتنبه وليست بتعريفات حقيقه لأن الضروره واللاضروره من المعاني البديهيه التي ترسم في النفس ارتساما أوليا تعرف بنفسها ويعرف بها غيرها ولذلك من

ص ٤٣

حاول أن يعرفها تعريفا حقيقيا أتى بتعريفات دوريه كتعريف الممكن بما ليس بممتنع وتعريف الواجب بما يلزم من فرض عدمه محال أو ما فرض عدمه محال وتعريف المحال بما يجب أن لا يكون إلى غير ذلك. والذي يقع البحث عنه في هذا الفن الباحث عن الموجود بما هو موجود بالقصد الأول من هذه المواد الثلاث هو الوجوب والإمكان كما تقدمت الإشارة إليه وهما وصفان ينقسم بهما الموجود من حيث نسبه وجوده إليه انقسامًا أوليا. وبذلك يندفع ما أورد على كون الإمكان وصفا ثابتا للممكن يحاذي الوجوب الذي هو وصف ثابت للواجب تقريره أن الإمكان كما تحصل من التقسيم السابق سلب ضروره الوجوب وسلب ضروره العدم فهما سلبيان اثنان وإن عبر عنهما بنحو قولهم سلب الضروريتين فكيف يكون صفه واحده ناعته للممكن سلمنا أنه يرجع إلى سلب الضروريتين وأنه سلب واحد لكنه كما يظهر من التقسيم سلب تحصيلي لا إيجاب عدولي فما معنى اتصاف الممكن به في الخارج ولا اتصاف إلا بالعدول كما اضطرروا إلى التعبير عن الإمكان بأنه لا ضروره الوجود والعدم وبأنه استواء نسبه الماهيه إلى الوجود والعدم عند ما شرعوا في بيان خواص الإمكان ككونه لا يفارق الماهيه وكونه عله للحاجه إلى العله إلى غير ذلك. وجه الاندفاع أن القضية المعدوله المحمول تساوى السالبه المحصله عند وجود الموضوع وقولنا ليس بعض الموجود ضروري الوجود ولا العدم وكذا قولنا ليست الماهيه من حيث هي ضروريه الوجود ولا العدم الموضوع فيه موجود فيتساوى الإيجاب العدولي والسلب التحصيلي في الإمكان ثم لهذا السلب نسبه إلى الضروره وإلى موضوعه المسلوب عنه الضرورتان يتميز بها من غيره فيكون عدما مضافا له حظ من الوجود وله ما يترتب عليه من الآثار وإن وجدته العقل أول ما يجد في صورته السلب التحصيلي كما يجد العمى وهو

ص ٤٤

عدم مضاف كذلك أول ما يجده. ويتفرع على ما تقدم أمور الأمر الأول أن موضوع الإمكان هو الماهيه إذ لا يتصف الشيء بلا ضروره الوجود والعدم إلا إذا كان في نفسه خلوا من الوجود والعدم جميعا وليس إلا الماهيه من حيث هي فكل ممكن ذو ماهيه وبذلك يظهر معنى قولهم كل ممكن زوج تركيبى له ماهيه ووجود. وأما إطلاق الممكن على وجود غير الواجب بالذات وتسميته بالوجود الإمكانى فاصطلاح آخر في الإمكان والوجوب يستعمل فيه الإمكان والوجوب بمعنى الفقر الذاتى والغنى

الذاتى وليس يراد به سلب الضرورتين أو استواء النسبه إلى الوجود والعدم إذ لا يعقل ذلك بالنسبه إلى الوجود. الأمر الثانى أن الإمكان لازم الماهيه إذ لو لم يلزمها جاز أن تخلو منه فكانت واجبه أو ممتنعه فكانت فى نفسها موجوده أو معدومه والماهيه من حيث هى لا- موجوده ولا- معدومه. والمراد بكونه لازما لها أن فرض الماهيه من حيث هى يكفى فى اتصافها بالإمكان من غير حاجه إلى أمر زائد دون اللزوم الاصطلاحى وهو كون الملزوم عله مقتضيه لتحقيق اللازم ولحوقه به إذ لا اقتضاء فى مرتبه الماهيه من حيث هى إثباتا ونفيا. لا يقال تحقق سلب الضرورتين فى مرتبه ذات الماهيه يقضى بكون الإمكان داخلا فى ذات الشىء وهو ظاهر الفساد. فإننا نقول إنما يكون محمول من المحمولات داخلا فى الذات إذا كان الحمل حملا أوليا ملاكه الاتحاد المفهومى دون الحمل الشائع الذى ملاكه الاتحاد الوجودى والإمكان وسائر لوازم الماهيات الحمل بينها وبين الماهيه من حيث هى حمل شائع لا أولى. الأمر الثالث أن الإمكان موجود بوجود موضوعه فى الأعيان وليس

ص ٤٥

اعتبارا عقليا محضاً لا- صورته له فى الأعيان كما قال به بعضهم ولا- أنه موجود فى الخارج بوجود مستقل منحاز كما قال به آخرون. أما أنه موجود فى الأعيان بوجود موضوعه فلا- أنه قسيم فى التقسيم للواجب الذى ضروره وجوده فى الأعيان فارتفاع الضروره الذى هو الإمكان هو فى الأعيان وإذا كان موضوعا فى التقسيم المقتضى لاتصاف المقسم بكل واحد من الأقسام كان فى معنى وصف ثبوتى يتصف به موضوعه فهو معنى عدمى له حظ من الوجود والماهيه متصفه به فى الأعيان وإذا كانت متصفه به فى الأعيان فله وجود فيها على حد الأعدام المضافه التى هى أوصاف عدميه ناعته لموصوفاتها موجوده بوجودها والآثار المترتبه عليه فى الحقيقه هى ارتفاع آثار الوجوب من صرافه الوجود وبساطه الذات والغنى عن الغير وغير ذلك. وقد اتضح بهذا البيان فساد قول من قال إن الإمكان من الاعتبارات العقلية المحضه التى لا صورته له فى الخارج ولا ذهن وذلك لظهور أن ضروره وجود الموجود أمر وعاءه الخارج وله آثار خارجيه وجوديه. وكذا قول من قال إن للإمكان وجودا فى الخارج منحازا مستقلا وذلك لظهور أنه معنى عدمى واحد مشترك بين الماهيات ثابت بثبوتها فى أنفسها وهو سلب الضرورتين ولا معنى لوجود الأعدام بوجود منحاز مستقل. على أنه لو كان موجودا فى الأعيان بوجود منحاز مستقل كان إما واجبا بالذات وهو ضرورى البطلان وإما ممكنا وهو خارج عن ثبوت الماهيه لا يكفى فيه ثبوتها فى نفسها فكان بالغير وسيجىء استحالته الإمكان بالغير. وقد استدلو على ذلك بوجوه أوجهها أن الممكن لو لم يكن ممكنا فى الأعيان لكان إما واجبا فيها أو ممتنعا فيها فيكون الممكن ضرورى الوجود أو ضرورى العدم هذا محال. ويرده أن الاتصاف بوصف فى الأعيان لا يستلزم تحقق الوصف فيها بوجود منحاز مستقل بل يكفى فيه أن يكون موجودا بوصفه والإمكان

ص ٤٦

من المعقولات الثانيه الفلسفيه التى عروضها فى الذهن والاتصاف بها فى الخارج وهى موجوده فى الخارج بوجود موضوعاتها. وقد تبين مما تقدم أن الإمكان معنى واحد مشترك كمفهوم الوجود.

تنبيه

تنقسم الضروره إلى ضروره أزليه وهو كون المحمول ضروريا للموضوع لذاته من دون أى قيد وشرط حتى الوجود وتختص بما

إذا كان ذات الموضوع وجودا قائما بنفسه بحتا لا يشوبه عدم ولا تحده ماهيه وهو الوجود الواجبي تعالى وتقدس فيما يوصف به من صفاته التي هي عين ذاته. وإلى ضروره ذاتيه وهي كون المحمول ضروريا للموضوع لذاته مع الوجود لا بالوجود كقولنا كل إنسان حيوان بالضروره فالحيوانيه ذاتيه للإنسان ضروريه له ما دام موجودا ومع الوجود ولولاه لكان باطل الذات لا إنسان ولا حيوان. وإلى ضروره وصفيه وهي كون المحمول ضروريا للموضوع لوصفه كقولنا كل كاتب متحرك الأصابع بالضروره ما دام كاتباً وإلى ضروره وقتيه ومرجعها إلى الضروره الوصفيه بوجه.

تنبيه آخر

هذا الذى تقدم من معنى الإمكان هو المبحوث عنه فى هذه المباحث وهو إحدى الجهات الثلاث التى لا يخلو عن واحده منها شىء من القضايا وقد كان الإمكان عند العامه يستعمل فى سلب الضروره عن الجانب المخالف ولازمه سلب الامتناع عن الجانب الموافق ويصدق فى الموجه فيما إذا كان

ص ٤٧

الجانب الموافق ضروريا نحو الكاتب متحرك الأصابع بالإمكان أو مسلوب الضروره نحو الإنسان متحرك الأصابع بالإمكان ويصدق فى السالبه فيما إذا كان الجانب الموافق ممتنعا نحو ليس الكاتب ساكن الأصابع بالإمكان أو مسلوب الضروره نحو ليس الإنسان ساكن الأصابع بالإمكان فالإمكان بهذا المعنى أعم موردا من الإمكان بالمعنى المتقدم أعنى سلب الضروريتين ومن كل من الوجوب والامتناع لا أنه أعم مفهوما إذ لا جامع مفهومي بين الجهات ثم نقله الحكماء إلى خصوص سلب الضروره من الجانبين وسموه إمكانا خاصا وخاصيا وسموا ما عند العامه إمكانا عاما وعاميا وربما أطلق الإمكان وأريد به سلب الضرورات الذاتيه والوصفيه والوقتيه وهو أخص من الإمكان الخاص ولذا يسمى الإمكان الأخص نحو الإنسان كاتب بالإمكان فالماهييه الإنسانيه لا- تستوجب الكتابه لا- لذاتها ولا- لوصف ولا- فى وقت مأخوذين فى القضيه وربما أطلق الإمكان وأريد به سلب الضرورات جميعا حتى الضروره بشرط المحمول وهو فى الأمور المستقبله التى لم يتعين فيها إيجاب ولا سلب فالضروره مسلوبه عنها حتى بحسب المحمول إيجابا وسلبا وهذا الاعتبار بحسب النظر البسيط العامى الذى من شأنه الجهل بالحوادث المستقبله لعدم إحاطته بالعلل والأسباب والإلا- فلكل أمر مفروض بحسب ظرفه إما الوجود والوجوب وإما العدم والامتناع وربما أطلق الإمكان وأريد به الإمكان الاستعدادى وهو وصف وجودى من الكيفيات القائمه بالماده تقبل به الماده الفعليه المختلفه والفرق بينه وبين الإمكان الخاص أنه صفه وجوديه تقبل الشده والضعف والقرب والبعد من الفعلية موضوعه الماده الموجوده ويبطل منها بوجود المستعد

ص ٤٨

بخلاف الإمكان الخاص الذى هو معنى عقلى لا يتصف بشده وضعف ولا قرب وبعد وموضوعه الماهيه من حيث هي لا يفارق الماهيه موجوده كانت أو معدومه وربما أطلق الإمكان وأريد به كون الشىء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال ويسمى الإمكان الوقوعى وربما أطلق الإمكان وأريد به ما للوجود المعلولى من التعلق والتقويم بالوجود العلى وخاصه الفقر الذاتى للوجود الإمكانى بالنسبه إلى الوجود الواجبي جل وعلا ويسمى الإمكان الفقرى والوجودى قبال الإمكان الماهوى.

الجهات الثلاث المذكوره لا تختص بالقضايا التي محمولها الوجود بل تتخلل واحده منها بين أى محمول مفروض نسب إلى أى موضوع مفروض غير أن الفلسفه لا- تتعرض منها إلا- بما يتخلل بين الوجود وعوارضه الذاتيه لكون موضوعها الموجود بما هو موجود.

الفصل الثانى فى انقسام كل من المواد الثلاث

الفصل الثانى فى انقسام كل من المواد الثلاث

إلى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس إلى الغير إلا الإمكان

ينقسم كل من هذه المواد الثلاث إلى ما بالذات وما بالغير وم

ص ٤٩

بالقياس إلى الغير إلا الإمكان فلا إمكان بالغير والمراد بما بالذات أن يكون وضع الذات مع قطع النظر عن جميع ما عداه كافيا فى اتصافه وبما بالغير أن لا- يكفى فيه وضعه كذلك بل يتوقف على إعطاء الغير واقتضائه وبما بالقياس إلى الغير أن يكون الاتصاف بالنظر إلى الغير على سبيل استدعائه الأعم من الاقتضاء فالوجوب بالذات كضروره الوجود لذات الواجب تعالى لذاته بذاته والوجوب بالغير كضروره وجود الممكن التي تلحقه من ناحيه علته التامه والامتناع بالذات كضروره العدم للمحالات الذاتيه التي لا تقبل الوجود لذاتها المفروضه كاجتماع النقيضين وارتفاعهما وسلب الشئ ء عن نفسه والامتناع بالغير كضروره عدم الممكن التي تلحقه من ناحيه عدم علته والإمكان بالذات كون الشئ ء فى حد ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عداه مسلوبه عنه ضروره الوجود وضروره العدم وأما الإمكان بالغير فممتنع كما تقدمت الإشاره إليه وذلك لأنه لو لحق الشئ ء إمكان بالغير من عله مقتضيه من خارج لكان الشئ ء فى حد نفسه مع قطع النظر عما عداه إما واجبا بالذات أو ممتنعا بالذات أو ممكنا بالذات لما تقدم أن القسمه إلى الثلاثه حاصره وعلى الأولين يلزم الانقلاب بلحوق الإمكان له من خارج وعلى الثالث أعنى كونه ممكنا بالذات فإما أن يكون بحيث لو فرضنا ارتفاع العله الخارجيه بقى الشئ ء على ما كان عليه من الإمكان فلا تأثير للغير فيه لاستواء وجوده وعدمه وقد فرض مؤثرا هذا خلف وإن لم يبق على إمكانه لم يكن ممكنا بالذات وقد فرض كذلك هذا خلف هذا لو كان ما بالذات وما بالغير إمكانا واحدا هو بالذات وبالغير معا ولو فرض كونه إمكانين اثنين بالذات وبالغير كان لشيء واحد من حيثيه

ص ٥٠

واحد إمكانان لوجود واحد وهو واضح الفساد كتحقق وجودين لشيء واحد وأيضا فى فرض الإمكان بالغير فرض العله الخارجيه الموجهه للإمكان وهو فى معنى ارتفاع النقيضين لأن الغير الذى يفيد الإمكان الذى هو لا ضروره الوجود والعدم لا يفيدته إلا- برفع العله الموجهه للوجود ورفع العله الموجهه للعدم التي هى عدم العله الموجهه للوجود فإفادتها الإمكان لا تتم إلا

برفعها وجود العله الموجبه للوجود وعدمها معا وفيه ارتفاع النقيضين والوجود بالقياس إلى الغير كوجوب العله إذا قيست إلى معلولها باستدعاء منه فإنه بوجوده يأبى إلا أن تكون علته موجوده وكوجوب المعلول إذا قيس إلى علته التامه باقتضاء منها فإنها بوجودها تأبى إلا- أن يكون معلولها موجودا وكوجوب أحد المتضائفين إذا قيس إلى وجود الآخر والضابط فيه أن تكون بين المقيس والمقيس إليه عليه ومعلوليه أو يكونا معلولى عله واحده إذ لو لا- رباطه العليه بينهما لم يتوقف أحدهما على الآخر فلم يجب عند ثبوت أحدهما ثبوت الآخر والامتناع بالقياس إلى الغير كامتناع وجود العله التامه إذا قيس إلى عدم المعلول بالاستدعاء و كامتناع وجود المعلول إذا قيس إلى عدم العله بالاقتضاء و كامتناع وجود أحد المتضائفين إذا قيس إلى عدم الآخر وعدمه إذا قيس إلى وجود الآخر والإمكان بالقياس إلى الغير حال الشئ إذا قيس إلى ما لا يستدعى وجوده ولا عدمه والضابط أن لا- يكون بينهما عليه ومعلوليه ولا- معلوليتهما لواحد ثالث ولا إمكان بالقياس بين موجودين لأن الشئ المقيس إما واجب بالذات مقيس إلى ممكن أو بالعكس وبينهما عليه ومعلوليه وإما ممكن مقيس إلى ممكن آخر وهما ينتهيان إلى الواجب بالذات

ص ٥١

نعم للواجب بالذات إمكان بالقياس إذا قيس إلى واجب آخر مفروض أو إلى معلولاته من خلقه حيث ليس بينهما عليه ومعلوليه ولا هما معلولان لواحد ثالث ونظير الواجبين بالذات المفروضين الممتنعان بالذات إذا قيس أحدهما إلى الآخر أو إلى ما يستلزمه الآخر وكذا الإمكان بالقياس بين الواجب بالذات والممكن المعدوم لعدم بعض شرائط وجوده فإنه معلول انعدام علته التامه التي يصير الواجب بالذات على الفرض جزءا من أجزائها غير موجب للممكن المفروض فللواجب بالذات إمكان بالقياس إليه وبالعكس وقد تبين بما مر أولا أن الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير ولا ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بالغير ولا- واجبا بالغير ويتبين به أن كل واجب بالغير فهو ممكن وكذا كل ممتنع بالغير فهو ممكن وثانيا أنه لو فرض واجبان بالذات لم يكن بينهما علاقه لزوميه وذلك لأنها إنما تتحقق بين شيئين أحدهما عله للآخر أو هما معلولا عله ثالثه ولا سبيل للمعلوليه إلى واجب بالذات.

الفصل الثالث فى أن واجب الوجود بالذات ماهيته إنيته

الفصل الثالث فى أن واجب الوجود بالذات ماهيته إنيته

واجب الوجود بالذات ماهيته إنيته بمعنى أن لا- ماهيه له وراء وجوده الخاص به والمسأله بينه بالعطف على ما تقدم من أن الإمكان لانزم الماهيه فكل ماهيه فهى ممكنه وينعكس إلى أن ما ليس بممكن فلا- ماهيه له فلا ماهيه للواجب بالذات وراء وجوده الواجبي

ص ٥٢

وقد أقاموا عليه مع ذلك حججا أمتنها أنه لو كان للواجب بالذات ماهيه وراء وجوده الخاص به كان وجوده زائدا عليها عرضيا لها وكل عرضى معلل فكان وجوده معلولا إما لماهيته أو لغيرها والثانى وهو المعلوليه للغير ينافى وجوب الوجود بالذات والأول وهو معلوليته لماهيته تستوجب تقدم ماهيته على وجوده بالوجود لوجوب تقدم العله على معلولها بالوجود بالضرورة فلو كان هذا

الوجود المتقدم عين الوجود المتأخر لزم تقدم الشئ على نفسه وهو محال ولو كان غيره لزم أن توجد ماهيه واحده بأكثر من وجود واحد وقد تقدمت استحالته على أنا ننقل الكلام إلى الوجود المتقدم فيتسلسل واعتراض عليه بأنه لم لا يجوز أن تكون ماهيته عله مقتضيه لوجوده وهي متقدمه عليه تقدما بالماهيه كما أن أجزاء الماهيه علل قوامها وهي متقدمه عليها تقدما بالماهيه لا- بالوجود ودفع بأن الضروره قائمه على توقف المعلول في نحو وجوده على وجود علته فتقدم العله في نحو ثبوت المعلول غير أنه أشد فإن كان ثبوت المعلول ثبوتا خارجيا كان تقدم العله عليه في الوجود الخارجى وإن كان ثبوتا ذهنيا فكذلك وإذ كان وجود الواجب لذاته حقيقيا خارجيا وكانت له ماهيه هي عله موجب لوجوده كان من الواجب أن تتقدم ماهيته عليه في الوجود الخارجى لا في الثبوت الماهوى فالمحذور على حاله حجه أخرى كل ماهيه فإن العقل يجوز بالنظر إلى ذاتها أن يتحقق لها وراء ما وجد لها من الأفراد أفراد آخر إلى ما لا نهايه له فما لم يتحقق من فرد فلامتناعه بالغير إذ لو كان لامتناعه بذاته لم يتحقق منه فرد أصلا فإذا فرض هذا الذى له ماهيه واجبا بالذات كانت ماهيته كليها وراء ما وجد من أفرادها فى الخارج أفراد معدومه جائزه الوجود بالنظر إلى نفس الماهيه وإنما امتنعت بالغير ومن المعلوم أن الامتناع بالغير لا يجمع الوجوب

ص ٥٣

بالذات وقد تقدم أن كل واجب بالغير وممتنع بالغير فهو ممكن فإذن الواجب بالذات لا ماهيه له وراء وجوده الخاص واعتراض عليه بأنه لم لا- يجوز أن يكون للواجب بالذات حقيقه وجوديه غير زائده على ذاته بل هو عين ذاته ثم العقل يحلله إلى وجود ومعرض له جزئى شخصى غير كلى هو ماهيته ودفع بأنه مبنى على ما هو الحق من أن الشخص بالوجود لا غير وسيأتى فى مباحث الماهيه فقد تبين بما مر أن الواجب بالذات حقيقه وجوديه لا ماهيه لها تحدها هي بذاتها واجبه الوجود من دون حاجه إلى انضمام حيثيه تعليليه أو تقييديه وهي الضروره الأزليه وقد تقدم فى المرحله الأولى أن الوجود حقيقه عينيه مشككه ذات مراتب مختلفه كل مرتبه من مراتبها تجد الكمال الوجودى الذى لما دونها وتقومه وتتقوم بما فوقها فاقده بعض ما له من الكمال وهو النقص والحاجه إلا المرتبه التى هي أعلى المراتب التى تجد كل كمال ولا تفقد شيئا منه وتقوم بها كل مرتبه ولا تقوم بشئ وراء ذاتها فتطبق الحقيقه الواجبيه على القول بالتشكيك على المرتبه التى هي أعلى المراتب التى ليس وراءها مرتبه تحدها ولا- فى الوجود كمال تفقده ولا فى ذاتها نقص أو عدم يشوبها ولا حاجه تقيدها وما يلزمها من الصفات السلبيه مرجعها إلى سلب السلب وانتفاء النقص والحاجه وهو الإيجاب وبذلك يندفع وجوه من الاعتراض أو ردها على القول بنفى الماهيه عن الواجب بالذات منها أن حقيقه الواجب بالذات لا تساوى حقيقه شئ مما سواها لأن حقيقه غيره تقتضى الإمكان وحقيقته تنافيه ووجوده يساوى وجود الممكن فى أنه وجود فحقيقته غير وجوده وإلا- كان وجود كل ممكن واجبا ومنها أنه لو كان وجود الواجب بالذات مجردا عن الماهيه فحصول هذ

ص ٥٤

الوصف له إن كان لذاته كان وجود كل ممكن واجبا لا- اشتراك الوجود وهو محال وإن كان لغيره لزم الحاجه إلى الغير ولازمه الإمكان وهو خلف ومنها أن الواجب بالذات مبدءا للممكنات فعلى تجرده عن الماهيه إن كانت مبدئيه لذاته لزم أن يكون كل وجود كذلك ولازمه كون كل ممكن عله لنفسه ولعله وهو بين الاستحاله وإن كانت لوجوده مع قيد التجرد لزم تركب المبدء الأول بل عدمه لكون أحد جزأيه وهو التجرد عدميا وإن كانت بشرط التجرد لزم جواز أن يكون كل وجود مبدءا

لكل وجود إلا- أن الحكم تخلف عنه لفقدان الشرط وهو التجرد ومنها أن الواجب بذاته إن كان نفس الكون في الأعيان وهو الكون المطلق لزم كون كل موجود واجبا وإن كان هو الكون مع قيد التجرد عن الماهية لزم تركيب الواجب مع أنه معنى عدمي لا يصلح أن يكون جزءا للواجب وإن كان هو الكون بشرط التجرد لم يكن الواجب بالذات واجبا بذاته وإن كان غير الكون في الأعيان فإن كان بدون الكون لزم أن لا يكون موجودا فلا يعقل وجود بدون الكون وإن كان الكون داخلا لزم التركيب والتوالى المتقدمه كلها ظاهره البطلان وإن كان الكون خارجا عنه فوجوده خارج عن حقيقته وهو المطلوب إلى غير ذلك من الاعتراضات ووجه اندفاعها أن المراد بالوجود المأخوذ فيها إما المفهوم العام البديهي وهو معنى عقلي اعتباري غير الوجود الواجبي الذي هو حقيقه عينيه خاصه بالواجب وإما طبيعه كليه مشتركه متواطئه متساويه المصاديق فالوجود العيني حقيقه مشككه مختلفه المراتب أعلى مراتبها الوجود الخاص بالواجب بالذات وأيضا التجرد عن الماهية ليس وصفا عدميا بل هو فى معنى نفى الحد الذى هو من سلب السلب الراجع إلى الإيجاب وقد تبين أيضا أن ضروره الوجود للواجب بالذات ضروره أزلية لا ذاتيه

ص ٥٥

ولا وصفية فإن من الضروره ما هي أزلية وهي ضروره ثبوت المحمول للموضوع بذاته من دون أى قيد وشرط كقولنا الواجب موجود بالضروره ومنها ضروره ذاتيه وهي ضروره ثبوت المحمول لذات الموضوع مع الوجود لا- بالوجود سواء كان ذات الموضوع عله للمحمول كقولنا كل مثلث فإن زواياه الثلاث مساويه لقائمتين بالضروره فإن ماهيه المثلث عله للمساواه إذا كانت موجوده أو لم يكن ذات الموضوع عله لثبوت المحمول كقولنا كل إنسان إنسان بالضروره أو حيوان أو ناطق بالضروره فإن ضروره ثبوت الشئ لنفسه بمعنى عدم الانفكاك حال الوجود من دون أن يكون الذات عله لنفسه ومنها ضروره وصفية وهي ضروره ثبوت المحمول للموضوع بوصفه مع الوجود لا- بالوجود كقولنا كل كاتب متحرك الأصابع بالضروره ما دام كاتباً وقد تقدمت إشاره إليها.

الفصل الرابع فى أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود

الفصل الرابع فى أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات

واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات قال صدر المتألهين ره المقصود من هذا أن واجب الوجود ليس فيه جهه إمكانيه فإن كل ما يمكن له بالإمكان العام فهو واجب له ومن فروع هذه الخاصه أنه ليس له حاله منتظره فإن ذلك أصل يترتب عليه هذا الحكم وليس هذا عينه كما زعمه كثير من الناس فإن ذلك هو

ص ٥٦

الذى يعد من خواص الواجب دون هذا لاتصاف المفارقات النوريه به إذ لو كان للمفارق حاله منتظره كماله يمكن حصولها فيه لاستلزم تحقق الإمكان الاستعدادى فيه والانفعال عن عالم الحركة والأوضاع الجرمانيه وذلك يوجب تجسمه وتكدره مع كونه مجردا نوريا هذا خلف انتهى ج ١ ص ١٢٢ والحجه فيه أنه لو كان للواجب بالذات المنزه عن الماهية بالنسبه إلى صفه كماله من الكمالات الوجوديه جهه إمكانيه كانت ذاته فى ذاته فاقده لها مستقرا فيها عدمها فكانت مركبه من وجود وعدم ولازمه تركيب الذات ولازم التركيب الحاجه ولازم الحاجه الإمكان والمفروض وجوبه هذا خلف حجه أخرى أن ذات الواجب بالذات لو لم

تكن كافيه فى وجوب شىء من الصفات الكماليه التى يمكن أن تتصف بها كانت محتاجه فيه إلى الغير وحينئذ لو اعتبرنا الذات الواجبه بالذات فى نفسها مع قطع النظر عن ذلك الغير وجودا وعدما فإن كانت واجبه مع وجود تلك الصفه لغت عليه ذلك الغير وقد فرض عله هذا خلف وإن كانت واجبه مع عدم تلك الصفه لزم الخلف أيضا وأورد عليها أن عدم اعتبار العله بحسب اعتبار العقل لا- ينافى تحققها فى نفس الأمر كما أن اعتبار الماهيه من حيث هى هى وخلوها بحسب هذا الاعتبار عن الوجود والعدم والعله الموجه لهما لا- ينافى اتصافها فى الخارج بأحدهما وحصول علتها ورد بأنه قياس مع الفارق فإن حيثه الماهيه من حيث هى غير حيثه الواقع فمن الجائز أن يعتبرها العقل ويقصر النظر إليها من حيث هى من دون ملاحظه غيرها من وجود وعدم وعلتهما وهذا بخلاف الوجود العينى فإن حيثه ذاته عين حيثه الواقع ومتن التحقق فلا يمكن اعتباره بدون اعتبار جميع ما يرتبط به من عله وشرط

ص ٥٧

ويمكن تقرير الحجه بوجه آخر وهو أن عدم كفايه الذات فى وجوب صفه من صفاته الكماليه يستدعى حاجته فى وجوبها إلى الغير فهو العله الموجه ولازمه أن يتصف الواجب بالذات بالوجوب الغيرى وقد تقدمت استحالته وأورد على أصل المسأله بأنه منقوض بالنسب والإضافات اللاحقه للذات الواجبيه من قبل أفعاله المتعلقة بمعلولاته الممكنه الحادثه فإن النسب والإضافات قائمه بأطرافها تابعه لها فى الإمكان كالخلق والرزق والإحياء والإماتة وغيرها ويندفع بأن هذه النسب والإضافات والصفات المأخوذه منها كما سيأتى بيانه معان منتزعه من مقام الفعل لا من مقام الذات نعم لوجود هذه النسب والإضافات ارتباط واقعى به تعالى والصفات المأخوذه منها للذات واجبه بوجوبها فكونه تعالى بحيث يخلق وكونه بحيث يرزق إلى غير ذلك صفات واجبه ومرجعها إلى الإضافه الإشراقية وسيأتى تفصيل القول فيه فيما سيأتى إن شاء الله تعالى وقد تبين بما مر أولا أن الوجود الواجبي وجود صرف لا- ماهيه له ولا عدم معه فله كل كمال فى الوجود وثانيا أنه واحد وحده الصرافه وهى المسماه بالوحده الحقه بمعنى أن كل ما فرضته ثانيا له امتاز عنه بالضروره بشىء من الكمال ليس فيه فتركت الذات من وجود وعدم وخرجت عن محوضه الوجود وصرافته وقد فرض صرفا هذا خلف فهو فى ذاته البحتة بحيث كلما فرضت له ثانيا عاد أولا وهذا هو المراد بقولهم إنه واحد لا بالعدد وثالثا أنه بسيط لا جزء له لا عقلا ولا خارجا وإلا خرج عن صرافه الوجود وقد فرض صرفا هذا خلف

ص ٥٨

ورابعا أن ما انتزع عنه وجوبه هو بعينه ما انتزع عنه وجوده ولازمه أن كل صفه من صفاته وهى جميعا واجبه عين الصفه الأخرى وهى جميعا عين الذات المتعاليه وخامسا أن الوجوب من شئون الوجود الواجبي كالوحده غير خارج من ذاته وهو تأكد الوجود الذى مرجعه صراحه مناقضته لمطلق العدم وطرده له فيمتنع طرو العدم عليه والوجود الإمكانى أيضا وإن كان مناقضا للعدم مطاردا له إلا أنه لما كان رابطا بالنسبه إلى علتها التى هى الواجب بالذات بلا واسطه أو معها وهو قائم بها غير مستقل عنها بوجه لم يكن محكوما بحكم فى نفسه إلا- بانضمام علتها إليه فهو واجب بإيجاب علتها التى هى الواجب بالذات يابى العدم ويطرده بانضمامها إليه.

الفصل الخامس الشىء ما لم يجب لم يوجد وفيه بطلان ١

قد تقدم أن الماهيه فى مرتبه ذاتها ليست إلا هى لا موجوده ولا معدومه ولا أى شئ ء آخر مسلوبه عنها ضروره الوجود وضروره العدم سلبا تحصيليا وهو الإمكان فهى عند العقل متساويه النسبه إلى الوجود والعدم فلا يرتاب العقل فى أن تلبسها بواحد من الوجود والعدم لا يستند إليها لمكان استواء النسبه ولا أنه يحصل من غير سبب بل يتوقف على أمر وراء الماهيه يخرجها من حد الاستواء ويرجح لها الوجود أو العدم وهو العله وليس ترجيح جانب الوجود بالعله إلا بإيجاب الوجود إذ لو لا الإيجاب لم يتعين الوجود لها بل كانت جائزه الطرفين ولم ينقطع السؤال أنها لم صارت موجوده مع جواز

ص ٥٩

العدم لها فلا- يتم من العله إيجاد إلا- بإيجاب الوجود للمعلول قبل ذلك والقول فى عله العدم وإعطائها الامتناع للمعلول نظير القول فى عله الوجود وإعطائها الوجوب فعله الوجود لا تتم عله إلا إذا صارت موجبة وعله العدم لا تتم عله إلا إذا كانت بحيث تفيد امتناع معلولها فالشئ ما لم يجب لم يوجد وما لم يمنع لم يعدم وأما قول بعضهم إن وجوب وجود المعلول يستلزم كون العله على الإطلاق موجبة بفتح الجيم غير مختاره فيلزم كون الواجب تعالى موجبا فى فعله غير مختار وهو محال فيدفعه أن هذا الوجوب الذى يتلبس به المعلول وجوب غيرى ووجوب المعلول منتزع من وجوده لا- يتعداه ومن الممتنع أن يؤثر المعلول فى وجود علتة وهو مترتب عليه متأخر عنه قائم به وقد ظهر بما تقدم بطلان القول بالأولويه على أقسامها توضيحه أن قوما من المتكلمين زعما منهم أن القول باتصاف الممكن بالوجوب فى ترجح أحد جانبي الوجود والعدم له يستلزم كون الواجب فى مبدئيه للإيجاد فاعلا موجبا بفتح الجيم تعالى عن ذلك وتقديس ذهبوا إلى أن ترجح أحد الجانبين له بخروج الماهيه عن حد الاستواء إلى أحد الجانبين بكون الوجود أولى له أو العدم أولى له من دون أن يبلغ أحد الجانبين فيخرج به من حد الإمكان فقد ترجح الموجود من الماهيات بكون الوجود أولى له من غير وجوب والمعدوم منها بكون العدم أولى له من غير وجوب وقد قسموا الأولويه إلى ذاتيه تقتضيها الماهيه بذاتها أو لا تنفك عنها وغير ذاتيه تفيدها العله الخارجيه وكل من القسمين إما كافيته فى وقوع المعلول وإما غير كافيته ونقل عن بعض القدماء أنهم اعتبروا أولويه الوجود فى بعض

ص ٦٠

الموجودات وأثره أكثرية الوجود أو شدته وقوته أو كونه أقل شرطا للوقوع واعتبروا أولويه العدم فى بعض آخر وأثره أقلية الوجود أو ضعفه أو كونه أكثر شرطا للوقوع ونقل عن بعضهم اعتبارها فى طرف العدم بالنسبه إلى طائفه من الموجودات فقط ونقل عن بعضهم اعتبار أولويه العدم بالنسبه إلى جميع الموجودات الممكنه لكون العدم أسهل وقوعا هذه أقوالهم على اختلافها وقد بان بما تقدم فساد القول بالأولويه من أصلها فإن حصول الأولويه فى أحد جانبي الوجود والعدم لا ينقطع به جواز وقوع الطرف الآخر والسؤال فى تعيين الطرف الأولى مع جواز الطرف الآخر على حاله وإن ذهبت الأولويات إلى غير النهايه حتى ينتهى إلى ما يتعين به الطرف الأولى وينقطع به جواز الطرف الآخر وهو الوجوب على أن فى القول بالأولويه إبطالا- لضروره توقف الماهيات الممكنه فى وجودها وعدمها على عله إذ يجوز عليه أن يقع الجانب المرجوح مع حصول الأولويه للجانب الآخر وحضور علتة التامه وقد تقدم أن الجانب المرجوح الواقع يستحيل تحقق علتة حينئذ فهو فى وقوعه لا يتوقف على عله هذا خلف ولهم فى رد هذه الأقوال وجوه آخر أوضحوا بها فسادها أغمضنا عن إيرادها بعد ظهور الحال بما تقدم وأما حديث استلزام

الوجوب الغيرى أعنى وجوب المعلول بالعله لكون العله موجب بفتح الجيم فواضح الفساد كما تقدم لأن هذا الوجوب انتزاع عقلى عن وجود المعلول غير زائد على وجوده والمعلول بتمام حقيقته أمر متفرع على علته قائم الذات بها متأخر عنها وما شأنه هذا لا يعقل أن يؤثر فى العله ويفعل فيها ومن فروع هذه المسأله أن القضايا التى جهتها الأولويه ليست ببرهانیه

ص ٦١

إذ لا وجه إلا الضروره والإمكان اللهم إلا أن يرجع المعنى إلى نوع من التشكيك تنبيه ما مر من وجوب الوجود للماهيه وجوب بالغير سابق على وجودها منتزع عنه وهناك وجوب آخر لاحق يلحق الماهيه الموجوده ويسمى الضروره بشرط المحمول وذلك أنه لو أمكن للماهيه المتلبسه بالوجود ما دامت متلبسه أن يطرها العدم الذى يقابله ويطرده لكان فى ذلك إمكان اقتران النقيضين وهو محال ولازمه استحاله انفكاك الوجود عنها ما دام التلبس ومن حيثه وذلك وجوب الوجود من هذه الحيشه ونظير البيان يجرى فى الامتناع اللاحق للماهيه المعدومه فالماهيه الموجوده محفوفه بوجوبين والماهيه المعدومه محفوفه بامتناعين وليعلم أن هذا الوجوب اللاحق وجوب بالغير كما أن الوجوب السابق كان بالغير وذلك لمكان انتزاعه من وجود الماهيه من حيث اتصاف الماهيه به كما أن الوجوب السابق منتزع منه من حيث انتسابه إلى العله الفياضه له.

الفصل السادس فى حاجه الممكن إلى العله

الفصل السادس فى حاجه الممكن إلى العله

وأن عله حاجته إلى العله هو الإمكان دون الحدوث

حاجه الممكن أى توقفه فى تلبسه بالوجود أو العدم إلى أمر وراء ماهيته

ص ٦٢

من الضروريات الأوليه التى لا يتوقف التصديق بها على أزيد من تصور موضوعها ومحمولها فإننا إذا تصورنا الماهيه بما أنها ممكنه تستوى نسبتها إلى الوجود والعدم وتوقف ترجح أحد الجانبين لها وتلبسها به على أمر وراء الماهيه لم نلبث دون أن نصدق به فاتصاف الممكن بأحد الوصفين أعنى الوجود والعدم متوقف على أمر وراء نفسه ونسميه العله لا يرتاب فيه عقل سليم وأما تجويز اتصافه وهو ممكن مستوى النسبه إلى الطرفين بأحدهما لا لنفسه ولا لأمر وراء نفسه فخروج عن الفطره الإنسانيه وهل عله حاجته إلى العله هو الإمكان أو الحدوث قال جمع من المتكلمين بالثانى والحق هو الأول وبه قالت الحكماء واستدلوا عليه بأن الماهيه باعتبار وجودها ضروريه الوجود وباعتبار عدمها ضروريه العدم وهاتان ضرورتان بشرط المحمول والضروره مناط الغنى عن العله والسبب والحدوث هو كون وجود الشىء بعد عدمه وإن شئت فقل هو ترتب إحدى الضرورتين على الأخرى والضروره كما عرفت مناط الغنى عن السبب فما لم تعتبر الماهيه بإمكانها لم يرتفع الغنى ولم تتحقق الحاجه ولا تتحقق الحاجه إلا بعلتها وليس لها إلا الإمكان حجه أخرى الحدوث وهو كون الوجود مسبقا بالعدم صفه الوجود الخاص فهو مسبق بوجوب المعلول لتقدم الموصوف على الصفه والوجود مسبق بإيجاد العله والإيجاد مسبق بوجوب المعلول ووجوبه مسبق بإيجاب العله على ما تقدم وإيجاب العله مسبق بحاجه المعلول وحاجه المعلول مسبقه بإمكانه إذ لو لم يكن ممكنا لكان إما واجبا وإما

ممتنعا والوجوب والامتناع مناط الغنى عن العله فلو كان الحدوث عله للحاجه والعله متقدمه على معلولها بالضروره لكان متقدما على نفسه بمراتب وهو محال فالعله هى الإمكان إذ لا يسبقها مما يصلح للعله غيره والحاجه تدور معه وجودا وعدما والحجه تنفى كون الحدوث مما يتوقف عليه الحاجه بجميع احتمالاته من

ص ٦٣

كون الحدوث عله وحده وكون العله هو الإمكان والحدوث جميعا وكون الحدوث عله والإمكان شرطا وكون الإمكان عله والحدوث شرطا أو عدم الحدوث مانعا وقد استدلوا على نفى عله الإمكان وحده للحاجه بأنه لو كان عله الحاجه إلى العله هو الإمكان من دون الحدوث جاز أن يوجد القديم الزمانى وهو الذى لا يسبقه عدم زمانى وهو محال فإنه لدوام وجوده لا سبيل للعدم إليه حتى يحتاج فى رفعه إلى عله تفيض عليه الوجود فدوام الوجود يغنيه عن العله ويدفعه أن موضوع الحاجه هو الماهيه بما أنها ممكنه دون الماهيه بما أنها موجوده والماهيه بوصف الإمكان محفوظه مع الوجود الدائم كما أنها محفوظه مع غيره فالماهيه القديمه الوجود تحتاج إلى العله بما هى ممكنه كالماهيه الحادثه الوجود والوجود الدائم مفاض عليها كالوجود الحادث وأما الماهيه الموجوده بما أنها موجوده فلها الضروره بشرط المحمول والضروره مناط الغنى عن العله بمعنى أن الموجود بما أنها موجوده لا يحتاج إلى موجوديه أخرى تطراً عليه على أن مرادهم من الحدوث الذى اشترطوه فى الحاجه الحدوث الزمانى الذى هو كون الوجود مسبقا بعدم زمانى فما ذكروه منتقض بنفس الزمان إذ لا معنى لكون الزمان مسبقا بعدم زمانى مضافا إلى أن إثبات الزمان قبل كل ماهيه إكثانيه لإثبات للحركه الراسمه للزمان وفيه إثبات متحرك تقوم به الحركه وفيه إثبات الجسم المتحرك والماده والصوره فكلما فرض وجود لماهيه ممكنه كانت قبله قطعه زمان وكلما فرضت قطعه زمان كان عندها ماهيه ممكنه فالزمان لا يسبقه عدم زمانى وأجاب بعضهم عن النقض بأن الزمان أمر اعتبارى وهمى لا بأس بنسبه القدم عليه إذ لا حقيقه له وراء الوهم وفيه أنه هدم لما بنوه من إسناد حاجه الممكن إلى حدوثه الزمانى إذ

ص ٦٤

الحادث والقديم عليه واحد وأجاب آخرون بأن الزمان منتزع عن وجود الواجب تعالى فهو من صقع المبدأ تعالى لا بأس بقدمه ورد بأن الزمان متغير بالذات وانتزاعه من ذات الواجب بالذات مستلزم لتطرق التغير على ذاته تعالى وتقدس ودفع ذلك بأن من الجائز أن لا يطابق المعنى المنتزع المصداق المنتزع منه من كل جهه فيباينه وفيه أن تجويز مباينه المفهوم المنتزع للمنتزع منه سفسطه إذ لو جاز مباينه المفهوم للمصداق لانهدم ببيان التصديق العلمى من أصله

تنبيه

قد تقدم فى مباحث العدم أن العدم بطلان محض لا شئيه له ولا تمايز فيه غير أن العقل ربما يضيفه إلى الوجود فيحصل له ثبوت ما ذهنى وحظ ما من الوجود فيتميز بذلك عدم من عدم كعدم البصر المتميز من عدم السمع وعدم الإنسان المتميز من عدم الفرس فيرتب العقل عليه ما يراه من الأحكام الضروريه ومرجعها بالحقيقه تثبيت ما يحاذيها من أحكام الوجود ومن هذا القبيل حكم العقل بحاجه الماهيه الممكنه فى تلبسها بالعدم إلى عله هى عدم عله الوجود فالعقل إذا تصور الماهيه من حيث هى الخاليه من التحصل واللاتحصل ثم قاس إليها الوجود والعدم وجد بالضروره إن تحصلها بالوجود متوقف على عله موجوده

ويستتبعه أن عله وجودها لو لم توجد لم توجد الماهيه المعلوله فيتم الحكم بأن الماهيه الممكنه لإمكانها تحتاج فى اتصافها بشى ء من الوجود والعدم إلى مرجح يرجح ذلك ومرجح الوجود وجود العله ومرجح العدم عدمها أى لو انتفت العله الموجد له لم توجد الماهيه

ص ٦٥

المعلوله وحقيقته أن وجود الماهيه الممكنه متوقف على وجود علتها.

الفصل السابع الممكن محتاج إلى العله بقاء كما أنه م

الفصل السابع الممكن محتاج إلى العله بقاء كما أنه محتاج إليها حدوثا

وذلك لأن عله حاجته إلى العله هى إمكانه اللازم لماهيته كما تقدم بيانه والماهيه محفوظه معه بقاء كما أنها محفوظه معه حدوثا فله حاجه إلى العله الفياضه لوجوده حدوثا وبقاء وهو المطلوب حجه أخرى الهويه العينيه لكل شى ء هو وجوده الخاص به والماهيه اعتباريه منتزعه منه كما تقدم بيانه ووجود الممكن المعلول وجود رابط متعلق الذات بعلمته متقوم بها لا استقلال له دونها لا ينسلخ عن هذا الشأن كما سيجى ء بيانه إن شاء الله فحاله فى الحاجه إلى العله حدوثا وبقاء واحد والحاجه ملازمه له والفرق بين الحجيتين أن الأولى تثبت المطلوب من طريق الإمكان الماهوى بمعنى استواء نسبه الماهيه إلى الوجود والعدم والثانيه من طريق الإمكان الوجودى بمعنى الفقر الوجودى المتقوم بغنى العله

الفصل الثامن فى بعض أحكام الممتنع بالذات

الفصل الثامن فى بعض أحكام الممتنع بالذات

لما كان الامتناع بالذات هو ضروره العدم بالنظر إلى ذات الشى ء المفروضه كان مقابلا للوجوب بالذات الذى هو ضروره الوجود بالنظر إلى ذات الشى ء العينيه يجرى فيه من الأحكام ما يقابل أحكام الوجوب الذاتى

ص ٦٦

قال فى الأسفار بعد كلام له فى أن العقل كما لا يقدر أن يتعقل حقيقه الواجب بالذات لغايه مجده وعدم تناهى عظمته وكبريائه كذلك لا يقدر أن يتصور الممتنع بالذات بما هو ممتنع بالذات لغايه نقصه ومحوضه بطلانه ولا شئيته وكما تحقق أن الواجب بالذات لا يكون واجبا بغيره فكذلك الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بغيره بمثل ذلك البيان وكما لا يكون لشى ء واحد وجوبان بذاته وبغيره أو بذاته فقط أو بغيره فقط فلا يكون لأمر واحد امتناعان كذلك فإذن قد استبان أن الموصوف بما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات وما يستلزم الممتنع بالذات فهو ممتنع لا محاله من جهه بها يستلزم الممتنع وإن كانت له جهه أخرى إمكانيه لكن ليس الاستلزام للممتنع إلا من الجهه الامتناعيه مثلا كون الجسم غير متناهى الأبعاد يستلزم ممتنعا بالذات هو كون المحصور غير محصور الذى مرجعه إلى كون الشى ء غير نفسه مع كونه عين نفسه فأحدهما محال بالذات والآخر محال بالغير فلا محاله يكون ممكنا باعتبار غير اعتبار علاقته مع الممتنع بالذات على قياس ما علمت فى استلزام الشى ء للواجب بالذات

فإنه ليس من جهه ماهيته الإمكانية بل من جهه وجوب وجوده الإمكانى وبالجملة فكما أن الاستلزام فى الوجود بين الشئيين لا بد له من علاقته عليه ومعلوليه بين المتلازمين فكذلك الاستلزام فى العدم والامتناع بين شئيين لا ينفك عن تعلق ارتباطى بينهما وكما أن الواجبين لو فرضنا لم يكونا متلازمين بل متصاحبين بحسب البخت والاتفاق كذلك التلازم الاصطلاحى لا يكون بين ممتنعين بالذات بل بين ممتنع بالذات وممتنع بالغير وهو لا- محاله ممكن بالذات كما مر وبهذا يفرق الشرطى اللزومى عن الشرطى الاتفاقى فإن الأول يحكم

ص ٦٧

فيه بصدق التالى وضعا ورفعاً على تقدير صدق المقدم وضعا ورفعاً لعلاقته ذاتيه بينهما والثانى يحكم فيه كذلك من غير علاقته لزوميه بل بمجرد الموافاه الاتفاقيه بين المقدم والتالى فما فشا عند عامه الجدليين فى أثناء المناظره عند فرض أمر مستحيل ليتوصل به إلى استحاله أمر من الأمور بالبيان الخلفى أو الاستقامى أن يقال إن مفروضك مستحيل فجاز أن يستلزم نقيض ما ادعيت استلزامه إياه لكون المحال قد يلزم منه محال آخر واضح الفساد فإن المحال لا يستلزم أى محال كان بل محالاً إذا قدر وجودهما يكون بينهما تعلق سببى ومسببى انتهى ج ١ ص ٢٣٦ فإن قيل الممتنع بالذات ليس إلا ما يفترضه العقل ويخبر عنه بأنه ممتنع بالذات فما معنى عدم قدرته على تعقله قيل إن المراد بذلك أن لا حقيقه عينيه له حتى يتعلق به علم حتى أن الذى نفرضه ممتنعاً بالذات ونحكم عليه بذلك ممتنع بالذات بالحمل الأولى محكوم عليه بالامتناع وصوره علميه ممكنه موجوده بالحمل الشائع وهذا نظير ما يقال فى دفع التناقض المترأى فى قولنا المعدوم المطلق لا- يخبر عنه حيث يدل على نفي الإخبار عن المعدوم المطلق وهو بعينه إخبار عنه إن نفي الإخبار عن المعدوم المطلق بالحمل الشائع إذ لا شئيه له حتى يخبر عنه بشيء وهذا بعينه إخبار عن المعدوم المطلق بالحمل الأولى الذى هو موجود ممكن ذهنى وإن قيل إن الذى ذكر أن الممتنعين بالذات ليس بينهما إلا الصحابه الاتفاقيه ممنوع لأن المعانى التى يثبت العقل امتناعها على الواجب بالذات كالشريك والماهيه والتركيب وغير ذلك يجب أن تكون صفات له ممتنعه عليه بالذات إذ لو كانت ممتنعه بالغير كانت ممكنه له بالذات كما تقدم ولا صفه إمكانيه فيه تعالى لما بين أن الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من

ص ٦٨

جميع الجهات ثم الحجج القائمه على نفي هذه الصفات الممتنعه على ما أشير إليه فى أول الكتاب براهين إنيه تسلك من طريق الملازمات العامه فللتائج وهى امتناع هذه الصفات علاقته لزوميه مع المقدمات فهى جميعاً معلوله لما وراءها ممتنعه بغيرها وقد بين أنها ممتنعه بذاتها هذا خلف أجيب عنه بأن الصفات الممتنعه التى تنفيها البراهين الإنيه عن الواجب بالذات مرجعها جميعاً إلى نفي الوجوب الذاتى الذى هو عين الواجب بالذات فهى واحده بحسب المصداق المفروض لها وإن تكثرت مفهومها كما أن الصفات الثبوتيه التى للواجب بالذات هى عين الوجود البحت الواجبى مصداقاً وإن كانت متكثره مفهومها فعدم الانفكاك بين هذه الصفات والسلوك البرهانى من بعضها إلى بعض لمكان وحدتها بحسب المصداق المفروض وإن كان فى صورته التلازم بينها بحسب المفهوم كما أن الأمر فى الصفات الثبوتيه كذلك ويعبر عنه بأن الصفات الذاتيه كالوجوب الذاتى مثلاً بالذات وباقتضاء من الذات ولا اقتضاء ولا عليه بين الشئىء ونفسه وهذا معنى ما قيل إن الدليل على وجود الحق المبدع إنما يكون بنحو من البيان الشبيه بالبرهان اللمى فامتناع الماهيه التى سلطنا إلى بيانه من طريق امتناع الإمكان عليه تعالى مثلاً هو وامتناع الإمكان

يرجعان إلى بطلان الوجوب الذاتى الممتنع عليه تعالى وقد استحضره العقل بعرض الوجوب الذاتى المنتزع عن عين الذات واعلم أنه كما يمتنع الملازمه بين ممتنعين بالذات كذلك يمتنع استلزام الممكن لممتنع بالذات فإن جواز تحقق الملزوم الممكن مع امتناع اللازم بالذات وقد فرضت بينهما ملازمه يستلزم تحقق الملزوم مع عدم اللازم وفيه نفي الملازمه هذا خلف

ص ٦٩

وقد أورد عليه بأن عدم المعلول الأول وهو ممكن يستلزم عدم الواجب بالذات وهو ممتنع بالذات فمن الجائز أن يستلزم الممكن ممتنعا بالذات كما أن من الجائز عكس ذلك كاستلزام عدم الواجب عدم المعلول الأول ويدفعه أن المراد بالممكن هو الماهيه المتساويه النسبه إلى جانبى الوجود والعدم ومن المعلوم أنه لا ارتباط لذاتها بشىء وراء ذاتها الثابته لذاتها بالحمل الأولى فماهيه المعلول الأول لا ارتباط بينها وبين الواجب بالذات نعم وجودها مرتبط بوجوده واجب بوجوبه وعدمها مرتبط عقلا بعدمه ممتنع بامتناع عدمه وليس شىء منهما ممكنا بمعنى المتساوى النسبه إلى الوجود والعدم وأما عدمهم وجود الممكن ممكنا فالإمكان فيه بمعنى الفقر والتعلق الذاتى لوجود الماهيه بوجود العله دون الإمكان بمعنى استواء النسبه إلى الوجود والعدم ففى الإشكال مغالطه بوضع الإمكان الوجودى موضع الإمكان الماهوى

خاتمه

قد اتضح من الأبحاث السابقه أن الوجوب والإمكان والامتناع كصفات للنسب فى القضايا لا تخلو عن واحد منها قضيه وأن الوجوب والإمكان أمران وجوديان لمطابقه القضايا الموجهه بهما بما أنها موجهه بهما للخارج مطابقه تامه فهما موجودان فى الخارج لكن بوجود موضوعهما لا بوجود منحاز مستقل فهما من الشئون الوجوديه الموجوده لمطلق الموجود كالحده والكثره والحدوث والقدم وسائر المعانى الفلسفيه المبحوث عنها فى الفلسفه بمعنى كون الاتصاف بها فى الخارج وعروضها فى الذهن وهى المسماه بالمعقولات الثانيه الفلسفيه

ص ٧٠

وأما الامتناع فهو أمر عدمى هذا كله بالنظر إلى اعتبار العقل الماهيات والمفاهيم موضوعات للأحكام وأما بالنظر إلى كون الوجود العينى هو الموضوع لها بالحقيقه لأصالته فالوجوب نهايه شده الوجود الملازم لقيامه بذاته واستقلاله بنفسه والإمكان فقره فى نفسه وتعلقه بغيره بحيث لا يستقل عنه بذاته كما فى وجود الماهيات الممكنه فهما شأنان قائمان بالوجود غير خارجين عنه.

ص ٧١

المرحله الخامسه فى الماهيه وأحكامها وفيها سبعة فصول

إشاره

المرحله الخامسه فى الماهيه وأحكامها وفيها سبعة فصول

الفصل الأول في أن الماهيه في حد ذاتها لا موجوده ولا لا موجوده

الماهيه وهى ما يقال فى جواب ما هو لما كانت من حيث هى وبالنظر إلى ذاتها فى حد ذاتها لا تأبى أن تتصف بأنها موجوده أو معدومه كانت فى حد ذاتها لا موجوده ولا موجوده بمعنى أن الموجود واللاموجود ليس شىء منهما مأخوذاً فى حد ذاتها بأن يكون عينها أو جزءها وإن كانت لا تخلو عن الاتصاف بأحدهما فى نفس الأمر بنحو الاتصاف بصفه خارجه عن الذات وبعبارة أخرى الماهيه بحسب الحمل الأولى ليست بموجوده ولا لا موجوده وإن كانت بحسب الحمل الشائع إما موجوده وإما لا موجوده وهذا هو المراد بقولهم إن ارتفاع الوجود والعدم عن الماهيه من حيث هى من ارتفاع النقيضين عن المرتبه وليس ذلك بمستحيل وإنما المستحيل ارتفاعهما عن الواقع مطلقاً وبجميع مراتبه يعنون به أن نقيض الوجود المأخوذ فى حد الذات ليس هو العدم المأخوذ فى حد الذات بل عدم الوجود المأخوذ فى حد الذات بأن يكون حد الذات وهو المرتبه قيذا للوجود لا للعدم أى رفع المقيد دون الرفع المقيد ولذا قالوا إذا سئل عن الماهيه من حيث هى بطرفى النقيضين كان من الواجب أن يجاب بسلب الطرفين مع تقديم السلب على الحثيه حتى يفيد سلب المقيد دون السلب المقيد فإذا سئل هل الماهيه من حيث هى موجوده

ص ٧٣

أو ليست بموجوده فالجواب ليست الماهيه من حيث هى بموجوده ولا لا موجوده ليفيد أن شيئاً من الوجود والعدم غير مأخوذ فى حد ذات الماهيه ونظير الوجود والعدم فى خروجهما عن الماهيه من حيث هى سائر المعانى المتقابله التى فى قوه النقيضين حتى ما عدوه من لوازم الماهيات فليست الماهيه من حيث هى لا واحده ولا كثيره ولا كليه ولا جزئيه ولا غير ذلك من المتقابلات وليست الأربعه من حيث هى زوجا ولا فردا.

الفصل الثانى فى اعتبارات الماهيه

الفصل الثانى فى اعتبارات الماهيه

للماهيه بالنسبه إلى ما يقارنها من الخصوصيات اعتبارات ثلاث وهى أخذها بشرط شىء وأخذها بشرط لا وأخذها لا بشرط والقسمه حاصره أما الأول فأن تؤخذ الماهيه بما هى مقارنه لما يلحق بها من الخصوصيات فتصدق على المجموع كأخذ ماهيه الإنسان بشرط كونها مع خصوصيات زيد فتصدق عليه وأما الثانى فأن تؤخذ وحدها وهذا على وجهين أحدهما أن يقصر النظر فى ذاتها مع قطر النظر عما عداها وهذا هو المراد بشرط لا فى مباحث الماهيه والآخر أن تؤخذ وحدها بحيث لو قارنها أى مقارن مفروض كان زائداً عليها غير داخل فيها فتكون موضوعه للمقارن المفروض غير محموله عليه وأما الثالث فأن لا يشترط معها شىء من المقارنه واللامقارنه بل تؤخذ مطلقه من غير تقييد بنفى أو إثبات وتسمى الماهيه بشرط شىء مخلوطه والبشرط لا مجردة واللابشرط

ص ٧٤

مطلقه والمقسم للأقسام الثلاث الماهيه وهى الكلى الطبيعى وتسمى اللابشرط المقسم وهى موجوده فى الخارج لوجود بعض أقسامها فيه كالمخلوطه والموجود من الكلى فى كل فرد غير الموجود منه فى فرد آخر بالعدد ولو كان الموجود منه فى الأفراد

الخارجيه واحدا بالعدد كان الواحد كثيرا بعينه وهو محال وكان الواحد متصفا بصفات متقابله وهو محال وهذا معنى قولهم إن نسبه الماهيه إلى أفرادها كنسبه الآباء الكثيرين إلى أولادهم لا- كنسبه الأب الواحد إلى أولاده الكثيرين فالمايه كثيره فى الخارج بكثره أفرادها نعم هى بوصف الكليه والاشتراك واحده موجوده فى الذهن كما سيأتى.

الفصل الثالث فى الكلى والجزئى

الفصل الثالث فى الكلى والجزئى

لا ريب أن الماهيه الكثيره الأفراد تصدق على كل واحد من أفرادها وتحمل عليه بمعنى أن الماهيه التى فى الذهن كلما ورد فيه فرد من أفرادها وعرض عليها اتحدت معه وكانت هى هو وهذه الخاصه هى المسماه بالكليه وهى المراد باشتراك الأفراد فى الماهيه فالعقل لا يمتنع من تجويز صدق الماهيه على كثيرين بالنظر إلى نفسها سواء كانت ذات أفراد كثيرين فى الخارج أم لا فالكليه خاصه ذهنيه تعرض الماهيه فى الذهن إذ الوجود الخارجى العينى مساوق للشخصيه مانع عن الاشتراك فالكليه من لوازم الوجود

ص ٧٥

الذهنى للماهيه كما أن الجزئيه والشخصيه من لوازم الوجود الخارجى فما قيل إن الكليه والجزئيه فى نحو الإدراك بمعنى أن الحس لقوه إدراكه ينال الشئ نىلا كاملا بحيث يمتاز عما سواه مطلقا ويتشخص والعقل لضعف إدراكه يناله نىلا هينا يتردد ما ناله بين أمور ويقبل الانطباق على كثيرين كالشبح المرئى من بعيد بحيث لا يتميز كل التميز فيتردد بين أن يكون مثلا هو زيدا أو عمرا أو خشبه منصوبه أو غير ذلك وليس إلا واحدا من المحتملات وكالدرهم الممسوح المردد بين الدراهم المختلفه وليس إلا واحدا منها فاسد إذ لو كان الأمر كذلك لم يكن مصداق الماهيه فى الحقيقه إلا واحدا من الأفراد ولكذبت القضايا الكليه كقولنا كل ممكن فله عله وكل أربعة زوج وكل كثير فإنه مؤلف من آحاد والضروره تدفعه فالحق أن الكليه والجزئيه لازمان لوجود الماهيات فالكليه لوجودها الذهنى والجزئيه لوجودها الخارجى وكذا ما قيل إن الماهيه الموجوده فى الذهن جزئيه شخصيه كالماهيه الموجوده فى الخارج فإنها موجوده فى ذهن خاص قائمه بنفس جزئيه فالماهيه الإنسانيه الموجوده فى ذهن زيد مثلا- غير الماهيه الإنسانيه الموجوده فى ذهن عمرو والموجوده منها فى ذهن زيد اليوم غير الموجوده فى ذهنه بالأمس وهكذا فاسد فإن الماهيه المعقوله من الحثيه المذكوره أعنى كونها قائمه بنفس جزئيه ناعته لها وكذا كونها كيفيه من الكيفيات النفسانيه وكما لا لها هى من الموجودات الخارجيه الخارجه من بحثنا وكلامنا فى الماهيه بوجودها الذهنى الذى لا يترتب عليها فيه آثارها الخارجيه وهى من هذه الجهه لا تأبى الصدق على كثيرين. ثم إن الأشياء المشتركه فى معنى كلى يتميز بعضها من بعض بأحد أمور

ص ٧٦

ثلاثه فإنها إن اشتركت فى عرضى خارج من الذات فقط تميزت بتمام الذات كالتوعين من مقولتين من المقولات العرضيه المشتركين فى العرضيه وإن اشتركت فى ذاتى فإن كان فى بعض الذات ولا محاله هو الجنس تميزت ببعض آخر وهو الفصل كالإنسان والفرس المشتركين فى الحيوانيه المتميزين بالنطق والصهيل وإن كان فى تمام الذات تميزت بعرضى مفارق إذ لو كان

لازما لم يخل عنه فرد فلازم النوع لازم لجميع أفراده وزاد بعضهم على هذه الأقسام الثلاثة قسما رابعا وهو التميز بالتمام والنقص والشده والضعف في نفس الطبيعه المشتركه وهو التشكيك والحق أن الماهيه بما أنها هي لا تقبل التشكيك وإنما التشكيك في الوجود هذا كله في الكليه وأنها خاصه ذهنيه للماهيه وأما الجزئيه وهي امتناع الشركه في الشئ ء وتسمى الشخصيه فالحق أنها بالوجود كما ذهب إليه الفارابي ره وتبعه صدر المتألهين ره قال في الأسفار والحق أن تشخص الشئ ء بمعنى كونه ممتنع الشركه فيه بحسب نفس تصوره إنما يكون بأمر زائد على الماهيه مانع بحسب ذاته من تصور الاشتراك فيه فالمتشخص للشئ ء بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه لا- يكون بالحقيقه إلا- نفس وجود ذلك الشئ ء كما ذهب إليه المعلم الثاني فإن كل وجود متشخص بنفس ذاته وإذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشئ ء فالعقل لا يأبى عن تجويز الاشتراك فيه وإن ضم إليه ألف مخصص فإن الامتياز في الواقع غير التشخص إذ الأول للشئ ء بالقياس إلى المشاركات في أمر عام والثاني باعتباره في نفسه حتى أنه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج إلى مميز زائد مع أن له تشخصا في نفسه ولا يبعد أن يكون التميز يوجب للشئ ء استعداد التشخص فإن النوع المادى المنتشر ما لم تكن الماده متخصصه الاستعداد لواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدأ الأعلى انتهى ج ٢ ص ١٠ ويتبين به أولا أن الأعراض المشخصه التي أسندوا التشخيص إليه

ص ٧٧

وهي عامه الأعراض كما هو ظاهر كلام بعضهم وخصوص الوضع ومتى وأين كما صرح به بعض آخر وخصوص الزمان كما قال به آخرون وكذا ما قيل إنه الماده أمارات للتشخص ومن لوازمه وثانيا أن قول بعضهم إن المتشخص للشئ ء هو فاعله القريب المفيض لوجوده وكذا قول بعضهم إن المتشخص هو فاعل الكل وهو الواجب تعالى الفيض لكل وجود وكذا قول بعضهم إن تشخص العرض بموضوعه لا يخلو عن استقامه غير أنه من الإسناد إلى السبب البعيد والسبب القريب الذى يستند إليه التشخص هو نفس وجود الشئ ء إذ الوجود العيني للشئ ء بما هو وجود عيني يمتنع وقوع الشركه فيه فهو المتشخص بذاته والماهيه متشخصه به وللفاعل أو الموضوع دخل في التشخص من جهه أنهما من علل الوجود لكن أقرب الأسباب هو وجود نفس الشئ ء كما عرفت وثالثا أن جزئيه المعلوم المحسوس ليس من قبل نفسه بما أنه مفهوم ذهنى بل من قبل الاتصال الحسى بالخارج وعلم الإنسان بأنه نوع تأثر له من العين الخارجى وكذا جزئيه الصوره الخياليه من قبل الاتصال بالحس كما إذا أحضر صوره خياليه مخزونه عنده من جهه الحس أو ركب مما عنده من الصور الحسيه المخزونه صوره فرد خيالى فافهم.

الفصل الرابع فى الذاتى والعرضى

الفصل الرابع فى الذاتى والعرضى

المفاهيم المعبره فى الماهيات وهى التى تؤخذ فى حدودها وترتفع الماهيات بارتفاعها تسمى ذاتيات وما سوى ذلك مما يحمل عليها وهى خارجه من الحدود كالكتاب من الإنسان والماشى من الحيوان تسمى

ص ٧٨

عرضيات والعرضى قسمان فإنه إن توقف انتزاعه وحمله على انضمام كتوقف انتزاع الحار وحمله على الجسم على انضمام الحراره إليه سمي محمولا بالضميمه وإن لم يتوقف على انضمام شئ ء إلى الموضوع سمي الخارج المحمول كالعالى والسافل

هذا هو المشهور وقد تقدم أن العرض من مراتب وجود الجوهر ويتميز الذاتى من غير الذاتى بخواصه التى هى لوازم ذاتيته وهى كونه ضرورى الثبوت لذى الذاتى لضروريه ثبوت الشىء لنفسه وكونه غنيا عن السبب فالسبب الموجد لذى الذاتى هو السبب الموجد للذاتى لمكان العينيه وكونه متقدما على ذى الذاتى تقدا بالتجوهر كما سيجىء إن شاء الله وقد ظهر مما تقدم أن الحمل بين الذات وبين أجزائه الذاتيه حمل أولى وبه يندفع الإشكال فى تقدم أجزاء الماهيه عليها بأن مجموع الأجزاء عين الكل فتقدم المجموع على الكل تقدم الشىء على نفسه وهو محال وذلك أن الذاتى سواء كان أعم وهو الجنس أو أخص وهو الفصل عين الذات والحمل بينهما أولى وإنما سمي جزءا لوقوعه جزءا من الحد على أن إشكال تقدم الأجزاء على الكل مدفوع بأن التقدم للأجزاء بالأسر على الكل وبين الاعتبارين تغاير.

الفصل الخامس فى الجنس والفصل والنوع وبعض ما يلحق ب

الفصل الخامس فى الجنس والفصل والنوع وبعض ما يلحق بذلك

الماهيه التامه التى لها آثار خاصه حقيقه تسمى من حيث هى كذلك

ص ٧٩

نوعا كالإنسان والفرس والغنم وقد بين فى المنطق أن من المعانى الذاتيه للأنواع الواقعه فى حدودها ما يشترك فيه أكثر من نوع واحد كالحيوان الذى يشترك فيه الإنسان والفرس وغيرهما كما أن منها ما يختص بنوع واحد كالناطق المختص بالإنسان ويسمى الجزء المشترك فيه جنسا والجزء المختص فصلا وينقسم الجنس والفصل إلى قريب وبعيد وأيضا ينقسم الجنس والنوع إلى عال ومتوسط وسافل كل ذلك مبين فى محله ثم إننا إذا أخذنا معنى الحيوان الموجود فى أكثر من نوع واحد مثلا وعقلناه بأنه الجوهر الجسم النامى الحساس المتحرك بالإراداه جاز أن نعقله وحده بحيث يكون كل ما يقارنه من المعانى كالناطق زائدا عليه خارجا من ذاته ويكون ما عقلناه من المعنى مغايرا للمجموع منه ومن المقارن غير محمول عليه كما أنه غير محمول على المقارن فالمفهوم المعقول من الحيوان غير مفهوم الحيوان الناطق وغير مفهوم الناطق كان المعنى المعقول على هذا الوجه ماده بالنسبه إلى المعنى الزائد المقارن وعله ماديه بالنسبه إلى المجموع منه ومن المقارن وجاز أن نعقله مقيسا إلى عده من الأنواع التى تشترك فيه كأن نعقل معنى الحيوان المذكور آنفا مثلا بأنه الحيوان الذى هو إما إنسان وإما فرس وإما غنم وإما غير ذلك من أنواع الحيوان فيكون المعنى المعقول على هذا النحو ماهيه ناقصه غير محصله حتى ينضم إليها الفصل المختص بأحد تلك الأنواع فيحصلها ماهيه تامه فتكون ذلك النوع بعينه كأن ينضم فصل الإنسان مثلا وهو الناطق إلى الحيوان فيكون هو الحيوان الناطق بعينه وهو نوع الإنسان ويسمى الذاتى المشترك فيه المأخوذ بهذا الاعتبار جنسا والذى يحصله فصلا والاعتباران المذكوران الجاريان فى الجزء المشترك أعنى أخذه بشرط لا-ولا- بشرط يجريان فى الجزء المختص فيكون بالاعتبار الأول صورته للجزء الآخر المقارن وعله صوريه للمجموع ولا يحمل على شىء منها وبالاعتبار الثانى فصلا يحصل الجنس ويتم النوع ويحمل عليه حملا أولى

ص ٨٠

فقد تحصل أن الجزء الأعم فى الماهيات وهو الجنس متقوم بالجزء الأخص الذى هو الفصل بحسب التحليل العقلى قال فى

الأسفار في كيفية تقوم الجنس بالفصل هذا التقويم ليس بحسب الخارج لاتحادهما في الوجود والمتحدان في ظرف لا يمكن تقوم أحدهما بالآخر وجودا بل بحسب تحليل العقل الماهية النوعية إلى جزئين عقليين وحكمه بعليه أحدهما للآخر ضروره احتياج أجزاء ماهيه واحده بعضها إلى بعض والمحتاج إليه والعله لا يكون إلا الجزء الفصلي لاستحاله أن يكون الجزء الجنسي عله لوجود الجزء الفصلي وإلا لكانت الفصول المتقابلة لازمه له فيكون الشئ الواحد مختلفا متقابلا هذا ممتنع فبقي أن يكون الجزء الفصلي عله لوجود الجزء الجنسي ويكون مقسما للطبيعه الجنسيه المطلقه وعله للقدر الذي هو حصه النوع وجزءا للمجموع الحاصل منه ومما يتميز به عن غيره انتهى ج ٢ ص ٣٠ ٢٩ فإن قيل إن الفصل إن كان عله لمطلق الجنس لم يكن مقسما له وإن كان عله للحصه التي في نوعه وهو المختص به فلا بد أن يفرض التخصص أولا حتى يكون الفصل عله له لكنه إذا تخصص دخل في الوجود واستغنى بذلك عن العله قيل إن الخصوصيه التي بها يصير الجنس المبهم حصه خاصه بالنوع من شئون تحصله الوجودى الجائى إليه من ناحيه علتة التي هي الفصل والعله متقدمه بالوجود على معلولها فالتخصص حاصل بالفصل وبه يقسم الجنس الفاقد له في نفسه ولا- ضير في عليه فصول متعدده لماهيه واحده جنسيه لضعف وحدتها فإن قيل التحصل الذي يدخل به الجنس في الوجود هو تحصله بالوجود الفردى فما لم يتلبس بالوجود الخارجى لم يتم ولم يكن له شئ من الشئون الوجوديه فما معنى عد الفصل عله له

ص ٨١

قيل المراد بتحصله بالفصل ثبوته التعقلى وكيونته ماهيه تامه نوعيه والذي يكتسبه بالوجود الفردى هو تحقق الماهيه التامه تحققا يترتب عليه الآثار الخارجيه فالذى يفيد الفصل هو تحصل الماهيه المبهمه الجنسيه وصيرورتها ماهيه نوعيه تامه والذي يفيد الوجود الفردى هو تحصل الماهيه التامه وصيرورتها حقيقه خارجيه يترتب عليها الآثار فتيين بما مر أولا أن الجنس هو النوع مبهما والفصل هو النوع محصلا والنوع هو الماهيه التامه من غير نظر إلى إبهام أو تحصل وثانيا أن كلا من الجنس والفصل محمول على النوع حملا- أوليا وأما النسبه بين الجنس والفصل أنفسهما فالجنس عرض عام للفصل والفصل خاصه للجنس والحمل بينهما حمل شائع وثالثا أن من الممتنع تحقق أكثر من جنس واحد في مرتبه واحده في ماهيه نوعيه واحده وكذا تحقق أكثر من فصل واحد في مرتبه واحده في ماهيه نوعيه واحده لاستلزامه كون الواحد بعينه كثيرا وهو محال ورابعا أن الجنس والماده متحدان ذاتا ومختلفان اعتبارا فالماده إذا أخذت لا بشرط كانت جنسا والجنس إذا أخذ بشرط لا كان ماده وكذلك الفصل والصوره متحدان ذاتا ومختلفان اعتبارا فالفصل بشرط لا صوره كما أن الصوره لا بشرط فصل وهذا في الجواهر الماديه المركبه ظاهر فإن الماده والصوره موجودتان فيها خارجا فيؤخذ منهما معنى الماده والصوره ثم يؤخذان لا بشرط فيكونان جنسا وفصلا وأما الأعراض فهي بسائط خارجيه غير مركبه من ماده وصوره فما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز لكن العقل يجد فيها مشتركات ومختصات فيعتبرها أجناسا وفصولا لها ثم يعتبرها بشرط لا فتعود مواد وصورا عقليه لها

ص ٨٢

والأمر في الجواهر المجرده أيضا على هذه الوتيره.

الفصل السادس في بعض ما يرجع إلى الفصل

يستعمل لفظ الفصل فى كلماتهم فى معنيين أحدهما أخص اللوازم التى يعرض النوع وأعرفها وهو إنما يعد فصلا ويوضع فى الحدود موضع الفصول الحقيقيه لصعوبه الحصول على الفصول الحقيقيه التى تقوم الأنواع أو لعدم وجود اسم دال عليها بالمطابقه فى اللغة كالناطق المأخوذ فصلا للإنسان فإن المراد بالنطق إما التكلم وهو بوجه من الكيفيات المسموعه وإما إدراك الكليات وهو عندهم من الكيفيات النفسانيه والكيفيه كيفما كانت من الأعراض والأعراض لا تقوم الجواهر ويسمى فصلا منطقيا والثانى ما يقوم النوع ويحصل الجنس حقيقه وهو مبدأ الفصل المنطقى ككون الإنسان ذا نفس ناطقه فصلا للنوع الإنسانى ويسمى فصلا اشتقاقيا ثم إن الفصل الأخير تمام حقيقه النوع لأنه محصل الجنس الذى يحصله ويتممه نوعا فما أخذ فى أجناسه وفصوله الأخر على وجه الإبهام مأخوذ فيه على وجه التحصيل ويتفرع عليه أن نوعيه النوع محفوظه بالفصل ولو تبدلت بعض أجناسه ولذا لو تجردت صورته التى هى الفصل بشرط لا عن الماده التى هى الجنس بشرط لا فى المركبات الماديه كالإنسان تتجرد نفسه فتفارق البدن كانت حقيقه النوع محفوظه بالصوره ثم إن الفصل غير مندرج تحت جنسه الذى يحصله بمعنى أن الجنس غير

ص ٨٣

مأخوذ فى حده أخذ الجنس فى النوع ففصول الجواهر ليست بجواهر وذلك لأنه لو اندرج تحت جنسه افتقر إلى فصل يقومه ونقل الكلام إلى فصله ويتسلسل بترتب فصول غير متناهيه وتحقق أنواع غير متناهيه فى كل فصل ويتكرر الجنس بعدد الفصول وصريح العقل يدفعه على أن النسبه بين الجنس والفصل تنقلب إلى العينييه ويكون الحمل بينهما حملا أوليا ويبطل كون الجنس عرضا عاما للفصل والفصل خاصه للجنس ولا- ينافى ذلك وقوع الحمل بين الجنس وفصله المقسم كقولنا كل ناطق حيوان وبعض الحيوان ناطق لأنه حمل شائع بين الخاصه والعرض العام كما تقدمت الإشارة إليه والذى نفينا هو الحمل الأولى فالجواهر مثلا صادق على فصوله المقسمه له من غير أن تدرج تحته فيكون جزءا من ماهيتها فإن قلت ما تقدم من عدم دخول فصل النوع تحت جنسه ينافى قولهم فى تقسيم الجواهر على العقل والنفس والهيولى والصوره الجسميه والجسم بكون الصوره الجسميه والنفس نوعين من الجواهر ولازم كون الشئ نوعا من مقوله اندراجه ودخوله تحتها ومن المعلوم أن الصوره الجسميه هى فصل الجسم مأخوذا بشرط لا ففى كونه نوعا من الجواهر دخول الفصل الجوهري تحت جنس الجواهر وأخذ الجواهر فى حده ونظير البيان جار فى عدمه النفس نوعا من الجواهر على أنهم بينوا بالبرهان أن النفس الإنسانيه جواهر مجرد باق بعد مفارقه البدن والنفس الناطقه صورته الإنسان وهى بعينها مأخوذه لا بشرط فصل للماهيه الإنسانيه قلت يختلف حكم المفاهيم باختلاف الاعتبار العقلى الذى يطرؤها وقد تقدم فى بحث الوجود لنفسه ولغيره أن الوجود فى نفسه هو الذى ينتزع عنه ماهيه الشئ ء وأما اعتبار وجوده لشيء فلا ينتزع عنه ماهيه وإن كان وجوده لغيره عين وجوده فى نفسه والفصل مفهوم مضاف إلى الجنس حيثه

ص ٨٤

أنه مميز ذاتى للنوع وجوده للجنس فلا- ماهيه له من حيث إنه فصل وهذا معنى قولهم إن لازم كون الجنس عرضا عاما للفصل والفصل خاصه له أن ليست فصول الجواهر جواهر بمعنى كونها مندرجه تحت معنى الجواهر اندراج الأنواع تحت جنسها بل كاندرج الملزومات تحت لازمها الذى لا يدخل فى ماهيتها وأما الصوره من حيث إنها صورته مقومه للماده فحيث كانت بشرط

لا بالنسبه إلى الماده لم يكن بينهما حمل أولى فلا اندراج لها تحت الجنس وإلا كانت نوعا بينه وبين الجنس عينيه وحمل أولى هذا خلف وإن كان بينها وبين الماده حمل شائع بناء على التركيب الاتحادي بين الماده والصوره نعم لما كانت الصوره تمام ماهيه النوع كما عرفوها بأنها ما به الشىء هو هو بالفعل كانت فصول الجواهر جواهر لأنها عين حقيقه النوع وفعليته لكن لا يستوجب ذلك دخولها تحت جنس الجوهر بحيث يكون الجوهر مأخوذاً في حدها بينه وبينها حمل أولى فتبين بما تقدم أن الفصول بما أنها فصول بسائط غير مركبه من الجنس والفصل ممحضه في أنها مميزات ذاتيه وكذلك الصور الماديه التي هي في ذاتها ماديه موجوده للماده بسائط في الخارج غير مركبه من الماده والصوره وبسائط في العقل غير مركبه من الجنس والفصل وإلا كانت الواحده منها أنواعا متسلسله كما تقدمت الإشاره إليها وأما النفس المجرده فهي باعتبار أنها فصل للنوع حيثها حيثه الوجود الناعتي وقد عرفت أن لا ماهيه للوجود الناعتي وأما من حيث تجردها في ذاتها فإن تجردها مصحح وجودها لنفسها كما أنها موجوده في نفسها وهي تمام حقيقه النوع فيصدق عليه الجوهر فتكون هي النوع الجوهرى الذى كانت جزءا صوريا له وليست بصوره ولا ينافيه كون وجودها للماده أيضا فإن هذا التعلق إنما هو في مقام الفعل دون الذات فهي ماديه في فعلها لا في ذاته

ص ٨٥

هذا على القول بكون النفس المجرده روحانيه الحدوث والبقاء كما عليه المشاءون وأما على القول بكونها جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء فهي تتجرد في ذاتها أولا وهي بعد متعلقه بالماده فعلا ثم تتجرد عنها في فعلها أيضا بمفارقة البدن.

الفصل السابع في بعض أحكام النوع

الفصل السابع في بعض أحكام النوع

النوع هو الماهيه التامه التي لها في الوجود آثار خاصه وينقسم إلى ما لا يتوقف في ترتب آثاره عليه إلا على الوجود الخارجى الذى يشخصه فردا كالإنسان مثلا- ويسمى النوع الحقيقى وإلى ما يتوقف في ترتب آثاره عليه على لحوق فصل أو فصول به فيكون جنسا بالنسبه إلى أنواع دونه وإن كان نوعا بالنظر إلى تمام ماهيته كالأنواع العالیه والمتوسطه كالجسم الذى هو نوع من الجوهر عال ثم هو جنس للأنواع النباتيه والجماديه والحيوان الذى هو نوع متوسط من الجوهر وجنس للإنسان وسائر الأنواع الحيوانيه ويسمى النوع الإضافى ثم إن الماهيه النوعيه توجد أجزاءها في الخارج بوجود واحد هو وجود النوع لأن الحمل بين كل منها وبين النوع حمل أولى والنوع موجود بوجود واحد وأما في الذهن فبينها تغاير بالإبهام والتحصل ولذلك كان كل من الجنس والفصل عرضيا للآخر كما تقدم ومن هنا ما ذكروا أنه لا بد في المركبات الحقيقيه وهي الأنواع الماديه أن يكون بين أجزائها فقر وحاجه من بعضها إلى بعض حتى ترتبط وتتحد حقيقه واحده وقد عدوا المسأله ضروريه

ص ٨٦

ويمتاز المركب الحقيقى من غيره بالوحده الحقيقيه وذلك بأن يحصل من تألف الأجزاء أمر آخر وراءها له أثر جديد خاص وراء آثار الأجزاء لا مثل المركبات الاعتباريه التي لا أثر لها وراء آثار الأجزاء كالعسكر المركب من أفراد والبيت المركب من اللبن والجص وغيرهما ومن هنا يترجح القول بأن التركيب بين الماده والصوره تركيب اتحادي لا انضمامى كما سيأتى إن شاء

الله ثم إن الماهيات النوعيه منها ما هو كثير الأفراد كالأنواع التي لها تعلق ما بالماده كالعنصر وكالإنسان ومنها ما هو منحصر في فرد كالنوع المجرد عن الماده ذاتا وفعلا وهو العقل وذلك أن الكثره إما أن تكون تمام ذات الماهيه النوعيه أو بعضها أو خارجه منها لانزومه أو مفارقه وعلى التقادير الثلاثه الأول يمتنع أن يتحقق لها فرد إذ كل ما فرض فردا لها وجب كونه كثيرا وكل كثير مؤلف من آحاد وكل واحد مفروض يجب أن يكون كثيرا وكل كثير فإنه مؤلف من آحاد وهكذا فيذهب الأمر إلى غير النهايه ولا- ينتهى إلى واحد فلا يتحقق الواحد فلا يتحقق لها فرد وقد فرض كثير الأفراد هذا خلف وعلى التقدير الرابع كانت الكثره بعرض مفارق يعرض النوع يتحقق بانضمامه إليه وعدم انضمامه الكثره وكل عرض مفارق يتوقف عروضه على سبق إمكان حامله الماده فيكون النوع ماديا بالضروره فكل نوع كثير الأفراد فهو مادى وينعكس بعكس النقيض إلى أن كل نوع مجرد فهو منحصر في فرد وهو المطلوب.

ص ٨٧

المرحله السادسه فى المقولات العشر

اشاره

المرحله السادسه فى المقولات العشر

فى المقولات العشر

وهى الأجناس العالیه التى إليها تنتهى الماهيات بالتحليل وفيها واحد وعشرون فصلا

الفصل الأول فى المقولات وعددها

لا ريب أن للموجود الممكن ماهيه هى ذاته التى تستوى نسبتها إلى الوجود والعدم وهى ما يقال فى جواب ما هو وأن فى هذه الماهيات مشتركات ومختصات أعنى الأجناس والفصول وأن فى الأجناس ما هو أعم وما هو أخص أى أنها قد تترتب متصاعده من أخص إلى أعم فلا- محاله تنتهى السلسله إلى جنس لا- جنس فوقها لاستحاله ذهابها إلى غير النهايه المستلزم لتركب ذات الممكن من أجزاء غير متناهيه فلا يمكن تعقل شىء من هذه الماهيات بتمام ذاتياتها على أن هذه الأجناس باعتبار أخذها بشرط لا- مواد خارجيه أو عقليه والماده من علل القوام وهى متناهيه كما سيأتى إن شاء الله تعالى فتحصل أن هناك أجناسا عالىه ليس فوقها جنس وهى المسماه بالمقولات ومن هنا يظهر أولا أن المقولات بسائط غير مركبه من جنس وفصل وإلا كان هناك جنس أعلى منها هذا خلف وثانيا أنها متباينه بتمام ذواتها البسيطة وإلا كان بينها مشترك ذاتى وهو الجنس فكان فوقها جنس هذا خلف

ص ٨٩

وثالثا أن الماهيه الواحده لا- تندرج تحت أكثر من مقوله واحد فلا- يكون شىء واحد جوهرًا وكما معا ولا كما وكيفًا معا وهكذا ويتفرع عليه أن كل معنى يوجد فى أكثر من مقوله واحد فهو غير داخل تحت المقوله إذ لو دخل تحت ما يصدق عليه

لكان مجنسا بجنسين متباينين أو أجناس متباينه وهو محال ومثله ما يصدق من المفاهيم على الواجب والممكن جميعا وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك ورابعا أن الماهيات البسيطة كالفصول الجوهرية مثلا وكالنوع المفرد إن كان خارجه عن المقولات وقد تقدم في مرحله الماهيه وخامسا أن الواجب والممتنع خارجان عن المقولات إذ لا ماهيه لهما والمقولات ماهيات جنسيه ثم إن جمهور المشائين على أن المقولات عشر وهى الجوهر والكم والكيف والوضع وأين ومتى والجده والإضافه وأن يفعل وأن ينفعل والمعول فيما ذكروه على الاستقراء ولم يقم برهان على أن ليس فوقها مقوله هى أعم من الجميع أو أعم من البعض وأما مفهوم الماهيه والشىء والموجود وأمثالها الصادقه على العشر جميعا ومفهوم العرض والهيئه والحال الصادقه على التسع غير الجوهر والهيئه النسبيه الصادقه على السبع الأخيره المسماه بالأعراض النسبيه فهى مفاهيم عامه منتزعه من نحو وجودها خارجه من سنخ الماهيه فماهيه الشىء هو ذاته المقول عليه فى جواب ما هو ولا هويه إلا للشىء الموجود وشيئيه الشىء موجود فلا شيئيه لما ليس بموجود وعرضيه الشىء كونه قائما بالغير وقريب منه كونه هيئه وحالا ونسبيه الشىء كونه وجوده فى غيره غير خارج من وجود الغير فهذه مفاهيم منتزعه من نحو الوجود محموله على أكثر من مقوله واحده فليست من المقولات كما تقدم وعن بعضهم أن المقولات أربع بإرجاع المقولات النسبيه إلى مقوله واحده فهى الجوهر والكم والكيف والنسبه

ص ٩٠

ويدفعه ما تقدم أن النسبه مفهوم غير ماهوى منتزعه من نحو الوجود ولو كفى مجرد عموم المفهوم فى جعله مقوله فليرد المقولات إلى مقولتين الجوهر والعرض لصدق مفهوم العرض على غير الجوهر من المقولات بل إلى مقوله واحده هى الماهيه أو الشىء وعن شيخ الإشراق أن المقولات خمس الجوهر والكم والكيف والنسبه والحركه ويرد عليه ما يرد على سابقه مضافا إلى أن الحركه أيضا مفهوم منتزعه من نحو الوجود وهو الوجود السيال غير القار الثابت فلا مساغ لدخولها فى المقولات.

الفصل الثانى فى تعريف الجوهر وأنه جنس لما تحته من

الفصل الثانى فى تعريف الجوهر وأنه جنس لما تحته من الماهيات

تنقسم الماهيه انقساماً أولياً إلى الماهيه التى إذا وجدت فى الخارج وجدت لا فى موضوع مستغن عنها وهى ماهيه الجوهر وإلى الماهيه التى إذا وجدت فى الخارج وجدت فى موضوع مستغن عنها وهى المقولات التسع العرضيه فالجوهر ماهيه إذا وجدت فى الخارج وجدت لا فى موضوع مستغن عنها وهذا تعريف بوصف لازم للوجود من غير أن يكون حدا مؤلفا من الجنس والفصل إذ لا معنى لذلك فى جنس عال كما أن تعريف العرض بالماهيه التى إذا وجدت فى الخارج وجدت فى موضوع مستغن عنها تعريف بوصف لازم لوجود المقولات التسع العرضيه وليس من الحد فى شىء والتعريف تعريف جامع مانع وإن لم يكن حدا فقولنا ماهيه يشمل عامه الماهيات ويخرج به الواجب بالذات حيث كان وجودا صرف

ص ٩١

لا ماهيه له وتقييد الماهيه بقولنا إذا وجدت فى الخارج للدلاله على أن التعريف لماهيه الجوهر الذى هو جوهر بالحمل الشائع إذ لو لم يتحقق المفهوم بالوجود الخارجى لم يكن ماهيه حقيقيه لها آثارها الحقيقيه ويخرج بذلك الجواهر الذهنيه التى هى جواهر بالحمل الأولى عن التعريف فإن صدق المفهوم على نفسه حمل أولى لا- يوجب اندراج المفهوم تحت نفسه وتقييد

الموضوع بكونه مستغنيا عنها للإشارة إلى تعريف الموضوع بصفته اللازمه له وهو أن يكون قائما بنفسه أى موجودا لنفسه فالجوهر موجود لا- فى موضوع أى ليس وجوده لغيره كالأعراض بل لنفسه وأما ما قيل إن التقييد بالاستغناء لإدخال الصور الجوهرية حاله فى المادة فى التعريف فإنها وإن وجدت فى الموضوع لكن موضوعها غير مستغن عنها بل مفتقره إليها ففىه أن الحق أن الصور الجوهرية ماهيات بسيطة غير مندرجه تحت مقوله الجوهر ولا مجنسه بجنس كما تقدمت الإشارة إليه فى مرحله الماهيه ووجود القسمين أعنى الجوهر والعرض فى الخارج ضرورى فى الجملة فمن أنكر وجود الجوهر فقد قال بجوهرية الأعراض من حيث لا- يشعر ومن الأعراض ما لا- ريب فى عرضيته كالأعراض النسبيه والجوهر جنس لما يصدق عليه من الماهيات النوعيه مقوم لها مأخوذ فى حدودها لأن كون الماهيات العرضيه مفتقره فى وجودها الخارجى إلى موضوع مستغن عنها يستلزم وجود ماهيه هى فى ذاتها موضوعه لها مستغنيه عنها وإلا ذهبت سلسله الافتقار إلى غير النهايه فلم تنقرر ماهيه وهو ظاهر وأما ما استدل به على جنسيه الجوهر لما تحته بأن كون وجود الجوهر لا- فى موضوع وصف واحد مشترك بين الماهيات الجوهرية حاصل لها على وجه اللزوم مع قطع النظر عن الأمور الخارجيه فلو لم يكن الجوهر جنسا لها بل كان لازم وجودها وهى ماهيات متباينه بتمام الذات لزم انتزاع مفهوم

ص ٩٢

واحد من مصاديق كثيره متباينه بما هى كذلك وهو محال فبين هذه الماهيات الكثيره المتباينه جامع ماهوى واحد لازمه الوجودى كون وجودها لا- فى الموضوع ففىه أن الوصف المذكور معنى منتزع من سنخ وجود هذه الماهيات الجوهرية لا من الماهيات كما أن كون الوجود فى الموضوع وهو وصف واحد لازم للمقولات التسع العرضيه معنى واحد منتزع من سنخ وجود الأعراض جميعا فلو استلزم كون الوصف المنتزع من الجواهر معنى واحدا جامعا ماهويا واحدا فى الماهيات الجوهرية لاستلزم كون الوصف المنتزع من المقولات العرضيه معنى واحدا جامعا ماهويا واحدا فى المقولات العرضيه هو جنس لها وانتهت الماهيات إلى مقولتين هما الجوهر والعرض فالمعول فى إثبات جنسيه الجوهر لما تحته من الماهيات على ما تقدم من أن افتقار العرض إلى موضوع يقوم به يستلزم ماهيه قائمه بنفسها ويتفرع على ما تقدم أن الشىء الواحد لا- يكون جوهرًا وعرضا معا وناهيك فى ذلك أن الجوهر وجوده لا- فى موضوع والعرض وجوده فى موضوع والوصفان لا- يجتمعان فى شىء واحد بالبدايه.

الفصل الثالث فى أقسام الجوهر الأوليه

الفصل الثالث فى أقسام الجوهر الأوليه

قالوا إن الجوهر إما أن يكون فى محل أو لا يكون فيه والكائن فى المحل

ص ٩٣

هو الصورة الماديه وغير الكائن فيه إما أن يكون محلا- لشىء يقوم به أو لا- يكون والأول هو الهيولى والثانى لا يخلو إما أن يكون مركبا من الهيولى والصورة أو لا يكون والأول هو الجسم والثانى إما أن يكون ذا علاقته انفعاليه بالجسم بوجه أو لا يكون والأول هو النفس والثانى هو العقل فأقسام الجوهر الأوليه خمس هي الصورة الماديه والهيولى والجسم والنفس والعقل وليس

التقسيم عقليا دائرا بين النفس والإثبات فإن الجوهر المركب من الجوهر الحال والجوهر المحل ليس ينحصر بحسب الاحتمال العقلي فى الجسم فمن الجائز أن يكون فى الوجود جوهر مادى مركب من المادة وصوره غير الصورة الجسميه لكنهم قصروا النوع المادى الأول فى الجسم تعويلا- على استقراءهم على أنك قد عرفت أن الصورة الجوهرية ليست مندرجه تحت مقوله الجوهر وإن صدق عليها الجوهر صدق الخارج اللازم قال فى الأسفار بعد الإشاره إلى التقسيم المذكور والأجود فى هذا التقسيم أن يقال الجوهر إن كان قابلا- للأبعاد الثلاثه فهو الجسم وإلا- فإن كان جزءا منه هو به بالفعل سواء كان فى جنسه أو فى نوعه فصوره إما امتداديه أو طبيعیه أو جزء هو به بالقوه فماده وإن لم يكن جزءا منه فإن كان متصرفا فيه بالمباشرة فنفس وإلا فعقل ثم قال مشيرا إلى وجه جوده هذا التقسيم وذلك لما سيظهر من تضاعيف ما حققناه من كون الجوهر النفسانى الإنسانى ماده للصورة الإدراكية التى يتحصل بها جوهرها آخر كماليا بالفعل من الأنواع المحصله التى يكون لها نحو آخر من الوجود غير الوجود الطبيعى الذى لهذه الأنواع المحصله

ص ٩٤

الطبيعيه انتهى ج ٤ ص ٢٣٤ وما يرد على التقسيم السابق يرد على هذا التقسيم أيضا على أن عطف الصور الطبيعیه وهى متأخره عن نوعيه الجسم على الصورة الامتداديه لا يلائم كون الانقسام أوليا وكيف كان فالذى يهمنى هاهنا أن نبحت عن حقيقه الجسم وجزئيه المادة والصورة الجسميه وأما النفس فاستيفاء البحث عنها فى علم النفس وستنكشف حقيقتها بعض الانكشاف فى مرحلتى القوه والفعل والعقل والمعقول وأما العقل فيقع الكلام فى حقيقته فى الإلهيات بالمعنى الأخص وستنكشف بعض الانكشاف فى مرحلتى القوه والفعل والعقل والمعقول إن شاء الله تعالى.

الفصل الرابع فى ماهيه الجسم

الفصل الرابع فى ماهيه الجسم

لا- ريب فى وجود الجسم بمعنى الجوهر الذى يمكن أن يفرض فيه ثلاثه خطوط متقاطعه على زوايا قوائم وإن لم تكن موجوده فيه بالفعل كما فى الكره والأسطوانه فحواسنا التى انتهى إليها علومنا وإن لم يكن فيها ما ينال الموجود الجوهرى وإنما تدرك أحوال الأجسام وأوصافها العرضيه لكن أنواع التجربات تهدينا هدايه قاطعه إلى أن ما بين السطوح والنهائيات من الأجسام مملوءه فى الجمله غير خاليه عن جوهر ذى امتداد فى جهاته الثلاث والذى يجده الحس من هذا الجوهر الممتد فى جهاته الثلاث يجده متصلا واحدا يقبل القسمة إلى أجزاء بالفعل لا مجموعا من أجزاء بالفعل ذوات

ص ٩٥

فواصل هذا بحسب الحس وأما بحسب الحقيقه فاختلّفوا فيه على أقوال أحدها أنه مركب من أجزاء ذوات أوضاع لا تتجزى ولا تنقسم أصلا لا خارجا ولا وهما ولا عقلا وهى متناهيه وهو مذهب جمهور المتكلمين الثانى أنه مركب كما فى القول الأول غير أن الأجزاء غير متناهيه ونسب إلى النظام الثالث أنه مركب من أجزاء بالفعل متناهيه صغار صلبه لا تقبل القسمة الخارجيه لصغرهما وصلابتهما ولكن تقبل القسمة الوهميه والعقليه ونسب إلى ديمقراطيس الرابع أنه متصل واحد كما فى الحس ويقبل القسمة إلى أجزاء متناهيه ونسب إلى الشهرستانى الخامس أنه جوهر بسيط هو الاتصال والامتداد الجوهرى الذى يقبل القسمة خارجا وهما

وعقلا ونسب إلى أفلاطون الإلهي السادس أنه مركب من جوهر وعرض وهما الجوهر والجسميه التعليميه التي هي امتداد كمي في الجهات الثلاث ونسب إلى شيخ الإشراق السابع أنه جوهر مركب من جوهرين أحدهما المادة التي هي قوه كل فعلية والثاني الاتصال الجوهرى الذى هو صورتها والصوره اتصال وامتداد جوهرى يقبل القسمة إلى أجزاء غير متناهيه بمعنى لا يقف فإن اختلاف العرضين يقسمة وكذا الآله القطاعه تقسمة بالقطع حتى إذا أعيت لصغر الجزء أو صلابته أخذ الوهم فى التقسيم حتى إذا عجز عنه لنهايه صغر الجزء أخذ العقل فى تقسيمه على نحو كلى بأنه كلما قسم إلى أجزاء كان الجزء الجديد ذا حجم له جانب غير جانب يقبل القسمة من غير أن تقف فورود القسمة لا يعدم الجسم وهو قول أرسطو والأساطين من حكماء الإسلام هذا ما بلغنا من أقوالهم فى ماهيه الجوهر المسمى بالجسم وفى كل منه

ص ٩٦

وجه أو وجوه من الضعف نشير إليها بما تيسر أما القول الأول المنسوب إلى المتكلمين وهو أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزى أصلا تمر الآله القطاعه على فواصل الأجزاء وهى متناهيه تقبل الإشاره الحسيه ففیه أن الجزء المفروض إن كان ذا حجم كان له جانب غير جانب بالضروره فيجربى فيه الانقسام العقلى وإن لم يمكن تقسيمه خارجا ولا وهما لنهايه صغره وإن لم يكن له حجم امتنع أن يحصل من اجتماعه مع غيره جسم ذو حجم وأيضا لنفرض جزءا لا يتجزى بين جزءين كذلك فإن كان يحجز عن مماسه الطرفين انقسم فإن كلا- من الطرفين يلقى منه غير ما يلقاه الآخر وإن لم يحجز عن مماستهما استوى وجود الوسط وعدمه ومثله كل وسط مفروض فلم يحجب شىء شيئا وهو ضرورى البطلان وأيضا ليفرض جزء لا يتجزى فوق جزءين كذلك وعلى ملتقاهما فإن لقى بكنه أو ببعضه كل كليهما تجزى وإن لقى بكنه كل أحدهما فقط فليس على الملتقى وقد فرض عليه وإن لقى بكنه أو ببعضه من كل منهما شيئا انقسم وانقسما جميعا وقد أوردوا فى بطلان الجزء الذى لا- يتجزى وجوها من البراهين وهى كثيره المذكوره فى كتبهم وأما القول الثانى المنسوب إلى النظام وهو أن الجسم مركب من أجزاء لا- تتجزى غير متناهيه فيرد عليه ما يرد على القول الأول مضافا إلى أن عدم تناهى الأجزاء على تقدير كونها ذوات حجم يوجب كون الجسم المتكون من اجتماعها غير متناهى الحجم بالضروره والضروره تدفعه وأما القول الثالث المنسوب إلى ديمقراطيس وهو أن الجسم مركب من أجزاء صغار صلبه لا- تتجزى خارجا وإن جاز أن تتجزى وهما وعقلا ففیه أن هذه الأجزاء لا محاله جواهر ذوات حجم فتكون أجساما ذوات اتصال

ص ٩٧

جوهرى تتألف منها الأجسام المحسوسه فالذى يثبته هذا القول أن هاهنا أجساما أوليه هى مبادئ هذه الأجسام المحسوسه على أن هذا القول لا- يبين به نفى الهيولى وإبطال تركيب الجسم منها ومن الصوره الجسميه وسيأتى إثباتها فى الفصل التالى فيثول إلى إثبات الصوره الجسميه للأجسام الأوليه التى هى مبادئ هذه الأجسام المحسوسه وإليها تنتهى بالتجزئه وأما القول الرابع المنسوب إلى الشهرستاني وهو كون الجسم متصلا واحدا كما فى الحس يقبل القسمة إلى أجزاء متناهيه ففیه أن لازمه وقوف القسمة العقليه وهو ضرورى البطلان وأما القول الخامس المنسوب إلى أفلاطون وهو كون الجسم جوهرًا بسيطًا وهو الاتصال الجوهرى القابل للقسمة إلى غير النهايه ففیه منع كون الجسم بسيطًا لما سيوافيك من إثبات الهيولى للجسم على أن فى كون الاتصال الجوهرى الذى للجسم هو ما يناله الحس من الأجسام المحسوسه كلاما سيأتى إن شاء الله وأما القول السادس المنسوب

إلى شيخ الإشراق وهو كون الجسم مركبا من جوهر وعرض وهما المادة والجسم التعليمى الذى هو من أنواع الكم المتصل ففيه أولا- أن لا- معنى لتقويم العرض للجوهر مع ما فيه من تألف ماهيه حقيقه من مقولتين وهما الجوهر والكم والمقولات متباينه بتمام الذات وثانيا أن الكم عرض محتاج إلى الموضوع حيثما كان فهذا الامتداد المقدارى الذى يتعين به طول الجسم وعرضه وعمقه كم محتاج إلى موضوع يحل فيه ولو لا- أن فى موضوعه اتصالا- ما يقبل أن يوصف بالتعين لم يعرضه ولم يحل فيه فلو أخذنا مقداراً من شمعته وسويناها كره ثم أسطوانيا ثم مخروطاً ثم مكعباً وهكذا وجدنا الأشكال متغيره متبدله وللشمعه اتصال باق محفوظ فى الأشكال المختلفه المتبدله فهناك اتصالات اتصال مبهم غير

ص ٩٨

متعين فى نفسه لولا- لم يكن شمعته واتصال وامتداد متعين لو بطل لم يبطل به جسم الشمعه والأول هو صورته الجسم والثانى عرض يعرض الجسم والانقسام يعرض الجسم من حيث عرضه هذا وأما من حيث اتصاله الذاتى المبهم فله إمكان أن يفرض فيه أبعاد ثلاثه قال الشيخ فى الشفاء فالجسميه بالحقيقه صورته الاتصال القابل لما قلناه من فرض الأبعاد الثلاثه وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسميه التعليميه فإن هذا الجسم من حيث له هذه الصوره لا يخالف جسماً آخر بأنه أكبر أو أصغر ولا يناسبه بأنه مساو أو معدود به أو عاد له أو مشارك أو مباين وإنما ذلك له من حيث هو مقدر ومن حيث جزء منه يعده وهذا الاعتبار غير اعتبار الجسميه التى ذكرناها انتهى ص ٦٤ وبالجملة فأخذ الامتداد الكمى العرضى فى ماهيه الجوهر على ما فيه من الفساد خلط بين الاتصال الجوهرى والامتداد العرضى الذى هو الجسم التعليمى وأما القول السابع المنسوب إلى أرسطو وهو تركيب الجسم من الهولى والصوره الجسميه وهى الاتصال الجوهرى على ما عند الحس وهو كون الشىء بحيث يمكن أن يفرض فيه امتدادات ثلاثه متقاطعه على قوائم تقبل القسمه إلى أجزاء غير متناهيه أما الهولى فسيجىء إثباتها وأما الصوره الجسميه التى هى الاتصال فقد تقدم توضيحه ففيه أن كون الجسم مركبا من ماده واتصال جوهرى يقبل القسمه إلى غير النهايه لا غبار عليه لكن لا حجه تدل على كون الجسم فى اتصاله كما هو عليه عند الحس فخطأ الحس غير مأمون وقد اكتشف علماء الطبيعيه أخيراً بعد تجارب دقيقه فيه أن الأجسام مؤلفه من أجزاء ذريه لا- تخلو من جرم بينها من الفواصل أضعاف ما لأجرامها من الامتداد فليطبق هذا القول على ما اكتشفوه من الأجسام الذريه التى

ص ٩٩

هى مبادئ تكون الأجسام المحسوسه وليكن وجود الجسم بهذا المعنى أصلاً موضوعاً لنا نعم لو سلم ما يقال إن المادة يعنون بها الأجسام الذريه الأول قابله التبدل إلى الطاقه وأنها مجموعه من ذرات الطاقه المتراكمه كان من الواجب فى البحث الحكيم أخذ الطاقه نوعاً عالياً مترتباً على الجوهر قبل الجسم ثم ترتيب الأبحاث المتفرقه على ما يناسب هذا الوضع فليتأمل.

الفصل الخامس فى ماهيه المادة وإثبات وجودها

الفصل الخامس فى ماهيه المادة وإثبات وجودها

لا- ريب أن الجسم فى أنه جوهر يمكن أن يفرض فيه الامتدادات الثلاثه أمر بالفعل وفى أنه يمكن أن يوجد فيه كمالات آخر أوليه مسماه بالصوره النوعيه التى تكمل جوهره وكمالات ثانيه من الأعراض الخارجه عن جوهره أمر بالقوه وحيثه الفعل غير

حيثيه القوه لما أن الفعل لا يتم إلا بالوجدان والقوه تلازم الفقدان فالذى يقبل من ذاته هذه الكمالات الأولى والثانيه الممكنه فيه ويتحد بها أمر غير صورته الاتصاليه التي هو بها بالفعل فإن الاتصال الجوهرى من حيث هو اتصال جوهرى لا غير وأما حيثيه قوه الكمالات اللاحقه وإمكانها فأمر خارج عن الاتصال المذكور مغاير له فللجسم وراء اتصاله الجوهرى جزء آخر حيثيه ذاته حيثيه قبول الصور والأعراض اللاحقه وهو الجزء المسمى بالهولى والماده فتبين أن الجسم جوهر مركب من جزئين جوهرين الماده التي إنيتها قبول الصور المتعلقة نوع تعلق بالجسم والأعراض المتعلقة بها والصوره الجسميه وأن الماده جوهر قابل للصور والأعراض الجسمانيه وأن الامتداد

ص ١٠٠

الجوهرى صورته لها لا يقال لا ريب أن الصور والأعراض الحادته اللاحقه بالأجسام يسبقها إمكان فى المحل واستعداد وتهيؤ فيه لها وكلما قرب الممكن من الوقوع زاد الاستعداد اختصاصا واشتد حتى إذا صار استعدادا تاما وجد الممكن بإفاضه من الفاعل فما المانع من إسناد القبول إلى الجسم أعنى الاتصال الجوهرى بواسطه قيام الاستعداد به عروضاً من غير حاجه إلى استعداد وقبول جوهرى نثبتها جزءاً للجسم على أن القبول والاستعداد مفهوم عرضى قائم بالغير فلا يصلح أن يكون حقيقه جوهرية على أن من الضرورى أن الاستعداد يبطل مع تحقق المستعد له فلو كان هناك هولى هي استعداد وقبول جوهرى وجزء للجسم لبطلت بتحقيق الممكن المستعد له وبطل الجسم بطلان جزئه وانعدم بانعدامه وهو خلاف الضروره فإنه يقال مغايره الجسم بما أنه اتصال جوهرى لا- غير مع كل من الصور النوعيه تأبى أن يكون موضوعاً للقبول والاستعداد لها بل يحتاج إلى أمر آخر لا يأبى أن يتحد مع كل من الصور اللاحقه في ذاته قابلاً- لكل منها وتكون الاستعدادات الخاصه التي تتوسط بينه وبين الصور الممكنه أنحاء تعيينات القبول الذى له فى ذاته فنسبه الاستعدادات المتفرقه المتعينه إلى الاستعداد المبهم الذى للماده فى ذاتها نسبه الأجسام التعليميه والامتدادات المقداريه التي هي تعيينات للامتداد والاتصال الجوهرى إلى الاتصال الجوهرى ولو كان الجسم بما أنه اتصال جوهرى هو الموضوع للاستعداد والجسم من الحوادث التي يسبقها إمكان لكان حاملاً لإمكان نفسه فكان متقدماً على نفسه بالزمان وأما ما قيل إن المفهوم من القبول معنى عرضى قائم بالغير فلا معنى للقول

ص ١٠١

بكون الماده قبولاً- بذاته وهو كون القبول جوهرًا فيدفعه أن البحث حقيقى والمتبع فى الأبحاث الحقيقيه البرهان دون الألفاظ بمفاهيمها اللغويه ومعانيها العرفيه وأما حديث بطلان الاستعداد بفعليه تحقق المستعد له المقوى عليه فلا ضير فيه فإن الماده هي فى ذاتها قوه كل شىء من غير تعيين شىء منها وتعين هذه القوه المستتبع لتعين المقوى عليه عرض موضوعه الماده وبفعليه الممكن المقوى عليه تبطل القوه المتعينه والاستعداد الخاص والماده على ما هي عليه من كونها قوه على الصور الممكنه وبالجملة إن كان مراد المستشكل بقوله إن الاستعداد يبطل بفعليه الممكن المستعد له هو مطلق الاستعداد الذى للماده فممنوع وإن كان مراده هو الاستعداد الخاص الذى هو عرض قائم بالماده فمسلم لكن بطلانه لا يوجب بطلان الماده لا يقال الحجج أعنى السلوك إلى إثبات الماده بمغايره القوه والفعل منقوضه بالنفس الإنسانيه فإنها بسيطه مجردة من الماده ولها آثار بالقوه كسنوح الإرادات والتصورات وغير ذلك فهي أمر بالفعل فى ذاتها المجرده وبالقوه من حيث كمالاتها الثانيه فإذا جاز كونها على بساطتها بالفعل وبالقوه معا فليجز فى الجسم أن يكون متصفاً بفعليه والقوه من غير أن يكون مركباً من الماده والصوره فإنه يقال

النفس ليست مجردة تامه ذاتا وفعلا- بل هي متعلقه بالماده فعلا فلها الفعلية من حيث تجردها والقوه من حيث تعلقها بالماده لا يقال الحججه منقوضه بالنفس الإنسانيه من جهه أخرى وهو أنهم ذكروا وهو الحق أن النفس الإنسانيه العقليه ماده للمعقولات المجرده وهي مجردة كلما تعقلت معقولا صارت هي هو فإننا نقول خروج النفس المجرده من القوه إلى الفعل باتحادها بعقل بعد

ص ١٠٢

عقل ليس من باب الحركة المعروفه التي هي كمال أول لما بالقوه من حيث إنه بالقوه وإلا استلزم قوه واستعدادا وتغيرا وزمانا وكل ذلك يناهى التجرد الذى هو الفعلية التامه العاربه من القوه بل المراد بكون النفس ماده للصور المعقوله اشتداد وجودها المجرد من غير تغير وزمان باتحادها بالمرتبه العقليه التي فوق مرتبه وجودها بإضافه المرتبه العالیه وهي الشرط فى إفاضه المرتبه التي هي فوق ما فوقها وبالجملة ماديه النفس للصور المجرده المعقوله غير الماديه بالمعنى الذى فى عالم الأجسام نوعا وناهيك فى ذلك عدم وجود خواص الماده الجسمانيه هناك لا يقال الحججه منقوضه بنفس الماده فإنها فى نفسها جوهر موجود بالفعل ولها قوه قبول الأشياء فيلزم تركيبها من صورته تكون بها بالفعل وماده تكون بها بالقوه وننقل الكلام إلى ماده الماده وهلم جرا فيتسلسل وبذلك يتبين أن الاشتمال على القوه والفعل لا- يستلزم تركيبا فى الجسم لأنه يقال كما أجاب عنه الشيخ إن الماده متضمنه للقوه والفعل لكن قوتها عين فعليتها وفعليتها عين قوتها فهي فى ذاتها محض قوه الأشياء لا فعلية لها إلا فعلية أنها قوه الأشياء لا يقال الحججه منقوضه بالعقل فإنه مؤثر فيما دونه متأثر عما فوقه ففيه جهتا فعل وانفعال فيلزم على قولكم تركيبه من ماده وصوره حتى يفعل بالصوره وينفعل بالماده فإنه يقال إن الانفعال والقبول هناك غير الانفعال والقبول المبحوث عنه فى الأجسام فانفعال العقل وقبوله الوجود مما فوقه ليس إلا مجرد وجوده الفاض عليه من غير سبق قوه واستعداد يقرب موضوعه من الفعلية وإنما العقل يفرض للعقل ماهيه يعتبرها قابله للوجود والعدم فيعتبر تلبسها بالوجود قبولا وانفعالا فالقبول كالانفعال مشترك بين المعنيين والذى يستلزم

ص ١٠٣

التركيب هو القبول بمعنى الاستعداد والقوه السابقه دون القبول بمعنى فيضان الوجود فالعقل يفعل بعين ما يقبل وينفعل به.

الفصل السادس فى أن الماده لا تفارق الجسميه والجسميه

الفصل السادس فى أن الماده لا تفارق الجسميه والجسميه لا تفارق الماده

أى أن كل واحده منها لا تفارق صاحبته. أما أن الماده لا تتعزى عن الصور فلأنها فى ذاتها وجوهرها قوه الأشياء لا نصيب لها من الفعلية إلا- فعلية أنها لا- فعلية لها ومن الضرورى أن الوجود يلازم الفعلية المقابله للقوه فهي أعنى الماده فى وجودها مفتقره إلى موجود فعلى محصل الوجود تتحد به فتحصل بتحصله وهو المسمى صورته وأيضا لو وجدت الماده مجردة عن الصوره لكان لها فعلية فى وجودها وهي قوه الأشياء محضا وفيه اجتماع المتناهيين فى ذات واحده وهو محال ثم إن الماده لما كانت متقومه الوجود بوجود الصوره فللصوره جهه الفاعليه بالنسبه إليها غير أنها ليست تامه الفاعليه لتبدل الصور عليها والمعلول الواحد لا تكون لها إلا- عله واحده فللماده فاعل أعلى وجودا من الماده والماديات يفعل الماده ويحفظ وجودها باتحاد صورته عليها بعد صورته فالصوره شريكه العله للماده لا يقال الماده على ما قالوا واحده بالعدد وصوره ما واحده بالعموم والواحد بالعدد أقوى

وجودا من الواحد بالعموم فلازم عليه صوره ما للماده كون ما هو أقوى وجودا معلولا للأضعف وجودا وهو محال فإنه يقال إن
الماده وإن كانت واحده بالعدد لكن وحدتها مبهمه

ص ١٠٤

ضعيفه لإبهام وجودها وكونها محض القوه ووحدته الصوره وهى شريكه العله التى هى المفارق مستظهره بوحدته المفارق فمثل
إبقاء المفارق وحفظ الماده بصوره ما مثل السقف يحفظ من الانهدام بنصب دعامة بعد دعامة وسيأتى فى مباحث الحركة
الجوهريه إن شاء الله ما ينكشف به حقيقه الحال فى كثره هذه الصور المتعاقبه على الماده وقد تبين بما تقدم أن كل فعلية
وتحصل تعرض الماده فإنما هى بفعلية الصوره لما أن تحصلها بتحصل الصوره وأن الصوره شريكه العله للماده وأن الصوره
متقدمه على الماده وجودا وإن كانت الماده متقدمه عليها زمانا وأما أن الصوره الجسميه لا تتعزى عن الماده فلأن الجسم أيا ما
كان لا يخلو عن عوارض مفارقه تتوارد عليه من أقسام الحركات والكم والكيف والأين والوضع وغيرها وكذلك الصور النوعيه
المتعاقبه عليه وهى جميعا تتوقف على إمكان واستعداد سابق لا حامل له إلا الماده فلا جسم إلا فى ماده وأيضا الجسم بما أنه
جوهر قابل للأبعاد الثلاثة طبيعه نوعيه تامه واحده وإن كانت تحتها أنواع وليس كمفهوم الجوهر الذى ليس له إلا أن يكون ماهيه
جنسيه لا- حكم له إلا- حكم أنواعه المندرجه تحته فإذا كان طبيعه نوعيه فهو بطبيعته وفى ذاته إما أن يكون غنيا عن الماده غير
مفتقر إليها أو مفتقرا إليها فإن كان غنيا بذاته استحال أن يحل الماده لأن الحلول عين الافتقار لكننا نجد بعض الأجسام حالا فى
الماده فليس بغنى عنها وإن كان مفتقرا إليها بذاته ثبت الافتقار وهو الحلول فى كل جسم لا يقال لم لا يجوز أن يكون غنيا عنها
بحسب ذاته وتعرضه المقارنه فى بعض الأفراد لسبب خارج عن الذات كعروض الأ-عراض المفارقه للطبائع النوعيه لأنه يقال
مقارنه الجسم للماده كما أشير إليه بحلوله فيها وبعبارة

ص ١٠٥

أخرى بصيروره وجوده للماده ناعتا لها فمعنى عروض الافتقار له بسبب خارج بعد غناه عنها فى ذاته صيروره وجوده لغيره بعد ما
كان لنفسه وهو محال بالضروره واعلم أن المسأله وإن عقدت فى مجرد الصوره الجسميه لكن الدليل يجرى فى كل صوره فى
إمكانها أن يلحقها كمالات طارئه. وسيأتى فى بحث الحركة الجوهريه أن الجوهر المادى متحرك فى صورها حتى يتخلص إلى
فعلية محضه لا- قوه معها وذلك باللبس بعد اللبس لا بالخلع واللبس فبناء عليه يكون استحاله مجرد الصوره الماديه عن الماده
مقيده بالحركه دون ما إذا تمت الحركه وبلغت الغايه. ويتأيد ذلك بما ذكره الشيخ وصدر المتألهين أن الماده غير داخله فى حد
الجسم دخول الأجناس فى حدود أنواعها فماهى الجسم وهى الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة لا- خبر فيها عن الماده التى هى
الجوهر الذى فيه قوه الأشياء لكن الجسم مثلا- مأخوذ فى حد الجسم النامى والجسم النامى مأخوذ فى حد الحيوان والحيوان
مأخوذ فى حد الإنسان. وقد بينه صدر المتألهين بأنها لو كانت داخله فى ماهيه الجسم لكانت بينه الثبوت له على ما هو خاصه
الذاتى لكننا نشك فى ثبوتها للجسم فى بادىء النظر ثم نثبتها له بالبرهان ولا برهان على ذاتى. ولا منافاه بين القول بخروجها عن
ماهيه الجسم والقول باتحادها مع الصوره الجسميه على ما هو لازم اجتماع ما بالقوه مع ما بالفعل لأن الاتحاد المدعى إنما هو
الوجود لا- فى الماهيه. ولازم ذلك أن لو تجرد بعض الأنواع الماديه عن الماده لم يلزم انقلاب بتغير الحد وأن الماده من لوازم
وجوده لا جزء ماهيته.

الفصل السابع فى إثبات الصور النوعيه

الفصل السابع فى إثبات الصور النوعيه

وهى الصور الجوهرية المنوعه لجوهر الجسم المطلق. إنا نجد فى الأجسام اختلافا من حيث صدق مفاهيم عليها هى بينه الثبوت لها ممتنع الانفكاك عنها فإننا لا نقدر أن نتصور جسما دون أن نتصوره مثلا عنصرا أو مركبا معدنيا أو شجرا أو حيوانا وهكذا وتلبس الجسم بهذه المفاهيم على هذا النحو أماره كونها من مقوماته. ولما كان كل منها أخص من الجسم فهى مقومه لجوهر ذاته فيحصل بانضمام كل منها إليه نوع منه ولا يقوم الجوهر إلا جوهر فهى صور جوهرية منوعه. لا يقال لا نسلم أن الجوهر لا يقومه إلا- جوهر فكثيرا ما يوجد الشئ ء ويقال عليه الجوهر فى جواب ما هو ثم ينضم إليه شئ ء من الأعراض ويتغير به جواب السؤال عنه بما هو كالحديد الذى هو جوهر فإذا صنع منه السيف بضم هيئات عرضيه إليه وسئل عنه بما هو كان الجواب عنه غير الجواب عنه وهو حديد وكالطين والحجر وهما جوهران فإذا بنى منهما بناء وقع فى جواب السؤال عنه بما هو البيت ولم ينضم إليها إلا- هيئات عرضيه. فإنه يقال فيه خلط بين الأنواع الحقيقيه التى هى مركبات حقيقه تحصل من تركيبها هويه واحده وراء الأجزاء لها آثار وراء آثار الأجزاء كالعناصر والمواليد وبين المركبات الاعتباريه التى لا يحصل من تركيب أجزائها أمر وراء الأجزاء ولا أثر وراء آثارها كالسيف والبيت من الأمور

الصناعيه وغيرها. وبالجمله المركبات الاعتباريه لا يحصل منها أمر وراء نفس الأجزاء والمركب من جوهر وعرض لا جوهر ولا عرض فلا- ماهيه له حتى يقع فى جواب ما هو كل ذلك لتباين المقولات بتمام ذواتها البسيطة فلا يتكون من أكثر من واحده منها ماهيه. ولا- يقال كون الصور النوعيه جواهر ينافى قولهم إن فصول الجواهر غير مندرجه تحت جنس الجوهر. فإنه يقال قد تقدم البحث عنه فى مرحله الماهيه واتضح به أن معنى جوهرية فصول الجواهر وهى الصور النوعيه مأخوذه بشرط لا أن جنس الجوهر صادق عليها صدق العرض العام على الخاصه فهى مقومات للأنواع عارضه على الجنس. حجه أخرى إنا نجد الأجسام مختلفه بحسب الآثار القائمه بها من العوارض اللازمه والمفارقة واختصاص كل من هذه المختلفات الآثار بما اختص به من الآثار ليس إلا لمخصص بالضروره. ومن المحال أن يكون المخصص هو الجسميه المشتركه لاشتراكها بين جميع الأجسام ولا الماده المشتركه لأن شأنها القبول والاستعداد دون الفعل والاقتضاء ولا موجود مفارق لاستواء نسبته إلى جميع الأجسام ويمتنع أن يكون المخصص هو بعض الأعراض اللاحقه بأن يتخصص أثر بأثر سابق فإننا نقل الكلام إلى الأثر السابق فيتسلسل أو يدور أو ينتهى إلى أمر غير خارج عن جوهر الجسم الذى عنده الأثر والأولان محالان فيبقى الثالث وهو استناد الآثار إلى أمر غير خارج من جوهر الجسم فيكون مقوما له ومقوم الجوهر جوهر وإذ كان هذا المقوم الجوهرى أخص من الجسم المطلق فهو صوره جوهرية منوعه له. ففى الأجسام على اختلافها صور نوعيه جوهرية هى مباد للآثار المختلفه

باختلاف الأنواع. لا يقال إن فى أفراد كل نوع من الأنواع الجسمانيه آثارا مختصه وعوارض مشخصه لا يوجد ما هو عند فرد

منها عند غيره من الأفراد ويجرى فيها ما سقتموه من الحجه فهلا أثبتتم بعد الصور التي سميتموها صوراً نوعيه صوراً شخصيه مقومه لماهيه النوع. لأنه يقال الأعراض المسماه عوارض مشخصه لوازم التشخص وليست بمشخصه وإنما التشخص بالوجود كما تقدم فى مرحله الماهيه وتشخص الأ-عراض بتشخص موضوعاتها إذ لا- معنى لعموم العرض القائم بالموضوع المشخص والأعراض الفعلية اللاحقه بالفرد مبدؤها الطبيعه النوعيه التي فى الفرد تقتضى من الكم والكيف والوضع وغيرها عرضاً عريضاً ثم الأسباب والشرائط الخارجيه الاتفاقيه تخصص ما تقتضيه الطبيعه النوعيه وتغير تلك الأسباب والشرائط ينتقل الفرد من عارض يتلبس به إلى آخر من نوعه أو جنسه.

خاتمه للفصل

لما كانت الصوره النوعيه مقومه لمادتها الثانيه التي هى الجسم المؤلف من الماده والصوره الجسميه كانت عله فاعليه للجسم متقدمه عليه كما أن الصوره الجسميه شريكه العله للماده الأولى. ويتفرع عليه أولاً أن الوجود أولاً للصوره النوعيه وبوجودها توجد الصوره الجسميه ثم الهيولى بوجودها الفعلى. وثانياً أن الصور النوعيه لا- تحفظ الجسميه إلى بدل بل توجد بوجودها الجسميه ثم إذا تبدلت إلى صوره أخرى تخالفها نوعاً بطل بطلانها الجسم ثم حدثت جسميه أخرى بحدوث الصوره التاليه.

ص ١٠٩

الفصل الثامن فى الكم وهو من المقولات العرضيه

الفصل الثامن فى الكم وهو من المقولات العرضيه

قد تقدم أن العرض ماهيه إذا وجدت فى الأعيان وجدت فى موضوع مستغن عنه وأن العرضيه كعرض عام لتسع من المقولات هى أجناس عاليه لا جنس فوقها ولذا كان ما عرف به كل واحده منها تعريفاً بالخاصه لا حداً حقيقياً ذا جنس وفصل. وقد عرف الشيخان الفارابى وابن سينا الكم بأنه العرض الذى بذاته يمكن أن يوجد فيه شىء واحد يعده وهو أحسن ما أورد له من التعريف وأما تعريفه بأنه العرض الذى يقبل القسمه لذاته فقد أورد عليه بأنه تعريف بالأخص لاختصاص قبول القسمه بالكم المتصل وأما المنفصل فهو ذو أجزاء بالفعل وكذا تعريفه بأنه العرض الذى يقبل المساواه فقد أورد عليه بأنه تعريف دورى لأن المساواه هى الاتحاد فى الكم وكيف كان فما يشتمل عليه هذه التعاريف خواص ثلاثه للكم وهى العد والانقسام والمساواه

الفصل التاسع فى انقسامات الكم

الفصل التاسع فى انقسامات الكم

ينقسم الكم انقساماً أولياً إلى المتصل والمنفصل والمتصل هو الكم الذى يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى على حدود مشتركه والحد المشترك هو

ص ١١٠

الذى يمكن أن يجعل بدايه لجزء كما يمكن أن يجعل نهايه لآخر كالخط إذا فرض انقسامه إلى ثلاثه أجزاء فإن القسم المتوسط يمكن أن يجعل بدايه لكل من الجانبين ونهايه له فيكون القسمان قسما واحدا والخط ذا قسمين. وعرف المتصل أيضا بما يقبل الانقسام إلى غير النهايه والمنفصل خلاف المتصل وهو العدد الحاصل من تكرار الواحد فإنه منقسم إلى أجزاء بالفعل وليس بينها حد مشترك فإن الخمسه مثلا إذا قسم إلى اثنين وثلاثه فإن كان بينهما حد مشترك من الأجزاء كانت أربعه أو من خارج كانت سته. والمتصل ينقسم إلى قسمين قار وغير قار والقار هو الثابت المجتمع الأجزاء بالفعل كالسطح وغير القار هو الذى لا يجتمع أجزاءه المفروضه بالفعل كالزمان فإن كل جزء منه بالفعل قوه للجزء التالى فلا يجتمعان بالفعل إذ فعليه الشىء لا تجماع قوته. والقار ينقسم إلى الجسم التعليمى وهو القابل للانقسام فى جهاته الثلاث العرض والطول والعمق والسطح وهو القابل للانقسام فى الجهتين العرض والطول والخط وهو القابل للانقسام فى جهه واحده. والكم المنفصل وهو العدد موجود فى الخارج بالضرورة والكم المتصل غير القار وهو الزمان سيأتى إثبات وجوده فى مباحث القوه والفعل. وأما الكم المتصل القار فالجسم التعليمى والسطح موجودان فى الخارج لأن هناك أجساما طبيعیه منفصلا بعضها من بعض متعینه متناهيه ولازم تعينها الجسم التعليمى ولازم تناهيه السطح. وأما الخط فهو موجود فى الخارج إن ثبتت أجسام لها سطوح متقاطعه كالمكعب والمخروط والهزم ونحوها. ثم إن كل مرتبه من مراتب العدد غير المتناهيه نوع خاص منه مباين لسائرهما لاختصاصها بخواص عددیه لا تتعداها إلى غيرها. والزمان نوع واحد وإن كان معروضه أنواع الحركات الجوهریه والعرضیه

ص ۱۱۱

لما أن بين أفرادها عادا مشتركا. والأجسام التعليمیه التى لا عاد مشتركا بينها كالكره والمخروط والمكعب ونحوها أنواع متباينه وكذا السطوح التى لا عاد مشتركا بينها كالسطح المستوى وأقسام السطوح المحدبه والمقره وكذا الخطوط التى لا عاد مشتركا بينها إن كانت موجوده كالخط المستقيم وأنواع الأقواس وأما الأجسام والسطوح والخطوط غير المنتظمه فليست بأنواع بل مركبه من أنواع شتى.

الفصل العاشر فى أحكام مختلفه للكم

الفصل العاشر فى أحكام مختلفه للكم

قد تقدمت الإشارة إلى أن من خواص الكم المساواه والمفاوته ومنها الانقسام خارجا كما فى العدد أو وهما كما فى غيره ومنها وجود عاد منه يعده وهناك أحكام آخر أوردوها. أحدها أن الكم المنفصل وهو العدد يوجد فى الماديات والمجردات جميعا وأما المتصل غير القار منه وهو الزمان فلا يوجد إلا فى الماديات وأما المتصل القار وهو الجسم التعليمى والسطح والخط فلا يوجد فى المجردات إلا عند من يثبت عالما مقداريا مجردا له آثار الماده دون نفس الماده. الثانى أن العدد لا تضاد فيه لأن من شروط التضاد غايه الخلاف بين المتضادين وليست بين عددين غايه الخلاف إذ كل مرتبتين مفروضتين من العدد فإن الأكثر منهما يزيد بعدا من الأقل بإضافه واحد عليه. وأما الاحتجاج عليه بأن كل مرتبه من العدد متقوم بما هو دونه والضد لا يتقوم بالضد ففيه أن المرتبه من العدد لو تركبت مما دونها من المراتب كانت المراتب التى تحتها فى جواز تقويمها على السواء كالعشره مثلا يجوز فرض تركبه

من تسعه وواحد وثمانية واثنين وسبعة وثلاثة وستة وأربعة وخمسة وخمسة وتعين بعضها للجزئية ترجح بلا مرجح وهو محال وقول الرياضيين إن العشره مجموع الثمانية والاثنين معناه مساواه مرتبه من العدد لمرتبتين لا كون المرتبه وهى نوع واحد عين المرتبتين وهما نوعان اثنان. ونظير الكلام يجرى فى الكم المتصل مطلقا وكذا لا يضاد الجسم التعليمى سطحا ولا خطا ولا سطح خطا إذ لا- موضوع واحدا هناك يتعاقبان عليه ولا يتصور هناك غايه الخلاف. الثالث أن الكم لا يوجد فيه التشكيك بالشده والضعف وهو ضرورى أو قريب منه نعم يوجد فيه التشكيك بالزياده والنقص كأن يكون خط أزيد من خط فى الطول إذا قيس إليه وجودا لا- فى أن له ماهيه الخط وكذا السطح يزيد وينقص من سطح آخر من نوعه وكذا الجسم التعليمى. الرابع قالوا إن الأبعاد متناهيه واستدلوا عليه بوجه من أوضاعها أنا نفرض خطا غير متناه وكره خرج من مركزها خط مواز لذلك الخط غير المتناهى فإذا تحركت الكره تلاقى الخطان بمصادره أقليدس فصار الخط الخارج من المركز مسامتا للخط غير المتناهى المفروض بعد ما كان موازيا له ففى الخط غير المتناهى نقطه بالضروره هى أول نقطه المسامته لكن ذلك محال إذ لا يمكن أن يفرض على الخط نقطه مسامته إلا- وفوقها نقطه يسامتها الخط قبلها. وقد أقيم على استحاله وجود بعد غير متناه براهين آخر كبرهان التطبيق والبرهان السلمى وغير ذلك. الخامس أن الخلاء ولازمه قيام البعد بنفسه من دون معروض يقوم به محال وسيأتى الكلام فيه فى بحث الأين. السادس أن العدد ليس بمتناه ومعناه أنه لا توجد مرتبه من العدد إلا ويمكن فرض ما يزيد عليها وكذا فرض ما يزد على الزائد ولا تقف السلسله

حتى تنقطع بانقطاع الاعتبار ويسمى غير المتناهى اللايقضى ولا يوجد من السلسله دائما بالفعل إلا مقدار متناه وما يزيد عليه فهو فى القوه وأما ذهاب السلسله بالفعل إلى غير النهايه على نحو العدول دون السلب التحصيلى فغير معقول فلا كل ولا مجموع غير المتناهى بهذا المعنى ولا تحقق فيه لشيء من النسب الكسريه كالنصف والثلث والرابع وإلا عاد متناهيا.

الفصل الحادى عشر فى الكيف وانقسامه الأولى

الفصل الحادى عشر فى الكيف وانقسامه الأولى

عرفوه بأنه عرض لا يقبل القسمة ولا النسبه لذاته فيخرج بالعرض الواجب لذاته والجوهر وبقيد عدم قبول القسمة الكم وبقيد عدم قبول النسبه المقولات السبع النسبيه ويدخل بقيد لذاته ما يعرضه قسمة أو نسبه بالعرض. قال صدر المتألهين المقولات لما كانت أجناسا عاليه ليس فوقها جنس لم يمكن أن يورد لها حد ولذلك كان ما يورد لها من التعريفات رسوما ناقصه يكتفى فيها بذكر الخواص لإفاده التمييز ولم يظفر فى الكيف بخاصه لازمه شامله إلا المركب من العرضيه والمغايره للكم والأعراض النسبيه فعرف بما محصله أنه عرض يغير الكم والأعراض النسبيه لكن هذا التعريف تعريف للشيء بما يساويه فى المعرفه والجهاله لأن الأجناس العاليه ليس بعضها أجلى من البعض ولو جاز ذلك لجاز مثله فى سائر المقولات بل ذلك أولى لأن الأمور النسبيه لا تعرف إلا- بعد معروضاتها التى هى الكيفيات فعدلوا عن ذكر كل من الكم والأعراض النسبيه إلى ذكر الخاصه التى هى أجلى انتهى ملخصا الأسفار ج ٤ ص ٥٨.

وينقسم الكيف انقساماً أولياً إلى أربعة أقسام كليه هي الكيفيات المحسوسة والنفسانيه والمختصه بالكميات والاستعداديه وتعويلهم في حصرها في الأربعة على الاستقراء.

الفصل الثاني عشر في الكيفيات المحسوسة

الفصل الثاني عشر في الكيفيات المحسوسة

ومن خاصتها أن فعلها بطريق التشبيه أى جعل الغير شبيها بنفسها كما تجعل الحرارة مجاورها حاراً وكما يلقي السواد مثلاً شبحه أى مثاله على العين والكيفيات المحسوسة تنقسم إلى المبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات والملموسات. والمبصرات منها الألوان فالمشهور أنها كيفيات عينيه موجوده فى خارج الحس وأن البسيط منها البياض والسواد وباقي الألوان حاصله من تركيبها أقساماً من التركيب وقيل الألوان البسيطة التي هي الأصول خمسها السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وباقي الألوان مركب منها. وقيل اللون كيفيه خياليه لا وجود لها وراء الحس كالهاله وقوس قرح وغيرهما وهى حاصله من أنواع اختلاط الهواء بالأجسام المشفه أو انعكاس منها. ومن المبصرات النور وهو غنى عن التعريف وربما يعرف بأنه الظاهر بذاته المظهر لغيره وينبغى أن يراد به إظهاره الأجسام للبصر ولو أطلق الإظهار كان ذلك خاصه للوجود. وكيف كان فالمعروف من مذهبهم أنه كيفيه مبصره توجد فى الأجسام

النيره بذاتها أو فى الجسم الذى يقابل نيرا من غير أن ينتقل من النير إلى المستنير ويقابله الظلمه مقابله العدم للملكه وقيل إن النور جوهر جسمانى وقيل إنه ظهور اللون. والمسموعات هى الأصوات والصوت كيفيه حاصله من قرع عنيف أو قلع عنيف مستتبع لتموج الهواء الحامل للأصوات فإذا بلغ التموج الهواء المجاور لصماخ الأذن أحس الصوت وليس الصوت هو التموج ولا نفس القلع والقرع وليس الصوت المحسوس خيالاً فى الحس معدوماً فى خارج الحس. والمذوقات هى الطعوم المدركه بالذائقه وقد عدوا بسائطها تسعه وهى الحرافه والملاحه والمراره والدسومه والحلاوه والتفه والعفوصه والقبضه والحموضه وما عدا هذه الطعوم طعوم مركبه منها. والمشمومات أنواع الروائح المحسوسه بالشامه وليس لأنواع الروائح التى ندرکها أسماء عندنا نعرفها بها إلا- من جهه إضافتها لها إلى موضوعاتها كما نقول رائحه المسك ورائحه الورد أو من جهه موافقتها للطبع ومخالفتها له كما نقول رائحه طيبه ورائحه منتنه أو من جهه نسبتها إلى الطعم كما نقول رائحه حلوه ورائحه حامضه وهذا كله دليل ضعف الإنسان فى شامته كما ذكره الشيخ. والملموسات أنواع الكيفيات المحسوسه بحس اللمس وقد عدوا بسائطها اثني عشر نوعاً هى الحرارة والبروده والرطوبه واليبوسه واللطافه والكثافه واللزوجه والهشاشه والجفاف والبله والثقل والخفه وقد ألحق بها بعضهم الخشونه والملاسه والصلابه واللين والمعروف أنها مركبه.

الفصل الثالث عشر فى الكيفيات المختصه بالكميات

وهى الكيفيات العارضة للجسم بواسطه كميته فيتصف بها الكم أولا ثم الجسم لكميته كالأستداره فى الخط والزوجيه فى العدد. وهى ثلاثه أقسام بالأستقراء الأول الشكل والزوايه الثانى ما ليس بشكل وزاويه مثل الأستداره والأستقامه من الكيفيات العارضة للخط والسطح والجسم التعلیمی الثالث الكيفيات العارضة للعدد مثل الزوجيه والفرديه والتربيع والتجزير وغير ذلك. وألحق بعضهم بالثلاثه الخلقه ومرادهم بها مجموع اللون والشكل ويدفعه أنها ليس لها وحده حقيقه ذات ماهيه حقيقه بل هى من المركبات الاعتباريه ولو كانت ذات ماهيه كان من الواجب أن يندرج تحت الكيفيات المبصره والكيفيات المختصه بالكميات وهما جنسان متباينان وذلك محال. أما القسم الأول فالشكل هيئه حاصله للكم من إحاطه حد أو حدود به إحاطه تامه كشكل الدائره التى تحيط بها خط واحد وشكل المثلث والمربع وكثير الأضلاع التى يحيط بها حدود والكره التى يحيط بها سطح واحد والمخروط والأسطوانه والمكعب التى تحيط بها سطوح فوق الواحد. والشكل من الكيفيات لصدق حد الكيف عليه وليس هو السطح أو الجسم ولا الحدود المحيطه به ولا المجموع بل الهيئه الحاصله من سطح أو جسم أحاط به حدود خاصه. والزوايه هى الهيئه الحاصله من إحاطه حدين أو حدود متلاقية فى حد

ص ١١٧

إحاطه غير تامه كالزوايه المسطحه الحاصله من إحاطه خطين متلاقيين فى نقطه والزوايه المجسمه الحاصله من إحاطه سطح المخروط المنتهى إلى نقطه الرأس وزوايه المكعب المحيط بها سطوح ثلاثه والكلام فى كون الزوايه كيفا لا كما نظير ما مر من الكلام فى كون الشكل من مقوله الكيف. وجوز الشيخ كون الهيئه الحاصله من إحاطه السطحين من المكعب مثلا المتلاقيين فى خط زوايه لانطباق خواص الزوايه عليها. وأما القسم الثانى فالأستقامه فى الخط وتقابلها الأستداره من مقوله الكيف دون الكم وبينهما تخالف نوعى أما أنهما من مقوله الكيف فلأننا نعقل مفهومى الأستقامه والأستداره وهما مفهومان ضروريان ولا نجد فيهما معنى قبول الانقسام وإن كانا لا يفارقان ذلك وجودا لعروضهما للكم ولو كان قبول الانقسام جزءا من حديهما أو من أعرف خواصهما لم يخل عنه تعقلهما. وأما كونهما نوعين متخالفين متباينين فلأنهما لو كانا نوعا واحدا كان ما يوجد فيهما من التخالف عرضيا غير جزء للذات ولا لازما له فكان من الجائز عند العقل أن يزول وصف الأستقامه عن الخط المستقيم ويبقى أصل الخط ثم يوصف بالأستداره لكن ذلك محال لأن الخط نهايه السطح كما أن السطح نهايه الجسم ولا يمكن أن يتغير حال النهايه إلا بعد تغير حال ذى النهايه فلو لم يتغير حال السطح فى انبساطه وتمدده لم يتغير حال الخط فى أستقامته ولو لم يتغير حال الجسم فى انبساطه وتمدده لم يتغير حال السطح فى ذلك والجسم التعلیمی يبطل بذلك ويوجد غيره وكذا السطح الذى هو نهايته وكذا الخط الذى هو نهايته فإذا بطل المعروض ووجد معروض آخر بالعدد كان العارض أيضا كذلك. فإذا امتنع بقاء المستقيم من الخط مع زوال أستقامته علم منه أن الأستقامه إما فصله أو لازم فصله فالمستقيم يغير المستدير فى نوعيته وكذا

ص ١١٨

السطح المستوى وغيره وأيضا غيره لما يخالفه وكذا الأجسام التعلیمی لما يخالفها. ويتفرع على ما تقدم أولا أن لا تضاد بين المستقيم والمستدير لعدم التعاقب على موضوع واحد ولعدم غايه الخلاف وكذا ما بين الخط والسطح وكذا ما بين السطح والجسم التعلیمی وكذا ما بين السطوح أنفسها وبين الأجسام التعلیمی أنفسها. وثانيا أن لا اشتداد وتضعف بين المستقيم

والمستدير إذ من الواجب في التشكيك أن يشمل الشديد على الضعيف وزياده وقد تبين أن المستقيم لا يتضمن المستدير وبالعكس. وأما القسم الثالث فالزوجيه والفرديه العارضتان للعدد وكذا الترييع والتجذير والتكعيب وما يناظرها وهى من الكيفيات دون الكم لصدق حد الكيف عليها وهو ظاهر بالنظر إلى أن كل مرتبه من مراتب العدد نوع منه مستقل فى نوعيته مباين لغيره يشارك سائر المراتب فى الانقسام وكون الانقسام بمتساويين وعدم كونه كذلك نعت للانقسام غير قابل فى نفسه للانقسام وغير نسبي فى نفسه فليس بكم ولا- بواحد من الأ-عراض النسبيه فليس شىء من الزوجيه والفرديه إلا- كيفا عارضا للكم. ونظير البيان يجرى فى سائر أحوال الأعداد من الترييع والتجذير وغير ذلك. وبالتأمل فيما تقدم يظهر أولا أن لا تضاد بين هذه الأحوال العدديه إذ لا موضوع مشترك بين الزوجيه والفرديه يتعاقبان عليه على ما هو شرط التضاد. وثانيا أن لا تشكيك بالشده والضعف ولا بالزياده والنقيصه فى هذه الأحوال العدديه فكما لا يتبدل تقوس واستداره إلى تقوس واستداره أخرى إلا مع بطلان موضوعه ووجود موضوع آخر غيره بالعدد كذلك لا تتبدل

ص ١١٩

زوجيه مثلا إلى زوجيه زوج الزوج إلا مع بطلان موضوعه الذى هو المعدود ووجود موضوع آخر غيره بالعدد وفى ذلك بطلان الزوجيه التى هى عرض ووجود زوجيه أخرى بالعدد وليس ذلك من التشكيك فى شىء. وثالثا يعلم بالتذكر لما تقدم أن الكيفيات المختصه بالكميات توجد فى الماديات والمجردات المثاليه جميعا بناء على مجرد المثال.

الفصل الرابع عشر فى الكيفيات الاستعداديه وتسمى أيضا

الفصل الرابع عشر فى الكيفيات الاستعداديه وتسمى أيضا القوه واللاقوه

والمعنى الجامع بينها الذى هو بمنزله النوع من مطلق الكيف وبمنزله الجنس لأنواعها الخاصه بها أنها استعداد شديد جسمانى نحو أمر خارج بمعنى أنه الذى يترجح به حدوث أمر من خارج ولها نوعان أحدهما الاستعداد الشديد على أن يفعل كالمراضيه واللين والثانى الاستعداد الشديد على أن لا يفعل كالمصحاحيه والصلابه. وألحق بعضهم بالنوعين نوعا ثالثا وهو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعيه وورده الشيخ وتبعه صدر المتألهين قال فى الأسفار إنه لا خلاف فى أن القوه على الانفعال والقوه على المقاومه داخلتان تحت هذا النوع وأما القوه على الفعل هل هى داخله تحت هذا النوع فالمشهور أنها منه والشيخ أخرجها منه وهو الحق كما سيظهر لك وجهه فإذا أريد تلخيص معنى جامع للقسمين دون الأمر الثالث فيقال إنه كيفيه بها يترجح أحد جانبي القبول واللاقبول لقابليتها.

ص ١٢٠

وأما بيان أن القوه على الفعل لا تصلح أن تكون داخله تحت هذا النوع كما ذهب إليه الشيخ فيحتاج أولا إلى أن نعرف أصلا كليا وهو أن جهات الفعل دائما تكون من لوازم الذات لأن كل ذات لها حقيقه فلها اقتضاء أثر إذا خلى وطبعه ولم يكن مانع يفعل ذلك الأ-ثر فلا- يحتاج فى فعلها إلى قوه زائده عليها وإذا فرض إضافه قوه أخرى لها لم تكن تلك الذات بالقياس إليها فاعله لها بل قابله إياها وإذا اعتبرت الذات والقوه معا كان المجموع شيئا آخر إن كان له فعل كان فعله لازما من غير تراخى استعداد له لحصول ذلك الفعل. ولو فرض ذلك الاستعداد للفاعليه له كان يلزمه أولا قوه انفعاليه لحصول ما يتم به كونه فاعلا

فذلك الاستعداد المفروض لم يكن بالحقيقه لفاعليته بل لانفعاله فليس للفاعليه استعداد بل للمنفعليه أولا وبالذات وللفاعليه بالعرض. فثبت مما بينا بالبرهان أن لا قوه ولا استعداد بالذات لكون الشئ فاعلا بل إنما القوه والاستعداد للانفعال ولصيوره الشئ قابلا لشيء بعد أن لم يكن انتهى الأسفار ج ٤ ص ١٠٥. وأما نفس الاستعداد فقد قيل إنها من المضاف إذ لا يعقل إلا بين شيئين مستعد ومستعد له فلا يكون نوعا من الكيف ويظهر من بعضهم أنه كيف يلزمه إضافه كالعلم الذى هو من الكيفيات النفسانيه ويلزمه الإضافه بين موضوعه ومتعلقه أعنى العالم والمعلوم وكالقدره والإراده.

الفصل الخامس عشر فى الكيفيات النفسانيه

الفصل الخامس عشر فى الكيفيات النفسانيه

الكيفيه النفسانيه وهى كما قال الشيخ ما لا يتعلق بالأجسام على

ص ١٢١

الجملة إن لم تكن راسخه سميت حالا وإن كانت راسخه سميت ملكه وإذ كانت النسبه بين الحال والملكه نسبه الضعف والشده وهم يعدون المرتبتين من الضعف والشده نوعين مختلفين كان لازمه عد الحال مغايرا للملكه نوعا ووجودا. والكيفيات النفسانيه كثيره وإنما أوردوا منها فى هذا الباب بعض ما يهم البحث عنه. فمنها الإراده قال فى الأسفار يشبه أن يكون معناها واضحا عند العقل غير ملتبس بغيرها إلا أنه يعسر التعبير عنها بما يفيد تصورها بالحقيقه وهى تغاير الشهوه كما أن مقابلها وهى الكراهه يغاير النفره إذ قد يريد الإنسان ما لا يشتهيه كشراب دواء كرهه ينفعه وقد يشتهى ما لا يريد كأكمل طعام لذيذ يضره انتهى ج ٤ ص ١١٣. وبمثل البيان يظهر أن الإراده غير الشوق المؤكد الذى عرفها به بعضهم وملخص القول الذى يظهر به أمر الإراده التى يتوقف عليها فعل الفاعل المختار هو أن مقتضى الأصول العقلية أن كل نوع من الأنواع الجوهرية مبدأ فاعلى للأفعال التى ينسب إليه صدورها وهى كمالات ثانيه للنوع فالنفس الإنسانيه التى هى صوره جوهرية مجردة متعلقه الفعل بالماده عله فاعليه للأفعال الصادره عن الإنسان لكنها مبدأ علمى لا يصدر عنها إلا ما ميزته من كمالاتها الثانيه من غيره ولذا تحتاج قبل الفعل إلى تصور الفعل والتصديق بكونه كمالا- لها فإن كان التصديق ضروريا أو ملكه راسخه قضت بكون الفعل كمالا ولم تأخذ بالتروى كالمتكلم الذى يتلفظ بالحرف بعد الحرف من غير تروى ولو تروى فى بعضها لتبدل وتلكأ وانقطع عن الكلام وإن لم يكن ضروريا مقضيا به توصلت إلى التروى والفحص عن المرجحات فإن ظفرت بما يقضى بكون الفعل كمالا قضت به ثم يتبع هذه الصوره العلميه على ما

ص ١٢٢

قيل الشوق إلى الفعل لما أنه كمال ثان معلول لها ثم يتبع الشوق الإراده وهى وإن كانت لا تعبير عنها يفيد تصور حقيقتها لكن يشهد لوجودها بعد الشوق ما نجده ممن يريد الفعل وهو عاجز عنه ولا يعلم بعجزه فلا يستطيع الفعل وقد أرادته ثم يتبع الإراده القوه العامله المحركه للعضلات فتحرك العضلات وهو الفعل. فمبادئ الفعل الإرادى فينا هى العلم والشوق والإرادته والقوه العامله المحركه هذا ما نجده من أنفسنا فى أفعالنا الإراديه وإمعان النظر فى حال سائر الحيوان يعطى أنها كالإنسان فى أفعالها الإراديه. فظهر بذلك أولا- أن المبدأ الفاعلى لأفعال الإنسان الإراديه بما أنها كمالاتها الثانيه هو الإنسان بما أنه فاعل علمى

والعلم متمم لفاعليته يتميز به الكمال من غيره ويتبعه الشوق من غير توقف على شوق آخر أو إرادته وتتبعه الإرادة بالضرورة من غير توقف على إرادته أخرى وإلا لتسلسلت الإرادات فعد الإرادة عله فاعليه للفعل في غير محله وإنما الإرادة والشوق الذى قبلها من لوازم العلم المتمم لفاعليه الفاعل. وثانيا أن أفعال الإنسان مما للعلم دخل فى صدوره لا تخلو من إرادته الفاعل حتى الفعل الجبرى وسيأتى فى البحث عن أقسام الفاعل ما ينفع فى المقام. وثالثا أن الملاك فى اختياريه الفعل تساوى نسبه الإنسان إلى الفعل والترك وإن كان بالنظر إليه وهو تام الفاعليه ضرورى الفعل. ومن الكيفيات النفسانيه القدره وهى حاله فى الحيوان بها يصح أن يصدر عنه الفعل إذا شاء ولا يصدر عنه إذا لم يشأ ويقابلها العجز. وأما القدره المنسوبه إلى الواجب تعالى فإذا كان الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات فهى مبدئيه الفعلية بذاته لكل شىء وإذ كانت عين الذات فلا ماهيه لها بل هى صرف الوجود.

ص ١٢٣

ومن الكيفيات النفسانيه على ما قيل العلم والمراد به العلم الحصىلى الذهنى من حيث قيامه بالنفس قيام العرض بموضوعه لصدق حد الكيف عليه وأما العلم الحصىلى فهو حضور المعلوم بوجوده الخارجى عند العالم والوجود ليس بجوهر ولا عرض. والعلم الذى هو من الكيف مختص بذوات الأنفس وأما المفارقات فقد تقدم أن علومها حضوريه غير حصوليه غير أن العلوم الحصىليه التى فى معاليلها حاضره عندها وإن كانت هى أيضا بما أنها من صنعها حاضره عندها. ومن هذا الباب الخلق وهو الملكة النفسانيه التى تصدر عنها الأفعال بسهولة من غير رويه ولا يسمى خلقا إلا إذا كان عقلا عمليا هو مبدأ الأفعال الإراديه وليس هو القدره على الفعل لأن نسبه القدره إلى الفعل والترك متساويه ولا نسبه للخلق إلا إلى الفعل وليس المراد به هو الفعل وإن كان ربما يطلق عليه لأنه الأمر الراسخ الذى يبتنى عليه الفعل. وللخلق انشعابات كثيره تكاد لا تحصى الشعب الحاصله منها لكن أصول الأخلاق الإنسانيه نظرا إلى القوى الباعثه للإنسان نحو الفعل ثلاثه وهى قوى الشهوه الباعثه له إلى جذب الخير والنافع الذى يلائمه وقوى الغضب الباعثه له إلى دفع الشر والضار والعقل الذى يهديه إلى الخير والسعاده ويزجره عن الشر والشقاء. فالملكة العامله فى المشتتهيات إن لازمت الاعتدال بفعل ما ينبغى كما ينبغى سميت عفه وإن انحرفت إلى حد الإفراط سميت شرها وإن نزلت إلى التفریط سميت خمودا وكذلك الملكة المرتبطه بالغضب لها اعتدال تسمى شجاعه وطرفا إفراط يسمى تهورا وتفریط يسمى جبنا وكذلك الملكة الحاكمه فى الخير والشر والنافع والضار إن لازمت وسط الاعتدال فاشتغلت بما ينبغى كما ينبغى سميت حكمه وإن خرجت إلى حد الإفراط

ص ١٢٤

سميت جريزه أو إلى حد التفریط سميت غباوه. والهيئه الحاصله من اجتماع الملكات الثلاث التى نسبتها إليها نسبه المزاج إلى الممتزج وأثرها إعطاء كل ذى حق من القوى حقه إذا اعتدلت سميت عداله وإن خرجت إلى حد الإفراط سميت ظلما أو إلى حد التفریط سميت انظلاما. ووسط الاعتدال من هذه الملكات التى هى الأصول وما يتفرع عليها من الفروع فضيله ممدوحه والطرفان أعنى طرفى الإفراط والتفریط رذيله مذمومه والبحث عن هذه الفضائل والرذائل موكول إلى غير هذه الصناعه. وقد ظهر مما تقدم أولا أن الخلق إنما يوجد فى العالم الإنسانى وغيره من ذوات الأنفس التى تستكمل بالأفعال الإراديه على ما يناسب كمال وجوده فلا خلق فى المفارقات إذ لا عقل عمليا ولا استكمال إراديا فيها. وثانيا أن كلا من هذه الأخلاق التى هى من

الكيفيات النفسانية بما أنها ملكه راسخه تقابلها حال من تلك الكيفية كالشهوة والغضب والخوف والفزع والحزن والهم والخجل والفرح والسرور والغم وغير ذلك والبحث عن أسبابها الطبيعية في الطب وعن إصلاحها وتديرها بحيث يلائم السعادة الإنسانية في صناعه الأخلاق. ومن الكيفيات النفسانية اللذة والألم واللذة على ما عرفوها إدراك الملائم بما أنه ملائم والألم إدراك المنافي بما أنه مناف فهما من الكيف بما أنهما من سنخ الإدراك وينقسمان بانقسام الإدراك فمنهما حسى وخيالى وعقلى فاللذة الحسية كإدراك النفس الحلاوه من طريق الذوق والرائحة الطيبة من طريق الشم واللذة الخيالية إدراكها الصورة الخيالية من بعض الملذات الحسية واللذة العقلية إدراكها بعض ما نالته من الكمالات الحقة العقلية واللذة العقلية أشد اللذائذ وأقواها لتجردها وثباتها والألم الحسى والخيالى والعقلى على خلاف اللذة فى كل من هذه الأبواب.

ص ١٢٥

واللذة على أى حال وجوديه والألم عدمى يقابلها تقابل العدم والملكه. لا يقال لا ريب فى أن الألم شر بالذات وإذ كان هو إدراك المنافي بما أنه مناف كان أمرا وجوديا لأن الإدراك أمر وجودى وبهذا يفسخ قولهم إن الشر عدم لا غير. لأنه يقال وجود كل شىء هو نفس ذلك الشىء ذهنيًا كان أو خارجيًا فحضور أى أمر عدمى عند المدرك هو نفس ذلك الأمر عدمى لاتحاد الوجود والماهية والعلم والمعلوم فالألم الموجود فى ظرف الإدراك مصداق للألم وهو بعينه الألم عدمى الذى هو شر بالذات. تنبيه ما مر من القول فى الكيف وأحكامه وخواصه هو المأثور من الحكماء المتقدمين وللمتأخرين من علماء الطبيعه خوض عميق فيما عده المتقدمون من الكيف عثروا فيه على أحكام وآثار جمه ينبغى للباحث المتدبر أن يراجعها ويراعى جانبها فى البحث.

الفصل السادس عشر فى الإضافة وفيه أبحاث

الفصل السادس عشر فى الإضافة وفيه أبحاث

البحث الأول

قد عرفت أن سبعا من المقولات أعراض نسبيه وهى الإضافة والأين و

ص ١٢٦

المتى والوضع والجده وأن يفعل وأن ينفعل ومعنى نسبيتها أنها هيئات قائمه بموضوعاتها من نسب موجوده فيها لا أن هذه المقولات عين تلك النسب الوجوديه وذلك أنك عرفت فى بحث الوجود الرابط والمستقل أن النسبه رابط موجود فى غيره لا استقلال له أصلا لا- يحمل على شىء ولا- يحمل عليه شىء فلا- ماهيه له لأن الماهيه ما يقال على الشىء فى جواب ما هو والمقولات ماهيات جنسيه فلا تكون النسبه مقوله ولا داخله تحت مقوله. على أن النسبه فى بعض هذه المقولات متكرره متكرره ولا معنى لتكرر الماهيه كمقوله الإضافة التى يجب فيها تكرر النسبه ومقوله الوضع التى فيها نسبه بعض أجزاء الشىء إلى بعض ونسبه المجموع إلى الخارج وربما قامت على نسب كثيره جدا. فتبين أن المقوله النسبيه هى هيئه حاصله للشىء من نسبه كذا وكذا قائمه به.

أن الإضافة هيئه حاصله من نسبه الشىء إلى شىء آخر منسوب إلى الشىء الأول المنسوب إليه كهيئه الإضافة التى فى الأخ فإن فيها نسبه الأخ بالأخوه إلى أخيه المنسوب إلى هذا الأخ المنسوب إليه بالأخوه. فالنسبه التى فى مقوله الإضافة متكرره وهو الفرق بين ما فيها من النسبه وبين مطلق النسبه فإن وجود مطلق النسبه واحد قائم بالطرفين مطلقا بخلاف الحال فى مقوله الإضافة فإن النسبه فيها متكرره لكل من المضافين نسبه غير ما فى الآخر غير أنهما متلازمان لا تنفكان فى ذهن ولا خارج. وما أوردناه من تعريف الإضافة ليس بحد منطقى كما تقدمت الإشاره إليه فى نظائره بل رسم إن كان أعرف من المعرف ولعل المعقول من لفظ

ص ١٢٧

الإضافة مشفعا ببعض ما له من الأمثله أعرف عند العقل مما أوردناه من الرسم فلا كثير جدوى فى إطاله البحث عن قيوده نقضا وإبراما وكذا فى سائر ما أوردوه لها من التعاريف. ثم إنه ربما يطلق المضاف ويراد به نفس المقوله ويسمى عندهم بالمضاف الحقيقى وربما يطلق ويراد به موضوع المقوله وربما يطلق ويراد به الموضوع والعرض جميعا ويسمى المضاف المشهورى فإن العامه ترى أن المضاف إلى الابن مثلا هو الإنسان المتلبس بالبنوه والحال أن التعلق من الجانبين إنما هو للإضافة نفسها بالحقيقه.

البحث الثالث

الإضافة موجوده فى الخارج والحس يؤيد ذلك لوقوعه على أنواع من الإضافات الخارجيه التى لها آثار عينيه لا يرتاب فيها كإضافه الأب والابن والعلو والسفل والقرب والبعد وغير ذلك. وأما نحو وجودها فالعقل ينتزع من الموضوعين الواجدين للنسبه المتكرره المتلازمه وصفا ناعتا لهما انتزاعا من غير ضم ضميمه فهى موجوده بوجود موضوعها من دون أن يكون بإزائه وجود منحاى مستقل. قال فى الأسفار بعد كلام له فى هذا المعنى وبالجمله إن المضاف بما هو مضاف بسيط ليس له وجود فى الخارج مستقل مفرد بل وجوده أن يكون لاحقا بأشياء كونها بحيث يكون لها مقايسه إلى غيرها فوجود السماء فى ذاتها وجود الجواهر ووجودها بحيث إذا قيس إلى الأرض عقلت الفوقيه وجود الإضافات انتهى ج ٤ ص ٢٠٤.

ص ١٢٨

البحث الرابع

من أحكام الإضافة أن المضافين متكافئان وجودا وعدما وقوه وفعلا- فإذا كان أحدهما موجودا كان الآخر موجودا وكذا فى جانب العدم وإذا كان أحدهما بالقوه فالآخر بالقوه وكذا فى جانب الفعل. واعترض عليه بأنه منقوض بالتقدم والتأخر فى أجزاء الزمان فإن المتقدم والمتأخر منها مضافان مع أن وجود أحدهما يلازم عدم الآخر ومنقوض أيضا بعلمنا ببعض الأمور المستقبليه فالعلم موجود فى الحال والمعلوم معدوم لم يوجد بعد مع أن العلم والمعلوم من المضافين. وأجيب أما عن أول النقضين فبأن معيه أجزاء الزمان ليست آنيه بأن يكون الجزءان موجودين فى آن واحد بل معيتهما اتصالهما فى الوجود الوجدانى التدريجى الذى معيتهما فيه عين التقدم والتأخر فيه كما أن وحده العدد عين كثرته. وأما عن النقض الثانى فبأن الإضافة إنما هى بين العلم

وبين الصورة الحاضره من المعلوم عند العالم وهو المعلوم بالذات دون المعلوم بالعرض الذى هو عين خارجى والأمور المستقبليه حاضره بصورتها المعلومه بالذات عند العالم وإن كانت غائبه بعينها الخارجيه المعلومه بالعرض على أن الحق أن العلم عين المعلوم كما سيأتى فى مرحله العاقل والمعقول. وكما يتكافى المضافان وجودا وعدما وقوه وفعلا- كذلك يتكافئان عموما وخصوصا فالأبوه العامه تضاييف البنوه العامه والأبوه الشخصيه تضاييف البنوه الشخصيه. ومن خواص الإضافه أنها تعرض جميع المقولات حتى نفسها فى الجوهر كالأب والابن وفى الكم المتصل كالعظيم والصغير وفى الكم المنفصل

ص ١٢٩

كالكثير والقليل وفى الكيف كالأحر والأبرد وفى الإضافه كالأقرب والأبعد وفى الأين كالعالى والسافل وفى المتى كالأقدم والأحدث وفى الوضع كالأشد انتصابا وانحناء وفى الجده كالأكسى والأعرى وفى أن يفعل كالأقطع والأصرم وفى أن يفعل كالأشد تسخنا والأضعف.

البحث الخامس

تنقسم الإضافه إلى متشاكله الأطراف وهى التى لا اختلاف بين أطرافها كالقريب والقريب والأخ والأخ والجار والجار ومختلفه الأطراف كالأب والابن والعالى والسافل. وتنقسم أيضا إلى ما هو خارجى كالأب والابن وما هو ذهنى كالكلى والفرد والأعم والأخص.

الفصل السابع عشر فى الأين وفيه أبحاث

الفصل السابع عشر فى الأين وفيه أبحاث

البحث الأول

الأين هيئه حاصله للجسم من نسبه إلى المكان والمكان بما له من الصفات المعروفه عندنا بديهي الثبوت فهو الذى يصح أن ينتقل الجسم عنه وإليه وأن يسكن فيه وأن يكون ذا وضع أى مشارا إليه بأنه هنا أو هناك وأن يكون مقدرا له نصف وثلث وربع وأن يكون بحيث يمتنع حصول جسمين فى واحد منه قال صدر المتألهين قده هذه أربع أمارات تصالح

ص ١٣٠

عليها المتنازعون لثلا يكون النزاع لفظيا ج ٤ ص ٣٩. وقد اختلفوا فى حقيقته على أقوال خمس أحدها أنه هوى الجسم والثانى أنه الصورة والثالث أنه سطح من جسم يلاقى المتمكن سواء كان حاويا أو محويا له والرابع أنه السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى وهو قول المعلم الأول وتبعه الشيخان الفارابى وابن سينا والخامس أنه بعد يساوى أقطار الجسم المتمكن فيكون بعدا جوهريا مجردا عن المادة وهو قول أفلاطون والرواقيين واختاره المحقق الطوسى ره وصدر المتألهين فهذه أقوال خمس. سادسها قول بعضهم بإنكار المكان وإذ كانت الأمارات الأربع المذكوره آنفا بديهي لا يرتاب فيها فعلى المنكرين أن يرجعوه إلى مقوله الوضع فغيرها من الجوهر وسائر الأعراض لا ينطبق عليه البتة لكن يرد عليه أن الجسم ربما

ينتقل من مكان إلى مكان مع عدم التغيير في جوهره وسائر أعراضه غير الأين وربما يعرضه التغيير فيه مع عدم الانتقال فالمكان غير الجميع حتى الوضع. والقول بأنه الهولي أو الصورة لا- تنطبق عليه الأمارات السابقه فإن المكان يطلب بالحركه ويترك بالحركه والهولي وكذا الصورة لا تطلبان بالحركه ولا تتركان بالحركه وأيضا المركب ينسب إلى الهولي فيقال باب خشبي أو من حديد ولا- ينسب إلى المكان. فالمعتمد هو القول بالسطح أو البعد الجوهرى المجرد عن الماده وللفريقين احتجاجات ومشاجرات طويله المذكوره فى المطولات. ومن أقوى ما يورد على القول بالسطح أن لازمه كون الشىء ساكنا ومتحركا فى زمان واحد فالطير الواقف فى الهواء والسمك الواقف فى الماء عند ما يجرى الهواء والماء عليهما يجب أن يكونا متحركين لتبدل السطح المحيط بهما من الهواء والماء وهما ساكنان بالضروره وأيضا المكان متصف بالفراغ و

ص ١٣١

الامتلاء وذلك نعت البعد لا نعت السطح. ومن أقوى ما يورد على القول بالبعد الجوهرى المجرد أن لازمه تداخل المقدارين وهو محال فإن فيه حلول الجسم بمقداره الشخصى الذاهب فى الأقطار الثلاثه فى المكان الذى هو مقدار شخصى يساويه ورجوعهما مقدارا شخصيا واحدا ولا- ريب فى امتناعه اللهم إلا- أن يمنع ذلك بأن من الجائز أن يكون المانع هو الهولي مع المقدار أو الصورة مع المقدار أو هما معه.

البحث الثانى

قد عرفت أن الأين هيئه حاصله للشىء من نسبته إلى المكان والكلام فى كونه هيئه حاصله من النسبه لا نفس وجود النسبه نظير ما تقدم فى الإضافة.

البحث الثالث

قد يقسم الأين إلى أول حقيقى وثان غير حقيقى فالأول كون الشىء فى مكانه الخاص به الذى لا يسعه فيه غيره معه ككون الماء فى الكوز والثانى نظير قولنا فلان فى البيت فليس البيت مشغولا به وحده بل يسعه وغيره وأبعد منه كونه فى الدار ثم فى البلد وهكذا والتقسيم غير حقيقى والمقسم هو الأين بحسب توسع العرف العام. ويقرب منه تقسيمه إلى أين جنسى وهو الكون فى المكان وأين نوعى كالكون فى الهواء وأين شخصى ككون هذا الشخص فى هذا الوقت فى مكانه الحقيقى

ص ١٣٢

الفصل الثامن عشر فى المتى

الفصل الثامن عشر فى المتى

وهو الهيئه الحاصله للشىء من نسبته إلى الزمان سيأتى إن شاء الله أن لكل حركه بما لها من الوجود السيال التدريجى مقدارا غير قار يخصصها ويغايير ما لغيرها من الامتداد غير القار. فلكل حركه خاصه واحده بالعدد زمان خاص واحد بالعدد غير أن بعض هذه الأزمنه يقبل الانطباق على بعض والزمان العام المستمر الذى نقدر به الحركات زمان الحركه اليوميه المأخوذ مقياسا نقيس

به الأزمنه والحركات فيتعين به نسب بعضها إلى بعض بالتقدم والتأخر والطول والقصر وللحوادث بحسب ما لها من النسبه إلى الزمان هيئه حاصله لها هي المتى. ويقرب الكلام فى المتى من الكلام فى الأين فهناك متى يخص الحركه لا يسع معها غيرها وهو المتى الأول الحقيقى ومنه ما يعمها وغيرها ككون هذه الحركه الواقعه فى ساعه كذا أو فى يوم كذا أو فى شهر كذا أو فى سنه كذا أو فى قرن كذا وهكذا والفرق بين الأين والمتى فى هذا الباب أن الزمان الخاص الواحد يشترك فيه كثيرون بانطباقها عليه بخلاف الأين الخاص الواحد فلا يسع إلا جسما واحدا. وينقسم المتى نوع انقسام بانقسام الحوادث الزمانيه فمنها ما هي تدريجيجه الوجود ينطبق على الزمان نفسه ومنها ما هي آنيه الوجود ينتسب إلى طرف الزمان كالوصلات والمماسات والانفصالات. وينقسم أيضا كما قيل إلى ما بالذات وما بالعرض فما بالذات متى

ص ١٣٣

الحركات المنطبقه على الزمان بذاتها وما بالعرض متى المتحركات المنطبقه عليه بواسطه حركاتها وأما بحسب جوهر ذاتها فلا متى لها وهذا مبنى على منع الحركه الجوهرية وأما على القول بها كما سيأتى إن شاء الله فلا فرق بين الحركه والمتحرك فى ذلك وينقسم أيضا بانقسام المقولات الواقعه فيها الحركات

الفصل التاسع عشر فى الوضع

الفصل التاسع عشر فى الوضع

الوضع هو الهيئه الحاصله للشىء من نسبه بعض أجزائه إلى بعض والمجموع إلى الخارج كهيئه القيام والقعود والاستلقاء والانبطاح. وينقسم الوضع إلى ما بالطبع وما لا بالطبع أما الذى بالطبع فكاستقرار الشجره على أصلها وساقها والذى لا بالطبع فكحال ساكن البيت من البيت وينقسم إلى ما بالفعل وما بالقوه. قيل الوضع مما يقع فيه التضاد والشده والضعف أما التضاد فمثل كون الإنسان رأسه إلى السماء ورجلاه إلى الأرض مضادا لوضعه إذا كان معكوسا والوضعان معنيان وجوديان متعاقبان على موضوع واحد من غير أن يجتمعا فيه وبينهما غايه الخلاف وكذا الحال فى الاستلقاء والانبطاح وأما الشده فكالأشد انتصابا أو الأكثر انحناء. وفى تصوير غايه الخلاف فى الوضع خفاء فليتأمل.

تنبيه

للوضع معنيان آخران غير المعنى المقولى أحدهما كون الشىء قابل

ص ١٣٤

للإشاره الحسيه والإشاره كما نقل عن الشفاء تعيين الجبهه التى تخص الشىء من جهات هذا العالم وعليه فكل جسم وجسمانى يقبل الوضع بهذا المعنى فالنقطه ذات وضع بخلاف الوحده. وثانيهما معنى أخص من الأول وهو كون الكم قابلا للإشاره الحسيه بحيث يقال أين هو من الجهات وأين بعض أجزائه المتصله به من بعض. لكن نوقش فيه بأن الخط والسطح بل الجسم التعليمى لا أين لها لو لا تعلقها بالماده الجسمانيه فلا يكفى مجرد الاتصال الكمى فى إيجاب قبول الإشاره الحسيه حتى يقارن الماده نعم

للصوره الخياليه المجرده من الكم إشاره خياليه وكذا للصوره العقليه إشاره تسانخها.

الفصل العشرون فى الجده

الفصل العشرون فى الجده

وتسمى أيضا الملك وهى الهيئه الحاصله من إحاطه شىء بشىء بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط والموضوع هو المحاط فالإحاطه التامه كإحاطه إهاب الحيوان به والإحاطه الناقصه كما فى التقمص والتنعل والتختم ونحو ذلك وتنقسم إلى جده طبيعيه كما فى المثال الأول وغير طبيعيه كما فى غيره من الأمثله. قال فى الأسفار وقد يعبر عن الملك بمقوله له فمنه طبيعى ككون القوى للنفس ومنه اعتبار خارجى ككون الفرس لزيد ففى الحقيقه الملك يخالف هذا الاصطلاح فإن هذا من مقوله المضاف لا غير انتهى ج ٤ ص ٢٢٣. والحق أن الملك الحقيقى الذى فى مثل كون القوى للنفس حيثه وجوديه

ص ١٣٥

هى قيام وجود شىء بشىء بحيث يختص به فيتصرف فيه كيف شاء فليس معنى مقوليا والملك الاعتبارى الذى فى مثل كون الفرس لزيد اعتبار للملك الحقيقى دون مقوله الإضافه وسنشير إن شاء الله إلى هذا البحث فى مرحله العاقل والمعقول

الفصل الحادى والعشرون فى مقولتى أن يفعل وأن يفعل

الفصل الحادى والعشرون فى مقولتى أن يفعل وأن يفعل

أما الأول فهو هيئه غير قاره حاصله فى الشىء المؤثر من تأثيره ما دام يؤثر كتسخين المسخن ما دام يسخن وتبريد المبرد ما دام يبرد. وأما الثانى فهو هيئه غير قاره حاصله فى المتأثر ما دام يتأثر كتسخن المتسخن ما دام يتسخن وتبرد المتبرد ما دام يتبرد. ومن خاصه هاتين المقولتين أولا كما يظهر من الأمثله أنهما تعرضان غيرهما من المقولات كالكيف والكم والوضع وغيرها وثانيا أن معروضهما من حيث هو معروض لا- يخلو عن حركه ولذا عبر عنهما بلفظ أن يفعل وأن يفعل الظاهرين فى الحركه والتدرج دون الفعل والانفعال الذين ربما يستعملان فى التأثير والتأثر الدفعى غير التدريجى وبالجملة المقولتان هيتان عارضتان لمعروضهما من جمله ما له من الحركه. قال فى الأسفار واعلم أن وجود كل منهما فى الخارج ليس عباره عن نفس السلوك إلى مرتبه فإنه بعينه معنى الحركه ولا- أيضا وجود كل منهما وجود المقولات التى يقع بها التحريك والتحرك كالكيف مثل السواد والكم مثل مقدار الجسم النامى أو الوضع كالجلوس والانتصاب ولا غير ذلك. بل وجودهما عباره عن وجود شىء من هذه المقولات ما دام يؤثر أو يتأثر

ص ١٣٦

فوجود السواد أو السخونه مثلا- من حيث إنه سواد من باب مقوله الكيف ووجود كل منهما من حيث كونه تدريجيا يحصل منه تدريجى آخر أو يحصل من تدريجى آخر هو من مقوله أن يفعل أو أن يفعل. وأما نفس سلوكه التدريجى أى خروجه من القوه إلى الفعل سواء كان فى جانب الفاعل أو فى جانب المنفعل فهو عين الحركه لا غير فقد ثبت نحو ثبوتها فى الخارج

وعرضيتهما انتهى ج ٤ ص ٢٢٥. وأما الإشكال في وجود المقولتين بأن تأثير المؤثر يمتنع أن يكون وصفاً ثبوتياً زائداً على ذات المؤثر وإلا- افتقر إلى تأثير آخر في ذلك التأثير ونقل الكلام إليه فيتسلسل ذاهباً إلى غير النهاية وهو محصور بين حاصرين المؤثر والمتأثر. ويجرى نظير الإشكال في زياده تأثر المتأثر على ذات المتأثر فلو كان قبول الأثر زائداً على ذات القابل احتاج إلى قبول آخر ونقل الكلام إليه فيتسلسل وهو محصور بين حاصرين فالتأثير والتأثر سواء كانا دفعيين أو تدريجيين وصفان عدميان غير موجودين في الخارج. فيدفعه أنه إنما يتم فيما كان الأثر الثبوتى المفروض موجوداً بوجود منحاز يحتاج إلى تأثير منحاز جديد يخصه وأما لو كان ثابتاً بثبوت أمر آخر فهو مجعول بعين الجعل المتعلق بمتبوعه والتأثير والتأثر التدريجيان موجودان بعين إيجاد الكيف كالسواد في المسود والمتسود ولا دليل على وجود الشئ أقوى من صدق مفهومه على عين خارجي في قضيه خارجيه

ص ١٣٧

المرحلة السابعة في الواحد والكثير وفيها تسعة فصول

إشارة

المرحلة السابعة في الواحد والكثير وفيها تسعة فصول

الفصل الأول في أن مفهوم الواحد والكثير بديهى غنى عن التعريف

ينقسم الموجود إلى الواحد والكثير فكل موجود إما واحد وإما كثير والحق أن الواحد والكثير من المفاهيم العامه الضرورية التصور المستغنيه عن التعريف كالوجوب والإمكان ولذا كان ما عرفوهما به من التعريف لا يخلو من دور وتعريف الشئ بنفسه كتعريف الواحد بأنه الذى لا ينقسم من الجبهه التى يقال إنه واحد ففيه أخذ الانقسام الذى هو الكثيره فى تعريف الواحد مضافاً إلى كونه تعريفاً للواحد بالواحد ثم تعريف الكثير بأنه المجتمع من الوحدات وفيه أخذ الواحد فى تعريف الكثير وقد كانت الكثيره مأخوذه فى حد الواحد وهو الدور مضافاً إلى كونه تعريفاً للكثير بالمجتمع وهو الكثير بعينه فالحق أن تعريفهما بما عرفا به تعريف لفظى يراد به التنبيه على معناهما وتمييزه من بين المعانى المخزونه عند النفس فالواحد هو الذى لا ينقسم من حيث إنه لا ينقسم والتقييد بالحيشه ليندرج فيه الواحد غير الحقيقى الذى ينقسم من بعض الوجوه والكثير هو الذى ينقسم من حيث إنه ينقسم. فقد تحصل أن الموجود ينقسم إلى الواحد والكثير وهما معنيان متباينان تباين أحد القسمين للآخر.

ص ١٣٩

تنبيه

قالوا إن الواحد تساوق الوجود فكل موجود فهو واحد من جهه أنه موجود حتى أن الكثيره الموجوده من حيث هى موجوده كثره واحده كما يشهد بذلك عروض العدد لها والعدد مؤلف من آحاد يقال كثره واحده وكثرتان وكثرات ثلاث وعشره واحده وعشرتان وعشرات ثلاث وهكذا. وربما يتوهم أن انقسام الموجود إلى الواحد والكثير ينافى كون الواحد مساوقاً للموجود وذلك أن الكثير من حيث هو كثير موجود لمكان الانقسام المذكور والكثير من حيث هو كثير ليس بواحد ينتج أن

بعض الموجود ليس بواحد وهو يناقض قولهم كل موجود فهو واحد. ويدفعه أن للواحد اعتبارين اعتبره في نفسه من غير قياس بعض مصاديقه إلى بعض فيساوق الموجود ويعم مصاديقه من واحد وكثير واعتباره بقياس بعض مصاديقه إلى بعض فهناك مصاديق لا يوجد فيها من معنى عدم الانقسام ما يوجد في مصاديق آخر كالعشره التي لا يوجد فيها من معنى عدم الانقسام ما يوجد في الواحد وإن كان فيها ذلك إذا قيس إلى العشرات فالكثير الذي ليس بالواحد هو المقيس من حيث هو مقيس والذي يقابله هو الواحد بالاعتبار الثاني وأما الواحد بالاعتبار الأول فهو يعم الواحد والكثير القسيمين جميعا. ونظير ذلك انقسام مطلق الموجود إلى ما بالقوه وما بالفعل مع مساوقه ما بالفعل لمطلق الموجود وانقسام الوجود إلى ذهنى وخارجى يترتب عليه الآثار مع مساوقه الخارجى المترتب عليه الآثار لمطلق الوجود فكل ذلك من الاختلافات التشكيكية التي لحقيقه الوجود المشككه. ونظير هذا التوهم ما ربما يتوهم أن الوحده من المعانى الانتزاعيه العقليه

ص ١٤٠

ولو كانت حقيقه خارجيه لكانت لها وحده ولوحدتها وحده وهلم جرا فيتسلسل. ويدفعه أن وحدتها عين ذاتها فهى واحده بذاتها نظير ما تقدم فى الوجود أنه موجود بذاته من غير حاجه إلى وجود زائد على ذاته

الفصل الثانى فى أقسام الواحد

الفصل الثانى فى أقسام الواحد

الواحد إما حقيقى وإما غير حقيقى والحقيقى ما اتصف بالوحده لذاته من غير واسطه فى العروض كالإنسان الواحد وغير الحقيقى بخلافه كالإنسان والفرس المتحدين فى الحيوان وينتهى لا محاله إلى واحد حقيقى. والواحد الحقيقى إما ذات هى عين الوحده وإما ذات متصفه بالوحده والأول هو صرف الشىء الذى لا يتثنى ولا يتكرر وتسمى وحدته وحده حقه والواحد والوحده هناك شىء واحد والثانى كالإنسان الواحد. والواحد بالوحده غير الحقه إما واحد بالخصوص وإما واحد بالعموم والأول هو الواحد بالعدد الذى يفعل بتكرره العدد والثانى كالنوع الواحد والجنس الواحد. والواحد بالخصوص إما أن لا ينقسم من حيث طبيعته المعروضه للوحده أيضا كما لا ينقسم من حيث صفه وحدته أو ينقسم والأول إما نفس مفهوم الوحده وعدم الانقسام وإما غيره وغيره إما وضعى كالنقطه الواحده وإما غير وضعى كالمفارق وهو إما متعلق بالماده بوجه كالفنفس المتعلقة بالماده فى فعلها وإما غير متعلق بها أصلا كالعقل والثانى وهو الذى يقبل الانقسام بحسب طبيعته المعروضه للوحده إما أن يقبله بالذات كالمقدار الواحد وإم

ص ١٤١

أن يقبله بالعرض كالجسم الطبيعى الواحد من جهه مقداره. والواحد بالعموم إما واحد بالعموم المفهومى وإما واحد بالعموم بمعنى السعه الوجوديه والأول إما واحد نوعى كالإنسان وإما واحد جنسى كالحيوان وإما واحد عرضى كالماشى والضاحك والواحد بالعموم بمعنى السعه الوجوديه كالوجود المنبسط. والواحد غير الحقيقى وهو ما اتصف بالوحده بعرض غيره لاتحاده به نوعا من الاتحاد كزيد وعمرو المتحدين فى الإنسان والإنسان والفرس المتحدين فى الحيوان ويختلف أسماء الواحد غير الحقيقى باختلاف جهه الوحده فالإتحاد فى معنى النوع يسمى تماثلا وفى معنى الجنس تجانسا وفى الكيف تشابها وفى الكم

تساويا وفي الوضع توازيا وتطابقا. ووجود كل من الأقسام المذكوره ظاهر وكذا كون الواحده واقعه على أقسامها وقوع المشكك على مصاديقه بالاختلاف كذا قرروا.

الفصل الثالث في أن من لوازم الوحده الهوهويه ومن لو

الفصل الثالث في أن من لوازم الوحده الهوهويه ومن لوازم الكثره الغيريه

من عوارض الوحده الهوهويه كما أن من عوارض الكثره الغيريه والمراد بالهوهويه الاتحاد من جهه ما مع الاختلاف من جهه ما ولازم ذلك صحه الحمل بين كل مختلفين بينهما اتحاد ما وإن اختص الحمل بحسب التعارف ببعض أقسام الاتحاد. واعترض عليه بأن لازم عموم صحه الحمل في كل اتحاد ما من مختلفين هو

ص ١٤٢

صحه الحمل في الواحد المتصل المقدارى الذى له أجزاء كثيره بالقوه موجوده بوجود واحد بالفعل بأن يحمل بعض أجزائه على بعض وبعض أجزائه على الكل وبالعكس فيقال هذا النصف من الذراع هو النصف الآخر وهذا النصف هو الكل أو كله هو نصفه وبطلانه ضرورى. والجواب كما أفاده صدر المتألهين قده أن المتصل الواحدانى ما لم ينقسم بواحد من أنحاء القسمه خارجا أو ذهنا لم يتحقق فيه كثره أصلا فلم يتحقق شرط الحمل الذى هو وحده ما مع كثره ما فلم يتحقق حمل وإذا انقسم بأحد أنحاء القسمه بطلت هويته الواحده وانعدم الاتصال الذى هو جهه وحدته فلم يتحقق شرط الحمل الذى هو كثره ما مع وحده ما فلم يتحقق حمل. فقد تبين أن بين كل مختلفين من وجه متحدين من وجه حملا- إذا جامع الاتحاد الاختلاف لكن التعارف العامى كما أشرنا إليه خص الحمل على موردين من الاتحاد مع الاختلاف. أحدهما أن يتحد الموضوع والمحمول مفهوما مع اختلافهما بنوع من الاعتبار كالاختلاف بالإجمال والتفصيل فى قولنا الإنسان حيوان ناطق فإن الحد عين المحدود مفهوما وإنما يختلفان بالإجمال والتفصيل والاختلاف بالإبهام وغيره فى قولنا الإنسان حيوان فإن الجنس هو النوع مبهما والاختلاف بالتفصيل وغيره فى قولنا الإنسان ناطق فإن الفصل هو النوع محصلا كما مر فى مباحث الماهيه وكالاختلاف بفرض الشىء مسلوبا عن نفسه فيغاير نفسه نفسه ثم يحمل على نفسه لدفع توهم المغايره فيقال مثلا الإنسان إنسان ولما كان هذا الحمل ربما يعتبر فى الوجود العينى كان الأصوب أن يعرف باتحاد الموضوع والمحمول ذاتا ويسمى هذا الحمل حملا أوليا ذاتيا. وثانيهما أن يختلفا مفهوما ويتحدا وجودا كما فى قولنا زيد إنسان

ص ١٤٣

وقولنا القطن أبيض وقولنا الضاحك متعجب ويسمى هذا الحمل حملا شائعا صناعيا. وهاهنا نكته يجب التنبيه عليها وهى أنه قد تقدم فى المباحث السابقه أن الوجود ينقسم إلى ما فى نفسه وما فى غيره وينقسم أيضا إلى ما لنفسه وما لغيره وهو الوجود النعتى وتقدم أيضا امتناع أن توجد ماهيتان بوجود واحد نفسى بأن يطرد وجود واحد العدم عن نفس ماهيتين متباينتين وهو وحده الكثير المستحيله عقلا- ومن هنا يتبين أن الحمل الذى هو اتحاد المختلفين بوجه لا يتحقق فى وجود المختلفين النفسى وإنما يتحقق فى الوجود النعتى بأن يكون أحد المختلفين ناعتا بوجوده للآخر وللآخر منعوتا به وبعبارة أخرى أحد المختلفين هو الذات بوجوده النفسى والآخر هو الوصف بوجوده النفسى واتحادهما فى الوجود النعتى الذى يعطيه الوصف للذات وهذا معنى

قول المنطقيين إن القضية تنحل إلى عقدين عقد الوضع ولا- يعتبر فيه إلا- الذات وما فيه من الوصف عنوان مشير إلى الذات فحسب وعقد الحمل والمعتبر فيه الوصف فقط وهاهنا نوع ثالث من الحمل يستعمله الحكيم مسمى بحمل الحقيقة والرقيقه مبنى على اتحاد الموضوع والمحمول في أصل الوجود واختلافهما بالكمال والنقص يفيد وجود الناقص في الكامل بنحو أعلى وأشرف واشتمال المرتبه العالیه من الوجود على كمال ما دونها من المراتب.

الفصل الرابع في انقسام الحمل إلى هو هو وذى هو

الفصل الرابع في انقسام الحمل إلى هو هو وذى هو

ينقسم الحمل إلى حمل هو هو وحمل ذى هو والأول ما يثبت فيه المحمول

ص ١٤٤

للموضوع بلا توقف على اعتبار أمر زائد كقولنا الإنسان ضاحك ويسمى أيضا حمل المواطاه والثاني أن يتوقف ثبوت المحمول للموضوع على اعتبار أمر زائد كتقدير ذى أو الاشتقاق كقولنا زيد عدل أى ذو عدل أو عادل. وينقسم أيضا إلى بتى وغير بتى والأول ما كان لموضوعه أفراد محققه يصدق عليها بعنوانه كقولنا الإنسان كاتب والكاتب متحرك الأصابع والثاني ما كان لموضوعه أفراد مقدره غير محققه كقولنا المعدوم المطلق لا يخبر عنه وقولنا اجتماع النقيضين محال. وينقسم أيضا إلى بسيط ومركب ويسميان الهليه البسيطة والهليه المركبه والهليه البسيطة ما كان المحمول فيها وجود الموضوع كقولنا الإنسان موجود والهليه المركبه ما كان المحمول فيها أثرا من آثاره وعرضيا من عرضياته كقولنا الإنسان ضاحك فهى تدل على ثبوت شىء لشىء بخلاف الهليه البسيطة حيث تدل على ثبوت الشىء. وبذلك يندفع ما أورده بعضهم على كليه قاعده الفرعيه القائله إن ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له بانتقاضه بمثل قولنا الماهيه موجوده حيث إن ثبوت الوجود للماهيه بناء على ما يقتضيه قاعده الفرعيه فرع ثبوت الماهيه وننقل الكلام إلى ثبوتها فهو فرع ثبوتها قبل وهلم جرا فيتسلسل والجواب على ما تحصل أن القضية هليه بسيطه والهليه البسيطة إنما تدل على ثبوت الشىء لا على ثبوت شىء لشىء حتى يقتضى وجودا للماهيه قبل وجودها هذا. وأما ما أجاب به بعضهم عن الإشكال بتبديل الفرعيه من الاستلزام وأن الحق أن ثبوت شىء لشىء مستلزم لثبوت المثبت له ولو بنفس هذا الثبوت وثبوت الوجود للماهيه مستلزم لثبوت الماهيه بنفس هذا الثبوت فهو تسليم للإشكال وأسوء حالا منه قول بعضهم إن القاعده مخصصه بثبوت الوجود للماهيه هذا.

ص ١٤٥

الفصل الخامس في الغيريه وأقسامها

الفصل الخامس في الغيريه وأقسامها

قد تقدم أن من عوارض الكثره الغيريه وتنقسم الغيريه إلى ذاتيه وغير ذاتيه فالغيريه الذاتيه هى أن يدفع أحد شيئين الآخر بذاته فلا يجتمعان لذاتيهما كالمغايره بين الوجود والعدم وتسمى تقابلا وقد عرفوا التقابل بأنه امتناع اجتماع شيئين فى محل واحد من

جبهه واحده فى زمان واحد ونسبه امتناع الاجتماع إلى شئین للدلاله على كونه لذاتيهما والمراد بالمحل الواحد مطلق الموضوع ولو بحسب فرض العقل حتى يشمل تقابل الإيجاب والسلب حيث إن متن القضية كالموضوع لهما وتقييد التعريف بجبهه واحده لإخراج ما اجتمع منهما فى شىء واحد من جهتين ككون زيد أباً لعمرو وابناً لبكر والتقييد بوحده الزمان ليشمل ما كان من التقابل زمانياً فليس عروض الضدين لموضوع واحد فى زمانين مختلفين ناقضاً للتعريف. ولا ينتقض التعريف بالمثلين الممتنع اجتماعهما عقلاً لأن أحد المثلين لا يدفع الآخر بذاته التى هى الماهية النوعية المشتركة بينهما وإنما يمتنع اجتماعهما لاستحاله تكرار الوجود الواحد كما تقدم فى مباحث الوجود ولا ينتقض أيضاً بنقيض اللازم وعين الملزوم فإن نقيض اللازم إنما يعاند عين الملزوم لمعادته اللازم الذى هو نقيضه فامتناع اجتماعه مع الملزوم بعرض نقيضه لا لذاته. والغريبه غير الذاتيه أن يكون الشئان لا يجتمعان لأسباب آخر غير ذاتيهما كافتراق الحلاوه والسواد فى السكر والفحم وتسمى خلافاً ويسمى أيضاً الغير بحسب التشخيص والعدد.

ص ١٤٦

والتقابل ينقسم إلى أربعة أقسام وهى تقابل التناقض وتقابل العدم والملكه وتقابل التضاييف وتقابل التضاد والأصوب فى ضبط الأقسام أن يقال إن المتقابلين إما أن يكون أحدهما عدماً للآخر أو لا وعلى الأول إما أن يكون هناك موضوع قابل كالبصر والعمى فهو تقابل العدم والملكه أو لا يكون كالإيجاب والسلب وهو تقابل التناقض وعلى الثانى وهو كونهما وجوديين فإما أن لا يعقل أحدهما إلا مع الآخر وبالقياس إليه كالعلو والسفل وهو تقابل التضاييف أو لا وهو تقابل التضاد.

الفصل السادس فى تقابل التناقض

الفصل السادس فى تقابل التناقض

وهو تقابل الإيجاب والسلب كقولنا زيد أبيض وليس زيد بأبيض أو ما هو فى معنى الإيجاب والسلب من المفردات كالإنسان واللائسان والعمى واللامعى والمعدوم واللامعدوم. والنقيضان لا يصدقان معا ولا يكذبان معا وإن شئت فقل لا يجتمعان ولا يرتفعان فمآل تقابل التناقض إلى قضيه منفصله حقيقه هى قولنا إما أن يصدق الإيجاب وإما أن يصدق السلب. فالتناقض فى الحقيقه بين الإيجاب والسلب ولا ينافى ذلك تحقق التناقض بين المفردات فكل مفهوم أخذناه فى نفسه ثم أضفنا إليه معنى النفسى كالإنسان واللائسان والفرس واللافرس تحقق التناقض بين المفهومين وذلك أنا إذا أخذنا مفهومين متناقضين كالإنسان واللائسان لم نرتب أن التقابل قائم بالمفهومين على حد سواء فالإنسان يطرد بذاته اللاإنسان كما أن اللاإنسان يطرد بذاته الإنسان وضرورى أنه لو لم يعتبر الثبوت والوجود فى

ص ١٤٧

جانب الإنسان لم يطارد اللاإنسان ولم يناقضه فالإنسان واللائسان إنما يتناقضان لأنهما فى معنى وجود الإنسان وعدم الإنسان ولا يتم ذلك إلا باعتبار قيام الوجود بالإنسان وكذا العدم فالإنسان واللائسان إنما يتناقضان لانحلالهما إلى الهليتين البسيطتين وهما قضيتا الإنسان موجود وليس الإنسان بوجود. ونظير الكلام يجرى فى المتناقضين قيام زيد ولا قيام زيد فهما فى معنى وجود القيام لزيد وعدم القيام لزيد وهما ينحلان إلى هليتين مركبتين هما قولنا زيد قائم وقولنا ليس زيد بقائم فتقابل التناقض

بالحقيقه بين الإيجاب والسلب وإن شئت فقل بين الوجود والعدم غير أنه سيأتى فى مباحث العاقل والمعقول إن شاء الله تعالى أن العقل إنما ينال مفهوم الوجود أولاً معنى حرفياً فى القضايا ثم يسبك منه المعنى الإسمى بتبديله منه وأخذه مستقلاً بعد ما كان رابطاً ويصور للعدم نظير ما جرى عليه فى الوجود فتقابل التناقض بين الإيجاب والسلب أولاً وبالذات وبين غيرهما بعرضهما. فما فى بعض العبارات من نسبة التناقض إلى القضايا كما فى عبارته التجريد إن تقابل السلب والإيجاب راجع إلى القول والعقد انتهى أريد به السلب والإيجاب من حيث الإضافه إلى مضمون القضية بعينه وقد ظهر أيضاً أن قولهم نقيض كل شىء رفعه أريد فيه بالرفع الطرد الذاتى فالإيجاب والسلب يطرد كل منهما بالذات ما يقابله. وأما تفسير من فسر الرفع بالنفى والسلب فصرح بأن نقيض الإنسان هو اللاإنسان ونقيض اللاإنسان اللالإنسان وأما الإنسان فهو لازم النقيض وليس بنقيض فلازم تفسيره كون تقابل التناقض من جانب واحد دائماً وهو ضرورى البطلان. ومن أحكام تقابل التناقض أن تقابل النقيضين إنما يتحقق فى الذهن أو فى اللفظ بنوع من المجاز لأن التقابل نسبة قائمه بطرفين وأحد الطرفين فى

ص ١٤٨

المتناقضين هو العدم والعدم اعتبار عقلى لا مصداق له فى الخارج وهذا بخلاف تقابل العدم والملكه فإن العدم فيه كما سيأتى إن شاء الله عدم مضاف إلى أمر موجود فله حظ من الوجود فالتقابل فيه قائم فى الحقيقه بطرفين موجودين. ومن أحكام هذا التقابل امتناع الواسطه بين المتقابلين به فلا يخلو شىء من الأشياء عن صدق أحد النقيضين فكل أمر مفروض إما هو زيد مثلاً أو ليس بزيد وإما هو أبيض أو ليس بأبيض وهكذا فكل نقيضين مفروضين يعمان جميع الأشياء. ومن أحكام هذا التقابل أن النقيضين لا يصدقان معا ولا يكذبان معا على سبيل القضية المنفصله الحقيقه كما تقدمت الإشارة إليه وهى قولنا إما أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب وهى قضيه بديهيه أوليه يتوقف عليها صدق كل قضيه مفروضه ضروريه كانت أو نظريه فليس يصدق قولنا الأربعة زوج مثلاً إلا إذا كذب قولنا ليست الأربعة بزواج وليس يصدق قولنا العالم حادث إلا إذا كذب قولنا ليس العالم بحادث ولذا سميت قضيه امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما بأولى الأوائل. ولذا كان الشك فى صدق هذه المنفصله الحقيقه مزيلاً للعلم بكل قضيه مفروضه إذ لا يتحقق العلم بصدق قضيه إلا إذا علم بكذب نقيضها والشك فى هذه المنفصله الحقيقه يوجب الشك فى كذب النقيض ولازمه الشك فى صدق النقيض الآخر ففى الشك فيها هلاك العلم كله وفساده من أصله وهو أمر تدفعه الفطره الإنسانيه وما يدعيه السوفسطى من الشك دعوى لا تتعدى طور اللفظ البته وسيأتى تفصيل القول فيه.

ص ١٤٩

الفصل السابع فى تقابل العدم والملكه

الفصل السابع فى تقابل العدم والملكه

ويسمى أيضاً تقابل العدم والقنيه وهما أمر وجودى عارض لموضوع من شأنه أن يتصف به وعدم ذلك الأمر الوجودى فى ذلك الموضوع كالبصر والعمى الذى هو فقد البصر من موضوع من شأنه أن يكون بصيراً. ولا يختلف الحال فى تحقق هذا التقابل بين أن يؤخذ موضوع الملكه هو الطبيعه الشخصيه أو الطبيعه النوعيه أو الجنسيه فإن الطبيعه الجنسيه وكذا النوعيه موضوعان لوصف الفرد كما أن الفرد موضوع له فعدم البصر فى العقب كما قيل عمى وعدم ملكه لكون جنسه وهو الحيوان

من شأنه أن يكون بصيرا وإن لم يتصف به طبيعه العقرب النوعيه وكذا المروده وعدم التحاء الإنسان قبل أوان البلوغ عدم ملكه لكون الطبيعه النوعيه التي للإنسان من شأنها ذلك وإن كان صنف غير البالغ لا يتصف به ويسمى تقابل العدم والملكه بهذا الإطلاق حقيقيا. وربما قيد بالوقت باشرط أن يكون العدم فى وقت الملكه ويسمى التقابل حينئذ بالمشهورى وعليه فمروده الإنسان قبل أوان البلوغ ليست من عدم الملكه فى شىء وكذا فقد العقرب للبصر ليس بعمى. وهو أشبه بالاصطلاح فلا يضر خروج الموارد التي يكون الموضوع فيها هو الجنس أو النوع من تقابل العدم والملكه مع عدم دخولها فى التقابلات الثلاثه الباقيه وأقسام التقابل منحصره فى الأربعة.

ص ١٥٠

الفصل الثامن فى تقابل التضاييف

الفصل الثامن فى تقابل التضاييف

المتضاييفان كما تحصل من التقسيم أمران وجوديان لا يعقل أحدهما إلا مع تعقل الآخر فهما على نسبة متكرره لا يعقل أحدهما إلا مع تعقل الآخر المعقول به ولذلك يمتنع اجتماعهما فى شىء من جهه واحده لاستحاله دوران النسبه بين الشىء ونفسه. وقد أورد على كون التضاييف أحد أقسام التقابل الأربعة بأن مطلق التقابل من أقسام التضاييف إذ المتقابلان بما هما متقابلان متضاييفان فيكون عد التضاييف من أقسام التقابل من قبيل جعل الشىء قسيما لقسمه. وأجيب عنه بأن مفهوم التقابل من مصاديق التضاييف ومصاديق التضاييف من أقسام التقابل ومصاديقه فالتقسيم من التضاييف هو مفهوم التقابل والتقسيم له هو مصداقه وكثيرا ما يكون المفهوم الذهنى فردا لمقابله كمفهوم الجزئى الذى هو فرد للكلى ومقابل له باعتبارين فلا إشكال. ومن أحكام التضاييف أن المتضاييفين متكافئان وجودا وعدما وقوه وفعلا. فإذا كان أحدهما موجودا فالآخر موجود بالضروره وإذا كان أحدهما معدوما فالآخر معدوم بالضروره وإذا كان أحدهما بالقوه أو بالفعل فالآخر كذلك بالضروره. ولازم ذلك أنهما معان لا يتقدم أحدهما على الآخر لا ذهنا ولا خارجا.

ص ١٥١

الفصل التاسع فى تقابل التضاد

الفصل التاسع فى تقابل التضاد

قد عرفت أن المتحصل من التقسيم السابق أن المتضادين أمران وجوديان غير متضاييفين لا يجتمعان فى محل واحد فى زمان واحد من جهه واحده والمنقول عن القدماء أنهم اكتفوا فى تعريف التضاد على هذا المقدار ولذلك جوزوا وقوع التضاد بين الجواهر وأن يزيد أطراف التضاد على اثنين.

لكن المشائين أضافوا إلى ما يتحصل من التقسيم قيودا آخر فرسموا المتضادين بأنهما أمران وجوديان غير متضاييفين متعاقبان على موضوع واحد داخلان تحت جنس قريب بينهما غايه الخلاف ولذلك ينحصر التضاد عندهم فى نوعين آخرين من

الأعراض داخلين تحت جنس قريب بينهما غاية الخلاف ويمتنع وقوع التضاد بين أزيد من طرفين. بيان ذلك أن كل ماهية من الماهيات بل كل مفهوم من المفاهيم منعزل بذاته عن غيره من أى مفهوم مفروض وليس ذلك من التضاد فى شىء وإن كان يصدق عليه سلب غيره وكذا كل نوع تام بوجوده الخارجى وآثاره الخارجيه مباين لغيره من الأنواع التامه بما له ولآثاره من الوجود الخارجى لا يتصادقان بمعنى أن يطرد الوجود الخاص به الطارد لعدمه عدم نوع آخر بعينه فليس ذلك من التقابل والتضاد فى شىء. وإنما التضاد وهو التقابل بين أمرين وجوديين أن يكون كل من الأمرين طاردا بماهيته الأمر الآخر ناظرا إليه آيبا للاجتماع معه وجودا. ولازم ذلك أولا- أن يكون هناك أمر ثالث يوجدان له ويتحدان به والأمر الذى يوجد له الأمر الوجودى ويتحد به هو مطلق الموضوع الأعم من محل

ص ١٥٢

الجوهر وموضوع العرض لكن الجواهر لا يقع فيها تضاد كما سيجىء فالمتمعين أن يكونا عرضيين ذوى موضوع واحد. وثانيا أن يكون النوعان بما أن لكل منهما نظرا إلى الآخر متطاردين كل منهما يطرد الآخر بفصله الذى هو تمام نوعيته والفصل لا يطرد الفصل إلا إذا كانا جميعا مقسمين لجنس واحد أى أن يكون النوعان داخلين تحت جنس واحد قريب فافهم ذلك. ولا يرد عليه أن الفصل لكونه جزء الماهية غير مستقل فى الحكم والحكم للنوع لأن الفصل عين النوع محصلا فحكمه حكم النوع بعينه. على أن الأجناس العاليه من المقولات العشر لا يقع بينها تضاد لأن الأكثر من واحد منها يجتمع فى محل واحد كالكم والكيف وسائر الأعراض تجتمع فى جوهر واحد جسمانى وكذا بعض الأجناس المتوسطه الواقعه تحت بعضها مع بعض واقع تحت آخر وكذا الأنواع الأخيره المندرجه تحت بعضها مع بعض الأنواع الأخيره المندرجه تحت بعض آخر فالتضاد إنما يقع بالاستقراء فى نوعين واقعين تحت جنس قريب من المقولات العرضيه كالسواد والبياض المعدودين من الكيفيات المبصره عندهم وكالتهور والجبن من الكيفيات النفسانيه.

وأما اعتبار غاية الخلاف بين المتضادين فإنهم حكموا بالتضاد بين أمور ثم عثروا بأمور متوسطه بين المتضادين نسيه كالسواد والبياض المتضادين وبينهما من الألوان الصفرة والحمرة والخضرة وهى بالنسبه إلى السواد من البياض وبالنسبه إلى البياض من السواد وكالتهور والجبن المتوسط بينهما الشجاعه فاعتبروا أن يكون الضد فى غاية الخلاف ونهايه البعد من ضده. وهذا هو الموجب لنفيهم التضاد بين الجواهر فإن الأنواع الجوهرية لا يوجد فيها ما هو نسبى مقيس إلى طرفين ولا نوعان متطرفان بينهما غاية الخلاف ومن أحكام التضاد أنه لا يقع بين أزيد من طرفين لأنه تقابل والتقابل

ص ١٥٣

نسبه ولا تتحقق نسبه واحده بين أزيد من طرفين وهذا حكم عام لجميع أقسام التقابل. قال فى الأسفار ومن أحكام التضاد على ما ذكرناه من اعتبار غاية التباعد أن ضد الواحد واحد لأن الضد على هذا الاعتبار هو الذى يلزم من وجوده عدم الضد الآخر فإذا كان الشىء وحدانيا وله أضداد فإما أن يكون مخالفتها مع ذلك الشىء من جهه واحده أو من جهات كثيره فإن كانت مخالفتها له من جهه واحده فالمضاد لذلك الشىء بالحقيقه شىء واحد وضد واحد وقد فرض أضدادا وإن كانت المخالفه بينها وبينه من جهات عديده فليس الشىء ذا حقيقه بسيطه بل هو كالإنسان الذى يضاد الحار من حيث هو بارد ويضاد البارد من حيث هو حار ويضاد كثيرا من الأشياء لاشتماله على أضدادها فالتضاد الحقيقى إنما هو بين الحراره والبروده والسواد والبياض

ولكل واحد من الطرفين ضد واحد وأما الحار والبارد فالتضاد بينهما بالعرض انتهى ج ٢ ص ١١٤. ومن أحكامه أن المتضادين متعاقبان على الموضوع لا اعتبار غايه الخلاف بينهما سواء كان بينهما واسطه أو وسائط هي بالقياس إلى كل من الجانبين من الجانب الآخر وأثره أن لا- يخلو الموضوع منهما معا سواء تعاورا عليه واحدا بعد واحد أو كان أحد الضدين لازما لوجوده كالبياض للثلج والسواد للقار. ومن أحكامه أن الموضوع الذى يتعاقبان عليه يجب أن يكون واحدا بالخصوص لا واحدا بالعموم إذ لا يمتنع وجود ضدين فى موضوعين وإن كانا متحدين بالنوع أو الجنس.

خاتمه

اختلفوا فى التمانع الذى بين الواحد والكثير حيث لا يجتمعان فى شىء

ص ١٥٤

واحد من جهه واحده أ هو من التقابل بالذات أم لا- وعلى الأول أ هو أحد أقسام التقابل الأربعة أم قسم خامس غير الأقسام الأربعة المذكوره وعلى الأول أ هو من تقابل التضاد ولكل من الاحتمالات المذكوره قائل على ما فصل فى المطولات. والحق أنه ليس من التقابل المصطلح فى شىء لأن قوام التقابل المصطلح بالغيريه الذاتيه التى هى تطارد الشئين المتقابلين وتدافعهما بذاتيهما ومن المستحيل أن يرجع الاختلاف والتمانع الذاتى إلى الاتحاد والتآلف والواحد والكثير ليسا كذلك إذ الواحد والكثير قسمان ينقسم إليهما الموجود من حيث هو موجود وقد تقدم أن الوحده مساوقه للموجود فكل موجود من حيث هو موجود واحد كما أن كل واحد من حيث هو واحد موجود فالواحد والكثير كل منهما مصداق الواحد أى أن ما به الاختلاف بين الواحد والكثير راجع إلى ما به الاتحاد وهذا شأن التشكيك دون التقابل. فالوحده والكثيره من شئون تشكيك الوجود ينقسم الوجود بذلك إلى الواحد والكثير مع مساوقه الواحد للموجود المطلق كما ينقسم إلى الوجود الخارجى والذهنى مع مساوقه الخارجى لمطلق الوجود وينقسم إلى ما بالفعل وما بالقوه مع مساوقه ما بالفعل لمطلق الوجود. على أن واحدا من أقسام التقابل الأربعة بما لها من الخواص لا يقبل الانطباق على الواحد والكثير فإن النقيضين والعدم والملكه أحد المتقابلين فيهما عدم للآخر والواحد والكثير وجوديان والمتضايقان متكافئان وجودا وعدما وقوه وفعلا وليس الواحد والكثير على هذه الصفه والمتضادان بينهما غايه الخلاف ولا كذلك الواحد والكثير فإن كل كثير عددى قوبل به الواحد العددى فإن هناك ما هو أكثر منه وأبعد من الواحد لعدم تناهى العدد فليس بين الواحد والكثير شىء من التقابلات الأربعة والقسمه حاصره فلا تقابل بينهما أصلا.

ص ١٥٥

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریان‌های اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می‌نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

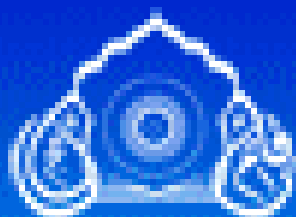
ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات قرآنی

اصفهان

خانه کتاب

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

