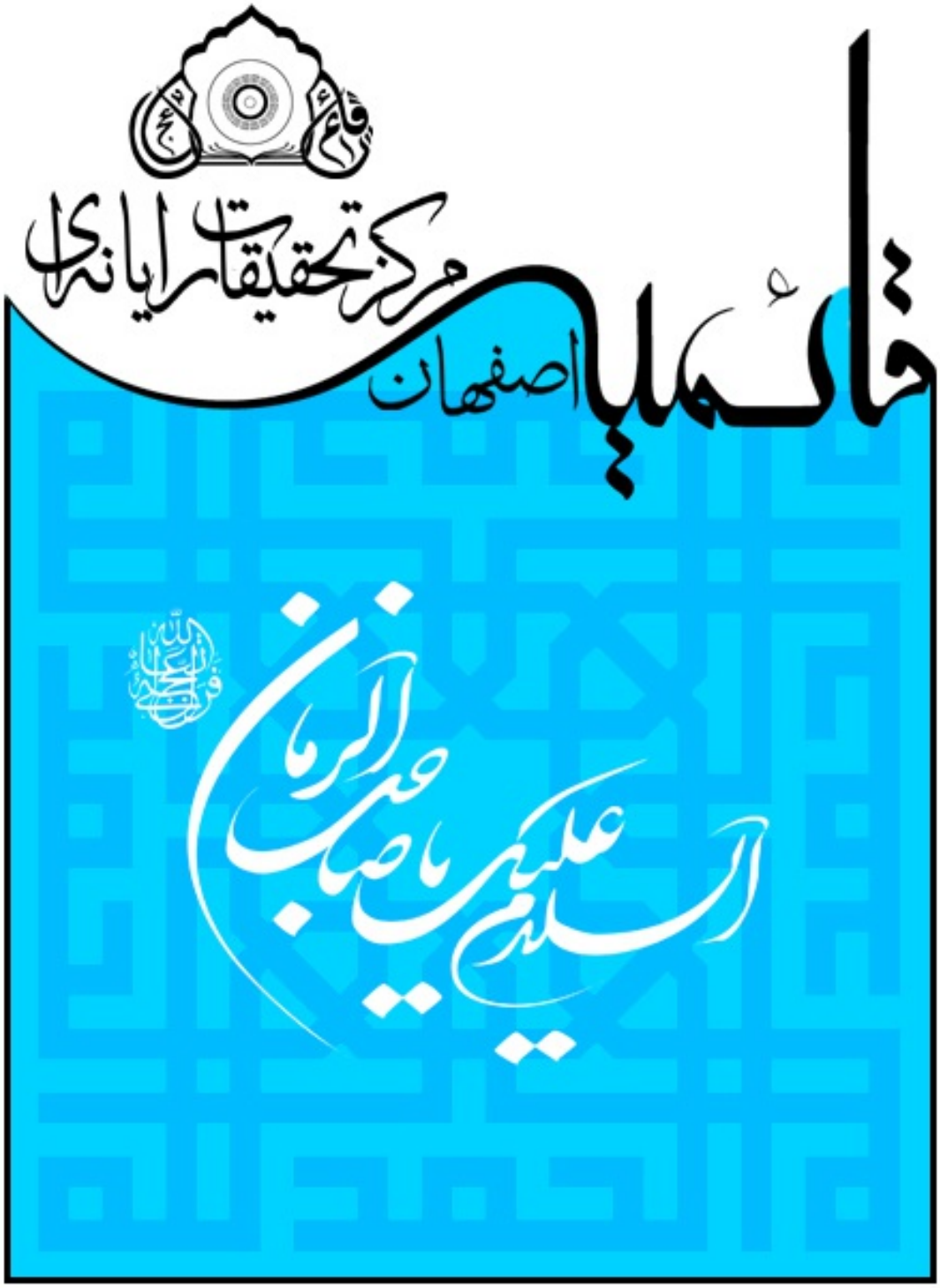

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

دروس حوزه

پایه نهم

بسم الله الرحمن الرحیم

دروس حوزه

نویسنده:

واحد تحقیقات مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

ناشر چاپی:

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست ----- ۵
پایه نهم ----- ۲۱
مشخصات کتاب ----- ۲۱
کفایة الاصول ----- ۲۱
کفایة الاصول ----- ۲۱
أما المقدمة ففی بیان أمور: ----- ۲۲
الامر الثانی الوضع ----- ۲۴
الثالث صحة استعمال اللفظ فیما یناسب ما وضع له، هل ----- ۲۶
الرابع لا شبهة فی صحة إطلاق اللفظ، وإرادة نوعه به، ----- ۲۶
الخامس لا ریب فی کون الالفاظ ----- ۲۷
السادس لا وجه لتوهم وضع للمرکبات، ----- ۲۹
السابع لا یخفی أن تبادر المعنی من اللفظ، ----- ۲۹
الثامن انه للفظ أحوال خمسة، ----- ۳۰
التاسع إنه اختلفوا فی ثبوت الحقیقة الشرعیة وعدمه ع ----- ۳۰
العاشر أنه وقع الخلاف فی أن الفاظ العبادات، أسام ل ----- ۳۱
۱ ----- ۳۲
۲ ----- ۳۵
بقی أمور ----- ۳۷
الثانی: إن کون ألفاظ المعاملات أسامی للصحیحة ----- ۳۷
الثالث: إن دخل شئ وجودی أو عدمی فی المأمور به ----- ۳۸
الحادی عشر الحق وقوع الاشتراک، للنقل والتبادر ----- ۳۸
الثانی عشر إنه قد اختلفو فی جواز استعمال اللفظ، فی ----- ۳۹
الثالث عشر إنه اختلفوا فی أن المشتق ----- ۴۰

۱ ----- ۴۰

۲ ----- ۴۵

۳ ----- ۴۹

المقصد الاول: فی الاوامر ----- ۵۲

الفصل الثانی فیما یتعلق بصیغهٔ الامر .. ----- ۵۷

المبحث الثانی: فی أن الصیغهٔ حقیقهٔ فی الوجوب، أو فی ----- ۵۷

المبحث الثالث: هل الجمل الخبریهٔ التی تستعمل فی مقا ----- ۵۷

المبحث الرابع: إنه إذا سلم أن الصیغهٔ لا تکون حقیقهٔ ----- ۵۸

المبحث الخامس: إن إطلاق الصیغهٔ هل یقتضی کون الوجوب ----- ۵۸

المبحث السادس: قضیهٔ إطلاق الصیغهٔ ----- ۶۱

المبحث السابع: إنه اختلف القائلون بظهور صیغهٔ الامر ----- ۶۱

المبحث الثامن: الحق أن صیغهٔ الامر مطلقا، لا دلالهٔ ----- ۶۱

المبحث التاسع: الحق أنه لا دلالهٔ للصیغهٔ، لا علی ال ----- ۶۳

الفصل الثالث : الاتیان بالمأمور به علی وجهه یقتضی ----- ۶۴

ثانیها: الظاهر أن المراد من الاقتضاء ----- ۶۴

ثالثها: الظاهر أن الاجزاء - ها هنا— ----- ۶۴

الموضع الثانی: وفیه مقامان: ----- ۶۵

المقام الثانی: فی إجزاء الاتیان بالمأمور به بالامر ----- ۶۶

فصل فی مقدمهٔ الواجب ----- ۶۸

الامر الثانی: إنه ربما تقسم المقدمهٔ إلی تقسیمات ----- ۶۸

ومنها: تقسیمها إلی العقلیهٔ والشرعیهٔ والعادیهٔ ----- ۶۹

ومنها: تقسیمها إلی مقدمهٔ الوجود، ومقدمهٔ الصحهٔ، ومق ----- ۷۰

ومنها: تقسیمها إلی المتقدم، والمقارن، والمتأخر ----- ۷۰

الامر الثالث: فی تقسیمات الواجب ----- ۷۱

ومنها: تقسیمه إلی المعلق والمنجز ----- ۷۵
ومنها: تقسیمه إلی النفسی والغیری ----- ۷۹
۱ ----- ۷۹
۲ ----- ۸۲
ومنها: تقسیمه إلی الاصلی والتبعی ----- ۸۷
فی تأسیس الاصل فی المسألة ----- ۸۹
فصل: الامر بالشیء هل یقتضی النهی عن ضده، أو لا؟ ----- ۹۱
فصل لا یجوز أمر الآمر، مع علمه بانتفاء شرطه ----- ۹۵
فصل الحق أن الاوامر والنواهی تکون متعلقة بالطبائع ----- ۹۶
فصل إذا نسخ الوجوب ----- ۹۷
فصل إذا تعلق الامر بأحد(۲) الشیئین أو الاشیاء ----- ۹۷
فصل فی الوجوب(۱) الکفائی ----- ۹۹
فصل [فی الزمان] ----- ۹۹
فصل الامر بالامر بشئ ----- ۱۰۰
فصل: إذا ورد أمر بشئ بعد الامر به قبل امتثاله ----- ۱۰۰
المقصد الثانی: فی النواهی ----- ۱۰۰
فصل : الاختلاف فی جواز اجتماع الامر والنهی فی واحد ----- ۱۰۱
۱ ----- ۱۰۱
۲ ----- ۱۰۵
۳ ----- ۱۰۹
۴ ----- ۱۱۳
۵ ----- ۱۱۷
فصل فی أن النهی عن الشئ، هل یقتضی فساده أم لا؟ولیق ----- ۱۱۸
لا ریب فی دخول القسم الاول فی محل النزاع، ----- ۱۲۱

المقام الثانی فی المعاملات: ----- ۱۲۲
مکاسب ----- ۱۲۴
مکاسب ----- ۱۲۴
القول فی شرائط العوضین (من شروط العوضین): ----- ۱۲۴
أقسام العوضین: فالأقسام أربعة لا خامس لها: ----- ۱۲۵
الثانی: ما کانت عامرة بالأصالة، ----- ۱۲۶
الثالث: ما عرض له الحیاة بعد الموت ----- ۱۲۷
الرابع: ما عرض له الموت بعد العمارة ----- ۱۲۷
من شروط العوضین: کونه طلقا (۱): ----- ۱۳۱
بیع الوقف ----- ۱۳۳
الأقوال فی الخروج عن عموم منع بیع الوقف (۱) ----- ۱۳۵
۱ ----- ۱۳۵
۲ ----- ۱۳۸
۳ ----- ۱۴۲
صور جواز بیع الوقف(۱): ----- ۱۴۳
الصورة الثانیة ----- ۱۴۷
الصورة الثالثة ----- ۱۴۹
الصورة الرابعة ----- ۱۵۰
الصورة الخامسة ----- ۱۵۱
۱ ----- ۱۵۱
۲ ----- ۱۵۵
۳ ----- ۱۵۹
بیع أم الولد ----- ۱۶۰
مستثنیات منع بیع ام الولد (۱) ----- ۱۶۴

۱ ---- ۱۶۴
۲ ---- ۱۶۸
۳ ---- ۱۷۲
بیع المرهون ---- ۱۷۷
۱ ---- ۱۷۷
۲ ---- ۱۸۰
مسألة:إذا جنی العبد عمدا بما یوجب قتله ---- ۱۸۲
مسألة: إذا جنی العبد خطأ صح بیعه علی المشهور، ---- ۱۸۴
من شروط العوضین: القدرة علی التسلیم ---- ۱۸۵
۱ ---- ۱۸۵
۲ ---- ۱۸۸
مسألة: لا یجوز بیع الآبق منفردا علی المشهور ---- ۱۹۲
مسألة: یجوز بیع الآبق مع الضمیمة فی الجملة ---- ۱۹۴
من شروط العوضین: العلم بقدر الثمن ---- ۱۹۶
من شروط العوضین: العلم بقدر المثمن ---- ۱۹۷
مسألة: لو قلنا بأن المناط فی اعتبار تقدیر المبیع ---- ۲۰۱
۱ ---- ۲۰۱
۲ ---- ۲۰۵
مسألة: لو أخبر البائع بمقدار المبیع جاز الاعتماد ع ---- ۲۰۸
مسألة: قال فی الشرائع: یجوز بیع الثوب والأرض مع ---- ۲۱۰
مسألة: بیع بعض من جملة متساویة الأجزاء ---- ۲۱۱
فرع: علی المشهور من المنع ---- ۲۱۳
مسألة: لو باع صاعا من صبرة، ---- ۲۱۴
۱ ---- ۲۱۴

۲ ---- ۲۱۸
مسألة: إذا شاهد عينا فی زمان سابق علی العقد علیها، ---- ۲۱۹
فرعان ---- ۲۲۰
الفرع الثانی لو اتفقا علی التغیر بعد المشاهدة ---- ۲۲۴
مسألة: لا بد من اختبار الطعم واللون والرائحة فیما ---- ۲۲۵
مسألة: یجوز ابتیاع ما یفسده الاختبار من دون اختبار ---- ۲۲۸
مسألة:جواز بیع المسک فی فأره ---- ۲۳۱
مسألة: لا فرق فی عدم جواز بیع المجهول ---- ۲۳۲
۱ ---- ۲۳۲
۲ ---- ۲۳۵
الإنذار للظرف ---- ۲۳۷
فرع استثناء المجهول من المبیع علی جواز الإندار ---- ۲۳۸
مسألة: یجوز بیع المظروف مع ظرفه الموزون معه ---- ۲۴۱
۱ ---- ۲۴۱
۲ ---- ۲۴۶
تلقی الرکبان ---- ۲۴۷
مسألة: یحرم النجش علی المشهور، ---- ۲۵۰
مسألة: إذا دفع إنسان إلی غیره مالا لیصرفه فی قبی ---- ۲۵۰
احتکار الطعام ---- ۲۵۲
خاتمة: فی آداب التجارة ---- ۲۵۶
کتاب المکاسب ج۵ - المحرمات ---- ۲۵۹
الأولی الخیار لغة ---- ۲۶۰
الثانیة ذکر غیر واحد (۱) تبعا للعلامة فی کتبه (۲) ---- ۲۶۰
فی أقسام الخیار ---- ۲۶۵

الأول فی خیار المجلس ----- ۲۶۵
مسألة (۱) هل یثبت خیار المجلس للوکیل؟ ----- ۲۶۵
مسألة (۲) هل یثبت الخیار إذا کان العاقد واحداً؟ ----- ۲۶۸
مسألة (۳) استثناء بعض أشخاص المبیع عن خیار المجلس ----- ۲۶۹
مسألة (۴) اختصاص خیار المجلس بالبیع ----- ۲۷۲
مسألة (۵) مبدأ هذا خیار المجلس ----- ۲۷۳
القول فی مسقطات الخیار ----- ۲۷۳
فرع: إذا نذر أن یعتق عبده إذا باعه ----- ۲۷۷
مسألة المسقط الأول: اشتراط السقوط فی ضمن العقد ----- ۲۷۷
مسألة المسقط الثانی: الإسقاط بعد العقد ----- ۲۷۸
مسألة المسقط الثالث: فی افتراق المتبایعین ----- ۲۷۹
مسألة: الافتراق عن إکراه ----- ۲۸۰
مسألة لو اکره أحدهما خاصة علی التفرق ----- ۲۸۱
مسألة لو زال الإکراه ----- ۲۸۳
مسألة: المسقط الرابع: التصرف ----- ۲۸۴
الثانی خیار الحیوان ----- ۲۸۴
مسألة: المشهور اختصاص هذا الخیار بالمشتری ----- ۲۸۵
مسألة: عدم الفرق بین الأمة وغیرها فی مدة الخیار ----- ۲۸۷
مسألة: مبدأ خیار الحیوان ----- ۲۸۷
مسألة: دخول اللیلتین المتوسطتین فی ثلاثة الأیام ----- ۲۸۸
مسألة: مسقطات خیار الحیوان ----- ۲۸۹
الثالث خیار الشرط ----- ۲۹۴
مسألة: لا فرق بین کون زمان الخیار متصلا بالعقد أو ----- ۲۹۴
مسألة: لا فرق فی بطلان العقد بین ذکر المدة وعدم ذک ----- ۲۹۵

مسألة: مبدأ خيار الشرط ----- ۲۹۷
مسألة: جعل الخيار للأجنبى ----- ۲۹۷
مسألة: جواز اشتراط استئمار الأجنبى ----- ۲۹۸
مسألة: بيع الخيار ----- ۲۹۹
۱ ----- ۲۹۹
۲ ----- ۳۰۳
۳ ----- ۳۰۷
الرابع خيار الغبن ----- ۳۰۹
مسألة:شرائط خيار الغبن ----- ۳۱۳
مسألة: ظهور الغبن شرط شرعى لحدوث الخيار ----- ۳۱۶
مسألة: مسقطات خيار الغبن ----- ۳۱۸
۱ ----- ۳۱۸
۲ ----- ۳۲۱
مسألة: هل يثبت خيار الغبن فى غير البيع؟ ----- ۳۲۶
مسألة: هل هذا الخيار على الفور أو التراخى؟ ----- ۳۲۷
الخامس خيار التأخير ----- ۳۳۱
أحدها: عدم قبض المبيع ----- ۳۳۲
الشرط الثانى: عدم قبض مجموع الثمن ----- ۳۳۳
الشرط الثالث: عدم اشتراط تأخير تسليم أحد العوضين ----- ۳۳۴
مسألة:مسقطات خيار التأخير ----- ۳۳۷
مسألة: هل هذا الخيار على الفور أو الترخى؟ ----- ۳۳۸
مسألة: تلف المبيع بعد الثلاثة من البائع ----- ۳۳۹
مسألة: شراء ما يفسد من يومه ----- ۳۴۰
السادس خيار الرؤية ----- ۳۴۱

مسألة: مورد خيار الرؤية ----- ۳۴۲
مسألة: هل خيار الرؤية فورى؟ ----- ۳۴۵
مسألة: مسقطات خيار الرؤية ----- ۳۴۶
مسألة: عدم سقوط هذا الخيار ببذل التفاوت ولا بإبدال ----- ۳۴۸
مسألة: ثبوت خيار الرؤية فى كل عقد ----- ۳۴۹
مسألة لو اختلفا فى اختلاف الصفة وعدمه ----- ۳۴۹
مسألة: لو نسج بعض الثوب، فاشتراه على أن ينسج الباق ----- ۳۵۰
السابع (۱) فى خيار العيب ----- ۳۵۰
مسألة: التخيير بين الرد واخذ الأرش عند ظهور العيب ----- ۳۵۱
القول فى مسقطات هذا الخيار ----- ۳۵۳
۱ ----- ۳۵۳
۲ ----- ۳۵۶
۳ ----- ۳۶۰
۴ ----- ۳۶۴
مسألة: مسقطات الأرش دون الرد ----- ۳۶۷
مسألة: مسقطات الرد والأرش ----- ۳۶۸
۱ ----- ۳۶۸
۲ ----- ۳۷۲
مسألة: هل يجب الإعلام بالعيب؟ ----- ۳۷۴
مسائل فى اختلاف المتبايعين ----- ۳۷۵
فرع: لو باع الوكيل، فوجد به المشترى عيبا ----- ۳۷۶
نهاية الحكمة ----- ۳۸۰
نهاية الحكمة ----- ۳۸۱
كلام بمنزلة المدخل لهذه الصناعة ----- ۳۸۱

المرحلة الأولى فی أحکام الوجود الکلیة وفیها خمسة ف ----- ۳۸۲
الفصل الثانی فی أصالة الوجود واعتباریة الماهیة ----- ۳۸۳
الفصل الثالث فی أن الوجود حقیقة مشککة ----- ۳۸۶
الفصل الرابع فی شطر من أحکام العدم ----- ۳۸۷
الفصل الخامس فی أنه لا تکرر فی الوجود ----- ۳۸۸
المرحلة الثانیة فی الوجود المستقل والرابط وفیها ثل ----- ۳۸۹
الفصل الثانی فی کیفیة اختلاف الوجود الرابط والمستق ----- ۳۹۰
الفصل الثالث فی انقسام الوجود فی نفسه إلی ما لنفسه ----- ۳۹۱
المرحلة الثالثة فی انقسام الوجود إلی ذهنی وخارجی ----- ۳۹۱
المرحلة الرابعة فی مواد القضایا الوجوب والامتناع و ----- ۳۹۴
الفصل الثانی فی انقسام کل من المواد الثلاث ----- ۳۹۶
الفصل الثالث فی أن واجب الوجود بالذات ماهیته إنیته ----- ۳۹۸
الفصل الرابع فی أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود ----- ۳۹۹
الفصل الخامس الشیء ما لم یجب لم یوجد وفیه بطلان ----- ۴۰۰
الفصل السادس فی حاجة الممکن إلی العلة ----- ۴۰۲
الفصل السابع الممکن محتاج إلی العلة بقاء کما أنه م ----- ۴۰۳
الفصل الثامن فی بعض أحکام الممتنع بالذات ----- ۴۰۳
المرحلة الخامسة فی الماهیة وأحکامها وفیها سبعة فصول ----- ۴۰۵
الفصل الثانی فی اعتبارات الماهیة ----- ۴۰۶
الفصل الثالث فی الکلی والجزئی ----- ۴۰۶
الفصل الرابع فی الذاتی والعرضی ----- ۴۰۸
الفصل الخامس فی الجنس والفصل والنوع وبعض ما یلحق بذلک ----- ۴۰۸
الفصل السادس فی بعض ما یرجع إلی الفصل ----- ۴۰۹
الفصل السابع فی بعض أحکام النوع ----- ۴۱۱

المرحلة السادسة فی المقولات العشر ----- ۴۱۱
الفصل الثانی فی تعریف الجوهر وأنه جنس لما تحته من الماهیات ----- ۴۱۲
الفصل الثالث فی أقسام الجوهر الأولیة ----- ۴۱۳
الفصل الرابع فی ماهیة الجسم ----- ۴۱۴
الفصل الخامس فی ماهیة المادة وإثبات وجودها ----- ۴۱۶
الفصل السادس فی أن المادة لا تفارق الجسمیة والجسمی ----- ۴۱۸
الفصل السابع فی إثبات الصور النوعیة ----- ۴۱۹
الفصل الثامن فی الکم وهو من المقولات العرضیة ----- ۴۲۰
الفصل التاسع فی انقسامات الکم ----- ۴۲۰
الفصل العاشر فی أحکام مختلفة للکم ----- ۴۲۱
الفصل الحادی عشر فی الکیف وانقسامه الأولی ----- ۴۲۲
الفصل الثانی عشر فی الکیفیات المحسوسة ----- ۴۲۲
الفصل الثالث عشر فی الکیفیات المختصة بالکمیات ----- ۴۲۳
الفصل الرابع عشر فی الکیفیات الاستعدادیة وتسمی أیضا ----- ۴۲۴
الفصل الخامس عشر فی الکیفیات النفسانیة ----- ۴۲۵
الفصل السادس عشر فی الإضافة وفیه أبحاث ----- ۴۲۷
الفصل السابع عشر فی الأین وفیه أبحاث ----- ۴۲۸
الفصل الثامن عشر فی المتی ----- ۴۲۹
الفصل التاسع عشر فی الوضع ----- ۴۳۰
الفصل العشرون فی الجدة ----- ۴۳۰
الفصل الحادی والعشرون فی مقولتی أن یفعل وأن ینفعل ----- ۴۳۱
المرحلة السابعة فی الواحد والکثیر وفیها تسعة فصول ----- ۴۳۱
الفصل الثانی فی أقسام الواحد ----- ۴۳۲
الفصل الثالث فی أن من لوازم الوحدة الهوهویة ومن لوازم ----- ۴۳۳

الفصل الرابع فی انقسام الحمل إلی هو هو وذی هو ----- ۴۳۴
الفصل الخامس فی الغیریة وأقسامها ----- ۴۳۴
الفصل السادس فی تقابل التناقض ----- ۴۳۵
الفصل السابع فی تقابل العدم والملکة ----- ۴۳۶
الفصل الثامن فی تقابل التضایف ----- ۴۳۶
الفصل التاسع فی تقابل التضاد ----- ۴۳۷
تفسیر : المیزان جلد ۱۳ سوره مبارکه اسراء ----- ۴۳۸
تفسیر ----- ۴۳۸
سوره اسراء آیه ۱ ----- ۴۳۹
ترجمه آیه ----- ۴۳۹
معنای آیه شریفه : (سبحان الذی اسری بعبده ...) ----- ۴۴۰
بحث روایتی ----- ۴۴۱
قسمت اول ----- ۴۴۱
قسمت دوم ----- ۴۴۵
قسمت سوم ----- ۴۴۹
حکایاتی از شب معراج بروایت ابن عباس ----- ۴۵۰
حدیثی از امام باقر (ع) درباره معراج پیامبر (ص) ----- ۴۵۲
رد روایاتی که بنابر آنها معراج جسمانی نبوده و در ع ----- ۴۵۵
روایتی که می گوید معراج دو مرتبه صورت گرفته است ----- ۴۵۷
دو روایت درباره نحوه تعیین رکعات نماز ----- ۴۵۹
اقوال مختلف درباره زمان و مکان معراج و اینکه جسمانی ----- ۴۶۰
بحثی دیگر ----- ۴۶۳
سوره اسری ، آیات ۲ - ۸ ----- ۴۶۴
اشاره به مورد استعمال کلمه (کتاب) مجید ----- ۴۶۵

معنای (ذریه) و وجه منصوب بودن آن در آیه ----- ۴۶۶
معنای مختلف واژه (قضاء) و معنای آیه : (و قضینا الی ----- ۴۶۷
آثار نیک و بد اعمال به عامل برمی گردد ----- ۴۷۰
بحث روایتی ----- ۴۷۲
سوره اسری ، آیات ۹ - ۲۲ ----- ۴۷۳
توضیح در مورد اینکه قرآن بدانچه (اقوم) است هدایت ----- ۴۷۵
خداوند برای مؤ منان صالح العمل بر خود حق قرار داده ----- ۴۷۶
دو نکته که آیه شریفه روشن می شود ----- ۴۷۸
وجود قدرت و آزادی ، دلیل و مجوز ارتکاب هر عملی نیس ----- ۴۸۰
عاقبت و سرنوشت انسان با اعمال ارادی و اختیاری او لزوم وحتمیت پیدا میکند ----- ۴۸۱
هدایت هر کس به سود خود و ضلالتش علیه خود است (و لا ----- ۴۸۳
مقصود از اراده هلاک قریه در جمله : (و اذا اردنا ان ----- ۴۸۶
توجیه امر خدا در (امرنا مترفیها ففسقوا فیها) با ای ----- ۴۸۶
وجوهی که مفسرین در توجیه این امر گفته اند. ----- ۴۸۷
مراد از (اراده عاجله) در آیه : (من کان یرید العاج ----- ۴۸۹
اعمال آدمی اسباب اخروی هستند و بر خلاف اسباب دنیوی ----- ۴۹۱
بیان اینکه دنیا طلبان در اعمال دنیوی ، و عقبی طلبا ----- ۴۹۲
توضیح اینکه درجات اخروی بزرگتر از درجات دنیوی است ----- ۴۹۴
گفتاری در چند فصل پیرامون قضاء ----- ۴۹۶
بحث فلسفی ----- ۴۹۸
سوره اسری آیات ۲۳ - ۳۹ ----- ۵۰۰
نیکی کردن به والدین ، از مهمترین واجبات بعد از توحید ----- ۵۰۲
اشاره به وجه اینکه فرمود: اسرافکاران برادران شیاطین هستند ----- ۵۰۴
نهی از فرزند کشی (چه دختر و چه پسر) از بیم فقر و گرسنگی که در عرب رسم بوده ----- ۵۰۶

معنای جمله : (فلا یسرف فی القتل انه کان منصورا) ----- ۵۱۱
رد اشکالاتی به آیه که می گوید عمل به این آیه خود می گوید ----- ۵۱۴
کلام مجمع البیان در معنای آیه (و لا تقف ما لیس لک ----- ۵۱۵
بحث روایتی ----- ۵۱۷
سوره اسری آیات ۴۰ - ۵۵ ----- ۵۲۱
تصریف آیات (تنوع بیان و احتجاج) به منظور متذکر شدن شنوندگان ----- ۵۲۳
تقریر استدلال بر نفی شرک برای خدا به صورت یک قیاس استثنایی ----- ۵۲۵
وجود سراپا فقر و نیاز موجودات ، وجود رب واحد را اعلام می کند ----- ۵۲۶
وجود موجودات هم حمد خدا و هم تسبیح او است ----- ۵۲۸
استبعاد مشرکین مسئله معاد را ----- ۵۳۱
امر به خوش زبانی و اجتناب از درشتگویی ----- ۵۳۳
بحث روایتی ----- ۵۳۵
چند روایت درباره (بسم اللّه الرحمن الرحیم) درذیل ----- ۵۳۹
سوره اسری آیات ۵۶ - ۶۵ ----- ۵۴۰
استدلال دیگری بر نفی الوهیت خدایان مشرکین ----- ۵۴۱
فقط دعا و درخواست حقیقی از خدای سبحان مستجاب است ----- ۵۴۳
وجوه دیگری که در معنای جمله : (یبتغون الی ربهم الو ----- ۵۴۴
وجه اینکه خداوند پیشنهاد کفار راجع به آوردن آیات رااجابت نکرد ----- ۵۴۷
معنای اصطلاحی (شجره) و تطبیق آن با فرقه خاصی در صدراسلام ----- ۵۵۰
وجه دیگری که (رؤ یا) را به جنگ بدر مربوط دانسته است وردآن ----- ۵۵۳
معنای قول شیطان : (لاحتنکن ذریته الا قلیلا) ----- ۵۵۵
یادآوری داستان سجده نکردن ابلیس بر آدم (علیه السلام) ----- ۵۵۶
چند روایت درباره شرکت شیطان در اموال و اولاد مردم ----- ۵۶۰
سوره اسری آیات ۶۶ - ۷۲ ----- ۵۶۱

انسان بالفطره متوجه خدا است ----- ۵۶۳
معنای آیه : (و لقد کرمنا بنی آدم ...) ----- ۵۶۴
معنای جمله : (و فضلنا هم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلا ----- ۵۶۶
گفتار در برتری انسان از ملائکه ----- ۵۶۹
افضل بودن اطاعت انسان از جهت کشف صفای باطن و حسن سریره اواست ----- ۵۷۱
اقوال و وجوه مختلف درباره مراد از (امام) در جمله فوق ----- ۵۷۳
بحث روایتی ----- ۵۷۵
سوره اسری آیات ۷۳ - ۸۱ ----- ۵۷۷
نیرنگ مشرکین برای حفظ حرمت خود و خدایان شان ----- ۵۷۸
معنای (دلوک شمس) و (غسق اللیل) در آیه : (اقم الص ----- ۵۷۹
مقصود از (دخول و خروج به صدق) در (رب ادخلنیمدخل ----- ۵۸۱
بحث روایتی ----- ۵۸۲
سوره اسرای آیات ۸۲ - ۱۰۰ ----- ۵۸۴
وجه اینکه قرآن برای مؤ منین (شفاء) و (رحمت) نامید ----- ۵۸۶
بیان حال انسان عادی دلبسته به اسباب ظاهری ----- ۵۸۹
تقسیم کلی امور به پنج قسم ----- ۵۹۱
معنای (کل یعمل علی شاکلته) ----- ۵۹۲
انسان دارای (شاکله)هایی است مختلف دارای آثا مختلف ----- ۵۹۴
بحث فلسفی (درباره سنخیت وجودی و رابطه ذاتی بینفع ----- ۵۹۶
معنای (روح) و مراد از (امر خدا) و توضیح اینکه روح ----- ۵۹۷
قسمت اول ----- ۵۹۷
قسمت دوم ----- ۶۰۱
تحدّی عمومی (همه انس و جن) و به تمامی خصوصیات قرآن ----- ۶۰۲
تحقق بخشیدن به پیشنهاد مشرکین ، در شاءن پیامبر (ص) ----- ۶۰۳

توجهی به سیاق آیه و دلات آن ----- ۶۰۶
بیان اینکه انسان مبعوث در قیامت عین انسان دنیایی است نه مانندا و ----- ۶۰۹
قسمت اول ----- ۶۰۹
قسمت دوم ----- ۶۱۳
سوره اسری ، آیات ۱۰۱ - ۱۱۱ ----- ۶۱۵
معنای اینکه خطاب به بنی اسرائیل فرمود: (اسکنوا الا ----- ۶۱۷
اشاره به اقسام نام ها و بیان مراد از جمله : (فله اسما ----- ۶۲۰
معنای (جهر) و (اخفات) و امر به اعتدال در قرائت نماز ----- ۶۲۲
بحث روایتی ----- ۶۲۳
چند روایت درباره جهر و اخفات در نماز ----- ۶۲۵
ترتیب سوره های قرآن کریم ----- ۶۲۷
درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان ----- ۶۲۹

پایه نهم

مشخصات کتاب

سرشناسه : شریعتمداری، علی، ۱۳۰۲-

عنوان و نام پدیدآور : آموزش دروس حوزه و دانشگاه/علی شریعتمداری.

مشخصات نشر : تهران: زهد: دانشگاه آزاد اسلامی(دماوند)، ۱۳۸۵.

مشخصات ظاهری : ۳۵ص.

شابک : ۴۷۰۰ریال ۹۶۴۶۹۹۷۶۱۹

وضعیت فهرست نویسی : فاپا

یادداشت : کتابنمامه ص.[۳۵].

موضوع : حوزه و دانشگاه.

موضوع : حوزه‌های علمیه-- ایران.

موضوع : دانشگاه‌ها و مدارس عالی-- ایران.

شناسه افزوده : دانشگاه آزاد اسلامی(دماوند)

رده بندی کنگره : BP۷/۴/ش۸آ۴

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۰۷۱

شماره کتابشناسی ملی : م۸۵-۲۴۱۱۸

کفایهٔ الاصول

کفایهٔ الاصول

کفایهٔ الاصول

تألیف:

الاستاذ الاعظم المحقق الکبیر الآخوند الشیخ

محمد کاظم الخراسانی (قدس سره)

[۳]

بسم الله الرحمن الرحیم

نحمدک اللهم یا من أضاء علی مطالع العقول والالباب وأنار علیها بسواطع السنهٔ والکتاب، فأحکم الفروع بأصولها فی کل باب، ونصلی علی أفضل من أوتی الحکمهٔ وفصل الخطاب، وعلی آله الطاهرین الاطیاب، سیما المخصوص بالاخوهٔ سید أولی الالباب.

ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول وآل الرسول فاغفر لنا ذنوبنا، وقنا سوء الحساب، واللعنهٔ علی أعدائهم من الیوم إلی یوم الحساب.

وبعد: فالعلم علی تشعب شؤونه، وتفنن غصونه، مفتقر إلی علم الاصول افتقار الرعیهٔ إلی السلطان، ونافذ حکمه علیها بالوجدان، ولا سیما العلوم الدینیهٔ، وخصوصا الاحکام الشرعیهٔ، فلولا الاصول لم تقع فی علم الفقه علی محصول.

فیه استقرت قواعد الدین، وبه صار الفقه کشجرهٔ طیبهٔ تؤتی أکلها کل حین، فلذا بادر علماء الامصار، وفضلاء الاعصار - فی کل دور

من الادوار - إلى تمهيد قواعده، وتقييد شوارده، وتبيين ضوابطه، وتوضيح روابطه، وتهذيب أصوله، وإحكام قوانينه، وترتيب فصوله. لكنه لما فيه من محاسن النكت والفقر، ولطائف معان تـدق دونها الفكر، جل عن أن يكون شـرعة لكل وارد، أو أن يطلع على حقائقه إلا واحد

[۴]

بعـد واحـد، فنهض به من أولى البصـائر كابر بعـد كابر، فلله درهم من عصابـة تلقوا وأذعنوا، وبرعوا فأتقنوا، وأجادوا فجادوا، وصـنفوا وأفادوا، أثابهم الله برضوانه وبوأهم بحبوحات جنانه.

(۳/۱)

حتى انتهى الامر إلى أوحـد علماء العصـر، قطب فلك الفقاهـة والاجتهاد، ومركز دائرة البحث والانتقاد، الطود الشامخ، والعلم الراسخ، محيى الشـريعة وحامى الشـيعة، النحرير الاواه، والمجاهـد فى سبيل الله، خاتم الفقهاء والمجتهدين، وحجة الاسـلام والمسـلمين، الوفى الصـفى، مولانـا الآخونـد (ملا محمـد كاظم الهروى الطوسـى النجفى) مـد الله أطناب ظلاله على رؤوس الانام، وعمر بوجوده دوارس شرع الاسـلام، فقـد فـاز - دام ظله - منه بالقـدح المعلى وجـل عن قول أين وأنى، وجرى بفكر صائب تقف دونه الافكار، ونظر ثاقب يكاد سنا برقه يذهب بالابصار، فلذا أذعن بفضله الفحول، وتلقوه بأنعم القبول.

وأظهر صحفا هى المنتهى فى التبيان، ذوات نكت لم يطمثهن قبله إنس ولا جان، ويغنيك العيان عن البيان، والوجدان عن البرهان.

فما قـدمته لك إحدى مقالاته الشافية، ورسائله الكافية، فقد أخذت بجزأيها على شـطرى الاصول الاصـلية، من مباحث الالفاظ والادلة العقليـة، وأغنت بالاشارة عن المطولات، فهى النهايـة والمحصول، فحرى بأن يسـمى ب (كفايـة الاصول)، فأين من يعرف قـدرها، ولا يرخص مهرها، وعلى الله قصد السبيل، وهو حسبى ونعم الوكيل.

قال أدام الله ظله [بعد التسمية والتحميد والتصلية](۱):

---

(۱) نقلنا هذه المقدمة من "ب."

*[۵]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

وبعد فقد رتبته على مقدمة، ومقاصد وخاتمة.

(۳/۲)

أما المقدمة ففى بيان أمور:

أما المقدمة ففى بيان أمور:

الاول: موضوع العلم :

إن موضوع كـل علم، وهو الـذى يبحث فيه عن عوارضه الذاتيـة - أى بلا واسـطة فى العروض - هو نفس موضوعات مسائله عينا، وما يتحـد معهـا خارجا، وإن كان يغايرها مفهوما، تغاير الكلى ومصاديقه، والطبيعى وأفراده، والمسائل عبارة عن جملـة من قضايا متشـتتة، جمعها اشتراكها فى الـداخل فى الغرض الذى لاجله دون هذا العلم، فلذا قد يتداخل بعض العلوم فى بعض المسائل، مما كان له دخل فى مهمين، لاجل كل منهما دون علم على حدة، فيصير من مسائل العلمين.

لا يقال: على هذا يمكن تداخل علمين فى تمام مسائلهما، فيما كان هناك مهمان متلازمان فى الترتب على جملة من القضايا، لا يكاد

انفکاکهما.

فإنه یقال: مضافا إلی بعد ذلک، بل امتناعه عادة، لا یکاد یصح لذلک تدوین علمین وتسمیتهما باسمین، بل تدوین علم واحد، یبحث فیه تارة لکلا المهمین، واخری لاحدهما، وهذا بخلاف التداخل فی بعض المسائل، فان حسن تدوین علمین - کانا مشترکین فی مسألة، أو أزید - فی جملة مسائلهما المختلفة، لاجل مهمین، مما لا یخفی.

[۸]

وقد انقدح بما ذکرنا، أن تمایز العلوم إنما هو باختلاف الاغراض الداعیة إلی التدوین، لا الموضوعات ولا المحمولات، وإلا کان کل باب، بل کل مسألة من کل علم، علما علی حدة، کما هو واضح لمن کان له أدنی تأمل، فلا یکون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجبا للتعدد، کما لا یکون وحدتهما سببا لان یکون من الواحد.

ثم إنه ربما لا یکون لموضوع العلم - وهو الکلی المتحد مع موضوعات المسائل - عنوان خاص واسم مخصوص، فیصح أن یعبر عنه بکل ما دل علیه، بداهة عدم دخل ذلک فی موضوعیته أصلا.

(۴/۱)

وقد انقدح بذلک أن موضوع علم الاصول، هو الکلی المنطبق علی موضوعات مسائله المتشتتة، لا خصوص الادلة الاربعة بما هی أدلة(۱)، بل ولا بما هی هی(۲)، ضرورة أن البحث فی غیر واحد من مسائله المهمة لیس من عوارضها، وهو واضح لو کان المراد بالسنة منها هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقریره، کما هو المصطلح فیها، لوضوح عدم البحث فی کثیر من مباحثها المهمة، کعمدة مباحث التعادل والترجیح، بل ومسألة حجیة خبر الواحد، لا عنها ولا عن سائر الادلة، ورجوع البحث فیهما - فی الحقیقة - إلی البحث عن ثبوت السنة بخبر الواحد، فی مسألة حجیة الخبر - کما افید -(۳) وبأی الخبرین فی باب التعارض، فإنه أیضا بحث فی الحقیقة عن حجیة الخبر فی هذا الحال غیر مفید فان البحث عن ثبوت الموضوع، وما هو مفاد کان التامة، لیس بحثا عن عوارضه، فإنها مفاد کان الناقصة.

لا یقال: هذا فی الثبوت الواقعی، وأما الثبوت التعبدی - کما هو

---

(۱) کما هو المشهور بین الاصولیین.

(۲) صرح به صاحب الفصول، الفصول / ۴.

(۳) افاده الشیخ (قده) فی فرائد الاصول / ۶۷، فی بدایة مبحث حجیة الخبر لواحد.

[۹]

المهم فی هذه المباحث - فهو فی الحقیقة یکون مفاد کان الناقصة.

فإنه یقال: نعم، لکنه مما لا یعرض السنة، بل الخبر الحاکی لها، فإن الثبوت التعبدی یرجع إلی وجوب العمل علی طبق الخبر کالسنة المحکیة به، وهذا من عوارضه لا عوارضها، کما لا یخفی.

وبالجملة: الثبوت الواقعی لیس من العوارض، والتعبدی وإن کان منها، إلا أنه لیس للسنة، بل للخبر، فتأمل جیدا.

وأما إذا کان المراد(۱) من السنة ما یعم حکایتها، فلان البحث فی تلک المباحث وإن کان عن أحوال السنة بهذا المعنی، إلا أن البحث فی غیر واحد من مسائلها، کمباحث الالفاظ، وجملة من غیرها، لا یخص الادلة، بل یعم غیرها، وإن کان المهم معرفة أحوال خصوصها، کما لا یخفی.

(۴/۲)

ویؤید ذلک تعریف الاصول، بأنه (العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحکام الشرعیة)، وإن کان الاولی تعریفه بأنه (صناعة یعرف بها

القواعد التی یمکن أن تقع فی طریق استنباط الاحکام، أو التی ینتهی إلیها فی مقام العمل)، بناء علی أن مسألة حجیة الظن علی الحکومة، ومسائل الاصول العملیة فی الشبهات الحکمیة من الاصول، کما هو کذلک، ضرورة أنه لا وجه لالتزام الاستطراد فی مثل هذه المهمات.

الامر الثانی الوضع

الامر الثانی الوضع

الوضع

هو نحو اختصاص للفظ بالمعنی، وارتباط خاص بینهما، ناش من تخصیصه به تارة، ومن کثرة استعماله فیه أخری، وبهذا المعنی صح تقسیمه إلی التعیینی والتعینی، کما لا یخفی.

---

(۱) هذا مراد صاحب الفصول، الفصول / ۱۲.

*[۱۰]

ثم إن الملحوظ حال الوضع:

إما یکون معنی عاما، فیوضع اللفظ له تارة، ولافراده ومصادیقه أخری، وإما یکون معنی خاصا، لا یکاد یصح إلا وضع اللفظ له دون العام، فتکون الاقسام ثلاثة، وذلک لان العام یصلح لان یکون آلة للحاظ أفراده ومصادیقه بما هو کذلک، فإنه من وجوهها، ومعرفة وجه الشئ معرفته بوجه، بخلاف الخاص، فإنه بما هو خاص، لا یکون وجها للعام، ولا لسائر الافراد، فلا یکون معرفته وتصوره معرفة له، ولا لها - أصلا - ولو بوجه.

نعم ربما یوجب تصوره تصور العام بنفسه، فیوضع له اللفظ، فیکون الوضع عاما، کما کان الموضوع له عاما، وهذا بخلاف ما فی الوضع العام والموضوع له الخاص، فإن الموضوع له - وهی الافراد - لا یکون متصورا إلا بوجهه وعنوانه، وهو العام، وفرق واضح بین تصور الشئ بوجهه، وتصوره بنفسه، ولو کان بسبب تصور أمر آخر.

ولعل خفاء ذلک علی بعض الاعلام(۱)، وعدم تمیزه بینهما، کان موجبا لتوهم امکان ثبوت قسم رابع، وهو أن یکون الوضع خاصا، مع کون الموضوع له عاما، مع أنه واضح لمن کان له أدنی تأمل.

(۴/۳)

ثم إنه لا ریب فی ثبوت الوضع(۲) الخاص والموضوع له الخاص

کوضع الاعلام، وکذا الوضع(۳) العام والموضوع له العام، کوضع أسماء الاجناس وأما الوضع العام والموضوع له الخاص، فقد توهم(۴) أنه وضع الحروف، وما ألحق بها من الاسماء، کما توهم(۵) أیضا ان المستعمل فیه فیها(۶)

---

(۱) الظاهر أنه صاحب البدائع، البدائع / ۳۹، فی تقسیم الوضع إلی العام والخاص.

(۲ - ۳) فی " أ وب: " وضع.

(۴) صاحب الفصول، لفصول / ۱۶، فی الوضع.

(۵) الفصول / ۱۶، فی الوضع.

(۶) فی " أ: " أن المستعمل فیها.

*[۱۱]

خاص(۱) مع كون الموضوع له كالوضع عاما.

والتحقيق - حسبما يؤدى إليه النظر الدقيق - أن حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما فى الاسماء، وذلك لان الخصوصية المتوهمة، إن كانت هى الموجبة لكون المعنى المتخصص بها جزئيا خارجيا، فمن الواضح أن كثيرا ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك بل كليا، ولذا التجأ بعض الفحول(۲) إلى جعله جزئيا إضافيا، وهو كما ترى.

وإن كانت هى الموجبة لكونه جزئيا ذهنيا، حيث أنه لا يكاد يكون المعنى حرفيا، إلا إذا لوحظ حالة لمعنى آخر، ومن خصوصياته القائمة به، ويكون حاله كحال العرض، فكما لا يكون فى الخارج إلا فى الموضوع، كذلك هو لا يكون فى الذهن إلا فى مفهوم آخر، ولذا قيل فى تعريفه: بأنه ما دل على معنى فى غيره، فالمعنى، وإن كان لا محالة يصير جزئيا بهذا اللحاظ، بحيث يباينه إذا لوحظ ثانيا، كما لوحظ أولا، ولو كان اللاحظ واحدا، إلا أن هذا اللحاظ لا يكاد مأخوذا فى المستعمل فيه، وإلا فلابد من لحاظ آخر، متعلق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ، بداهة أن تصور المستعمل فيه مما لابد منه فى استعمال الالفاظ، وهو كما ترى.

(۴/۴)

مع أنه يلزم أن لا يصدق على الخارجيات، لامتناع صدق الكلى العقلى عليها، حيث لا موطن له إلا الذهن، فامتنع امتثال مثل (سر من البصرة) إلا بالتجريد وإلغاء(۳) الخصوصية، هذا مع أنه ليس لحاظ المعنى حالة لغيره فى الحروف إلا كلحاظه فى نفسه فى الاسماء، وكما لا يكون هذا اللحاظ معتبرا فى المستعمل فيه فيها، كذلك ذاك اللحاظ فى الحروف، كما لا يخفى.

---

(۱) فى " أ وب: " خاصا.

(۲) المراد من بعض الفحول، إما صاحب الفصول، الفصول/۱۶، وإما المحقق التقى، هداية المسترشدين/۳۰.

(۳) فى " ب: " إلقاء.

*[۱۲]

وبالجملة: ليس المعنى فى كلمة (من) ولفظ الابتداء - مثلا - إلا الابتداء، فكما لا يعتبر فى معناه لحاظه فى نفسه ومستقلا، كذلك لا يعتبر فى معناها لحاظه فى غيرها وآلة، وكما لا يكون لحاظه فيه موجبا لجزئيته، فليكن كذلك فيها.

إن قلت: على هذا لم يبق فرق بين الاسم والحرف فى المعنى، ولزم كون مثل كلمة (من) ولفظ الابتداء مترادفين، صح استعمال كل منهما فى موضع الآخر، وهكذا سائر الحروف مع الاسماء الموضوعة لمعانيها، وهو باطل بالضرورة، كما هو واضح.

قلت: الفرق بينهما إنما هو فى اختصاص كل منهما بوضع، حيث [أنه](۱) وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفى نفسه، والحرف ليراد منه معناه لا كذلك، بل بما هو حالة لغيره، كما مرت الاشارة إليه غير مرة، فالاختلاف بين الاسم والحرف فى الوضع، يكون موجبا لعدم جواز استعمال أحدهما فى موضع الآخر، وإن اتفقا فيما له الوضع، وقد عرفت - بما لا مزيد عليه - أن نحو إرادة المعنى لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصياته ومقوماته.

ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف فى الخبر والانشاء أيضا كذلك، فيكون الخبر موضوعا ليستعمل فى حكاية ثبوت معناه فى موطنه، والانشاء ليستعمل فى قصد تحققه وثبوته، وإن اتفقا فيما استعملا فيه، فتأمل.

(۴/۵)

ثم إنه قد انقدح مما حققناه، أنه يمكن أن يقال: إن المستعمل فيه فى مثل أسماء الاشارة والضمائر أيضا عام، وأن تشخصه إنما نشأ من قبل طور استعمالها، حيث أن أسماء الاشارة وضعت ليشار بها إلى معانيها، وكذا

---

(۱) أثبتناها من " ب."

*[۱۳]

بعض الضمائر، وبعضها ليخاطب به(۱) المعنى، والاشارة والتخاطب يستدعيان التشخص كما لا يخفى، فدعوى أن المستعمل فيه فى مثل (هذا) أو (هو) أو (إياك) إنما هو المفرد المذكر، وتشخصه إنما جاء من قبل الاشارة، أو التخاطب بهذه الالفاظ إليه، فإن الاشارة أو التخاطب لا يكاد يكون إلا إلى الشخص أو معه، غير مجازفة.

فتلخص مما حققناه: ان التشخص الناشئ من قبل الاستعمالات، لا يوجب تشخص المستعمل فيه، سواء كان تشخصا خارجيا - كما فى مثل أسماء الاشارة - أو ذهنيا - كما فى أسماء الاجناس والحروف ونحوهما - من غير فرق فى ذلك أصلا بين الحروف وأسماء الاجناس، ولعمرى هذا واضح.

ولذا ليسفى كلام القدماء من كون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصا فى الحرف عين ولا أثر، وإنما ذهب إليه بعض من تأخر،(۲) ولعله لتوهم كون قصده بما هو فى غيره، من خصوصيات الموضوع له، أو المستعمل فيه، والغفلة من أن قصد المعنى من لفظه على أنحائه، لا يكاد يكون من شؤونه وأطواره، وإلا فليكن قصده بما هو هو وفى نفسه كذلك، فتأمل فى المقام فإنه دقيق، وقد زل فيه أقدام غير واحد من أهل التحقيق والتدقيق.

الثالث صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له، هل

الثالث صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له، هل هو بالوضع، أو بالطبع؟

وجهان، بل قولان، أظهرهما أنه بالطبع بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه ولو مع منع الواضع عنه، وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه و لو مع ترخيصه، ولا معنى لصحته إلا حسنه، والظاهر أن صحة الاستعمال

---

(۱) فى "ب: "بها.

(۲) صاحب الفصول، الفصول / ۱۶.

*[۱۴]

(۴/۶)

اللفظ فى نوعه أو مثله من قبيله، كما يأتى الاشارة إلى تفصيله(۱).

الرابع لا شبهة فى صحة إطلاق اللفظ، وإرادة نوعه به،

الرابع لا شبهة فى صحة إطلاق اللفظ، وإرادة 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 ك (ضرب) فى المثال فيما إذا قصد.

وقد أشرنا(۲) إلى أن صحة الاطلاق كذلك وحسنه، إنما كان بالطبع لا بالوضع، وإلا كانت المهملات موضوعة لذلك، لصحة الاطلاق كذلك فيها، والالتزام بوضعها كذلك كما ترى.

وأما إطلاقه وإرادة شخصه، كما إذا قيل: (زيد لفظ) وأريد منه شخص نفسه، ففى صحته بدون تأويل نظر، لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول، أو تركب القضية من جزء ين كما فى الفصول(۳).

بيان ذلك: أنه إن اعتبر دلالته على نفسه - حينئذ - لزم الاتحاد، وإلا لزم تركبها من جزء ين، لان القضية اللفظية - على هذا - إنما تكون حاكية عن المحمول والنسبة، لا الموضوع، فتكون القضية المحكية بها مركبة من جزء ين، مع امتناع التركب إلا من الثلاثة،

ضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبين.

قلت: يمكن أن يقال: إنه يكفى تعدد الدال والمدلول اعتبارا، وإن اتحدا ذاتا، فمن حيث أنه لفظ صادر عن لافظه كان دالا، ومن حيث أن

---

(۱) فى الامر الرابع.

(۲) أشار إليه فى الامر الثالث.

(۳) الفصول / ۲۲، عند قوله: فصل قد يطلق اللفظ..الخ.

*[۱۵]

نفسه وشخصه مراده كان مدلولا، مع أن حديث تركب القضية من جزء ين - لو لا اعتبار الدلالة فى البين - إنما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه، وإلا كان أجزاؤها الثلاثة تامة، وكان المحمول فيها منتسبا إلى شخص اللفظ ونفسه، غاية الامر أنه نفس الموضوع، لا الحاكى عنه، فافهم، فانه لا يخلو عن دقة.

(۴/۷)

وعلى هذا، ليس من باب استعمال اللفظ بشئ، بل يمكن أن يقال: إنه ليس أيضا من هذا الباب، ما إذا أطلق اللفظ وأريد به نوعه أو صنفه، فإنه فرده ومصداقه حقيقة، لا لفظه وذاك معناه، كى يكون مستعملا فيه استعمال اللفظ فى المعنى، فيكون اللفظ نفس الموضوع الملقى إلى المخاطب خارجا، قد أحضر فى ذهنه بلا وساطة حاك(۱)، وقد حكم عليه ابتداء، بدون واسطة أصلا، 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(۲) اللفظ، لا بما هو خصوص جزئية.

نعم فيما إذا أريد به فرد آخر مثله، كان من قبيل استعمال اللفظ فى المعنى، اللهم إلا أن يقال: إن لفظ (ضرب) وإن كان فردا له، إلا أنه إذا قصد به حكايته، وجعل عنوانا له ومرآته، كان لفظه المستعمل فيه، وكان - حينئذ - كما إذا قصد به فرد مثله.

وبالجملة: فإذا أطلق وأريد به نوعه، كما إذا أريد به فرد مثله، كان من باب استعمال اللفظ فى المعنى، وإن كان فردا منه، وقد حكم فى القضية بما يعمه، وإن أطلق ليحكم عليه بما هو فرد كلية ومصداقه، لا بما هو لفظه وبه حكايته، فليس من هذا الباب، لكن الاطلاقات المتعارفة ظاهرا

---

(۱) فى " أ وب: " حاكى.

(۲) فى " أ: " لكليه.

*[۱۶]

ليست كذلك، كما لا يخفى، وفيها ما لا يكاد يصح أن يراد منه ذلك، مما كان الحكم فى القضية لا يكاد يعم شخص اللفظ، كما فى مثل: (ضرب فعل ماض).

الخامس لا ريب فى كون الالفاظ

الخامس لا ريب فى كون الالفاظ

موضوعة بإزاء معانيها من حيث هى، لا من حيث هى مرادة للافظها، لما عرفت بما لا مزيد عليه، من أن قصد المعنى على أنحائه من مقومات الاستعمال، فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه.

(۴/۸)

هذا مضافا إلى ضرورة صحة الحمل والاسناد فى الجمل، بلا تصرف فى ألفاظ الاطراف، مع أنه لو كانت موضوعة لها بما هى مرادة، لما صح بدونه، بداهة أن المحمول على (زيد) فى (زيد قائم) والمسند إليه فى (ضرب زيد) - مثلا - هو نفس القيام والضرب، لا بما هما مرادان، مع أنه يلزم كون وضع عامة الالفاظ عاما والموضوع له خاصا، لمكان اعتبار خصوص إرادة اللافظين فيما وضع له اللفظ، فإنه لا مجال لتوهم أخذ مفهوم الارادة فيه، كما لا يخفى، وهكذا الحال فى طرف الموضوع.

وأما ما حكى(۱) عن العلمين (الشيخ الرئيس(۲)، والمحقق

---

(۱) راجع الشفاء، قسم المنطق فى المقالة الاولى من الفن الاول، الفصل الثامن / ۴۲، عند قوله (وذلك لان معنى دلالة اللفظ، هو ان يكون اللفظ اسما لذلك المعنى على سبيل القصد الاول) انتهى.

وحكى العلامة الحلى (ره) فى الجوهر النضيد فى شرح التجريد / ۴.

عن أستاذه المحقق الطوسى (ره) قوله بأن اللفظ لا يدل بذاته على معناه بل باعتبار الارادة والقصد.

(۲) الشيخ الرئيس أبوعلى الحسين بن عبدالله بن سينا الحكيم المشهور، أحد فلاسفة المسلمين ولد سنة ۳۷۰ ه بقرية من ضياع بخارى، نادرة عصره فى علمه وذكائه وتصانيفه، لم يستكمل ثمانى عشرة سنة من عمره الا وقد فرغ من تحصيل العلوم بأسرها، صنف كتاب " الشفاء " و " النجاة " و " الاشارات " و " القانون " وغير ذلك مما يقارب مائة مصنف، وله شعر، توفى بهمدان يوم الجمعة من شهر رمضان ۴۲۸ ه ودفن بها.

(وفيات الاعيان ۲ / ۱۵۷ رقم ۱۹۰).

[۱۷]

(۴/۹)

الطوسى(۱)) من مصيرهما إلى أن الدلالة تتبع الارادة، فليس ناظرا إلى كون الالفاظ موضوعة للمعانى بما هى مرادة، كما توهمه بعض الافاضل(۲)، بل ناظر إلى أن دلالة الالفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية، أى دلالتها على كونها مرادة للافظها تتبع إرادتها منها، ويتفرع عليها تبعية مقام الاثبات للثبوت، وتفرع الكشف على الواقع المكشوف، فإنه لولا الثبوت فى الواقع، لما كان للاثبات والكشف والدلالة مجال، ولذا لا بد من إحراز كون المتكلم بصدد الافادة فى إثبات إرادة ماهو ظاهر كلامه ودلالته على الارادة، وإلا لما كانت لكلامه هذه الدلالة، وإن كانت له الدلالة التصورية، أى كون سماعه موجبا لاخطار معناه الموضوع له، ولو كان من وراء الجدار، أو من لافظ بلا شعور ولا اختيار.

إن قلت: على هذا، يلزم أن لا يكون هناك دلالة عند الخطأ، والقطع بما ليس بمراد، أو الاعتقاد بإرادة شئ، ولم يكن له من اللفظ مراد.

قلت: نعم لا يكون حينئذ دلالة، بل يكون هناك جهالة وضلالة، يحسبها الجاهل دلالة، ولعمرى ما أفاده العلمان من التبعية - على ما بيناه - واضح لا محيص عنه، ولا يكاد ينقضى تعجبى كيف رضى المتوهم أن يجعل كلامهما ناظرا إلى ما لا ينبغى صدوره عن فاضل، فضلا عمن هو علم

---

(۱) المحقق خواجه نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسى الحكيم الفيلسوف ولد فى طوس عام ۵۹۷ ه ، درس فى صغره مختلف العلوم وأتقن علوم الرياضيات وكان لايزال فى مطلع شبابه، سافر إلى نيشابور وقضى فيها فترة ظهر نبوغه وتفوقه، باشر إنشاء مرشد مراغة وأسس مكتبة مراغة، حضر درس المحقق الحلى عندما زار الفيحاء بصحبة هولاكو، كتب ما يناهز ۱۸۴ مؤلفا فى فنون

شتی، توفی ۶۸۲ ه ودفن فی جوار الامام موسی الکاظم (علیه السلام).

(أعیان الشیعة ۹ / ۴۱۴).

(۲) صاحب الفصول ۱۷، السطر الاخیر.

*[۱۸]

فی التحقیق والتدقیق؟ !.

(۴/۱۰)

السادس لا وجه لتوهم وضع للمرکبات،

السادس لا وجه لتوهم وضع للمرکبات،

غیر وضع المفردات، ضرورة عدم الحاجة إلیه، بعد وضعها بموادها، فی مثل (زید قائم) و (ضرب عمرو بکرا) شخصیا، وبهیئاتها المخصوصة من خصوص إعرابها نوعیا، ومنها خصوص هیئات المرکبات الموضوعة لخصوصیات النسب والاضافات، بمزایاها الخاصة من تأکید وحصر وغیرهما نوعیا، بداهة أن وضعها کذلک واف بتمام المقصود منها، کما لا یخفی من غیر حاجة إلی وضع آخر لها بجملتها، مع استلزامه الدلالة علی المعنی: تارة بملاحظة وضع نفسها، وأخری بملاحظة وضع مفرداتها، ولعل المراد من العبارات الموهمة لذلک، هو وضع الهیئات علی حدة، غیر وضع المواد، لا وضعها بجملتها، علاوة علی وضع کل منهما.

السابع لا یخفی أن تبادر المعنی من اللفظ،

السابع لا یخفی أن تبادر المعنی من اللفظ،

وانسباقه إلی الذهن من نفسه - وبلا قرینة - علامة کونه حقیقة فیه، بداهة أنه لولا وضعه له، لما تبادر.

ولا یقال: کیف یکون علامة؟ مع توقفه علی العلم بأنه موضوع له، کما هو واضح، فلو کان العلم به موقوفا علیه لدار.

فإنه یقال: الموقوف علیه غیر الموقوف علیه، فإن العلم التفصیلی - بکونه موضوعا له - موقوف علی التبادر، وهو موقوف علی العلم الاجمالی الارتکازی به، لا التفصیلی، فلا دور.

هذا إذا کان المراد به التبادر عند المستعلم، وأما إذا کان المراد به التبادر عند أهل المحاورة، فالتغایر أوضح من أن یخفی.

[۱۹]

ثم إن هذا فیما لو علم استناد الانسباق إلی نفس اللفظ، وأما فیما احتمل استناده إلی قرینة، فلا یجدی أصالة عدم القرینة فی إحراز کون الاستناد إلیه، لا إلیها - کما قیل(۱) - لعدم الدلیل علی اعتبارها إلا فی إحراز المراد، لا الاستناد.

ثم إن(۲) عدم صحة سلب اللفظ - بمعناه المعلوم المرتکز فی الذهن اجمالا کذلک - عن معنی تکون علامة کونه حقیقة فیه، کما أن صحة سلبه عنه علامة کونه مجازا فی الجملة.

(۴/۱۱)

والتفصیل: إن عدم صحة السلب عنه، وصحة الحمل علیه بالحمل الاولی الذاتی، الذی کان ملاکه الاتحاد مفهوما، علامة کونه نفس المعنی، وبالحمل الشائع الصناعی، الذی ملاکه الاتحاد وجودا، بنحو من أنحاء الاتحاد، علامة کونه من مصادیقه وأفراده الحقیقیة(۳).

کما أن صحة سلبه کذلک علامة أنه لیس منها، وإن لم نقل بأن إطلاقه علیه من باب المجاز فی الکلمة، بل من باب الحقیقة، وإن التصرف فیه فی أمر عقلی، کما صار إلیه السکاکی(۴)، واستعلام حال اللفظ، وأنه حقیقة أو

---

(۱) قوانين الاصول / ۱۳.

(۲) فی " أ: " إنه كذلك عدم صحة سلب اللفظ بمعناه المعلوم، المرتكز فی الذهن إجمالا عن معنی..الخ.

(۳) فيما إذا كان المحمول والمحمول عليه كليا وفردا، لا فيما إذا كانا كليين متساويين، أو غيرهما، كما لا يخفی. منه قدس سره. وفی نسخة " أ " لم يظهر كونه تعليقا بل الظاهر دخوله فی المتن.

(۴) مفتاح العلوم / ۱۵۶، الفصل الثالث فی الاستعارة.

أبويعقوب يوسف بن أبی بكر بن محمد السكاكی الخوارزمی، ولد سنة ۵۵۵ ه كان علامة بارعا فی فنون شتی خصوصا المعانی والبيان، وله كتاب " مفتاح العلوم " فيه إثنا عشر علما من علوم العربية، وله النصيب الوافر فی علم الكلام وسائر الفنون مات بخوارزم سنة ۶۲۶ ه. (بغية الوعاة ۲ / ۳۶۴ رقم ۲۲۰۴).

*[۲۰]

مجاز فی هذا المعنی بهما، ليس علی وجه دائر، لما عرفت فی التبادر من التغاير بين الموقوف والموقوف عليه، بالاجمال والتفصيل أو الاضافة إلی المستعلم والعالم، فتأمل جيدا.

(۴/۱۲)

ثم إنه قد ذكر الاطراد وعدمه علامة للحقيقة والمجاز أيضا، ولعله بملاحظة نوع العلائق المذكورة فی المجازات، حيث لا يطرد صحة استعمال اللفظ معها، وإلا فبملاحظة خصوص ما يصح معه الاستعمال، فالمجاز مطرد كالحقيقة، وزيادة قيد (من غير تأويل) أو (علی وجه الحقيقة)(۱)، وإن كان موجبا لاختصاص الاطراد كذلك بالحقيقة، إلا أنه - حينئذ - لا يكون علامة لها إلا علی وجه دائر، ولا يتأتی التفصی عن الدور بما ذكر فی التبادر هنا(۲)، ضرورة أنه مع العلم بكون الاستعمال علی نحو الحقيقة، لا يبقی مجال لاستعلام(۳) حال الاستعمال بالاطراد، أو بغيره.

الثامن انه للفظ أحوال خمسة،

الثامن انه للفظ أحوال خمسة،

وهی: التجوز، والاشتراك، والتخصيص، والنقل، والاضمار، لا يكاد يصار إلی أحدها فيما إذا دار الامر بينه وبين المعنی الحقيقی، إلا بقرينة صارفة عنه إليه.

وأما إذا دار الامر بينها، فالاصوليون، وإن ذكروا لترجيح بعضها علی بعض وجوها، إلا أنها استحسانية، لا اعتبار بها، إلا إذا كانت موجبة لظهور اللفظ فی المعنی، لعدم مساعدة دليل علی اعتبارها بدون ذلك، كما لا يخفی.

---

(۱) الزيادة من صاحب الفصول، الفصول / ۳۸، فصل فی علامة الحقيقة والمجاز.

(۲) فی " أ: " هاهنا.

(۳) فی " ب: " الاستعلام.

*[۲۱]

التاسع إنه اختلفوا فی ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه ع

التاسع إنه اختلفوا فی ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه علی أقوال،

وقبل الخوض فی تحقيق الحال لا بأس بتمهيد مقال، وهو: أن الوضع التعيينی، كما يحصل بالتصريح بإنشائه، كذلك يحصل بإستعمال

اللفظ فی غیر ما وضع له، کما إذا وضع له، بأن یقصد الحکایهٔ عنه، والدلالهٔ علیه بنفسه لا بالقرینهٔ، وإن کان لا بد - حینئذ - من نصب قرینهٔ، إلا أنه للدلالهٔ علی ذلک، لا علی إرادهٔ المعنی، کما فی المجاز، فافهم.

(۴/۱۳)

وکون إستعمال اللفظ فیه کذلک فی غیر ما وضع له، بلا مراعاهٔ ما اعتبر فی المجاز، فلا یکون بحقیقهٔ ولا مجاز، غیر ضائر بعد ما کان مما یقبله الطبع ولا یستنکره، وقد عرفت سابقا(۱)، أنه فی الاستعمالات الشایعهٔ فی المحاورات ما لیس بحقیقهٔ ولا مجاز.

إذا عرفت هذا، فدعوی الوضع التعیینی فی الالفاظ المتداولهٔ فی لسان الشارع هکذا قریبهٔ جدا، ومدعی القطع به غیر مجازف قطعا، ویدل علیه تبادر المعانی الشرعیهٔ منها فی محاوراته، ویؤید ذلک أنه ربما لا یکون علاقهٔ معتبرهٔ بین المعانی الشرعیهٔ واللغویهٔ، فأی علاقهٔ بین الصلاهٔ شرعا والصلاهٔ بمعنی الدعاء، ومجرد إشتمال الصلاهٔ علی الدعاء لایوجب ثبوت ما یعتبر من علاقهٔ الجزء والکل بینهما، کما لا یخفی.

هذا کله بناء علی کون معانیها مستحدثهٔ فی شرعنا.

وأما بناء علی کونها ثابتهٔ فی الشرائع السابقهٔ، کما هو قضیهٔ غیر واحد من الآیات، مثل قوله تعالی (کتب علیکم الصیام کماکتب علی الذین من

---

(۱) راجع صفحهٔ ۱۴ الامر الرابع.

*[۲۲]

قبلکم)(۱) وقوله تعالی (وأذن فی الناس بالحج)(۲) وقوله تعالی (وأوصانی بالصلاهٔ والزکاهٔ ما دمت حیا)(۳) إلی غیر ذلک، فألفاظها حقائق لغویهٔ، لا شرعیهٔ، واختلاف الشرائع فیها جزء ا وشرطا، لا یوجب اختلافها فی الحقیقهٔ والماهیهٔ، إذ لعله کان من قبیل الاختلاف فی المصادیق والمحققات، کاختلافها بحسب الحالات فی شرعنا، کما لا یخفی.

ثم لا یذهب علیک أنه مع هذا الاحتمال، لا مجال لدعوی الوثوق - فضلا عن القطع - بکونها حقائق شرعیهٔ، ولا لتوهم دلالهٔ الوجوه التی ذکروها علی ثبوتها، لو سلم دلالتها علی الثبوت لولاه، ومنه [قد](۴) إنقدح حال دعوی الوضع التعینی معه، ومع الغض عنه، فالانصاف أن منع حصوله فی زمان الشارع فی لسانه ولسان تابعیه مکابرهٔ، نعم حصوله فی خصوص لسانه ممنوع، فتأمل.

وأما الثمرهٔ بین القولین،

فتظهر فی لزوم حمل الالفاظ الواقعهٔ فی کلام الشارع بلا قرینهٔ علی معانیها اللغویهٔ مع عدم الثبوت، وعلی معانیها الشرعیهٔ علی الثبوت، فیما إذا علم تأخر الاستعمال، وفیما إذا جهل التاریخ، ففیه إشکال، وأصالهٔ تأخر الاستعمال مع معارضتها بأصالهٔ تأخر الوضع، لا دلیل علی اعتبارها تعبدا، إلا علی القول بالاصل المثبت، ولم یثبت بناء من العقلاء علی التأخر مع الشک، وأصالهٔ عدم النقل إنما کانت معتبرهٔ فیما إذا شک فی أصل النقل، لا فی تأخره، فتأمل.

---

(۱) البقرهٔ / ۱۸۳.

(۲) الحج / ۲۷.

(۳) مریم / ۳۱.

(۴) أثبتناه من " أ."

*[۲۳]

العاشر أنه وقع الخلاف فی أن الفاظ العبادات، أسام ل

۱

العاشر أنه وقع الخلاف فی أن الفاظ العبادات، أسام لخصوص الصحیحة أو للاعم منها؟

وقبل الخوض فی ذکر أدلة القولین، یذکر أمور: منها: إنه لا شبهة فی تأتی الخلاف، علی القول بثبوت الحقیقة الشرعیة، وفی جریانه علی القول بالعدم إشکال.

وغایة ما یمکن أن یقال فی تصویره: إن النزاع وقع - علی هذا - فی أن الاصل فی هذه الالفاظ المستعملة مجازا فی کلام الشارع، هو استعمالها فی خصوص الصحیحة أو الاعم، بمعنی أن أیهما قد اعتبرت العلاقة بینه وبین المعانی اللغویة ابتداء، وقد استعمل فی الآخر بتبعه ومناسبته، کی ینزل کلامه(۱) علیه مع القرینة الصارفة عن المعانی اللغویة، وعدم قرینة أخری معینة للآخر.

وأنت خبیر بأنه لا یکاد یصح هذا، إلا إذا علم أن العلاقة إنما اعتبرت کذلک، وأن بناء الشارع فی محاوراته، استقر عند عدم نصب قرینة أخری علی إرادته، بحیث کان هذا قرینة علیه، من غیر حاجة إلی قرینة معینة أخری، وأنی لهم بإثبات ذلک.

وقد انقدح بما ذکرنا تصویر النزاع - علی مانسب(۲) إلی الباقلانی(۳) -

---

(۱) فی " أ: " تقدیم (علیه) علی (کلامه).

(۲) نسبه ابن الحاجب والعضدی: راجع شرح العضدی علی مختصر الاصول: ۱ / ۵۱ - ۵۲.

(۴/۱۵)

(۳) هو القاضی أبوبکر محمد بن الطیب البصری البغدادی المالکی الاصولی المتکلم کان مشهورا بالمناظرة وسرعة الجواب توفی سنة ۴۰۳ ه ببغداد، (الکنی والالقاب: ۲ / ۵۵ والعبر فی خبر من غبر: ۲ / ۲۰۷).

*[۲۴]

وذلک بأن یکون النزاع، فی أن قضیة القرینة المضبوطة التی لا یتعدی عنها إلا بالاخری - الدالة علی أجزاء المأمور به وشرائطه - هو تمام الاجزاء والشرائط، أو هما فی الجملة، فلا تغفل.

ومنها: أن الظاهر أن الصحة عند الکل بمعنی واحد، وهو التمامیة، وتفسیرها بإسقاط القضاء - کما عن الفقهاء - أو بموافقة الشریعة - کما عن المتکلمین - أو غیر ذلک، إنما هو بالمهم من لوازمها، لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الانظار، وهذا لا یوجب تعدد المعنی، کما لا یوجبه اختلافها بحسب الحالات من السفر، والحضر، والاختیار، والاضطرار إلی غیر ذلک، کما لا یخفی.

ومنه ینقدح أن الصحة والفساد أمران إضافیان، فیختلف شئ واحد صحة وفسادا بحسب الحالات، فیکون تاما بحسب حالة، وفاسدا بحسب أخری، فتدبر جیدا.

ومنها: أنه لابد - علی کلا القولین - من قدر جامع فی البین، کان هو المسمی بلفظ کذا، ولا إشکال فی وجوده بین الافراد الصحیحة، وإمکان الاشارة إلیه بخواصه وآثاره، فإن الاشتراک فی الاثر کاشف عن الاشتراک فی جامع واحد، یؤثر الکل فیه بذاک الجامع، فیصح تصویر المسمی بلفظ الصلاة مثلا: بالناهیة عن الفحشاء، وما هو معراج المؤمن، ونحوهما.

والاشکال فیه(۱) - بأن الجامع لا یکاد یکون أمرا مرکبا، إذ کل ما فرض جامعا، یمکن أن یکون صحیحا وفاسدا، لما عرفت، ولا أمرا بسیطا، لانه لا یخلو: أما أن یکون هو عنوان المطلوب، أو ملزوما مساویا له، والاول غیر معقول، لبداهة استحالة أخذ ما لا یتأتی إلا من قبل الطلب فی متعلقه،

---

(۱) الاشکال من صاحب التقریرات، مطارح الانظار / ۶.

*[۲۵]

(۴/۱۶)

مع لزوم الترادف بين لفظة الصلاة والمطلوب، وعدم جريان البراء ة مع الشك فى أجزاء العبادات وشرائطها، لعدم الاجمال - حينئذ - فى المأمور به فيها، وإنما الاجمال فيما يتحقق به، وفى مثله لامجال لها، كما حقق فى محله، مع أن المشهور القائلين بالصحيح، قائلون بها فى الشك فيها، وبهذا يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب أيضا - مدفوع، بأن الجامع إنما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات المختلفة زيادة ونقيصة.

بحسب إختلاف الحالات، متحد معها نحو إتحاد، وفى مثله تجرى البراء ة، وإنما لا تجرى فيما إذا كان المأمور به أمرا واحدا خارجيا، مسببا عن مركب مردد بين الاقل والاكثر، كالطهارة المسببة عن الغسل والوضوء فيما إذا شك فى أجزائهما، هذا على الصحيح.

وأما على الاعم، فتصوير الجامع فى غاية الاشكال، فما قيل فى تصويره أو يقال: وجوه(۱): أحدها(۲): أن يكون عبارة عن جملة من أجزاء العبادة،

كالاركان فى الصلاة مثلا، وكان الزائد عليها معتبرا فى المأمور به لا فى المسمى.

وفيه ما لا يخفى، فإن التسمية بها حقيقة لا تدور مدارها، ضرورة صدق الصلاة مع الاخلال ببعض الاركان، بل وعدم الصدق عليها مع الاخلال بسائر الاجزاء والشرائط عند الاعمى، مع أنه يلزم أن يكون الاستعمال فيما هو المأمور به - بأجزائه وشرائطه - مجازا عنده، وكان من باب إستعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل، لا من باب إطلاق الكلى على الفرد والجزئى، كما هو واضح، ولا يلتزم به القائل بالاعم، فافهم.

---

(۱) راجع القوانين / ۴۰ فى الصحيح والاعم، ومطارح الانظار / ۷ فى الصحيح والاعم، والفصول / ۴۶.

(۲) هذا ما يظهر من صاحب القوانين، القوانين ۱ / ۴۴ فى الصحيح والاعم.

*[۲۶]

ثانيها: أن تكون موضوعة لمعظم الاجزاء

التى تدور مدارها التسمية عرفا، فصدق الاسم كذلك يكشف عن وجود المسمى، وعدم صدقه عن عدمه.

(۴/۱۷)

وفيه - مضافا إلى ما أورد على الاول أخيرا - أنه عليه يتبادل ما هو المعتبر فى المسمى، فكان شئ واحد داخلا فيه تارة، وخارجا عنه أخرى، بل مرددا بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند إجتماع تمام الاجزاء، وهو كما ترى، سيما إذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات.

ثالثها: أن يكون وضعها كوضع الاعلام الشخصية

ك (زيد) فكما لا يضر فى التسمية فيها تبادل الحالات المختلفة من الصغر والكبر، ونقص بعض الاجزاء وزيادته، كذلك فيها.

وفيه: أن الاعلام إنما تكون موضوعة للاشخاص، والتشخص إنما يكون بالوجود الخاص، ويكون الشخص حقيقة باقيا مادام وجوده باقيا، وإن تغيرت عوارضه من الزيادة والنقصان، وغيرهما من الحالات والكيفيات، فكما لا يضر اختلافها فى التشخص، لا يضر اختلافها فى التسمية، وهذا بخلاف مثل ألفاظ العبادات مما كانت موضوعة للمركبات والمقيدات، ولا يكاد يكون موضوعا له، إلا ما كان جامعا لشتاتها وحاويا لمتفرقاتها، كما عرفت فى الصحيح منها.

رابعها: إن ما وضعت له الالفاظ إبتداء

هو الصحيح التام الواجد لتمام الاجزاء والشرائط، إلا أن العرف يتسامحون - كما هو ديدنهم - ويطلقون تلك الالفاظ على الفاقد

للبعض، تنزيلا له منزلة الواجد، فلا يكون مجازا فى الكلمة - على ما ذهب إليه السكاكى(۱) فى الاستعارة - بل يمكن دعوى

---

(۱) مفتاح العلوم / ۱۵۶، الفصل الثالث فى الاستعارة.

*[۲۷]

صيرورته حقيقة فيه، بعد الاستعمال فيه كذلك دفعة أو دفعات، من دون حاجة إلى الكثرة والشهرة، للانس الحاصل من جهة المشابهة فى الصورة، أو المشاركة فى التأثير، كما فى أسامى المعاجين الموضوعة ابتداء لخصوص مركبات واجدة لاجزاء خاصة، حيث يصح إطلاقها على الفاقد لبعض الاجزاء المشابه له صورة، والمشارك فى المهم أثرا تنزيلا أو حقيقة.

(۴/۱۸)

وفيه: إنه إنما يتم فى مثل أسامى المعاجين، وسائر المركبات الخارجية مما يكون الموضوع له(۱) فيها ابتداء مركبا، خاصا، ولا يكاد يتم فى مثل العبادات، التى عرفت أن الصحيح منها يختلف حسب إختلاف الحالات، وكون الصحيح بحسب حالة فاسدا(۲) بحسب حالة أخرى، كما لا يخفى، فتأمل جيدا.

خامسها: أن يكون حالها حال أسامى المقادير والاوزان

، مثل المثقال، والحقة، والوزنة إلى غير ذلك، مما لا شبهة فى كونها حقيقة فى الزائد والناقص فى الجملة، فإن الواضع وإن لاحظ مقدارا خاصا، إلا أنه لم يضع له بخصوصه، بل للاعم منه ومن الزائد والناقص، أو أنه وإن خص به أولا، إلا أنه بالاستعمال كثيرا فيهما بعناية أنهما منه، قد صار حقيقة فى الاعم ثانيا.

وفيه: إن الصحيح - كما عرفت فى الوجه السابق - يختلف زيادة ونقيصة، فلا يكون هناك ما يلحظ الزائد والناقص بالقياس عليه، كى يوضع اللفظ لما هو الاعم، فتدبر جيدا.

ومنها: ان الظاهر أن يكون الوضع والموضوع له - فى ألفاظ العبادات - عامين، واحتمال كون الموضوع له خاصا بعيد جدا، لاستلزامه كون

---

(۱) فى " ب: " الموضوع فيها.

(۲) فى " أ وب: " فاسد.

*[۲۸]

استعمالها فى الجامع، فى مثل: (الصلاة تنهى عن الفحشاء) و (الصلاة معراج المؤمن) و [(عمود الدين)](۱) و(الصوم جنة من النار) مجازا، أو منع استعمالها فيه فى مثلها، وكل منهما بعيد إلى الغاية، كما لا يخفى على أولى النهاية.

(۴/۱۹)

ومنها: أن ثمرة النزاع إجمال الخطاب على القول الصحيحى، وعدم جواز الرجوع إلى إطلاقه، فى رفع ما إذا شك فى جزئية شئ للمأمور به أو شرطيته أصلا، لاحتمال دخوله فى المسمى، كما لا يخفى، وجواز الرجوع إليه فى ذلك على القول الاعمى، فى غير ما إحتمل دخوله فيه، مما شك فى جزئيته أو شرطيته، نعم لا بد فى الرجوع إليه فيما ذكر من كونه واردا مورد البيان، كما لا بد منه فى الرجوع إلى سائر المطلقات، وبدونه لا مرجع أيضا إلا البراء ة أو الاشتغال، على الخلاف فى مسألة دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين.

وقد إنقدح بذلك: إن الرجوع إلى البراء ة أو الاشتغال فى موارد إجمال الخطاب أو إهماله على القولين، فلا وجه لجعل الثمرة هو الرجوع إلى البراء ة على الاعم، والاشتغال على الصحيح(۲)، ولذا ذهب المشهور إلى البراء ة، مع ذهابهم إلى الصحيح.

وربما قيل(۳) بظهور الثمرة فى النذر أيضا.

قلت: وإن كان تظهر فيما لو نذر لمن صلى إعطاء درهم فى البرء فيما لو أعطاه لمن صلى، ولو علم بفساد صلاته، لاخلاله بما لا يعتبر فى الاسم على الاعم، وعدم البرء على الصحيح، إلا أنه ليس بثمرة لمثل هذه

---

(۱) أثبتناها من (ب).

(۲) القوانين ۱ / ۴۰، مبحث الصحيح والاعم.

(۳) القوانين ۱ / ۴۳، مبحث الصحيح والاعم.

*[۲۹]

المسألة، لما عرفت من أن ثمرة المسألة الاصولية، هى أن تكون نتيجتها واقعة فى طريق استنباط الاحكام الفرعية، فافهم.

وكيف كان، فقد استدل للصحيحى بوجوده: أحدها: التبادر، ودعوى أن المنسبق إلى الاذهان منها هو الصحيح، ولا منافاة بين دعوى ذلك، وبين كون الالفاظ على هذا القول مجملات، فإن المنافاة إنما تكون فيما إذا لم تكن معانيها على هذا مبينة بوجه، وقد عرفت كونها مبينة بغير وجه.

ثانيها: صحة السلب عن الفاسد، بسبب الاخلال ببعض أجزائه، أو شرائطه بالمداقة، وإن صح الاطلاق عليه بالعناية.

(۴/۲۰)

ثالثها: الاخبار الظاهرة فى إثبات بعض الخواص والآثار للمسميات مثل (الصلاة عمود الدين)(۱) أو (معراج المؤمن)(۲) و (الصوم جنة من النار)(۳) إلى غير ذلك، أو نفى ماهيتها وطبائعها، مثل (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)(۴) ونحوه، مما كان ظاهرا فى نفى الحقيقة، بمجرد فقد ما يعتبر فى الصحة شطرا أو شرطا، وإرادة خصوص الصحيح من الطائفة الاولى، ونفى الصحة من الثانية، لشيوع إستعمال هذا التركيب فى نفى مثل الصحة أو الكمال خلاف الظاهر، لا يصار إليه مع عدم نصب قرينة عليه، واستعمال هذا التركيب فى نفى الصفة ممكن المنع، حتى فى مثل (لا صلاة لجار المسجد إلا فى المسجد)(۵) مما يعلم أن المراد نفى الكمال، بدعوى استعماله

---

(۱) دعائم الاسلام ۱: ۱۳۳، جامع الاخبار / ۸۵، الكافى ۳ / ۹۹ باب النفساء الحديث ۴ غوالى اللآلى ۱ / ۳۲۲ الحديث ۵۵.

(۲) لم نجده فى كتب الحديث، ولكن أورده فى جواهر الكلام ۷ / ۲.

(۳) الفقيه ۲ / ۴۴ باب ضل الصيام، الحديث ۱ و ۵، الكافى ۴ / ۶۲ باب ما جاء فى فضل الصوم والصائم الحديث ۱.

(۴) غوالى اللآلى ۱: ۱۹۶، الحديث ۲ وغوالى اللآلى ۲: ۲۱۸ الحديث ۱۳.

(۵) دعائم الاسلام ۱: ۱۴۸، التهذيب ۳: ۲۶۱ باب ۲۵ فضل المساجد والصلاة فيها، الحديث ۵۵ وسائل الشيعة ۳ / ۴۷۸ الباب ۲ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ۱.

[۳۰]

۲

فى نفى الحقيقة، فى مثله أيضا بنحو من العناية، لا على الحقيقة، وإلا لما دل على المبالغة، فافهم(۱).

رابعها: دعوى القطع بأن طريقة الواضعين وديدنهم، وضع الالفاظ للمركبات التامة، كما هو قضية الحكمة الداعية إليه، والحاجة وإن دعت أحيانا إلى إستعمالها فى الناقص أيضا، إلا ـ أنه لا ـ يقتضى أن يكون بنحو الحقيقة، بل ولو كان مسامحة، تنزيلا للفاقد منزلة الواجد.

والظاهر أن الشارع غير متخط عن هذه الطريقة.

ولا يخفى أن هذه الدعوى وإن كانت غير بعيدة، إلا أنها قابلة للمنع، فتأمل.

(۴/۲۱)

وقد إستدل للاعمى أيضا، بوجوه: منها: تبادر الاعم، وفيه: أنه قد عرفت الاشكال فى تصوير الجامع الذى لا بد منه، فكيف يصح معه دعوى التبادر.

ومنها: عدم صحة السلب عن الفاسد، وفيه منع، لما عرفت.

ومنها: صحة التقسيم إلى الصحيح والسقيم.

وفيه أنه إنما يشهد على أنها للاعم، لو لم تكن هناك دلالة على كونها موضوعة للصحيح، وقد عرفتها، فلا بد أن يكون التقسيم بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ، ولو بالعناية.

---

(۱) إشارة إلى أن الاخبار المثبتة للآثار وإن كانت ظاهرة فى ذلك - لمكان أصالة الحقيقة، ولازم ذلك كون الموضوع له للاسماء هو الصحيح، ضرورة اختصاص تلك الآثار به - إلا أنه لا يثبت بأصالتها كما لا يخفى، لاجرائها العقلاء فى إثبات المراد، لا فى أنه على نحو الحقيقة لا المجاز، فتأمل جيدا، منه قدس سره.

[۳۱]

ومنها: استعمال الصلاة وغيرها فى غير واحد من الاخبار فى الفاسدة، كقوله عليه الصلاة والسلام (بنى الاسلام على خمس: الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، والولاية، ولم يناد أحد بشئ كما نودى بالولاية، فأخذ الناس بأربع، وتركوا هذه، فلو أن أحدا صام نهاره وقام ليله، ومات بغير ولاية، لم يقبل له صوم ولا صلاة)(۱)، فإن الاخذ بالاربع، لا يكون بناء على بطلان عبادات تاركى الولاية، إلا إذا كانت أسامى للاعم.

وقوله عليه السلام: (دعى الصلاة أيام اقرائك)(۲) ضرورة أنه لو لم يكن المراد منها الفاسدة، لزم عدم صحة النهى عنها، لعدم قدرة الحائض على الصحيحة منها.

(۴/۲۲)

وفيه: أن الاستعمال أعم من الحقيقة، مع أن المراد فى الرواية الاولى، هو خصوص الصحيح بقرينة أنها مما بنى عليها الاسلام، ولا ينافى ذلك بطلان عبادة منكرى الولاية، إذ لعل أخذهم بها إنما كان بحسب اعتقادهم لا حقيقة، وذلك لا يقتضى استعمالها فى الفاسد أو الاعم، والاستعمال فى قوله: (فلو أن أحدا صام نهاره) [إلى آخره](۳)، كان كذلك - أى بحسب اعتقادهم - أو للمشابهة والمشاكلة.

وفى الرواية الثانية، الارشاد(۴) إلى عدم القدرة على الصلاة، وإلا كان الاتيان بالاركان، وسائر ما يعتبر فى الصلاة، بل بما يسمى فى العرف بها،

---

(۱) الكافى ۲ / ۱۵ باب ۱۳ دعائم الاسلام - الخصال / ۲۷۷ باب الخمسة، الحديث ۲۱ غوالى اللآلى ۱/۸۲، الفصل الخامس، الحديث ۴.

(۲) التهذيب ۱ / ۳۸۴ باب ۱۹ الحيض والاستحاضة والنفاس، الحديث ۶ - الكافى ۳ / ۸۸ باب جامع فى الحائض والمستحاضة الحديث ۱. غوالى اللآلى ۲ / ۲۰۷ باب الطهارة الحديث ۱۲۴.

(۳) أثبتنا هذه العبارة من "ب".

(۴) وفی بعض النسخ المطبوعة (النهی للارشاد).

*[۳۲]

ولو أخل بمالا یضر الاخلال به بالتسمیة عرفا. محرما علی الحائض ذاتا، وإن لم تقصد به القربة. ولا أظن أن یلتزم به المستدل بالروایة، فتأمل جیدا.

ومنها: أنه لا شبهة(۱) فی صحة تعلق النذر وشبهه بترک الصلاة فی مکان تکره فیه.

وحصول الحنث بفعلها، ولو کانت الصلاة المنذور ترکها خصوص الصحیحة، لا یکاد یحصل به الحنث أصلا، لفساد الصلاة المأتی بها لحرمتها، کما لا یخفی، بل یلزم المحال، فإن النذر حسب الفرض قد تعلق بالصحیح منها، ولا یکاد یکون معه صحیحة، وما یلزم من فرض وجوده عدمه محال.

قلت: لا یخفی أنه لو صح ذلک، لا یقتضی إلا عدم صحة تعلق النذر بالصحیح، لا عدم وضع اللفظ له شرعا، مع أن الفساد من قبل النذر لا ینافی صحة متعلقة، فلا یلزم من فرض وجودها عدمها.

(۴/۲۳)

ومن هنا إنقدح أن حصول الحنث إنما یکون لاجل الصحة، لولا تعلقه، نعم لو فرض تعلقه بترک الصلاة المطلوبة بالفعل(۲)، لکان منع حصول الحنث بفعلها بمکان من الامکان.

بقی أمور

بقی أمور:

الاول: إن أسامی المعاملات،

إن کانت موضوعة للمسببات فلا مجال للنزاع فی کونها موضوعة للصحیحة أو للاعم، لعدم إتصافها بهما، کما لا یخفی، بل بالوجود تارة وبالعدم أخری، وأما إن کانت موضوعة للاسباب،

---

(۱) فی نسخة " أ: " لا إشکال.

(۲) ولو مع النذر، ولکن صحته کذلک مشکل، لعدم کون الصلاة معه صحیحة مطلوبة، فتأمل جیدا.

"منه قدس سره."

*(۴/۲۴)

[۳۳]

فللنزاع فیه مجال، لکنه لا یبعد دعوی کونها موضوعة للصحیحة أیضا، وان الموضوع له هو العقد المؤثر لاثر کذا شرعا وعرفا.

والاختلاف بین الشرع والعرف فیما یعتبر فی تأثیر العقد، لا یوجب الاختلاف بینهما فی المعنی، بل الاختلاف فی المحققات والمصادیق، وتخطئة الشرع العرف فی تخیل کون العقد بدون ما اعتبره فی تأثیره، محققا لما هو المؤثر، کما لا یخفی فافهم.

الثانی: إن کون ألفاظ المعاملات أسامی للصحیحة

الثانی: إن کون ألفاظ المعاملات أسامی للصحیحة،

لا یوجب إجمالها، کألفاظ العبادات، کی لا یصح التمسک بإطلاقها عند الشک فی اعتبار شئ فی تأثیرها(۱) شرعا، وذلک لان إطلاقها - لو کان مسوقا فی مقام البیان - ینزل علی أن المؤثر عند الشارع، هو المؤثر عند أهل العرف، ولم یعتبر فی تأثیره عنده.

غیر ما اعتبر فیه عندهم، کما ینزل علیه إطلاق کلام غیره، حیث أنه منهم، ولو اعتبر فی تأثیره ما شک فی اعتباره، کان علیه البیان ونصب القرینة علیه، وحیث لم ینصب، بان عدم اعتباره عنده أیضا.

ولذا یتمسکون بالاطلاق فی أبواب المعاملات، مع ذهابهم إلی کون ألفاظها موضوعة للصحیح.

نعم لو شک فی اعتبار شئ فیها عرفا، فلا مجال للتمسک بإطلاقها فی عدم اعتباره، بل لابد من اعتباره، لاصالة عدم الاثر بدونه، فتأمل جیدا.

الثالث: إن دخل شئ وجودی أو عدمی فی المأمور به

الثالث: إن دخل شئ وجودی أو عدمی فی المأمور به:

تارة: بأن یکون داخلا فیما یأتلف منه ومن غیره، وجعل جملته متعلقا للامر، فیکون جزء ا له وداخلا فی قوامه.

وأخری: بأن یکون خارجا عنه، لکنه کان مما لا یحصل الخصوصیة

---

(۱) فی " أ: " تأثیره.

*[۳۴]

المأخوذه فیه بدونه، کما إذا أخذ شئ مسبوقا أو ملحوقا به أو مقارنا له، متعلقا للامر، فیکون من مقدماته لا مقوماته.

(۵/۱)

وثالثة: بأن یکون مما یتشخص به المأمور به، بحیث یصدق علی المتشخص به عنوانه، وربما یحصل له بسببه مزیة أو نقیصة، ودخل هذا فیه أیضا، طورا بنحو الشطریة وآخر بنحو الشرطیة، فیکون الاخلال بما له دخل بأحد النحوین فی حقیقة المأمور به وماهیته، موجبا لفساده لا محالة، بخلاف ماله الدخل فی تشخصه وتحققه مطلقا.

شطرا کان أو شرطا، حیث لا یکون الاخلال به إلا إخلالا بتلک الخصوصیة، مع تحقق الماهیة بخصوصیة أخری، غیر موجبة لتلک المزیة، بل کانت موجبة لنقصانها، کما أشرنا إلیه، کالصلاة فی الحمام.

ثم إنه ربما یکون الشئ مما یندب إلیه فیه، بلا دخل له أصلا - لا شطرا ولا شرطا - فی حقیقته، ولا فی خصوصیته وتشخصه، بل له دخل ظرفا فی مطلوبیته، بحیث لایکون مطلوبا إلا إذا وقع فی أثنائه، فیکون مطلوبا نفسیا فی واجب أو مستحب، کما إذا کان مطلوبا کذلک، قبل أحدهما أو بعده، فلا یکون الاخلال به موجبا للاخلال به ماهیة ولا تشخصا وخصوصیة أصلا.

إذا عرفت هذا کله، فلا شبهة فی عدم دخل ما ندب إلیه فی العبادات نفسیا فی التسمیة بأسامیها، وکذا فیما له دخل فی تشخصها مطلقا، وأما ماله الدخل شرطا فی أصل ماهیتها، فیمکن الذهاب أیضا إلی عدم دخله فی التسمیة بها، مع الذهاب إلی دخل ما له الدخل جزء ا فیها، فیکون الاخلال بالجزء مخلا بها، دون الاخلال بالشرط، لکنک عرفت أن الصحیح اعتبارهما فیها.

* * *

[۳۵]

الحادی عشر الحق وقوع الاشتراک، للنقل والتبادر

الحادی عشر الحق وقوع الاشتراک، للنقل والتبادر،

وعدم صحة السلب، بالنسبة إلی معنیین أو أکثر للفظ واحد.

وان أحاله بعض، لاخلاله بالتفهم المقصود من الوضع لخفاء القرائن، لمنع الاخلال أولا، لامکان الاتکال علی القرائن الواضحة، ومنع

كونه مخلاـ بالحكمـة ثانيـا، لتعلق الغرض بالاجمال أحيانا، كما أن اسـتعمال المشترك فى القرآن ليس بمحال كما توهم، لاجل لزوم التطويل بلا طائل، مع الاتكال على القرائن والاجمال فى المقال، لو لا الاتكال عليها.

(۵/۲)

وكلاهمـا غير لاـئق بكلاـمه تعـالى جـل شـأنه، كما لا يخفى، وذلك لعـدم لزوم التطويل، فيما كان الاتكال على حال أو مقال أتى به لغرض آخر، ومنع كون الاجمال غير لائق بكلامه تعالى، مع كونه مما يتعلق به الغرض، وإلا لما وقع المشـتبه فى كلامه، وقـد أخبر فى كتابه الكريم(۱)، بوقوعه فيه قال الله تعالى (فيه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات)(۲).

وربما توهم وجوب وقوع الاشتراك فى اللغات، لاجل عـدم تناهى المعانى، وتناهى الالفاظ المركبات، فلابـد من الاشتراك فيها، وهو فاسد لوضوح(۳) امتناع الاشتراك فى هـذه المعانى، لاسـتدعائه الاوضاع الغير المتناهيـة، ولو سـلم لم يكـد يجدى إلا فى مقدار متناه، مضافا إلى تناهى المعانى الكلية، وجزئياتها وإن كانت غير متناهية، إلا أن وضع الالفاظ بإزاء كلياتها، يغنى عن وضع لفظ بإزائها، كما لا يخفى، مع أن المجاز باب واسع، فافهم.

---

(۱) لا توجد كلمة " الكريم " فى نسخة " أ."

(۲) آل عمران / ۷.

(۳) فى " ب: " بوضوح.

*[۳۶]

الثانى عشر إنه قد اختلفو فى جواز استعمال اللفظ، فى

الثانى عشر إنه قد اختلفو فى جواز استعمال اللفظ، فى أكثر من معنى

على سبيل الانفراد والاستقلال، بأن يراد منه كل واحد، كماإذا لم يستعمل إلا فيه، على أقوال(۱):

أظهرها عدم جواز الاستعمال فى الاكثر عقلا.

وبيانه: إن حقيقـة الاسـتعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامـة لارادة المعنى، بل جعله وجها وعنوانا له، بل بوجه نفسه كأنه الملقى، ولذا يسـرى إليه قبحه وحسنه كما لا يخفى، ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك، إلا لمعنى واحد، ضرورة أن لحاظه هكذا فى إرادة معنى، ينافى لحاظه كـذلك فى إرادة الآخر، حيث أن لحاظه كذلك، لا يكاد يكون إلا بتبع لحاظ المعنى فانيا فيه، فناء الوجه فى ذى الوجه، والعنوان فى المعنون، ومعه كيف يمكن إرادة معنى آخر معه كذلك فى استعمال واحد، ومع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك فى هذا الحال.

(۵/۳)

وبالجملة(۲): لا يكاد يمكن فى حال استعمال واحد، لحاظه وجها لمعنيين وفانيا فى الاثنين، إلا أن يكون اللاحظ أحول العينين.

فانقـدح بـذلك امتناع اسـتعمال اللفظ مطلقا - مفردا كان أو غيره - فى أكثر من معنى بنحو الحقيقة أو المجاز، ولو لا امتناعه فلا وجه لعـدم جوازه فـإن اعتبـار الوحـدة فى الموضوع له واضـح المنع، وكون(۳) الوضع فى حـال وحـدة المعنى، وتوقيفيته لاـ يقتضـى عـدم الجواز، بعد ما لم تكن الوحدة قيدا

---

(۱) القوانين ۱ / ۶۷، فى بيان الاشتراك، معالم الدين فى الاصول / ۳۲.

(۲) فى " أ: " وفى الجملة.

(۳) هذا رد على المحقق القمى، القوانين ۱ / ۶۷.

*[۳۷]

للوضع، ولا للموضوع له، كما لا يخفى.

(۵/۴)

ثم لو تنزلنا عن ذلك، فلا وجه للتفصيل(۱) بالجواز على نحو الحقيقة فى التثنية والجمع، وعلى نحو المجاز فى المفرد، مستدلا على كونه بنحو الحقيقة فيهما، لكونهما بمنزلة تكرار اللفظ وبنحو المجاز فيه، لكونه موضوعا للمعنى بقيد الوحدة، فاذا استعمل فى الاكثر لزم إلغاء قيد الوحدة، فيكون مستعملا فى جزء المعنى، بعلاقة الكل والجزء، فيكون مجازا، وذلك لوضوح أن الالفاظ لا تكون موضوعة إلا لنفس المعانى، بلا ملاحظة قيد الوحدة، وإلا لما جاز الاستعمال فى الاكثر، لان الاكثر ليس جزء المقيد بالوحدة، بل يباينه مباينة الشئ بشرط شئ، والشئ بشرط لا، كما لا يخفى، والتثنية والجمع وإن كانا بمنزلة التكرار فى اللفظ، إلا أن الظاهر أن اللفظ فيهما كأنه كرر وأريد من كل لفظ فرد من أفراد معناه، لا أنه أريد منه معنى من معانيه، فاذا قيل مثلا: (جئنى بعينين) أريد فردان من العين الجارية، لا العين الجارية والعين الباكية، والتثنية والجمع فى الاعلام، إنما هو بتأويل المفرد إلى المسمى بها، مع أنه لو قيل بعدم التأويل، وكفاية الاتحاد فى اللفظ، فى استعمالهما حقيقة، بحيث جاز إرادة عين جارية وعين باكية من تثنية العين حقيقة، لما كان هذا من باب استعمال اللفظ فى الاكثر، لان هيئتهما إنما تدل على إرادة المتعدد مما يراد من مفردهما، فيكون استعمالهما وإرادة المتعدد من معانيه، استعمالهما فى معنى واحد، كما إذا استعملا وأريد المتعدد من معنى واحد منهما، كما لا يخفى.

نعم لو أريد مثلا من عينين، فردان من الجارية، وفردان من الباكية، كان من استعمال العينين فى المعنيين، إلا أن حديث التكرار لا يكاد يجدى فى ذلك أصلا، فإن فيه إلغاء قيد الوحدة المعتبرة أيضا، ضرورة أن التثنية

---

(۱) المفصل هو صاحب المعالم، معالم الدين / ۳۲.

*[۳۸]

(۵/۵)

عنده إنما يكون لمعنيين، أو لفردين بقيد الوحدة، والفرق بينهما وبين المفرد إنما يكون فى أنه موضوع للطبيعة، وهى موضوعة لفردين منها أو معنيين، كما هوأوضح من أن يخفى.

وهم ودفع: لعلك تتوهم أن الاخبار الدالة على أن للقرآن بطونا - سبعة أو سبعين - تدل على وقوع استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد، فضلا عن جوازه، ولكنك غفلت عن أنه لا دلالة لها أصلا على أن إرادتها كان من باب إرادة المعنى من اللفظ، فلعله كان بارادتها فى أنفسها حال الاستعمال فى المعنى، لا من اللفظ، كما إذا استعمل فيها، أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ، وإن كان أفهامنا قاصرة عن إدراكها.

الثالث عشر إنه اختلفوا فى أن المشتق

۱

الثالث عشر إنه اختلفوا فى أن المشتق

حقيقة فى خصوص ما تلبس بالمبدأ فى الحال، أو فيما يعمه وما انقضى عنه على أقوال، بعد الاتفاق على كونه مجازا فيما يتلبس به فى الاستقبال، وقبل الخوض فى المسألة، وتفصيل الاقوال فيها، وبيان الاستدلال عليها، ينبغى تقديم أمور: أحدها: إن المراد بالمشتق

هاهنا ليس مطلق المشتقات، بل خصوص ما يجرى منها على الذوات، مما يكون مفهومه منتزعا عن الذات، بملاحظة اتصافها بالمبدأ، واتحادها معه بنحو من الاتحاد، كان بنحو الحلول أو الانتزاع أو الصدور والايجاد(۱)، كأسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهات، بل وصيغ المبالغة، وأسماء الازمنة والامكنة والآلات، كما هو ظاهر العنوانات، وصريح بعض المحققين، مع عدم صلاحية ما يوجب

---

(۱) وفى بعض النسخ المطبوعة: أو الايجاد.

*[۳۹]

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

(۵/۶)

فلا وجه لما زعمه بعض الاجلة(۱)، من الاختصاص باسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهة وما يلحق بها، وخروج سائر الصفات، ولعل منشأه توهم كون ما ذكره لكل منها من المعنى، مما اتفق عليه الكل، وهو كما ترى، واختلاف انحاء التلبسات حسب تفاوت مبادى المشتقات، بحسب الفعلية والشأنية والصناعة والملكة - حسبما نشير إليه(۲) - لا يوجب تفاوتا فى المهم من محل النزاع ها هنا، كما لا يخفى.

ثم إنه لا يبعد أن يراد بالمشتق فى محل النزاع، مطلق ما كان مفهومه ومعناه جاريا على الذات ومنتزعا عنها، بملاحظة اتصافها بعرض أو عرضى ولو كان جامدا، كالزوج والزوجة والرق والحر، وإن(۳) ابيت إلا عن اختصاص النزاع المعروف بالمشتق، كما هو قضية الجمود على ظاهر لفظه، فهذا القسم من الجوامد أيضا محل النزاع.

كما يشهد به ما عن الايضاح(۴) فى باب الرضاع، فى مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان، أرضعتا زوجته الصغيرة، ما هذا لفظه: (تحرم المرضعة الاولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين، وأما المرضعة الاخرى، ففى تحريمها خلاف، فاختار والدى المصنف (رحمه الله) وابن ادريس تحريمها لان هذه يصدق عليها أم زوجته، لانه لا يشترط فى المشتق بقاء المشتق منه هكذا هاهنا)، وما عن المسالك(۵) فى هذه المسألة، من ابتناء الحكم فيها

---

(۱) صاحب الفصول، الفصول / ۶۰، فى المشتق.

(۲) إشارة إلى ما سيأتى من تفصيل الكلام فى الامر الرابع صفحة ۴۳.

(۳) فى "ب: "فإن أبيت.

(۴) إيضاح الفوائد ۳: ۵۲، أحكام الرضاع.

(۵) المسالك ۱ / ۳۷۹، كتاب النكاح.

*[۴۰]

على الخلاف فى مسألة المشتق.

(۵/۷)

فعليه كلما كان مفهومه منتزعا من الذات، بملاحظة اتصافها بالصفات الخارجة عن الذاتيات - كانت عرضا أو عرضيا - كالزوجية والرقية والحرية وغيرها من الاعتبارات والاضافات، كان محل النزاع وإن كان جامدا، وهذا بخلاف ما كان مفهومه منتزعا عن مقام الذات والذاتيات، فإنه لا نزاع فى كونه حقيقة فى خصوص ما إذا كانت الذات باقية بذاتياتها.

ثانيها: قد عرفت أنه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات الجارية على الذوات، إلا أنه ربما يشكل بعدم إمكان جريانه فى اسم

الزمان، لان الذات فيه وهى الزمان بنفسه ينقضى وينصرم، فكيف يمكن أن يقع النزاع فى أن الوصف الجارى عليه حقيقة فى خصوص المتلبس بالمبدأ فى الحال، أو فيما يعم المتلبس به فى المضى؟ ويمكن حل الاشكال بأن انحصار مفهوم عام بفرد - كما فى المقام - لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام، وإلا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة، مع أن الواجب موضوع للمفهوم العام، مع انحصاره فيه تبارك وتعالى.

ثالثها: إنه من الواضح خروج الافعال والمصادر المزيد فيها عن حريم النزاع، لكونها غير جارية على الذوات، ضرورة أن المصادر المزيد فيها كالمجردة، فى الدلالة على ما يتصف به الذوات ويقوم بها - كما لا يخفى - وإن الافعال إنما تدل على قيام المبادى بها قيام صدور أو حلول أو طلب فعلها أو تركها منها، على اختلافها.

إزاحة شبهة: قد اشتهر فى ألسنة النحاة دلالة الفعل على الزمان، حتى أخذوا

[۴۱]

الاقتران بها فى تعريفه.

وهو اشتباه، ضرورة عدم دلالة الامر ولا النهى عليه، بل على إنشاء طلب الفعل أو الترك، غاية الامر نفس الانشاء بهما فى الحال، كما هو الحال فى الاخبار بالماضى أو المستقبل أو بغيرهما، كما لا يخفى، بل يمكن منع دلالة غيرهما من الافعال على الزمان إلا بالاطلاق والاسناد إلى الزمانيات، وإلا لزم القول بالمجاز والتجريد، عند الاسناد إلى غيرها من نفس الزمان والمجردات.

(۵/۸)

نعم لا يبعد أن يكون لكل من الماضى والمضارع - بحسب المعنى - خصوصية أخرى موجبة للدلالة على وقوع النسبة، فى الزمان الماضى فى الماضى، وفى الحال أو الاستقبال فى المضارع، فيما كان الفاعل من الزمانيات، ويؤيده أن المضارع يكون مشتركا معنويا بين الحال والاستقبال، ولامعنى له إلا أن يكون له خصوص معنى صح انطباقه على كل منهما، إلا أنه يدل على مفهوم زمان يعمهما، كما أن الجملة الاسمية ك (زيد ضارب) يكون لها معنى صح انطباقه على كل واحد من الازمنة، مع عدم دلالتها على واحد منها أصلا، فكانت الجملة الفعلية مثلها.

وربما يؤيد ذلك أن الزمان الماضى فى فعله، وزمان الحال أو الاستقبال فى المضارع، لايكون ماضيا أو مستقبلا حقيقة لا محالة، بل ربما يكون فى الماضى مستقبلا حقيقة، وفى المضارع ماضيا كذلك، وإنما يكون ماضيا أو مستقبلا فى فعلهما بالاضافة، كما يظهر من مثل قوله: يجيئنى زيد بعد عام، وقد ضرب قبله بأيام، وقوله: جاء زيد فى شهر كذا، وهو يضرب فى ذلك الوقت، أو فيما بعده مما مضى، فتأمل جيدا.

ثم لا باس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما به يمتاز الحرف عما عداه، بما يناسب المقام، لاجل الاطراد فى الاستطراد فى تمام الاقسام.

فاعلم أنه وإن اشتهر بين الاعلام، أن الحرف ما دل على معنى فى

[۴۲]

غيره، وقد بيناه فى الفوائد(۱) بما لا مزيد عليه، إلا أنك عرفت فيما تقدم، عدم الفرق بينه وبين الاسم بحسب المعنى، وأنه فيهما ما لم يلحظ فيه الاستقلال بالمفهومية، ولا عدم الاستقلال بها، وإنما الفرق هو أنه وضع ليستعمل وأريد منه معناه حالة لغيره وبما هو فى الغير، ووضع غيره ليستعمل وأريد منه معناه بما هو هو.

(۵/۹)

وعليه يكون كل من الاستقلال بالمفهومية، وعدم الاستقلال بها، إنما اعتبر فى جانب الاستعمال، لا فى المستعمل فيه، ليكون بينهما تفاوت بحسب المعنى، فلفظ (الابتداء) لو استعمل فى المعنى الآلى، ولفظة (من) فى المعنى الاستقلالى، لما كان مجازا واستعمالا له فى غير ما وضع له، وإن كان بغير ما وضع له، فالمعنى فى كليهما فى نفسه كلى طبيعى يصدق على كثيرين، ومقيدا باللحاظ

الاستقلالی أو الآلی کلی(۲) عقلی، وإن کان بملاحظة أن لحاظه وجوده ذهنا کان جزئیا ذهنیا، فإن الشئ ما لم یتشخص لم یوجد، وإن کان بالوجود الذهنی، فافهم وتأمل فیما وقع فی المقام من الاعلام، من الخلط والاشتباه، وتوهم کون الموضوع له أو المستعمل فیه فی الحروف خاصا، بخلاف ما عداه فإنه عام.

ولیت شعری إن کان قصد الآلیة فیها موجبا لکون المعنی جزئیا، فلم لا یکون قصد الاستقلالیة فیه موجبا له؟ وهل یکون ذلک إلا لکون هذا القصد، لیس مما یعتبر فی الموضوع له، ولا المستعمل فیه بل فی الاستعمال، فلم لا یکون فیها کذلک؟ کیف، وإلا لزم أن یکون معانی المتعلقات غیر منطبقة علی الجزئیات الخارجیة، لکونها علی هذا کلیات

---

(۱) حاشیة کتاب فرائد الاصول، کتاب الفوائد / ۳۰۵.

(۲) فی (أ): الآلی الکلی.

*[۴۳]

عقلیة، والکلی العقلی لا موطن له إلا الذهن، فالسیر والبصرة والکوفة(۱)، فی (سرت من البصرة إلی الکوفة)(۲) لا یکاد یصدق علی السیر والبصرة والکوفة(۳)، لتقیدها بما اعتبر فیه القصد فتصیر عقلیة، فیستحیل انطباقها علی الامور الخارجیة.

(۵/۱۰)

وبما حققناه(۴) یوفق بین جزئیة المعنی الحرفی بل الاسمی، والصدق علی الکثیرین(۵)، وإن الجزئیة باعتبار تقید المعنی باللحاظ فی موارد الاستعمالات آلیا أو استقلالیا، وکلیته بلحاظ نفس المعنی، ومنه ظهر عدم اختصاص الاشکال والدفع بالحرف، بل یعم غیره، فتأمل فی المقام فإنه دقیق ومزال الاقدام للاعلام، وقد سبق فی بعض الامور بعض الکلام، والاعادة مع ذلک لما فیها من الفائدة والافادة، فافهم.

رابعها: إن اختلاف المشتقات فی المبادئ، وکون المبدأ فی بعضها حرفة وصناعة، وفی بعضها قوة وملکة، وفی بعضها فعلیا، لا یوجب اختلافا فی دلالتها بحسب الهیئة أصلا، ولا تفاوتا فی الجهة المبحوث عنها، کما لا یخفی، غایة الامر إنه یختلف التلبس به فی المضی أو الحال، فیکون التلبس به فعلا، لو أخذ حرفة أو ملکة، ولو لم یتلبس به إلی الحال، أو انقضی عنه، ویکون مما مضی أو یأتی لو أخذ فعلی ا، فلا یتفاوت فیها أنحاء التلبسات وأنواع التعلقات، کما أشرنا إلیه(۶).

خامسها: إن المراد بالحال فی عنوان المسألة، هو حال التلبس

(۱ و ۲ و ۳) فی (أ): تقدیم الکوفة علی البصرة.

(۴) فی هامش (ب): ثم إنه قد انقدح بما ذکرنا أن المعنی بما هو معنی اسمی، وملحوظ استقلالی، أو بما هو معنی حرفی وملحوظ آلی، کلی عقلی فی غیر الاعلام الشخصیة، وفیها جزئی کذلک، وبما هو هو أی بلا أحد اللحاظین، کلی طبیعی أو جزئی خارجی، وبه...(نسخة بدل).

(۵) فی (أ): علی کثیرین.

(۶) اشار الیه فی الامر الاول / ۳۹.

*[۴۴]

(۵/۱۱)

لا حال النطق ضرورة أن مثل (کان زید ضاربا أمس) أو (سیکون غدا ضاربا) حقیقة إذا کان متلبسا بالضرب فی الامس، فی المثال الاول، ومتلبسا به فی الغد فی الثانی، فجری المشتق حیث کان بلحاظ حال التلبس، وإن مضی زمانه فی أحدهما، ولم یأت بعد فی

آخر، کـان حقیقـهٔ بلا خلاف، ولا ینافیه الاتفاق علی أن مثل (زیـد ضارب غـدا) مجاز، فإن الظاهر أنه فیما إذا کان الجری فی الحال، کما هو قضیهٔ الاطلاق، والغد إنما یکون لبیان زمان التلبس، فیکون الجری والاتصاف فی الحال، والتلبس فی الاستقبال.

ومن هنا ظهر الحال فی مثل (زید ضارب أمس) وأنه داخل فی محل الخلاف والاشکال.

ولو کانت لفظهٔ (أمس) أو (غد) قرینهٔ علی تعیین زمان النسبهٔ والجری أیضا کان المثالان حقیقهٔ.

وبالجملهٔ: لاینبغی الاشـکال فی کون المشتق حقیقهٔ، فیما إذا جری علی الذات، بلحاظ حال التلبس، ولو کان فی المضی أو الاستقبال، وإنما الخلاف فی کونه حقیقـهٔ فی خصوصه، أو فیما یعم ما إذا جری علیها فی الحال بعـد ما انقضـی عنه التلبس، بعد الفراغ عن کونه مجازا فیما إذا جری علیها فعلا بلحاظ التلبس فی الاسـتقبال، ویؤیـد ذلک اتفاق أهل العربیـهٔ علی عـدم دلالـهٔ الاسم علی الزمان، ومنه الصـفات الجاریـهٔ علی الـذوات، ولا ینافیه اشتراط العمل فی بعضـها بکونه بمعنی الحال، أو الاسـتقبال، ضـرورهٔ أن المراد الدلالهٔ علی أحدهما بقرینهٔ، کیف لا؟ وقد اتفقوا علی کونه مجازا فی الاستقبال.

لایقال: یمکن أن یکون المراد بالحال فی العنوان زمانه، کما هو الظاهر منه عنـد إطلاقه، وادعی أنه الظاهر فی المشـتقات، إما لـدعوی الانسباق من الاطلاق، أو بمعونهٔ قرینهٔ الحکمهٔ.

لانا نقول: هذا الانسباق، وإن کان مما لا ینکر، إلا أنهم فی هذا العنوان بصدد تعیین ما وضع له المشتق، لا تعیین ما یراد بالقرینهٔ منه.

[۴۵]

(۵/۱۲)

سادسـها: إنه لا أصل فی نفس هـذه المسألـهٔ یعول علیه عنـد الشک، وأصالـهٔ عـدم ملاحظـهٔ الخصوصـیهٔ، مع معارضـتها بأصالـهٔ عـدم ملاحظهٔ العموم، لا دلیل علی اعتبارها فی تعیین الموضوع له، وأما ترجیح الاشتراک المعنوی علی الحقیقهٔ والمجاز.

إذا دار الامر بینهما لاجل الغلبهٔ، فممنوع، لمنع الغلبهٔ أولا، ومنع نهوض حجهٔ علی الترجیح بها ثانیا.

وأما الاصل العملی فیختلف فی الموارد، فأصالـهٔ البراء ة فی مثل (أکرم کل عالم) یقتضـی عدم وجوب إکرام ما(۱) انقضی عنه المبدأ قبل الایجاب، کما أن قضیهٔ الاستصحاب وجوبه لو کان الایجاب قبل الانقضاء.

فـإذا عرفت مـا تلونـا علیـک، فـاعلم أن الاقوال فی المسألـهٔ وإن کثرت، إلا أنها حـدثت بین المتأخرین، بعـد ما کانت ذات قولین بین المتقدمین، لاجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مبادیه فی المعنی، أو بتفاوت ما یعتریه من الاحوال، وقد مرت الاشارهٔ(۲) إلی أنه لا یوجب التفـاوت فیمـا نحن بصـدده، ویـأتی له مزیـد بیـان فی أثنـاء الاسـتدلال علی مـا هو المختار، وهو اعتبار التلبس فی الحال، وفاقا لمتأخری الاصـحاب والاشاعرهٔ، وخلافا لمتقـدمیهم والمعتزلـهٔ، ویـدل علیه تبادر خصوص المتلبس بالمبدأ فی الحال، وصـحهٔ السـلب مطلقـا عمـا انقضـی عنه، کالمتلبس به فی الاسـتقبال، وذلک لوضوح أن مثل: القائم والضارب والعالم، وما یرادفها من سائر اللغات، لا یصـدق علی من لم یکن متلبسا بالمبادئ، وإن کان متلبسا بها قبل الجری والانتساب، ویصح سـلبها عنه، کیف؟ وما یضادها بحسب ما ارتکز من معناهـا فی الاذهـان یصـدق علیه، ضـرورهٔ صـدق القاعـد علیه فی حـال تلبسه بالقعود، بعـد انقضاء تلبسه بالقیام، مع وضوح التضاد بین القاعد والقائم بحسب ما ارتکز لهما من المعنی، کما لا یخفی.

---

(۱) فی (أ): من انقضی.

(۲) تقدم فی الامر الرابع، صفحهٔ ۴۳.

*[۴۶]

(۵/۱۳)

وقد یقرر هذا وجها علی حدهٔ، ویقال(۱): لا ریب فی مضادهٔ الصـفات المتقابلـهٔ المأخوذهٔ من المبادئ المتضادهٔ، علی ما ارتکز لها من

المعانی، فلو کان المشتق حقیقهٔ فی الاعم، لما کان بینها مضادهٔ بل مخالفهٔ، لتصادقها فیما انقضی عنه المبدأ وتلبس بالمبدأ الآخر.

ولا یرد علی هـذا التقریر ما أورده بعض الاجلهٔ(۲) من المعاصـرین، من عدم التضاد علی القول بعدم الاشتراط، لما عرفت من ارتکازه بینها، کما فی مبادئها.

۲

إن قلت: لعل ارتکازها لاجل الانسباق من الاطلاق، لا الاشتراط.

قلت: لا یکاد یکون لذلک، لکثرهٔ استعمال المشتق فی موارد الانقضاء، لو لم یکن بأکثر.

إن قلت: علی هذا یلزم أن یکون فی الغالب أو الاغلب مجازا، وهذا بعید، ربما لا یلائمه حکمهٔ الوضع.

لا یقال: کیف؟ وقد قیل: بأن أکثر المحاورات مجازات.

فإن ذلک لو سلم، فإنما هو لاجل تعدد المعانی المجازیهٔ بالنسبهٔ إلی المعنی الحقیقی الواحد.

نعم ربما یتفق ذلک بالنسبهٔ إلی معنی مجازی، لکثرهٔ الحاجهٔ إلی التعبیر عنه.

لکن أین هذا مما إذا کان دائما کذلک؟ فافهم.

---

(۱) البدائع / ۱۸۱، فی المشتق.

(۲) المراد من بعض الاجلهٔ، هو صاحب البدائع، البدائع / ۱۸۱.

الشـیخ المیرزا حـبیب الله بـن المیرزا محمـد علی خـان القوجـانی الرشـتی، ولـد عـام ۱۲۳۴ ه، حضـر بحث صـاحب الجـواهر والشـیخ الانصاری، کان من أکابر علماء عصـره، أعرض عن الرئاسـهٔ ولم یرض أن یقلـده أحـد لشـدهٔ تورعه فی الفتوی، ولم یتصد للوجوه، له تصانیف کثیرهٔ منها " بدائع الاصول " و " شـرح الشرائع " و " کاشف الظلام فی علم الکلام " وغیرها، توفی لیلهٔ الخمیس ۱۴ / ج ۲ عام ۱۳۱۲ ه ودفن فی النجف الاشرف.

(طبقات أعلام الشیعهٔ، نقباء البشر ۱ / ۳۵۷ رقم ۷۱۹) *

[۴۷]

(۵/۱۴)

قلت: مضافا إلی أن مجرد الاسـتبعاد غیر ضائر بالمراد، بعد مساعدهٔ الوجوه المتقدمهٔ علیه، إن ذلک إنما یلزم لو لم یکن اسـتعماله فیما انقضـی بلحاظ حال التلبس، مع أنه بمکان من الامکان، فیراد من جاء الضارب أو الشارب - وقد انقضـی عنه الضـرب والشرب - جاء الـذی کان ضاربا وشاربا قبل مجیئه حال التلبس بالمبـدأ، لا حینه بعد الانقضاء، کی یکون الاسـتعمال بلحاظ هذا الحال، وجعله معنونا بهذا العنوان فعلا بمجرد تلبسه قبل مجیئه، ضرورهٔ أنه لو کان للاعم لصح استعماله بلحاظ کلا الحالین.

وبالجملـهٔ: کثرهٔ الاسـتعمال فی حـال الانقضـاء یمنع عن دعوی انسـباق خصوص حال التلبس من الاطلاق، إذ مع عموم المعنی وقابلیهٔ کونه حقیقهٔ فی المورد - ولو بالانطباق - لا وجه لملاحظهٔ حالهٔ أخری، کما لا یخفی، بخلاف ما إذا لم یکن له العموم، فإن اسـتعماله - حینئـذ - مجازا بلحاظ حال الانقضاء وإن کان ممکنا، إلا أنه لما کان بلحاظ حال التلبس علی نحو الحقیقـهٔ بمکان من الامکان، فلا وجه لاسـتعماله وجریه علی الذات مجازا وبالعنایهٔ وملاحظهٔ العلاقهٔ، وهذا غیر اسـتعمال اللفظ فیما لا یصح استعماله فیه حقیقهٔ، کما لا یخفی، فافهم.

ثم إنه ربما أورد(۱) علی الاسـتدلال بصـحهٔ السلب، بما حاصله: إنه إن أرید بصحهٔ السلب صحته مطلقا، فغیر سدید، وإن أرید مقیدا، فغیر مفید، لان علامهٔ المجاز هی صحهٔ السلب المطلق.

وفيه: إنه إن أريد بالتقييد، تقييد المسلوب الذى يكون سلبه أعم من سلب المطلق - كما هو واضح - فصحة سلبه وإن لم تكن علامة على كون المطلق مجازا فيه، إلا أن تقييده ممنوع، وإن أريد تقييد السلب، فغير ضائر بكونها علامة، ضرورة صدق المطلق على أفراده على كل حال، مع إمكان

---

(۱) البدائع / ۱۸۰، فى المشتق.

*[۴۸]

(۵/۱۵)

منع تقييده أيضا، بأن يلحظ حال الانقضاء فى 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(۱) فى صحة السلب عما انقضى عنه المبدأ، بين كون المشتق لازما وكونه متعديا، لصحة سلب الضارب عمن يكون فعلا غير متلبس بالضرب، وكان متلبسا به سابقا، وأما إطلاقه عليه فى الحال، فان كان بلحاظ حال التلبس، فلا إشكال كما عرفت، وإن كان بلحاظ الحال، فهو وإن كان صحيحا إلا- أنه لا دلالة على كونه بنحو الحقيقة، لكون الاستعمال أعم منها كما لا يخفى، كما لا يتفاوت فى صحة السلب عنه، بين تلبسه بضد المبدأ وعدم تلبسه، لما عرفت من وضوح صحته مع عدم التلبس - أيضا - وإن كان معه أوضح، ومما ذكرنا ظهر حال كثير من التفاصيل، فلا نطيل بذكرها على التفصيل.

حجة القول بعدم الاشتراط وجوه: الاول: التبادر، وقد عرفت أن المتبادر هو خصوص حال التلبس.

الثانى: عدم صحة السلب فى مضروب ومقتول، عمن انقضى عنه المبدأ.

وفيه: إن عدم صحته فى مثلهما، إنما هو لاجل أنه أريد من المبدأ معنى يكون التلبس به باقيا فى الحال، ولو مجازا.

وقد انقدح من بعض المقدمات أنه لا يتفاوت الحال فيما هو المهم فى محل البحث والكلام ومورد النقض والابرام، اختلاف ما يراد من المبدأ فى كونه حقيقة أو مجازا، وأما لو أريد منه نفس ما وقع على الذات، مما صدر

---

(۱) التفصيل لصاحب الفصول، الفصول / ۶۰، فصل حول إطلاق المشتق.

*[۴۹]

عن الفاعل، فإنما لا- يصح السلب فيما لو كان بلحاظ حال التلبس والوقوع - كما عرفت - لا بلحاظ الحال أيضا، لوضوح صحة أن يقال: إنه ليس بمضروب الآن بل كان.

(۵/۱۶)

الثالث: استدلال الامام - عليه السلام - تأسيا بالنبى - صلوات الله عليه - كما عن غير واحد من الاخبار بقوله (لا- ينال عهدى الظالمين)(۱) على عدم لياقة من عبد صنما أو وثنا لمنصب الامامة والخلافة، تعريضا بمن تصدى لها ممن عبد الصنم مدة مديدة، ومن الواضح توقف ذلك على كون المشتق موضوعا للاعم، وإلا لما صح التعريض، لانقضاء تلبسهم بالظلم وعبادتهم للصنم حين التصدى للخلافة، والجواب منع التوقف على ذلك، بل يتم الاستدلال ولو كان موضوعا لخصوص المتلبس.

وتوضيح ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة، وهى: إن الاوصاف العنوانية التى تؤخذ فى موضوعات الاحكام، تكون على أقسام:

أحدها: أن يكون أخذ العنوان لمجرد الاشارة إلى ما هو فى الحقيقة موضوعا للحكم، لمعهوديته بهذا العنوان، من دون دخل لاتصافه به فى الحكم أصلا.

ثانيها: أن يكون لاجل الاشارة إلى علية المبدأ للحكم، مع كفاية مجرد صحة جرى المشتق عليه، ولو فيما مضى.

ثالثها: أن يكون لذلك مع عدم الكفاية، بل كان الحكم دائرا مدار صحة الجرى عليه، واتصافه به حدوثا وبقاء.

إذا عرفت هـذا فنقول: إن الاستدلال بهـذا الوجه إنما يتم، لو كان أخـذ العنوان فى الآية الشـريفة على النحو الاخير، ضـرورة أنه لو لم يكن المشتق

---

(۱) البقرة / ۱۲۴.

*[۵۰]

للاعم، لما تم بعـد عـدم التلبس بالمبـدأ ظاهرا حين التصـدى، فلابـد أن يكون للاعم، ليكون حين التصـدى حقيقـة من الظالمين، ولو انقضى عنهم التلبس بالظلم.

وأما إذا كان على النحو الثانى، فلا، كما لا يخفى، ولا قرينة على أنه على النحو الاول، لو لم نقل بنهوضـها على النحو الثانى، فإن الآية الشـريفة فى مقـام بيان جلالـة قـدر الامامـة والخلافـة وعظم خطرها، ورفعـة محلها، وإن لها خصوصـية من بين المناصب الالهيـة، ومن المعلوم أن المناسب لذلك، هو أن لا يكون المتقمص بها متلبسا بالظلم أصلا، كما لا يخفى.

(۵/۱۷)

إن قلت: نعم، ولكن الظاهر أن الامام - عليه السـلام - إنما اسـتدل بما هو قضـية ظاهر العنوان وضعا، لا بقرينة المقام مجازا، فلا بد أن يكون للاعم، وإلا لماتم.

قلت: لو سـلم، لم يكن يستلزم جرى المشتق على النحو الثانى كونه مجازا، بل يكون حقيقة لو كان بلحاظ حال التلبس - كما عرفت - فيكون معنى الآيـة، والله العـالم: من كـان ظالمـا ولو آنا فى زمان سابق(۱) لا ينال عهـدى أبـدا، ومن الواضـح أن إرادة هـذا المعنى لا تستلزم الاستعمال، لا بلحاظ حال التلبس.

ومنه قـد انقـدح ما فى الاسـتدلال على التفصـيل بين المحكوم عليه والمحكوم به، باختيار عـدم الاشتراط فى الاول، بآيـة حـد السارق والسارقـة، والزانى والزانيـة، وذلك حيث ظهر أنه لا ينافى إرادة خصوص حال التلبس دلالتها على ثبوت القطع والجلد مطلقا، ولو بعد انقضاء.

المبدأ، مضافا إلى

---

(۱) فى "ب: "السابق.

*[۵۱]

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

ومن مطـاوى مـا ذكرنا - ها هنا وفى المقـدمات - ظهر حال سائر الاقوال، وماذكر لها من الاسـتدلال، ولا يسع المجال لتفصـيلها، ومن أراد الاطلاع عليها فعليه بالمطولات.

بقى أمور: الاـول: إن مفهوم المشـتق - على مـا حققه المحقق الشـريف(۱) فى بعض حواشـيه(۲) -: بسـيط منتزع عن الـذات - باعتبار تلبسها بالمبدأ واتصافها به - غير مركب.

وقـد أفـاد فى وجه ذلـك: أن مفهوم الشـئ لاـ يعتبر فى مفهوم النـاطق مثلا، وإلا لكان العرض العام داخلا فى الفصل، ولو اعتبر فيه ما صدق عليه الشئ، انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورة، فإن الشئ الذى له الضحك هو الانسان، وثبوت الشئ لنفسه ضرورى.

هذا ملخص ما أفاده الشريف، على مالخصه بعض الاعاظم(۳).

وقـد أورد عليه فى الفصول(۴)، بـأنه يمكن أن يختـار الشق الاول، ويـدفع الاشـكال بأن كون الناطق - مثلا - فصـلا، مبنى على عرف

المنطقيين،

(۵/۱۸)

(۱) المير سيد على بن محمد بن على الحسينى الاسترابادى، ولد المحقق الشريف سنة ۷۴۰ ه بجرجان وكان متكلما بارعا، باهرا فى الحكمة والعربية، روى عن جماعة منهم العلامة قطب الدين الرازى، واخذ منه العلامة المذكور، له شرح المطالع وشرح على مواقف القاضى عضد الايجى فى علم أصول الكلام، عده القاضى نور الله من حكماء الشيعة وعلمائها. وتوفى فى شيراز سنة ۸۱۶ ه. (الكنى والالقاب ۲ / ۳۵۸).

(۲) فى حاشيته على شرح المطالع عند قول الشارح: الا أن معناه شئ له المشتق منه. . . الخ، شرح المطالع/۱۱.

(۳) الفصول / ۶۱، التنبيهات.

(۴) الفصول / ۶۱، التنبيهات.

*[۵۲]

حيث اعتبروه مجردا عن مفهوم الذات، وذلك لا يوجب وضعه لغة كذلك.

وفيه: إنه من المقطوع أن مثل الناطق قد اعتبر فصلا بلا تصرف فى معناه أصلا، بل بماله من المعنى، كما لا يخفى.

والتحقيق أن يقال إن مثل الناطق ليس بفصل حقيقى، بل لازم ما هو الفصل وأظهر خواصه، وإنما يكون فصلا مشهوريا منطقيا يوضع مكانه إذا لم يعلم نفسه، بل لا يكاد يعلم، كما حقق فى محله، ولذا ربما يجعل لازمان مكانه إذا كانا متساوى النسبة إليه، كالحساس والمتحرك بالارادة فى الحيوان، وعليه فلا بأس بأخذ مفهوم الشئ فى مثل الناطق، فإنه وإن كان عرضا عام، لا فصلا مقوما للانسان، إلا أنه بعد تقييده بالنطق واتصافه به كان من أظهر خواصه.

وبالجملة لا يلزم من أخذ مفهوم الشئ فى معنى المشتق، إلا دخول العرض فى الخاصة التى هى من العرضى، لا فى الفصل الحقيقى الذى هو من الذاتى، فتدبر جيدا.

ثم قال: إنه يمكن أن يختار الوجه الثانى أيضا، ويجاب بأن المحمول ليس مصداق الشئ والذات مطلقا، بل مقيدا بالوصف، وليس ثبوته للموضوع حينئذ بالضرورة، لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضروريا.

انتهى.

(۵/۱۹)

ويمكن أن يقال: إن عدم كون ثبوت القيد ضروريا لا يضر بدعوى الانقلاب، فإن المحمول إن كان ذات المقيد وكان القيد خارجا، وإن كان التقييد داخلا بما هو معنى حرفى، فالقضية لا محالة تكون ضرورية، ضرورة ضرورية ثبوت الانسان الذى يكون مقيدا بالنطق للانسان وان كان المقيد به بما هو مقيد على أن يكون القيد داخلا، فقضية (الانسان ناطق) تنحل فى الحقيقة إلى قضيتين إحداهما قضية (الانسان إنسان) وهى

[۵۳]

ضرورية، والاخرى قضية (الانسان له النطق) وهى ممكنة، وذلك لان الاوصاف قبل العلم بها أخبار كما أن الاخبار بعد العلم تكون أوصافا، فعقد الحمل ينحل إلى القضية، كما أن عقد الوضع ينحل إلى قضية مطلقة عامة عند الشيخ، وقضية ممكنة عند الفارابى(۱)، فتأمل.

لكنه (قدس سره) تنظر فيما أفاده بقوله: وفيه نظر لان الذات الماخوذة مقيدة بالوصف قوة أو فعلا، إن كانت مقيدة به واقعا صدق الايجاب بالضرورة وإلا صدق السلب بالضرورة، مثلا: لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد [الكاتب](۲) بالقوة أو بالفعل

كاتب بالضرورة. انتهى.

ولا يذهب عليك أن صدق الايجاب بالضرورة، بشرط كونه مقيدا به واقعا لا يصحح دعوى الانقلاب إلى الضرورية، ضرورة صدق الايجاب بالضرورة بشرط المحمول فى كل قضية ولو كانت ممكنة، كما لا يكاد يضر بها صدق السلب كذلك، بشرط عدم كونه مقيدا به واقعا، لضرورة السلب بهذا الشرط، وذلك لوضوح أن المناط فى الجهات ومواد القضايا، إنما هو بملاحظة أن نسبة هذا المحمول إلى ذلك الموضوع موجهة بأى جهة منها، ومع أية منها فى نفسها صادقة، لا بملاحظة ثبوتها له واقعا أو عدم ثبوتها له كذلك، وإلا كانت الجهة منحصرة بالضرورة، ضرورة صيرورة الايجاب أو السلب - بلحاظ الثبوت وعدمه - واقعا ضروريا، ويكون من باب الضرورة

(۵/۲۰)

(۱) أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الحكيم المشهور، صاحب التصانيف فى الفلسفة والمنطق والموسيقى وغيرها من العلوم، أقام ببغداد برهة ثم ارتحل إلى مدينة حران ثم رجع إلى بغداد ثم سافر إلى دمشق ثم إلى مصر، ثم عاد إلى دمشق وأقام بها وسلطانها يومئذ سيف الدولة بن حمدان، ويحكى أن الآلة المسماة " القانون " من وضعه، وكان منفردا بنفسه لا يجالس الناس، أكثر تصانيفه فصول وتعاليق، توفى عام ۳۳۹ بدمشق وقد ناهز ثمانين سنة وصلى عليه سيف الدولة ودفن بظاهر دمشق. (وفيات الاعيان ۵ / ۱۵۳ رقم ۷۰۱).

(۲) أثبتناها من (ب) *

[۵۴]

۳

بشرط المحمول.

وبالجملة: الدعوى هو انقلاب مادة الامكان بالضرورة، فيما ليست مادته واقعا فى نفسه وبلا شرط غير الامكان.

وقد انقدح بذلك عدم نهوض ما أفاده (رحمه الله) بإبطال الوجه الاول، كما زعمه (قدس سره)، فإن لحوق مفهوم الشئ والذات لمصاديقهما، إنما يكون ضروريا مع إطلاقهما، لا مطلقا، ولو مع التقيد إلا بشرط تقيد المصاديق به أيضا، وقد عرفت حال الشرط، فافهم.

ثم إنه لو جعل التالى فى الشرطية الثانية لزوم أخذ النوع فى الفصل، ضرورة أن مصداق الشئ الذى له النطق هو الانسان، كان أليق بالشرطية الاولى، بل كان أولى(۱) لفساده مطلقا، ولو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقى، ضرورة بطلان أخذ الشئ فى لازمه وخاصته، فتأمل جيدا.

ثم إنه يمكن أن يستدل على البساطة، بضرورة عدم تكرار الموصوف فى مثل زيد الكاتب، ولزومه من التركب، وأخذ الشئ مصداقا أو مفهوما فى مفهومه.

إرشاد: لا يخفى أن معنى البساطة - بحسب المفهوم - وحدته إدراكا وتصورا، بحيث لا يتصور عند تصوره إلا شئ واحد لا شيئان، وإن انحل بتعمل من العقل إلى شيئين، كانحلال مفهوم الشجر والحجر إلى شئ له الحجرية أو الشجرية، مع وضوح بساطة مفهومهما.

وبالجملة: لا ينثلم بالانحلال إلى الاثنينية - بالتعمل العقلى - وحدة المعنى

(۵/۲۱)

(۱) فی " ب: " الاولی.

*[۵۵]

وبساطة المفهوم کما لا یخفی، وإلی ذلک یرجع الاجمال والتفصیل الفارقان(۱) بین المحدود والحد، مع ما هما علیه من الاتحاد ذاتا، فالعقل بالتعمل یحلل النوع، ویفصله إلی جنس وفصل، بعد ما کان أمرا واحدا إدراکا، وشیئا فاردا تصورا، فالتحلیل یوجب فتق ما هو علیه من الجمع والرتق.

الثانی: الفرق بین المشتق ومبدئه مفهوما، أنه بمفهومه لا یأبی عن الحمل علی ما تلبس بالمبدأ، ولا یعصی عن الجری علیه، لما هما علیه من نحو من الاتحاد، بخلاف المبدأ، فإنه بمعناه یأبی عن ذلک، بل إذا قیس ونسب إلیه کان غیره، لا هو هو، وملاک الحمل والجری إنما هو نحو من الاتحاد والهوهویة، وإلی هذایرجع ما ذکره أهل المعقول فی الفرق بینهما، من أن المشتق یکون لا بشرط والمبدأ یکون بشرط لا ـ أی یکون مفهوم المشتق غیر آب عن الحمل، ومفهوم المبدأ یکون آبیا عنه، وصاحب الفصول(۲) (رحمه الله) - حیث توهم أن مرادهم إنما هو بیان التفرقة بهذین الاعتبارین، بلحاظ الطوارئ والعوارض الخارجیة مع حفظ مفهوم واحد - أورد علیهم بعدم استقامة الفرق بذلک، لاجل امتناع حمل العلم والحرکة علی الذات، وإن اعتبرا لا بشرط، وغفل عن أن المراد ما ذکرنا، کما یظهر منهم من بیان الفرق بین الجنس والفصل، وبین المادة والصورة، فراجع.

الثالث: ملاک الحمل - کما أشرنا إلیه - هو الهوهویة والاتحاد من وجه،

---

(۱) فی " أ وب: " الفارقین.

(۲) الفصول / ۶۲، التنبیه الثانی من تنبیهات المشتق.

(۵/۲۲)

هو الشیخ محمد حسین بن محمد رحیم الطهرانی الحائری، ولد فی " إیوان کیف، " أخذ مقدمات العلوم فی طهران، ثم اکتسب من شقیقه الحجة الشیخ محمد تقی الاصفهانی صاحب " هدایة المسترشدین " فی اصفهان، ثم هاجر إلی العراق فسکن کربلاء، کان مرجعا عاما فی التدریس والتقلید، وقد تخرج من معهده جمع من کبار العلماء، أجاب داعی ربه سنة ۱۲۵۴ ه وله آثار أشهرها" الفصول الغرویة " فی الاصول (طبقات اعلام الشیعة الکرام البررة ۱ / ۳۹۰ رقم ۷۹۵).

*[۵۶]

والمغایرة من وجه آخر، کما یکون بین المشتقات والذوات، ولا ـ یعتبر معه(۱) ملاحظة الترکیب بین المتغایرین، واعتبار کون مجموعهما - بما هو کذلک - واحدا، بل یکون لحاظ ذلک مخلا، لاستلزامه المغایرة بالجزئیة والکلیة.

ومن الواضح أن ملاک الحمل لحاظ نحو اتحاد بین الموضوع والمحمول، مع وضوح عدم لحاظ ذلک فی التحدیدات وسائر القضایا فی طرف الموضوعات، بل لا ـ یلحظ فی طرفها إلا ـ نفس معانیها، کما هو الحال فی طرف المحمولات، ولا یکون حملها علیها إلا بملاحظة ما هما علیه من نحو من الاتحاد، مع ما هما علیه من المغایرة ولو بنحو من الاعتبار. فانقدح بذلک فساد ما جعله فی الفصول تحقیقا للمقام.

وفی کلامه موارد للنظر، تظهر بالتأمل وإمعان النظر.

الرابع: لا ـ ریب فی کفایة مغایرة المبدأ مع ما یجری المشتق علیه مفهوما، وإن اتحدا عینا وخارجا، فصدق الصفات - مثل: العالم، والقادر، والرحیم، والکریم، إلی غیر ذلک من صفات الکمال والجلال - علیه تعالی، علی ما ذهب إلیه أهل الحق من عینیة صفاته، یکون علی الحقیقة، فإن المبدأ فیها وإن کان عین ذاته تعالی خارجا، إلا أنه غیر ذاته تعالی مفهوما.

(۵/۲۳)

ومنه قد انقدح ما فی الفصول، من الالتزام بالنقل(۲) أو التجوز فی ألفاظ الصفات الجاریة علیه تعالی، بناء علی الحق من العینیة، لعدم المغایرة المعتبرة بالاتفاق(۳)، وذلک لما عرفت من کفایة المغایرة مفهوما، ولا اتفاق علی اعتبار غیرها، إن لم نقل بحصول الاتفاق علی عدم اعتباره، کمالا یخفی، وقد عرفت ثبوت المغایرة کذلک بین الذات ومبادئ الصفات.

---

(۱) اشارة إلی ما افاده صاحب الفصول، الفصول، ۶۲ التنبیه الثانی.

(۲) الفصول / ۶۲، التنبیه الثالث من تنبیهات المشتق.

(۳) وهو الاتفاق الذی ادعاه صاحب الفصول (قدس سره) الفصول / ۶۲.

*[۵۷]

الخامس: إنه وقع الخلاف بعد الاتفاق علی اعتبار المغایرة - کما عرفت - بین المبدأ وما یجری علیه المشتق، فی اعتبار قیام المبدأ به، فی صدقه علی نحو الحقیقة، وقد استدل من قال(۱) بعدم الاعتبار، بصدق الضارب والمؤلم، مع قیام الضرب والالم بالمضروب والمؤلم - بالفتح -.

(۵/۲۴)

والتحقیق: إنه لا ینبغی أن یرتاب من کان من أولی الالباب، فی أنه یعتبر فی صدق المشتق علی الذات وجریه علیها، من التلبس بالمبدأ بنحو خاص، علی اختلاف أنحائه الناشئة من اختلاف المواد تارة، واختلاف الهیئات أخری، من القیام صدورا أو حلولا أو وقوعا علیه أو فیه، أو انتزاعه عنه مفهوما مع اتحاده معه خارجا، کما فی صفاته تعالی، علی ما أشرنا إلیه آنفا، أو مع عدم تحقق إلا للمنتزع عنه، کما فی الاضافات والاعتبارات التی لا تحقق لها، ولا یکون بحذائها فی الخارج شیء، وتکون من الخارج المحمول، لا المحمول بالضمیمة، ففی صفاته الجاریة علیه تعالی یکون المبدأ مغایرا له تعالی مفهوما، وقائما به عینا، لکنه بنحو من القیام، لا بأن یکون هناک اثنینیة، وکان ما بحذائه غیر الذات، بل بنحو الاتحاد والعینیة، وکان ما بحذائه عین الذات، وعدم اطلاع العرف علی مثل هذا التلبس من الامور الخفیة لا یضر بصدقها علیه تعالی علی نحو الحقیقة، إذا کان لها مفهوم صادق علیه تعالی حقیقة، ولو بتأمل وتعمل من العقل.

والعرف إنما یکون مرجعا فی تعیین المفاهیم، لا فی تطبیقها علی مصادیقها.

وبالجملة: یکون مثل العالم، والعادل، وغیرهما - من الصفات الجاریة علیه تعالی وعلی غیره - جاریة علیهما بمفهوم واحد ومعنی فارد، وإن اختلفا فیما یعتبر فی الجری من الاتحاد، وکیفیة التلبس بالمبدأ، حیث أنه بنحو العینیة فیه تعالی، وبنحو الحلول أو الصدور فی غیره، فلا وجه لما التزم به فی

---

(۱) الفصول / ۶۲، التنبیه الثالث من تنبیهات المشتق.

*[۵۸]

(۵/۲۵)

الفصول(۱)، من نقل الصفات الجاریة علیه تعالی عما هی علیها من المعنی، کما لا یخفی، کیف؟ ولو کانت بغیر معانیها العامة جاریة علیه تعالی کانت صرف لقلقة اللسان وألفاظ بلا معنی، فإن غیر تلک المفاهیم العامة الجاریة علی غیره تعالی غیر مفهوم ولا معلوم إلا بما یقابلها، ففی مثل ما إذا قلنا: إنه تعالی عالم، إما أن نعنی أنه من ینکشف لدیه الشیء فهو ذاک المعنی العام، أو أنه مصداق لما یقابل ذاک المعنی، فتعالی عن ذلک علوا کبیرا، وإما أن لا نعنی شیئا، فتکون کما قلناه من کونها صرف اللقلقة، وکونها بلا معنی، کما لا یخفی.

والعجب أنه جعل ذلک علة لعدم صدقها فی حق غیره، وهو کما تری، وبالتأمل فیما ذکرنا، ظهر الخلل فیما استدل من الجانبین والمحاکمة بین الطرفین، فتأمل.

السادس: الظاهر أنه لا یعتبر فی صدق المشتق وجریه علی الذات حقیقة، التلبس بالمبدأ حقیقة وبلا واسطة فی العروض، کما فی الماء الجاری، بل یکفی التلبس به ولو مجازا، ومع هذه الواسطة، کما فی المیزاب الجاری، فاسناد الجریان إلی المیزاب، وإن کان إسنادا إلی غیر ما هو له وبالمجاز، إلا أنه فی الاسناد، لا فی الکلمة، فالمشتق فی مثل المثال، بما هو مشتق قد استعمل فی معناه الحقیقی، وإن کان مبدؤه مسندا إلی المیزاب بالاسناد المجازی، ولا منافاة بینهما أصلا، کما لا یخفی، ولکن ظاهر الفصول(۲) بل صریحه، اعتبار الاسناد الحقیقی فی صدق المشتق حقیقة، وکأنه من باب الخلط بین المجاز فی الاسناد والمجاز فی الکلمة، وهذا - هاهنا - محل الکلام بین الاعلام، والحمد لله، وهو خیر ختام.

---

(۱) الفصول / ۶۲، التنبیه الثالث من تنبیهات المشتق.

(۲) الفصول / ۶۲، التنبیه الثالث من تنبیهات المشتق.

*(۵/۲۶)

المقصد الاول: فی الاوامر

المقصد الاول: فی الاوامر

الفصل الاول: فیما یتعلق بمادة الامر من الجهات

وهی عدیدة: الاولی: إنه قد ذکر للفظ الامر معان متعددة، منها الطلب، کما یقال، أمره بکذا.

ومنها الشأن، کما یقال: شغله أمر کذا.

ومنها الفعل، کما فی قوله تعالی: (وما أمر فرعون برشید)(۱).

ومنها الفعل العجیب، کما فی قوله تعالی: (فلما جاء أمرنا)(۲).

ومنها الشئ، کما تقول: رأیت الیوم أمرا عجیبا.

ومنها الحادثة، ومنها الغرض، کما تقول: جاء زید لامر کذا.

ولا یخفی أن عد بعضها من معانیه من اشتباه المصداق بالمفهوم، ضرورة أن الامر فی (جاء زید لامر) ما إستعمل فی معنی الغرض، بل اللام قد دل علی الغرض، نعم یکون مدخوله مصداقه، فافهم، وهکذا الحال فی قوله

---

(۱) هود: ۹۷.

(۲) هود: ۶۶، ۸۲.

*[۶۲]

تعالی (فلماجاء أمرنا)(۱) یکون مصداقا للتعجب، لا مستعملا فی مفهومه، وکذا فی الحادثة والشأن.

وبذلک ظهر ما فی دعوی الفصول(۲)، من کون لفظ الامر حقیقة فی المعنیین الاولین، ولا یبعد دعوی کونه حقیقة فی الطلب فی الجملة والشئ، هذا بحسب العرف واللغة.

وأما بحسب الاصطلاح، فقد نقل(۳) الاتفاق علی أنه حقیقة فی القول المخصوص، ومجاز فی غیره، ولا یخفی أنه علیه لا یمکن منه الاشتقاق، فإن معناه - حینئذ - لا یکون معنی حدثیا، مع أن الاشتقاقات منه - ظاهرا - تکون بذلک المعنی المصطلح علیه بینهŘلا

بالمعنی الاخر، فتدبر.

ویمکن أن یکون مرادهم به هو الطلب بـالقول لاـ نفسه تعبیرا عنه بمـا یـدل علیه، نعم القول المخصوص - أی صـیغهٔ الامـر - إذا أراد العالی بها الطلب یکون من مصادیق الامر، لکنه بما هو طلب مطلق أو مخصوص.

(۶/۱)

وکیف کان، فالامر سـهل لو ثبت النقل، ولا مشاحـهٔ فی الاصـطلاح، وإنما المهم بیان ما هو معناه عرفا ولغـهٔ، لیحمل علیه فیما إذا ورد بلاـ قرینـهٔ، وقـد اسـتعمل فی غیر واحـد من المعـانی فی الکتاب والسـنهٔ، ولا حجـهٔ علی أنه علی نحو الاشتراک اللفظی أو المعنوی أو الحقیقهٔ والمجاز.

وما ذکر فی الترجیح، عند تعارض هذه الاحوال، لو سلم، ولم یعارض بمثله، فلا دلیل علی الترجیح به، فلا بد مع التعارض من الرجوع إلی الاصل فی مقام العمل، نعم لو علم ظهوره فی أحـد معانیه، ولو إحتمل أنه کان للانسـباق من الاطلاق، فلیحمل علیه، وإن لم یعلم أنه حقیقهٔ فیه

---

(۱) هود: ۶۶، ۸۲.

(۲) الفصول / ۶۲، القول فی الامر.

(۳) الفصول / ۶۲ - ۶۳، القول فی الامر.

*[۶۳]

بالخصوص، أو فیما یعمه، کما لا یبعد أن یکون کذلک فی المعنی الاول.

الجهـهٔ الثانیهٔ: الظاهر اعتبار العلو فی معنی الامر، فلا یکون الطلب من السافل أو المساوی أمرا، ولو أطلق علیه کان بنحو من العنایهٔ، کما أن الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء، فیکون الطلب من العالی أمرا ولو کان مستخفضا لجناحه.

وأمـا إحتمـال اعتبار أحـدهما فضـعیف، وتقبیـح الطالب السافل من العالی المسـتعلی علیه، وتوبیخه بمثل: إنک لم تأمره، إنما هو علی اسـتعلائه، لا علی أمره حقیقهٔ بعد اسـتعلائه، وإنما یکون إطلاق الامر علی طلبه بحسب ما هو قضـیهٔ استعلائه، وکیف کان، ففی صحهٔ سلب الامر عن طلب السافل، ولو کان مستعلیا کفایهٔ.

(۶/۲)

الجهـهٔ الثالثـهٔ: لا یبعـد کون لفظ الامر حقیقـهٔ فی الوجوب، لانسـباقه عنه عنـد إطلاقه، ویؤیـد قوله تعال (فلیحـذر الـذین یخالفون عن أمره)(۱) وقوله صلی الله علیه وآله(۲): (لو لا أن أشق علی أمتی لامرتهم بالسواک) وقوله صـلی الله علیه وآله(۳): - لبریرهٔ بعد قولها: أتـأمرنی یا رسول الله؟ -: (لا، بل إنما أنا شافع) إلی غیر ذلک، وصـحهٔ الاحتجاج علی العبـد ومؤاخـذته بمجرد مخالفـهٔ أمره، وتوبیخه علی مجرد مخالفته، کما فی قوله تعالی (ما منعک ألا تسجد إذ أمرتک)(۴).

وتقسـیمه إلی الایجاب والاسـتحباب، إنما یکون قرینهٔ علی إرادهٔ المعنی الاعم منه فی مقام تقسـیمه، وصـحهٔ الاسـتعمال فی معنی أعم من کونه علی نحو

---

(۱) النور: ۶۳.

(۲) غوالی اللآلی: ۲ / ۲۱ الحدیث ۴۳.

(۳) الکافی: ۵ / ۴۸۵، التهذیب: ۷ / ۳۴۱، الخصال: ۱ / ۱۹۰.

(۴) الاعراف: ۱۲.

*[۶۴]

الحقيقة، كما لا يخفى، وأما ما أفيد(۱) من أن الاستعمال فيهما ثابت، فلو لم يكن موضوعا للقدر المشترك بينهما لزم الاشتراك أو المجاز، فهو غير مفيد، لما مرت الاشارة إليه فى الجهة الاولى، وفى تعارض الاحوال(۲)، فراجع.

والاستدلال بأن فعل المندوب طاعة، وكل طاعة فهو فعل المأمور به، فيه ما لا يخفى من منع الكبرى، لو أريد من المأمور به معناه الحقيقى، وإلا لا يفيد المدعى.

(۶/۳)

الجهة الرابعة: الظاهر أن الطلب الذى يكون هو معنى الامر، ليس هو الطلب الحقيقى الذى يكون طلبا بالحمل الشائع الصناعى، بل الطلب الانشائى الذى لا يكون بهذا الحمل طلبا مطلقا، بل طلبا إنشائيا، سواء أنشئ بصيغة إفعل، أو بمادة الطلب، أو بمادة الامر، أو بغيرها، ولو أبيت إلا عن كونه موضوعا للطلب فلا أقل من كونه منصرفا إلى الانشائى منه عند إطلاقه كما هو الحال فى لفظ الطلب أيضا، وذلك لكثرة الاستعمال فى الطلب الانشائى، كما أن الامر فى لفظ الارادة على عكس لفظ الطلب، والمنصرف عنها عند إطلاقها هو الارادة الحقيقية(۳) واختلافهما فى ذلك ألجأ بعض أصحابنا إلى الميل إلى ما ذهب إليه الاشاعرة، من المغايرة بين الطلب والارادة، خلافا لقاطبة أهل الحق والمعتزلة، من اتحادهما، فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما هو الحق فى المقام، وإن حققناه فى بعض فوائدنا إلا أن الحوالة لما تكن عن المحذور خالية، والاعادة بلا فائدة ولا إفادة، كان المناسب هو التعرض ها هنا أيضا.

فاعلم، أن الحق كما عليه أهله - وفاقا للمعتزلة وخلافا للاشاعرة - هو اتحاد الطلب والارادة، بمعنى أن لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد وما بإزاء

---

(۱) أفاده العلامة (ره) نهاية الاصول / ۶۴ مخطوطة.

(۲) فى الامر الثامن من المقدمة ص ۲۰.

(۳) فى "ب: "الحقيقة.

*[۶۵]

أحدهما فى الخارج يكون بإزاء الآخر، والطلب المنشأ بلفظه أو بغيره عين الارادة الانشائية، وبالجملة هما متحدان مفهوما وإنشاء وخارجا، لا أن الطلب الانشائى الذى هو المنصرف إليه إطلاقه - كما عرفت - متحد مع الارادة الحقيقية(۱) التى ينصرف إليها إطلاقها أيضا، ضرورة أن المغايرة بينهما أظهر من الشمس وأبين من الامس.

(۶/۴)

فإذا عرفت المراد من حديث العينية والاتحاد، ففى مراجعة الوجدان عند طلب شئ والامر به حقيقة كفاية، فلا يحتاج إلى مزيد بيان وإقامة برهان، فإن الانسان لا يجد غير الارادة القائمة بالنفس صفة أخرى قائمة بها، يكون هو الطلب غيرها، سوى ما هو مقدمة تحققها، عند خطور الشئ والميل وهيجان الرغبة إليه، والتصديق لفائدته، وهو الجزم بدفع ما يوجب توقفه عن طلبه لاجلها.

وبالجملة: لا يكاد يكون غير الصفات المعروفة والارادة هناك صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب، فلا محيص(۲) عن إتحاد الارادة والطلب، وأن يكون ذلك الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات فى إرادة فعله بالمباشرة، أو المستتبع لامر عبيده به فيما لو أراده لا كذلك، مسمى بالطلب والارادة كما يعب به تارة وبها أخرى، كما لا يخفى.

وكذا الحال فى سائر الصيغ الانشائية، والجمل الخبرية، فإنه لا يكون غير الصفات المعروفة القائمة بالنفس، من الترجى والتمنى والعلم إلى غيرذلك، صفة أخرى كانت قائمة بالنفس، وقد دل اللفظ عليها، كما قيل: إن الكلام لفى الفؤاد وإنما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا وقد انقدح بما حققناه، ما فى استدلال الاشاعرة على المغايرة بالامر مع عدم الارادة، كما فى صورتى الاختبار والاعتذار من

الخلل، فإنه كما لا إرادة

---

(۱) فی " ب: " الحقيقة.

(۲) فی النسختين فلا محيص إلا، والظاهر " إلا " هنا مقحمة فی السياق.

*[۶۶]

حقيقة فی الصورتين، لا طلب كذلك فيهما، والذی يكون فيهما إنما هو الطلب الانشائی الايقاعی، الذی هو مدلول الصيغة أو المادة، ولم يكن بينا ولا مبينا فی الاستدلال مغايرته مع الارادة الانشائية.

وبالجملة: الذی يتكفله الدليل، ليس إلا الانفكاك بين الارادة الحقيقية، والطلب المنشأ بالصيغة الكاشف عن مغايرتهما.

(۶/۵)

وهو مما لا محيص عن الالتزام به، كما عرفت، ولكنه لا يضر بدعوى الاتحاد أصلا، لمكان هذه المغايرة والانفكاك بين الطلب الحقيقی والانشائی، كما لا يخفی.

ثم إنه يمكن - مما حققناه - أن يقع الصلح بين الطرفين، ولم يكن نزاع فی البين، بأن يكون المراد بحديث الاتحاد ما عرفت من العينية مفهوما ووجودا حقيقيا وإنشائيا، ويكون المراد بالمغايرة والاثنينية هو اثنينية الانشائی من الطلب، كما هو كثيرا ما يراد من إطلاق لفظه، وا لحقيقی من الارادة، كما هو المراد غالبا منها حين إطلاقها، فيرجع النزاع لفظيا، فافهم.

دفع ووهم(۱): لا يخفی أنه ليس غرض الاصحاب والمعتزلة، من نفی غير الصفات المشهورة، وأنه ليس صفة أخرى قائمة بالنفس كانت كلاما نفسيا مدلولا للكلام اللفظی، كما يقول به الاشاعرة، إن هذه الصفات المشهورة مدلولات للكلام.

إن قلت: فماذا يكون مدلولا عليه عند الاصحاب والمعتزلة؟ قلت: أما الجمل الخبرية، فهی دالة علی ثبوت النسبة بين طرفيها، أو نفيها فی نفس الامر من ذهن أو خارج، كالانسان نوع أو كاتب.

وأما الصيغ الانشائية، فهی - علی ما حققناه فی بعض فوائدنا(۲) - موجدة

---

(۱) المتوهم هو القوشجی، راجع شرح تجريد العقائد للقوشجی / ۲۴۶، عند البحث عن المسموعات.

(۲) تعليقة المصنف علی الفرائد، كتاب الفرائد / ۲۸۵.

*[۶۷]

لمعانيها فی نفس الامر، أی قصد ثبوت معانيها وتحققها بها، وهذا نحو من الوجود، وربما يكون هذا منشأ لانتزاع اعتبار مترتب عليه شرعا وعرفا آثار، كما هو الحال فی صيغ العقود والايقاعات.

(۶/۶)

نعم لا مضايقة فی دلالة مثل صيغة الطلب والاستفهام والترجی والتمنی - بالدلالة الالتزامية - علی ثبوت هذه الصفات حقيقة، إما لاجل وضعها لايقاعها، فيما إذا كان الداعی إليه ثبوت هذه الصفات، أو انصراف إطلاقها إلی هذه الصورة، فلو لم تكن هناك قرينة، كان إنشاء الطلب أو الاستفهام أو غيرهما بصيغتها، لاجل كون الطلب والاستفهام وغيرهما قائمة بالنفس، وضعا أو إطلاقا.

إشكال ودفع: أما الاشكال، فهو إنه يلزم بناء علی اتحاد الطلب والارادة، فی تكليف الكفار بالايمان، بل مطلق أهل العصيان فی العمل بالاركان، إما أن لا يكون هناك تكليف جدی، إن لم يكن هناك إرادة، حيث أنه لا يكون حينئذ طلب حقيقی، وإعتباره فی الطلب الجدی ربما يكون من البديهی، وإن كان هناك إرادة، فكيف تتخلف عن المراد؟ ولا تكاد تتخلف، إذا أراد الله شيئا يقول له: كن فيكون.

وأما الدفع، فهو إن إستحاله التخلف إنما تكون فى الارادة التكوينية وهى العلم بالنظام على النحو الكامل التام، دون الارادة التشريعية، وهى العلم بالمصلحة فى فعل المكلف.

وما لا محيص عنه فى التكليف إنما هو هذه الارادة التشريعية لا التكوينية، فإذا توافقتا فلابد من الاطاعة والايمان، وإذا تخالفتا، فلا محيص عن أن يختار الكفر والعصيان.

إن قلت: إذا كان الكفر والعصيان والاطاعة والايمان، بإرادته تعالى التى لا تكاد تتخلف عن المراد، فلا يصح أن يتعلق بها التكليف، لكونها خارجة عن الاختيار المعتبر فيه عقلا.

[۶۸]

قلت: إنمايخرج بذلك عن الاختيار، لو لم يكن تعلق الارادة بها مسبوقة بمقدماتها الاختيارية، وإلا فلا بد من صدورها بالاختيار، وإلا لزم تخلف إرادته عن مراده، تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

(۶/۷)

إن قلت: إن الكفر والعصيان من الكافر والعاصى ولو كانا مسبوقين بإرادتهما، إلا أنهما منتهيان إلى ما لا بالاختيار، كيف؟ وقد سبقهما الارادة الازلية والمشية الالهية، ومعه كيف تصح المؤاخذة على ما يكون بالاخرة بلا اختيار؟ قلت: العقاب إنما بتبعة الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدماته، الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما، فإن السعيد سعيد فى بطن أمه، والشقى شقى فى بطن أمه)(۱) و (الناس معادن كمعادن الذهب والفضة)(۲)، كما فى الخبر، والذاتى لا يعلل، فانقطع سؤال: إنه لم جعل السعيد سعيدا والشقى شقيا؟ فإن السعيد سعيد بنفسه والشقى شقى كذلك، وإنما أوجدهما الله تعالى (قلم اينجا رسيد سر بشكست)(۳)، قد إنتهى الكلام فى المقام إلى ما ربما لا يسعه كثير من الافهام، ومن الله الرشد والهداية وبه الاعتصام.

وهم ودفع: لعلك تقول: إذا كانت الارادة التشريعية منه تعالى عين علمه بصلاح الفعل، لزم - بناء على أن تكون عين الطلب - كون المنشأ بالصيغة فى الخطابات الالهية هو العلم، وهو بمكان من البطلان.

---

(۱) ورد بهذا المضمون فى توحيد الصدوق / ۳۵۶ الباب ۵۸ الحديث ۳.

(۲) الروضة من الكافى ۸ / ۱۷۷، الحديث ۱۹۷. مسند أحمد بن حنبل ۲ / ۵۳۹ وفيه تقديم الفضة على الذهب. وقريب منه فى هذا المصدر صفحة ۲۵۷، ۲۶۰، ۳۹۱، ۴۳۸، ۴۸۵، ۴۹۸، ۵۲۵ والبخارى ۴ / ۲۱۶.

(۳) يريد المؤلف (ره): وهنا يقف القلم، لان الكلام انتهى إلى ما ربما لا يسعه كثير من الافهام، وما بين القوسين، تعبير فارسى ترجمته: لما وصل القلم إلى هنا انكسر رأسه.

*[۶۹]

(۶/۸)

لكنك غفلت عن أن اتحاد الارادة مع العلم بالصلاح، إنما يكون خارجا لا مفهوما، وقد عرفت(۱) أن المنشأ ليس إلا المفهوم، لا الطلب الخارجى، ولا غرو أصلا فى اتحاد الارادة والعلم عينا وخارجا، بل لا محيص عنه فى جميع صفاته تعالى، لرجوع الصفات إلى ذاته المقدسة، قال أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه(۲): (وكمال توحيده الاخلاص له، وكمال الاخلاص له نفى الصفات عنه).

---

(۱) مر فى صفحة ۶۶ من هذا الكتاب عند قوله: وأما الصيغ الانشائية. . الخ.

(۲) نهج البلاغة / ۳۹ الخطبة الاولى.

(۶/۹)

الفصل الثانی فیما یتعلق بصیغهٔ الامر ..

الفصل الثانی فیما یتعلق بصیغهٔ الامر ..

المبحث الاول: إنه ربما یذکر ...

للصیغهٔ معان قد استعملت فیها

وقد عد منها: الترجی، والتمنی، والتهدید، والانذار، والاهانهٔ، والاحتقار، والتعجیز، والتسخیر، إلی غیر ذلک، وهذا کما تری، ضرورهٔ أن الصیغهٔ ما استعملت فی واحد منها، بل لم یستعمل إلاـ فی إنشاء الطلب، إلاـ أن الداعی إلی ذلک، کما یکون تارهٔ هو البعث والتحریک نحو المطلوب الواقعی، یکون أخری أحد هذه الامور، کما لا یخفی.

قصاری ما یمکن أن یدعی، أن تکون الصیغهٔ موضوعهٔ لانشاء الطلب، فیما إذا کان بداعی البعث والتحریک، لا بداع آخر منها، فیکون إنشاء الطلب بها بعثا حقیقهٔ، وإنشاؤه بها تهدیدا مجازا، وهذا غیر کونها مستعملهٔ فی التهدید وغیره، فلا تغفل.

إیقاظ: لاـ یخفی أن ما ذکروه فی صیغهٔ الامر، جار فی سائر الصیغ الانشائیهٔ، فکما یکون الداعی إلی إنشاء التمنی أو الترجی أو الاستفهام

[۷۰]

بصیغها، تارهٔ هو ثبوت هذه الصفات حقیقهٔ، یکون الداعی غیرها أخری، فلا وجه للالتزام بانسلاخ صیغها عنها، واستعمالها فی غیرها، إذا وقعت فی کلامه تعالی، لاستحالهٔ مثل هذه المعانی فی حقه تبارک وتعالی، مما لازمه العجز أو الجهل، وأنه لا وجه له، فإن المستحیل إنما هو الحقیقی منها لا الانشائی الایقاعی، الذی یکون بمجرد قصد حصوله بالصیغهٔ، کما عرفت، ففی کلامه تعالی قد استعملت فی معانیها الایقاعیهٔ الانشائیهٔ أیضا، لاـ لاظهار ثبوتها حقیقهٔ، بل لامر آخر حسب ما یقتضیه الحال من إظهار المحبهٔ أو الانکار أو التقریر إلی غیر ذلک، ومنه ظهر أن ما ذکر من المعانی الکثیرهٔ لصیغهٔ الاستفهام لیس کما ینبغی أیضا.

(۷/۱)

المبحث الثانی: فی أن الصیغهٔ حقیقهٔ فی الوجوب، أو فی

المبحث الثانی: فی أن الصیغهٔ حقیقهٔ فی الوجوب، أو فی الندب، أو ...

فیهما، أو فی المشترک بینهما

وجوه بل أقوال، لا یبعد تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرینهٔ، ویؤیده عدم صحهٔ الاعتذار عن المخالفهٔ باحتمال إرادهٔ الندب، مع الاعتراف بعدم دلالته لیه بحال أو مقال، وکثرهٔ الاستعمال فیه فی الکتاب والسنهٔ وغیرهما لا یوجب نقله إلیه أو حمله علیه(۱)، لکثرهٔ استعماله فی الوجوب أیضا، مع أن الاستعمال وإن کثر فیه، إلا أنه کان مع القرینهٔ المصحوبهٔ، وکثرهٔ الاستعمال کذلک فی المعنی المجازی لا یوجب صیرورته مشهورا فیه، لیرجح أو یتوقف، علی الخلاف فی المجاز المشهور، کیف؟ وقد کثر إستعمال العام فی الخاص، حتی قیل: (ما من عام إلا وقد خص) ولم ینثلم به ظهوره فی العموم، بل یحمل علیه ما لم تقم قرینهٔ بالخصوص علی إرادهٔ الخصوص.

---

(۱) هذا تعریض بصاحب المعالم (قدس سره)، معالم الدین / ۴۸، فصل فی الاوامر: فائدهٔ.

(۸/۱)

المبحث الثالث: هل الجمل الخبریهٔ التی تستعمل فی مقا

المبحث الثالث: هل الجمل الخبرية التى تستعمل فى مقام الطلب و...

البعث - مثل: يغتسل، ويتوضأ، ويعيد - ظاهرة فى الوجوب أو التعدد

[۷۱]

المجازات فيها، وليس الوجوب بأقواها، بعد تعذر حملها على معناها من الاخبار، بثبوت النسبة والحكاية عن وقوعها.

الظاهر الاول، بل تكون أظهر من الصيغة، ولكنه لا يخفى أنه ليست الجمل الخبرية الواقعة فى ذلك المقام - أى الطلب - مستعملة فى غير معناها، بل تكون مستعملة فيه، إلا أنه ليس بداعى الاعلام، بل بداعى البعث بنحو آكد، حيث أنه أخبر بوقوع مطلوبه فى مقام طلبه، إظهارا بأنه لا يرضى إلا بوقوعه، فيكون آكد فى البعث من الصيغة، كما هو الحال فى الصيغ الانشائية، على ما عرفت من أنها أبدا تستعمل فى معانيها الايقاعية لكن بدواعى أخر، كما مر(۱).

لا يقال: كيف؟ ويلزم الكذب كثيرا، لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك فى الخارج، تعالى الله وأولياؤه عن ذلك علوا كبيرا.

فإنه يقال: إنمايلزم الكذب، إذا أتى بها بداعى الاخبار والاعلام، لا لداعى البعث، كيف؟ وإلا يلزم الكذب فى غالب الكنايات، فمثل (زيد كثير الرماد) أو (مهزول الفصيل) لا يكون كذبا، إذا قيل كناية عن جوده، ولو لم يكن له رماد أو فصيل أصلا، وإنما 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 مقتضية لحملها على الوجوب، فإن تلك النكتة إن لم تكن موجبة لظهورها فيه، فلا أقل من كونها موجبة لتعينه من بين محتملات ما هو بصدده، فإن شدة مناسبة الاخبار بالوقوع مع الوجوب، موجبة لتعين إرادته إذا كان بصدد البيان، مع عدم نصب قرينة خاصة على غيره، فافهم.

---

(۱) فى المبحث الاول من هذا الفصل، عند قوله (قدس سره): إيقاظ / ۶۹.

*(۹/۱)

المبحث الرابع: إنه إذا سلم أن الصيغة لا تكون حقيقة

المبحث الرابع: إنه إذا سلم أن الصيغة لا تكون حقيقة فى الوجوب

هذه لا تكون ظاهرة فيه أيضا أو تكون؟ قيل بظهورها فيه، إما لغبة الاستعمال فيه، أو لغلبة وجوده أو أكمليته، والكل كما ترى، ضرورة أن الاستعمال فى الندب وكذا وجوده، ليس بأقل لو لم يكن بأكثر.

وأما الاكملية فغير موجبة للظهور، إذ الظهور لا يكاد يكون إلا لشدة أنس اللفظ بالمعنى، بحيث يصير وجها له، ومجرد الاكملية لا يوجبه، كما لا يخفى، نعم فيما كان الامر بصدد البيان، فقضية مقدمات الحكمة هو الحمل على الوجوب، فإن الندب كأنه يحتاج إلى مؤونة بيان التحديد والتقييد بعدم المنع من الترك، بخلاف الوجوب، فإنه لا تحديد فيه للطلب ولا تقييد، فإطلاق اللفظ وعدم تقييده مع كون المطلق فى مقام البيان، كاف فى بيانه، فافهم.

(۱۰/۱)

المبحث الخامس: إن إطلاق الصيغة هل يقتضى كون الوجوب

المبحث الخامس: إن إطلاق الصيغة هل يقتضى كون الوجوب توصليا ...

فيجزى إتيانه مطلقا، ولو بدون قصد القربة، أو لا؟

فلا بد من الرجوع فیما شک فی عبدیته وتوصلیته إلی الاصل.

لابد فی تحقیق ذلک من تمهید مقدمات: إحداها: الوجوب التوصلی، هو ما کان الغرض منه یحصل بمجرد حصول الواجب، ویسقط بمجرد وجوده، بخلاف التعبدی، فإن الغرض منه لا یکاد یحصل بذلک، بل لابد - فی سقوطه وحصول غرضه - من الاتیان به متقربا به منه تعالی.

ثانیتها: إن التقرب المعتبر فی التعبدی، إن کان بمعنی قصد الامتثال والاتیان بالواجب بداعی أمره، کان مما یعتبر فی الطاعة عقلا، لا مما أخذ فی نفس العبادة شرعا، وذلک لاستحالة أخذ ما لا یکاد یتأتی إلا من قبل الامر بشئ فی متعلق ذاک الامر مطلقا شرطا أو شطرا، فما لم تکن نفس الصلاة متعلقة للامر، لا یکاد یمکن إتیانها بقصد امتثال أمرها.

[۷۳]

وتوهم إمکان تعلق الامر بفعل الصلاة بداعی الامر، وإمکان الاتیان بها بهذا الداعی، ضرورة إمکان تصور الامر بها مقیدة، والتمکن من إتیانها کذلک، بعد تعلق الامر بها، والمعتبر من القدرة المعتبرة عقلا فی صحة الامر إنما هو فی حال الامتثال لا حال الامر، واضح الفساد، ضرورة أنه وإن کان تصورها کذلک بمکان من الامکان، إلا أنه لا سکاد یمکن الاتیان بها بداعی أمرها، لعدم الامر بها، فإن الامر حسب الفرض تعلق بها مقیدة بداعی الامر، ولا یکاد یدعو الامر إلا إلی ما تعلق به، لا إلی غیره.

إن قلت: نعم، ولکن نفس الصلاة أیضا صارت مأمورة بها بالامر بها مقیدة.

قلت: کلا، لان ذات المقید لا یکون مأمورا بها، فإن الجزء التحلیلی العقلی لا یتصف بالوجوب أصلا، فإنه لیس إلا وجود واحد واجب بالوجوب النفسی، کما ربما یأتی فی باب المقدمة.

(۱۱/۱)

إن قلت: نعم، لکنه إذا أخذ قصد الامتثال شرطا، وأما إذا أخذ شطرا، فلا محالة نفس الفعل الذی تعلق الوجوب به مع هذا القصد، یکون متعلقا للوجوب، إذ المرکب لیس إلا نفس الاجزاء بالاسر، ویکون تعلقه بکل بعین تعلقه بالکل، ویصح أن یؤتی به بداعی ذاک الوجوب، ضرورة صحة الاتیان بأجزاء الواجب بداعی وجوبه.

قلت: مع امتناع اعتباره کذلک، فإنه یوجب تعلق الوجوب بأمر غیر اختیاری، فإن الفعل وإن کان بالارادة اختیاریا، إلا أن إرادته - حیث لا تکون بإرادة أخری، وإلا لتسلسلت - لیست باختیاریة، کما لا یخفی.

إنما یصح الاتیان بجزء الواجب بداعی وجوبه فی ضمن إتیانه بهذا الداعی، ولا یکاد یمکن الاتیان بالمرکب عن قصد الامتثال، بداعی امتثال أمره.

[۷۴]

إن قلت: نعم(۱)، لکن هذا کله إذا کان إعتباره فی المأمور به بأمر واحد، وأما إذا کان بأمرین: تعلق أحدهما بذات الفعل، وثانیهما بإتیانه بداعی أمره، فلا محذور أصلا، کما لا یخفی.

فللآمر أن یتوسل بذلک فی الوصلة إلی تمام غرضه ومقصده، بلا منعة.

(۱۱/۲)

قلت: - مضافا إلی القطع بأنه لیس فی العبادات إلا أمر واحد، کغیرها من الواجبات والمستحبات، غایة الامر یدور مدار الامتثال وجودا وعدما فیها المثوبات والعقوبات، بخلاف ما عداها، فیدور فیه خصوص المثوبات، وأما العقوبة فمترتبة علی ترک الطاعة ومطلق الموافقة - أن الامر الاول إن کان یسقط بمجرد موافقته، ولو لم یقصد به الامتثال، کما هو قضیة الامر الثانی، فلا یبقی مجال لموافقة الثانی مع موافقة الاول بدون قصد امتثاله، فلا یتوسل الآمر إلی غرضه بهذه الحیلة والوسیلة، وإن لم یکد یسقط بذلک، فلا یکاد یکون له وجه، إلا عدم حصول غرضه بذلک من أمره، لاستحالة سقوطه مع عدم حصوله، وإلا لما کان موجبا لحدوثه، وعلیه فلا

حاجة فی الوصول إلی غرضه إلی وسیلة تعدد الامر، لاستقلال العقل، مع عدم حصول غرض الآمر بمجرد موافقة الامر بوجوب الموافقة علی نحو یحصل به غرضه، فیسقط أمره.

هذا کله إذا کان التقرب المعتبر فی العبادة بمعنی قصد الامتثال.

وأما إذا کان بمعنی الاتیان بالفعل بداعی حسنه، أو کونه ذا مصلحة [أو له تعالی](۲)، فاعتباره فی متعلق الامر وإن کان بمکان من الامکان، إلا أنه غیر معتبر فیه قطعا، لکفایة الاقتصار علی قصد الامتثال، الذی عرفت

---

(۱) إشارة إلی ما أفاده صاحب التقریرات فی مطارح الانظار / ۶۰، السطر الاخیر، فی التعبدی والتوصلی.

(۲) سقطت من " أ."

*[۷۵]

عدم إمکان أخذه فیه بدیهة.

تأمل فیما ذکرناه فی المقام، تعرف حقیقة المرام، کیلا تقع فیما وقع فیه من الاشتباه بعض الاعلام.

ثالثتها: إنه إذا عرفت بما لا مزید علیه، عدم إمکان أخذ قصد الامتثال فی المأمور به أصلا، فلا مجال للاستدلال بإطلاقه - ولو کان مسوقا فی مقام البیان - علی عدم اعتباره، کما هو أوضح من أن یخفی، فلا یکاد یصح التمسک به إلا فیما یمکن اعتباره فیه.

(۱۱/۳)

فانقدح بذلک أنه لا وجه لاستظهار التوصلیة من إطلاق الصیغة بمادتها، ولا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه مما هو ناشئ من قبل الآمر، من إطلاق المادة فی العبادة لو شک فی اعتباره فیها، نعم إذا کان الامر فی مقام بصددبیان تمام ماله دخل فی حصول غرضه، وإن لم یکن له دخل فی متعلق أمره، ومعه سکت فی المقام، ولم ینصب دلالة علی دخل قصد الامتثال فی حصوله، کان هذا قرینة علی عدم دخله فی غرضه، وإلا لکان سکوته نقصا له وخلاف الحکمة، فلا بد عند الشک وعدم إحراز هذا المقام، من الرجوع إلی ما یقتضیه الاصل ویستقل به العقل.

فاعلم: أنه لا مجال - ها هنا - إلا لاصالة الاشتغال، ولو قیل بأصالة البراء ة فیما إذا دار الامر بین الاقل والاکثر الارتباطیین، وذلک لان الشک ها هنا فی الخروج عن عهدة التکلیف المعلوم، مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها، فلا یکون العقاب - مع الشک وعدم إحراز الخروج - عقابا بلا بیان، والمؤاخذه علیه بلا برهان، ضرورة أنه بالعلم بالتکلیف تصح المؤاخذة علی المخالفة، وعدم الخروج عن العهدة، لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقة بلا قصد القربة، وهکذا الحال فی کل ما شک دخله فی الطاعة، والخروج به عن العهدة، مما لا یمکن اعتباره فی المأمور به کالوجه والتمییز.

نعم: یمکن أن یقال: إن کل ما ربما یحتمل بدوا دخله فی الامتثال،

[۷۶]

أمرا کان مما یغفل عنه غالبا العامة(۱)، کان علی الآمر بیانه، ونصب قرینة علی دخله واقعا، وإلا لاخل بما هو همه وغرضه، أما إذا لم ینصب دلالة علی دخله، کشف عن عدم دخله، وبذلک یمکن القطع بعدم دخل الوجه والتمییز فی الطاعة بالعبادة، حیث لیس منهما عین ولا أثر فی الاخبار والآثار، وکانا مما یغفل عنه العامة، وإن احتمل اعتباره بعض الخاصة، فتدبر جیدا.

(۱۱/۴)

ثم إنه لا أظنک أن تتوهم وتقول: إن أدلة البراء ة الشرعیة مقتضیة لعدم الاعتبار، وإن کان قضیة الاشتغال عقلا هو الاعتبار، لوضوح أنه لابد فی عمومها من شئ قابل للرفع والوضع شرعا، ولیس ها هنا، فإن دخل قصد القربة ونحوها فی الغرض لیس بشرعی، بل واقعی.

ودخل الجزء والشرط فيه وإن كان كذلك، إلا أنهما قابلان للوضع والرفع شرعا، فبدليل الرفع - ولو كان أصلا - يكشف أنه ليس هناك أمر فعلى بما يعتبر فيه المشكوك، يجب الخروج عن عهدته عقلا، بخلاف المقام، فإنه علم بثبوت الامر الفعلى، كما عرفت، فافهم.

---

(۱) هذا ما أثبتناه من " أ وب، " وفى بعض النسخ المطبوعة هكذا (إن كل ما يحتمل بدوا دخله فى الامتثال وكان يغفل عنه غالبا العامة).

(۱۱/۵)

المبحث السادس: قضية إطلاق الصيغة

المبحث السادس: قضية إطلاق الصيغة

كون الوجوب نفسيا تعينيا عينيا لكون كل واحد مما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب وتضيق دائرته، فإذا كان فى مقام البيان، ولم ينصب قرينة عليه، فالحكمة تقتضى كونه مطلقا، وجب هناك شئ آخر أو لا، أتى بشئ آخر أو لا، أتى به آخر أو لا، كما هو واضح لا يخفى.

(۱۲/۱)

المبحث السابع: إنه اختلف القائلون بظهور صيغة الامر

المبحث السابع: إنه اختلف القائلون بظهور صيغة الامر فى الوجوب

وضعا أو إطلاقا فيما إذا وقع عقيب الحظر أو فى مقام توهمه على أقوال:

[۷۷]

نسب(۱) إلى المشهور ظهورها فى الاباحة.

وإلى بعض العامة(۲) ظهورها فى الوجوب، وإلى بعض(۳) تبعيته لما قبل النهى، إن علق الامر بزوال علة النهى، إلى غير ذلك.

والتحقيق: إنه لا مجال للتشبث بموارد الاستعمال، فإنه قل مورد منها يكون خاليا عن قرينة على الوجوب، أو الاباحة، أو التبعية، ومع فرض التجريد عنها، لم يظهر بعد كون عقيب الحظر موجبا لظهورها فى غير ما تكون ظاهرة فيه.

غاية الامر يكون موجبا لاجمالها، غير ظاهرة فى واحد منها إلا بقرينة أخرى، كما أشرنا.

---

(۱) راجع الفصول / ۷۰، وبدائع الافكارفى النسخة الثانية من نسختى الاوامر / ۲۹۴.

(۲) البصرى فى المعتمد / ۷۵، باب فى صيغة الامر الواردة بعد حظر، والبيضاوى وغيره راجع الابهاج فى شرح المنهاج للسبكى: ۲ / ۴۳.

(۳) كالعضدى، شرح مختصر الاصول / ۲۰۵، فى مسألة وقوع صيغة الامر بعد الحظر.

(۱۳/۱)

المبحث الثامن: الحق أن صيغة الامر مطلقا، لا دلالة

المبحث الثامن: الحق أن صيغة الامر مطلقا، لا دلالة لها على المرة ولا التكرار

فإن المنصرف عنها، ليس إلا طلب إيجاد الطبيعة المأمور بها، فلا دلالة لها على أحدهما، لا بهيئتها ولا بمادتها، والاكتفاء بالمرة، فإنما هو لحصول الامتثال بها فى الامر بالطبيعة، كما لا خفى.

ثم لا يذهب عليك: أن الاتفاق على أن المصدر المجرد عن اللام والتنوين، لا يدل إلا على الماهية - على ما حكاه السكاكى(۴) - لا يوجب كون النزاع هـا هنا فى الهيئـة - كما فى الفصول(۵) - فإنه غفلـة وذهول عن كون المصـدر كذلك، لا يوجب الاتفاق على أن مادة الصيغة لا تدل إلا على

---

(۴) مفتاح العلوم.

(۵) الفصول / ۷۱، فصل: الحق أن هيئة...الخ.

*[۷۸]

الماهية، ضـرورة أن المصدر ليست مادة لسائر المشـتقات، بل هو صيغة مثلها، كيف؟ وقد عرفت فى باب المشتق مباينة المصدر وسائر المشتقات بحسب المعنى، فكيف بمعناه يكون مادة لها؟ فعليه يمكن دعوى اعتبار المرة 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 الشخصـى، ثم بملاحظته وضع نوعيا أو شخصـيا سائر الصـيغ التى تناسبه، مما جمعه معه مادة لفظ متصورة فى كل منها ومنه، بصورة ومعنى كذلك، هو المصدر أو الفعل، فافهم.

(۱۴/۱)

ثم المراد بالمرة والتكرار، هل هو الدفعـة والـدفعات؟ أو الفرد والافراد؟ والتحقيق: أن يقعا بكلا المعنيين محل النزاع، وإن كان لفظهما ظاهرا فى المعنى الاول، وتوهم(۱) أنه لو أريد بالمرة الفرد، لكان الانسب، بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تتمة للبحث الآتى، من أن الامـر هـل يتعلق بالطبيعـة أو بـالفرد؟ فيقال عنـد ذلك وعلى تقـدير تعلقه بالفرد، هل يقتضـى التعلق بالفرد الواحـد أو المتعـدد؟ أو لا يقتضـى شيئا منهما؟ ولم يحتج إلى إفراد كل منهما بالبحث كما فعلوه، وأما لو أريد بها الدفعة، فلا علقة بين المسألتين، كما لا يخفى، فاسـد، لعدم العلقة بينهما لو أريد بها الفرد أيضا، فإن الطلب على القول بالطبيعة إنما يتعلق بها باعتبار وجودها فى الخارج، ضـرورة أن الطبيعـة من حيث هى ليست إلا هى، لا مطلوبـة ولا غير مطلوبـة، وبهـذا الاعتبار كانت مرددة بين المرة والتكرار بكلا المعنيين، فيصـح النزاع فى دلالة الصيغة على المرة والتكرار بالمعنيين وعدمها.

---

(۱) المتوهم هو صاحب الفصول، الفصول / ۷۱.

*[۷۹]

أمـا بـالمعنى الاول فواضـح، وأما بالمعنى الثانى فلوضوح أن المراد من الفرد أو الافراد وجود واحـد أو وجودات، وإنما عبر بالفرد لان وجود الطبيعـة فى الخـارج هو الفرد، غايـة الامـر خصوصـيته وتشـخصه على القول بتعلق الامـر بالطبـائع يلازم المطلوب وخـارج عنه، بخلاف القول بتعلقه بالافراد، فإنه مما يقومه.

تنبيه: لا إشـكال بنـاء على القول بـالمرة فى الامتثـال، وأنه لا مجـال للاتيـان بالمأمور به ثانيا، على أن يكون أيضا به الامتثال، فإنه من الامتثال بعد الامتثال.

وأمـا على المختـار من دلالـته على طلب الطبيعـة من دون دلالـة على المرة ولا على التكرار، فلا يخلو الحـال: إمـا أن لا يكون هناك إطلاق الصيغة فى مقام البيان، بل فى مقام الاهمال أو الاجمال، فالمرجع هو الاصل.

(۱۴/۲)

وإما أن يكون إطلاقها فى ذلك المقام، فلا إشكال فى الاكتفاء بالمرة فى الامتثال، وإنما الاشكال فى جواز أن لا يقتصر عليها، فإن لازم إطلاق الطبيعة المأمور بها، هو الاتيان بها مرة أو مرارا لا، لزوم الاقتصار على المرة، كما لا يخفى.

والتحقيق: إن قضية الاطلاق إنما هو جواز الاتيان بها مرة فى ضمن فرد أو أفراد، فيكون إيجادها فى ضمنها نحوا من الامتثال، كإيجادها فى ضمن الواحد، لا جواز الاتيان بها مرة ومرات، فإنه مع الاتيان بها مرة لا محالة يحصل الامتثال ويسقط به الامر، فيما إذا كان امتثال الامر علة تامة لحصول الغرض الاقصى، بحيث يحصل بمجرده، فلا يبقى معه مجال لاتيانه ثانيا بداعى امتثال آخر، أو بداعى أن يكون الاتيانان امتثالا واحدا، لما عرفت من حصول الموافقة بإتيانها، وسقوط الغرض معها، وسقوط الامر بسقوطه، فلا يبقى مجال لامتثاله أصلا، وأما إذا لم يكن الامتثال علة تامة لحصول الغرض، كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضأ فأتى به، ولم يشرب أو لم يتوضأ فعلا، فلا يبعد صحة تبديل الامتثال بإتيان فرد آخر أحسن منه، بل

[۸۰]

مطلقا، كما كان له ذلك قبله، على ما يأتى بيانه فى الاجزاء.

(۱۴/۳)

المبحث التاسع: الحق أنه لا دلالة للصيغة، لا على ال

المبحث التاسع: الحق أنه لا دلالة للصيغة، لا على الفور ولا على التراخى

نعم قضية إطلاقها جواز التراخى، والدليل عليه تبادر طلب إيجاد الطبيعة منها، بلا دلالة على تقييدها بأحدها، فلا بد فى التقييد من دلالة أخرى، كما ادعى دلالة غير واحد من الآيات على الفورية.

وفيه منع، ضرورة أن سياق آية (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم)(۱) وكذا آية (فاستبقوا الخيرات)(۲) إنما هو البعث نحو المسارعة إلى المغفرة والاستباق إلى الخير، من دون استتباع تركهما للغضب والشر، ضرورة أن تركهما لو كان مستتبعا للغضب والشر، كان البعث بالتحذير عنهما أنسب، كما لا يخفى.

مع لزوم كثرة تخصيصه فى المستحبات، وكثير من الواجبات بل أكثرها، فلا بد من حمل الصيغة فيهما على خصوص الندب أو مطلق الطلب، ولا يبعد دعوى استقلال العقل بحسن المسارعة والاستباق، وكان ما ورد من الآيات والروايات فى مقام البعث نحوه إرشادا إلى ذلك، كالآيات والروايات الواردة فى الحث على أصل الاطاعة، فيكون الامر فيها لما يترتب على المادة بنفسها، ولو لم يكن هناك أمر بها، كما هو الشأن فى الاوامر الارشادية، فافهم.

تتمة: بناء على القول بالفور، فهل قضية الامر الاتيان فورا ففورا بحيث لو عصى لوجب عليه الاتيان به فورا أيضا، فى الزمان الثانى، أو لا؟ وجهان: مبنيان على أن مفاد الصيغة على هذا القول، هو وحدة المطلوب أو تعدده، ولا يخفى أنه لو قيل بدلالتها على الفورية، لما كان لها دلالة على نحو

---

(۱) آل عمران: ۱۳۳.

(۲) البقرة: ۱۴۸، المائدة: ۴۸.

*[۸۱]

المطلوب من وحدته أو تعدده، فتدبر جيدا.

(۱۵/۱)

الفصل الثالث : الاتیان بالمأمور به علی وجهه یقتضی

الفصل الثالث : الاتیان بالمأمور به علی وجهه یقتضی الاجزاء فی الجملهٔ بلا شبههٔ

الاتیان بالمأمور به علی وجهه یقتضی الاجزاء فی الجملهٔ بلا شبههٔ

وقبل الخوض فی تفصیل المقام وبیان النقض والابرام، ینبغی تقدیم أمور:

أحدها: الظاهر أن المراد من (وجهه) - فی العنوان -

هو النهج الذی ینبغی أن یؤتی به علی ذاک النهج شرعا وعقلا، مثل أن یؤتی به بقصد التقرب فی العبادهٔ، لا خصوص الکیفیهٔ المعتبرهٔ فی المأمور به شرعا، فإنه علیه یکون (علی وجهه) قیدا توضیحیا، وهو بعید، مع أنه یلزم خروج التعبدیات عن حریم النزاع، بناء علی المختار، کما تقدم من أن قصد القربهٔ من کیفیات الاطاعهٔ عقلا لا من قیود المأمور به شرعا، ولا الوجه المعتبر عند بعض الاصحاب(۱)، فإنه - مع عدم اعتباره عند المعظم، وعدم اعتباره عند من اعتبره، إلا فی خصوص العبادات لا مطلق الواجبات - لا وجه لاختصاصه بالذکر علی تقدیر الاعتبار، فلا بد من إرادهٔ ما یندرج فیه من المعنی، وهو ما ذکرناه، کما لا یخفی.

ثانیها: الظاهر أن المراد من الاقتضاء

ثانیها: الظاهر أن المراد من الاقتضاء

- ها هنا - الاقتضاء بنحو العلیهٔ والتأثیر، لا بنحو الکشف والدلالهٔ، ولذا نسب إلی الاتیان لا إلی الطبیعهٔ.

إن قلت: هذا إنما یکون کذلک بالنسبهٔ إلی أمره، وأما بالنسبهٔ إلی أمر آخر، کالاتیان بالمأمور به بالامر الاضطراری أو الظاهری بالنسبهٔ إلی الامر الواقعی، فالنزاع فی الحقیقهٔ فی دلالهٔ دلیلهما علی اعتباره، بنحو یفید الاجزاء، أو بنحو آخر لا یفیده.

---

(۱) من المتکلمین، وأشار الیه فی مطارح الانظار / ۱۹.

*[۸۲]

قلت: نعم، لکنه لا ینافی کون النزاع فیهما، کان فی الاقتضاء بالمعنی المتقدم، غایته أن العمدهٔ فی سبب الاختلاف فیهما، إنماهو الخلاف فی دلالهٔ دلیلهما، هل أنه علی نحو یستقل العقل بأن الاتیان به موجب للاجزاء ویؤثر فیه، وعدم دلالته؟ ویکون النزاع فیه صغرویا أیضا، بخلافه فی الاجزاء بالاضافهٔ إلی أمره، فإنه لا یکون إلا کبرویا، لو کان هناک نزاع، کما نقل عن بعض(۱).

(۱۶/۱)

فافهم.

ثالثها: الظاهر أن الاجزاء - ها هنا-

ثالثها: الظاهر أن الاجزاء - ها هنا -

بمعناه لغهٔ، وهو الکفایهٔ(۲)، وإن کان یختلف ما یکفی عنه، فإن الاتیان بالمأمور به بالامر الواقعی یکفی، فیسقط به التعبد به ثانیا، وبالامر الاضطراری أو الظاهری الجعلی، فیسقط به القضاء، لا أنه یکون - ها هنا - اصطلاحا، بمعنی إسقاط التعبد أو القضاء، فإنه بعید جدا.

رابعها: الفرق(۳) بین هذه المسألهٔ، ومسألهٔ المرهٔ والتکرار، لا یکاد یخفی، فإن البحث - ها هنا - فی أن الاتیان بما هو المأمور به یجزی عقلا، بخلافه فی تلک المسألهٔ، فإنه فی تعیین ما هو المأمور به شرعا بحسب دلالهٔ الصیغهٔ بنفسها، أو بدلالهٔ أخری.

نعم كـان التكرار عملا موافقا لعـدم الاجزاء لكنه لا بملاكه، وهكـذا الفرق بينها وبين مسألـة تبعيـة القضاء للاداء، فإن البحث فى تلك المسألة فى دلالة الصيغة على التبعية وعدمها، بخلاف هذه المسألة، فإنه - كما عرفت - فى

---

(۱) وهو القاضى عبدالجبار، راجع المعتمد ۱ / ۹۰.

(۲) اجزأ الشئ إياى: كفانى. القاموس المحيط ۱/۱۰ مادة الجزء. أجزأنى الشئ: كفانى. مجمع البحرين ۱/۸۵ مادة جزأ.

(۳) راجع مطارح الانظار / ۱۹.

*[۸۳]

أن الاتيان بالمأمور به بجزى عقلا عن إتيانه ثانيا أداء أو قضاء، أو لا يجزى، فلا علقة بين المسألة والمسألتين أصلا.

إذا عرفت هـذه الامـور، فتحقيق المقـام يسـتدعى البحث والكلام فى موضـعين: الاـول: إن الاتيـان بالمأمور به بالامر الواقعى - بل(۱) بالامـر الاضـطرارى أو الظاهرى أيضا - يجزى عن التعبـد به ثانيا، لاسـتقلال العقل بأنه لا مجال مع موافقـة الامر بإتيان المأمور به على وجهه، لاقتضائه التعبد به ثانيا.

(۱۶/۲)

نعم لا يبعـد أن يقال: بأنه يكون للعبد تبديل الامتثال والتعبد به ثانيا، بدلا عن التعبد به أولا، لا منضـما إليه، كما أشـرنا إليه فى المسألة السابقة(۲)، وذلك فيما علم أن مجرد امتثاله لا يكون علة تامة لحصول الغرض، وإن كان وافيا به لو اكتفى به، كما إذا أتى بماء أمر به مولاه ليشربه، فلم يشربه بعد، فإن الامر بحقيقته وملاكه لم يسقط بعد، ولذا لو أهريق(۳) الماء واطلع عليه العبد، وجب عليه إتيانه ثانيا، كما إذا لم يأت به أولا، ضـرورة بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الـداعى إليه، وإلا لما أوجب حدوثه، فحينئذ يكون له الاتيان بماء آخر موافق للامر، كما كان له قبل إتيانه الاول بدلا عنه.

نعم فيما كان الاتيان علـة تامة لحصول الغرض، فلا يبقى موضع للتبديل، كما إذا أمر بإهراق الماء فى فمه لرفع عطشه فأهرقه، بل لو لم يعلم أنه من أى القبيـل، فله التبـديل باحتمـال أن لا يكون علـة، فله إليه سبيل، ويؤيـد ذلك - بل يـدل عليه - ما ورد من الروايات فى باب إعادة من صلى فرادى

---

(۱) فى نسختى " أ وب " بل او..

(۲) راجع تنبيه المبحث الثامن من هذا الكتاب / ۷۹.

(۳) فى " ب: " أهرق.

*[۸۴]

جماعة(۱)، وأن الله تعالى يختار أحبهما إليه.

الموضع الثانى: وفيه مقامان:

الموضع الثانى: وفيه مقامان:

المقام الاول: فى أن الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطرارى،

هـل يجزى عن الاتيـان بالمـأمور به بالامـر الواقعى ثانيا، بعـد رفع الاضـطرار فى الوقت إعادة، وفى خارجه قضاء، أو لا يجزى؟ تحقيق الكلام فيه يسـتدعى التكلم فيه تارة فى بيان ما يمكن أن يقع عليه الامر الاضطرارى من الانحاء، وبيان ما هو قضية كل منها من الاجزاء وعدمه، وأخرى فى تعيين ما وقع عليه.

(۱۶/۳)

فاعلم أنه يمكن أن يكون التكليف الاضطرارى فى حال الاضطرار، كالتكليف الاختيارى فى حال الاختيار، وافيا بتمام المصلحة، وكافيا فيما هو المهم والغرض، ويمكن أن لا يكون وافيا به كذلك، بل يبقى منه شئ أمكن استيفاؤه أو لا يمكن.

وما أمكن كان بمقدار يجب تداركه، أو يكون بمقدار يستحب، ولا يخفى أنه إن كان وافيا به يجزى، فلا يبقى مجال أصلا للتدارك، لا قضاء ولا إعادة، وكذا لو لم يكن وافيا، ولكن لا يمكن تداركه، ولا يكاد يسوغ له البدار فى هذه الصورة إلا لمصلحة كانت فيه، لما فيه من نقض الغرض، وتفويت مقدار من المصلحة، لو لا مراعاة ماهو فيه من الاهم، فافهم.

لا يقال: عليه، فلا مجال لتشريعه ولو بشرط الانتظار، لا مكان استيفاء الغرض بالقضاء.

---

(۱) الكافى: ۳ / ۳۷۹، باب الرجل يصلى وحده من كتاب الصلاة. التهذيب: ۳ / ۲۶۹ الحديث ۹۴، وصفحة ۲۷۰ الحديث ۹۵ إلى ۹۸ الباب ۲۵. الفقيه: ۱ / ۲۵۱. الحديث ۴۱ إلى ۴۳ من باب الجماعة وفضلها.

*[۸۵]

فإنه يقال: هذا كذلك، لو لا المزاحمة بمصلحة الوقت، وأما تسويغ البدار أو إيجاب الانتظار فى الصورة الاولى، فيدور مدار كون العمل - بمجرد الاضطرار مطلقا، أو بشرط الانتظار، أو مع اليأس عن طرو الاختيار - ذا مصلحة ووافيا بالغرض.

وإن لم يكن وافيا، وقد أمكن تدارك الباقى(۱) فى الوقت، أو مطلقا ولو بالقضاء خارج الوقت، فإن كان الباقى مما يجب تداركه فلا يجزى، بل لابد(۲) من إيجاب الاعادة أو القضاء، وإلا فيجزى، ولا مانع عن البدار فى الصورتين، غاية الامر يتخير فى الصورة الاولى بين البدار والاتيان بعملين: العمل الاضطرارى فى هذا الحال، والعمل الاختيارى بعد رفع الاضطرار أو الانتظار، والاقتصار بإتيان ما هو تكليف المختار، وفى الصورة الثانية يجزى البدار ويستحب الاعادة بعد طرو الاختيار.

(۱۶/۴)

هذا كله فيما يمكن أن يقع عليه الاضطرارى من الانحاء، وأما ما وقع عليه فظاهر إطلاق دليله، مثل قوله تعالى (فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا)(۳) وقوله (عليه السلام): (التراب أحد الطهورين)(۴) و: (يكفيك عشر سنين)(۵) هو الاجزاء، وعدم وجوب الاعادة أو القضاء، ولا بد فى إيجاب الاتيان به ثانيا من دلالة دليل بالخصوص.

وبالجملة: فالمتبع هو الاطلاق لو كان، وإلا فالاصل، وهو يقتضى البراء ة من إيجاب الاعادة، لكونه شكا فى أصل التكليف، وكذا عن إيجاب

---

(۱) فى " ب: " ما بقى منه.

(۲) فى " أ: " ولابد.

(۳) النساء: ۴۳، المائدة: ۶.

(۴) التهذيب: ۱ / ۱۹۶ - ۱۹۷، ۲۰۰ باب التيمم وأحكامه. الكافى: ۳ / ۶۴. باب الوقت الذى يوجب التيمم، مع اختلاف فى الالفاظ.

(۵) التهذيب: ۱ / ۱۹۴، الحديث ۳۵، التيمم وأحكامه، وصفحة ۱۹۹، الحديث ۵۲.

*[۸۶]

القضاء بطريق أولى، نعم لو دل دليله على أن سببه فوت الواقع، ولو لم يكن هو فريضة، كان القضاء واجبا عليه، لتحقق سببه، وإن أتى بالفرض لكنه مجرد الفرض.

المقام الثانى: فى إجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر

المقام الثانی: فی إجزاء الاتیان بالمأمور به بالامر الظاهری وعدمه.

والتحقیق: إن ما کان منه یجری فی تنقیح ما هو موضوع التکلیف وتحقیق متعلقه، وکان بلسان تحقق ماهو شرطه أو شطره، کقاعدة الطهارة أو الحلیة، بل واستصحابهما فی وجه قوی، ونحوها بالنسبة إلی کل ما اشترط بالطهارة أو الحلیة یجری، فإن دلیله یکون حاکما علی دلیل الاشتراط، ومبینا لدائرة الشرط، وأنه أعم من الطهارة الواقعیة والظاهریة، فانکشاف الخلاف فیه لا یکون موجبا لانکشاف فقدان العمل لشرطه، بل بالنسبة إلیه یکون من قبیل ارتفاع الجهل، وهذا بخلاف ما کان منها بلسان أنه ما هو الشرط واقعا، کما هو لسان الامارات، فلا یجزی، فإن دلیل حجیته حیث کان بلسان أنه واجد لما هو شرطه الواقعی، فبارتفاع الجهل ینکشف أنه لم یکن کذلک، بل کان لشرطه فاقدا(۱).

(۱۶/۵)

هذا علی ما هو الاظهر الاقوی فی الطرق والامارات، من أن حجیتها لیست بنحو السببیة، وأما بناء علیها، وأن العمل بسبب أداء أمارة إلی وجدان شرطه أو شطره، یصیر حقیقة صحیحا کأنه واجد له، مع کونه فاقده، فیجزی لو کان الفاقد معه - فی هذا الحال - کالواجد فی کونه وافیا بتمام الغرض، ولا یجزی لو لم یکن کذلک، ویجب الاتیان بالواجد لاستیفاء الباقی - إن وجب - وإلا لاستحب.

هذا مع إمکان استیفائه، وإلا فلا مجال لاتیانه، کما عرفت فی الامر الاضطراری.

---

(۱) فی " أ وب: " فاقد.

*[۸۷]

ولا یخفی أن قضیة إطلاق دلیل الحجیة - علی هذا - هو الاجتزاء بموافقته أیضا، هذا فیما إذا أحرز أن الحجیة بنحو الکشف والطریقیة، أی بنحو الموضوعیة والسببیة، وأما إذا شک [فیها](۱) ولم یحرز أنها علی أی الوجهین، فأصالة عدم الاتیان بما یسقط معه التکلیف مقتضیة للاعادة فی الوقت، واستصحاب عدم کون التکلیف بالواقع فعلیا فی الوقت لا یجدی، ولا یثبت کون ما أتی به مسقطا، إلا علی القول بالاصل المثبت، وقد علم اشتغال ذمته بما یشک فی فراغها عنه بذلک المأتی.

وهذا بخلاف ما إذا علم أنه مأمور به واقعا، وشک فی أنه یجزی عما هو المأمور به الواقعی الاولی، کما فی الاوامر الاضطراریة أو الظاهریة، بناء علی أن یکون الحجیة علی نحو السببیة، فقضیة الاصل فیها - کما أشرنا إلیه - عدم وجوب الاعادة، للاتیان بما اشتغلت به الذمة یقینا، وأصالة عدم فعلیة التکلیف الواقعی بعد رفع الاضطرار وکشف الخلاف.

وأما القضاء فلا یجب بناء علی أنه فرض جدید، وکان الفوت المعلق علیه وجوب لا یثبت بأصالة عدم الاتیان، إلا علی القول بالاصل المثبت، وإلا فهو واجب، کما لا یخفی علی المتأمل، فتأمل جیدا.

(۱۶/۶)

ثم إن هذا کله فیما یجری فی متعلق التکالیف، من الامارات الشرعیة والاصول العملیة، وأما ما یجری فی إثبات أصل التکلیف، کما إذا قام الطریق أو الاصل علی وجوب صلاة الجمعة یومها فی زمان الغیبة، فانکشف بعد أدائها وجوب صلاة الظهر فی زمانها، فلا وجه لاجزائها مطلقا، غایة الامر أن تصیر صلاة الجمعة فیها - أیضا - ذات مصلحة لذلک، ولا ینافی هذا بقاء صلاة الظهر علی ما هی علیه من المصلحة، کما لا یخفی، إلا أن یقوم دلیل بالخصوص علی عدم وجوب صلاتین فی یوم واحد.

---

(۱) أثبتناها من " أ."

*[۸۸]

تذنیبان:

الاـول: لاـ ینبغی توهم الاـجزاء فی القطع بالاـمر فی صورة الخطأ، فإنه لا یکون موافقـة للامر فیها، وبقی الامر بلا موافقـة أصـلا، وهو أوضـح من أن یخفی، نعم ربما یکون ما قطع بکونه مأمورا به مشـتملا علی المصـلحة فی هـذا الحال، أو علی مقـدار منها، ولو فی غیر الحـال، غیر ممکن مع استیفـائه استیفـاء الباقی منها، ومعه لا یبقی مجال لامتثال الامر الواقعی، وهکـذا الحال فی الطرق، فالاجزاء لیس لاجل اقتضاء امتثال الامر القطعی أو الطریقی للاجزاء - بل إنما هو لخصوصیة اتفاقیة فی متعلقهما، کما فی الاتمام والقصر، والاخفات والجهر.

(۱۶/۷)

الثـانی: لاـ یـذهب علیـک أن الاجزاء فی بعض موارد الاصول والطرق والامارات، علی ما عرفت تفصـیله، لا یوجب التصویب المجمع علی بطلاـنه فی تلـک الموارد، فـإن الحکم الواقعی بمرتبته محفوظ فیها، فإن الحکم المشترک بین العالم والجاهل والملتفت والغافل، لیس إلا الحکم الانشائی المدلول علیه بالخطابات المشـتملة علی بیان الاحکام للموضوعات بعناوینها الاولیة، بحسب ما یکون فیها من المقتضـیات، وهو ثـابت فی تلـک الموارد کسـائر موارد الامارات، وإنما المنفی فیها لیس إلا الحکم الفعلی البعثی، وهو منفی فی غیر موارد الاصابة، وإن لم نقل بالاجزاء، فلا فرق بین الاجزاء وعدمه، إلا فی سقوط التکلیف بالواقع بموافقة الامر الظاهری، وعدم سقوطه بعـد انکشاف عـدم الاصابـة، وسـقوط التکلیف بحصول غرضه، أو لعدم إمکان تحصـیله غیر التصویب المجمع علی بطلانه، وهو خلو الواقعـة عن الحکم غیر ما أدت إلیه الامارة، کیف؟ وکان الجهل بها - بخصوصـیتها أو بحکمها - مأخوذا فی موضوعها، فلابـد من أن یکون الحکم الواقعی بمرتبته محفوظا فیها، کما لا یخفی.

(۱۶/۸)

فصل فی مقدمة الواجب

فصل فی مقدمة الواجب

مقدمة الواجب

وقبل الخوض فی المقصود، ینبغی رسم أمور:

الاول:

الظاهر أن المهم المبحوث عنه فی هـذه المسألة، البحث عن الملازمة بین وجوب الشـئ ووجوب مقدمته، فتکون مسألة أصولیة، لا عن نفس وجوبهـا، کمـا هو المتوهم من بعض العنـاوین(۱)، کی تکون فرعیـة، وذلـک لوضوح أن البحث کـذلک لاـ ینـاسب الاصولی، والاستطراد لا وجه له، بعد إمکان أن یکون البحث علی وجه تکون عن المسائل الاصولیة.

ثم الظاهر أیضا أن المسألة عقلیة، والکلام فی اسـتقلال العقل بالملازمة وعدمه، لا لفظیة کما ربما یظهر من صاحب المعالم(۲)، حیث اسـتدل علی النفی بانتفـاء الـدلالات الثلاـث، مضافـا إلی أنه ذکرهـا فی مباحث الالفاظ، ضـرورة(۳) أنـه إذا کـان نفس الملازمـة بین وجوب الشئ ووجوب مقدمته ثبوتا محل الاشکال، فلا مجال لتحریر النزاع فی الاثبات والدلالة علیها بأحدی الدلالات الثلاث، کما لا یخفی.

الامر الثانی: إنه ربما تقسم المقدمة إلی تقسیمات

الامر الثانی: إنه ربما تقسم المقدمة إلی تقسیمات: منها:

تقسیمها إلی داخلیة

وهی الاجزاء المأخوذة فی الماهیة المأمور بها، والخارجیة وهی الامور الخارجة عن ماهیته مما لا یکاد یوجد بدونه.

---

(۱) کما فی حاشیة القزوینی (ره) علی القوانین. وربما یتوهم من عنوان البدائع، البدائع / ۲۹۶ عند قوله أحدهما. .. فی آخرالصفحة.

(۲) معالم الدین فی الاصول / ۶۱، فی مقدمة الواجب.

(۳) اشارة إلی ما اورده صاحب التقریرات علی صاحب المعالم مطارح الانظار / ۳۷، فی مقدمة الواجب.

*[۹۰]

وربما یشکل(۱) فی کون الاجزاء مقدمة له وسابقة علیه، بأن المرکب لیس إلا نفس الاجزاء بأسرها.

والحل: إن المقدمة هی نفس الاجزاء بالاسر، وذو المقدمة هو الاجزاء بشرط الاجتماع، فیحصل المغایرة بینهما، وبذلک ظهر أنه لابد فی اعتبار الجزئیة أخذ الشئ بلا شرط، کما لابد فی اعتبار الکلیة من اعتبار اشتراط الاجتماع.

(۱۷/۱)

وکون الاجزاء الخارجیة کالهیولی والصورة، هی الماهیة المأخوذة بشرط لا ـ ینافی ذلک، فإنه إنما یکون فی مقام الفرق بین نفس الاجزاء الخارجیة والتحلیلیة، من الجنس والفصل، وأن الماهیة إذا أخذت بشرط لا تکون هیولی أو صورة، وإذا أخذت لا بشرط تکون جنسا أو فصلا، لا بالاضافة إلی المرکب، فافهم.

ثم لا ـ یخفی أنه ینبغی خروج الاجزاء عن محل النزاع، کما صرح به بعض(۲) وذلک لما عرفت من کون الاجزاء بالاسر عین المأمور به ذاتا، وإنما کانت المغایرة بینهما اعتبارا، فتکون واجبة بعین وجوبه، ومبعوثا إلیها بنفس الامر الباعث إلیه، فلا تکاد تکون واجبة بوجوب آخر، لامتناع اجتماع المثلین، ولو قیل بکفایة تعدد الجهة، وجواز اجتماع الامر والنهی معه، لعدم تعددها ها هنا، لان الواجب بالوجوب الغیری، لو کان إنما هو نفس الاجزاء، لا عنوان مقدمیتها والتوسل بها إلی المرکب المأمور به، ضرورة أن الواجب بهذا الوجوب ما کان بالحمل الشائع مقدمة، لانه المتوقف علیه، لا عنوانها، نعم یکون هذا العنوان علة لترشح الوجوب علی المعنون.

---

(۱) هو المحقق صاحب حاشیة المعالم.

(۲) وهو سلطان العلماء کما فی بدائع الافکار / ۲۹۹.

*[۹۱]

فانقدح بذلک فساد توهم اتصاف کل جزء من أجزاء الواجب بالوجوب النفسی والغیری، باعتبارین، فباعتبار کونه فی ضمن الکل واجب نفسی، وباعتبار کونه مما یتوسل به إلی الکل واجب غیری، اللهم إلا أن یرید أن فیه ملاک الوجوبین، وإن کان واجبا بوجوب واحد نفسی لسبقه، فتأمل(۱).

هذا کله فی المقدمة الداخلیة، وأما المقدمة الخارجیة، فهی ما کان خارجا عن المأمور به، وکان له دخل فی تحققه، لا یکاد یتحقق بدونه، وقد ذکر لها أقسام، وأطیل الکلام فی تحدیدها بالنقض والابرام، إلا أنه غیر مهم فی المقام.

ومنها: تقسیمها إلی العقلیة والشرعیة والعادیة

ومنها: تقسیمها إلی العقلیة والشرعیة والعادیة:

فالعقلیة هی(۲) ما استحیل واقعا وجود ذی المقدمة بدونه.

(۱۷/۲)

والشرعیة علی ما قیل: ما استحیل وجوده بدونه شرعا، ولکنه لا یخفی رجوع الشرعیة إلی العقلیة، ضرورة أنه لا یکاد یکون مستحیلا

ذلک شرعا، إلا إذا أخذ فیه شرطا وقیدا، واستحالة المشروط والمقید بدون شرطه وقیده، یکون عقلیا.

وأما العادیـة، فإن کانت بمعنی أن یکون التوقف علیها بحسب العادة، بحیث یمکن تحقق ذیها بدونها، إلا أن العادة جرت علی الاتیان به بواسطتها، فهی وإن کانت غیر راجعة إلی العقلیة، إلا أنه لا ینبغی توهم دخولها فی محل

---

(۱) وجهه: إنه لا ـ یکـون فیه أیضـا ملاـک الوجـوب الغیری، حیث أنه لا ـ وجـود له غیر وجـوده فی ضـمن الکـل یتوقف علی وجوده، وبدونه لا وجه لکونه مقدمة، کی یجب بوجوبه أصلا، کما لا یخفی.

وبالجملـة: لا یکاد یجـدی تعدد الاعتبار الموجب للمغایرة بین الاجزاء والکل فی هذا الباب، وحصول ملاک وجوب الغیری المترشـح من وجوب ذی المقدمة علیها، لو قیل بوجوبها، فافهم (منه قدس سره).

(۲) فی " أ وب " فهی.

*[۹۲]

النزاع، وإن کانت بمعنی أن التوقف علیها وإن کان فعلا واقعیا، کنصب السـلم ونحوه للصـعود علی السطح، إلا أنه لاجل عدم التمکن من الطیران الممکن عقلا فهی أیضا راجعـة إلی العقلیـة، ضـرورة اسـتحالة الصـعود بـدون مثل النصب عقلا لغیر الطائر فعلا، وإن کان طیرانه ممکنا ذاتا، فافهم.

ومنها: تقسیمها إلی مقدمة الوجود، ومقدمة الصحة، ومق

ومنها: تقسیمها إلی مقدمة الوجود، ومقدمة الصحة، ومقدمة الوجوب، ومقدمة العلم

لا ـ یخفی رجوع مقدمـة الصـحة إلی مقدمـة الوجود، ولو علی القول بکون الاسـامی موضوعـة للاـعم، ضـرورة أن الکلاـم فی مقـدمة الواجب، لا فی مقدمة المسمی بأحدها، کما لا یخفی.

(۱۷/۳)

ولا ـ إشـکال فی خروج مقدمـة الوجوب عن محـل النزاع، وبداهـة عـدم اتصافهـا بالوجوب من قبل الوجوب المشـروط بها، وکـذلک المقدمـة العلمیـة، وإن اسـتقل العقل بوجوبها، إلا أنه من باب وجوب الاطاعة إرشادا لیؤمن من العقوبة علی مخالفة الواجب المنجز، لا مولویا من باب الملازمة، وترشح الوجوب علیها من قبل وجوب ذی المقدمة.

ومنها: تقسیمها إلی المتقدم، والمقارن، والمتأخر

ومنها: تقسیمها إلی المتقدم، والمقارن، والمتأخر

بحسب الوجود بالاضافـة إلی ذی المقدمـة، وحیث أنها کانت من أجزاء العلـة، ولا بـد من تقدمها بجمیع أجزائها علی المعلول أشـکل الامر فی المقدمـة المتأخرة، کالاغسال اللیلیة المعتبرة فی صـحة صوم المسـتحاضة عند بعض، والاجازة فی صـحة العقد علی الکشـف کذلک، بل فی الشـرط أو المقتضی المتقدم علی المشروط زمانا المتصرم حینه، کالعقد فی الوصیة والصرف والسلم، بل فی کل عقد بالنسـبة إلی غـالب أجزائه، لتصـرمها حین تـأثیره، مع ضـرورة اعتبـار مقارنتها معه زمانا، فلیس إشـکال انخرام القاعـدة العقلیـة مختصـا بالشرط المتأخر فی

[۹۳]

الشرعیات - کما اشتهر فی الالسنة - بل یعم الشرط والمقتضی المتقدمین المتصرمین حین الاثر.

والتحقیق فی رفع هـذا الاشـکال أن یقـال: إن الموارد الـتی توهم انخرام القاعـدة فیهـا، لا ـ یخلو إمـا یکون المتقـدم أو المتـأخر شـرطا

للتكليف، أو الوضع، أو المأمور به.

أما الاول: فكون أحدهما شرطا له، ليس إلا ـ أن للحاظه دخل فى تكليف الامر، كالشرط المقارن بعينه، فكما أن اشتراطه بما يقارنه ليس إلا أن لتصوره دخلا فى أمره، بحيث لولاه لما كاد يحصل له الداعى إلى الامر، كذلك المتقدم أو المتأخر.

(۱۷/۴)

وبالجملة: حيث كان الامر من الافعال الاختيارية، كان من مبادئه بما هو كذلك تصور الشئ بأطرافه، ليرغب فى طلبه والامر به، بحيث لولاه لما رغب فيه ولما أراده واختاره، فيسمى كل واحد من هذه الاطراف التى لتصورها دخل فى حصول الرغبة فيه وإرادته شرطا، لاجل دخل لحاظه فى حصوله، كان مقارنا له أو لم يكن كذلك، متقدما أو متأخرا، فكما فى المقارن يكون لحاظه فى الحقيقة شرطا، كان فيهما كذلك، فلا إشكال، وكذا الحال فى شرائط الوضع مطلقا ولو كان مقارنا، فإن دخل شئ فى الحكم به وصحة انتزاعه لدى الحاكم به، ليس إلا ـ ما كان بلحاظه يصح انتزاعه، وبدونه لا يكاد يصح اختراعه عنده، فيكون دخل كل من المقارن وغيره بتصوره ولحاظه وهو مقارن، فأين انخرام القاعدة العقلية فى غير المقارن؟ فتأمل تعرف.

وأما الثانى: فكون شئ شرطا للمأمور به ليس إلا ـ ما يحصل لذات المأمور به بالاضافة إليه وجه وعنوان، به يكون حسنا أو متعلقا للغرض، بحيث لولاها لما كان كذلك، واختلاف الحسن والقبح والغرض باختلاف الوجوه والاعتبارات الناشئة من الاضافات، مما لا شبهة فيه ولا ـ شك يعتريه، والاضافة كما تكون إلى المقارن تكون إلى المتأخر أو المتقدم بلا ـ تفاوت أصلا، كما لا يخفى على المتأمل، فكما تكون إضافة شئ إلى مقارن له موجبا لكونه

[۹۴]

معنونا بعنوان، يكون بذلك العنوان حسناو متعلقا للغرض، كذلك إضافته إلى متأخر أو متقدم، بداهة أن الاضافة إلى أحدهما ربما توجب ذلك أيضا، فلو لا حدوث المتأخر فى محله، لما كانت للمتقدم تلك الاضافة الموجبة لحسنه الموجب لطلبه والامر به، كما هو الحال فى المقارن أيضا، ولذلك أطلق عليه الشرط مثله، بلا انخرام للقاعدة أصلا، لان المتقدم أو المتأخر كالمقارن ليس إلا طرف الاضافة الموجبة للخصوصية الموجبة للحسن، وقد حقق فى محله أنه بالوجوه والاعتبارات، ومن الواضح أنها تكون بالاضافات.

(۱۷/۵)

فمنشأ توهم الانخرام إطلاق الشرط على المتأخر، وقد عرفت أن إطلاقه عليه فيه، كإطلاقه على المقارن، إنما يكون لاجل كونه طرفا للاضافة الموجبة للوجه، الذى يكون بذاك الوجه مرغوبا ومطلوبا، كما كان فى الحكم لاجل دخل تصوره فيه، كدخل تصور سائر الاطراف والحدود، التى لو لا لحاظها لما حصل له الرغبة فى التكليف، أو لما صح عنده الوضع.

وهذه خلاصة ما بسطناه من المقال فى دفع هذا الاشكال، فى بعض فوائدنا(۱)، ولم يسبقنى إليه أحد فيما أعلم، فافهم واغتنم.

ولا يخفى أنها بجميع أقسامها داخلة فى محل النزاع، وبناء على الملازمة يتصف اللاحق بالوجوب كالمقارن والسابق، إذ بدونه لا تكاد تحصل الموافقة، ويكون سقوط الامر بإتيان المشروط به مراعى بإتيانه، فلولا اغتسالها فى الليل - على القول بالاشتراط - لما صح الصوم فى اليوم.

الامر الثالث: فى تقسيمات الواجب

الامر الثالث: فى تقسيمات الواجب

منها: تقسيمه إلى المطلق والمشروط،

وقد ذكر لكل منهما تعريفات

---

(۱) تعلیقة المصنف علی فرائد الاصول، کتاب الفوائد / ۳۰۲، فائدة فی تقدم الشرط علی المشروط.

*[۹۵]

وحدود، تختلف بحسب ما أخذ فیها من القیود، وربما أطیل الکلام بالنقض والابرام(۱) فی النقض علی الطرد والعکس، مع أنها - کما لا یخفی - تعریفات لفظیة لشرح الاسم، ولیست بالحد ولا بالرسم، والظاهر أنه لیس لهم اصطلاح جدید فی لفظ المطلق والمشروط، بل یطلق کل منهما بما له من معناه العرفی، کما أن الظاهر أن وصفی الاطلاق والاشتراط، وصفان إضافیان لا حقیقیان، وإلا لم یکد یوجد واجب مطلق، ضرورة اشتراط وجوب کل واجب ببعض الامور، لا أقل من الشرائط العامة، کالبلوغ والعقل.

فالحری أن یقال: إن الواجب مع کل شئ یلاحظ معه، إن کان وجوبه غیر مشروط به، فهو مطلق بالاضافة إلیه، وإلا فمشروط کذلک، وإن کانا بالقیاس إلی شئ آخر کانا بالعکس.

(۱۷/۶)

ثم الظاهر أن الواجب المشروط کما أشرنا إلیه، أن نفس الوجوب فیه مشروط بالشرط، بحیث لا وجوب حقیقة، ولا طلب واقعا قبل حصول الشرط، کما هو ظاهر الخطاب التعلیقی، ضرورة أن ظاهر خطاب (إن جاء ک زید فأکرمه) کون الشرط من قیود الهیئة، وأن طلب الاکرام وإیجابه معلق علی المجئ، لا أن الواجب فیه یکون مقیدا به، بحیث یکون الطلب والایجاب فی الخطاب فعلیا ومطلقا، وإنما الواجب یکون خاصا ومقیدا، وهو الاکرام علی تقدیر المجئ، فیکون الشرط من قیود المادة لا الهیئة، کما نسب ذلک إلی شیخنا العلامة(۲) أعلی الله مقامه، مدعیا لامتناع کون الشرط من قیود الهیئة

---

(۱) مطارح الانظار / ۴۳، الفصول / ۷۹، هدایة المسترشدین / ۱۹۲، قوانین الاصول ۱ / ۱۰۰، البدائع/۳۰۴.

(۲) مطارح الانظار / ۴۵ - ۴۶ و ۵۲، فی مقدمة الواجب.

هو الشیخ مرتضی بن محمد امین الدزفولی الانصاری النجفی، ولد فی دزفول ۱۲۱۴، قرأ أوائل أمره علی عمه الشیخ حسین ثم خرج مع والده إلی زیارة مشاهد العراق وهو فی العشرین من عمره، بقی فی کربلاء آخذا عن الاستاذین السید محمد مجاهد وشریف العلماء أربع سنوات، ثم عاد إلی وطنه، ثم رجع إلی العراق واخذ من الشیخ موسی الجعفری سنتین، عزم زیارة مشهد خراسان مارا فی طریقه علی کاشان، فاز بلقاء استاذه النراقی مما دعاه إلی الاقامة فیها نحو ثلاث سنین، ورد دزفول سنة ۱۲۱۴ ثم عاد إلی النجف الاشرف سنة ۱۲۴۹ فاختلف إلی مدرسة الشیخ علی بن الشیخ جعفر، ثم انتقل بالتدریس والتالیف، ووضع اساس علم الاصول الحدیث، تخرج علیه المیرزا الشیرازی والمیرزا حبیب الله الرشتی وغیرهما له مؤلفات منها " الرسائل " فی الاصول و " المکاسب " انتهت الیه رئاسة الامامیة.

توفی فی ۱۸ جمادی الاخرة سنة ۱۲۸۱ ودفن فی المشهد الغروی (اعیان الشیعة ۱۰ / ۱۱۷).

*[۹۶]

(۱۷/۷)

واقعا، ولزوم کونه من قیود المادة لبا، مع الاعتراف بأن قضیة القواعد العربیة أنه من قیود الهیئة ظاهرا.

أما امتناع کونه من قیود الهیئة، فلانه لا إطلاق فی الفرد الموجود من الطلب المتعلق بالفعل المنشأ بالهیئة، حتی یصح القول بتقییده بشرط ونحوه، فکل ما یحتمل رجوعه إلی الطلب الذی یدل علیه الهیئة، فهو عند التحقیق راجع إلی نفس المادة.

وأما لزوم کونه من قیود المادة لبا، فلان العاقل إذا توجه إلی شئ والتفت إلیه، فإما أن یتعلق طلبه به، أو لا یتعلق به طلبه أصلا، لا کلام علی الثانی.

وعلی الاول: فإما أن یکون ذاک الشئ موردا لطلبه وأمره مطلقا علی اختلاف طوارئه، أو علی تقدیر خاص، وذلک التقدیر، تارة

یکون من الامور الاختیاریهٔ، وأخری لا یکون کذلک، وماکان من الامور الاختیاریهٔ، قد یکون مأخوذا فیه علی نحو یکون موردا للتکلیف، وقد لا یکون کذلک، علی اختلاف الاغراض الداعیهٔ إلی طلبه والامر به، من غیر فرق فی ذلک بین القول بتبعیهٔ الاحکام للمصالح والمفاسد، والقول بعدم التبعیهٔ، کما لا یخفی، هذا موافق لما أفاده بعض الافاضل(۱) المقرر لبحثه بأدنی تفاوت، ولا یخفی ما فیه.

---

(۱) هو العلامهٔ المیرزا أبوالقاسم النوری (ره)، علی ما فی مطارح الانظار، کما تقدم آنفا.

[۹۷]

أما حدیث عدم الاطلاق فی مفاد الهیئهٔ، فقد حققناه سابقا(۱)، إن کل واحد من الموضوع له والمستعمل فیه فی الحروف یکون عاما کوضعها، وإنما الخصوصیهٔ من قبل الاستعمال کالاسماء، وإنما الفرق بینهما أنها وضعت لتستعمل وقصد بها معانیها بما هی آلهٔ وحالهٔ لمعانی المتعلقات، فلحاظ الآلیهٔ کلحاظ الاستقلالیهٔ لیس من طوارئ المعنی، بل من مشخصات الاستعمال، کما لا یخفی علی أولی الدرایهٔ والنهی.

(۱۷/۸)

فالطلب المفاد من الهیئهٔ المستعملهٔ فیه مطلق، قابل لان یقید، مع أنه لو سلم أنه فرد، فانما یمنع عن التقید لو أنشئ أولا غیر مقید، لا ما إذا أنشئ من الاول مقیدا، غایهٔ الامر قد دل علیه بدالین، وهو غیر إنشائه أولا ثم تقییده ثانیا، فافهم.

فإن قلت: علی ذلک، یلزم تفکیک الانشاء من المنشأ، حیث لا طلب قبل حصول الشرط.

قلت: المنشأ إذا کان هو الطلب علی تقدیر حصوله، فلابد أن لا یکون قبل حصوله طلب وبعث، وإلا لتخلف عن إنشائه، وإنشاء أمر علی تقدیر کالاخبار به بمکان من الامکان، کما یشهد به الوجدان، فتأمل جیدا.

وأما حدیث(۲) لزوم رجوع الشرط إلی المادهٔ لبا ففیه: إن الشئ إذا توجه إلیه، وکان موافقا للغرض بحسب ما فیه من المصلحهٔ أو غیرها، کما یمکن أن یبعث فعلا إلیه ویطلبه حالا، لعدم مانع عن طلبه کذلک، یمکن أن یبعث إلیه معلقا، ویطلبه استقبالا علی تقدیر شرط متوقع الحصول لاجل مانع عن الطلب

---

(۱) راجع صفحهٔ ۱۱ و ۱۲ من هذا الکتاب، الامر الثانی فی تعریف الوضع.

(۲) هذه هی الدعوی الایجابیهٔ التی ادعاها الشیخ (قده)، من رجوع الشرط إلی المادهٔ لبا. مطارح الانظار /۵۲، فی مقدمهٔ الواجب.

*[۹۸]

والبعث فعلا قبل حصوله، فلا یصح منه إلا الطلب والبعث معلقا بحصوله، لا مطلقا ولو متعلقا بذاک علی التقدیر، فیصح منه طلب الاکرام بعد مجئ زید، ولا یصح منه الطلب المطلق الحالی للاکرام المقید بالمجئ، هذا بناء علی تبعیهٔ الاحکام لمصالح فیها فی غایهٔ الوضوح.

(۱۷/۹)

وأما بناء علی تبعیتها للمصالح والمفاسد فی المأمور به، والمنهی عنه فکذلک، ضرورهٔ أن التبعیهٔ کذلک، إنما تکون فی الاحکام الواقعیهٔ بما هی واقعیهٔ، لا بما هی فعلیهٔ، فإن المنع عن فعلیهٔ تلک الاحکام غیر عزیز، کما فی موارد الاصول والامارات علی خلافها، وفی بعض الاحکام فی أول البعثهٔ، بل إلی یوم قیام القائم عجل الله فرجه، مع أن حلال محمد (صلی الله علیه وآله) حلال إلی یوم القیامهٔ، وحرامه حرام إلی یوم القیامهٔ، ومع ذلک ربما یکون المانع عن فعلیهٔ بعض الاحکام باقیا مر اللیالی والایام، إلی أن تطلع شمس الهدایهٔ ویرتفع(۱) الظلام، کما یظهر من الاخبار المرویهٔ(۲) عن الائمهٔ (علیهم السلام).

فان قلت: فما فائدة الانشاء؟ إذا لم يكن المنشأ به طلبا فعليا، وبعثا حاليا.

قلت: كفى فائدة له أنه يصير بعثا فعليا بعد حصول الشرط، بلا حاجة إلى خطاب آخر، بحيث لولاه لما كان فعلا متمكنا من الخطاب، هذا مع شمول الخطاب كذلك للايجاب فعلا بالنسبة إلى الواجد للشرط، فيكون بعثا فعليا بالاضافة إليه، وتقديريا بالنسبة إلى الفاقد له، فافهم وتأمل جيدا.

---

(۱) فى "ب: ("وارتفع الظلام).

(۲) الكافى: ۱، كتاب فضل العلم، باب البدع والرأى والمقاييس الحديث ۱۹. الكافى: ۲ كتاب الايمان والكفر، باب الشرائع، الحديث ۲ مع اختلاف يسير.

*[۹۹]

ثم الظاهر دخول المقدمات الوجودية للواجب المشروط، فى محل النزاع(۱) أيضا، فلا وجه لتخصيصه بمقدمات الواجب المطلق، غاية الامر تكون فى الاطلاق والاشتراط تابعة لذى المقدمة كأصل الوجوب بناء على وجوبها من باب الملازمة.

وأما الشرط المعلق عليه الايجاب فى ظاهر الخطاب، فخروجه مما لا شبهة فيه، ولا ارتياب:

(۱۷/۱۰)

أما على ما هو ظاهر المشهور والمتصور، لكونه مقدمة وجوبية لا وأما على المختار لشيخنا العلامة(۲) - أعلى الله مقامه - فلانه وإن كان من المقدمات الوجودية للواجب، إلا- أنه أخذ على نحو لا- يكاد يترشح عليه الوجوب منه، فانه جعل الشئ واجبا على تقدير حصول ذاك الشرط، فمعه كيف يترشح عليه الوجوب ويتعلق به الطلب؟ وهل هو إلا طلب الحاصل؟ نعم على مختاره - قدس سره - لو كانت له مقدمات وجودية غير معلق عليها وجوبه، لتعلق بها الطلب فى الحال على تقدير اتفاق وجود الشرط فى الاستقبال، وذلك لان إيجاب ذى المقدمة على ذلك حالى، والواجب إنما هو استقبالى، كما يأتى فى الواجب المعلق(۳)، فإن الواجب المشروط على مختاره، هو بعينه ما اصطلح عليه صاحب الفصول(۴) من المعلق، فلا تغفل.

هذا فى غير المعرفة والتعلم من المقدمات، وأما المعرفة، فلا يبعد القول بوجوبها، حتى فى الواجب المشروط - بالمعنى المختار - قبل حصول شرطه، لكنه لا بالملازمة، بل من باب استقلال العقل بتنجز الاحكام على الانام بمجرد قيام

---

(۱) كما فى مطارح الانظار / ۴۴.

(۲) من رجوع الشرط إلى المادة لبا، مطارح الانظار / ۴۵ - ۴۶ و ۵۲، فى مقدمة الواجب.

(۳) سيأتى فى الصفحة ۱۰۳ من هذا الكتاب، عند قوله: وربما أشكل...الخ.

(۴) الفصول / ۷۹ فى آخر الصفحة.

*[۱۰۰]

احتمالها، إلا مع الفحص واليأس عن الظفر بالدليل على التكليف، فيستقل بعده بالبراء ة، وإن العقوبة على المخالفة بلا حجة وبيان، والمؤاخذة عليها بلا برهان، فافهم.

(۱۷/۱۱)

تذنيب: لا- يخفى أن إطلاق الواجب على الواجب المشروط، بلحاظ حال حصول الشرط على الحقيقة مطلقا، وأما بلحاظ حال قبل حصوله فكذلك على الحقيقة على مختاره(۱) - قدس سره - فى الواجب المشروط، لان الواجب وإن كان أمرا استقباليا عليه، إلا أن تلبسه بالوجوب فى الحال، ومجاز على المختار، حيث لا تلبس بالوجوب عليه قبله، كما عن البهائى(۲) (رحمه الله) تصريحه بأن لفظ

الواجب مجاز فی المشروط، بعلاقة الاول أو المشارفة.

وأما الصیغة مع الشرط، فهی حقیقة علی کل حال لاستعمالها علی مختاره(۳) - قدس سره - فی الطلب المطلق، وعلی المختار فی الطلب المقید، علی نحو تعدد الدال والمدلول، کما هو الحال فیما إذا أرید منها المطلق المقابل للمقید، لا المبهم المقسم، فافهم.

ومنها: تقسیمه إلی المعلق والمنجز

ومنها: تقسیمه إلی المعلق والمنجز

، قال فی الفصول(۴): إنه ینقسم

---

(۱) مطارح الانظار / ۴۵ - ۴۶ و ۵۲ فی مقدمة الواجب.

(۲) زبدة الاصول / ۴۶ مخطوط.

هو بهاء الدین محمد بن الحسین بن عبدالصمد الجبعی العاملی، ولد فی بعلبک عام ۹۵۳ ه، انتقل به والده وهو صغیر إلی الدیار العجمیة، أخذ عن والده وغیره من الجهابذة، ولی بها شیخ الاسلام، ثم أخذ فی السیاحة ثلاثین سنة، واجتمع فی أثناء ذلک بکثیر من أرباب الفضل، ثم عاد وقطن بأرض العجم، له کتب کثیرة منها " الحبل المتین " و " الزبدة " فی الاصول و " حاشیة الشرح العضدی علی مختصر الاصول " وغیرها، له شعر کثیر بالعربیة والفارسیة.

قال تلمیذه العلامة المولی محمد تقی المجلسی: ما رأیت بکثرة علومه ووفور فضله وعلو مرتبته أحدا، توفی سنة ۱۰۳۱. (أمل الآمل ۱ / ۱۵۵ رقم ۱۵۸).

(۳) راجع المصدر المتقدم فی هامش رقم(۱).

(۴) الفصول / ۷۹ آخر الصفحة.

[۱۰۱]

(۱۷/۱۲)

باعتبار آخر إلی ما یتعلق وجوبه بالمکلف، ولا یتوقف حصوله علی أمر غیر مقدور له، کالمعرفة، ولیسم منجزا، وإلی ما یتعلق وجوبه به، ویتوقف حصوله علی أمر غیر مقدور له، ولیسم معلقا کالحج، فإن وجوبه یتعلق بالمکلف من أول زمن الاستطاعة، أو خروج الرفقة، ویتوقف فعله علی مجئ وقته، وهو غیر مقدور له، والفرق بین هذا النوع وبین الواجب المشروط هو أن التوقف هناک للوجوب، وهنا للفعل.

انتهی کلامه رفع مقامه.

لا یخفی أن شیخنا العلامة - أعلی الله مقامه - حیث اختار فی الواجب المشروط ذاک المعنی، وجعل الشرط لزوما من قیود المادة ثبوتا وإثباتا، حیث ادعی امتناع کونه من قیود الهیئة کذلک، أی إثباتا وثبوتا، علی خلاف القواعد العربیة وظاهر المشهور، کما یشهد به ما تقدم آنفا عن البهائی، أنکر(۱) علی الفصول هذا التقسیم، ضرورة أن المعلق بما فسره، یکون من المشروط بما اختار له من المعنی علی ذلک، کما هو واضح، حیث لا یکون حینئذ هناک معنی آخر معقول، کان هو المعلق المقابل للمشروط.

ومن ها انقدح أنه فی الحقیقة إنما أنکر الواجب المشروط، بالمعنی الذی یکون هو ظاهر المشهور، والقواعد العربیة، لا الواجب المعلق بالتفسیر المذکور.

وحیث قد عرفت - بما لا مزید علیه - امکان رجوع الشرط إلی الهیئة، کما هو ظاهر المشهور وظاهر القواعد، فلا یکون مجال لانکاره علیه.

نعم يمكن أن يقال: إنه لا وقع لهذا التقسيم، لانه بكلا قسميه من المطلق المقابل للمشروط وخصوصية(۲) كونه حاليا أو استقباليا لا توجبه ما لم

---

(۱) مطارح الانظار ۵۱ - ۵۲. فى الهداية ۶ من القول فى وجوب مقدمة الواجب.

(۲) وفى "ب: " خصوصيته.

*[۱۰۲]

توجب الاختلاف فى المهم، وإلا لكثر تقسيماته لكثرة الخصوصيات، ولا اختلاف فيه، فإن ما رتبه عليه من وجوب المقدمة فعلا - كما يأتى - إنما هو من أثر إطلاق وجوبه وحاليته، لا من استقبالية الواجب، فافهم.

(۱۷/۱۳)

ثم إنه ربما حكى عن بعض أهل النظر(۱) من أهل العصر إشكال فى الواجب المعلق، وهو أن الطلب والايجاب، إنما يكون بأزاء الارادة المحركة للعضلات نحو المراد، فكما لا تكاد تكون الارادة منفكة عن المراد، فليكن الايجاب غير منفك عما يتعلق به، فكيف يتعلق بأمر استقبالى؟ فلا يكاد يصح الطلب والبعث فعلا نحو أمر متأخر.

قلت: فيه أن الارادة تتعلق بأمر متأخر استقبالى، كما تتعلق بأمر حالى، وهو أوضح من أن يخفى على عاقل فضلا عن فاضل، ضرورة أن تحمل المشاق فى تحصيل المقدمات - فيما إذا كان المقصود بعيد المسافة وكثير المؤونة - ليس إلا لاجل تعلق إرادته به، وكونه مريدا له قاصدا إياه، لا يكاد يحمله على التحمل إلا ذلك، ولعل الذى أوقعه فى الغلط ما قرع سمعه من تعريف الارادة بالشوق المؤكد المحرك للعضلات نحو المراد، وتوهم أن تحريكها نحو المتأخر مما لا يكاد، وقد غفل عن أن كونه(۲) محركا نحوه يختلف حسب اختلافه، فى كونه مما لا مؤونة له كحركة نفس العضلات، أو مما له مؤونة ومقدمات قليلة أو كثيرة، فحركة العضلات تكون أعم من أن تكون بنفسها مقصودة أو مقدمة له، والجامع أن يكون نحو المقصود، بل مرادهم من هذا الوصف - فى تعريف الارادة - بيان مرتبة الشوق الذى يكون هو الارادة، وإن لم يكن هناك فعلا تحريك، لكون المراد وما اشتاق إليه كمال الاشتياق أمرا استقباليا غير محتاج إلى تهيئة مؤونة أو تمهيد مقدمة، ضرورة أن شوقه إليه ربما يكون أشد من الشوق

---

(۱) هو المحقق النهاوندى، تشريح الاصول.

(۲) والصحيح " كونها."

*[۱۰۳]

المحرك فعلا نحو أمر حالى أو استقبالى، محتاج إلى ذلك.

(۱۷/۱۴)

هذا مع أنه لا يكاد يتعلق البعث إلا بأمر متأخر عن زمان البعث، ضرورة أن البعث إنما يكون لاحداث الداعى للمكلف إلى المكلف به، بأن يتصوره بما يترتب عليه من المثوبة، وعلى تركه من العقوبة، ولا يكاد يكون هذا إلا بعد البعث بزمان، فلا محالة يكون البعث نحو أمر متأخر عنه بالزمان، ولا يتفاوت طوله وقصره، فيما هو ملاك الاستحالة والامكان فى نظر العقل الحاكم فى هذا الباب، ولعمرى ما ذكرناه واضح لا سترة عليه، والاطناب إنما هو لاجل رفع المغالطة الواقعة فى أذهان بعض الطلاب.

وربما أشكل على المعلق أيضا، بعدم القدرة على المكلف به فى حال البعث، مع أنها من الشرائط العامة.

وفيه: إن الشرط إنما هو القدرة على الواجب فى زمانه، لا فى زمان الايجاب والتكليف، غاية الامر يكون من باب الشرط المتأخر، وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنه كالمقارن، من غير انخرام للقاعدة العقلية أصلا، فراجع.

ثم لا ـ وجه لتخصيص المعلق بما يتوقف حصوله على أمر غير مقدور، بل ينبغى تعميمه إلى أمر مقدور متأخر، أخذ على نحو يكون موردا للتكليف، ويترشح عليه الوجوب من الواجب، أو لا، لعدم تفاوت فيما يهمه من وجوب تحصيل المقدمات التى لا يكاد يقدر عليها فى زمان الواجب المعلق، دون المشروط، لثبوت الوجوب الحالى فيه، فيترشح منه الوجوب على المقدمة، بناء على الملازمة، دونه لعدم ثبوته فيه إلا بعد الشرط.

نعم لو كان الشرط على نحو الشرط المتأخر، وفرض وجوده، كان الوجوب المشروط به حاليا أيضا، فيكون وجوب سائر المقدمات الوجودية للواجب أيضا حاليا، وليس الفرق بينه وبين المعلق حينئذ إلا كونه مرتبطا

[۱۰۴]

بالشرط، بخلافه، وإن ارتبط به الواجب.

تنبيه

(۱۷/۱۵)

قد انقدح – من مطاوى ما ذكرناه – أن المناط فى فعلية وجوب المقدمة الوجودية، وكونه فى الحال بحيث يجب على المكلف تحصيلها، هو فعلية وجوب ذيها، ولو كان أمرا استقباليا، كالصوم فى الغد والمناسك فى الموسم، كان وجوبه مشروطا بشرط موجود أخذ فيه ولو متأخرا، أو مطلقا، منجزا كان أو معلقا، فيما إذا لم تكن مقدمة للوجوب أيضا، أو مأخوذة فى الواجب على نحو يستحيل أن تكون موردا للتكليف، كما إذا أخذ عنوانا للمكلف، كالمسافر والحاضر والمستطيع إلى غير ذلك، أو جعل الفعل المقيد باتفاق حصوله، وتقدير وجوده – بلا ـ اختيار أو باختياره – موردا للتكليف، ضرورة أنه لو كان مقدمة الوجوب أيضا، لا يكاد يكون هناك وجوب إلا بعد حصوله، وبعد الحصول يكون وجوبه طلب الحاصل، كما أنه إذا أخذ على أحد النحوين يكون كذلك، فلو لم يحصل لما كان الفعل موردا للتكليف، ومع حصوله لا يكاد يصح تعلقه به، فافهم.

إذا عرفت ذلك، فقد عرفت أنه لا إشكال أصلا فى لزوم الاتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب، إذا لم يقدر عليه بعد زمانه، فيما كان وجوبه حاليا مطلقا، ولو كان مشروطا بشرط متأخر، كان معلوم الوجود فيما بعد، كما لا يخفى، ضرورة فعلية وجوبه وتنجزه بالقدرة عليه بتمهيد مقدمته، فيترشح منه الوجوب عليها على الملازمة، ولا يلزم منه محذور وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها، وإنما اللازم الاتيان بها قبل الاتيان به، بل لزوم الاتيان بها عقلا، ولو لم نقل بالملازمة، لا يحتاج إلى مزيد بيان ومؤونة برهان، كالاتيان بسائر المقدمات فى زمان الواجب قبل إتيانه.

فانقدح بذلك: أنه لا ـ ينحصر التفصى عن هذه العويصة بالتعلق بالتعليق، أو بما يرجع إليه، من جعل الشرط من قيود المادة فى المشروط.

[۱۰۵]

(۱۷/۱۶)

فانقدح بذلك: أنه لا إشكال فى الموارد التى يجب فى الشريعة الاتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب، كالغسل فى الليل فى شهر رمضان وغيره مما وجب عليه الصوم فى الغد، إذ يكشف به بطريق الان عن سبق وجوب الواجب، و إنما المتأخر هو زمان إتيانه، ولا محذور فيه أصلا، ولو فرض العلم بعدم سبقه، لاستحال اتصاف مقدمته بالوجوب الغيرى، فلو نهض دليل على وجوبها، فلا محالة يكون وجوبها نفسيا [ولو](۱) تهيؤا، ليتهيأ بإتيانها، ويستعد لايجاب ذى المقدمة عليه، فلا محذور أيضا.

إن قلت: لو كان وجوب المقدمة فى زمان كاشفا عن سبق وجوب ذى المقدمة لزم وجوب جميع مقدماته ولو موسعا، وليس كذلك بحيث يجب عليه المبادرة لو فرض عدم تمكنه منها لو لم يبادر.

قلت: لا محيص عنه، إلا إذا أخذ فى الواجب من قبل سائر المقدمات قدرة خاصة، وهى القدرة عليه بعد مجئ زمانه، لا القدرة عليه

فی زمانه من زمان وجوبه، فتدبر جدا.

تتمة: قد عرفت اختلاف القیود فی وجوب التحصیل، وکونه موردا للتکلیف وعدمه، فإن علم حال قید فلا إشکال، وإن دار أمره ثبوتا بین أن یکون راجعا إلی الهیئة، نحو الشرط المتأخر أو المقارن، وأن یکون راجعا إلی المادة علی نهج یجب تحصیله أولا یجب، فإن کان فی مقام الاثبات ما یعین حاله، وأنه راجع إلی أیهما من القواعد العربیة فهو، وإلا فالمرجع هو الاصول العملیة.

وربما قیل(۲) فی الدوران بین الرجوع إلی الهیئة أو المادة، بترجیح الاطلاق فی طرف الهیئة، وتقیید المادة، بوجهین:

---

(۱) أثبتناها من " أ."

(۲) راجع مطارح الانظار / ۴۹ الهدایة ۵ من القول بوجوب المقدمة، فی الوجه الخامس.

*[۱۰۶]

أحدهما: إن إطلاق الهیئة یکون شمولیا، کما فی شمول العام لافراده، فإن وجوب الاکرام علی تقدیر الاطلاق، یشمل جمیع التقادیر التی یمکن أن یکون تقدیرا له، وإطلاق المادة یکون بدلیا غیر شامل لفردین فی حالة واحدة.

(۱۷/۱۷)

ثانیهما: إن تقیید الهیئة یوجب بطلان محل الاطلاق فی المادة ویرتفع به مورده، بخلاف العکس، وکلما دار الامر بین تقییدین کذلک کان التقیید الذی لا یوجب بطلان الآخر أولی.

أما الصغری، فلاجل أنه لا یبقی مع تقیید الهیئة محل حاجة وبیان لاطلاق المادة، لانها لا محالة لا تنفک عن وجود قید الهیئة، بخلاف تقیید المادة، فإن محل الحاجة إلی إطلاق الهیئة علی حاله، فیمکن الحکم بالوجوب علی تقدیر وجود القید وعدمه.

وأما الکبری، فلان التقیید وإن لم یکن مجازا إلا أنه خلاف الاصل، ولا فرق فی الحقیقة بین تقیید الاطلاق، وبین أن یعمل عملا یشترک مع التقیید فی الاثر، وبطلان العمل به.

وما ذکرناه من الوجهین موافق لما أفاده بعض مقرری بحث الاستاذ العلامة أعلی الله مقامه، و أنت خبیر بما فیهما.

أما فی الاول: فلان مفاد إطلاق الهیئة وإن کان شمولیا بخلاف المادة، إلا أنه لا یوجب ترجیحه علی إطلاقها، لانه أیضا کان بالاطلاق ومقدمات الحکمة، غایة الامر أنه تارة یقتضی العموم الشمولی، وأخری البدلی، کما ربما یقتضی التعیین أحیانا، کما لا یخفی.

وترجیح عموم العام علی إطلاق المطلق إنما هو لاجل کون دلالته بالوضع، لا لکونه شمولیا، بخلاف المطلق فإنه بالحکمة، فیکون العام أظهر منه، فیقدم علیه، فلو فرض أنهما فی ذلک علی العکس، فکان عام بالوضع دل علی العموم البدلی، ومطلق بإطلاقه دل علی الشمول، لکان العام

(۱۷/۱۸)

[۱۰۷]

یقدم بلا کلام.

وأما فی الثانی: فلان التقیید وإن کان خلاف الاصل، إلا أن العمل الی یوجب عدم جریان مقدمات الحکمة، وانتفاء بعض مقدماته، لا یکون علی خلاف الاصل أصلا، إذ معه لا یکون هناک إطلاق، کی یکون بطلان العمل به فی الحقیقة مثل التقیید الذی یکون علی خلاف الاصل.

وبالجملة لا معنی لکون التقیید خلاف الاصل، إلا کونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببرکة مقدمات الحکمة، ومع انتفاء المقدمات لا یکاد ینعقد له هناک ظهور، کان ذاک العمل المشارک مع التقیید فی الاثر، وبطلان العمل بإطلاق المطلق، مشارکا معه فی خلاف الاصل أیضا.

وكـأنه توهم: أن إطلاق المطلق كعموم العام ثابت، ورفع اليـد عن العمل به، تارة لاجل التقييـد، وأخرى بالعمل المبطل للعمل به، وهو فاسد، لانه لا يكون إطلاق إلا فيما جرت هناك المقدمات.

نعم إذا كـان التقييـد بمنفصـل، ودار الامـر بين الرجوع إلى المـادة أو الهيئـة كان لهـذا التوهم مجال، حيث انعقـد للمطلق إطلاق، وقد استقر له ظهور ولو بقرينة الحكمة، فتامل.

ومنها: تقسيمه إلى النفسى والغيرى

۱

ومنها: تقسيمه إلى النفسى والغيرى

وحيث كـان طلب شـئ وإيجـابه لاـ يكـاد يكون بلا داع، فإن كان الـداعى فيه هو التوصل به إلى واجب، لا يكاد التوصل بـدونه إليه، لتوقفه عليه، فـالواجب غيرى، وإلا فهو نفسـى، سواء كان الـداعى محبوبيـة الواجب بنفسه، كالمعرفـة بالله، أو محبوبيته بما له من فائـدة مترتبة عليه، كأكثر الواجبات من العبادات والتوصليات.

هـذا، لكنه لاـ يخفى أن الـداعى لو كان هو محبوبيته كـذلك - أى بما له من الفائـدة المترتبـة عليه - كان الواجب فى الحقيقـة واجبا غيريا، فإنه لو لم يكن وجود هذه الفائدة لازما، لما دعى إلى إيجاب ذى الفائدة.

[۱۰۸]

فـإن قلت: نعم وإن كـان وجودهـا محبوبـا لزوما، إلا أنه حيث كانت من الخواص المترتبـة على الافعال التى ليست داخلـة تحت قـدرة المكلف، لما كاد يتعلق بها الايجاب.

(۱۸/۱)

قلت: بل هى داخلة تحت القدرة، لدخول أسـبابها تحتها، والقدرة على السبب قدرة على المسبب، وهو واضح، وإلا لما صح وقوع مثل التطهير والتمليك والتزويج والطلاق والعتاق..إلى غير ذلك من المسببات، موردا لحكم من الاحكام التكليفية.

فالاولى أن يقال: إن الاثر المترتب عليه وإن كان لازما، إلا أن ذا الاثر لما كان معنونا بعنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعله، بل ويذم تـاركه، صـار متعلقا للايجاب بما هو كـذلك، ولا ينافيه كونه مقدمـة لامر مطلوب واقعا، بخلاف الواجب الغيرى، لتمحض وجوبه فى أنه لكونه مقدمة لواجب نفسى، وهذا أيضا لا ينافى أن يكون معنونا بعنوان حسن فى نفسه، إلا أنه لا دخل له فى إيجابه الغيرى، ولعله مراد من فسرهما بما أمر به لنفسه، وما أمر به لاجل غيره، فلا يتوجه عليه بأن جل الواجبات - لو لا الكل - يلزم أن يكون من الواجبات الغيرية، فإن المطلوب النفسى قلما يوجد فى الاوامر، فإن جلها مطلوبات لاجل الغايات التى هى خارجة عن حقيقتها، فتأمل.

ثم إنه لا إشكال فيما إذا علم بأحد القسمين، وأما إذا شك فى واجب أنه نفسى أو غيرى، فالتحقيق أن الهيئة، وإن كانت موضوعة لما يعمهما، إلا أن إطلاقها يقتضى كونه نفسيا، فإنه لو كان شرطا لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلم الحكيم.

وأما ما قيل(۱) من أنه لا وجه للاستناد إلى إطلاق الهيئة، لدفع الشك

---

(۱) مطارح الانظار / ۶۷ فى الهداية ۱۱ من القول بوجوب المقدمة.

*[۱۰۹]

المـذكور، بعـد كون مفادهـا الافـراد التى لاـ يعقـل فيهـا التقييـد، نعم لو كان مفاد الامر هو مفهوم الطلب، صـح القول بالاطلاق، لكنه بمراحل من الواقع، إذ لا شك فى اتصاف الفعل بالمطلوبية بالطلب المسـتفاد من الامر، ولا يعقل اتصاف المطلوب بالمطلوبية بواسـطة

مفهوم الطلب، فإن الفعل يصير مرادا بواسطة تعلق واقع الارادة وحقيقتها، لا بواسطة مفهومها، وذلك واضح لا يعتريه ريب.

(۱۸/۲)

ففيه: إن مفاد الهيئة - كما مرت الاشارة إليه - ليس الافراد، بل هو مفهوم الطلب، كما عرفت تحقيقه فى وضع الحروف(۱)، ولا يكاد يكون فرد الطلب الحقيقى، والذى يكون بالحمل الشائع طلبا، وإلا لما صح إنشاؤه بها، ضرورة أنه من الصفات الخارجية الناشئة من الاسباب الخاصة.

نعم ربما يكون هو السبب لانشائه، كما يكون غيره أحيانا.

واتصاف الفعل بالمطلوبية الواقعية والارادة الحقيقية - الداعية إلى إيقاع طلبه، وإنشاء إرادته بعثا نحو مطلوبه الحقيقى وتحريكا إلى مراده الواقعى - لا ينافى اتصافه بالطلب الانشائى أيضا، والوجود الانشائى لكل شئ ليس إلا قصد حصول مفهومه بلفظه، كان هناك طلب حقيقى أو لم يكن، بل كان إنشاؤه بسبب آخر.

ولعل منشأ الخلط والاشتباه تعارف التعبير عن مفاد الصيغة بالطلب المطلق، فتوهم منه أن مفاد الصيغة يكون طلبا حقيقيا، يصدق عليه الطلب بالحمل الشائع، ولعمرى إنه من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق، فالطلب الحقيقى إذا لم يكن قابلا للتقييد لا يقتضى أن لا يكون مفاد الهيئة قابلا له، وإن تعارف تسميته بالطلب أيضا، وعدم تقييده بالانشائى لوضوح إرادة

---

(۱) باعتبار أن الهيئة ملحقة بالحروف، راجع صفحة ۱۱ من هذا الكتاب.

*[۱۱۰]

خصوصه، وإن الطلب الحقيقى لا يكاد ينشأ بها، كما لا يخفى.

فانقدح بذلك صحة تقييد مفاد الصيغة بالشرط، كما مر هاهنا بعض الكلام، وقد تقدم(۱) فى مسألة اتحاد الطلب والارادة ما يجدى [فى] المقام.

هذا إذا كان هناك إطلاق، وأما إذا لم يكن، فلابد من الاتيان به فيما إذا كان التكليف بما احتمل كونه شرطا له فعليا، للعلم بوجوبه فعلا، وإن لم يعلم جهة وجوبه، وإلا فلا، لصيرورة الشك فيه بدويا، كما لا يخفى.

تذنيبان

(۱۸/۳)

الاول: لا ريب فى استحقاق الثواب على امتثال الامر النفسى وموافقته، واستحقاق العقاب على عصيانه ومخالفته عقلا، وأما استحقاقهما على امتثال الغيرى ومخالفته، ففيه إشكال، وإن كان التحقيق عدم الاستحقاق على موافقته ومخالفته، بما هو موافقة ومخالفة، ضرورة استقلال العقل بعدم الاستحقاق إلا لعقاب واحد، أو لثواب كذلك، فيما خالف الواجب ولم يأت بواحدة من مقدماته على كثرتها، أو وافقه وأتاه بما له من المقدمات.

نعم لا بأس باستحقاق العقوبة على المخالفة عند ترك المقدمة، وبزيادة المثوبة على الموافقة فيما لو أتى بالمقدمات بما هى مقدمات له، من باب أنه يصير حينئذ من أفضل الاعمال، حيث صار أشقها، وعليه ينزل ما ورد فى الاخبار(۲) من الثواب على المقدمات، أو على التفضل فتأمل جيدا، وذلك لبداهة أن موافقة الامر الغيرى - بما هو أمر لا بما هو شروع فى إطاعة الامر النفسى - لا توجب قربا، ولا مخالفته - بما هو كذلك - بعدا، والمثوبة والعقوبة إنما تكونان من تبعات القرب والبعد.

---

(۱) راجع صفحة ۶۴ من الكتاب، الجهة الرابعة (فى بحث الطلب والارادة).

(۲) كامل الزيارات / ۱۳۳، فيما ورد فى زيارة أبى عبدالله، من أنه لكل قدم ثواب كذا.

*[۱۱۱]

إشكال ودفع:

أما الاول: فهو أنه إذا كان الامر الغيرى بما هو لا إطاعة له، ولا قرب فى موافقته، ولا مثوبة على امتثاله، فكيف حال بعض المقدمات؟ كالطهارات، حيث لا شبهة فى حصول الاطاعة والقرب والمثوبة بموافقة أمرها، هذا مضافا إلى أن الامر الغيرى لا شبهة فى كونه توصليا، وقد اعتبر فى صحتها إتيانها بقصد القربة.

(۱۸/۴)

وأما الثانى: فالتحقيق أن يقال: إن المقدمة فيها بنفسها مستحبة وعبادة، وغاياتها إنما تكون متوقفة على إحدى هذه العبادات، فلا بد أن يؤتى بها عبادة، وإلا فلم يؤت بما هو مقدمة لها، فقصد القربة فيها إنما هو لاجل كونها فى نفسها أمورا عبادية ومستحبات نفيسة، لا لكونها مطلوبات غيرية والاكتفاء بقصد أمرها الغيرى، فإنما هو لاجل أنه يدعو إلى ما هو كذلك فى نفسه حيث أنه لا يدعو إلا إلى ما هو المقدمة، فافهم.

وقد تفصى عن الاشكال بوجهين آخرين(۱): أحدهما ما ملخصه: إن الحركات الخاصة ربما لا تكون محصلة لما هو المقصود منها، من العنوان الذى يكون بذاك العنوان مقدمة وموقوفا عليها، فلا بد فى إتيانها بذاك العنوان من قصد أمرها، لكونه لا يدعو إلا إلى ما هو الموقوف عليه، فيكون عنوانا إجماليا ومرآة لها، فإتيان الطهارات عبادة وإطاعة لامرها ليس لاجل أن أمرها المقدمى يقضى بالاتيان كذلك، بل إنما كان لاجل إحراز نفس العنوان، الذى يكون بذاك العنوان موقوفا عليها.

وفيه: مضافا إلى أن ذلك لا يقتضى الاتيان بها كذلك، لا مكان الاشارة إلى عناوينها التى تكون بتلك العناوين موقوفا عليها بنحو آخر، ولو

---

(۱) مطارح الانظار / ۷۱ فى تنبيهات الهداية ۱۲ من القول فى وجوب مقدمة الواجب.

*[۱۱۲]

بقصد أمرها وصفا لا غاية وداعيا، بل كان الداعى إلى هذه الحركات الموصوفة بكونها مأمورا بها شيئا آخر غير أمرها، غير واف بدفع إشكال ترتب المثوبة عليها، كما لا يخفى.

ثانيهما: ما محصله أن لزوم وقوع الطهارات عبادة، إنما يكون لاجل أن الغرض من الامر النفسى بغاياتها، كما لا يكاد يحصل بدون قصد التقرب بموافقته، كذلك لا يحصل ما لم يؤت بهاكذلك، لا باقتضاء أمرها الغيرى.

وبالجملة وجه لزوم إتيانها عبادة، إنما هو لاجل أن الغرض فى الغايات، لا يحصل إلا بإتيان خصوص الطهارات من بين مقدماتها أيضا، بقصد الاطاعة.

(۱۸/۵)

وفيه أيضا: إنه غير واف بدفع إشكال ترتب المثوبة عليها، وأما ما ربما قيل(۱) فى تصحيح اعتبار قصد الاطاعة فى العبادات، من الالتزام بأمرين: أحدهما كان متعلقا بذات العمل، والثانى بإتيانه بداعى امتثال الاول، لا يكاد يجزى فى تصحيح اعتبارها فى الطهارات، إذ لو لم تكن بنفسها مقدمة لغاياتها، لا يكاد يتعلق بها أمر من قبل الامر بالغايات، فمن أين يجئ طلب آخر من سنخ الطلب الغيرى متعلق بذاتها، ليتمكن به من المقدمة فى الخارج.

هذا مع أن فى هذا الالتزام ما فى تصحيح اعتبار قصد الطاعة فى العبادة على ما عرفته مفصلا سابقا، فتذكر.

الثانى: إنه قد انقدح مما هو التحقيق، فى وجه اعتبار قصد القربة فى الطهارات صحتها ولو لم يؤت بها بقصد التوصل بها إلى غاية من غاياتها، نعم لو كان المصحح لاعتبار قصد القربة فيها امرها الغيرى، لكان قصد الغاية مما لابد منه فيوقوعها صحيحة، فان الامر الغيرى

لا یکاد یمتثل إلا إذا قصد

---

(۱) مطارح الانظار / ۷۱، فی تنبیهات الهدایة ۱۲.

*[۱۱۳]

التوصل إلی الغیر، حیث لا یکاد یصیر داعیا إلا مع هذا القصد، بل فی الحقیقة یکون هو الملاک لوقوع المقدمة عبادة، ولو لم یقصد أمرها، بل ولو لم نقل بتعلق الطلب بها أصلا.

وهذا هو السر فی اعتبار قصد التوصل فی وقوع المقدمة عبادة، لا ما توهم(۱) من أن المقدمة إنما تکون مأمورا بها بعنوان المقدمیة، فلا بد عند إرادة الامتثال بالمقدمة من قصد هذا العنوان، وقصدها کذلک لا یکاد یکون بدون قصد التوصل إلی ذی المقدمة بها، فإنه فاسد جدا، ضرورة أن عنوان المقدمیة لیس بموقوف علیه الواجب، ولا بالحمل الشائع مقدمة له، وإنما کان المقدمة هو نفس المعنونات بعناوینها الاولیة، والمقدمیة إنما تکون علة لوجوبها.

(۱۸/۶)

الامر الرابع: لا شبهة فی أن وجوب المقدمة بناء علی الملازمة، یتبع فی الاطلاق والاشتراط وجوب ذی المقدمة، کما أشرنا إلیه فی مطاوی کلماتنا، ولا یکون مشروطا بإرادته، کما یوهمه ظاهر عبارة صاحب المعالم(۲) (رحمه الله) فی بحث الضد، قال: وأیضا فحجة القول بوجوب المقدمة علی تقدیر تسلیمها إنما تنهض دلیلا علی الوجوب، فی حال کون المکلف مریدا للفعل المتوقف علیها، کما لا یخفی علی من أعطاها حق النظر.

وأنت خبیر بأن نهوضها علی التبعیة واضح لا یکاد یخفی، وإن کان نهوضها علی أصل الملازمة لم یکن بهذه المثابة، کما لا یخفی.

---

(۱) مطارح الانظار / ۷۲.

(۲) معالم الدین / ۷۴، فی آخر مبحث الضد.

هو الشیخ جمال الدین أبومنصور الحسن بن الشیخ زین الدین، ولد سنة ۹۵۹ ه، کان عالما فاضلا عاملا جامعا للفنون، اعرف أهل زمانه بالفقه والحدیث والرجال، یروی عن جماعة من تلامذة أبیه، منهم الشیخ حسین بن عبدالصمد العاملی، له کتب ورسائل منها" منتقی الجمان فی الاحادیث الصحاح والحسان " و " معالم الدین وملاذ المجتهدین " توفی سنة ۱۰۱۱ ه. (أمل الآمل ۱ / ۵۷ رقم ۴۵).

*[۱۱۴]

وهل یعتبر فی وقوعها علی صفة الوجوب أن یکون الاتیان بها بداعی التوصل بها إلی ذی المقدمة؟ کما یظهر مما نسبه إلی شیخنا العلامة – أعلی الله مقامه – بعض أفاضل(۱) مقرری بحثه، أو ترتب ذی المقدمة علیها؟ بحیث لو لم یترتب علیها لکشف(۲) عن عدم وقوعها علی صفة الوجوب، کما زعمه صاحب الفصول(۳) (قدس سره) أو لا یعتبر فی وقوعها کذلک شئ منهما.

الظاهر عدم الاعتبار: أما عدم اعتبار قصد التوصل، فلاجل أن الوجوب لم یکن بحکم العقل إلا لاجل المقدم.....والتوقف، وعدم دخل قصد التوصل فیه واضح، ولذا اعترف(۴) بالاجتزاء بما لم یقصد به ذلک فی غیر المقدمات العبادیة، لحصول ذات الواجب، فیکون تخصیص الوجوب بخصوص ما قصد به التوصل من المقدمة بلا مخصص، فافهم.

(۱۸/۷)

نعم انما اعتبر ذلک فی الامتثال، لما عرفت(۵) من انه لا یکاد یکون الآتی بها بدونه ممتثلا لامرها، وآخذا فی امتثال الامر بذیها، فیثاب بثواب أشق الاعمال، فیقع الفعل المقدمی علی صفة الوجوب، ولو لم یقصد به التوصل، کسائر الواجبات التوصلیة، لا علی حکمه السابق الثابت له، لو لا عروض صفة توقف الواجب الفعلی المنجز علیه، فیقع الدخول فی ملک الغیر واجبا إذا کان مقدمة لانقاذ غریق أو إطفاء حریق واجب فعلی لا حراما، وإن لم یلتفت إلی التوقف والمقدمیة، غایة الامر یکون حینئذ متجرئا فیه، کما أنه مع الالتفات یتجرأ بالنسبة إلی ذی المقدمة، فیما لم یقصد التوصل إلیه أصلا.

---

(۱) مطارح الانظار / ۷۲.

(۲) فی "ب: " یکشف.

(۳) الفصول / ۸۶، فی مقدمة الواجب.

(۴) مطارح الانظار / ۷۲.

(۵) راجع صفحة ۱۱۲.

*[۱۱۵]

وأما إذا قصده، ولکنه لم یأت بها بهذا الداعی، بل بداع آخر أکده بقصد التوصل، فلا یکون متجرئا أصلا.

وبالجملة: یکون التوصل بها إلی ذی المقدمة من الفوائد المترتبة علی المقدمة الواجبة، لا أن یکون قصده قیدا وشرطا لوقوعها علی صفة الوجوب، لثبوت ملاک الوجوب فی نفسها بلا دخل له فیه أصلا، وإلا لما حصل ذات الواجب ولما سقط الوجوب به، کما لا یخفی.

ولا یقاس علی ما إذا أتی بالفرد المحرم منها، حیث یسقط به الوجوب، مع أنه لیس بواجب، وذلک لان الفرد المحرم إنما یسقط به الوجوب، لکونه کغیره فی حصول الغرض به، بلا تفاوت أصلا، إلا أنه لاجل وقوعه علی صفة الحرمة لا یکاد یقع علی صفة الوجوب، وهذا بخلاف [ما] ها هنا، فإنه إن کان کغیره مما یقصد به التوصل فی حصول الغرض، فلابد أن یقع علی صفة الوجوب مثله، لثبوت المقتضی فیه بلا مانع، وإلا لما کان یسقط به الوجوب ضرورة، والتالی باطل بداهة، فیکشف هذا عن عدم اعتبار قصده فی الوقوع علی صفة الوجوب قطعا، وانتظر لذلک تتمة(۱) توضیح.

(۱۸/۸)

والعجب أنه شدد النکیر علی القول بالمقدمة الموصلة، واعتبار ترتب ذی المقدمة علیها فی وقوعها علی صفة الوجوب، علی ما حرره بعض مقرری(۲) بحثه (قدس سره) بما یتوجه علی اعتبار قصد التوصل فی وقوعها کذلک، فراجع تمام کلامه زید فی علو مقامه، وتأمل فی نقضه وإبرامه.

وأما عدم اعتبار ترتب ذی المقدمة علیها فی وقوعها علی صفة الوجوب، فلانه لا یکاد یعتبر فی الواجب إلا ما له دخل فی غرضه الداعی إلی إیجابه

---

(۱) فی "ب: " جهة.

(۲) راجع مطارح الانظار / ۷۴ و ۷۵ فی المقدمة الموصلة.

*[۱۱۶]

والباعث علی طلبه، ولیس الغرض من المقدمة إلا حصول ما لولاه لما أمکن حصول ذی المقدمة، ضرورة أنه لا یکاد یکون الغرض إلا ما یترتب علیه من فائدته وأثره، ولا یترتب علی المقدمة إلا ذلک، ولا تفاوت فیه بین ما یترتب علیه الواجب، وما لا یترتب علیه

أصلا، وأنه لا محالة يترتب عليهما، كما لا يخفى.

وأما ترتب الواجب، فلا يعقل أن يكون الغرض الداعى إلى إيجابها والباعث على طلبها، فإنه ليس بأثر تمام المقدمات، فضلا عن إحداها فى غالب الواجبات، فإن الواجب إلا ما قل فى الشرعيات والعرفيات فعل اختيارى، يختار المكلف تارة إتيانه بعد وجود تمام مقدماته، وأخرى عدم إتيانه، فكيف يكون اختيار إتيانه غرضا من إيجاب كل واحدة من مقدماته، مع عدم ترتبه على تمامها(۱)، فضلا عن كل واحدة منها؟ نعم فيما كان الواجب من الافعال التسبيبية والتوليدية، كان مترتبا لا محالة على تمام مقدماته، لعدم تخلف المعلول عن علته.

ومن هنا [قد] انقدح أن القول بالمقدمة الموصلة، يستلزم إنكار وجوب المقدمة فى غالب الواجبات، والقول بوجوب خصوص العلة التامة فى خصوص الواجبات التوليدية.

فإن قلت: ما من واجب إلا وله علة تامة، ضرورة استحالة وجود الممكن بدونها، فالتخصيص بالواجبات التوليدية بلا مخصص.

(۱۸/۹)

قلت: نعم وإن استحال صدور الممكن بلا علة، إلا أن مبادئ اختيار الفعل الاختيارى من أجزاء علته، وهى لا تكاد تتصف بالوجوب، لعدم كونها

---

(۱) فى "ب: "عامها.

(۲) أثبتناها من "ب."

*[۱۱۷]

بالاختيار، وإلا لتسلسل، كما هو واضح لمن تأمل، ولانه لو كان معتبرا فيه الترتب، لما كان الطلب يسقط بمجرد الاتيان بها، من دون انتظار لترتب الواجب عليها، بحيث لا يبقى فى البين إلا طلبه وإيجابه، كما إذا لم تكن هذه بمقدمته(۱)، أو كانت حاصلة من الاول قبل إيجابه، مع أن الطلب لا يكاد يسقط إلا بالموافقة، أو بالعصيان والمخالفة، أو بارتفاع موضوع التكليف، كما فى سقوط الامر بالكفن أو الدفن، بسبب غرق الميت احيانا أو حرقه، ولا يكون الاتيان بها بالضرورة من هذه الامور غير الموافقة.

إن قلت: كما يسقط الامر فى تلك الامور، كذلك يسقط بما ليس بالمأمور به فيما يحصل به الغرض منه، كسقوطه فى التوصليات بفعل الغير، أو المحرمات.

قلت: نعم، ولكن لا محيص عن أن يكون ما يحصل به الغرض، من الفعل الاختيارى للمكلف متعلقا للطلب فيما لم يكن فيه مانع، وهو كونه بالفعل محرما، ضرورة أنه لا يكون بينهما تفاوت أصلا، فيكف يكون أحدهما متعلقا له فعلا دون الآخر؟ وقد استدل صاحب الفصول(۲) على ما ذهب إليه بوجوه، حيث قال بعد بيان أن التوصل بها إلى الواجب، من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب، ما هذا لفظه: (والذى يدلك على هذا - يعنى الاشتراط بالتوصل - أن وجوب المقدمة لما كان من باب الملازمة العقلية، فالعقل لا يدل عليه زائدا على القدر المذكور، وأيضا لا يأبى العقل أن يقول الآمر الحكيم: أريد الحج، وأريد المسير الذى

---

(۱) فى "ب: "بمقدمة.

(۲) الفصول / ۸۶. فى التنبيه الاول من تنبيهات مقدمة الواجب.

*[۱۱۸]

(۱۸/۱۰)

يتوصل به إلى فعل الواجب، دون ما لم يتوصل به إليه، بل الضرورة قاضية بجواز تصريح الامر بمثل ذلك، كما أنها قاضية بقبح

التصـريح بعـدم مطلوبيتها له مطلقا، أو على تقـدير التوصل بها إليه، وذلك آيـة عدم الملازمة بين وجوبه ووجوب مقدماته على تقدير عـدم التوصـل بهـا إليه، وأيضـا حيث أن المطلوب بالمقدمـة مجرد التوصـل بهـا إلى الواجب وحصوله، فلاجرم يكون التوصل بها إليه وحصوله معتبرا فى مطلوبيتها، فلا تكون مطلوبة إذا انفكت عنه، وصـريح الوجدان قاض بأن من يريد شيئا بمجرد حصول شئ آخر، لا يريده إذا وقع مجردا عنه، ويلزم منه أن يكون وقوعه على وجه المطلوب منوطا بحصوله).

انتهى موضع الحاجة من كلامه، زيد فى علو مقامه.

وقـد عرفت بما لا مزيـد عليه، أن العقل الحاكم بالملازمة دل على وجوب مطلق المقدمة، لا خصوص ما إذا ترتب عليها الواجب، فيما لم يكن هنـاك مـانع عن وجوبه، كما إذا كان بعض مصاديقه محكوما فعلا بالحرمـة، لثبوت مناط الوجوب حينئـذ فى مطلقها، وعـدم اختصاصه بالمقيد بذلك منها.

وقـد انقـدح منه، أنه ليس للآمر الحكيم الغير المجـازف بـالقول ذلك التصـريح، وأن دعوى أن الضـرورة قاضـية بجوازه(۱) مجازفة، كيف يكون ذا مع ثبوت الملاك فى الصورتين بلا تفاوت أصلا؟ كما عرفت.

نعم إنمـا يكون التفـاوت بينهمـا فى حصول المطلوب النفسـى فى إحـداهما، وعـدم حصوله فى الاـخرى، من دون دخل لها فى ذلك أصـلا، بـل كان بحسن اختيار المكلف وسوء اختياره، وجاز للآمر أن يصـرح بحصول هـذا المطلوب فى إحـداهما، وعـدم حصوله فى الاخرى، [بل من](۲) حيث أن الملحوظ بالذات هو

---

(۱) ادعاه صاحب الفصول، حيث قال: ولا يأبى أن يقول الآمر الحكيم..الخ.../ الفصول / ۸۶.

(۲) أثبتناها من " أ."

*[۱۱۹]

(۱۸/۱۱)

هـذا المطلوب، وإنما كان الواجب الغيرى ملحوظا إجمالا بتبعه، كما يأتى أن وجوب المقدمة على الملازمة تبعى، جاز فى صورة عدم حصول المطلوب النفسـى التصـريح بعدم حصول المطلوب أصـلا، لعدم الالتفات إلى ما حصل من المقدمة، فضـلا عن كونها مطلوبة، كما جاز التصريح بحصول الغيرى مع عدم فائدته لو التفت اليها، كما لا يخفى، فافهم.

إن قلت: لعل التفاوت بينهما فى صـحة اتصاف إحـداهما بعنوان الموصـلية دون الاخرى، أوجب التفاوت بينهما فى المطلوبية وعدمها، وجواز التصريح بهما، وإن لم يكن بينهما تفاوت فى الاثر، كما مر.

قلت: إنما يوجب ذلك تفاوتا فيهما، لو كان ذلك لاجل تفاوت فى ناحيـة المقدمة، لا فيما إذا لم يكن فى ناحيتها أصـلا - كما هاهنا - ضـرورة أن الموصـلية إنمـا تنتزع من وجود الواجب، وترتبه عليهـا من دون اختلاـف فى ناحيتها، وكونه فى كلا الصورتين على نحو واحـد وخصوصـية واحدة، ضـرورة أن الاتيان بالواجب بعد الاتيان بها بالاختيار تارة، وعدم الاتيان به كذلك أخرى، لا يوجب تفاوتا فيها، كما لا يخفى.

وأما ما أفاده(۱) (قـدس سـره) من أن مطلوبيـة المقدمة حيث كانت بمجرد التوصل بها، فلا جرم يكون التوصل بها إلى الواجب معتبرا فيها.

ففيه: إنه إنما كانت مطلوبيتها لاجل عـدم التمكن من التوصل بـدونها، لا لاجل التوصل بها، لما عرفت من أنه ليس من آثارها، بل مما يترتب عليها أحيانا بالاختيار بمقدمات أخرى، وهى مبادئ اختياره، ولا يكاد يكون مثل ذا غاية لمطلوبيتها وداعيا إلى إيجابها، وصريح الوجدان إنما يقتضى بأن ما أريد لاجل غاية، وتجرد عن الغاية بسبب عدم حصول سائر ماله دخل فى حصولها،

---

(۱) الفصول / ۸۶، فی تنبیهات مقدمهٔ الواجب.

*[۱۲۰]

یقع علی ما هو علیه من المطلوبیـهٔ الغیریهٔ، کیف؟ وإلا یلزم أن یکون وجودها من قیوده، ومقدمهٔ لوقوعه علی نحو یکون الملازمهٔ بین وجوبه بذاک النحو ووجوبها.

(۱۸/۱۲)

وهو کما تری، ضـرورهٔ أن الغایـهٔ لا تکاد تکون قیـدا لـذی الغایـهٔ، بحیث کان تخلفها موجبا لعدم وقوع ذی الغایهٔ علی ما هو علیه من المطلوبیهٔ الغیریهٔ، وإلا یلزم أن تکون مطلوبهٔ بطلبه کسائر قیوده، فلا یکون وقوعه علی هذه الصفهٔ منوطا بحصولها، کما أفاده.

ولعل منشأ توهمه، خلطه بین الجهـهٔ التقییدیـهٔ والتعلیلیـهٔ، هـذا مع ما عرفت من عدم التخلف ها هنا، وأن الغایهٔ إنما هو حصول ما لولاه لما تمکن من التوصل إلی المطلوب النفسی، فافهم واغتنم.

ثم إنه لا شـهادهٔ علی الاعتبار فی صـحهٔ منع المولی عن مقدماته بأنحائها، إلا فیما إذا رتب علیه الواجب لو سلم أصلا، ضرورهٔ أنه وإن لم یکن الواجب منها حینئذ غیر الموصـلهٔ، إلا أنه لیس لاجل اختصاص الوجوب بها فی باب المقدمهٔ، بل لاجل المنع عن غیرها المانع عن الاتصاف بالوجوب هاهنا، کما لا یخفی.

مع أن فی صـحهٔ المنع عنه کـذلک نظر، وجهه أنه یلزم أن لا یکون ترک الواجب حینئـذ مخالفـهٔ وعصـیانا، لعـدم التمکن شـرعا منه، لاختصاص جواز مقدمته بصورهٔ الاتیان به.

وبالجملـهٔ یلزم أن یکون الایجـاب مختصـا بصورهٔ الاتیان، لاختصاص جواز المقدمـهٔ بها وهو محال(۱) فإنه یکون من طلب الحاصـل المحال، فتدبر جیدا.

---

(۱) حیث کان الایجاب فعلا متوقفا علی جواز المقدمـهٔ شـرعا، وجوازها کـذلک کان متوقفا علی إیصالها المتوقف علی الاتیان بـذی المقدمهٔ بداههٔ، فلا محیص إلا عن کون إیجابه علی تقدیر الاتیان به، وهو من طلب الحاصل الباطل " منه قدس سره."

*[۱۲۱]

(۱۸/۱۳)

بقی شـئ وهو أن ثمرهٔ القول بالمقدمهٔ الموصـلهٔ، هی تصحیح العبادهٔ التی یتوقف علی ترکها فعل الواجب، بناء علی کون ترک الضد ممـا یتوقف علیه فعل ضـده، فإن ترکها علی هـذا القول لا یکون مطلقا واجبا، لیکون فعلها محرما، فتکون فاسـدهٔ، بل فیما یترتب علیه الضـد الواجب، ومع الاتیـان بهـا لاـ یکـاد یکون هنـاک ترتب، فلاـ یکون ترکها مع ذلک واجبا، فلا یکون فعلها منهیا عنه، فلا تکون فاسدهٔ.

وربما أورد(۱) علی تفریع هـذه الثمرهٔ بمـا حاصـله بـأن فعـل الضـد، وإن لم یکن نقیضـا للـترک الواجب مقدمـهٔ، بنـاء علی المقـدمهٔ الموصلهٔ، إلا أنه لازم لما هو من أفراد النقیض، حیث أن نقیض ذاک الترک الخاص رفعه، وهو أعم من الفعل والترک الآخر المجرد، وهـذا یکفی فی إثبـات الحرمـهٔ، وإلاـ لم یکن الفعـل المطلق محرمـا فیمـا إذا کـان الترک المطلق واجبـا، لان الفعل ایضا لیس نقیضـا للترک، لاـنه أمر وجودی، ونقیض الترک إنمـا هو رفعه، ورفع الترک إنمـا یلاـزم الفعل مصـداقا، ولیس عینه، فکما أن هـذه الملازمهٔ تکفی فی إثبات الحرمـهٔ لمطلق الفعل، فکـذلک تکفی فی المقام، غایهٔ الامر أن ما هو النقیض فی مطلق الترک، إنما ینحصـر مصداقه فی الفعل فقط، وأما النقیض للترک الخاص فله فردان، وذلک لا یوجب فرقا فیما نحن بصدده، کما لا یخفی.

قلت: وأنت خبیر بمـا بینهمـا من الفرق، فـإن الفعل فی الاول لا یکون إلا مقارنا لما هو النقیض، من رفع الترک المجامع معه تارهٔ، ومع الترک المجرد أخری، ولا تکاد تسری حرمهٔ الشئ إلی ما یلازمه، فضلا عما یقارنه أحیانا.

نعم لابـد أن لاـ يكون الملازم محكوما فعلاـ بحكم آخر على خلاف حكمه، لا أن يكون محكوما بحكمه، وهـذا بخلاف الفعل فى الثانى، فإنه

---

(۱) مطارح الانظار / ۷۸.

*[۱۲۲]

(۱۸/۱۴)

بنفسه يعانـد الترك المطلق وينـافيه، لا ملازم لمعانـده ومنافيه، فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصـطلاح مفهوما، لكنه متحـد معه عينا وخارجا، فإذا كان الترك واجبا، فلا محالة يكون الفعل منهيا عنه قطعا، فتدبر جيدا.

ومنها: تقسيمه إلى الاصلى والتبعى

ومنها: تقسيمه إلى الاصلى والتبعى

والظاهر أن يكون هذا التقسـيم بلحاظ الاصالة والتبعية فى الواقع ومقام الثبوت، حيث يكون الشـئ تارة متعلقا للارادة والطلب مسـتقلا، للالتفـات إليه بما هو عليه مما يوجب طلبه فيطلبه، كان طلبه نفسـيا أو غيريا، وأخرى متعلقا للارادة تبعا لارادة غيره، لاجل كون إرادته لازمـة لاـرادته، من دون التفـات إليه بمـا يوجب إرادته، لا بلحاظ الاصالـة والتبعيـة فى مقام الدلالـة والاثبات(۱)، فإنه يكون فى هـذا المقام، تارة مقصودا بالافادة، وأخرى غير مقصود بها على حدة، إلا أنه لازم الخطاب، كما فى دلالة الاشارة ونحوها.

وعلى ذلك، فلا شـبهة فى انقسام الواجب الغيرى إليهما، واتصافه بالاصالـة والتبعيـة كليهما، حيث يكون متعلقا للارادة على حـدة عند الالتفات إليه بما هو مقدمـة، وأخرى لا يكون متعلقا لها كـذلك عنـد عدم الالتفات إليه كذلك، فإنه يكون لا محالة مرادا تبعا لارادة ذى المقدمة على الملازمة.

كما لا شـبهة فى اتصاف النفسـى أيضا بالاصالـة، ولكنه لا يتصف بالتبعيـة، ضـرورة أنه لا يكاد يتعلق به الطلب النفسـى ما لم تكن فيه مصلحة نفسية، ومعها يتعلق الطلب بها مستقلا، ولو لم يكن هناك شئ آخر مطلوب أصلا، كما لا يخفى.

نعم لو كان الاتصاف بهما بلحاظ الدلالة، اتصف النفسى بهما أيضا،

---

(۱) كما هو مذهب صاحبى القوانين والفصول (قدس سرهما).

القوانين ۱ / ۱۰۱ – ۱۰۲، فى مقدمة الواجب، المقدمة السادسة والسابعة. الفصول / ۸۲.

*[۱۲۳]

(۱۸/۱۵)

ضرورة أنه قد يكون غير مقصودة بالافادة، بل أفيد بتبع غيره المقصود بها، لكن الظاهر – كما مر – أن الاتصاف بهما إنما هو فى نفسه لا بلحاظ حال الدلالة عليه، وإلا لما اتصف بواحد منهما، إذا لم يكن بعد مفاد دليل، وهو كما ترى.

ثم إنه إذا كان الواجب التبعى ما لم يتعلق به إرادة مسـتقلة، فإذا شك فى واجب أنه أصلى أو تبعى، فبأصالة عدم تعلق إرادة مستقلة به يثبت أنه تبعى، ويترتب عليه آثاره إذا فرض له آثار شرعية(۱)، كسائر الموضوعات المتقومة بأمور عدمية.

نعم لو كـان التبعى أمرا وجوديـا خاصـا غير متقوم بعـدمى، وإن كـان يلزمه، لمـا كان يثبت بها إلا على القول بالاصل المثبت، كما هو واضح، فافهم.

تذنيب

فی بیان الثمرة، وهی فی المسألة الاصولیة - کما عرفت سابقا - لیست إلا- أن تکون نتیجتها صالحة للوقوع فی طریق الاجتهاد، واستنباط حکم فرعی، کما لو قیل بالملازمة فی المسألة، فإنه بضمیمة مقدمة کون شئ مقدمة لواجب یستنتج انه واجب.

ومنه قد انقدح، أنه لیس منها مثل برء النذر بإتیان مقدمة واجب، عند نذر الواجب، وحصول الفسق بترک الواجب بمقدماته إذا کانت له مقدمات کثیرة، لصدق الاصرار علی الحرام بذلک، وعدم جواز أخذ الاجرة علی المقدمة.

مع أن البرء وعدمه إنما یتبعان قصد الناذر، فلا برء بإتیان المقدمة لو قصد الوجوب النفسی، کما هو المنصرف عند إطلاقه ولو قیل بالملازمة، وربما

---

(۱) فی نسختی " أو ب: " آثار شرعی.

*[۱۲۴]

یحصل البرء به لو قصد ما یعم المقدمة ولو قیل بعدمها، کما لا یخفی.

ولا یکاد یحصل الاصرار علی الحرام بترک واجب، ولو کانت له مقدمات غیر عدیدة، لحصول العصیان بترک أول مقدمة لا یتمکن معه من الواجب، ولا یکون ترک سائر المقدمات بحرام أصلا، لسقوط التکلیف حینئذ، کما هو واضح لا یخفی.

(۱۸/۱۶)

وأخذ الاجرة علی الواجب لا بأس به، إذا لم یکن إیجابه علی المکلف مجانا وبلا عوض، بل کان وجوده المطلق مطلوبا کالصناعات الواجبة کفائیة التی لا- یکاد ینتظم بدونها البلاد، ویختل لولاها معاش العباد، بل ربما یجب أخذ الاجرة علیها لذلک، أی لزوم الاختلال وعدم الانتظام لولا أخذها، هذا فی الواجبات التوصلیة.

وأما الواجبات التعبدیة، فیمکن أن یقال بجواز أخذ الاجرة علی إتیانها بداعی امتثالها، لا علی نفس الاتیان، کی ینافی عبادیتها، فیکون من قبیل الداعی إلی الداعی، غایة الامر یعتبر فیها - کغیرها - أن یکون فیها منفعة عائدة إلی المستاجر، کی لا تکون المعاملة سفهیة، وأخذ الاجرة علیها أکلا بالباطل.

وربما یجعل(۱) من الثمرة، اجتماع الوجوب والحرمة - إذا قیل بالملازمة - فیما کانت المقدمة محرمة، فیبتنی علی جواز اجتماع الامر والنهی وعدمه، بخلاف ما لو قیل بعدمها، وفیه: أولا: إنه لا یکون من باب الاجتماع، کی تکون مبتنیة علیه، لما أشرنا إلیه غیر مرة، إن الواجب ما هو بالحمل الشائع مقدمة، لا بعنوان المقدمة، فیکون علی الملازمة من باب النهی فی العبادة والمعاملة.

---

(۱) نسب إلی الوحید البهبهانی، مطارح الانظار / ۸۱.

*[۱۲۵]

وثانیا:(۱) إن الاجتماع وعدمه لا دخل له فی التوصل(۲) بالمقدمة المحرمة وعدمه أصلا، فإنه یمکن التوصل(۳) بها إن کانت توصلیة، ولو لم نقل بجواز الاجتماع، وعدم جواز التوصل(۴) بها إن کانت تعبدیة علی القول بالامتناع، قیل بوجوب المقدمة أو بعدمه، وجواز التوصل(۵) بها علی القول بالجواز کذلک، أی قیل بالوجوب أو بعدمه.

وبالجملة لا یتفاوت الحال فی جواز التوصل(۶) بها، وعدم جوازه أصلا، بین أن یقال بالوجوب، أو یقال بعدمه، کما لا یخفی.

(۱۸/۱۷)

(۱) قد حذف المصنف (قدس سره) إشکالا آخر من نسختی " أ وب، " وجعل الثالث مکانه، وهذا یشعر بإضرابه عن الایراد الثانی وهو قوله: (لا- یکاد یلزم الاجتماع أصلا، لاختصاص الوجوب بغیر المحرم، فی غیر صورة الانحصار به، وفیها اما لا وجوب للمقدمة،

لعدم وجوب ذی المقدمهٔ لاجل المزاحمهٔ، واما لاحرمهٔ لها لذلک، کما لا یخفی).

(۲) فی " أ: " التوسل.

(۳ و ۴ و ۵ و ۶) فی " أ وب: " التوسل.

(۱۸/۱۸)

فی تأسیس الاصل فی المسألهٔ

فی تأسیس الاصل فی المسألهٔ

إعلم أنه لا أصل فی محل البحث فی المسألـهٔ، فإن الملازمـهٔ بین وجوب المقدمهٔ ووجوب ذی المقدمهٔ وعدمها لیست لها حالهٔ سابقهٔ، بل تکون الملازمـهٔ أو عدمها أزلیهٔ، نعم نفس وجوب المقدمهٔ یکون مسـبوقا بالعدم، حیث یکون حادثا بحدوث وجوب ذی المقدمهٔ، فالاصل عدم وجوبها.

وتوهم عـدم جریانه، لکون وجوبها علی الملازمـهٔ، من قبیل لوازم الماهیـهٔ، غیر مجعولهٔ، ولا أثر آخر مجعول مترتب علیه، ولو کان لم یکن بمهم ها هنا، مدفوع بأنه وإن کان غیر مجعول بالذات، لا بالجعل البسـیط الذی هو مفاد کان التامهٔ، ولا بالجعل التألیفی الذی هو مفاد کان الناقصهٔ، إلا أنه

[۱۲۶]

مجعول بالعرض، ویتبع جعل وجوب ذی المقدمهٔ، وهو کاف فی جریان الاصل.

ولزوم التفکیـک بین الوجوبین مع الشـک لاـ محالـهٔ، لاصالـهٔ عـدم وجوب المقدمـهٔ مع وجوب ذی المقدمـهٔ، لاـ ینافی الملازمـهٔ بین الواقعیین، وإنما ینافی الملازمـهٔ بین الفعلیین، نعم لو کانت الـدعوی هی الملازمـهٔ المطلقـهٔ حتی فی المرتبهٔ الفعلیهٔ، لما صح التمسـک بالاصل، کما لا یخفی.

إذا عرفت ما ذکرنا، فقد تصدی غیر واحد من الافاضل(۱) لاقامهٔ البرهان علی الملازمهٔ، وما أتی منهم بواحد خال عن الخلل، والاولی إحالهٔ ذلک إلی الوجدان، حیث أنه أقوی شاهد علی أن الانسان إذا أراد شیئا له مقدمات، أراد تلک المقدمات، لو التفت إلیها بحیث ربما یجعلها فی قالب الطلب مثله، ویقول مولویا (أدخل السوق واشتر اللحم) مثلا، بداههٔ أن الطلب المنشأ بخطاب (أدخل) مثل المنشـأ بخطـاب (إشتر) فی کونه بعثا مولویا، وأنه حیث تعلقت إرادته بإیجاد عبـده الاشتراء، ترشـحت منها له إرادهٔ أخری بـدخو السوق، بعد الالتفات إلیه وأنه یکون مقدمهٔ له، کما لا یخفی.

(۱۹/۱)

ویؤیـد الوجـدان، بل یکون من أوضـح البرهان، وجود الاوامر الغیریهٔ فی الشـرعیات والعرفیات، لوضوح أنه لا یکاد یتعلق بمقدمهٔ أمر غیری، إلاـ إذا کـان فیها مناطه، وإذا کان فیها کان فی مثلها، فیصـح تعلقه به أیضا، لتحقق ملاکه ومناطه، والتفصـیل بین السـبب وغیره والشرط الشرعی وغیره سیأتی بطلانه، وأنه لا تفاوت فی باب الملازمهٔ بین مقدمهٔ ومقدمهٔ.

ولا بأس بذکر الاستدلال الذی هو کالاصل لغیره - مما ذکره الافاضل(۲)

---

(۱) انظر مطارح الانظار / ۸۳، فی أدلهٔ القائلین بوجوب المقدمهٔ.

(۲) المصدر السابق / ۸۳ - ۸۴، الفصول / ۸۴، هدایهٔ المسترشدین / ۲۰۵، نهایهٔ الاصول / ۸۸، فی المبحث الاول من الفصل الخامس فی أحکام الوجوب.

*[۱۲۷]

عن الاستدلالات - وهو ما ذكره أبوالحسن [الحسين](۱) البصرى(۲)، وهو أنه لو لم يجب المقدمة لجاز تركها، وحينئذ، فإن بقى الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، وإلا خرج الواجب المطلق عن وجوبه.

وفيه: - بعد إصلاحه بإرادة عدم المنع الشرعى من التالى فى الشرطية الاولى، لا الاباحة الشرعية، وإلا كانت الملازمة واضحة البطلان، وإرادة الترك عما أضيف إليه الظرف، لا- نفس الجواز، وإلا- فمجرد الجواز بدون الترك، لا- يكاد يتوهم [معه](۳) صدق القضية الشرطية الثانية - ما لا يخفى، فان الترك بمجرد عدم المنع شرعا لا يوجب صدق إحدى الشرطيتين، ولا يلزم أحد المحذورين، فإنه وإن لم يبق له وجوب معه، إلا- أنه كان ذلك بالعصيان، لكونه متمكنا من الاطاعة والاتيان، وقد اختار تركه بترك مقدمته بسوء اختياره، مع حكم العقل بلزوم إتيانها، إرشادا إلى ما فى تركها من العصيان المستتبع للعقاب.

(۱۹/۲)

نعم لو كان المراد من الجواز الترك شرعا وعقلا، يلزم أحد المحذورين، إلا أن الملازمة على هذا فى الشرطية الاولى ممنوعة، بداهة أنه لو لم يجب شرعا لا- يلزم أن يكون جائزا شرعا وعقلا- لامكان أن لا يكون محكوما بحكم شرعا، وإن كان واجبا عقلا إرشادا، وهذا واضح.

وأما التفصيل بين السبب وغيره، فقد استدل(۴) على وجوب السبب،

---

(۱) ما أثبتناه هو الصواب، راجع المعتمد فى أصول الفقه ۱ / ۹۴، لابى الحسين البصرى.

(۲) هو أبوالحسن على بن إسماعيل بن إسحاق الاشعرى من نسل أبى موسى الاشعرى ولد فى البصرة سنة ۲۶۰ ه، تلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم، ثم رجع وجاهر بخلافهم، وأسس مذهب الاشاعرة، بلغت مصنفاته ثلاثمأة كتاب، توفى ببغداد سنة ۳۲۶ ه (اعلام الزركلى ۴ / ۲۶۳).

(۳) زيادة تقتضيها العبارة.

(۴) بدائع الافكار / ۳۵۳، القول الثالث فى وجوب المقدمة.

*[۱۲۸]

بأن التكليف لا يكاد يتعلق إلا بالمقدور، والمقدور لايكون إلا هو السبب، وإنما المسبب من آثاره المترتبة عليه قهرا، ولا يكون من أفعال المكلف وحركاته أو سكناته، فلابد من صرف الامر المتوجه إليه عنه إلى سببه.

ولا يخفى ما فيه، من أنه ليس بدليل على التفصيل، بل على أن الامر النفسى إنما يكون متعلقا بالسبب دون المسبب، مع وضوح فساده، ضرورة أن المسبب مقدور المكلف، وهو متمكن عنه بواسطة السبب، ولا يعتبر فى التكليف أزيد من القدرة، كانت بلا واسطة أو معها، كما لا يخفى.

وأما التفصيل بين الشرط الشرعى وغيره، فقد استدل(۱) على الوجوب فى الاول بأنه لولا وجوبه شرعا لما كان شرطا، حيث أنه ليس مما لا بد منه عقلا أو عادة.

(۱۹/۳)

وفيه - مضافا إلى ما عرفت من رجوع الشرط الشرعى إلى العقلى - أنه لا- يكاد يتعلق الامر الغيرى إلا بما هو مقدمة الواجب، فلو كانت مقدميته متوقفة على تعلقه بها لدار، والشرطية وإن كانت منتزعة عن التكليف، إلا أنه عن التكليف النفسى المتعلق بما قيد بالشرط، لا عن الغيرى، فافهم.

تتمة

لا شبهة فى أن مقدمة المستحب كمقدمة الواجب، فتكون مستحبة - لو قيل بالملازمة - وأما مقدمة الحرام والمكروه فلا تكاد تتصف

بالحرمة أو الكراهة، 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 محالة يكون مطلوب الترك، ويترشح من طلب تركهما طلب ترك خصوص هذه المقدمة، فلو لم يكن للحرام مقدمة لا يبقى

---

(۱) المصدر المتقدم / ۳۵۴، القول الرابع فى وجوب المقدمة.

*[۱۲۹]

معها اختيار تركه لما اتصف بالحرمة مقدمة من مقدماته.

لايقال: كيف؟ ولا يكاد يكون فعل إلا عن مقدمة لامحالة معها يوجد، ضرورة أن الشئ مالم يجب لم يوجد.

فإنه يقال: نعم لا محالة يكون من جملتها ما يجب معه صدور الحرام، لكنه لا يلزم أن يكون ذلك من المقدمات الاختيارية، بل من المقدمات الغير الاختيارية، كمبادئ الاختيار التى لا تكون بالاختيار، والا لتسلسل، فلا تغفل، وتأمل.

(۱۹/۴)

فصل: الامر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده، أو لا؟

فصل: الامر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده، أو لا؟

وفيه أقوال، وتحقيق الحال يستدعى رسم أمور:

الاول: الاقتضاء فى العنوان أعم من أن يكون بنحو العينية، أو الجزئية، أو اللزوم من جهة التلازم بين طلب أحد الضدين، وطلب ترك الآخر، أو المقدمية على ما سيظهر، كما أن المراد بالضد هاهنا، هو مطلق المعاند والمنافى وجوديا كان أو عدميا.

الثانى: إن الجهة المبحوثة عنها فى المسألة، وإن كانت أنه هل يكون للامر اقتضاء بنحو من الانحاء المذكورة، إلا أنه لما كان عمدة القائلين بالاقتضاء فى الضد الخاص، إنما ذهبوا إليه لاجل توهم مقدمية ترك الضد، كان المهم صرف عنان الكلام فى المقام إلى بيان الحال وتحقيق المقال، فى المقدمية وعدمها، فنقول وعلى الله الاتكال: إن توهم توقف الشئ على ترك ضده، ليس إلا من جهة المضادة والمعاندة بين الوجودين، وقضيتها الممانعة بينهما، ومن الواضحات أن عدم

[۱۳۰]

المانع من المقدمات.

وهو توهم فاسد، وذلك لان المعاندة والمنافرة بين الشيئين، لا تقتضى إلا عدم اجتماعهما فى التحقق، وحيث لا منافاة أصلا بين أحد العينين وما هو نقيض الآخر وبديله، بل بينهما كمال الملاء مة، كان أحد العينين مع نقيض الآخر وما هو بديله فى مرتبة واحدة من دون أن يكون فى البين ما يقتضى تقدم أحدهما على الآخر، كما لا يخفى.

فكما أن قضية المنافاة بين المتناقضين لا تقتضى تقدم ارتفاع أحدهما فى ثبوت الآخر، كذلك فى المتضادين، كيف؟ ولو اقتضى التضاد توقف وجود الشئ على عدم ضده، توقف الشئ على عدم مانعه، لاقتضى توقف عدم الضد على وجود الشئ توقف عدم الشئ على مانعه، بداهية ثبوت المانعية فى الطرفين، وكون المطاردة من الجانبين، وهو دور(۱) واضح.

(۲۰/۱)

وما قيل(۲) فى التفصى عن هذا الدور بأن التوقف من طرف الوجود فعلى، بخلاف التوقف من طرف العدم، فإنه بتوقف على فرض ثبوت المقتضى له، مع شراشر شرائطه غير عدم وجود ضده، ولعله كان محالا، لاجل انتهاء عدم وجود أحد الضدين مع وجود الآخر إلى عدم تعلق الارادة الازلية به، وتعلقها بالآخر حسب ما اقتضته الحكمة البالغة، فيكون العدم دائما مستندا إلى عدم المقتضى، فلا

یکاد یکون مستندا إلی وجود المانع، کی یلزم الدور.

إن قلت: هـذا إذا لوحظا منتهیین إلی إرادهٔ شـخص واحـد، وأمـا إذا کان کل منهما متعلقا لارادهٔ شـخص، فأراد مثلا أحـد الشخصـین حرکهٔ شیء، وأراد الآخر سکونه، فیکون المقتضی لکل منهما حینئذ موجودا، فالعدم - لا محالهٔ - یکون فعلا مستندا إلی وجود المانع.

---

(۱) راجع هدایهٔ المسترشدین / ۲۳۰ عند قوله: ثانیها.

(۲) المتفصی هو المحقق الخوانساری (قدس سره) علی ما فی مطارح الانظار / ۱۰۹.

*[۱۳۱]

قلت: هاهنا أیضا مسـتند إلی عـدم قـدرهٔ المغلوب منهما فی إرادته، وهی مما لابد منه فی وجود المراد، ولا یکاد یکون بمجرد الارادهٔ بدونها لا إلی وجود الضد، لکونه مسبوقا بعدم قدرته - کما لا یخفی - غیر سدید، فإنه وإن کان قد ارتفع به الدور، إلا أنه غائلهٔ لزوم توقف الشیء علی ما یصلح أن یتوقف علیه علی حالها، لاستحالهٔ أن یکون الشیء الصالح لان یکون موقوفا علیه [الشیء](۱) موقوفا علیه، ضرورهٔ أنه لو کان فی مرتبهٔ یصلح لان یستند إلیه، لما کاد یصح أن یستند فعلا إلیه.

(۲۰/۲)

والمنع عن صـلوحه لـذلک بـدعوی: أن قضـیهٔ کون العـدم مسـتندا إلی وجود الضـد، لو کان مجتمعا مع وجود المقتضـی، وإن کانت صادقـهٔ، إلا أن صدقها لا یقتضـی کون الضد صالحا لذلک، لعدم اقتضاء صدق الشـرطیهٔ صدق طرفیها، مساوق(۲) لمنع مانعیهٔ الضد، وهو یوجب رفع التوقف رأسا من البین، ضـرورهٔ أنه لا منشأ لتوهم توقف أحـد الضـدین علی عدم الآخر، إلا توهم مانعیهٔ الضد - کما أشرنا إلیه - وصلوحه لها.

إن قلت: التمـانع بین الضـدین کالنار علی المنار، بل کالشـمس فی رابعـهٔ النهار، وکـذا کون عـدم المانع مما یتوقف علیه، مما لا یقبل الانکار، فلیس ما ذکر إلا شبههٔ فی مقابل البدیههٔ.

---

(۱) أثبتناها من "ب."

(۲) مع أن حـدیث عـدم اقتضاء صدق الشـرطیهٔ لصدق طرفیها، وإن کان صـحیحا، إلا أن الشـرطیهٔ - هاهنا - غیر صـحیحهٔ، فإن وجود المقتضـی لضد، لا یسـتلزم بوجه اسـتناد عدمه إلی ضده، ولا یکون الاسـتناد مترتبا علی وجوده، ضـرورهٔ أن المقتضی لا یکاد یقتضی وجود ما یمنع عما یقتضـیه أصـلا کما لا یخفی، فلیکن المقتضـی لاسـتناد عدم الضد إلی وجود ضده فعلا عند ثبوت مقتضی وجوده، هی الخصوصـیهٔ التی فیه الموجبهٔ للمنع عن اقتضاء مقتضـیه، کما هو الحال فی کل مانع، ولیست فی الضـد تلک الخصوصـیهٔ، کیف؟ وقـد عرفت أنه لاـ یکـاد یکون مانعـا إلا علی وجه دائر، نعم إنما المانع عن الضـد هو العلـهٔ التامـهٔ لضـده، لاقتضائها ما یعانـده وینافیه، فیکون عدمه کوجود ضده مستندا إلیها، فافهم (منه قدس سره).

*[۱۳۲]

قلت: التمانع بمعنی التنافی والتعاند الموجب لاسـتحالهٔ الاجتماع مما لا ریب فیه ولا شبههٔ تعتریه، إلا أنه لا یقتضی إلا امتناع الاجتماع، وعـدم وجود أحـدهما إلا مع عـدم الاخر، الـذی هو بـدیل وجوده المعانـد له، فیکون فی مرتبته لا مقـدما علیه ولو طبعا، والمانع الذی یکون موقوفا علیه الوجود هو ماکان ینافی ویزاحم المقتضی فی تأثیره، لا ما یعاند الشیء ویزاحمه فی وجوده.

(۲۰/۳)

نعم العلـهٔ التامـهٔ لاحـد الضـدین، ربما تکون مانعا عن الآخر، ومزاحما لمقتضـیه فی تأثیره، مثلا تکون شـدهٔ الشـفقهٔ علی الولـد الغریق وکثرهٔ المحبهٔ له، تمنع عن أن یؤثر ما فی الاخ الغریق من المحبهٔ والشفقهٔ، لارادهٔ إنقاذه مع المزاحمهٔ فینقذ به الولد دونه، فتأمل جیدا.

ومما ذكرنا ظهر أنه لا فرق بين الضـد الموجود والمعدوم، فى أن عدمه الملائم للشـئ المناقض لوجوده المعاند لذاك، لابد أن يجامع معه من غير مقتض لسبقه، بل عرفت ما يقتضى عدم سبقه.

فانقدح بذلك ما فى تفصـيل بعض الاعلام(۱)، حيث قال بالتوقف على رفع الضـد الموجود، وعـدم التوقف على عدم الضد المعدوم، فتأمل فى أطراف ماذكرناه، فإنه دقيق وبذلك حقيق.

فقد ظهر عدم حرمة الضد من جهة المقدمية.

وأما من جهـة لزوم عـدم اختلاف المتلازمين فى الوجود، فى الحكم، فغايته أن لا يكون أحدهما فعلا محكوما بغير ما حكم به الآخر، لا أن يكون محكوما بحكمه.

وعـدم خلو الواقعـة عن الحكم، فهو إنما يكون بحسب الحكم الواقعى لا الفعلى، فلا حرمـة للضـد من هذه الجهة أيضا، بل على ما هو عليه، لولا

---

(۱) هو المحقق الخونسارى، راجع مطارح الانظار / ۱۰۹.

*[۱۳۳]

الابتلاء بالمضادة للواجب الفعلى، من الحكم الواقعى.

الامر الثالث: إنه قيل(۱) بدلالة الامر بالشـئ بالتضـمن على النهى عن الضد العام، بمعنى الترك، حيث أنه يدل على الوجوب المركب من طلب الفعل والمنع عن الترك.

والتحقيق أنه لا يكون الوجوب إلا طلبا بسـيطا، ومرتبـة وحيدة أكيدة من الطلب، لا مركبا من طلبين، نعم فى مقام تحديد تلك المرتبة وتعيينهـا، ربما يقال: الوجوب يكون عبارة من طلب الفعل مع المنع عن الترك، ويتخيل منه أنه يـذكر له حـدا، فالمنع عن الترك ليس من أجزاء الوجوب ومقومـاته، بل من خواصه ولوازمه، بمعنى أنه لو التفت الآمر إلى الترك لما كان راضـيا به لا محالـة، وكان يبغضـه البتة.

(۲۰/۴)

ومن هنا انقدح أنه لا وجه لدعوى العينية، ضرورة أن اللزوم يقتضى الاثنينية، لا الاتحاد والعينية.

نعم لا بأس بها، بأن يكون المراد بها أنه يكون هناك طلب واحد، وهو كما يكون حقيقة منسوبا إلى الوجود وبعثا إليه، كذلك يصـح أن ينسب إلى الترك بالعرض والمجاز ويكون زجرا وردعا عنه، فافهم.

الامر الرابع: تظهر الثمرة فى أن نتيجة المسألة، وهى النهى عن الضد بناء على الاقتضاء، بضـميمة أن النهى فى العبادات يقتضـى الفساد، يتنج فساده إذا كان عبادة.

وعن البهـائى (رحمه الله)(۲) أنه أنكر الثمرة، بـدعوى أنه لاـ يحتاج فى اسـتنتاج الفساد إلى النهى عن الضـد، بل يكفى عـدم الامر به، لاحتياج العبادة إلى الامر.

---

(۱) القائل هو صاحب المعالم، المعالم / ۶۳.

(۲) زبدة الاصول / ۸۲، مخطوط.

*[۱۳۴]

وفيه: إنه يكفى مجرد الرجحـان والمحبوبيـة للمولى، كى يصـح أن يتقرب به منه، كمـا لاـ يخفى، والضـد بناء على عـدم حرمته يكون كـذلك، فإن المزاحمـة على هذا لا يوجب إلا ارتفاع الامر المتعلق به فعلا، مع بقائه على ما هو عليه من ملاكه من المصـلحة، كما هو

مذهب العدلیة، أو غیرها أی شئ کان، کما هو مذهب الاشاعرة، وعدم حدوث ما یوجب مبغوضیته وخروجه عن قابلیة التقرب به کما حدث، بناء علی الاقتضاء.

ثم إنه تصدی جماعة من الافاضل(۱)، لتصحیح الامر بالضد بنحو الترتب علی العصیان، وعدم إطاعة الامر بالشئ بنحو الشرط المتأخر، أو البناء علی معصیته(۲) بنحو الشرط المتقدم، أو المقارن، بدعوی أنه لا مانع عقلا عن تعلق الامر بالضدین کذلک، أی بأن یکون الامر بالاهم مطلقا، والامر بغیره معلقا علی عصیان ذاک الامر، أو البناء والعزم علیه، بل هو واقع کثیرا عرفا.

(۲۰/۵)

قلت: ما هو ملاک استحالة طلب الضدین فی عرض واحد، آت فی طلبهما کذلک، فإنه وإن لم یکن فی مرتبة طلب الاهم اجتماع طلبهما، إلا أنه کان فی مرتبة الامر بغیره اجتماعهما، بداهة فعلیة الامر بالاهم فی هذه المرتبة، وعدم سقوطه بعد بمجرد المعصیة فیما بعد ما لم یعص، أو العزم علیها مع فعلیة الامر بغیره أیضا، لتحقق ما هو شرط فعلیته فرضا.

لا ـ یقال: نعم لکنه بسوء اختیار المکلف حیق یعصی فیما بعد بالاختیار، فلولاه لما کان متوجها إلیه إلا الطلب بالاهم، ولا برهان علی امتناع الاجتماع، إذا کان بسوء الاختیار.

فإنه یقال: استحالة طلب الضدین، لیس إلا لاجل استحالة طلب المحال، واستحالة طلبه من الحکیم الملتفت إلی محالیته، لا تختص بحال دون

---

(۱) منهم صاحب کشف الغطاء، کشف الغطاء / ۲۷، البحث الثامن عشر.

(۲) فی "ب" معصیة، وفی بعض النسخ المطبوعة "المعصیة."

*[۱۳۵]

حال، وإلا لصح فیما علق علی أمر اختیاری فی عرض واحد، بلا حاجة فی تصحیحه إلی الترتب، مع أنه محال بلا ریب ولا إشکال.

إن قلت: فرق بین الاجتماع فی عرض واحد والاجتماع کذلک، فإن الطلب فی کل منهما فی الاول یطارد الآخر، بخلافه فی الثانی، فإن الطلب بغیر الاهم لا یطارد طلب الاهم، فإنه یکون علی تقدیر عدم الاتیان بالاهم، فلا یکاد یرید غیره علی تقدیر إتیانه، وعدم عصیان أمره.

قلت: لیت شعری کیف لا یطارده الامر بغیر الاهم؟ وهل یکون طرده له إلا من جهة فعلیته، ومضادة متعلقه للاهم؟ والمفروض فعلیته، ومضادة متعلقه له.

(۲۰/۶)

وعدم إرادة غیر الاهم علی تقدیر الاتیان به لا ـ یوجب عدم طرده لطلبه مع تحققه، علی تقدیر عدم الاتیان به وعصیان أمره، فیلزم اجتماعهما علی هذا التقدیر، مع ما هما علیه من المطاردة، من جهة المضادة بین المتعلقین، مع أنه یکفی الطرد من طرف الامر بالاهم، فإنه علی هذا الحال یکون طاردا لطلب الضد، کما کان فی غیر هذا الحال، فلا یکون له معه أصلا بمجال.

إن قلت: فما الحیلة فیما وقع کذلک من طلب الضدین فی العرفیات؟ قلت: لا یخلو: إما أن یکون الامر بغیر الاهم، بعد التجاوز عن الامر به وطلبه حقیقة.

وإما أن یکون الامر به إرشادا إلی محبوبیته وبقائه علی ما هو علیه من المصلحة والغرض لولا ـ المزاحمة، وأن الاتیان به یوجب استحقاق المثوبة فیذهب بها بعض ما استحقه من العقوبة علی مخالفة الامر بالاهم، لا أنه أمر مولوی فعلی کالامر به، فافهم وتامل جیدا.

ثم إنه لا أظن أن یلتزم القائل بالترتب، بما هو لازمه من الاستحقاق فی

[۱۳۶]

صورة مخالفة الامرين لعقوبتين، ضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد، ولذا كان سيدنا الاستاذ (قدس سره)(۱) لا يلتزم به – على ما هو ببالى – وكنا نورد به على الترتب، وكان بصدد تصحيحه، فقد ظهر أنه لا وجه لصحة العبادة، مع مضادتها لما هو أهم منها، إلا ملاك الامر.

نعم فيما إذا كانت موسعة، وكانت مزاحمة بالاهم ببعض الوقت، لا فى تمامه، يمكن أن يقال: إنه حيث كان الامر بها على حاله، وإن صارت مضيقة بخروج ما زاحمه الاهم من أفرادها من تحتها، أمكن أن يؤتى بما زوحم منها بداعى ذاك الامر، فإنه وإن كان خارجا عن تحتها بما هى مأمور بها، إلا أنه لما كان وافيا بغرضها كالباقى تحتها، كان عقلا مثله فى الاتيان به فى مقام الامتثال، والاتيان به بداعى ذاك الامر، بلا تفاوت فى نظره بينهما أصلا.

(۲۰/۷)

ودعوى أن الامر لا يكاد يدعو إلا إلى ما هو من أفراد الطبيعة المأمور بها، وما زوحم منها بالاهم، وإن كان من أفراد الطبيعة، لكنه ليس من أفرادها بما هى مأمور بها، فاسدة، فإنه إنما يوجب ذلك، إذا كان خروجه عنها بما هى كذلك تخصيصا لا مزاحمة، فإنه معها وإن كان لا تعمه الطبيعة المأمور بها، إلا أنه ليس لقصور فيه، بل لعدم إمكان تعلق الامر بما تعمه عقلا، وعلى كل حال، فالعقل لا يرى تفاوتا فى مقام الامتثال وإطاعة الامر بها، بين هذا الفرد وسائر الافراد أصلا.

---

(۱) هو آية الله مجدد المذهب الحاج ميرزا محمد حسن بن السيد ميرزا محمود الحسينى الشيرازى ولد فى ۱۵ ج ۱ ۱۲۳۰، حضر درس المحقق السيد حسن المدرس والمحقق الكلباسى قصد العراق عام ۱۲۵۹، حضر الاندية العلمية، اختص فى التلمذة والحضور بأبحاث المحقق الانصارى، عين مرجعا بعده، حج سنة ۱۲۸۸، وهاجر إلى سامراء شعبان سنة ۱۲۹۱ ثم تبعه تلاميذه، أخذ منه كثير من فحول العلماء، منهم: آقا رضا الهمدانى والشيخ فضل الله النورى والآخوند الخراسانى، توفى ليلة الاربعاء ۲۴ شعبان ۱۳۱۲ ه.

(الكنى والالقاب ۳ / ۱۸۴) *

[۱۳۷]

هذا على القول بكون الاوامر متعلقة بالطبائع.

وأما بناء على تعلقها بالافراد فكذلك، وإن كان جريانه عليه أخفى، كما لايخفى، فتأمل.

ثم لا يخفى أنه بناء على إمكان الترتب وصحته، لابد من الالتزام بوقوعه، من دون انتظار دليل آخر عليه، وذلك لوضوح أن المزاحمة على صحة الترتب لا تقتضى عقلا إلا امتنع الاجتماع فى عرض واحد، لا كذلك، فلو قيل بلزوم الامر فى صحة العبادة: ولم يكن فى الملاك كفاية، كانت العبادة مع ترك الاهم صحيحة لثبوت الامر بها فى هذا الحال، كما إذا لم تكن هناك مضادة.

(۲۰/۸)

فصل لا يجوز أمر الآمر، مع علمه بانتفاء شرطه

فصل لا يجوز أمر الآمر، مع علمه بانتفاء شرطه

خلافا لما نسب(۱) إلى أكثر مخالفينا(۲)، ضرورة أنه لا يكاد يكون الشئ مع عدم علته، كما هو المفروض ها هنا، فإن الشرط من أجزائها، انحلال المركب بانحلال بعض أجزائه مما لا يخفى، وكون الجواز فى العنوان بمعنى الامكان الذاتى بعيد عن محل الخلاف بين الاعلام.

نعم لو كان المراد من لفظ الامر، الامر ببعض مراتبه، ومن الضمير الراجع إليه بعض مراتبه الاخر، بأن يكون النزاع فى أن أمر الآمر

یجوز إنشاء مع علمه بانتفاء شرطه، بمرتبهٔ فعلیهٔ.

وبعبارهٔ أخری: کان النزاع فی جواز إنشائه مع العلم بعدم بلوغه إلی المرتبهٔ الفعلیهٔ لعدم شرطه، لکان جائزا، وفی وقوعه فی الشرعیات والعرفیات

---

(۱) کما فی معالم الاصول / ۸۵، وقوانین الاصول / ۱۲۵.

(۲) راجع شرح مختصر الاصول للعضدی / ۱۰۷، وتیسیر التحریر ۲ / ۲۴۰.

*[۱۳۸]

غنی وکفایهٔ، ولا یحتاج معه إلی مزید بیان أو مؤونهٔ برهان.

وقد عرفت سابقا(۱) أن داعی إنشاء الطلب، لا ینحصر بالبعث و التحریک جدا حقیقهٔ، بل قد یکون صوریا امتحانا، وربما یکون غیر ذلک.

ومنع کونه أمرا إذا لم یکن بداعی البعث جدا واقعا، وإن کان فی محله، إلا أن إطلاق الامر علیه، إذا کانت هناک قرینهٔ علی أنه بداع آخر غیر البعث توسعا، مما لا بأس به أصلا، کما لا یخفی.

وقد ظهر بذلک حال ما ذکره الاعلام فی المقام من النقض والابرام، وربما یقع به التصالح بین الجانبین ویرتفع النزاع من البین، فتأمل جدا.

---

(۱) فی المقصد الاول، الفصل الثانی، المبحث الاول صفحهٔ / ۶۹.

(۲۱/۱)

فصل الحق أن الاوامر والنواهی تکون متعلقهٔ بالطبائع

فصل الحق أن الاوامر والنواهی تکون متعلقهٔ بالطبائع دون الافراد

ولا یخفی أن المراد أن متعلق الطلب فی الاوامر هو صرف الایجاد، کما أن متعلقه فی النواهی هو محض الترک، ومتعلقهما هو نفس الطبیعهٔ المحدودهٔ بحدود والمقیدهٔ قیود، تکون بها موافقهٔ للغرض والمقصود، من دون تعلق غرض بإحدی الخصوصیات اللازمهٔ للوجودات، بحیث لو کان الانفکاک عنها بأسرها ممکنا، لما کان ذلک مما یضر بالمقصود أصلا، کما هو الحال فی القضیهٔ الطبیعیهٔ فی غیر الاحکام، بل فی المحصورهٔ، علی ما حقق فی غیر المقام.

وفی مراجعهٔ الوجدان للانسان غنی وکفایهٔ عن إقامهٔ البرهان علی ذلک، حیث یری إذا راجعه أنه لا غرض له فی مطلوباته إلا نفس الطبائع، ولا نظر له إلا إلیها من دون نظر إلی خصوصیاتها الخارجیهٔ، وعوارضها العینیهٔ، وإن نفس وجودها السعی بما هو وجودها تمام المطلوب، وإن کان ذاک الوجود

*[۱۳۹]

لا یکاد ینفک فی الخارج عن الخصوصیهٔ.

فانقدح بذلک أن المراد بتعلق الاوامر بالطبائع دون الافراد، انها بوجودها السعی بما هو وجودها قبالا لخصوص الوجود، متعلقهٔ للطلب، لا أنها بما هی هی کانت متعلقهٔ له، کما ربما یتوهم، فإنها کذلک لیست إلا هی، نعم هی کذلک تکون متعلقهٔ للامر، فإنه طلب الوجود، فافهم.

دفع وهم: لا یخفی أن کون وجود الطبیعهٔ أو الفرد متعلقا للطلب، إنما یکون بمعنی أن الطالب یرید صدور الوجود من العبد، وجعله

بسیطا الذی هو مفاد کان التامة، وإفاضته، لا أنه یرید ما هو صادر وثابت فی الخارج کی یلزم طلب الحاصل، کما توهم، ولا جعل الطلب متعلقا بنفس الطبیعة، وقد جعل وجودها غایة لطلبها.

وقد عرفت أن الطبیعة بما هی هی لیست إلا هی، لا یعقل أن یتعلق بها طلب لتوجد أو تترک، وأنه لابد فی تعلق الطلب من لحاظ الوجود أو العدم معها، فیلاحظ وجودها فیطلبه ویبعث إلیه، کی یکون ویصدر منه، هذا بناء علی أصالة الوجود.

(۲۲/۱)

وأما بناء علی أصالة الماهیة، فمتعلق الطلب لیس هو الطبیعة بما هی أیضا، بل بما هی بنفسها فی الخارج، فیطلبها کذلک لکی یجعلها بنفسها من الخارجیات والاعیان الثابتات، لا بوجودها کما کان الامر بالعکس علی أصالة الوجود.

وکیف کان فیلحظ الآمر ما هو المقصود من الماهیة الخارجیة أو الوجود، فیطلبه ویبعث نحوه لیصدر منه ویکون ما لم یکن، فافهم وتأمل جیدا.

(۲۲/۲)

فصل إذا نسخ الوجوب

فصل إذا نسخ الوجوب

فلا دلالة لدلیل الناسخ ولا المنسوخ علی بقاء الجواز

[۱۴۰]

بالمعنی الاعم، ولا بالمعنی الاخص، کما لا دلالة لهما علی ثبوت غیره من الاحکام، ضرورة أن ثبوت کل واحد من الاحکام الاربعة الباقیة بعد ارتفاع الوجوب واقعا ممکن، ولا دلالة لواحد من دلیلی الناسخ والمنسوخ - بإحدی الدلالات - علی تعیین واحد منها، کما هو أوضح من أن یخفی، فلابد للتعیین من دلیل آخر، ولا مجال لاستصحاب الجواز، إلا بناء علی جریانه فی القسم الثالث من أقسام استصحاب الکلی، وهو ما إذا شک فی حدوث فرد کلی مقارنا لارتفاع فرده الآخر، وقد حققنا فی محله(۱)، أنه لا یجری الاستصحاب فیه، ما لم یکن الحادث المشکوک من المراتب القویة أو الضعیفة المتصلة بالمرتفع، بحیث عد عرفا - لو کان - أنه باق، لا أنه أمر حادث غیره.

ومن المعلوم أن کل واحد من الاحکام مع الآخر عقلا وعرفا، من المباینات والمتضادات، غیر الوجوب والاستحباب، فإنه وإن کان بینهما التفاوت بالمرتبة والشدة والضعف عقلا إلا أنهما متباینان عرفا، فلا مجال للاستصحاب إذا شک فی تبدل أحدهما بالآخر، فإن حکم العرف ونظره یکون متبعا فی هذا الباب.

---

(۱) فی التنبیه الثالث من تنبیهات الاستصحاب / ۴۰۶.

(۲۳/۱)

فصل إذا تعلق الامر بأحد(۲) الشیئین أو الاشیاء

فصل إذا تعلق الامر بأحد(۲) الشیئین أو الاشیاء

ففی وجوب کل واحد علی التخییر، بمعنی عدم جواز ترکه إلا إلی بدل، أو وجوب الواحد بعینه، أو وجوب کل منهما مع السقوط بفعل أحدهما، أو وجوب لمعین عند الله، أقوال.

والتحقیق أن یقال: إنه إن کان الامر بأحد الشیئین، بملاک أنه هناک غرض واحد یقوم به کل واحد منهما، بحیث إذا أتی بأحدهما

حصل به تمام

---

(۲) فی "ب" باحدی.

*[۱۴۱]

الغرض، ولـذا یسـقط به الامر، کـان الواجب فی الحقیقـهٔ هو الجامع بینهما، وکان التخییر بینهما بحسب الواقع عقلیا لا شـرعیا، وذلک لوضوح أن الواحـد لا ـ یکـاد یصـدر من الا ـثنین بمـا همـا اثنـان، مـا لم یکن بینهمـا جامع فی البین، لاعتبار نحو من السـنخیهٔ بین العلهٔ والمعلول.

وعلیه: فجعلهما متعلقین للخطاب الشرعی، لبیان أن الواجب هو الجامع بین هذین الاثنین.

وإن کـان بملاـک أنه یکون فی کـل واحـد منهمـا غرض، لا یکاد یحصل مع حصول الغرض فی الآخر بإتیانه، کان کل واحـد واجبا بنحو من الوجوب، یسـتکشف عنه تبعـاته، من عـدم جواز ترکه إلاـ إلی الآـخر، وترتب الثواب علی فعـل الواحـد منهما، والعقاب علی ترکهما، فلا وجه فی مثله للقول بکون الواجب هو(۱) أحـدهما لا بعینه مصداقا ولا مفهوما، کما هو واضح، إلا أن یرجع إلی ما ذکرنا فیما إذا کان الامر بأحدهما بالملاک الاول، من أن الواجب هو الواحد الجامع بینهما، ولا أحدهما معینا، مع کون کل منهما مثل الآخر فی أنه واف بالغرض [ولا کل واحد منهما تعینا مع السـقوط بفعل أحدهما، بداههٔ عدم السقوط مع إمکان استیفاء ما فی کل منهما من الغرض، وعدم جواز الایجاب کذلک مع عدم إمکانه](۲) فتدبر.

بقی الکلام فی أنه هل یمکن التخییر عقلا أو شرعا بین الاقل والاکثر، أولا؟

(۲۴/۱)

(۱) فـإنه وإن کـان ممـا یصـح أن یتعلـق بـه بعض الصـفات الحقیقیـهٔ ذات الاضافـهٔ کـالعلم، فضـلا عن الصـفات الاعتباریـهٔ المحضـهٔ کالوجوب والحرمـهٔ وغیرهما، مما کان من خارج المحمول الـذی لیس بحذائه فی الخارج شـئ غیر ما هو منشأ انتزاعه، إلا أنه لا یکاد یصـح البعث حقیقـهٔ إلیه، والتحریـک نحوه، کمـا لاـ یکـاد یتحقق الـداعی لاـرادته، والعزم علیه، مـا لم یکن مائلاـ إلی إرادهٔ الجـامع، والتحرک نحوه، فتأمل جیدا (منه قدس سره).

(۲) أثبتناها من "ب."

*[۱۴۲]

ربما یقال، بأنه محال، فإن الاقل إذا وجـد کان هو الواجب لا محالـهٔ، ولو کان فی ضـمن الاکثر، لحصول الغرض به، وکان الزائد علیه من أجزاء الاـکثر زائـدا علی الواجب، لکنه لیس کـذلک، فإنه إذا فرض أن المحصل للغرض فیما إذا وجـد الاکثر، هو الاکثر لا الاقل الـذی فی ضـمنه، بمعنی أن یکون لجمیع أجزائه حینئذ دخل فی حصوله، وإن کان الاقل لو لم یکن فی ضـمنه کان وافیا به أیضا، فلا محیص عن التخییر بینهمـا، إذ تخصـیص الاقل بالوجوب حینئـذ کان بلا مخصـص، فإن الاکثر بحـده یکون مثله علی الفرض، مثل أن یکـون الغرض الحاصـل من رسم الخـط مترتبـا علی الطویـل إذا رسم بمـاله من الحـد، لاـ علی القصـیر فی ضـمنه، ومعه کیـف یجـوز تخصیصه بما لا یعمه؟ ومن الواضح کون هذا الفرض بمکان من الامکان.

إن قلت: هبه فی مثل ما إذا کان للاکثر وجود واحـد، لم یکن للاقل فی ضـمنه وجود علی حـدهٔ، کالخط الطویل الـذی رسم دفعهٔ بلا تخلل سـکون فی البین، لکنه ممنوع فیما کان له فی ضـمنه وجود، کتسبیحـهٔ فی ضـمن تسبیحات ثلاث، أو خط طویل رسم مع تخلل العـدم فی رسـمه، فـإن الاقـل قـد وجـد بحـده، وبه یحصـل الغرض علی الفرض، ومعه لاـ محالـهٔ یکون الزائـهٔ علیه مما لا دخل له فی حصوله، فیکون زائدا علی الواجب، لا من أجزائه.

قلت: لا يكاد يختلف الحال بـذاك، فإنه مع الفرض لا يكاد يترتب الغرض على الاقل فى ضـمن الاكثر، وإنما يترتب عليه بشـرط عدم الانضمام، ومعه كان مترتبا على الاكثر بالتمام.

(۲۴/۲)

وبالجملـة إذا كان كل واحد من الاقل والاكثر بحده مما يترتب عليه الغرض، فلا محالة يكون الواجب هو الجامع بينهما، وكان التخيير بينهما عقليا إن كان هناك غرض واحد، وتخييرا شرعيا فيما كان هناك غرضان، على ما عرفت.

[۱۴۳]

نعم لو كـان الغرض مترتبـا على الاقـل، من دون دخل للزائـد، لما كان الاكثر مثل الاقل وعـدلا له، بل كان فيه اجتماع الواجب وغيره، مستحبا كان أو غيره، حسب اختلاف الموارد، فتدبر جيدا.

(۲۴/۳)

فصل فى الوجوب(۱) الكفائى

فصل فى الوجوب(۱) الكفائى

والتحقيق أنه سـنخ من الوجوب، وله تعلق بكل واحد، بحيث لو أخل بامتثاله الكل لعوقبوا على مخالفته جميعا، وإن سقط عنهم لو أتى به بعضهم، وذلك لانه قضية ما إذا كان هناك غرض واحد، حصل بفعل واحد، صادر عن الكل أو البعض.

كما أن الظاهر هو امتثال الجميع لو أتوا به دفعة، واسـتحقاقهم للمثوبة، وسقوط الغرض بفعل الكل، كما هو قضية توارد العلل المتعددة على معلول واحد.

---

(۱) فى "ب: "فى الوجوب الواجب الكفائى.

(۲۵/۱)

فصل [فى الزمان]

فصل [فى الزمان]

لا ـ يخفى أنه وإن كـان الزمـان ممـا لا بـد منه عقلا فى الواجب إلا أنه تارة مما له دخل فيه شـرعا فيكون موقتا، وأخرى لا دخل له فيه أصلا فهو غير موقت، والموقت إما أن يكون الزمان المأخوذ فيه بقدره فمضيق، وإما أن يكون أوسع منه فموسع.

ولا ـ يـذهب عليك أن الموسع كلى، كما كان له أفراد دفعيـة، كان له أفراد تدريجيـة، يكون التخيير بينها كالتخيير بين أفرادها الـدفعية عقليا.

ولا ـ وجه لتوهم أن يكون التخيير بينها شـرعيا، ضـرورة أن نسـبتها إلى الواجب نسـبة أفراد الطبائع إليها، كما لا يخفى، ووقوع الموسـع فضلا عن

*[۱۴۴]

إمكانه، مما لا ريب فيه، ولا شبهة تعتريه، ولا اعتناء ببعض التسويلات كما يظهر من المطولات.

ثم إنه لا دلالة للامر بالموقت بوجه على الامر به فى خارج الوقت، بعد فوته فى الوقت، لو لم نقل بدلالته على عدم الامر به.

نعم لو كـان التوقيت بـدليل منفصـل، لم يكن له إطلاـق على التقييـد بالوقت، وكان لـدليل الواجب إطلاق، لكان قضـية إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت، وكون التقييد به بحسب تمام المطلوب لا أصله.

وبالجملـة: التقييـد بالوقت كما يكون بنحو وحدة المطلوب، كذلك ربما يكون بنحو تعدد المطلوب، بحيث كان أصل الفعل، ولو فى خارج الوقت مطلوبا فى الجملـة، وإن لم يكن بتمام المطلوب، إلا أنه لابـد فى إثبات أنه بهـذا النحو من دلالـة، ولا يكفى الـدليل على الوقت إلا فيما عرفت، ومع عـدم الدلالـة فقضـية أصالـة البراء ة عدم وجوبها فى خارج الوقت، ولا مجال لاستصـحاب وجوب الموقت بعد انقضاء الوقت، فتدبر جيدا.

(۲۶/۱)

فصل الامر بالامر بشئ

فصل الامر بالامر بشئ

أمر به لو كان الغرض حصوله، ولم يكن له غرض فى توسـيط أمر الغير به إلا تبليغ(۱) أمره به، كما هو المتعارف فى أمر الرسل بالامر أو النهى.

وأما لو كان لغرض من ذلك يحصل بأمره بـذاك الشـئ، من دون تعلق غرضه به، أو مع تعلق غرضه به لا مطلقا، بل بعد تعلق أمره به، فلا يكون أمرا بذاك الشئ، كما لا يخفى.

وقد انقدح بذلك أنه لا دلالة بمجرد الامر بالامر، على كونه أمرا به، ولا بد فى الدلالة

---

(۱) فى "ب: " بتبليغ.

*[۱۴۵]

عليه من قرينة عليه.

(۲۷/۱)

فصل: إذا ورد أمر بشئ بعد الامر به قبل امتثاله

فصل: إذا ورد أمر بشئ بعد الامر به قبل امتثاله

فهل يوجب تكرار ذاك الشـئ، أو تأكيد الامر الاول، والبعث الحاصل به؟ قضـية إطلاق المادة هو التأكيد، فإن الطلب تأسـيسا لا يكاد يتعلق بطبيعـة واحـدة مرتين، من دون أن يجئ قييـد لهـا فى البين، ولو كـان بمثـل (مرة اخرى) كى يكون متعلق كـل منهمـا غير متعلق الاخر، كما لا يخفى، والمنساق من إطلاق الهيئـة، وإن كان هو تأسـيس الطلب لا تأكيـده، إلا أن الظاهر هو انسـباق التأكيد عنها، فيما كانت مسبوقة بمثلها، ولم يذكر هناك سبب، أو ذكر سبب واحد.

(۲۸/۱)

المقصد الثانى: فى النواهى

المقصد الثانى: فى النواهى

فصل : الظاهر أن النهى بمادته وصيغته

فى الدلالـة على الطلب مثل الامر بمادته وصـيغته، غير أن متعلق الطلب فى أحـدهما الوجود، وفى الآخر العـدم، فيعتبر فيه ما اسـتظهرنا اعتبـاره فيه بلاـ تفـاوت أصـلا، نعم يختص النهى بخلاـف، وهو: إن متعلق الطلب فيه، هـل هو الكف، أو مجرد الترك وأن لاـ يفعـل؟ والظـاهر هو الثـانى، وتوهم أن الترك ومجرد أن لاـ يفعل خارج عن تحت الاختيار، فلا يصـح أن يتعلق به البعث والطلب، فاسـد، فإن

الترک أیضا یکون مقدورا، وإلا ـ لما کان الفعل مقدورا وصادرا بالارادة والاختیار، وکون العدم الازلی لا بالاختیار، لا یوجب أن یکون بحسب البقاء والاستمرار الذی یکون بحسبه محلا للتکلیف.

ثم إنه لا دلالة لصیغته علی الدوام والتکرار، کما لا دلالة لصیغة الامر وإن کان قضیتهما عقلا تختلف ولو مع وحدة متعلقهما، بأن یکون طبیعة واحدة بذاتها وقیدها تعلق بها الامر مرة والنهی أخری، ضرورة أن وجودها یکون بوجود فرد واحد، وعدمها لا یکاد یکون إلا بعدم الجمیع، کما لا یخفی.

ومن ذلک یظهر أن الدوام والاستمرار، إنما یکون فی النهی إذا کان متعلقه طبیعة مطلقة غیر مقیدة بزمان أو حال، فإنه حینئذ لا یکاد یکون مثل هذه الطبیعة معدومة، إلا بعدم جمیع أفرادها الدفعیة والتدریجیة.

[۱۵۰]

وبالجملة قضیة النهی، لیس إلا ترک تلک الطبیعة التی تکون متعلقة له، کانت مقیدة أو مطلقة، وقضیة ترکها عقلا، إنما هو ترک جمیع أفرادها.

ثم إنه لا دلالة للنهی علی إرادة الترک لو خولف، أو عدم إرادته، بل لابد فی تعیین ذلک من دلالة، ولو کان إطلاق المتعلق من هذه الجهة، ولا یکفی إطلاقها من سائر الجهات، فتدبر جیدا.

(۲۹/۱)

فصل : الاختلاف فی جواز اجتماع الامر والنهی فی واحد

۱

فصل : الاختلاف فی جواز اجتماع الامر والنهی فی واحد

اختلفوا فی جواز اجتماع الامر والنهی فی واحد وامتناعه علی أقوال:(۱) ثالثها(۲): جوازه عقلا ـ وامتناعه عرفا، وقبل الخوض فی المقصود یقدم أمور: الاول: المراد بالواحد مطلق ما کان ذا وجهین، ومندرجا تحت عنوانین، بأحدهما کان موردا للامر، وبالآخر للنهی، وإن کان کلیا مقولا ـ علی کثیرین، کالصلاة فی المغصوب، وإنما ذکر لاخراج ما إذا تعدد متعلق الامر والنهی ولم یجتمعا وجودا، ولو جمعهما واحد مفهوما، کالسجود لله تعالی، والسجود للصنم مثلا، لا لاخراج الواحد الجنسی أو النوعی کالحرکة والسکون الکلیین المعنونین بالصلاتیة والغصبیة.

الثانی: الفرق بین هذه المسألة ومسألة النهی فی العبادة(۳)، هو أن الجهة المبحوث عنها فیها التی بها تمتاز المسائل، هی أن تعدد الوجه والعنوان فی الواحد یوجب تعدد متعلق الامر والنهی، بحیث یرتفع به غائلة استحالة الاجتماع فی الواحد بوجه واحد، أو لا یوجبه، بل یکون حاله حاله، فالنزاع فی سرایة کل

---

(۱) راجع مطارح الانظار / ۱۲۹. فی اجتماع الامر والنهی.

(۲) مجمع الفائدة والبرهان للاردبیلی ۲: ۱۱۰.

(۳) فی " ب " العبادات.

[۱۵۱]

من الامر والنهی إلی متعلق الآخر، لاتحاد متعلقیهما وجودا، وعدم سرایته لتعددهما وجها، وهذا بخلاف الجهة المبحوث عنها فی المسألة الاخری، فإن البحث فیها فی أن النهی فی العبادة [أو المعاملة](۱) یوجب فسادها، بعد الفراغ عن التوجه إلیها.

نعم لو قيل بالامتناع مع ترجيح جانب النهى فى مسألة الاجتماع، يكون مثل الصلاة فى الدار المغصوبة من صغريات تلك المسألة.

(۳۰/۱)

فانقدح أن الفرق بين المسألتين فى غاية الوضوح، وأما ما أفاده فى الفصول(۲)، من الفرق بما هذه عبارته: (ثم اعلم أن الفرق بين المقام والمقام المتقدم، وهو أن الامر والنهى هل يجتمعان فى شئ واحد أو لا؟ أما فى المعاملات فظاهر، وأما فى العبادات، فهو أن النزاع هناك فيما إذا تعلق الامر والنهى بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة، وإن كان بينهما عموم مطلق، وهنا فيما إذا اتحدتا حقيقة وتغايرتا بمجرد الاطلاق والتقييد، بأن تعلق الامر بالمطلق، والنهى بالمقيد) انتهى موضع الحاجة، فاسد، فإن مجرد تعدد الموضوعات وتغايرها بحسب الذوات، لا يوجب التمايز بين المسائل، ما لم يكن هناك اختلاف الجهات، ومعه لا حاجة أصلا إلى تعددها، بل لابد من عقد مسألتين، مع وحدة الموضوع وتعدد الجهة المبحوث عنها، وعقد مسألة واحدة فى صورة العكس، كما لا يخفى.

ومن هنا انقدح أيضا فساد الفرق، بأن النزاع هنا فى جواز الاجتماع عقلا، وهناك فى دلالة النهى لفظا، فإن مجرد ذلك لو لم يكن تعدد الجهة فى البين، لا يوجب إلا تفصيلا فى المسألة الواحدة، لا عقد مسألتين، هذا مع

---

(۱) أثبتناها من "ب."

(۲) الفصول / ۱۴۰، فصل فى دلالة النهى على فساد المنهى عنه.

*[۱۵۲]

عدم اختصاص النزاع فى تلك المسألة بدلالة اللفظ، كما سيظهر.

(۳۰/۲)

الثالث: إنه حيث كانت نتيجة هذه المسألة مما تقع فى طريق الاستنباط، كانت المسألة من المسائل الاصولية، لا من مبادئها الاحكامية، ولا التصديقية، ولا من المسائل الكلامية، ولا من المسائل الفرعية، وإن كانت فيها جهاتها، كما لا يخفى، ضرورة أن مجرد ذلك لا يوجب كونها منها إذا كانت فيها جهة أخرى، يمكن عقدها معها من المسائل، إذ لا مجال حينئذ لتوهم عقدها من غيرها فى الاصول، وإن عقدت كلامية فى الكلام، وصح عقدها فرعية أو غيرها بلا كلام، وقد عرفت فى أول الكتاب(۱) أنه لا ضير فى كون مسألة واحدة، يبحث فيها عن جهة خاصة من مسائل علمين، لانطباق جهتين عامتين على تلك الجهة، كانت بإحداهما من مسائل علم، وبالاخرى من آخر، فتذكر.

الرابع: إنه قد ظهر من مطاوى ما ذكرناه، أن المسألة عقلية، ولا اختصاص للنزاع فى جواز الاجتماع والامتناع فيها بما إذا كان الايجاب والتحريم باللفظ، كما ربما يوهمه التعبير بالامر والنهى الظاهرين فى الطلب بالقول، إلا أنه لكون الدلالة عليهما غالبا بهما، كما هو أوضح من أن يخفى، وذهاب البعض(۲) إلى الجواز عقلا والامتناع عرفا، ليس بمعنى دلالة اللفظ، بل بدعوى أن الواحد بالنظر الدقيق العقلى اثنين، وأنه بالنظر المسامحى العرفى واحد ذو وجهين، وإلا فلا يكون معنى محصلا للامتناع العرفى، غاية الامر دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع بعد اختيار جواز الاجتماع، فتدبر جيدا.

الخامس: لا يخفى أن ملاك النزاع فى جواز الاجتماع والامتناع يعم جميع أقسام الايجاب والتحريم، كما هو قضية إطلاق لفظ الامر والنهى،

---

(۱) فى الامر الاول من مقدمة الكتاب / ۷.

(۲) الاردبيلى فى شرح الارشاد ۲ / ۱۱۰.

*[۱۵۳]

ودعوى الانصراف إلى النفسيين التعيينيين العينيين فى مادتهما، غير خالية عن الاعتساف، وإن سلم فى صيغتهما، مع أنه فيها ممنوع(۱).

(۳۰/۳)

نعم لا ـ يبعد دعوى الظهور والانسباق من الاطلاق، بمقدمات الحكمة الغير الجارية فى المقام، لما عرفت من عموم الملاك لجميع الاقسام، وكذا ما وقع فى البين من النقض والابرام، مثلا إذا أمر بالصلاة والصوم تخييرا بينهما، وكذلك نهى عن التصرف فى الدار والمجالسة مع الاغيار، فصلى فيها مع مجالستهم، كان حال الصلاة فيها حالها، كما إذا أمر بها تعيينا(۲)، ونهى عن التصرف فيها كذلك فى جريان النزاع فى الجواز والامتناع، ومجئ أدلة الطرفين، وما وقع من النقض والابرام فى البين، فتفطن.

السادس: إنه ربما يؤخذ فى محل النزاع قيد المندوحة فى مقام الامتثال، بل ربما قيل: بأن الاطلاق إنما هو للاتكال على الوضوح، إذ بدونها يلزم التكليف بالمحال.

ولكن التحقيق مع ذلك عدم اعتبارها فى ما هو المهم فى محل النزاع من لزوم المحال، وهو اجتماع الحكمين المتضادين، وعدم الجدوى فى كون موردهما موجها بوجهين فى رفع غائلة اجتماع الضدين، أو عدم لزومه، وأن تعدد الوجه يجدى فى رفعها، ولا يتفاوت فى ذلك أصلا وجود المندوحة وعدمها، ولزوم التكليف بالمحال بدونها محذور آخر لا دخل له بهذا النزاع.

نعم لابد من اعتبارها فى الحكم بالجواز فعلا ـ لمن يرى التكليف بالمحال محذورا ومحالا ـ كما ربما لابد من اعتبار أمر آخر فى الحكم به كذلك أيضا.

وبالجملة لا وجه لاعتبارها، إلا لاجل اعتبار القدرة على الامتثال، وعدم

---

(۱) فى " ب: " ممنوعة.

(۲) فى " ب: " تعينا.

*[۱۵۴]

لزوم التكليف بالمحال، ولا دخل له بما هو المحذور فى المقام من التكليف المحال، فافهم واغتنم.

السابع: إنه ربما يتوهم تارة أن النزاع فى الجواز والامتناع، يبتنى على القول بتعلق الاحكام بالطبائع، وأما الامتناع على القول بتعلقها بالافراد فلا يكاد يخفى، ضرورة لزوم تعلق الحكمين بواحد شخصى، ولو كان ذا وجهين على هذا القول.

(۳۰/۴)

وأخرى أن القول بالجواز مبنى على القول بالطبائع، لتعدد متعلق الامر والنهى ذاتا عليه، وإن اتحد وجودا، والقول بالامتناع على القول بالافراد، لاتحاد متعلقهما شخصا خارجا، وكونه فردا واحدا.

وأنت خبير بفساد كلا التوهمين، فإن تعدد الوجه إن كان يجدى بحيث لايضر معه الاتحاد بحسب الوجود والايجاد، لكان يجدى ولو على القول بالافراد، فإن الموجود الخارجى الموجه بوجهين، يكون فردا لكل من الطبيعتين، فيكون مجمعا لفردين موجودين بوجود واحد، فكما لا يضر وحدة الوجود بتعدد الطبيعتين، لا يضر بكون المجمع اثنين بما هو مصداق وفرد لكل من الطبيعتين، وإلا لما كان يجدى أصلا، حتى على القول بالطبائع، كما لا يخفى، لوحدة الطبيعتين وجودا واتحادهما خارجا، فكما أن وحدة الصلاتية والغصبية فى الصلاة فى الدار المغصوبة وجودا غير ضائر بتعددهما وكونها طبيعتين، كذلك وحدة ما وقع فى الخارج من خصوصيات الصلاة فيها وجودا غير ضائر بكونه فردا للصلاة، فيكون مأمورا به، وفردا للغصب فيكون منهيا عنه، فهو على وحدته وجودا يكون اثنين، لكونه مصداقا للطبيعتين، فلا تغفل.

الثامن: إنه لا ـ يكاد يكون من باب الاجتماع، إلا ـ إذا كان فى كل واحد من متعلقى الايجاب والتحريم مناط حكمه مطلقا، حتى فى مورد

[۱۵۵]

التصادق والاجتماع، کی یحکم علی الجواز بکونه فعلاـ محکوما بالحکمین وعلی الامتناع بکونه محکوما بأقوی المناطین، أو بحکم آخر غیر الحکمین فیما لم یکن هناک أحدهما أقوی، کما یأتی تفصیله(۱).

وأما إذا لم یکن للمتعلقین مناط کذلک، فلا یکون من هذا الباب، ولا یکون مورد الاجتماع محکوما إلا بحکم واحد منها، إذا کان له مناطه، أو حکم آخر غیرهما، فیما لم یکن لواحد منهما، قیل بالجواز والامتناع، هذا بحسب مقام الثبوت.

(۳۰/۵)

وأما بحسب مقام الدلالة والاثبات، فالروایتان الدالتان علی الحکمین متعارضتان، إذا احرز أن المناط من قبیل الثانی، فلابد من حمل المعارضة حینئذ بینهما من الترجیح والتخییر، وإلا فلا تعارض فی البین، بل کان من باب التزاحم بین المقتضیین، فربما کان الترجیح مع ما هو أضعف دلیلا، لکونه أقوی مناطا، فلا مجال حینئذ لملاحظة مرجحات الروایات أصلا، بل لابد من مرجحات المقتضیات المتزاحمات، کما یأتی الاشارة(۲) إلیها.

نعم لو کان کل منها متکفلاـ للحکم الفعلی، لوقع بینهما التعارض، فلا بد من ملاحظة مرجحات باب المعارضة، لو لم یوفق بینهما بحمل أحدهما علی الحکم الاقتضائی بملاحظة مرجحات باب المزاحمة، فتفطن.

التاسع: إنه قد عرفت أن المعتبر فی هذا الباب، أن یکون کل واحد من الطبیعة المأمور بها والمنهی عنها، مشتملة علی مناط الحکم مطلقا، حتی فی حال الاجتماع، فلو کان هناک ما دل علی ذلک من اجماع أو غیره فلاـ إشکال، ولو لم یکن إلاـ اطلاق دلیلی الحکمین، ففیه تفصیل وهو: إن الاطلاق لو کان فی بیان الحکم الاقتضائی، لکان دلیلا علی ثبوت

(۱ و ۲) راجع التنبیه الثانی من تنبیهات اجتماع الامر والنهی، ص ۱۷۴.

*[۱۵۶]

المقتضی والمناط فی مورد الاجتماع، فیکون من هذا الباب، ولو کان بصدد الحکم الفعلی، فلا إشکال فی استکشاف ثبوت المقتضی فی الحکمین علی القول بالجواز، إلا إذا علم إجمالا بکذب أحد الدلیلین، فیعامل معهما معاملة المتعارضین.

وأما علی القول بالامتناع فالاطلاقان متنافیان، من غیر دلالة علی ثبوت المقتضی للحکمین فی مورد الاجتماع أصلا، فإن انتفاء أحد المتنافیین، کما یمکن أن یکون لاجل المانع مع ثبوت المقتضی له، یمکن أن یکون لاجل انتفائه، إلاـ أن یقال: إن قضیة التوفیق بینهما، هو حمل کل منهما علی الحکم الاقتضائی، لو لم یکن أحدهما أظهر، وإلا فخصوص الظاهر منهما.

(۳۰/۶)

فتلخص أنه کلما کانت هناک دلالة علی ثبوت المقتضی فی الحکمین، کان من مسألة الاجتماع، وکلما لم تکن هناک دلالة علیه، فهو من باب التعارض مطلقا، إذا کانت هناک دلالة علی انتفائه فی أحدهما بلا تعیین ولوعلی الجواز، وإلا فعلی الامتناع.

العاشر(۱): إنه لا إشکال فی سقوط الامر وحصول الامتثال بإتیان المجمع بداعی الامر علی الجواز مطلقا، ولو فی العبادات، وإن کان معصیة للنهی أیضا، وکذا الحال علی الامتناع مع ترجیح جانب الامر، إلا أنه لا معصیة علیه، وأما علیه وترجیح جانب النهی فیسقط به الامر به مطلقا فی غیر العبادات، لحصول الغرض الموجب له، وأما فیها فلا، مع الالتفات إلی الحرمة أو بدونه تقصیرا، فإنه وإن کان متمکنا – مع عدم الالتفات – من قصد القربة، وقد قصدها، إلا أنه مع التقصیر لا یصلح لان یتقرب به أصلا، فلا یقع مقربا، وبدونه لا یکاد یحصل به الغرض الموجب للامر به عبادة، کما لا یخفی.

وأما إذا لم یلتفت إلیها قصورا، وقد قصد القربة بإتیانه، فالامر

---

(۱) من هنا إلى ص ۱۸۴ عند قوله " ضرورة أنه لو لا جلعه " سقط من نسخة (أ) المعتمدة عندنا.

*[۱۵۷]

۲

يسقط، لقصد التقرب بما يصلح أن يتقرب به، لاشتماله على المصلحة، مع صدوره حسنا لاجل الجهل بحرمته قصورا، فيحصل به الغرض من الامر، فيسقط به قطعا، وإن لم يكن امتثالا له بناء على تبعية الاحكام لما هو الاقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعا، لا لما هو المؤثر منها فعلا للحسن أو القبح، لكونهما تابعين لما علم منهما كما حقق فى محله.

مع أنه يمكن أن يقال بحصول الامتثال مع ذلك، فإن العقل لا يرى تفاوتا بينه وبين سائر الافراد فى الوفاء بغرض(۱) الطبيعة المأمور بها، وإن لم تعمه بما هى مأمور بها، لكنه لوجود المانع لا لعدم المقتضى.

(۳۰/۷)

ومن هنا انقدح أنه يجزى، ولو قيل باعتبار قصد الامتثال فى صحة العبادة، وعدم كفاية الاتيان بمجرد المحبوبية، كما يكون كذلك فى ضد الواجب، حيث لا يكون هناك أمر يقصد أصلا.

وبالجملة مع الجهل قصورا بالحرمة موضوعا أو حكما، يكون الاتيان بالمجمع امتثالا، وبداعى الامر بالطبيعة لا محالة، غاية الامر أنه لا يكون مما تسعه بما هى مأمور بها، لو قيل بتزاحم الجهات فى مقام تأثيرها للاحكام الواقعية، وأما لو قيل بعدم التزاحم إلا فى مقام فعلية الاحكام، لكان مما تسعه وامتثالا لامرها بلا كلام.

وقد انقدح بذلك الفرق بين ما اذا كان دليلا الحرمة والوجوب متعارضين، وقدم دليل الحرمة تخييرا أو ترجيحا، حيث لا يكون معه مجال للصحة أصلا، وبين ما إذا كانا من باب الاجتماع.

وقيل بالامتناع، وتقديم جانب الحرمة، حيث يقع صحيحا فى غير مورد من موارد الجهل والنسيان، لموافقته للغرض بل للامر، ومن هنا علم أن

---

(۱) فى " ب: " لغرض، وما أثبتناه من النسخ المطبوعة هو الاصح.

*[۱۵۸]

الثواب عليه من قبيل الثواب على الاطاعة، لا الانقياد ومجرد اعتقاد الموافقة.

وقد ظهر بما ذكرناه، وجه حكم الاصحاب بصحة الصلاة فى الدار المغصوبة، مع النسيان أو الجهل بالموضوع، بل أو الحكم إذا كان عن قصور، مع أن الجل لو لا ـ الكل قائلون بالامتناع وتقديم الحرمة، ويحكمون بالبطلان فى غير موارد العذر، فلتكن من ذلك على ذكر.

(۳۰/۸)

إذا عرفت هذه الامور، فالحق هو القول بالامتناع، كما ذهب إليه المشهور، وتحقيقه على وجه يتضح به فساد ما قيل، أو يمكن أن يقال، من وجوه الاستدلال لسائر الاقوال، يتوقف على تمهيد مقدمات: إحداها: إنه لاريب فى أن الاحكام الخمسة متضادة فى مقام فعليتها، وبلوغها إلى مرتبة البعث والزجر، ضرورة ثبوت المنافاة والمعاندة التامة بين البعث نحو واحد فى زمان والزجر عنه فى ذاك الزمان، وإن لم يكن بينها مضادة ما لم يبلغ إلى تلك المرتبة، لعدم المنافاة والمعاندة بين وجوداتها الانشائية قبل البلوغ اليها، كما لا يخفى، فاستحالة اجتماع الامر والنهى فى واحد لا تكون من باب التكليف بالمحال، بل من جهة أنه بنفسه محال، فلا يجوز عند من يجوز التكليف بغير المقدور أيضا.

ثانیتها: إنه لا ـ شبهة فی أن متعلق الاحکام، هو فعل المکلف وما هو فی الخارج یصدر عنه، وهو فاعله وجاعله، لا ما هو اسمه، وهو واضح، ولا ـ ما هو عنوانه مما قد انتزع عنه، بحیث لو لا ـ انتزاعه تصورا واختراعه ذهنا، لا ـ کان بحذائه شئ خارجا ویکون خارج المحمول، کالملکیة والزوجیة والرقیة والحریة والمغصوبیة(۱)، إلی غیر ذلک من الاعتبارات والاضافات، ضرورة أن البعث لیس نحوه، والزجر لا یکون عنه، وإنما یؤخذ فی متعلق الاحکام آلة للحاظ

---

(۱) فی "ب: "الغصبیة.

*[۱۵۹]

متعلقاتها، والاشارة إلیها، بمقدار الغرض منها والحاجة إلیها، لا بما هو هو وبنفسه، وعلی استقلاله وحیاله.

(۳۰/۹)

ثالثتها: إنه لا یوجب تعدد الوجه والعنوان تعدد المعنون، ولا ینثلم به وحدته، فإن المفاهیم المتعددة والعناوین الکثیرة ربما تنطبق علی الواحد، وتصدق علی الفارد الذی لا کثرة فیه من جهة، بل بسیط من جمیع الجهات، لیس فیه حیث غیر حیث، وجهة مغایرة لجهة أصلا، کالواجب تبارک وتعالی، فهو علی بساطته ووحدته وأحدیته، تصدق علیه مفاهیم الصفات الجلالیة والجمالیة، له الاسماء الحسنی والامثال العلیا، لکنها بأجمعها حاکیة عن ذاک الواحد الفرد الاحد.

عباراتنا شتی وحسنک واحد * وکل إلی ذاک الجمال یشیر رابعتها: إنه لا یکاد یکون للموجود بوجود واحد، إلا ماهیة واحدة وحقیقة فاردة، لا ـ یقع فی جواب السؤال عن حقیقته بما هو إلا ـ تلک الماهیة، فالمفهومان المتصادقان علی ذاک لا یکاد یکون کل منهما ماهیة وحقیقة، وکانت عینه فی الخارج کما هو شأن الطبیعی وفرده، فیکون الواحد وجودا واحدا ماهیة وذاتا لا محالة، فالمجمع وإن تصادق علیه متعلقا الامر والنهی، إلا أنه کما یکون واحدا وجودا، یکون واحدا ماهیة وذاتا، ولا یتفاوت فیه القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهیة.

ومنه یظهر عدم ابتناء القول بالجواز والامتناع فی المسألة، علی القولین فی تلک المسألة، کما توهم فی الفصول(۱)، کما ظهر عدم الابتناء علی تعدد وجود الجنس والفصل فی الخارج، وعدم تعدده، ضرورة عدم کون العنوانین المتصادقین علیه من قبیل الجنس والفصل له، وإن مثل الحرکة فی دار من أی

---

(۱) راجع الفصول / ۱۲۵.

*[۱۶۰]

مقولة کانت، لا یکاد یختلف حقیقتها وماهیتها ویتخلف ذاتیاتها، وقعت جزء ا للصلاة أو لا، کانت تلک الدار مغصوبة أو لا(۱).

(۳۰/۱۰)

إذا عرفت ما مهدناه، عرفت أن المجمع حیث کان واحدا وجودا وذاتا، کان تعلق الامر والنهی به محالا، ولو کان تعلقهما به بعنوانین، لما عرفت من کون فعل المکلف بحقیقته وواقعیته الصادرة عنه، متعلقا للاحکام لا بعناوینه الطارئة علیه، وأن غائلة اجتماع الضدین فیه لا تکاد ترتفع بکون الاحکام تتعلق بالطبائع لا الافراد(۲)، فإن غایة تقریبه أن یقال: إن الطبائع من حیث هی هی، وإن کانت لیست إلا هی، ولا تتعلق بها الاحکام الشرعیة، کالآثار العادیة والعقلیة، إلا أنها مقیدة بالوجود، بحیث کان القید خارجا والتقید داخلا، صالحة لتعلق الاحکام بها، ومتعلقا الامر والنهی علی هذا لا یکونان متحدین أصلا، لا فی مقام تعلق البعث والزجر، ولا فی مقام عصیان النهی وإطاعة الامر بإتیان المجمع بسوء الاختیار.

أما فی المقام الاول، فلتعددهما بما هما متعلقان لهما وإن کانا متحدین فیما هو خارج عنهما، بما هما کذلک.

وأما فی المقام الثانی، فلسقوط أحدهما بالاطاعة، والآخر بالعصیان بمجرد الاتیان، ففی أی مقام اجتمع الحکمان فی واحد؟ وأنت خبیر بأنه لا یکاد یجدی بعد ما عرفت، من أن تعدد العنوان لا یوجب تعدد المعنون لا وجودا ولا ماهیة، ولا تنثلم به وحدته أصلا، وأن المتعلق للاحکام هو المعنونات لا العنوانات، وأنها إنما تؤخذ فی المتعلقات بما

---

(۱) وقد عرفت أن صدق العناوین المتعددة، لا تکاد تنثلم به وحدة المعنون - لا ذاتا ولا وجودا - غایته أن تکون له خصوصیة بها یستحق الاتصاف بها، ومحدودا بحدود موجبة لانطباقها علیه، کما لا یخفی، وحدوده ومخصصاته لا توجب تعدده بوجه أصلا، فتدبر جدا (منه قدس سره).

(۲) کما فی قوانین الاصول ۱ / ۱۴۰.

*[۱۶۱]

هی حاکیات کالعبارات، لا بما هی علی حیالها واستقلالها.

(۳۰/۱۱)

کما ظهر مما حققناه: أنه لا یکاد یجدی أیضا کون الفرد مقدمة لوجود الطبیعی المأمور به أو المنهی عنه، وأنه لا ضیر فی کون المقدمة محرمة فی صورة عدم الانحصار بسوء الاختیار، وذلک - مضافا إلی وضوح فساده، وأن الفرد هو عین الطبیعی فی الخارج، کیف؟ والمقدمیة تقتضی الاثنینیة بحسب الوجود، ولا تعدد کما هو واضح - أنه إنما یجدی لو لم یکن المجمع واحدا ماهیة، وقد عرفت بما لا مزید علیه أنه بحسبها أیضا واحد.

ثم إنه قد استدل(۱) علی الجواز بأمور: منها(۲): إنه لو لم یجز اجتماع الامر والنهی، لما وقع نظیره وقد وقع، کما فی العبادات المکروهة، کالصلاة فی مواضع التهمة وفی الحمام والصیام فی السفر وفی بعض الایام.

بیان الملازمة: إنه لو لم یکن تعدد الجهة مجدیا فی إمکان اجتماعهما لما جاز اجتماع حکمین آخرین فی مورد مع تعددهما، لعدم اختصاصهما من بین الاحکام بما یوجب الامتناع من التضاد، بداهة تضادها بأسرها، والتالی باطل، لوقوع اجتماع الکراهة والایجاب أو الاستحباب، فی مثل الصلاة فی الحمام، والصیام فی السفر، وفی عاشوراء ولو فی الحضر، واجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الاباحة أو الاستحباب، فی مثل الصلاة فی المسجد أو الدار.

والجواب عنه أما إجمالا: فبأنه لا بد من التصرف والتأویل فیما وقع فی الشریعة مما ظاهره الاجتماع، بعد قیام الدلیل علی الامتناع، ضرورة أن

---

(۱) انظر قوانین الاصول ۱ / ۱۴۰.

(۲) هذا هو الوجه الثانی الذی استدل له، قوانین الاصول ۱ / ۱۴۲.

*[۱۶۲]

(۳۰/۱۲)

الظهور لا یصادم البرهان، مع أن قضیة ظهور تلک الموارد، اجتماع الحکمین فیها بعنوان واحد، ولا یقول الخصم بجوازه کذلک، بل بالامتناع ما لم یکن بعنوانین وبوجهین، فهو أیضا لابد [له] من التفصی عن إشکال الاجتماع فیها لا سیما إذا لم یکن هناک مندوحة، کما فی العبادات المکروهة التی لا بدل لها، فلا یبقی له مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فیها علی جوازه أصلا، کما لا یخفی.

وأما تفصیلا: فقد أجیب عنه بوجوه(۱)، یوجب ذکرها بما فیها من النقض والابرام طول الکلام بما لا یسعه المقام، فالاولی الاقتصار علی ماهو التحقیق فی حسم مادة الاشکال، فیقال وعلی الله الاتکال: إن العبادات المکروهة علی ثلاثة أقسام: أحدها: ما تعلق به النهی

بعنوانه وذاته، ولا بدل له، كصوم يوم عاشوراء(۲)، والنوافل المبتدئة فى بعض الاوقات(۳).

ثانيها: ما تعلق به النهى كذلك، ويكون له البدل، كالنهى عن الصلاة فى الحمام(۴).

ثالثها: ما تعلق النهى به لا بذاته، بل بما هو مجامع معه وجودا،

---

(۱) راجع مطارح الانظار / ۱۳۰ وما بعده.

(۲) الكافى ۴ / ۱۴۶، باب صوم عرفة وعاشوراء، الاحاديث ۳ إلى ۷ - وللمزيد راجع وسائل الشيعة، ۷ / ۳۳۹ الباب ۲۱ من أبواب الصوم المندوب.

(۳) الكافى ۳ / ۲۸۸ باب التطوع فى وقت الفريضة والساعات التى لا يصلى فيها - الاستبصار ۱ / ۲۷۷ باب وقت نوافل النهار - وللمزيد راجع وسائل الشيعة ۳ / ۱۷۰، الباب ۳۸ من أبواب المواقيت.

(۴) الكافى ۳ / ۳۹۰ الحديث ۱۲ من باب الصلاة فى الكعبة...الخ.

*[۱۶۳]

أو ملازم له خارجا، كالصلاة فى مواضع التهمة(۱)، بناء على كون النهى عنها لاجل اتحادها مع الكون فى مواضعها.

(۳۰/۱۳)

أما القسم الاول: فالنهى تنزيها عنه بعد الاجتماع على أنه يقع صحيحا، ومع ذلك يكون تركه أرجح، كما يظهر من مداومة الائمة عليهم السلام على الترك، إما لاجل انطباق عنوان ذى مصلحة على الترك، فيكون الترك كالفعل ذا مصلحة موافقة للغرض، وإن كان مصلحة الترك أكثر، فهما حينئذ يكونان من قبيل المستحبين المتزاحمين، فيحكم بالتخيير بينهما لو لم يكن أهم فى البين، وإلا فيتعين الاهم وإن كان الآخر يقع صحيحا، حيث أنه كان راجحا وموافقا للغرض، كما هو الحال فى سائر المستحبات المتزاحمات بل الواجبات، وارجحية الترك من الفعل لا توجب(۲) حزازة ومنقصة فيه أصلا، كما يوجبها ما إذا كان فيه مفسدة غالبة على مصلحته، ولذا لا يقع صحيحا على الامتناع، فإن الحزازة والمنقصة فيه مانعة عن صلاحية التقرب به، بخلاف المقام، فإنه على ما هو عليه من الرجحان وموافقة الغرض،

---

(۱) التهذيب ۲ / ۲۱۹ الحديث ۷۱ من باب ۱۱ ما يجوز الصلاة فيه من اللباس والمكان...الخ.

وللمزيد راجع وسائل الشيعة ۳ / ۴۶۶ الباب ۳۴ من أبواب مكان المصلى.

(۲) ربما يقال: إن أرجحية الترك، وإن لم توجب منقصة وحزازة فى الفعل أصلا، إلا أنه توجب المنع منه فعلا، والبعث إلى الترك قطعا، كما لا يخفى، ولذا كان ضد الواجب - بناء على كونه مقدمة له - حراما، ويفسد لو كان عبادة، مع أنه لا حزازة فى فعله، وإنما كان النهى عنه وطلب تركه لما فيه من المقدمية له، وهو على ما هو عليه من المصلحة، فالمنع عنه لذلك كاف فى فساده لو كان عبادة.

(۳۰/۱۴)

قلت: يمكن أن يقال: إن لنهى التحريمى لذلك وإن كان كافيا فى ذلك بلا إشكال، إلا أن التنزيهى غير كاف، إلا إذا كان عن حزازة فيه، وذلك لبداهة عدم قابلية الفعل للتقرب به منه تعالى مع المنع عنه وعدم ترخيصه فى ارتكابه، بخلاف التنزيهى عنه إذا كان لا لحزازة فيه، بل لما فى الترك من المصلحة الراجحة، حيث أنه معه مرخوص فيه، وهو على ما هو عليه من الرجحان والمحبوبية له تعالى، ولذلك لم تفسد العبادة إذا كانت ضد المستحبة أهم اتفاقا، فتأمل (منه قدس سره).

*[۱۶۴]

۳

كما إذا لم يكن تركه راجحا بلا حدوث حزازة فيه أصلا.

وإما لاجل ملازمة الترك لعنوان كذلك، من دون انطباقه عليه، فيكون كما إذا انطبق عليه من غير تفاوت، إلا فى أن الطلب المتعلق به حينئذ ليس بحقيقى، بل بالعرض والمجاز، فإنما يكون فى الحقيقة متعلقا بما يلازمه من العنوان، بخلاف صورة الانطباق لتعلقه به حقيقة، كما فى سائر المكروهات من غير فرق، إلا أن منشأه فيها حزازة ومنقصة فى نفس الفعل، وفيه رجحان فى الترك، من دون حزازة فى الفعل أصلا، غاية الامر كون الترك أرجح.

نعم يمكن أن يحمل النهى - فى كلا القسمين - على الارشاد إلى الترك الذى هو أرجح من الفعل، أو ملازم لما هو الارجح وأكثر ثوابا لذلك، وعليه يكون النهى على نحو الحقيقة، لا بالعرض والمجاز، فلا تغفل.

وأما القسم الثانى: فالنهى فيه يمكن أن يكون لاجل ما ذكر فى القسم الاول، طابق النعل بالنعل، كما يمكن أن يكون بسبب حصول منقصة فى الطبيعة المأمور بها، لاجل تشخصها فى هذا القسم بمشخص غير ملائم لها، كما فى الصلاة فى الحمام، فإن تشخصها بتشخص وقوعها فيه، لا يناسب كونها معراجا، وإن لم يكن نفس الكون فى الحمام بمكروه ولا حزازة فيه أصلا، بل كان راجحا، كما لا يخفى.

(۳۰/۱۵)

وربما يحصل لها لاجل تخصصها بخصوصية شديدة الملاء مة معها مزية فيها كما فى الصلاة فى المسجد والامكنة الشريفة، وذلك لان الطبيعة المأمور بها فى حد نفسها، إذا كانت مع تشخص لا يكون له شدة الملاء مة، ولا عدم الملاء مة لها مقدار من المصلحة والمزية، كالصلاة فى الدار مثلا، وتزداد تلك المزية فيما كان تشخصها بماله شدة الملاء مة، وتنقص فيما إذا لم تكن له ملاء مة، ولذلك ينقص ثوابها تارة ويزيد أخرى، ويكون النهى فيه لحدوث نقصان فى مزيتها فيه إرشادا إلى ما لا نقصان فيه من سائر الافراد، ويكون أكثر ثوابا منه، وليكن

[۱۶۵]

هذا مراد من قال: إن الكراهة فى العبادة بمعنى أنها تكون أقل ثوابا، ولايرد عليه بلزوم اتصاف العبادة التى تكون أقل ثوابا من الاخرى بالكراهة، ولزوم اتصاف ما لا مزيد فيه ولا منقصة بالاستحباب، لانه أكثر ثوابا مما فيه المنقصة، لما عرفت من أن المراد من كونه أقل ثوابا، إنما هو بقياسه إلى نفس الطبيعة المتشخصة بما لا يحدث معه مزية لها، ولا منقصة من المشخصات، وكذا كونه أكثر ثوابا، ولا يخفى أن النهى فى هذا القسم لا يصح إلا للارشاد، بخلاف القسم الاول، فإنه يكون فيه مولويا، وإن كان حمله على الارشاد بمكان من الامكان.

وأما القسم الثالث: فيمكن أن يكون النهى فيه عن العبادة المتحدة مع ذاك العنوان أو الملازمة له بالعرض والمجاز، وكان المنهى عنه به حقيقة ذاك العنوان، ويمكن أن يكون على الحقيقة إرشادا إلى غيرها من سائر الافراد، مما لا يكون متحدا معه أو ملازما له، إذ المفروض التمكن من استيفاء مزية العبادة، بلا ابتلاء بحزازة ذاك العنوان أصلا، هذا على القول بجواز الاجتماع.

(۳۰/۱۶)

وأما على الامتناع، فكذلك فى صورة الملازمة، وأما فى صورة الاتحاد وترجيح جانب الامر - كما هو المفروض، حيث أنه صحة العبادة - فيكون حال النهى فيه حاله فى القسم الثانى، فيحمل على ما حمل عليه فيه، طابق النعل بالنعل، حيث أنه بالدقة يرجع إليه، إذا على الامتناع، ليس الاتحاد مع العنوان الآخر إلا من مخصصاته ومشخصاته التى تختلف الطبيعة المأمور بها فى المزية زيادة ونقيصة بحسب اختلافها فى الملاء مة كما عرفت.

وقد انقدح بما ذكرناه، أنه لا مجال أصلا لتفسير الكراهة فى العبادة بأقلية الثواب فى القسم الاول مطلقا، وفى هذا القسم على القول بالجواز، كما انقدح حال اجتماع الوجوب والاستحباب فيها، وأن الامر الاستحبابى يكون على نحو

[۱۶۶]

الارشاد إلى أفضل الافراد مطلقا على نحو الحقيقة، ومولويا اقتضائيا كذلك، وفعليا بالعرض والمجاز فيما كان ملاكه ملازمتها لما هو مستحب، أو متحدا(۱) معه على القول بالجواز.

ولا يخفى أنه لا يكاد يأتى القسم الاول هاهنا، فإن انطباق عنوان راجح على الفعل الواجب الذى لا بدل له إنما يؤكد إيجابه، لا أنه يوجب استحبابه أصلا، ولو بالعرض والمجاز، إلا على القول بالجواز، وكذا فيما إذا لازم مثل هذا العنوان، فإنه لو لم يؤكد الايجاب لما يصحح الاستحباب إلا اقتضائيا بالعرض والمجاز، فتفطن.

ومنها: إن أهل العرف يعدون من اتى بالمأمور به فى ضمن الفرد المحرم، مطيعا وعاصيا من وجهين(۲)، فإذا أمر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون فى مكان خاص، كما مثل به الحاجبى(۳) والعضدى(۴)، فلو خاطه فى ذاك المكان، عد مطيعا لامر الخياطة وعاصيا للنهى عن الكون فى ذلك المكان.

وفيه - مضافا إلى المناقشة فى المثال، بأنه ليس من باب الاجتماع، ضرورة أن الكون المنهى عنه غير متحد مع الخياطة وجودا أصلا، كما لا يخفى -

---

(۱) فى " ب: " متحدة.

(۲) دليل آخر للمجوزين، قوانين الاصول ۱ / ۱۴۸.

(۳۰/۱۷)

(۳ و ۴) انظر شرح العضدى على مختصر المنتهى لابن الحاجب / ۹۲، ۹۳. مسألة استحالة كون الشئ واجبا حراما من جهة واحدة.

ابن الحاجب ابوعمرو عثمان بن عمر بن ابى بكر المالكى، تولد سنة ۵۷۰ ه باسناد كان ابوه جنديا، اشتغل ابنه فى صغره بالقاهرة، وحفظ القرآن المجيد، واخذ بعض القراء ات عن الشاطبى وسمع من البوصيرى وجماعة، لزم الاشتغال حتى برع فى الاصول والعربية، ثم قدم دمشق ودرس بجامعها، كان الاغلب عليه النحو، وصنف فى عدة علوم، له كتاب " الكافية " فى النحو و " الشافية " فى الصرف و " مختصر الاصول " ثم انتقل إلى الاسكندرية، مات بها سنة ۶۴۶ ه.(الكنى والالقاب ۱ / ۲۴۴).

*[۱۶۷]

المنع إلا عن صدق أحدهما، إما الاطاعة بمعنى الامتثال فيما غلب جانب الامر، أو العصيان فيما غلب جانب النهى، لما عرفت من البرهان على الامتناع.

نعم لا بأس بصدق الاطاعة بمعنى حصول الغرض والعصيان فى التوصليات، وأما فى العبادات فلا يكاد يحصل الغرض منها، إلا فيما صدر من المكلف فعلا غير محرم وغير مبغوض عليه، كما تقدم(۱).

بقى الكلام فى حال التفصيل من بعض الاعلام(۲)، والقول بالجواز عقلا والامتناع عرفا.

وفيه: إنه 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 والتحقيق، وأنت خبير بعدم العبرة به، بعد الاطلاع على خلافه بالنظر الدقيق، وقد عرفت فيما تقدم(۳) أن النزاع ليس فى خصوص مدلول صيغة الامر والنهى، بل فى الاعم، فلا مجال لان يتوهم أن العرف هو المحكم فى تعيين المداليل، ولعله كان بين مدلوليهما حسب تعيينه(۴) تناف، لا يجتمعان فى واحد ولو بعنوانين، وإن كان العقل يرى جواز اجتماع الوجوب والحرمة فى واحد بوجهين، فتدبر.

(۳۰/۱۸)

وینبغی التنبیه علی أمور: الاول: إن الاضطرار إلی ارتکاب الحرام، وإن کان یوجب ارتفاع حرمته، والعقوبهٔ علیه مع بقاء ملاک وجوبه - لو کان - مؤثرا له، کما إذا لم یکن

---

(۱) فی الامر العاشر / ۱۵۶.

(۲) المحقق الاردبیلی فی شرح الارشاد ۲: ۱۱۰، وقد ینسب ذلک إلی صاحب الریاض (قده) أیضا وکأنه مسموع منه شفاها، علی حد تعبیر صاحب مطارح الانظار / ۱۲۹.

(۳) فی الامر الرابع / ۱۵۲.

(۴) فی " ب " تعینه.

*[۱۶۸]

بحرام بلا کلام، إلا أنه إذا لم یکن الاضطرار إلیه بسوء الاختیار، بأن یختار ما یؤدی إلیه لا محالهٔ، فإن الخطاب بالزجر عنه حینئذ، وإن کان ساقطا، إلا أنه حیث یصدر عنه مبغوضا علیه وعصیانا لذاک الخطاب ومستحقا علیه العقاب، لا یصلح لان یتعلق بها الایجاب، وهذا فی الجملهٔ مما لا شبههٔ فیه ولا ارتیاب.

وإنما الاشکال فیما إذا کان ما اضطر إلیه بسوء اختیاره، مما ینحصر به التخلص عن محذور الحرام، کالخروج عن الدار المغصوبهٔ فیما إذا توسطها بالاختیار فی کونه منهیا عنه، أو مأمورا به، مع جریان حکم المعصیهٔ علیه، أو بدونه، فیه أقوال، هذا علی الامتناع.

وأما علی القول بالجواز، فعن أبی هاشم(۱) أنه مأمور به ومنهی عنه، واختاره الفاضل القمی(۲)، ناسبا له إلی أکثر المتأخرین وظاهر الفقهاء.

والحق أنه منهی عنه بالنهی السابق الساقط بحدوث الاضطرار إلیه، وعصیان له بسوء الاختیار، ولا یکاد یکون مامورا به، کما إذا لم یکن هناک توقف(۳) علیه، أو بلا انحصار به، وذلک ضرورهٔ أنه حیث کان قادرا علی ترک

---

(۱) راجع شرح مختصر الاصول / ۹۴.

(۳۰/۱۹)

هو أبوهاشم عبدالسلام بن محمد بن عبدالوهاب الجبائی، ولد عام ۲۴۷ ه من أبناء ابان مولی عثمان، عالم بالکلام، من کبار المعتزلهٔ، له آراء انفرد بها وتبعته فرقهٔ سمیت " البهشمیهٔ " نسبهٔ إلی کنیته أبی هاشم وله مصنفات منها ": الشامل " فی الفقه و " تذکرهٔ العالم "و " العدهٔ " فی الاصول مات سنهٔ ۳۲۱ ه.

"الاعلام للزرکلی ۴ / ۷."

(۲) قوانین الاصول ۱ / ۱۵۳، فی التنبیه الثانی، من قانون دلالهٔ النهی علی الفساد.

(۳) لا یخفی إنه لا توقف ها هنا حقیقهٔ، بداههٔ أن الخروج إنما هو مقدمهٔ للکون فی خارج الدار، لا مقدمهٔ لترک الکون فیها الواجب، لکونه ترک الحرام، نعم بینهما ملازمهٔ لاجل التضاد بین الکونین، ووضوح الملازمهٔ بین وجود الشئ وعدم ضده، فیجب الکون فی خارج الدار عرضا، لوجوب ملازمه حقیقهٔ، فیجب مقدمته کذلک، وهذا هو الوجه فی المماشاهٔ والجری علی أن مثل الخروج یکون مقدمهٔ لما هو الواجب من ترک الحرام، فافهم.

(منه قدس سره).

*[۱۶۹]

الحرام رأسا، لا يكون عقلا معذورا فى مخالفته فيما اضطر إلى ارتكابه بسوء اختياره، ويكون معاقبا عليه، كما إذا كان ذلك بلا توقف عليه، أو مع عدم الانحصار به، ولا يكاد يجدى توقف انحصار التخلص عن الحرام به، لكونه بسوء الاختيار.

إن قلت: كيف لا يجديه، ومقدمة الواجب واجبة؟ قلت: إنما يجب المقدمة لو لم تكن محرمة، ولذا لا يترشح الوجوب من الواجب إلا على ما هو المباح من المقدمات دون المحرمة مع اشتراكهما فى المقدمية.

وإطلاق الوجوب بحيث ربما يترشح منه الوجوب عليها مع انحصار المقدمة بها، إنما هو فيما إذا كان الواجب أهم من ترك المقدمة المحرمة، والمفروض هاهنا وإن كان ذلك إلا أنه كان بسوء الاختيار، ومعه لا يتغير عما هو علهى من الحرمة والمبغوضية، وإلا لكانت الحرمة معلقة على إرادة المكلف واختياره لغيره، وعدم حرمته مع اختياره له، وهو كما ترى، مع أنه خلاف الفرض، وأن الاضطرار يكون بسوء الاختيار.

(۳۰/۲۰)

إن قلت(۱): إن التصرف فى أرض الغير بدون إذنه بالدخول والبقاء حرام، بلا إشكال ولا كلام، وأما التصرف بالخروج الذى يترتب عليه رفع الظلم، ويتوقف عليه التخلص عن التصرف الحرام، فهو ليس بحرام فى حال من الحالات، بل حاله حال مثل شرب الخمر، المتوقف عليه النجاة من الهلاك فى الاتصاف بالوجوب فى جميع الاوقات.

---

(۱) إشارة إلى مختار الشيخ (قده) مطارح الانظار / ۱۵۵، الهداية ۶ من القول فى جواز اجتماع الامر والنهى.

*[۱۷۰]

ومنه ظهر المنع عن كون جميع انحاء التصرف فى أرض الغير مثلا ـ حراما قبل الدخول، وأنه يتمكن من ترك الجميع حتى الخروج، وذلك لانه لو لم يدخل لما كان متمكنا من الخروج وتركه، وترك الخروج بترك الدخول رأسا ليس فى الحقيقة إلا ترك الدخول، فمن لم يشرب الخمر، لعدم وقوعه فى المهلكة التى يعالجها به مثلا، لم يصدق عليه إلا أنه لم يقع فى المهلكة، لا أنه ما شرب الخمر فيها، إلا على نحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع، كما لا يخفى.

وبالجملة لا يكون الخروج - بملاحظة كونه مصداقا للتخلص عن الحرام أو سببا له - إلا مطلوبا، ويستحيل أن يتصف بغير المحبوبية، ويحكم عليه بغير المطلوبية.

قلت: هذا غاية ما يمكن أن يقال فى تقريب الاستدلال على كون ما انحصر به التخلص مأمورا به، وهو موافق لما أفاده شيخنا العلامة أعلى الله مقامه، على ما فى تقريرات بعض الاجلة(۱)، لكنه لا ـ يخفى أن ما به التخلص عن فعل الحرام أو ترك الواجب، إنما يكون حسنا عقلا ـ ومطلوبا شرعا بالفعل، وإن كان قبيحا ذاتا إذا لم يتمكن المكلف من التخلص بدونه، ولم يقع بسوء اختياره، إما فى الاقتحام فى ترك الواجب أو فعل الحرام، وإما فى الاقدام على ما هو قبيح وحرام، لولا ـ [أن](۲) به التخلص بلا ـ كلام كما هو المفروض فى المقام، ضرورة تمكنه منه قبل اقتحامه فيه بسوء اختياره.

(۳۰/۲۱)

وبالجملة كان قبل ذلك متمكنا من التصرف خروجا، كما يتمكن منه دخولا، غاية الامر يتمكن منه بلا واسطة، ومنه بالواسطة، ومجرد عدم التمكن منه إلا ـ بواسطة لا ـ يخرجه عن كونه مقدورا، كما هو الحال فى البقاء، فكما يكون تركه مطلوبا فى جميع الاوقات، فكذلك الخروج، مع أنه مثله فى

---

(۱) مطارح الانظار ۱۵۵. الهداية ۶، من القول فى جواز اجتماع الامر والنهى.

(۲) اثبتناها من بعض النسخ المطبوعة.

*[۱۷۱]

۴

الفرعية على الدخول، فكما لا تكون الفرعية مانعة عن مطلوبيته قبله وبعده، كذلك لم تكن مانعة عن مطلوبيته، وإن كان العقل يحكم بلزومه إرشادا إلى اختيار أقل المحذورين وأخف القبيحين.

ومن هنا ظهر حال شرب الخمر علاجا وتخلصا عن المهلكة، وأنه إنما يكون مطلوبا على كل حال لو لم يكن الاضطرار إليه بسوء الاختيار، وإلا فهو على ما هو عليه من الحرمة، وإن كان العقل يلزمه إرشادا إلى ما هو أهم وأولى بالرعاية من تركه، لكون الغرض فيه أعظم، [ف](۱) من ترك الاقتحام فيما يؤدى إلى هلاك النفس، أو شرب الخمر، لئلا يقع فى أشد المحذورين منهما، فيصدق أنه تركهما، ولو بتركه ما لو فعله لادى لا محالة إلى أحدهما، كسائر الافعال التوليدية، حيث يكون العمد إليها بالعمد إلى اسبابها، واختيار تركها بعدم العمد إلى الاسباب، وهذا يكفى فى استحقاق العقاب على الشرب للعلاج، وإن كان لازما عقلا للفرار عما هو أكثر عقوبة.

ولو سلم عدم الصدق إلا بنحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع، فهو غير ضائر بعد تمكنه من الترك، ولو على نحو هذه السالبة، ومن الفعل بواسطة تمكنه مما هو من قبيل الموضوع فى هذه السالبة، فيوقع نفسه بالاختيار فى المهلكة، أو يدخل الدار فيعالج بشرب الخمر ويتخلص بالخروج، أو يختار ترك الدخول والوقوع فيهما(۲)، لئلا يحتاج إلى التخلص والعلاج.

(۳۰/۲۲)

إن قلت: كيف يقع مثل الخروج والشرب ممنوعا عنه شرعا ومعاقبا عليه عقلا؟ مع بقاء ما يتوقف عليه على وجوبه، و [وضوح](۳) سقوط الوجوب مع امتناع المقدمة المنحصرة، ولو كان بسوء الاختيار، والعقل قد استقل بان

---

(۱) أثبتناه من بعض النسخ المطبوعة.

(۲) فى "ب": "فيها.

(۳) أثبتناها من هامش "ب" المصححة.

*[۱۷۲]

الممنوع شرعا كالممتنع عادة أو عقلا.

قلت: أولا: إنما كان الممنوع كالممتنع، إذا لم يحكم العقل بلزومه إرشادا إلى ما هو أقل المحذورين، وقد عرفت لزومه بحكمه، فإنه مع لزوم الاتيان بالمقدمة عقلا، لا بأس فى بقاء ذى المقدمة على وجوبه، فإنه حينئذ ليس من التكليف بالممتنع، كماإذا كانت المقدمة ممتنعة.

وثانيا: لو سلم، فالساقط إنما هو الخطاب فعلا بالبعث والايجاب لا لزوم إتيانه عقلا، خروجا عن عهدة ما تنجز عليه سابقا، ضرورة أنه لو لم يأت به لوقع فى المحذور الاشد ونقض الغرض الاهم، حيث أنه الآن كما كان عليه من الملاك والمحبوبية، بلا حدوث قصور أو طروء فتور فيه أصلا، وإنما كان سقوط الخطاب لاجل المانع، وإلزام العقل به لذلك إرشادا كاف، لا حاجة معه إلى بقاء الخطاب بالبعث إليه والايجاب له فعلا، فتدبر جيدا.

وقد ظهر مما حققناه فساد القول بكونه مأمورا به، مع إجراء حكم المعصية عليه نظرا إلى النهى السابق، مع ما فيه من لزوم اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب والحرمة، ولا يرتفع غائلته باختلاف زمان التحريم والايجاب، قبل الدخول وبعده، كما فى الفصول(۱)، مع اتحاد زمان الفعل المتعلق لهما، وإنما المفيد اختلاف زمانه ولو مع اتحاد زمانهما، وهذا أوضح من أن يخفى، كيف؟ ولازمه وقوع الخروج بعد الدخول، عصيانا للنهى السابق، وإطاعة للامر اللاحق فعلا، ومبغوضا ومحبوبا كذلك بعنوان واحد، وهذا مما لا يرضى به

القائل بالجواز، فضلا عن القائل بالامتناع.

(۳۰/۲۳)

كما لا يجدى فى رفع هذه الغائلة، كون النهى مطلقا وعلى كل حال، وكون الامر مشروطا بالدخول، ضرورة منافاة حرمة شئ كذلك، مع وجوبه

---

(۱) الفصول / ۱۳۸، الفصل الرابع من فصول النهى.

*[۱۷۳]

فى بعض الاحوال.

وأما القول(۱) بكونه مأمورا به ومنهيا 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، وكان بغير إذن المالك، وليس التخلص إلا منتزعا عن ترك الحرام المسبب(۲) عن الخروج، لا ـ عنوانا له - أن الاجتماع ها هنا لو سلم أنه لا يكون بمحال، لتعدد العنوان، وكونه مجديا فى رفع غائلة التضاد، كان محالا لاجل كونه طلب المحال، حيث لا مندوحة هنا، وذلك لضرورة عدم صحة تعلق الطلب والبعث حقيقة بما هو واجب أو ممتنع، ولو كان الوجوب أو الامتناع بسوء الاختيار، وما قيل أن الامتناع أو الايجاب بالاختيار لا ينافى الاختيار، إنما هو فى قبال استدلال الاشاعرة للقول بأن الافعال غير اختيارية، بقضية أن الشئ ما لم يجب لم يوجد.

فانقدح بذلك فساد الاستدلال لهذا القول، بأن الامر بالتخلص والنهى عن الغصب دليلان يجب إعمالهما، ولا موجب للتقييد عقلا، لعدم استحالة كون الخروج واجبا وحراما باعتبارين مختلفين، إذ منشأ الاستحالة: إما لزوم اجتماع الضدين وهو غير لازم، مع تعدد الجهة، وإما لزوم التكليف بما لا يطاق وهو ليس بمحال إذا كان مسببا عن سوء الاختيار، وذلك لما عرفت من

---

(۱) راجع قوانين الاصول ۱ / ۱۴۰، قانون اجتماع الامر والنهى.

(۳۰/۲۴)

(۲) قد عرفت - مما علقت على الهامش - أن ترك الحرام غير مسبب عن الخروج حقيقة، وإنما المسبب عنه إنما هو الملازم له، وهو الكون فى خارج الدار، نعم يكون مسببا عنه مسامحة وعرضا، وقد انقدح بذلك أنه لا دليل فى البين الا على حرمة الغصب المقتضى لاستقلال العقل بلزوم الخروج، من باب أنه أقل المحذورين وأنه لا دليل على وجوبه بعنوان آخر، فحينئذ يجب إعماله أيضا، بناء على القول بجواز الاجتماع كاحتمال [كإعمال] النهى عن الغصب، ليكون الخروج مأمورا به ومنهيا عنه، فافهم (منه قدس سره).

*[۱۷۴]

ثبوت الموجب للتقييد عقلا ولو كانا بعنوانين، وأن اجتماع الضدين لازم ولو مع تعدد الجهة، مع عدم تعددها هاهنا، والتكليف بما لا يطاق محال على كل حال، نعم لو كان بسوء الاختيار لا يسقط العقاب بسقوط التكليف بالتحريم أو الايجاب.

ثم لا يخفى أنه لا إشكال فى صحة الصلاة مطلقا فى الدار المغصوبة على القول بالاجتماع، وأما على القول بالامتناع، فكذلك، مع الاضطرار إلى الغصب، لا ـ بسوء الاختيار أو معه ولكنها وقعت فى حال الخروج، على القول بكونه مأمورا به بدون إجراء حكم المعصية(۱) عليه، أو مع غلبة ملاك الامر على النهى مع ضيق الوقت، أما مع السعة فالصحة وعدمها مبنيان على عدم اقتضاء الامر بالشئ للنهى عن الضد واقتضائه، فإن الصلاة فى الدار المغصوبة، وإن كانت مصلحتها غالبة على ما فيها من المفسدة، إلا أنه لا شبهة فى أن الصلاة فى غيرها تضادها، بناء على أنه لا يبقى مجال مع إحداهما للاخرى، مع كونها أهم منها، لخلوها من المنقصة الناشئة من قبل اتحادها مع الغصب، لكنه عرفت عدم الاقتضاء بما لا مزيد عليه، فالصلاة فى الغصب اختيارا فى سعة الوقت صحيحة، وإن لم تكن

مأمورا بها.

(۳۰/۲۵)

الامر الثانی: قد مر(۲) - فی بعض المقدمات - أنه لا تعارض بین مثل خطاب (صل) وخطاب (لا تغصب) علی الامتناع، تعارض الدلیلین بما هما دلیلان حاکیان، کی یقدم الاقوی منهما دلالة أو سندا، بل إنما هو من باب

---

(۱) اختاره الشیخ (قده)، مطارح الانظار / ۱۵۳، وابن الحاجب، راجع شرح مختصر الاصول ۹۴.

(۲) فی الامر التاسع من المقصد الثانی فی النواهی / ۱۵۵.

*[۱۷۵]

تزاحم المؤثرین والمقتضیین، فیقدم الغالب منهما، وإن کان الدلیل علی مقتضی الآخر أقوی من دلیل مقتضاه، هذا فیما إذا أحرز الغالب منهما، وإلا کان بین الخطابین تعارض، فیقدم الاقوی منهما دلالة أو سندا، وبطریق الان یحرز به أن مدلوله أقوی مقتضیا، هذا لو کان کل من الخطابین متکفلا لحکم فعلی، وإلا فلا بد من الاخذ بالمتکفل لذلک منهما لو کان، وإلا فلا محیص عن الانتهاء إلی ما تقتضیه الاصول العملیة.

ثم لا یخفی(۱) أن ترجیح أحد الدلیلین وتخصیص الآخر به فی المسألة لا یوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الآخر رأسا، کما هو قضیة التقیید والتخصیص فی غیرها مما لا یحرز فیه المقتضی لکلا الحکمین، بل قضیته لیس إلا خروجه فیما کان الحکم الذی هو مفاد الآخر فعلیا، وذلک لثبوت المقتضی فی کل واحد من الحکمین فیها، فإذا لم یکن المقتضی لحرمة الغصب مؤثرا لها، لاضطرار أو جهل أو نسیان، کان المقتضی لصحة الصلاة مؤثرا لها فعلا، کما إذا لم یکن دلیل الحرمة أقوی، أو لم یکن واحد من الدلیلین دالا علی الفعلیة أصلا.

(۳۰/۲۶)

فانقدح بذلک فساد الاشکال فی صحة الصلاة فی صورة الجهل أو النسیان ونحوهما، فیما إذا قدم خطاب (لا تغصب) کما هو الحال فیما إذا کان الخطابان من أول الامر متعارضین، ولم یکونا من باب الاجتماع أصلا، وذلک لثبوت المقتضی فی هذا الباب کما إذا لم یقع بینهما تعارض، ولم یکونا متکلفین للحکم الفعلی، فیکون وزان التخصیص فی مورد الاجتماع وزان التخصیص العقلی الناشئ من جهة تقدیم أحد المقتضیین وتأثیره فعلا المختص بما إذا لم یمنع عن

---

(۱) هذا رد علی الشیخ (قدس سره)، مطارح الانظار / ۱۵۲.

*[۱۷۶]

تأثیره مانع المقتضی، لصحة مورد الاجتماع مع الامر، أو بدونه فیما کان هناک مانع عن تأثیر المقتضی للنهی له، أو عن فعلیته، کما مر تفصیله.

وکیف کان، فلا بد فی ترجیح أحد الحکمین من مرجح، وقد ذکروا لترجیح النهی وجوها: منها: إنه أقوی دلالة، لاستلزامه انتفاء جمیع الافراد، بخلاف الامر.

وقد أورد علیه بأن ذلک فیه من جهة إطلاق متعلقه بقرینة الحکمة، کدلالة الامر علی الاجتزاء بأی فرد کان.

وقد أورد علیه بأنه لو کان العموم المستفاد من النهی بالاطلاق بمقدمات الحکمة، وغیر مستند إلی دلالته علیه بالالتزام، لکان استعمال مثل (لا تغصب) فی بعض أفراد الغصب حقیقة، وهذا واضح الفساد، فتکون دلالته علی العموم من جهة أن وقوع الطبیعة فی حیز النفی أو النهی، یقتضی عقلا سریان الحکم إلی جمیع الافراد، ضرورة عدم الانتهاء عنها أو انتفائها، إلا بالانتهاء عن الجمیع أو انتفائه.

(۳۰/۲۷)

قلت: دلالتها على العموم والاستيعاب ظاهرا مما لا ينكر، لكنه من الواضح أن العموم المستفاد منهما كذلك، إنما هو بحسب ما يراد من متعلقهما، فيختلف سعة وضيقا، فلا يكاد يدل على استيعاب جميع الافراد، إلا إذا أريد منه الطبيعة مطلقة وبلا قيد، ولا يكاد يستظهر ذلك مع عدم دلالته(۱) عليه بالخصوص، إلا بالاطلاق وقرينة الحكمة، بحيث لو لم يكن هناك قرينتها بأن يكون الاطلاق فى غير مقام البيان، لم يكد يستفاد استيعاب أفراد الطبيعة، وذلك لا ينافى دلالتهما على استيعاب أفراد ما يراد من المتعلق، إذ الفرض عدم الدلالة على أنه المقيد أو المطلق.

---

(۱) الظاهر أن أصل العبارة: عدم دلالة، (حقائق الاصول ۱ / ۴۱۲).

*[۱۷۷]

اللهم إلا أن يقال: إن فى دلالتهما على الاستيعاب كفاية ودلالة على أن المراد من المتعلق هو المطلق، كما ربما يدعى ذلك فى مثل (كل رجل)، وإن مثل لفظة (كل) تدل على استيعاب جميع أفراد الرجل من غير حاجة إلى ملاحظة إطلاق مدخوله وقرينة الحكمة، بل يكفى إرادة ما هو معناه من الطبيعة المهملة ولا بشرط فى دلالته على الاستيعاب وإن كان لا يلزم مجاز أصلا، لو أريد منه خاص بالقرينة، لا فيه لدلالته على استيعاب أفراد ما يراد من المدخول، ولا فيه إذا كان بنحو تعدد الدال والمدلول، لعدم استعماله إلا فيما وضع له، والخصوصية مستفادة من دال آخر، فتدبر.

ومنها: إن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

وقد أورد عليه فى القوانين(۱)، بأنه مطلقا ممنوع، لان فى ترك الواجب أيضا مفسدة إذا تعين.

ولا يخفى ما فيه، فإن الواجب ولو كان معينا، ليس إلا لاجل أن فى فعله مصلحة يلزم استيفاؤها من دون أن يكون فى تركه مفسدة، كما أن الحرام ليس إلا لاجل المفسدة فى فعله بلا مصلحة فى تركه.

(۳۰/۲۸)

ولكن يرد عليه أن الاولوية مطلقا ممنوعة، بل ربما يكون العكس أولى، كما يشهد به مقايسة فعل بعض المحرمات مع ترك بعض الواجبات، خصوصا مثل الصلاة وما يتلو تلوها.

ولو سلم فهو أجنبى عن المقام(۲)، فإنه فيما إذا دار بين الواجب والحرام.

---

(۱) قوانين الاصول ۱ / ۱۵۳، فى قانون اجتماع الامر والنهى.

(۲) فإن الترجيح به إنما يناسب ترجيح المكلف واختياره للفعل أو الترك، بما هو أوفق بغرضه، لا المقام وهو مقام جعل الاحكام، فإن المرجح هناك ليس إلا حسنها أو قبحها العقليان، لا موافقة الاغراض ومخالفتها، كما لا يخفى، تأمل تعرف (منه قدس سره).

*[۱۷۸]

ولو سلم فإنما يجدى فيما لو حصل به القطع.

ولو سلم أنه يجدى ولو لم يحصل، فإنما يجرى فيما لا يكون هناك مجال لاصالة البراء ة أو الاشتغال، كما فى دوران الامر بين الوجوب والحرمة التعيينيين، لا فيما تجرى، كما فى محل الاجتماع، لاصالة البراء ة عن حرمته فيحكم بصحته، ولو قيل بقاعدة الاشتغال فى الشك فى الاجزاء والشرائط فإنه لا مانع عقلا إلا فعلية الحرمة المرفوعة بأصالة البراء ة عنها عقلا ونقلا.

نعم لو قيل(۱) بأن المفسدة الواقعية الغالبة مؤثرة فى المبغوضية ولو لم يكن الغلبة بمحرزة، فأصالة البراء ة غير جارية، بل كانت أصالة الاشتغال بالواجب لو كان عبادة محكمة، ولو قيل بأصالة البراء ة فى الاجزاء والشرائط، لعدم تأتى قصد القربة مع الشك فى

المبغوضیة، فتأمل.

ومنها: الاستقراء، فإنه یقتضی ترجیح جانب الحرمة علی جانب الوجوب، کحرمة الصلاة فی أیام الاستظهار، وعدم جواز الوضوء من الاناء ین المشتبهین.

(۳۰/۲۹)

(۱) کما هو غیر بعید کله بتقریب أن إحراز المفسدة والعلم بالحرمة الذاتیة کاف فی تأثیرها بما لها من المرتبة، ولا یتوقف تأثیرها کذلک علی إحرازها بمرتبتها، ولذا کان العلم بمجرد حرمة شئ موجبا لتنجز حرمته، علی ماهی علیه من المرتبة ولو کانت فی أقوی مراتبها، ولاستحقاق العقوبة الشدیدة علی مخالفتها حسب شدتها، کما لا یخفی.

هذا، لکنه إنما یکون إذا لم یحرز أیضا ما یحتمل أن یزاحمها ویمنع عن تأثیرها المبغوضیة، وأما معه فیکون الفعل کما إذا لم یحرز أنه ذو مصلحة أو مفسدة مما لا یستقل العقل بحسنه أو قبحه، وحینئذ یمکن أن یقال بصحته عبادة لو أتی به بداعی الامر المتعلق بما یصدق علیه من الطبیعة، بناء علی عدم اعتبار أزید من إتیان العمل قربیا فی العبادة، وامتثالا للامر بالطبیعة، وعدم اعتبار کونه ذاتا راجحا، کیف ویمکن أن لا یکون جل العبادات ذاتا راجحا، بل إنما یکون کذلک فیما إذا أتی بها علی نحو قربی، نعم المعتبر فی صحته عبادة، إنما هو أن لا یقع منه مبغوضا علیه، کما لا یخفی، وقولنا: (فتأمل) إشارة إلی ذلک (منه قدس سره).

*[۱۷۹]

۵

وفیه: أنه لا دلیل علی اعتبار الاستقراء، ما لم یفد القطع.

ولو سلم فهو لا یکاد یثبت بهذا المقدار.

ولو سلم فلیس حرمة الصلاة فی تلک الایام، ولا عدم جواز الوضوء منهما مربوطا بالمقام، لان حرمة الصلاة فیها إنما تکون لقاعدة الامکان والاستصحاب المثبتین لکون الدم حیضا، فیحکم بجمیع أحکامه، ومنها حرمة الصلاة علیها لا لاجل تغلیب جانب الحرمة کما هو المدعی، هذا لو قیل بحرمتها الذاتیة فی أیام الحیض، وإلا فهو خارج عن محل الکلام.

(۳۰/۳۰)

ومن هنا انقدح أنه لیس منه ترک الوضوء من الاناء ین، فإن حرمة الوضوء من الماء النجس لیس إلا تشریعیا، ولا تشریع فیما لو توضأ منهما احتیاطا، فلا حرمة فی البین غلب جانبها، فعدم جواز الوضوء منهما ولو کذلک، بل إراقتهما کما فی النص(۱)، لیس إلا من باب التعبد، أو من جهة الابتلاء بنجاسة البدن ظاهرا بحم الاستصحاب، للقطع بحصول النجاسة حال ملاقاة المتوضئ من الاناء الثانیة، إما بملاقاتها، أو بملاقاة الاولی، وعدم استعمال مطهر بعده، ولو طهر بالثانیة مواضع الملاقاة بالاولی.

نعم لو طهرت علی تقدیر نجاستها بمجرد ملاقاتها، بلا حاجة إلی التعدد وانفصال الغسالة لا یعلم تفصیلا بنجاستها، وإن علم بنجاستها حین ملاقاة الاولی أو الثانیة إجمالا، فلا مجال لاستصحابها بل کانت قاعدة الطهارة محکمة.

الامر الثالث: الظاهر لحوق تعدد الاضافات، بتعدد العنوانات والجهات، فی أنه لو کان تعدد الجهة والعنوان کافیا مع وحدة المعنون وجودا، فی جواز الاجتماع، کان تعدد الاضافات مجدیا، ضرورة أنه یوجب أیضا

---

(۱) التهذیب ۱ / الباب ۱۱، باب تطهیر المیاه من النجاسات، الحدیث ۴۳ - ۴۴..

*[۱۸۰]

اختلاف المضاف بها بحسب المصلحة والمفسدة والحسن والقبح عقلا، وبحسب الوجوب والحرمة شرعا، فيكون مثل (اكرم العلماء ولا ـ تكرم الفساق) من باب الاجتماع (كصل ولا ـ تغصب) لا من باب التعارض، إلا إذا لم يكن للحكم فى أحد الخطابين فى مورد الاجتماع مقتض، كما هو الحال أيضا فى تعدد العنوانين، فما يتراء ى منهم من المعاملة مع مثل (اكرم العلماء ولا تكرم الفساق) معاملة تعارض العموم من وجه، إنما يكون بناء على الامتناع، أو عدم المقتضى لاحد الحكمين فى مورد الاجتماع.

(۳۰/۳۱)

فصل فى أن النهى عن الشئ، هل يقتضى فساده أم لا؟وليق

فصل فى أن النهى عن الشئ، هل يقتضى فساده أم لا؟وليقدم أمور:

الاول:

إنه قد عرفت فى المسألة السابقة الفرق بينها وبين هذه المسألة، وإنه لا دخل للجهة المبحوث عنها فى إحداهما، بما هو جهة البحث فى الاخرى، وإن البحث فى هذه المسألة فى دلالة النهى بوجه يأتى تفصيله على الفساد بخلاف تلك المسألة، فإن البحث فيها فى أن تعدد الجهة يجدى فى رفع غائلة اجتماع الامر والنهى فى مورد الاجتماع أم لا؟

الثانى:

إنه لا يخفى أن عد هذه المسألة من مباحث الالفاظ، إنما هو لاجل أنه فى الاقوال قول بدلالته على الفاسد فى المعاملات، مع إنكار الملازمة بينه وبين الحرمة التى هى مفاده فيها، ولا ينافى ذلك أن الملازمة على تقدير ثبوتها فى العبادة إنما تكون بينه وبين الحرمة ولو لم تكن مدلولة بالصيغة، وعلى تقدير عدمها تكون منتفية بينهما، لامكان أن يكون البحث معه فى دلالة الصيغة، بما تعم دلالتها بالالتزام، فلا تقاس بتلك المسألة التى لا يكاد يكون لدلالة اللفظ بها مساس، فتأمل جيدا.

[۱۸۱]

الثالث:

ظاهر لفظ النهى وإن كان هو النهى التحريمى، إلا ـ أن ملاك البحث يعم التنزيهى، ومعه لا وجه لتخصيص العنوان(۱)، واختصاص عموم ملاكه بالعبادات لا يوجب التخصيص به، كما لا يخفى.

كما لا وجه لتخصيصه بالنفسى، فيعم الغيرى إذا كان أصليا، وأما إذا كان تبعيا، فهو وإن كان خارجا عن محل البحث، لما عرفت أنه فى دلالة النهى والتبعى منه من مقولة المعنى، إلا أنه داخل فيما هو ملاكه، فإن دلالته على الفساد على القول به فيما لم يكن للارشاد إليه، إنما يكون لدلالته على الحرمة، من غير دخل لاستحقاق العقوبة على مخالفته فى ذلك، كما توهمه القمى(۲) (قدس سره) ويؤيد ذلك أنه جعل ثمرة النزاع فى أن الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده، فساده إذا كان عبادة، فتدبر جيدا.

(۳۱/۱)

الرابع:

ما يتعلق به النهى، إما أن يكون عبادة أو غيرها، والمراد بالعبادة - هاهنا - ما يكون بنفسه وبعنوانه عبادة له تعالى، موجبا بذاته للتقرب من حضرته لولا ـ حرمته، كالسجود والخضوع والخشوع له وتسبيحه وتقديسه، أو ما لو تعلق الامر به كان أمره أمرا عباديا، لا يكاد يسقط إلا إذا أتى به بنحو قربى، كسائر أمثاله، نحو صوم العيدين والصلاة فى أيام العادة، لا ما أمر به

---

(۱) ذهب اليه الشيخ (قده)، مطارح الانظار / ۱۵۷.

(۲) قوانين الاصول ۱ / ۱۰۲. فى المقدمة السادسة.

هو ابوالقاسم ابن المولی محمد حسن الجیلانی المعروف بالمیرزا القمی.

تولد سنهٔ ۱۱۵۱ فی جابلق، فرغ من تشیید مقدمات الکمال فی قم، ثم انتقل إلی خونسار فاشتغل علی المحقق الامیر سید حسین ثم توجه إلی العتبات العالیات، تتلمذ عند العلامهٔ المروج فاجاز له فی الروایهٔ والاجتهاد، له مؤلفات کثیرهٔ منها" القوانین "و"الغنائم" و"المناهج. "توفی سنهٔ ۱۲۳۱ (روضات الجنات۵ /۳۶۹ رقم۵۴۷).

*[۱۸۲]

لاجل التعبد به(۱)، ولا ما یتوقف صحته علی النیهٔ(۲)، ولا ما لا یعلم انحصار المصلحهٔ فیها فی شئ(۳)، کما عرف بکل منها العبادهٔ، ضرورهٔ أنها بواحد منها، لا یکاد یمکن أن یتعلق بها النهی، مع ا أورد علیها بالانتقاض طردا أو عکسا، أو بغیره، کما یظهر من مراجعهٔ المطولات(۴)، وإن کان الاشکال بذلک فیها فی غیر محله، لاجل کون مثلها من التعریفات، لیس بحد ولا برسم، بل من قبیل شرح الاسم کما نبهنا علیه غیر مرهٔ، فلا وجه لاطالهٔ الکلام بالنقض والابرام فی تعریف العبادهٔ، ولا فی تعریف غیرها کما هو العادهٔ.

(۳۱/۲)

الخامس:

إنه لا یدخل فی عنوان النزاع إلا ما کان قابلا للاتصاف بالصحهٔ والفساد، بأن یکون تارهٔ تاما یترتب علیه ما یترقب عنه من الاثر، وأخری لا کذلک، لاختلال بعض ما یعتبر فی ترتبه، أما ما لا أثر له شرعا، أو کان أثره مما لا یکاد ینفک عنه، کبعض أسباب الضمان، فلا یدخل فی عنوان النزاع لعدم طروء الفساد علیه کی ینازع فی أن النهی عنه یقتضیه أو لا، فالمراد بالشئ فی العنوان هو العبادهٔ بالمعنی الذی تقدم، والمعاملهٔ بالمعنی الاعم، مما یتصف بالصحهٔ والفساد، عقدا کان أو إیقاعا أو غیرهما، فافهم.

السادس:

إن الصحهٔ والفساد وصفان إضافیان یختلفان بحسب الآثار والانظار، فربما یکون شئ واحد صحیحا بحسب أثر أو نظر وفاسدا بحسب آخر، ومن هنا صح أن یقال: إن الصحهٔ فی العبادهٔ والمعاملهٔ لا تختلف، بل فیهما بمعنی واحد وهو التمامیهٔ، وإنما الاختلاف فیما هو المرغوب منهما من الآثار

---

(۱) اختاره الشیخ (قده) مطارح الانظار / ۱۵۸، فی الامر الثالث.

(۲) مال إلیه المحقق القمی، قوانین الاصول ۱ / ۱۵۴، فی المقدمهٔ الاولی.

(۳) یزین الرب تلمحقق القمی أیضا، المصدر السابق.

(۴) راجع مطارح الانظار ۱۵۸، والفصول / ۱۳۹.

(*)

[۱۸۳]

التی بالقیاس علیها تتصف بالتمامیهٔ وعدمها، وهکذا الاختلاف بین الفقیه والمتکلم فی صحهٔ العبادهٔ، إنمایکون لاجل الاختلاف فیما هو المهم لکل منهما من الاثر، بعد الاتفاق ظاهرا علی أنها بمعنی التمامیهٔ، کما هی معناها لغهٔ وعرفا.

فلما کان غرض الفقیه، هو وجوب القضاء، أو الاعادهٔ، أو عدم الوجوب، فسر صحهٔ العبادهٔ بسقوطهما، وکان غرض المتکلم هو حصول الامتثال الموجب عقلا لاستحقاق المثوبهٔ، فسرها بما یوافق الامر تارهٔ، وبما یوافق الشریعهٔ اخری.

(۳۱/۳)

وحیث أن الامر فی الشریعهٔ یکون علی أقسام: من الواقعی الاولی، والثانوی، والظاهری، والانظار تختلف فی أن الاخیرین یفیدان الاجزاء أو لا یفیدان، کان الاتیان بعبادهٔ موافقهٔ لامر ومخالفهٔ لاخر، أو مسقطا للقضاء والاعادهٔ بنظر، وغیر مسقط لهما بنظر آخر،

فالعبادة الموافقة للامر الظاهری، تکون صحیحة عند المتکلم والفقیه، بناء علی أن الامر فی تفسیر الصحة بموافقة الامر أعم من الظاهری، مع اقتضائه للاجزاء، وعدم اتصافها بها عند الفقیه بموافقته، بناء علی عدم الاجزاء، وکونه مراعی بموافقة الامر الواقعی [و](۱) عند المتکلم، بناء علی کون الامر فی تفسیرها خصوص الواقعی.

تنبیه: وهو أنه لا شبهة فی أن الصحة والفساد عند المتکلم، وصفان اعتباریان ینتزعان من مطابقة المأتی به مع المأمور به وعدمها، وأما الصحة بمعنی سقوط القضاء والاعادة عند الفقیه، فهی من لوازم الاتیان بالمأمور به بالامر الواقعی الاولی عقلا، حیث لا یکاد یعقل ثبوت الاعادة أو القضاء معه جزما، فالصحة بهذا المعنی فیه، وإن کان لیس بحکم وضعی مجعول بنفسه أو بتبع تکلیف، إلا أنه لیس بأمر اعتباری ینتزع کما توهم(۲)، بل مما یستقل به

---

(۱) اثبتنا الزیادة من طبعة المشکینی.

(۲) انظر مطارح الانظار / ۱۶۰، فی تذنیب الهدایة الاولی من القول فی اقتضاء النهی للفساد.

(*)

[۱۸۴]

العقل، کما یستقل باستحقاق المثوبة به وفی غیره، فالسقوط ربما یکون مجعولا، وکان الحکم به تخفیفا ومنة علی العباد، مع ثبوت المقتضی لثبوتهما، کما عرفت فی مسألة الاجزاء، کما ربما یحکم بثبوتهما، فیکون الصحة والفساد فیه حکمین مجعولین لا وصفین انتزاعیین.

نعم، الصحة والفساد فی الموارد الخاصة، لا یکاد یکونان مجعولین، بل إنما هی تتصف بهما بمجرد الانطباق علی ما هو المأمور به، هذا فی العبادات.

(۳۱/۴)

وأما الصحة فی المعاملات، فهی تکون مجعولة، حیث کان ترتب الاثر علی معاملة إنما هو بجعل الشارع وترتیبه علیها ولو إمضاء، ضرورة أنه لولا جعله، لما کان یترتب علیه، لاصالة الفساد.

نعم صحة کل معاملة شخصیة وفسادها، لیس إلا لاجل انطباقها مع ما هو المجعول سببا وعدمه، کما هو الحال فی التکلیفیة من الاحکام، ضرورة أن اتصاف المأتی به بالوجوب أو الحرمة أو غیرهما، لیس إلا لانطباقه مع ما هو الواجب أو الحرام.

السابع:

لا یخفی أنه لا أصل فی المسألة یعول علیه، لو شک فی دلالة النهی علی الفساد.

نعم، کان الاصل فی المسألة الفرعیة الفساد، لو لم یکن هناک إطلاق أو عموم یقتضی الصحة فی المعاملة.

وأما العبادة فکذلک، لعدم الامر بها مع النهی عنها، کما لا یخفی.

الثامن:

إن متعلق النهی إما أن یکون نفس العبادة، او جزأها، أو شرطها الخارج عنها، أو وصفها الملازم لها کالجهر والاخفات(۱) للقراء ة، أو وصفها الغیر الملازم کالغصبیة لاکوان الصلاة المنفکة عنها.

---

(۱) فإن کل واحد منهما لا یکاد ینفک عن القراء ة، وإن کانت هی تنفک عن أحدهما، فالنهی عن أیهما یکون مساوقا للنهی عنها، کما لا یخفی. (منه قدس سره).

[۱۸۵]

لا ریب فی دخول القسم الاول فی محل النزاع،

لا ریب فی دخول القسم الاول فی محل النزاع،

وکـذا القسم الثـانی بلحاظ أن جزء العبادة عبادة، إلا أن بطلان الجزء لا یوجب بطلانها، إلا مع الاقتصار علیه، لا مع الاتیان بغیره مما لا نهی عنه، إلا أن یستلزم محذورا آخر.

وأمـا القسم الثـالث، فلاـ یکون حرمـة الشـرط والنهی عنه موجبـا لفسـاد العبـادة، إلاـ فیما کان عبادة، کی تکون حرمته موجبـة لفساده المستلزم لفساد المشروط به.

وبالجملة لا یکاد یکون النهی عن الشرط موجبا لفساد العبادة المشروطة به، لو لم یکن موجبا لفساده، کما إذا کانت عبادة.

(۳۱/۵)

وأمـا القسم الرابع، فـالنهی عن الوصف اللاـزم مساوق للنهی عن موصوفه، فیکون النهی عن الجهر فی القراء ة مثلا مساوقا للنهی عنها، لاستحالة کون القراء ة التی یجهر بها مأمورا بها، مع کون الجهر بها منهیا عنه(۱) فعلا، کما لا یخفی.

وهـذا بخلاـف ما إذا کان مفارقا، کما فی القسم الخامس، فإن النهی عنه لا یسـری إلی الموصوف، إلا فیما إذا اتحـد معه وجودا، بناء علی امتناع الاجتماع، وأما بناء علی الجواز فلا یسـری إلیه، کما عرفت فی المسألة السابقة، هذا حال النهی المتعلق بالجزء أو الشرط أو الوصف.

وأما النهی عن العبادة لاجل أحد هذه الامور، فحاله حال النهی عن أحدها إن کان من قبیل الوصف بحال المتعلق.

وبعبارة أخری: کان النهی عنها بالعرض، وإن کان النهی عنها علی نحو الحقیقة، والوصف بحاله، وإن کان بواسـطة أحدها، إلا أنه من قبیل الواسطة فی الثبوت لا العروض، کان حاله حال النهی فی القسم الاول، فلا تغفل.

---

(۱) فی "ب: "عنها.

(*)

[۱۸۶]

ومما ذکرنا فی بیان أقسام النهی فی العبادة، یظهر حال الاقسام فی المعاملـة، فلا یکون بیانها علی حـدة بمهم، کما أن تفصـیل الاقوال فی الدلالـة علی الفساد وعدمها، التی ربما تزید علی العشـرة - علی ما قیل(۱) - کـذلک، إنما المهم بیان ما هو الحق فی المسألة، ولا بـد فی تحقیقه علی نحو یظهر الحـال فی الاـقوال، من بسـط المقـال فی مقامین: الاول فی العبادات: فنقول وعلی الله الاتکال: إن النهی المتعلق بالعبـادة بنفسـها، ولو کـانت جزء عبـادة بمـا هو عبادة - کما عرفت - مقتض(۲) لفسادهـا، لـدلالته علی حرمتها ذاتا، ولا یکاد یمکن اجتماع الصـحة بمعنی موافقـة الامر أو الشـریعة مع الحرمـة، وکـذا بمعنی سـقوط الاعادة، فإنه مترتب علی إتیانها بقصد القربة، وکانت مما یصلح لان یتقرب به(۳)، ومع الحرمة لا تکاد تصلح لذلک، ویتأتی قصدها من الملتفت إلی حرمتها، کما لا یخفی.

(۳۱/۶)

لا یقال: هـذا لو کان النهی عنها دالا علی الحرمـة الذاتیـة، ولا یکاد یتصف بها العبادة، لعـدم الحرمـة بـدون قصد القربة، وعدم القدرة علیها مع قصـد القربـة بها إلا تشـریعا، ومعه تکون محرمـة بالحرمـة التشـریعیة لا محالـة، ومعه لا تتصف بحرمـة أخری، لامتناع اجتماع المثلین کالضدین.

فإنه یقال: لا ضیر فی اتصاف ما یقع عبادة - لو کان مأمورا به - بالحرمة الذاتیة، مثلا صوم العیدین کان عبادة منهیا عنها، بمعنی أنه لو أمر به کان عبادة، لا یسـقط الامر به إلا إذا أتی به بقصد القربة، کصوم سائر الایام، هذا فیما إذا لم یکن ذاتا عبادة، کالسجود لله تعالی

ونحوه، وإلا كان محرما مع

---

(۱) مطارح الانظار / ۱۶۲، فی الهدایة الثانیة من القول فی اقتضاء النهی للفساد.

(۲) فی " أ وب: " مقتضی.

(۳) هکذا فی " أ وب: " وفی بعض النسخ المطبوعة " بها."

(*)

[۱۸۷]

کونه فعلا ـ عبادة، مثلا ـ إذا نهی الجنب والحائض عن السجود له تبارک وتعالی، کان عبادة محرمة ذاتا حینئذ، لما فیه من المفسدة والمبغوضیة فی هذا الحال، مع أنه لا ضیر فی اتصافه بهذه الحرمة مع الحرمة التشریعیة، بناء علی أن الفعل فیها لا یکون فی الحقیقة متصفا بالحرمة، بل إنما یکون المتصف بها ما هو من أفعال القلب، کما هو الحال فی التجری والانقیاد، فافهم.

هذا مع أنه لو لم یکن النهی فیها دالا علی الحرمة، لکان دالا علی الفساد، لدلالته علی الحرمة التشریعیة، فإنه لا أقل من دلالته علی أنها لیست بمأمور بها، وإن عمها إطلاق دلیل الامر بها أو عمومه، نعم لو لم یکن النهی عنها إلا عرضا، کما إذا نهی عنها فیما کانت ضد الواجب مثلا، لا یکون مقتضیا للفساد، بناء علی عدم اقتضاء الامر(۱) بالشئ للنهی عن الضد الا کذلک أی عرضا، فیخصص به او یقید.

(۳۱/۷)

المقام الثانی فی المعاملات:

المقام الثانی فی المعاملات:

ونخبة القول، أن النهی الدال علی حرمتها لا یقتضی الفساد، لعدم الملازمة فیها - لغة ولا عرفا - بین حرمتها وفسادها أصلا، کانت الحرمة متعلقة بنفس المعاملة بما هو فعل بالمباشرة، أو بمضمونها بما هو فعل بالتسبب بها إلیه، وإن لم یکن السبب ولا المسبب بما هو فعل من الافعال بحرام، وإنما یقتضی الفساد فیما إذا کان دالا علی حرمة ما لا یکاد یحرم مع صحتها، مثل النهی عن أکل الثمن أو المثمن فی بیع أو بیع شئ.

نعم لا ـ یبعد دعوی ظهور النهی عن المعاملة فی الارشاد إلی فسادها، کما أن الامر بها یکون ظاهرا فی الارشاد إلی صحتها من دون دلالته علی إیجابها أو استحبابها، کما لا ـ یخفی، لکنه فی المعاملات بمعنی العقود والایقاعات، لا المعاملات بالمعنی الاعم المقابل للعبادات، فالمعول هو ملاحظة القرائن فی

---

(۱) فی " ب " عدم الاقتضاء للامر بالشئ..الخ (*).

[۱۸۸]

خصوص المقامات، ومع عدمها لا محیص عن الاخذ بما هو قضیة صیغة النهی من الحرمة، وقد عرفت أنها غیر مستتبعة للفساد، لا لغة ولا عرفا.

(۳۱/۸)

نعم ربما یتوهم استتباعها له شرعا، من جهة دلالة غیر واحد من الاخبار علیه، منها ما رواه فی الکافی والفقیه، عن زرارة، عن الباقر علیه السلام(۱): (سأله عن مملوک تزوج بغیر إذن سیده، فقال: ذلک إلی سیده، إن شاء أجازه وإن شاء فرق بینهما، قلت: أصلحک الله

تعالی، إن الحکم بن عتیبة(۲) وإبراهیم النخعی وأصحابهما، یقولون: إن أصل النکاح فاسد، ولا یحل إجازة السید له، فقال أبوجعفر علیه السلام: إنه لم یعص الله، إنما عصی سیده، فإذا أجاز فهو له جائز) حیث دل بظاهره ان النکاح لو کان مما حرمه الله تعالی علیه کان فاسدا، ولا یخفی أن الظاهر أن یکون المراد بالمعصیة المنفیة هاهنا، أن النکاح لیس مما لم یمضه الله ولم یشرعه کی یقع فاسدا، ومن المعلوم استتباع المعصیة بهذا المعنی للفساد کما لا یخفی، ولا بأس بإطلاق المعصیة علی عمل لم یمضه الله ولم یأذن به، کما أطلق علیه(۳) بمجرد عدم إذن السید فیه أنه معصیة.

وبالجملة: لو لم یکن ظاهرا فی ذلک، لما کان ظاهرا فیما توهم، وهکذا

---

(۱) الکافی / ۴۷۸، الحدیث ۳، باب المملوک یتزوج بغیر إذن مولاه، الفقیه ۳ / ۳۵۰ الحدیث ۴ باب طلاق العبد - التهذیب ۷ / ۳۵۱ الحدیث ۶۳ فی العقود علی الاماء.

(۲) فی " أ وب: " حکم بن عتبة.

(۳) وجه ذلک أن العبودیة تقتضی عدم صدور العبد إلا عن أمر سیده وإذنه، حیث أنه کل علیه لا یقدر علی شئ، فإذا استقل بأمر کان عاصیا حیث أتی بما ینافیه مقام عبودیته، لا سیما مثل التزوج الذی کان خطیرا، وأما وجه أنه لم یعص الله فیه، فلاجل کون التزوج بالنسبة إلیه أیضا کان مشروعا ماضیا، غایته أنه یعتبر فی تحققه إذن سیده ورضاه، ولیس کالنکاح فی العدة غیر مشروع من أصله، فإذا أجاز ما صدر عنه بدون إذنه فقد وجد شرط نفوذه وارتفع محذور عصیانه، فعصیانه لسیده. (منه قدس سره).

*[۱۸۹]

حال سائر الاخبار الواردة فی هذا الباب(۱)، فراجع وتأمل.

(۳۱/۹)

تذنیب: حکی عن أبی حنیفة(۲) والشیبانی(۳) دلالة النهی علی الصحة، وعن الفخر(۴) أنه وافقهما فی ذلک، والتحقیق(۵) انه فی المعاملات کذلک إذا کان عن المسبب أو التسبیب، لاعتبار القدرة فی متعلق النهی کالامر، ولا یکاد یقدر علیهما إلا فیما کانت المعاملة مؤثرة صحیحة، وأما إذا کان عن السبب، فلا، لکونه مقدورا وإن لم یکن صحیحا، نعم قد عرفت أن النهی عنه لا ینافیها.

وأما العبادات فما کان منها عبادة ذاتیة کالسجود والرکوع والخشوع والخضوع له تبارک وتعالی، فمع النهی عنه یکون مقدورا، کما إذا کان مامورا به، وما کان منها عبادة لاعتبار قصد القربة فیه لو کان مامورا به، فلا یکاد یقدر علیه إلا إذا قیل باجتماع الامر والنهی فی شئ ولو بعنوان واحد، وهو محال، وقد عرفت أن النهی فی هذا القسم إنما یکون نهیا عن العبادة، بمعنی أنه لو کان مأمورا به، کان الامر به أمر عبادة لا یسقط إلا بقصد القربة، فافهم.

---

(۱) راجع وسائل الشیعة ۱۴، الباب ۲۳ إلی ۲۵ من أبواب نکاح العبید والاماء.

(۲ و ۳) شرح تنقیح الفصول، ۱۷۳.

(۴) أی فخر المحققین (ره) نجل العلامة الحلی (ره).

(۵) ملخصه أن الکبری وهی: ان النهی - حقیقة - إذا تعلق بشئ ذی أثر کان دالا علی صحته وترتب أثره علیه، لاعتبار القدرة فیما تعلق به النهی کذلک وإن کانت مسلمة، إلا أن النهی کذلک لا یکاد یتعلق بالعبادات، ضرورة امتناع تعلق النهی کذلک بما تعلق به الامر کذلک، وتعلقه بالعبادات بالمعنی الاول وإن کان ممکنا، إلا أن أثر المرغوب منها عقلا أو شرعا غیر مترتب علیها مطلقا، بل علی خصوص ما لیس بحرام منها وهکذا الحال فی المعاملات، فإن کان الاثر فی معاملة مترتبا علیها ولازما لوجودها کان النهی عنها دالا علی ترتبه علیها، لما عرفت. (منه قدس سره).

مکاسب

مکاسب

مکاسب ، از القول فی شرائط العوضین تا القول فی ماهیهٔ العیب

القول فی شرائط العوضین (من شروط العوضین:)

القول فی شرائط العوضین (من شروط العوضین:)

المالیهٔ (۱): یشترط فی کل منهما کونه متمولا:

لأن البیع – لغهٔ –: مبادلهٔ مال بمال (۲)، وقد احترزوا بهذا الشرط عما لا ینتفع به منفعهٔ مقصودهٔ للعقلاء، محللهٔ فی الشرع، لأن الأول لیس بمال عرفا کالخنافس والدیدان، فإنه یصح عرفا سلب المصرف لها ونفی الفائدهٔ عنها، والثانی لیس بمال شرعا کالخمر والخنزیر. ثم قسموا عدم الانتفاع إلی ما یستند إلی خسهٔ الشیء کالحشرات، وإلی ما یستند إلی قلته کحبهٔ حنطهٔ، وذکروا: أنه لیس مالا وإن کان یصدق علیه الملک (۳)، ولذا یحرم غصبه إجماعا، وعن

(هامش)

(۱) العنوان منا. (۲) المصباح المنیر: ۶۹، ذیل مادهٔ بیع . (۳) ذکر ذلک المحقق الثانی فی جامع المقاصد ۴: ۹۰، والسید العاملی فی مفتاح الکرامهٔ ۴: ۲۲۰. (*)

ص ۱۰

التذکرهٔ: أنه لو تلف لم یضمن أصلا (۱)، واعترضه غیر واحد ممن تأخر عنه (۲) بوجوب رد المثل. والأولی أن یقال: إن ما تحقق أنه لیس بمال عرفا، فلا إشکال ولا خلاف فی عدم جواز وقوعه أحد العوضین، إذ لا بیع إلا فی ملک. وما لم یتحقق فیه ذلک: فإن کان أکل المال فی مقابله أکلا بالباطل عرفا، فالظاهر فساد المقابلهٔ. وما لم یتحقق فیه ذلک: فإن ثبت دلیل من نص أو إجماع علی عدم جواز بیعه فهو، وإلا ـ فلا ـ یخفی وجوب الرجوع إلی عمومات صحهٔ البیع والتجارهٔ، وخصوص قوله علیه السلام فی المروی عن تحف العقول: وکل شیء یکون لهم فیه الصلاح من جههٔ من الجهات، فکل ذلک حلال بیعه... إلی آخر الروایهٔ (۳)، وقد تقدمت فی أول الکتاب (۴).

(هامش)

(۱) حکاه عنه المحقق الثانی فی جامع المقاصد ۴: ۹۰، وراجع التذکرهٔ ۱: ۴۶۵. (۲) منهم المحقق الثانی فی جامع المقاصد ۴: ۹۰، والسید العاملی فی مفتاح الکرامهٔ ۴: ۲۲۰، وصاحب الجواهر فی الجواهر ۲۲: ۳۴۷. (۳) تقدمت الروایهٔ فی المجلد الأول من طبعتنا: ۵ – ۱۳، وانظر تحف العقول: ۳۳۳. (۴) فی ف زیادهٔ: وحیث جری ذکر بعض هذه الروایهٔ الشریفهٔ، فلا بأس بذکرها بتمامها لاشتمالها علی فوائد جلیلهٔ، خصوصا فی تمیز ما یجوز الاکتساب به وما لا یجوز، فنقول: روی فی الوسائل عن کتاب تحف العقول للحسن بن علی ابن شعبهٔ عن الصادق علیه السلام: أن معایش العباد کلها... فذکر أکثر الروایهٔ باختلاف کثیر عما ورد فی أول الکتاب. هذا، وقد وردت هذه الزیادهٔ فی ن و خ من قوله: فنقول: روی فی الوسائل... الخ لکن کتب علیها فیهما: زائد. (*)

ص ۱۱

ثم إنهم احترزوا باعتبار الملکیهٔ فی العوضین من بیع ما یشترک فیه الناس: کالماء، والکلأ، والسموک (۱) والوحوش قبل اصطیادها، لکون (۲) هذه کلها غیر مملوکهٔ بالفعل. واحترزوا أیضا به عن الأرض المفتوحهٔ عنوهٔ، ووجه الاحتراز عنها: أنها غیر مملوکهٔ لملاکها علی نحو سائر الأملاک بحیث یکون لکل منهم جزء معین من عین الأرض وإن قل، ولذا لا یورث، بل ولا من قبیل الوقف الخاص

على معينين، لعدم تملكهم للمنفعة مشاعا، ولا كالوقف على غير معينين كالعلماء والمؤمنين، ولا من قبيل تملك الفقراء للزكاة والسادة للخمس - بمعنى كونهم مصارف له (۳) - لعدم تملكهم لمنافعها (۴) بالقبض، لأن مصرفه (۵) منحصر فى مصالح المسلمين، فلا يجوز تقسيمه عليهم من دون ملاحظة مصالحهم، فهذه الملكية نحو مستقل من الملكية قد دل عليه (۶) الدليل، ومعناها: صرف حاصل الملك فى مصالح الملاك. ثم إن كون هذه الأرض للمسلمين مما ادعى عليه الإجماع (۷)

(هامش)

(۱) فى م ، ع و ص : السماك. (۲) كذا فى مصححة ن ، وفى ف : يكون ، وفى سائر النسخ: بكون. (۳) كذا، والمناسب تثنية الضمير. (۴) فى غير ش : لمنافعه. (۵) كذا فى النسخ، والمناسب تأنيث الضمير، وكذا فى قوله: تقسيمه. (۶) فى ف : عليها. (۷) ادعاه الشيخ فى الخلاف ۲: ۶۷ - ۷۰، كتاب الزكاة، المسألة ۸۰، والعلامة فى المنتهى ۲: ۹۳۴، والتذكرة ۱: ۴۲۷، وراجع الجواهر ۲۱: ۱۵۷. (*

ص ۱۲

ودل عليه النص كمرسلة حماد الطويلة (۱) وغيرها (۲). [أقسام الأرضين وأحكامها] (۳) وحيث جرى الكلام فى ذكر بعض أقسام الأرضين، فلا بأس بالإشارة إجمالا إلى جميع أقسام الأرضين وأحكامها، فنقول ومن الله الإستعانة: الأرض إما موات وإما عامرة، وكل منهما إما أن يكون كذلك أصلية أو عرض لها ذلك.

أقسام العوضين: فالأقسام أربعة لا خامس لها:

أقسام العوضين: فالأقسام أربعة لا خامس لها:

الأول: ما يكون مواتا بالأصالة،

بأن لم تكن مسبوقة بعمارة (۴) ولا إشكال ولا خلاف منا فى كونها للإمام عليه السلام، والإجماع عليه محكى عن الخلاف (۵) والغنية (۶) وجامع المقاصد (۷) والمسالك (۸) وظاهر

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۱: ۸۴ - ۸۵، الباب ۴۱ من أبواب جهاد العدو، الحديث ۲. (۲) راجع الوسائل ۱۲: ۲۷۴ - ۲۷۵، الباب ۲۱ من أبواب عقد البيع، الأحاديث ۴، ۵ و ۹. (۳) العنوان منا. (۴) فى غير خ و ش : بالعمارة. (۵) الخلاف ۳: ۵۲۵، كتاب إحياء الموات، المسألة ۳. (۶) الغنية: ۲۹۳. (۷) جامع المقاصد ۷: ۹. (۸) المسالك ۱۲: ۳۹۱، وفيه: عندنا موضع وفاق. (*)

ص ۱۳

جماعة اخرى (۱). والنصوص بذلك مستفيضة (۲)، بل قيل: إنها متواترة (۳). وهى من الأنفال، نعم ابيح التصرف فيها بالإحياء بلا عوض، وعليه يحمل ما فى النبوى (۴): موتان الأرض لله ولرسوله (۵) صلى الله عليه وآله، ثم هى لكم منى أيها المسلمون (۶). ونحوه الآخر: عادى الأرض لله ولرسوله، ثم هى لكم منى (۷). وربما يكون فى بعض الأخبار وجوب أداء خراجها إلى الإمام عليه السلام كما فى صحيحة الكابلى، قال (۸): وجدنا فى كتاب

(هامش)

(۱) حكاه السيد العاملى وصاحب الجواهر عن المصادر المذكورة وعن ظاهر المبسوط والتذكرة والتنقيح والكفاية، انظر مفتاح الكرامة ۷: ۴، والجواهر ۳۸: ۱۱. (۲) راجع الوسائل ۶: ۳۶۴، الباب الأول من أبواب الأنفال، والمستدرك ۷: ۲۹۵، نفس الباب. (۳) راجع الجواهر ۳۸: ۱۱، وفيه: يمكن دعوى تواترها. (۴) كذا فى ف ، خ و ش ، وفى غيرها: النبويين. (۵) فى ش : ورسوله. (۶) لم نقف على هذا النص بعينه فى المجاميع الحديثية، بل الموجود: موتان الأرض لله ولرسوله، فمن أحيا منها شيئا فهو له ، انظر عوالى اللآلى ۳: ۴۸۰، الحديث الأول، وعنه فى المستدرك ۱۷: ۱۱۱، الباب الأول من أبواب إحياء الموات، الحديث الأول. نعم نقل الرواية

كما فى المتن العلامة فى التذكرة ٢: ۴٠٠. (٧) عوالى اللآلى ٣: ۴٨١، الحديث ۵، وعنه فى المستدرك ١٧: ١١٢، الباب الأول من أبواب إحياء الموات، الحديث ۵. (٨) فى ف : قال لى. (*)

ص ١۴

على عليه السلام: * (أن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين) *، أنا (١) وأهل بيتى الذين أورثنا الله الأرض، ونحن المتقون، والأرض كلها لنا، فمن أحيا أرضا (٢) من المسلمين فليعمرها وليؤد خراجها إلى الإمام من أهل بيتى، وله ما أكل منها... الخبر (٣). ومصححة عمر بن يزيد: أنه سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أخذ أرضا مواتا تركها أهلها، فعمرها وأجرى أنهارها وبنى فيها بيوتا، وغرس فيها نخلا وشجرا، فقال أبو عبد الله عليه السلام: كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: من أحيا أرضا من المؤمنين فهى له، وعليه طسقها يؤديه (۴) إلى الإمام عليه السلام فى حال الهدنة، فإذا ظهر القائم فليوطن نفسه على أن تؤخذ منه (۵). ويمكن حملها على بيان الاستحقاق ووجوب إيصال الطسق إذا طلبه (۶) الإمام عليه السلام.

(هامش)

(١) كذا فى ف و ص والمصدر، وفى غيرها: قال أنا. (٢) كذا فى ص والمصدر، وفى سائر النسخ: من الأرض. (٣) الوسائل ١٧: ٣٢٩، الباب ٣ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٢، والآية من سورة الأعراف: ١٢٨. (۴) كذا فى ن و ص والمصدر، وفى ف و خ : يؤتى به ، وفى م و ع : يؤتيه به ، وفى ش : يؤديه به. (۵) فى النسخ زيادة: الخبر ، ولا وجه لها ظاهرا، لأن الحديث مذكور بتمامه، انظر الوسائل ۶: ٣٨٣، الباب ۴ من أبواب الأنفال، الحديث ١٣. (۶) فى م ، ع ، ص و ن : طلب ، وصحح فى ن كما تناه

أثب. (*)

ص ١۵

لكن الأئمة عليهم السلام بعد أمير المؤمنين عليه السلام حللوا شيعتهم، وأسقطوا ذلك عنهم، كما يدل عليه قوله عليه السلام: ما كان لنا فهو لشيعتنا (١)، وقوله عليه السلام فى رواية مسمع بن عبد الملك: كل ما كان فى أيدى شيعتنا من الأرض فهم فيه محللون، يحل لهم ذلك إلى أن يقوم قائمنا، فيجبيهم طسق (٢) ما كان فى أيدى سواهم، فإن كسبهم فى الأرض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا ويأخذ الأرض من أيديهم، ويخرجهم عنها صغرة... الخبر (٣). نعم، ذكر فى التذكرة: أنه لو تصرف فى الموات أحد بغير إذن الإمام كان عليه طسقها (۴). ويحتمل حمل هذه الأخبار المذكورة على حال الحضور، وإلا فالظاهر عدم الخلاف فى عدم وجوب مال للإمام (۵) فى الأراضى فى حال الغيبة، بل الأخبار متفقة على أنها لمن أحياها (۶)، وسيأتى حكاية إجماع المسلمين على صيرورتها ملكا بالإحياء (٧).

(هامش)

(١) الوسائل ۶: ٣٨۴، الباب ۴ من أبواب الأنفال، الحديث ١٧. (٢) فى ش زيادة: ما كان فى أيديهم ويترك الأرض فى أيديهم، وأما ، وهذه الزيادة قد وردت فى الكافى ولم ترد فى التهذيب والوسائل، انظر الكافى ١: ۴٠٨، الحديث ٣، والتهذيب ۴: ١۴۴، الحديث ۴٠٣. (٣) الوسائل ۶: ٣٨٢، الباب ۴ من أبواب الأنفال، الحديث ١٢. (۴) التذكرة ٢: ۴٠٢. (۵) كذا فى ف ، وفى سائر النسخ: الإمام. (۶) راجع الوسائل ١٧: ٣٢۶، الباب الأول من أبواب إحياء الموات. (٧) يأتى فى الصفحة ١٧. (*)

ص ١۶

الثانى: ما كانت عامرة بالأصالة،

الثانى: ما كانت عامرة بالأصالة،

أى لا من معمر والظاهر أنها أيضا للإمام عليه السلام وكونها من الأنفال، وهو ظاهر إطلاق قولهم: وكل أرض لم يجر عليها ملك

مسلم فهی للإمام علیه السلام (۱)، وعن التذکرة: الإجماع علیه (۲). وفی غیرها نفی الخلاف عنه (۳)، لموثقة أبان بن عثمان عن إسحاق بن عمار المحکیة عن تفسیر علی بن إبراهیم عن الصادق علیه السلام، حیث عد من الأنفال: کل أرض لا رب لها (۴)، ونحوها المحکی عن تفسیر العیاشی، عن أبی بصیر، عن أبی جعفر علیه السلام (۵). ولا یخصص عموم ذلک بخصوص بعض الأخبار، حیث جعل فیها من الأنفال کل أرض میتة لا رب لها (۶)، بناء علی ثبوت المفهوم للوصف المسوق للاحتراز، لأن الظاهر ورود الوصف مورد الغالب، لأن

(هامش)

(۱) کما فی الشرائع ۳: ۲۷۲، والقواعد ۱: ۲۲۰، وفی مفتاح الکرامة (۷: ۹) فی ذیل العبارة هکذا: کما طفحت بذلک عباراتهم بلا خلاف من أحد. (۲) حکاه عن العلامة فی التذکرة، السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۷: ۹، وصاحب الجواهر فی الجواهر ۳۸: ۱۹، وانظر التذکرة ۲: ۴۰۲. (۳) کما فی مفتاح الکرامة ۷: ۹، والجواهر ۳۸: ۱۹. (۴) تفسیر القمی ۱: ۲۵۴، فی تفسیر الآیة الاولی من سورة الأنفال، وعنه الوسائل ۶: ۳۷۱، الباب الأول من أبواب الأنفال، الحدیث ۲۰. (۵) تفسیر العیاشی ۲: ۴۸، الحدیث ۱۱، وعنه الوسائل ۶: ۳۷۲، الباب الأول من أبواب الأنفال، الحدیث ۲۸. (۶) الوسائل ۶: ۳۶۵، الباب الأول من أبواب الأنفال، الحدیث ۴. (*)

ص ۱۷

الغالب فی الأرض التی لا مالک لها کونها مواتا. وهل تملک هذه بالحیازة؟ وجهان: من کونه مال الإمام، ومن عدم منافاته للتملک بالحیازة، کما یملک الموات بالإحیاء مع کونه مال الإمام، فدخل فی عموم النبوی: من سبق إلی ما لم یسبقه إلیه مسلم فهو أحق به (۱).

الثالث: ما عرض له الحیاة بعد الموت

الثالث: ما عرض له الحیاة بعد الموت

وهو ملک للمحیی، فیصیر ملکا له بالشروط المذکورة فی باب الإحیاء بإجماع الامة کما عن المهذب (۲)، وبإجماع المسلمین کما عن التنقیح (۳)، وعلیه عامة فقهاء الأمصار کما عن التذکرة (۴)، لکن ببالی من المبسوط کلام یشعر بأنه یملک التصرف، لا نفس الرقبة (۵)، فلا بد من الملاحظة.

الرابع: ما عرض له الموت بعد العمارة

الرابع: ما عرض له الموت بعد العمارة

فإن کانت العمارة أصلیة، فهی مال الإمام علیه السلام. وإن کانت

(هامش)

(۱) عوالی اللآلی ۳: ۴۸۰، الحدیث ۴، والمستدرک ۱۷: ۱۱۲، الباب الأول من أبواب إحیاء الموات، الحدیث ۴. (۲) المهذب البارع ۴: ۲۸۵. (۳) التنقیح الرائع ۴: ۹۸. (۴) التذکرة ۲: ۴۰۰. (۵) انظر المبسوط ۲: ۲۹. (*)

ص ۱۸

العمارة من معمر، ففی بقائها علی ملک معمرها، أو خروجها عنه وصیرورتها ملکا لمن عمرها ثانیا، خلاف معروف فی کتاب إحیاء الموات (۱)، منشؤه اختلاف الأخبار (۲). ثم القسم الثالث، إما أن تکون العمارة فیه (۳) من المسلمین، أو من الکفار. فإن کان (۴) من المسلمین فملکهم لا یزول إلا بناقل أو بطرو الخراب علی أحد القولین. وإن کان من الکفار، فکذلک إن کان فی دار الإسلام وقلنا بعدم اعتبار الإسلام، وإن اعتبرنا الإسلام، کان باقیا علی ملک الإمام علیه السلام. وإن کان فی دار الکفر، فملکها یزول بما یزول به

ملك المسلم، وبالاغتنام، كسائر أموالهم. ثم ما ملكه الكافر (۵) من الأرض: إما أن يسلم عليه طوعا، فيبقى على ملكه كسائر أملاكه. وإما أن لا يسلم عليه طوعا. فإن بقى يده عليه كافرا، فهو (۶) أيضا كسائر أملاكه تحت يده.

(هامش)

(۱) راجع المسالك ۱۲: ۳۹۶ – ۳۹۷، فنسب الأول إلى المحقق والشيخ وجماعة، والثانى إلى العلامة فى بعض فتاويه، ومال إليه فى التذكرة وقواه هو نفسه، وانظر الجواهر ۳۸: ۲۱. (۲) راجع الوسائل ۱۷: ۳۲۶ – ۳۲۸، الباب ۱ و ۳ من أبواب إحياء الموات. (۳) كلمة فيه من ش ومصححة ن . (۴) كذا، والمناسب: كانت. (۵) فى غير ف و ش : الكفار، ولكن صحح فى ن بما أثبتناه. (۶) فى غير ف : فهى. (*)

ص ۱۹

وإن ارتفعت يده عنها (۱): فإما أن يكون بانجلاء المالك عنها وتخليتها للمسلمين. أو بموت أهلها وعدم الوارث، فيصير ملكا للإمام عليه السلام، ويكون من الأنفال التى لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب. وإن رفعت يده عنها قهرا وعنوة، فهى كسائر ما لا ينقل (۲) من الغنيمة – كالنخل والأشجار والبنيان – للمسلمين كافة إجماعا، على ما حكاه غير واحد، كالخلاف (۳) والتذكرة (۴) وغيرهما (۵)، والنصوص به مستفيضة: ففى رواية أبى بردة المسؤول فيها عن بيع أرض الخراج – قال عليه السلام: من يبيعها؟! هى أرض المسلمين! قلت: يبيعها الذى فى يده. قال: يصنع بخراج المسلمين ماذا؟! ثم قال: لا بأس، اشتر (۶) حقه منها، ويحول حق المسلمين عليه، ولعله يكون أقوى عليها وأملى بخراجهم منه (۷).

(هامش)

(۱) تأنيث الضمير باعتبار الأرض . (۲) فى غير ش ومصححة ن : ما لا ينتقل، وفى ص كتب عليه: لا ينقل – ظ. (۳) الخلاف ۲: ۶۷ – ۷۰، كتاب الزكاة، المسألة ۸۰. (۴) التذكرة ۱: ۴۲۷. (۵) كالغنية: ۲۰۴ – ۲۰۵، والمنتهى ۲: ۹۳۴، والجواهر ۲۱: ۱۵۷. (۶) كذا فى أكثر النسخ والاستبصار، وفى ص و ش ومصححة ن : أن يشترى ، وفى التهذيب والوسائل: اشترى. (۷) الوسائل ۱۱: ۱۱۸، الباب ۷۱ من أبواب جهاد العدو، الحديث الأول. (*)

ص ۲۰

وفى مرسلة حماد الطويلة: ليس لمن قاتل شىء من الأرضين وما غلبوا عليه (۱)، إلا ما حوى (۲) العسكر... إلى أن قال: والأرض التى اخذت بخيل وركاب فهى موقوفة متروكة فى يد من يعمرها ويحييها ويقوم عليها، على ما صالحهم الوالى على قدر طاقتهم من الخراج: النصف أو الثلث أو الثلثين، على قدر ما يكون لهم صالحا ولا يضر بهم (۳) إلى أن قال: فيؤخذ ما بقى بعد (۴) العشر، فيقسم بين الوالى وبين شركائه الذين هم عمال الأرض وأكرتها، فيدفع إليهم أنصباءهم على قدر ما صالحهم عليه ويأخذ الباقى فيكون ذلك أرزاق أعوانه على دين الله، وفى مصلحة ما ينوبه، من تقوية الإسلام وتقوية الدين فى وجوه الجهاد، وغير ذلك مما فيه مصلحة العامة، ليس لنفسه من ذلك قليل ولا كثير... الخبر (۵). وفى صحيحة الحلبى، قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن السواد ما منزلته؟ قال: هو لجميع المسلمين، لمن هو اليوم، ولمن يدخل (۶) فى

(هامش)

(۱) كلمة عليه من ش ، والعبارة فى المصادر: ولا ما غلبوا عليه. (۲) فى الكافى والوسائل: ما احتوى عليه. (۳) فى ش وهامش ن زيادة: فإذا أخرج منها ما أخرج، بدأ فأخرج منه العشر من الجميع مما سقت السماء أو سقى سيحا، ونصف العشر مما سقى بالدوالى والنواضح. (۴) فى الكافى والوسائل بدل فيؤخذ ما بقى بعد : ويؤخذ بعد. (۵) الوسائل ۱۱: ۸۴ – ۸۵، الباب ۴۱ من أبواب جهاد العدو، الحديث ۲. (۶) فى غير ص : دخل. (*)

ص ۲۱

الإسلام بعد اليوم، ولمن لم يخلق بعد. فقلنا: أنشتريه 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، وله ما أكل من غلتها بما عمل (۱). ورواية ابن شريح: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شراء الأرض من أرض الخراج، فكرهه و (۲) قال: إنما أرض الخراج للمسلمين. فقالوا له: فإنه يشتريها الرجل وعليه خراجها؟ فقال: لا بأس، إلا أن يستحيى من عيب ذلك (۳). ورواية إسماعيل بن الفضل الهاشمى، ففيها: وسألته عن رجل اشترى أرضا من أرض الخراج، فبنى بها أو لم يبن، غير أن اناسا من أهل الذمة نزلوها، له أن يأخذ منهم اجرة البيوت إذا أدوا جزية رؤوسهم؟ قال: يشارطهم، فما أخذ بعد الشرط فهو حلال (۴) (۵). وفى خبر أبى الربيع: لا تشتر من أرض السواد شيئا، إلا من (۶) كانت له ذمة فإنما هى فئ للمسلمين (۷).

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۲: ۲۷۴، الباب ۲۱ من أبواب عقد البيع، الحديث ۴. (۲) الواو من ص والمصدر. (۳) الوسائل ۱۲: ۲۷۵، الباب ۲۱ من أبواب عقد البيع، الحديث ۹. (۴) فى غير ش زيادة: أخذها ، ولم ترد فى المصادر الحديثية. (۵) الوسائل ۱۲: ۲۷۵، الباب ۲۱ من أبواب عقد البيع، الحديث ۱۰. (۶) فى مصححة ن : ممن. (۷) الوسائل ۱۲: ۲۷۴، الباب ۲۱ من أبواب عقد البيع، الحديث ۵. (*)

ص ۲۲

إلى غير ذلك... (۱). وظاهره (۲) - كما ترى - عدم جواز بيعها حتى تبعا للآثار المملوكة فيها على أن تكون جزءا من المبيع، فيدخل فى ملك المشترى. نعم، يكون للمشترى على وجه كان للبائع، أعنى مجرد الأولوية وعدم جواز مزاحمته إذا كان التصرف وإحداث تلك الآثار بإذن الإمام عليه السلام أو بإجازته ولو لعموم الشيعة، كما إذا كان التصرف بتقبيل السلطان الجائر أو بإذن الحاكم الشرعى، بناء على عموم ولايته لامور المسلمين ونيابته عن الإمام عليه السلام. لكن ظاهر عبارة المبسوط إطلاق المنع عن التصرف فيها، قال: لا يجوز التصرف فيها (۳) ببيع ولا شراء ولا هبة ولا معاوضة، ولا يصح أن يبنى دورا ومنازل ومساجد وسقايات، ولا (۴) غير ذلك من أنواع التصرف الذى يتبع الملك، ومتى فعل شيئا من ذلك كان التصرف باطلا، وهو على حكم الأصل (۵). ويمكن حمل كلامه على صورة عدم الإذن من الإمام عليه السلام حال

(هامش)

(۱) راجع الوسائل ۱۲: ۲۷۳، الباب ۲۱ من أبواب عقد البيع، و ۱۷: ۳۳۰، الباب ۴ من أبواب إحياء الموات. (۲) كذا فى النسخ، والمناسب: ظاهرها ، لأن الضمير يرجع إلى جميع الأخبار المتقدمة كما هو ظاهر. (۳) عبارة قال: لا يجوز التصرف فيها لم ترد فى ش . (۴) لم ترد لا فى ع و ش . (۵) المبسوط ۲: ۳۴. (*)

ص ۲۳

حضوره. ويحتمل إرادة التصرف بالبناء على وجه الحيازة والتملك. وقال فى الدروس: لا يجوز التصرف فى المفتوحة عنوة إلا بإذن الإمام، سواء كان بالبيع أو الوقف أو غيرهما. نعم فى حال الغيبة ينفذ ذلك، وأطلق فى المبسوط: أن التصرف فيها لا ينفذ. وقال ابن إدريس: إنما نبيع ونوقف تحجيرنا (۱) وبناءنا وتصرفنا، لا نفس الأرض (۲)، انتهى. وقد ينسب إلى الدروس التفصيل بين زمانى الغيبة والحضور، فيجوز التصرف فى الأول ولو بالبيع والوقف، لا فى الثانى إلا بإذن الإمام عليه السلام (۳)، وكذا إلى جامع المقاصد (۴). وفى النسبة نظر، بل الظاهر موافقتهما لفتوى جماعة (۵): من جواز التصرف فيه فى زمان الغيبة بإحداث الآثار وجواز نقل الأرض تبعا للآثار، فيفعل ذلك بالأرض تبعا للآثار، والمعنى: أنها مملوكة ما دام الآثار موجودة. قال فى المسالك - فى شرح قول المحقق: ولا يجوز بيعها ولا

(هامش)

(۱) فى ف ، م ، ع و ص : بحجرنا. (۲) الدروس ۲: ۴۱. (۳) نسبه إليه المحقق الثانى فى رسالة قاطعة اللجاج (رسائل المحقق الكركى)

۱: ۲۵۳، وانظر الدروس ۲: ۴۱. (۴) نسبه إليه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۲۴۱، وانظر جامع المقاصد ۷: ۱۰. (۵) منهم الحلى فى السرائر ۱: ۴۷۸، والعلامة فى التذكرة ۱: ۴۶۵، وراجع تفصيل الأقوال فى مفتاح الكرامة ۴: ۲۴۰، والجواهر ۲۲: ۳۴۹. (*)

ص ۲۴

هبتها ولا وقفها -: إن المراد: لا يصح ذلك فى رقبة الأرض مستقلة، أما (۱) فعل ذلك بها تبعا لآثار التصرف - من بناء وغرس وزرع ونحوها - فجائز على الأقوى. قال: فإذا باعها بائع مع شىء من هذه الآثار دخل فى المبيع (۲) على سبيل التبع، وكذا الوقف وغيره، ويستمر كذلك ما دام شىء من الآثار باقيا، فإذا ذهبت أجمع انقطع حق المشترى والموقوف عليه وغيرهما عنها، هكذا ذكره جمع، وعليه العمل (۳)، انتهى. نعم، ربما يظهر من عبارة الشيخ فى التهذيب جواز البيع والشراء فى نفس الرقبة، حيث قال: إن قال قائل: إن ما ذكرتموه إنما دل على إباحة التصرف فى هذه الأرضين، ولا يدل على صحة تملكها بالشراء والبيع، ومع عدم صحتها (۴) لا يصح ما يتفرع عليها (۵). قلنا: إنا قد قسمنا الأرضين على ثلاثة أقسام: أرض أسلم أهلها عليها فهى ملك لهم يتصرفون فيها، وأرض تؤخذ عنوة أو يصالح أهلها عليها، فقد ابحنا شراءها وبيعها، لأن لنا فى ذلك قسما، لأنه

(هامش)

(۱) فى ص والمصدر زيادة: لو. (۲) كذا فى النسخ، والصواب: دخلت فى البيع ، كما فى المصدر. (۳) المسالك ۳: ۵۶. (۴) فى مصححة ن : عدم صحتهما ، والصواب: عدم صحته ، لرجوع الضمير إلى التملك . (۵) فى ش ومصححة ن : عليهما، والصواب: عليه ، للسبب المتقدم. (*)

ص ۲۵

أراضى المسلمين، وهذا القسم أيضا يصح الشراء والبيع فيه على هذا الوجه. وأما الأنفال وما يجرى مجراها فلا يصح تملكها بالشراء وإنما ابيح لنا التصرف فيها حسب (۱). ثم استدل على أراضى الخراج برواية أبى بردة السابقة (۲) الدالة على جواز بيع آثار التصرف دون رقبة الأرض. ودليله قرينة على توجيه كلامه. وكيف كان، فما ذكروه 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 والتمكن من الاستئذان، فلا ينبغى الإشكال فى توقف التصرف على إذن الإمام عليه السلام، لأنه ولى المسلمين فله نقلها عينا ومنفعة. ومن الظاهر أن كلام الشيخ (۳) - المطلق فى المنع عن التصرف - محمول على صورة عدم إذن الإمام عليه السلام مع حضوره. وأما فى زمان الغيبة، ففى: عدم جواز التصرف إلا فيما أعطاه السلطان الذى حل قبول الخراج والمقاسمة منه.

(هامش)

(۱) التهذيب ۴: ۱۴۵ - ۱۴۶، ذيل الحديث ۴۰۵. (۲) راجع التهذيب ۴: ۱۴۶، الحديث ۴۰۶، والوسائل ۱۱: ۱۱۸، الباب ۷۱ من أبواب جهاد العدو، الحديث الأول، وتقدمت فى الصفحة ۱۹. (۳) تقدم نقله عن المبسوط فى الصفحة ۲۲. (*)

ص ۲۶

أو جوازه مطلقا، نظرا إلى عموم ما دل على تحليل مطلق الأرض للشيعة (۱)، لا خصوص الموات التى هى مال الإمام عليه السلام، وربما يؤيده جواز قبول الخراج الذى هو كاجرة الأرض، فيجوز التصرف فى عينها مجانا. أو عدم جوازه إلا بإذن الحاكم الذى هو نائب الإمام عليه السلام. أو التفصيل بين من يستحق اجرة هذه الأرض، فيجوز له التصرف فيها، لما (۲) يظهر من قوله عليه السلام للمخاطب فى بعض أخبار حل الخراج: وإن لك نصيبا فى بيت المال (۳)، وبين غيره الذى يجب عليه حق الأرض، ولذا أفتى غير واحد - على ما حكى (۴) - بأنه لا يجوز حبس الخراج وسرقته عن (۵) السلطان الجائر والامتناع عنه، واستثنى بعضهم (۶) ما إذا دفعه إلى نائب الإمام عليه السلام.

(هامش)

(۱) یـدل علیه خصوصا ما فی الوسائل ۶: ۳۸۲، الباب ۴ من أبواب الأنفال، الحـدیث ۱۲ وغیره. (۲) فی ن و خ ونسـخهٔ بدل ع : کما. (۳) الوسائل ۱۲: ۱۵۷، الباب ۵۱ من أبواب ما یکتسب به، الحـدیث ۶. (۴) حکـاه المحقق الکرکی عن کثیر ممن عاصـره، فی قاطعهٔ اللجـاج (رسائـل المحقق الکرکی) ۱: ۲۸۵، والشـهید الثـانی فی المسالـک ۳: ۵۵ - ۵۶ عن الأصـحاب، وانظر المناهـل: ۳۱۲، التنبیه السادس عشـر، وراجع تفصیل ذلک فی المکاسب ۲: ۲۱۴ وما بعدها. (۵) کـذا فی ف و خ ونسـخهٔ بدل ش ، وفی سائر النسخ: علی. (۶) راجع الریاض (الطبعهٔ الحجریهٔ) ۱: ۴۹۶، ومفتاح الکرامهٔ ۴: ۲۴۵، والمناهل: ۳۱۳، والجواهر ۲۲: ۱۹۴ - ۱۹۵. (*)

ص ۲۷

أو بین مـا عرض له الموت من الأـرض المحیـاهٔ حال الفتـح، وبین الباقیـهٔ علی عمارتها من حین الفتـح فیجوز إحیاء الأول، لعموم أدلهٔ الإحیاء (۱) وخصوص روایهٔ سلیمان بن خالد (۲) ونحوها. وجوه، أوفقها بالقواعد الاحتمال الثالث، ثم الرابع، ثم الخامس. ومما ذکرنا یعلم حـال مـا ینفصـل من المفتوح عنوهٔ، کـأوراق الأشـجار وأثمارها، وأخشاب الأبنیـهٔ والسـقوف الواقعـهٔ، والطین المأخوذ من سـطح الأرض، والجص والحجارهٔ ونحو ذلک، فإن مقتضی القاعدهٔ کون ما یحدث بعد الفتح من الامور المنقولهٔ ملکا للمسلمین، ولذا صرح جماعهٔ، کالعلامهٔ (۳) والشهید (۴) والمحقق الثانی (۵) وغیرهم (۶) - علی ما حکی عنهم - بتقییـد جواز رهن أبنیهٔ الأرض المفتوحهٔ عنوهٔ بما (۷) إذا لم تکن الآلات من تراب الأرض. نعم الموجودهٔ فیها حال الفتـح للمقاتلین، لأنه مما ینقل. وحینئذ، فمقتضـی القاعدهٔ: عدم صحهٔ أخذها إلا من السلطان الجائر أو من حاکم الشرع، مع إمکان أن یقال: لا مدخل لسلطان

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۷: ۳۲۶، الباب الأول من أبواب إحیاء الموات. (۲) الوسائل ۱۷: ۳۲۶، الباب الأول من أبواب إحیاء الموات، الحدیث ۲. (۳) التذکرهٔ ۲: ۱۷. (۴) و (۵) حکاه عن الدروس وجامع المقاصد السید العاملی فی مفتاح الکرامهٔ ۵: ۸۲، لکن لم نعثر علیه فیهما. (۶) کالمحقق الأردبیلی فی مجمع الفائدهٔ ۹: ۱۴۵. (۷) لم ترد بما فی غیر ش ، ولکنها استدرکت فی أکثر النسخ. (*)

ص ۲۸

الجور، لأن القـدر المأذون فی تناوله منه منفعهٔ الأرض، لا أجزاؤها، إلا أن یکون الأخذ علی وجه الانتفاع لا التملک، فیجوز. ویحتمل کون ذلک بحکم المباحات، لعموم من سـبق إلی ما لم یسـبقه (۱) إلیه مسـلم فهو أحق به (۲). ویؤیده، بل یدل علیه: اسـتمرار السیرهٔ خلفا عن سلف علی بیع الامور المعمولهٔ (۳) من تربهٔ أرض العراق من الآجر والکوز والأوانی وما عمل (۴) من التربهٔ الحسینیهٔ، ویقوی هذا الاحتمال بعد انفصال هذه الأجزاء من الأرض.

(هامش)

(۱) کذا فی ف والمصدر، وفی سائر النسخ: لم یسـبق. (۲) عوالی اللآلی ۳: ۴۸۰، الحدیث ۴، وعنه المستدرک ۱۷: ۱۱۲، الباب الأول من أبواب إحیاء الموات، الحدیث ۴. (۳) فی ف : المنقولهٔ. (۴) فی ف : نقل. (*)

ص ۲۹

من شروط العوضین: کونه طلقا (۱):

من شروط العوضین: کونه طلقا (۱):

واعلم أنه ذکر الفاضـلان (۲) وجمع ممن تـأخر عنهما (۳) فی شـروط العوضـین بعـد الملکیهٔ: کونه طلقا. وفرعوا علیه: عدم جواز بیع الوقف إلا فیما استثنی، ولا الرهن إلا بإذن المرتهن أو إجازته، ولا ام الولـد إلا فی المواضع المسـتثناهٔ. والمراد ب الطلق تمام السـلطنهٔ علی الملک بحیث یکون للمالک أن یفعل بملکه ما شاء، ویکون مطلق العنان فی ذلک. لکن هذا المعنی فی الحقیقهٔ راجع إلی کون

الملك مما يستقل المالك بنقله ويكون نقله ماضيا فيه، لعدم تعلق حق به مانع عن نقله

(هامش)

(۱) العنوان منا. (۲) الشرائع ۲: ۱۷، القواعد ۱: ۱۲۶، وفيه: ويشترط فى الملك التمامية. (۳) منهم الشهيدان فى اللمعة وشرحها (الروضة البهية) ۳: ۲۵۳، والمحقق السبزوارى فى الكفاية: ۸۹، والمحدث البحرانى فى الحدائق ۱۸: ۴۳۸. (*)

ص ۳۰

بدون إذن ذى الحق، فمرجعه (۱) إلى: أن من شرط البيع أن يكون متعلقه مما يصح للمالك بيعه مستقلا، وهذا مما (۲) لا محصل له، فالظاهر أن هـذا العنوان ليس فى نفسه شـرطا ليتفرع عليه عـدم جواز بيع الوقف والمرهون وام الولد، بل الشـرط فى الحقيقة انتفاء كل من تلك الحقوق الخاصـة وغيرها مما ثبت منعه عن تصـرف المالك - كالنذر والخيار ونحوهما - وهذا العنوان منتزع من انتفاء تلك الحقوق. فمعنى الطلق : أن يكون المالـك مطلق العنان فى نقله غير محبوس عليه لأحـد الحقوق التى ثبت منعها للمالك عن التصـرف فى ملكه، فالتعبير بهذا المفهوم (۳) المنتزع تمهيد لذكر الحقوق المانعة عن التصرف، لا تأسيس لشرط ليكون ما بعده فروعا، بل الأمر فى الفرعيـة والأصالـة بالعكس. ثم إن أكثر من تعرض لهـذا الشـرط لم يـذكر من الحقوق إلا الثلاثة المذكورة، ثم عنونوا حق الجانى (۴) واختلفوا فى حكم بيعه. وظاهر أن الحقوق المانعة أكثر من هذه الثلاثة أو الأربعة، وقد أنهاها بعض من عاصرناه (۵) إلى أزيد من عشرين، فذكر - بعد الأربعة

(هامش)

(۱) فى غير ف : لمرجعه ، وفى مصـححة ص : ومرجعه ، وصححت فى ن بما أثبتناه. (۲) كلمة مما من ف . (۳) فى ف : العموم. (۴) أى الحق المتعلق بالعبد الجانى، وقد اضيف الحق إلى من عليه الحق. (۵) هو المحقق التسترى فى مقابس الأنوار: ۱۳۹ - ۲۱۲. (*)

ص ۳۱

المـذكورة فى عبـارة الأـكثر -: النـذر المتعلق بالعين قبل البيع، والخيار المتعلق به، والارتـداد، والحلف على عـدم بيعه، وتعيين الهـدى للذبـح، واشتراط عتق العبـد فى عقـد لاـزم، والكتابـة المشـروطة أو المطلقـة بالنسـبة إلى ما لم يتحرر منه، حيث إن المولى ممنوع عن التصـرف بـإخراجه عن ملكه قبـل الأداء، والتـدبير المعلق على موت غير المولى، بناء على جواز ذلك، فإذا مات المولى ولم يمت من علق عليه العتق كان مملوكا للورثـة ممنوعا من التصـرف فيه، وتعلق حق الموصـى له بالموصـى به بعد موت الموصـى وقبل قبوله، بناء على منع الوارث من التصرف قبله (۱)، وتعلق حق الشـفعة بالمال، فإنه مانع من لزوم التصرفات الواقعة من المالك، فللشفيع بعد الأخذ بالشـفعة إبطالها، وتغذية الولد المملوك بنطفة سـيده فيما إذا اشترى أمة حبلى فوطأها فأتت بالولد، بناء على عدم (۲) جواز بيعها (۳)، وكونه مملوكا ولد (۴) من حر شريك فى امه (۵) حال الوط ء، فإنه مملوك له، لكن ليس له التصرف فيه إلا بتقويمه وأخذ قيمته،

(هامش)

(۱) كذا فى ف و ش ومصححة ن ، وفى سائر النسخ: فيه، والأولى الجمع بينهما كما فى المصدر. (۲) كلمة عدم من ش ، ولم ترد فى سائر النسخ، ولم يثبتها المامقانى فى شرحه غاية الآمال، انظر غاية الآمال: ۴۳۰. (۳) كذا فى النسخ، والظاهر: بيعه ، كما فى مصححة خ . (۴) كذا صحح فى ن ، وفى أكثر النسخ: ولو. (۵) عبارة فى امه من ش . (*)

ص ۳۲

وتعـارض السـبب المملك والمزيل للملك، كما (۱) لـو قهر حربى أبـاه (۲)، والغنيمـة قبـل القسـمة، بناء على حصول الملك بمجرد الاستيلاء دون القسـمة، لاستحالة بقاء الملك بلا مالك. وغير ذلك مما سيقف عليه المتتبع، لكنا نقتصر على ما اقتصر عليه الأصحاب من ذكر الوقف، ثم ام الولد، ثم الرهن، ثم الجناية، إن شاء الله.

(هامش)

(۱) فی ف : فیما. (۲) فی بعض النسخ: إیاه ، وهو تصحیف. (*)

ص ۳۳

بیع الوقف

بیع الوقف:

مسألـة لا یجوز بیع الوقف إجماعا محققا فی الجملـة ومحکیا (۱). ولعموم قوله علیه السـلام: الوقوف علی حسب مـا یوقفها أهلها (۲). وروایـة أبی علی بن راشـد، قال: سألت أبا الحسن علیه السـلام، قلت: جعلت فـداک إنی اشتریت أرضا إلی جنب ضـیعتی فلما عمرتها خبرت أنها (۳) وقف. فقال: لا یجوز شراء الوقف، ولا تدخل الغلة فی ملکک، إدفعها إلی من (۴) اوقفت علیه. قلت: لا أعرف لها ربا. قال: تصدق بغلتها (۵).

(هامش)

(۱) راجع الانتصار: ۲۲۶، والسرائر ۳: ۱۵۳، والمسالک ۵: ۳۹۹، والمستند ۲: ۳۷۱. (۲) الوسائل ۱۳: ۲۹۵، الباب ۲ من أبواب أحکام الوقوف، الحدیث ۲، بتفاوت یسیر. (۳) کذا فی النسخ، والموجود فی الکافی والوسائل: اشتریت أرضا إلی جنب ضیعتی بألفی درهم، فلمـا وفیت المال خبرت أن الأرض... . (۴) کـذا فی الکافی والوسائل و ف و ص ونسـخة بـدل ن ، وفی سائر النسخ: ما. (۵) الوسائل ۱۳: ۳۰۳، الباب ۶ من أحکام الوقوف والصدقات، الحدیث الأول، وانظر الکافی ۷: ۳۷. (*)

ص ۳۴

وما ورد من حکایة وقف أمیر المؤمنین علیه السـلام وغیره من الأئمة صلوات الله علیهم أجمعین، مثل: ما عن ربعی بن عبد الله عن أبی عبد الله علیه السـلام – فی صورة وقف أمیر المؤمنین علیه السلام –: بسم الله الرحمن الرحیم، هذا ما تصدق به علی بن أبی طالب وهو حی سوی: تصدق بداره التی فی بنی زریق، صدقة لا تباع ولا توهب حتی یرثها الله الذی یرث السـماوات والأرض، وأسکن فلانا هذه الصدقة ما عاش وعاش عقبه (۱)، فإذا انقرضوا فهی لذوی الحاجة من المسـلمین... الخبر (۲) (۳). فإن الظاهر من الوصف کونها صفة لنوع الصدقة لا لشخصها، ویبعد کونها شرطا خارجا عن (۴) النوع مأخوذا فی الشخص، مع أن سیاق الاشتراط یقتضی تأخره عن رکن العقـد، أعنی الموقوف علیهم، خصوصا مع کونه اشتراطا علیهم. مع أنه لو جاز البیع فی بعض الأحیان کان اشتراط عدمه علی الإطلاق فاسدا، بل مفسدا، لمخالفته للمشروع من جواز بیعه فی بعض

(هامش)

(۱) فی الفقیه والتهذیب والوسائل: وأسکن هذه الصدقة خالاته ما عشن وعاش عقبهن ، وکلمة فلانا إنما وردت فی الاستبصار، ولفظه ما یلی: وأنه قد أسـکن صدقته هذه فلانا وعقبه، فإذا انقرضوا.... (۲) فی الفقیه زیادة: وشـهد الله... ، ولعل کلمة: الخبر بالنظر إلی تتمة فی الحـدیث علی بعض النسـخ. (۳) الوسائـل ۱۳: ۳۰۴، البـاب ۶ من أبـواب الوقوف والصـدقات، الحـدیث ۴، وانظر الکـافی ۷: ۳۹، الحدیث ۴۰، والفقیه ۴: ۲۴۸، الحدیث ۵۵۸۸، والتهذیب ۹: ۱۳۱، الحدیث ۵۵۸، والاستبصار ۴: ۹۸، الحدیث ۳۸۰. (۴) فی ف : من. (*)

ص ۳۵

الموارد: کدفع الفساد بین الموقوف علیهم أو رفعه، أو طروء الحاجة، أو صـیرورته مما لا ینتفع به أصـلا. إلا أن یقال: إن هذا الإطلاق نظیر الإطلاق المتقدم فی روایة ابن راشد فی انصـرافه إلی البیع لا لعذر، مع أن هذا التقیید مما لا بد منه علی تقدیر کون الصـفة فصلا للنوع أو شـرطا خارجیا. مع احتمال علم الإمام علیه السـلام بعدم طروء هذه الامور المبیحة، وحینئذ یصح أن یستغنی بذلک عن التقیید علی تقدیر کون الصـفة شرطا، بخلاف ما لو جعل وصفا داخلا فی النوع، فإن العلم بعدم طروء مسوغات البیع فی الشخص لا یغنی عن

تقییـد إطلاق الوصف فی النوع، کما لا یخفی. فظهر: أن التمسک بإطلاق المنع عن البیع علی کون الوصف داخلا فی أصل الوقف - کما صدر عن بعض من عاصـرناه (۱) - لاـ یخلو عن نظر، وإن کـان الإنصـاف ما ذکرنا: من ظهور سـیاق الأوصاف فی کونها أوصافا للنوع. ومما ذکرنا ظهر: أن المانع عن بیع الوقف امور ثلاثـهٔ: حق الواقف، حیث جعلها بمقتضـی صـیغهٔ الوقف صدقهٔ جاریهٔ ینتفع بها. وحق البطون المتأخرهٔ عن بطن البائع (۲).

(هامش)

(۱) هو المحقق التستری فی مقابس الأنوار: ۱۴۴. (۲) کذا فی أکثر النسخ، وفی ف و خ : البطن السابق ، والصواب: البطن البائع. (*)

ص ۳۶

والتعبـد الشـرعی المکشوف عنه بالروایات، فإن الوقف متعلق لحق الله، حیث یعتبر فیه التقرب ویکون لله تعالی عمله وعلیه عوضه. وقد یرتفع بعض هذه الموانع فیبقی الباقی، وقد یرتفع کلها، وسـیجئ التفصـیل. ثم إن جواز البیع لا ینافی بقاء الوقف إلی أن یباع، فالوقف یبطل بنفس البیع لا بجوازه، فمعنی جواز بیع العین الموقوفـهٔ: جواز إبطال وقفها إلی بدل أو لا إلیه، فإن مدلول صـیغهٔ الوقف وإن اخذ فیه الـدوام والمنع عن المعاوضـهٔ علیه، إلاـ أنه قـد یعرض ما یجوز مخالفـهٔ هـذا الإنشاء، کما أن مقتضـی العقـد الجائز کالهبـهٔ تملیک المتهب المقتضـی لتسـلطه المنافی لجواز انتزاعه من یده، ومع ذلک یجوز مخالفته وقطع سـلطنته عنه، فتأمل. إلا أنه ذکر بعض فی هذا المقـام: أن الـذی یقوی فی النظر بعـد إمعانه: أن الوقف ما دام وقفا لا یجوز بیعه، بل لعل جواز بیعه مع کونه وقفا من التضاد. نعم، إذا بطل الوقف اتجه حینئـذ جواز بیعه، ثم ذکر بعض مبطلات الوقف المسوغـهٔ لبیعه (۱). وقد سـبقه إلی ذلک بعض الأساطین فی شرحه علی القواعـد، حیث اسـتدل علی المنع عن بیع الوقف - بعـد النص والإجماع، بل الضـرورهٔ -: بأن البیع وأضـرابه ینافی حقیقهٔ الوقف، لأخذ الدوام فیه، وأن نفی المعاوضات مأخوذ فیه ابتداء (۲).

(هامش)

(۱) الجواهر ۲۲: ۳۵۸. (۲) شرح القواعد (مخطوط): الورقهٔ ۸۵. (*)

ص ۳۷

وفیه: أنه إن اریـد من بطلاـنه انتفاء بعض آثاره - وهو جواز البیع المسـبب عن سـقوط حق الموقوف علیهم عن شـخص العین أو عنها وعن بـدلها، حیث قلنا بکون الثمن للبطن الذی یبیع - فهذا لا محصل له، فضـلا عن أن یحتاج إلی نظر، فضـلا عن إمعانه. وإن اریـد به انتفاء أصل الوقف - کما هو ظاهر کلامه - حیث جعل المنع من البیع من مقومات مفهوم الوقف، ففیه - مع کونه خلاف الإجماع، إذ لم یقـل أحـد ممن أجـاز بیع الوقف فی بعض الموارد ببطلان الوقف وخروج الموقوف عن ملک الموقوف علیه إلی ملک الواقف -: أن المنع عن البیع لیس مـأخوذا فی مفهومه، بل هو فی غیر المساجـد وشـبهها قسم من التملیک، ولـذا یطلق علیه الصدقـهٔ (۱)، ویجوز إیجابه بلفظ تصـدقت ، إلا أن المالک له بطون متلاحقـهٔ، فإذا جاز بیعه مع الإبـدال کان البائع ولیا عن جمیع الملاک فی إبدال مالهم بمـال آخر، وإذا جاز لا معه کما إذا بیع لضـرورهٔ البطن الموجود - علی القول بجوازه - فقـد جعل الشارع لهم حق إبطال الوقف ببیعه لأنفسـهم، فإذا لم یبیعوا لم یبطل، ولذا (۲) لو فرض انـدفاع الضـرورهٔ بعـد الحکم بجواز البیع أو لم یتفق البیع، کان الوقف علی حاله، ولـذا صـرح فی جامع المقاصـد بعدم جواز رهن الوقف وإن بلغ حدا یجوز بیعه، معللا باحتمال طرو الیسار للموقوف علیهم عند إرادهٔ بیعه فی دین المرتهن (۳).

(هامش)

(۱) انظر الوسائل ۱۳: ۲۹۲، البـاب الأول من أبواب أحکام الوقوف. (۲) فی خ ، ع و ص ومصـححهٔ م : وکـذا. (۳) جامع المقاصد ۵: ۵۱. (*)

ص ۳۸

الأقوال فی الخروج عن عموم منع بیع الوقف (۱)

۱

الأقوال فی الخروج عن عموم منع بیع الوقف (۱):

إذا عرفت (۲) أن مقتضی العمومات (۳) فی الوقف عدم جواز البیع، فاعلم أن لأصحابنا فی الخروج عن عموم المنع فی الجملة أقوالا: أحدها: عدم الخروج عنه أصلا، وهو الظاهر من کلام الحلی، حیث قال فی السرائر - بعد نقل کلام المفید قدس سره -: والذی یقتضیه مذهبنا أنه بعد وقفه وتقبیضه (۴) لا یجوز الرجوع فیه، ولا تغییره عن وجوهه وسبله، ولا بیعه، سواء کان بیعه أدر (۵) علیهم أم لا، وسواء خرب الوقف ولا یوجد من یراعیه بعمارة من سلطان وغیره، أو یحصل بحیث لا یجدی نفعا، أم لا (۶). قال الشهید رحمه الله - بعد نقل أقوال المجوزین -: وابن إدریس سد الباب، وهو نادر مع قوته (۷).

(هامش)

(۱) العنوان منا. (۲) وقع تقدیم وتأخیر فی نسخة ف بین إذا عرفت... هنا، وقوله: إذا عرفت الآتی فی الصفحة ۵۳. (۳) المتقدمة فی الصفحة ۳۳ - ۳۴. (۴) کذا فی المصدر و ش ومصححة ن ، وفی سائر النسخ: قبضه. (۵) کذا فی المصدر و ش ومصححة ن ، وفی ص ونسخة بدل اکثر النسخ: أعود ، وفی سائر النسخ: أرد. (۶) السرائر ۳: ۱۵۳. (۷) الدروس ۲: ۲۷۹. (*)

ص ۳۹

وقد ادعی فی السرائر عدم الخلاف فی المؤبد، قال: إن الخلاف الذی حکیناه بین أصحابنا إنما هو إذا کان الوقف علی قوم مخصوصین ولیس فیه شرط یقتضی رجوعه إلی غیرهم، وأما إذا کان الوقف علی قوم ومن بعدهم علی غیرهم وکان الواقف قد اشترط رجوعه إلی غیره إلی أن یرث الله الأرض، لم یجز بیعه علی وجه، بغیر خلاف بین أصحابنا (۱)، انتهی. وفیه نظر یظهر مما سیأتی من ظهور أقوال کثیر من المجوزین فی المؤبد. وحکی المنع مطلقا عن الإسکافی (۲) وفخر الإسلام (۳) أیضا إلا فی آلات الموقوف (۴) وأجزائه التی انحصر طریق الانتفاع بها فی البیع. قال الإسکافی - فیما (۵) حکی عنه فی المختلف -: إن الموقوف (۶) رقیقا أو غیره لو بلغ حاله إلی زوال ما سبله من منفعته فلا بأس ببیعه وإبدال مکانه بثمنه إن أمکن، أو صرفه فیما کان یصرف (۷) إلیه منفعته، أو رد ثمنه علی منافع ما بقی من أصل ما حبس معه إذا کان

(هامش)

(۱) السرائر ۳: ۱۵۳. (۲) حکاه عنه العلامة فی المختلف ۶: ۲۸۷. (۳) حکاه عنه وعن الإسکافی بهذه العبارة المحقق التستری فی مقابس الأنوار: ۱۴۰. (۴) کذا فی مصححة ن ، وفی ش : لموقوف ، وفی سائر النسخ: الوقوف. (۵) فی ش ومصححة ن : علی ما. (۶) فی غیر ش زیادة: علیه ، وشطب علیها فی خ و ص ، واستظهر مصحح ن أن تکون تصحیفا عن: عینه . (۷) فی غیر ش : ینصرف ، لکن صححت فی ن و ص بما أثبتناه. (*)

ص ۴۰

فی ذلک صلاح (۱)، انتهی. وقال فخر الدین فی الإیضاح فی شرح قول والده قدس سرهما: ولو خلق حصیر المسجد، وخرج عن الانتفاع به، أو انکسر الجذع بحیث لا ینتفع به فی غیر الإحراق، فالأقرب جواز بیعه ، قال - بعد احتمال المنع، بعموم النص فی المنع -: والأصح عندی جواز بیعه وصرف ثمنه فی المماثل إن أمکن، وإلا ففی غیره (۲)، انتهی. ونسبة المنع إلیهما علی الإطلاق لا بد أن تبنی علی خروج مثل هذا عن محل الخلاف، وسیظهر هذا من عبارة الحلبی فی الکافی أیضا، فلاحظ (۳). الثانی: الخروج عن عموم المنع فی المنقطع فی الجملة (۴) خاصة دون المؤبد، وهو المحکی عن القاضی، حیث قال فی محکی المهذب: إذا کان الشیء وقفا علی قوم ومن بعدهم علی (۵) غیرهم وکان الواقف قد

(هامش)

(۱) المختلف ۶: ۳۱۶. (۲) إيضاح الفوائد ۲: ۴۰۷. (۳) قال المامقانى قدس سره: ظاهر هذا الكلام هو أنه يذكر عبارته فيما يأتى، ولكن لم يذكرها، والظاهر أنه بدا له حيث وصل إلى محل ذكرها (غاية الآمال: ۴۳۸)، وقال الشهيدى قدس سره أيضا: ولم يذكرها المصنف فيما بعد (هداية الطالب: ۳۴۸. (۴) كذا فى النسخ، والأولى تقديم فى الجملة على فى المنقطع كما فى مصححة خ . (۵) كذا فى المصدر ومصححة ص ، وفى النسخ: إلى. (*)

ص ۴۱

اشترط رجوعه إلى غير ذلك إلى أن يرث الله تعالى (۱) الأرض ومن عليها، لم يجز بيعه على وجه من الوجوه، فإن كان وقفا على قوم مخصوصين وليس فيه شرط يقتضى رجوعه إلى غيرهم حسب ما قدمناه، وحصل الخوف من هلاكه أو فساده، أو كان بأربابه حاجة ضرورية يكون بيعه أصلح لهم من بقائه عليهم، أو يخاف من وقوع خلف بينهم يؤدى إلى فساده، فإنه حينئذ يجوز بيعه وصرف ثمنه فى مصالحهم على حسب استحقاقهم، فإن لم يحصل شىء من ذلك لم يجز بيعه على وجه من الوجوه. ولا يجوز هبة الوقف، ولا الصدقة به أيضا (۲). وحكى عن المختلف وجماعة (۳) نسبة التفصيل إلى الحلبى، لكن العبارة المحكية عن كافيه لا تساعده، بل ربما استظهر (۴) منه المنع على الإطلاق، فراجع. وحكى التفصيل المذكور عن الصدوق (۵). والمحكى عن الفقيه: أنه قال - بعد رواية على بن مهزيار الآتية (۶) -: إن هذا وقف كان عليهم

(هامش)

(۱) فى غير ص ، و ش بدل تعالى : ولى ، وصححت فى ن بما أثبتناه. (۲) المهذب ۲: ۹۲. (۳) حكاه المحقق التسترى عنهم فى مقابس الأنوار: ۱۴۲، وانظر المختلف ۶: ۲۸۷، وغاية المراد: ۸۲، والتنقيح الرائع ۲: ۳۲۹، والمهذب البارع ۳: ۶۵. (۴) استظهره المحقق التسترى فى مقابس الأنوار: ۱۴۲، وانظر الكافى فى الفقه: ۳۲۴ - ۳۲۵. (۵) حكاه عنه الفاضل فى التنقيح ۲: ۳۲۹، وابن فهد الحلى فى المهذب البارع ۳: ۶۵، وغيرهما. (۶) تأتى فى الصفحة ۹۳ و ۹۴. (*)

ص ۴۲

دون من بعدهم، ولو كان عليهم وعلى أولادهم ما تناسلوا ومن بعد (۱) على فقراء المسلمين إلى أن يرث الله تعالى الأرض ومن عليها، لم يجز بيعه أبدا (۲). ثم إن جواز بيع ما عدا الطبقة الأخيرة فى المنقطع لا يظهر من كلام الصدوق والقاضى، كما لا يخفى. ثم إن هؤلاء إن كانوا ممن يقول (۳) برجوع الوقف المنقطع إلى ورثة الموقوف عليه، فللقول بجواز بيعه وجه. أما إذا كان فيهم (۴) من يقول برجوعه بعد انقراض الموقوف عليه إلى الواقف أو ورثته، فلا وجه للحكم بجواز بيعه وصرف الموقوف عليهم ثمنه فى مصالحهم. وقد حكى القول بهذين (۵) عن القاضى (۶). إلا أن يوجه بأنه لا يقول ببقائه على ملك الواقف حين الوقف (۷) حتى يكون حبسا، بل هو وقف حقيقى وتمليك للموقوف عليهم مدة وجودهم، وحينئذ فبيعهم له مع تعلق حق الواقف نظير بيع البطن الأول مع تعلق حق سائر البطون فى الوقف المؤبد.

(هامش)

(۱) فى ف بدل ومن بعد : ثم. (۲) الفقيه ۴: ۲۴۱ - ۲۴۲، ذيل الحديث ۵۵۷۵. (۳) فى ف : يقولون. (۴) فى ف : منهم. (۵) يعنى بهما الرجوع إلى الواقف وجواز بيع الموقوف عليه (هداية الطالب: ۳۴۸). (۶) حكاه عنه المحقق التسترى فى مقابس الأنوار: ۱۴۲، ولم نعثر عليه فى المهذب والجواهر. (۷) لم ترد حين الوقف فى ش . (*)

ص ۴۳

لكن هذا الوجه لا يدفع الإشكال عن الحلبى، المحكى عنه القول المتقدم (۱)، حيث إنه يقول ببقاء (۲) الوقف مطلقا على ملك الواقف (۳). الثالث: الخروج عن عموم المنع والحكم بالجواز فى المؤبد (۴) فى الجملة، وأما المنقطع فلم ينصوا عليه وإن ظهر من

بعضهم التعميم ومن بعضهم التخصيص بناء على قوله برجوع المنقطع إلى ورثة الواقف، كالشيخ (۵) وسلار (۶) قدس سرهما. ومن حكم برجوعه بعد انقراض الموقوف عليه إلى وجوه البر - كالسيد أبى المكارم ابن زهرة (۷) - فلازمه جعله كالمؤبد. وكيف كان، فالمناسب أولا نقل عبائر هؤلاء، فنقول: قال المفيد فى المقنعة: الوقوف فى الأصل صدقات لا يجوز

(هامش)

(۱) تقدم عنه فى الصفحة السابقة. (۲) كذا فى ف و ش ، والعبارة فى سائر النسخ هكذا: حيث إن المحكى عنه بقاء مع زيادة: إنه يقول - خ ل. (۳) فى غير ف و ش زيادة: وجواز بيع الوقف حينئذ مع عدم مزاحمة حق الموقوف عليه مما لا إشكال فيه ، ولكن شطب عليها فى ن و خ ، وكتب عليها فى م و ع : نسخة. (۴) راجع المقنعة: ۶۵۲، والانتصار: ۲۲۶، والنهاية: ۵۹۵، والمبسوط ۳: ۳۰۰، والمراسم: ۱۹۷، والوسيلة: ۳۷۰، وغيرهم وراجع تفصيله فى مفتاح الكرامة ۴: ۲۵۸، ومقابس الأنوار: ۱۴۲ و ۱۵۴. (۵) قاله الشيخ فى النهاية: ۵۹۹. (۶) راجع المراسم: ۱۹۷، ومقابس الأنوار: ۱۴۲، أيضا. (۷) الغنية: ۲۹۹. (*)

ص ۴۴

الرجوع فيها، إلا أن يحدث الموقوف عليهم ما يمنع الشرع من معونتهم والتقرب إلى الله بصلتهم، أو يكون تغيير الشرط فى الموقوف أدر (۱) عليهم وأنفع لهم من تركه على حاله. وإذا أخرج الواقف الوقف عن يده إلى من وقف عليه، لم يجز له الرجوع فى شىء منه، ولا تغيير شرائطه، ولا نقله عن وجوهه وسبله. ومتى اشترط الواقف فى الوقف: أنه متى احتاج إليه فى حياته لفقر كان له بيعه وصرف ثمنه فى مصالحه، جاز له فعل ذلك. وليس لأرباب الوقف بعد وفاة الواقف أن يتصرفوا فيه ببيع أو هبة أو يغيروا شيئا من شروطه، إلا أن يخرب الوقف ولا يوجد من يراعيه بعمارة من سلطان أو غيره، أو يحصل بحيث لا يجدى نفعا (۲)، فلهم حينئذ بيعه والانتفاع بثمنه. وكذلك إن حصلت لهم (۳) ضرورة إلى ثمنه كان لهم حله، ولا يجوز ذلك مع عدم ما ذكرناه من الأسباب والضرورات (۴). انتهى كلامه رحمه الله. وقد استفاد من هذا الكلام فى غاية المراد جواز (۵) بيع الوقف فى خمسة مواضع، وضم صورة جواز الرجوع وجواز تغير (۶) الشرط إلى المواضع الثلاثة المذكورة بعد وصول الموقوف إلى الموقوف عليهم ووفاة

(هامش)

(۱) كذا فى ش ومصححة ن ، وفى ص ونسخة بدل أكثر النسخ: أعود ، وفى سائر النسخ: أرد. (۲) فى ف زيادة: لهم. (۳) فى ص والمصدر: بهم. (۴) المقنعة: ۶۵۲ - ۶۵۳. (۵) فى ن و ش : تجويز. (۶) فى مصححة ن : تغيير. (*)

ص ۴۵

الواقف (۱)، فلاحظ وتأمل. ثم إن العلامة ذكر فى التحرير: أن قول المفيد بأنه: لا يجوز الرجوع فى الوقف إلا أن يحدث - إلى قوله: - أنفع لهم من تركه على حاله ، متأول (۲). ولعله من شدة مخالفته للقواعد لم يرتض بظاهره للمفيد. وقال فى الانتصار - على ما حكى عنه -: ومما انفردت الإمامية به: القول بأن الوقف متى حصل له الخراب بحيث لا يجدى نفعا جاز لمن هو وقف عليه بيعه والانتفاع بثمنه، وأن أرباب الوقف متى دعتهم ضرورة شديدة إلى ثمنه جاز لهم بيعه، ولا يجوز لهم ذلك مع فقد الضرورة. ثم احتج باتفاق الإمامية، ثم ذكر خلاف ابن الجنيد، ورده بكونه مسبوقا وملحوقا بالإجماع، وأنه إنما عول فى ذلك على ظنون له وحسبان وأخبار شاذة لا يلتفت إلى مثلها (۳). ثم قال: وأما إذا صار الوقف (۴) بحيث لا يجدى نفعا، أو دعت أربابه الضرورة إلى ثمنه، لشدة فقرهم، فالأحوط ما ذكرناه: من جواز بيعه، لأنه إنما جعل لمنافعهم، فإذا بطلت منافعهم منه فقد انتقض الغرض منه (۵)

(هامش)

(۱) غاية المراد: ۸۲. (۲) التحرير ۱: ۲۸۴. (۳) فى النسخ زيادة: انتهى ، والظاهر أن موضعها بعد قوله: مع فقد الضرورة المتقدم آنفا. (۴) كلمة الوقف من ش والمصدر ومصححة ن . (۵) كذا فى مصححة ن ، وفى المصدر: فيه ، وفى النسخ: عنه . (*)

ص ۴۶

ولم يبق منفعة فيه (۱) إلا من الوجه الذى ذكرناه (۲)، انتهى. وقال فى المبسوط: وإنما يملك الموقوف عليه بيعه على وجه عندنا، وهو أنه (۳) إذا خيف على الوقف الخراب، أو كان بأربابه حاجة شديدة ولا يقدرون على القيام به، فحينئذ يجوز لهم بيعه، ومع عدم ذلك لا ـ يجوز بيعه (۴)، انتهى. ثم احتج على ذلك بالأخبار (۵). وقال سلار - فيما حكى عنه -: ولا ـ يخلو الحال فى الوقف والموقوف عليهم: من أن يبقى ويبقوا على الحال التى وقف فيها، أو يتغير الحال، فإن لم يتغير الحال فلا يجوز بيع الموقوف عليهم الوقف ولا هبته ولا تغيير شىء من أحواله، وإن تغير الحال فى الوقف حتى لا ينتفع به على أى وجه كان، أو لحق الموقوف عليهم حاجة شديدة جاز بيعه وصرف ثمنه فيما هو أنفع لهم (۶)، انتهى. وقال فى الغنية - على ما حكى عنه -: ويجوز عندنا بيع الوقف

(هامش)

(۱) فى ف بدل منفعة فيه : منفعته . (۲) الانتصار: ۲۲۶ و ۲۲۷. (۳) لم ترد أنه فى المصدر، والظاهر أنها زائدة. (۴) المبسوط ۳: ۲۸۷. (۵) لم نعثر فى المبسوط على الاحتجاج بالأخبار، والظاهر أنه سهو من قلمه الشريف، ومنشأ السهو قول صاحب الجواهر - بعد نقل العبارة المتقدمة من المبسوط، ونقل عبارة الخلاف -: واحتج على ذلك بالأخبار ، أى احتج الشيخ فى الخلاف على ذلك بالأخبار. انظر الجواهر ۲۲: ۳۶۲، والخلاف ۳: ۵۵۱، المسألة ۲۲ من كتاب الوقف. (۶) المراسم: ۱۹۷. (*)

ص ۴۷

للموقوف عليه (۱) إذا صار بحيث لا يجدى نفعا وخيف خرابه، أو كانت بأربابه حاجة شديدة دعتهم الضرورة إلى بيعه، بدليل إجماع الطائفة، ولأن غرض الواقف انتفاع الموقوف عليه، فإذا لم يبق له منفعة إلا على الوجه الذى ذكرنا جاز (۲)، انتهى. وقال فى الوسيلة: ولا ـ يجوز بيعه - يعنى الوقف - إلا ـ بأحد شرطين: الخوف من خرابه، أو حاجة بالموقوف عليه شديدة لا يمكنه معها القيام به (۳)، انتهى. وقال الراوندى فى فقه القرآن - على ما حكى عنه -: وإنما يملك بيعه على وجه عندنا، وهو إذا خيف على الوقف الخراب، أو كان بأربابه حاجة شديدة (۴)، انتهى (۵). وقال فى الجامع - على ما حكى عنه -: فإن خيف خرابه، أو كان بهم حاجة شديدة، أو خيف وقوع فتنة بينهم تستباح بها الأنفس، جاز بيعه (۶)، انتهى. وعن النزهة: لا ـ يجوز بيع الوقف إلا ـ أن يخاف هلاكه، أو يؤدى المنازعة فيه بين أربابه إلى ضرر عظيم، أو يكون فيهم حاجة عظيمة

(هامش)

(۱) فى ف : عليهم. (۲) الغنية: ۲۹۸. (۳) الوسيلة: ۳۷۰. (۴) فقه القرآن ۲: ۲۹۳. (۵) كلمة انتهى من ف . (۶) الجامع للشرائع: ۳۷۲. (*)

ص ۴۸

۲

شديدة ويكون بيع الوقف أصلح لهم (۱)، انتهى. وقال فى الشرائع: ولا يصح بيع الوقف ما لم يؤد بقاؤه إلى خرابه لخلف بين أربابه ويكون البيع أعود. وقال فى كتاب الوقف: ولو وقع بين الموقوف عليهم (۲) خلف بحيث يخشى خرابه جاز بيعه، ولو لم يقع خلف ولا خشى خرابه، بل كان البيع أنفع لهم، قيل: يجوز بيعه، والوجه المنع (۳)، انتهى. ومثل عبارة الشرائع فى كتابى البيع والوقف عبارة القواعد فى الكتابين (۴). وقال فى التحرير: لا يجوز بيع الوقف بحال، ولو انهدمت الدار لم تخرج العرصة عن الوقف، ولم يجز بيعها. ولو وقع خلف بين أرباب الوقف بحيث يخشى خرابه جاز بيعه على ما رواه أصحابنا. ثم ذكر كلام ابن إدريس وفتواه على المنع مطلقا وتنزيله قول بعض الأصحاب بالجواز على المنقطع، ونفيه الخلاف على المنع فى المؤبد. ثم قال: ولو قيل بجواز البيع إذا ذهبت منافعه بالكلية - كدار انهدمت وعادت مواتا ولم يتمكن من عمارتها - ويشترى بثمنه ما يكون وقفا، كان وجها (۵)، انتهى. وقال فى بيع التحرير: ولا يجوز بيع الوقف ما دام عامرا، ولو أدى بقاؤه إلى خرابه جاز، وكذا يباع لو خشى وقوع فتنة بين أربابه

(هامش)

(۱) نزهة الناظر: ۷۴. (۲) كذا فى المصدر ومصححة ص ، وفى سائر النسخ: الموقوف عليه. (۳) الشرائع ۲: ۱۷ و ۲۲۰. (۴) القواعد ۱: ۱۲۶ و ۲۶۹. (۵) التحرير ۱: ۲۹۰، وانظر السرائر ۳: ۱۵۳. (*)

ص ۴۹

مع بقائه على الوقف (۱)، انتهى. وعن بيع (۲) الإرشاد: لا يصح بيع الوقف إلا أن يخرب، أو يؤدى إلى الخلف بين أربابه على رأى (۳). وعنه فى باب الوقف: لا يصح بيع الوقف، إلا أن يقع بين الموقوف عليهم (۴) خلف يخشى (۵) به الخراب (۶). وقال فى التذكرة فى كتاب الوقف - على ما حكى عنه -: والوجه أن يقال: يجوز بيع الوقف مع خرابه وعدم التمكن من عمارته، أو خوف فتنة بين أربابه يحصل باعتبارها فساد (۷)، انتهى. وقال فى كتاب البيع: لا يصح بيع الوقف، لنقص (۸) الملك فيه، إذ القصد منه التأبيد. نعم، لو كان بيعه أعود عليهم، لوقوع خلف بين أربابه وخشى تلفه أو ظهور فتنة بسببه جوز أكثر علمائنا بيعه (۹)، انتهى. وقال فى غاية المراد: يجوز بيعه فى موضعين: خوف الفساد

(هامش)

(۱) التحرير ۱: ۱۶۵، وفيه: مع بقائه على خلاف. (۲) وردت العبارة فى ف مختصرة هكذا: وعن الإرشاد: لا يصح بيع الوقف إلا أن يقع بين الموقوف عليهم خلف يخشى به الخراب. (۳) الإرشاد ۱: ۳۶۱. (۴) كذا فى ص والمصدر، وفى سائر النسخ: الموقوف عليه. (۵) فى غير ف و ص : ويخشى. (۶) الإرشاد ۱: ۴۵۵، وفيه: لا يجوز بيع الوقف... (۷) التذكرة ۲: ۴۴۴. (۸) فى ف و خ وهامش ع : لتبعض. (۹) التذكرة ۱: ۴۶۵. (*)

ص ۵۰

بالاختلاف، وإذا كان البيع أعود مع الحاجة (۱). وقال فى الدروس: لا يجوز بيع الوقف إلا إذا خيف من خرابه أو خلف أربابه المؤدى إلى فساده (۲). وقال فى اللمعة: لو أدى بقاؤه إلى خرابه لخلف أربابه، فالمشهور الجواز (۳)، انتهى. وقال فى تلخيص الخلاف - على ما حكى عنه -: إن لأصحابنا فى بيع الوقف أقوالا متعددة، أشهرها: جوازه إذا وقع بين أربابه خلف وفتنة وخشى خرابه ولا يمكن سد الفتنة بدون بيعه، وهو قول الشيخين، واختاره نجم الدين والعلامة (۴)، انتهى. وقال فى التنقيح - على ما حكى عنه -: إذا آل إلى الخراب لأجل الاختلاف بحيث لا ينتفع به أصلا، جاز بيعه (۵). وعن تعليق الإرشاد: يجوز بيعه إذا كان فساد يستباح فيه الأنفس (۶). وعن إيضاح النافع: أنه جوز بيعه إذا اختلف أربابه اختلاف

(هامش)

(۱) لم نعثر على العبارة فى غاية المراد، ولعل المؤلف قدس سره أخذها من الجواهر ۲۲: ۳۶۴، راجع غاية المراد: ۸۲ - ۸۴ و ۱۴۶. (۲) الدروس ۲: ۲۷۹. (۳) اللمعة الدمشقية: ۱۱۲. (۴) تلخيص الخلاف ۲: ۲۲۱. (۵) التنقيح الرائع ۲: ۳۳۰. (۶) حكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۲۵۶، وراجع الحاشية على الإرشاد (مخطوط): ۲۲۰. (*)

ص ۵۱

يخاف معه (۱) القتال ونهب الأموال ولم يندفع إلا بالبيع. قال: فلو أمكن زواله ولو بحاكم الجور لم يجز، ولا اعتبار بخشية الخراب وعدمه (۲)، انتهى. ومثله كلامه (۳) المحكى عن تعليقه على الشرائع (۴). وقال فى جامع المقاصد - بعد نسبة ما فى عبارة القواعد إلى موافقة الأكثر -: إن المعتمد جواز بيعه فى ثلاثة مواضع: أحدها: إذا خرب واضمحل بحيث لا ينتفع به، كحصر (۵) المسجد إذا اندرست وجذوعه إذا انكسرت (۶). ثانيها: إذا حصل خلف بين أربابه يخاف منه تلف الأموال، ومستنده صحيحة على بن مهزيار (۷). ويشترى بثمنه فى الموضعين ما يكون وقفا على وجه يندفع به الخلف، تحصيلا لمطلوب الواقف بحسب الإمكان. ويتولى ذلك الناظر الخاص إن كان، وإلا فالحاكم. ثالثها: إذا لحق بالموقوف عليه (۸) حاجة شديدة ولم يكن ما يكفيهم

(هامش)

(۱) فی ف : منه. (۲) إیضاح النافع (مخطوط)، ولا یوجد لدینا، نعم حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۲۵۶. (۳) فی غیر ف ومصححة ن : الکلام. (۴) حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۲۵۶. (۵) فی غیر ش : کحصیر. (۶) فی غیر ش : جذعه إذا انکسر. (۷) الوسائل ۱۳: ۳۰۵، الباب ۶ من أبواب أحکام الوقوف، الحدیث ۶. (۸) کذا فی النسخ، وفی المصدر: إذا لحق الموقوف علیهم. (*)

ص ۵۲

من غلة وغیرها، لروایة جعفر بن حنان (۱) عن الصادق علیه السلام (۲). انتهی کلامه، رفع مقامه. وقال فی الروضة: والأقوی فی المسألة ما دل علیه صحیحة علی ابن مهزیار عن أبی جعفر الجواد علیه السلام: من جواز بیعه إذا وقع بین أربابه خلف شدید، وعلله علیه السلام بأنه: ربما جاء فیه تلف الأموال والنفوس (۳)، وظاهره (۴) أن خوف أدائه إلیهما وإلی أحدهما لیس بشرط، بل هو مظنة لذلک. قال: ولا یجوز بیعه فی غیر ما ذکرناه وإن احتاج إلیه أرباب الوقف ولم یکفهم غلته، أو کان أعود، أو غیر ذلک مما قیل، لعدم دلیل صالح علیه (۵)، انتهی. ونحوه ما عن الکفایة (۶). هذه جملة من کلماتهم المرئیة أو المحکیة. والظاهر أن المراد بتأدیة بقاء الوقف إلی خرابه: حصول الظن بذلک، الموجب لصدق الخوف، لا التأدیة علی وجه القطع، فیکون عنوان التأدیة فی بعض تلک العبارات متحدا مع عنوان خوفها و خشیتها فی بعضها الآخر، ولذلک عبر فقیه واحد تارة بهذا، واخری بذاک کما اتفق للفاضلین (۷)

(هامش)

(۱) فی ص والکافی: حیان ، انظر الکافی ۷: ۳۵، الحدیث ۲۹. (۲) جامع المقاصد ۴: ۹۷ – ۹۸، والروایة وردت فی الوسائل ۱۳: ۳۰۶، الباب ۶ من أبواب أحکام الوقوف، الحدیث ۸. (۳) الوسائل ۱۳: ۳۰۵، الباب ۶ من أبواب أحکام الوقوف، الحدیث ۶. (۴) کذا فی المصدر ومصححة ن ، وفی النسخ: وظاهر. (۵) الروضة البهیة ۳: ۲۵۵. (۶) الکفایة: ۱۴۲. (۷) راجع الشرائع ۱: ۱۷ و ۲۲۰، والقواعد ۱: ۱۲۶ و ۲۶۹، وتقدمت العبارة عنهما فی الصفحة ۴۸. (*)

ص ۵۳

والشهید (۱). ونسب بعضهم عنوان الخوف إلی الأکثر کالعلامة فی التذکرة (۲)، وإلی الأشهر کما عن إیضاح النافع (۳)، وآخر عنوان التأدیة إلی الأکثر کجامع المقاصد (۴)، أو إلی المشهور کاللمعة (۵). فظهر من ذلک: أن جواز البیع بظن تأدیة بقائه إلی خرابه مما تحققت فیه الشهرة بین المجوزین، لکن المتیقن من فتوی المشهور: ما کان من أجل اختلاف أربابه. اللهم إلا أن یستظهر من کلماتهم – کالنص – کون الاختلاف من باب المقدمة وأن الغایة المجوزة هی مظنة الخراب. إذا (۶) عرفت ما ذکرنا، فیقع الکلام تارة فی الوقف المؤبد، واخری فی المنقطع. [الوقف المؤبد] (۷) أما الأول: فالذی ینبغی أن یقال فیه: إن الوقف علی قسمین: أحدهما: ما یکون ملکا للموقوف علیهم، فیملکون منفعته، فلهم

(هامش)

(۱) راجع الدروس ۲ : ۲۷۹، واللمعة الدمشقیة: ۱۱۲، وتقدمت فی الصفحة ۵۰. (۲) راجع التذکرة ۱ : ۴۶۵. (۳) إیضاح النافع (مخطوط)، ولا یوجد لدینا، ولم نعثر علی الحاکی أیضا. (۴) جامع المقاصد ۴: ۹۷. (۵) اللمعة الدمشقیة: ۱۱۲. (۶) من هنا إلی قوله: وقواه بعض الآتی فی الصفحة ۶۰ ورد فی ف بعد قوله: دین المرتهن المتقدم فی الصفحة ۳۷. (۷) العنوان منا. (*)

ص ۵۴

استئجاره وأخذ اجرته ممن انتفع به بغیر حق. والثانی: ما لا یکون ملکا لأحد، بل یکون فک ملک نظیر التحریر، کما فی المساجد والمدارس والربط، بناء علی القول بعدم دخولها فی ملک المسلمین کما هو مذهب جماعة (۱)، فإن الموقوف علیهم إنما یملکون الانتفاع دون المنفعة، فلو سکنه أحد بغیر حق فالظاهر أنه لیس علیه اجرة المثل. والظاهر أن محل الکلام فی بیع الوقف إنما هو القسم

الأول، وأما الثانی فالظاهر عدم الخلاف فی عدم جواز بیعه، لعدم الملک (۲). وبالجملة، فکلامهم هنا فیما کان ملکا غیر طلق، لا فیما لم یکن ملکا، وحینئذ فلو خرب المسجد وخربت القریة وانقطعت المارة عن الطریق الذی فیه المسجد، لم یجز بیعه وصرف ثمنه فی إحداث مسجد آخر أو تعمیره، والظاهر عدم الخلاف فی ذلک کما اعترف به غیر واحد (۳). نعم، ذکر بعض الأساطین - بعد ما ذکر: أنه لا یصح بیع الوقف العام مطلقا، لا (۴) لعدم تمامیة الملک، بل لعدم أصل الملک، لرجوعها إلی الله ودخولها فی مشاعره -:

(هامش)

(۱) منهم العلامة فی القواعد ۱: ۲۶۹، والشهید فی الدروس ۲: ۲۷۷، والفاضل المقداد فی التنقیح ۲: ۳۱۱، والمحقق الثانی فی جامع المقاصد ۹: ۶۲، والشهید الثانی فی المسالک ۵: ۳۷۷، والسید الطباطبائی فی الریاض (الحجریة) ۲: ۲۸. (۲) فی ف : الملکیة. (۳) اعترف به السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۹: ۱۰۰، والسید المجاهد فی المناهل: ۵۰۸، وصاحب الجواهر فی الجواهر ۲۸: ۱۰۷. (۴) عبارة مطلقا لا من ش ، واستدرکت لا فی مصححة ن . (*)

ص ۵۵

أنه مع الیأس عن الانتفاع به فی الجهة المقصودة تؤجر للزراعة ونحوها، مع المحافظة علی الآداب اللازمة لها إن کان مسجدا - مثلا - وإحکام السجلات، لئلا یغلب الید فیقضی بالملک، وتصرف فائدتها فیما یماثلها من الأوقاف مقدما للأقرب والأحوج والأفضل احتیاطا، ومع التعارض فالمدار علی الراجح، وإن تعذر صرف إلی غیر المماثل کذلک، فإن تعذر صرف فی مصالح المسلمین. وأما غیر الأرض من الآلات والفرش والحیوانات وثیاب الضرائح ونحوها، فإن بقیت علی حالها وأمکن الانتفاع بها فی خصوص المحل الذی اعدت له، کانت علی حالها، وإلا جعلت فی المماثل، وإلا فی غیره، وإلا ففی المصالح، علی نحو ما مر، وإن تعذر الانتفاع بها باقیة علی حالها بالوجه المقصود منها أو ما قام مقامه، أشبهت الملک بعد إعراض المالک، فیقوم فیها احتمال الرجوع إلی حکم الإباحة، والعود ملکا للمسلمین لتصرف فی مصالحهم، والعود إلی المالک، ومع الیأس عن معرفته تدخل فی مجهول المالک، ویحتمل بقاؤه علی الوقف ویباع، احترازا عن التلف والضرر ولزوم الحرج، وتصرف مرتبا علی النحو السابق. وهذا هو الأقوی کما صرح به بعضهم (۱)، انتهی. وفیه: أن إجارة الأرض وبیع الآلات حسن لو ثبت دلیل علی کونها (۲) ملکا (۳) للمسلمین ولو علی نحو الأرض المفتوحة عنوة، لکنه

(هامش)

(۱) شرح القواعد (مخطوط): الورقة ۸۴ - ۸۵. (۲) فی غیر ف : کونه. (۳) لم ترد ملکا فی ف . (*)

ص ۵۶

غیر ثابت، والمتیقن خروجه عن ملک مالکه، أما (۱) دخوله فی ملک المسلمین فمنفی بالأصل. نعم، یمکن الحکم بإباحة الانتفاع للمسلمین، لأصالة الإباحة، ولا یتعلق علیهم اجرة. ثم إنه ربما ینافی ما ذکرنا من عدم جواز بیع القسم الثانی من الوقف ما ورد فی بیع ثوب الکعبة وهبته، مثل روایة مروان بن عبد الملک (۲): قال: سألت أبا الحسن علیه السلام عن رجل اشتری من کسوة الکعبة ما قضی ببعضه حاجته وبقی بعضه فی یده، هل یصلح له أن یبیع ما أراد؟ قال: یبیع ما أراد، ویهب ما لم یرد، وینتفع به ویطلب برکته. قلت: أیکفن به المیت؟ قال: لا (۳). قیل: وفی روایة اخری: یجوز استعماله، وبیع نفسه (۴) (۵) وکذلک ما ذکروه فی بعض حصر (۶) المسجد إذا خلقت، وجذوعه إذا خرجت عن الانتفاع، اللهم إلا أن یقال: إن ثوب الکعبة وحصیر المسجد لیس

(هامش)

(۱) فی ش : وأما. (۲) فی الکافی والتهذیب: مروان عن عبد الملک ، انظر الکافی ۳: ۱۴۸، الحدیث ۵، والتهذیب ۱: ۴۳۴، الحدیث ۱۳۹۱. (۳) الوسائل ۲: ۷۵۲، الباب ۲۲ من أبواب التکفین، الحدیث الأول. (۴) فی ص والمصدر: بقیته ، وفی خ : بعضه. (۵) قاله الشیخ الکلینی قدس سره علی ما فی الوسائل ۹: ۳۵۹، الباب ۲۶ من أبواب مقدمات الطواف، ذیل الحدیث الأول، ولم نقف علیه فی

الكافى المطبوع. (۶) فى غير ش : حصير. (*)

ص ۵۷

من قبيل المسجد، بل هما مبذولان للبيت والمسجد، فيكون (۱) كسائر أموالهما، ومعلوم أن وقفيهٔ أموال المساجد والكعبهٔ من قبيل القسم الأول وليس (۲) من قبيل نفس المسجد، فهى ملك للمسلمين، فللناظر العام التصرف فيها (۳) بالبيع. نعم، فرق بين ما يكون ملكا طلقا كالحصير المشترى من مال المسجد، فهذا يجوز للناظر بيعه مع المصلحهٔ ولو لم يخرج عن حيز الانتفاع، بل كان جديدا غير مستعمل، وبين ما يكون من الأموال وقفا على المسجد كالحصير الذى يشتريه الرجل ويضعه فى المسجد، والثوب الذى يلبس البيت، فمثل هذا يكون ملكا للمسلمين لا يجوز لهم تغييره عن وضعه إلا فى مواضع يسوغ فيها بيع الوقف. ثم الفرق بين ثوب الكعبهٔ وحصير المسجد: أن الحصير يتصور فيه كونه وقفا على المسلمين، لكن (۴) يضعه فى المسجد، لأنه أحد وجوه انتفاعهم، كالماء المسبل الموضوع فى المسجد، فإذا خرب المسجد أو استغنى عنه جاز الانتفاع به ولو فى مسجد آخر، بل يمكن الانتفاع به فى غيره ولو مع حاجته. لكن يبقى الكلام فى مورد الشك، مثل ما إذا فرش حصيرا فى المسجد أو وضع حب ماء فيه، وإن كان الظاهر فى الأول الاختصاص - وأوضح من ذلك الترب الموضوعهٔ فيه - وفى الثانى العموم، فيجوز

(هامش)

(۱) كذا، والمناسب: فيكونان. (۲) كذا، والمناسب: ليست. (۳) فى غير ف : فيه. (۴) فى ش : ولكن. (*)

ص ۵۸

التوضؤ منه وإن لم يرد الصلاهٔ فى المسجد. والحاصل: أن الحصير (۱) وشبهها - الموضوعهٔ فى المساجد وشبهها - يتصور فيها (۲) أقسام كثيرهٔ يكون الملك فيها للمسلمين، وليست من قبيل نفس المسجد وأضرابه، فتعرض الأصحاب لبيعها لا ينافى ما ذكرنا. نعم، ما ذكرنا لا يجرى فى الجذع المنكسر من جذوع المسجد التى هى من أجزاء البنيان، مع أن المحكى عن العلامهٔ (۳) وولده (۴) والشهيدين (۵) والمحقق الثانى (۶) جواز بيعه وإن اختلفوا فى تقييد الحكم وإطلاقه كما سيجئ (۷)، إلا أن (۸) نلتزم (۹) بالفرق بين أرض المسجد، فإن وقفها وجعلها مسجدا فك ملك، بخلاف ما عداها من أجزاء البنيان كالأخشاب والأحجار، فإنها تصير ملكا للمسلمين، فتأمل. وكيف كان، فالحكم فى أرض المسجد مع خروجها عن الانتفاع بها رأسا هو إبقاؤها مع التصرف فى منافعها - كما تقدم عن بعض

(هامش)

(۱) كذا، والظاهر: الحصر بصيغهٔ الجمع. (۲) فى غير ف : فيه. (۳) القواعد ۱: ۲۷۲. (۴) الإيضاح ۲: ۴۰۷. (۵) الدروس ۲: ۲۸۰، والروضهٔ البهيهٔ ۳: ۲۵۴، والمسالك ۳: ۱۷۰. (۶) جامع المقاصد ۴: ۹۷ و ۹: ۱۱۶، وحكى ذلك عنهم المحقق التسترى فى مقابس الأنوار: ۱۵۶. (۷) يجئ فى الصفحهٔ الآتيهٔ. (۸) فى غير ف و ش : أنه. (۹) فى ف و ص : يلتزم. (*)

ص ۵۹

۳

الأساطين (۱) - أو بدونه. وأما أجزاؤه - كجذوع سقفه وآجره من حائطه المنهدم - فمع المصلحهٔ فى صرف عينه (۲) فيه تعين (۳)، لأن مقتضى وجوب إبقاء الوقوف وأجزائها (۴) على حسب ما يوقفها أهلها وجوب إبقائه جزءا للمسجد، لكن لا يجب صرف المال من المكلف لمؤونته، بل يصرف من مال المسجد أو بيت المال. وإن لم يكن مصلحهٔ فى رده جزءا للمسجد، فبناء (۵) على ما تقدم من أن الوقف فى المسجد وأضرابه فك ملك، لم يجز بيعه، لفرض عدم الملك. وحينئذ فإن قلنا بوجوب مراعاهٔ الأقرب إلى مقصود الواقف فالأقرب، تعين (۶) صرفه فى مصالح ذلك، كإحراقه لآجر المسجد ونحو ذلك - كما عن الروضهٔ (۷) - وإلا صرف فى

مسجد آخر - كما فى الدروس (٨) - وإلا صرف فى سائر مصالح المسلمين.

(هامش)

(١) تقدم فى الصفحة ٥۴ - ٥٥. (٢) كذا فى النسخ، والمناسب تأنيث الضمير، وهكذا حال الضمائر الآتية الراجعة إلى كلمة أجزاؤه . (٣) العبارة فى غير ف هكذا: فمع المصلحة فى صرف عينه يجب صرف عينه فيه. (۴) فى ش : وإجرائها. (٥) فى غير ش : بناء. (۶) فى غير ش : فتعين ، لكن صحح فى ن بما أثبتناه، وفى ص ب يتعين . (٧) الروضة البهية ٣: ٢٥۴. (٨) الدروس ٢: ٢٨٠، وحكاه عنه وعن الروضة المحقق التسترى فى مقابس الأنوار: ١٥۶. (*)

ص ۶٠

قيل: بل لكل أحد حيازته وتملكه (١)، وفيه نظر. وقد الحق (٢) بالمساجد المشاهد والمقابر والخانات والمدارس والقناطر الموقوفة على الطريقة المعروفة، والكتب الموقوفة على المشتغلين، والعبد المحبوس فى خدمة الكعبة ونحوها، والأشجار الموقوفة لانتفاع المارة، والبوارى الموضوعة لصلاة المصلين، وغير ذلك مما قصد بوقفه الانتفاع العام لجميع الناس أو للمسلمين ونحوهم من غير المحصورين، لا لتحصيل المنافع بالإجارة ونحوها وصرفها فى مصارفها كما فى الحمامات والدكاكين ونحوها (٣)، لأن جميع ذلك صار بالوقف كالمباحات بالأصل، اللازم إبقاؤها على الإباحة كالطرق العامة والأسواق. وهذا كله حسن على تقدير كون الوقف فيها فك ملك، لا تمليكا. ولو أتلف شيئا من هذه الموقوفات أو أجزائها متلف، ففى الضمان وجهان: من عموم على اليد فيجب صرف قيمته فى بدله. ومن أن ما يطلب بقيمته يطلب بمنافعه، والمفروض عدم المطالبة باجرة منافع هذه لو استوفاها ظالم كما لو جعل المدرسة بيت المسكن أو محرزا، وأن الظاهر من التأدية فى حديث اليد الإيصال إلى المالك فيختص بأملاك الناس، والأول أحوط، وقواه بعض (۴).

(هامش)

(١) قاله المحقق التسترى فى مقابس الأنوار: ١٥۶. (٢) ألحقها المحقق التسترى فى مقابس الأنوار: ١٥۶. (٣) فى ف : ونحو ذلك. (۴) وهو المحقق التسترى فى مقابس الأنوار: ١٥۶، وفيه: وهذا هو الأصح. (*)

ص ۶١

صور جواز بيع الوقف(١):

صور جواز بيع الوقف(١):

صور جواز بيع الوقف(١):

إذا عرفت جميع ما ذكرنا، فاعلم أن الكلام فى جواز بيع الوقف يقع فى صور:

الصورة الاولى:

أن يخرب الوقف بحيث لا يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه، كالحيوان المذبوح والجذع البالى والحصير الخلق. والأقوى جواز بيعه، وفاقا لمن عرفت ممن تقدم نقل كلماتهم، لعدم جريان أدلة المنع. أما الإجماع، فواضح. وأما قوله عليه السلام: لا يجوز شراء الوقف (٢) فلانصرافه إلى غير هذه الحالة. وأما قوله عليه السلام: الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها (٣) فلا يدل على المنع هنا، لأنه مسوق لبيان وجوب مراعاة الكيفية المرسومة فى إنشاء الوقف، وليس منها عدم بيعه، بل عدم جواز البيع من أحكام الوقف وإن ذكر فى متن العقد، للاتفاق على أنه لا فرق بين ذكره فيه وتركه، وقد تقدم ذلك (۴) وتضعيف (٥) قول من قال ببطلان العقد إذ

(هامش)

(١) العنوان منا. (٢) الوسائل ١٣: ٣٠٣، الباب ۶ من أبواب الوقوف، الحديث الأول. (٣) الوسائل ١٣: ٢٩٥، الباب ٢ من أبواب الوقوف،

الحديث ١ و ٢. (۴) يعنى كون عدم جواز البيع من أحكام الوقف، وتقدم فى الصفحة ٢٩ و ٣٠. (۵) كذا فى ش ومصححة ن ، وفى مصححة خ : ضعف ، وفى سائر النسخ: يضعف. (*)

ص ۶۲

حكم بجواز بيعه. ولو سلم أن المأخوذ فى الوقف إبقاء العين، فإنما هو مأخوذ فيه من حيث كون المقصود انتفاع البطون به مع بقاء العين، والمفروض تعذره هنا. والحاصل: 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، وهو الحاكم أو المتولى. والحاصل: أن الأمر دائر بين تعطيله (١) حتى يتلف بنفسه، وبين انتفاع البطن الموجود به بالإتلاف، وبين تبديله بما يبقى وينتفع به الكل. والأول تضييع مناف لحق الله وحق الواقف وحق الموقوف عليه، وبه يندفع استصحاب المنع، مضافا إلى كون المنع السابق فى ضمن وجوب العمل بمقتضى الوقف، وهو انتفاع جميع البطون بعينه، وقد ارتفع قطعا، فلا يبقى ما كان فى ضمنه. وأما الثانى - فمع منافاته لحق (٢) سائر البطون - يستلزم جواز بيع البطن الأول، إذ لا فرق بين إتلافه ونقله. والثالث 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

(هامش)

(١) فى ف : تعطله. (٢) فى ف ونسخة بدل ن : لتعلق حق. (*)

ص ۶۳

ملكه إلى من أدرك آخر أزمنة بقائه، فتأمل. وكيف كان، فمع فرض ثبوت الحق للبطون اللاحقة، فلا وجه (١) لترخيص البطن الموجود فى إتلافه. ومما ذكرنا يظهر: أن الثمن على تقدير البيع لا يخص به البطن الموجود، وفاقا لمن تقدم ممن يظهر منه ذلك - كالإسكافى (٢) والعلامة (٣) وولده (۴) والشهيدين (۵) والمحقق الثانى (۶)، وحكى عن التنقيح (٧) والمقتصر (٨) ومجمع الفائدة (٩) - لاقتضاء البدلية ذلك، فإن المبيع إذا كان ملكا للموجودين بالفعل وللمعدومين بالقوة كان الثمن كذلك، فإن الملكية اعتبار عرفى أو شرعى يلاحظها المعتبر عند تحقق أسبابها، فكما أن الموجود مالك له فعلا ما دام موجودا بتمليك الواقف، فكذلك المعدوم مالك له شأنا بمقتضى تمليك الواقف. وعدم تعقل الملك للمعدوم إنما هو فى الملك الفعلى، لا الشأنى.

(هامش)

(١) فى مصححة ن : لا وجه. (٢) راجع الصفحة ٣٩. (٣) راجع كلام العلامة فى الصفحة ۴٨. (۴) راجع الصفحة ۴٠. (۵) راجع كلامهما فى الصفحة ۴٩، ۵٠ و ۵٢. (۶) راجع الصفحة ۵١. (٧) التنقيح الرائع ٢: ٣٣٠. (٨) المقتصر: ٢١٢. (٩) مجمع الفائدة ٨: ١۶٩، وراجع مفتاح الكرامة ۴: ٢۵٩ و ٩: ٨٨ - ٨٩، ومقابس الأنوار: ١۵٨. (*)

ص ۶۴

ودعوى: أن الملك الشأنى ليس شيئا محققا موجودا، يكذبها إنشاء الواقف له كإنشائه لملك الموجود. فلو جاز أن تخرج العين الموقوفة إلى ملك الغير بعوض لا يدخل فى ملك المعدوم على نهج دخول المعوض، جاز أن تخرج بعوض لا يدخل فى ملك الموجود. وإليه أشار الشهيد قدس سره فى الفرع الآتى، حيث قال: إنه - يعنى الثمن - صار مملوكا على حد الملك الأول، إذ يستحيل أن يملك لا على حده (١). خلافا لظاهر بعض العبائر المتقدمة (٢)، واختاره المحقق فى الشرائع فى دية العبد الموقوف المقتول (٣). ولعل وجهه: أن الوقف ملك للبطن الموجود، غاية الأمر تعلق حق البطون اللاحقة به، فإذا فرض جواز بيعه انتقل الثمن إلى من هو مالك له فعلا ولا يلزم من تعلق الحق بعين المبيع تعلقه بالثمن، ولا دليل عليه. ومجرد البدلية لا يوجب ترتب جميع اللوازم، إذ لا عموم لفظى يقتضى البدلية والتنزيل، بل هو بدل له فى الملكية وما يتبعها من حيث هو ملك. وفيه: أن ما ينقل (۴) إلى المشترى إن كان هو الاختصاص الموقت الثابت للبطن الموجود، لزم منه رجوع المبيع بعد انعدام البطن السابق (۵)

(هامش)

(۱) غاية المراد: ۱۴۳، ويأتى فى الصفحة ۶۶. (۲) يعنى به عبارة المفيد والسيد المتقدمتين فى الصفحة ۴۳ – ۴۵. (۳) الشرائع ۲: ۲۱۹. (۴) كذا فى ش ومصححة ن ، وفى سائر النسخ: أن النقل. (۵) فى ف : البطن البائع. (*)

ص ۶۵

إلى البطن اللاحق، فلا يملكه المشترى ملكا مستمرا. وإن كان هو مطلق الاختصاص المستقر الذى لا يزول إلا بالناقل، فهو لا يكون إلا بثبوت (۱) جميع الاختصاصات الحاصلة للبطون له، فالثمن لهم على نحو المثمن. ومما ذكرنا تعرف أن اشتراك البطون فى الثمن أولى من اشتراكهم فى دية العبد المقتول، حيث إنه بدل شرعى يكون الحكم به متأخرا عن تلف الوقف، فجاز عقلا منع سراية حق البطون اللاحقة إليه، بخلاف الثمن، فإنه يملكه من يملكه بنفس خروج الوقف عن ملكهم على وجه المعاوضة (۲) الحقيقية، فلا يعقل اختصاص العوض بمن لم يختص بالمعوض. ومن هنا اتضح أيضا أن هذا أولى بالحكم من بدل الرهن الذى حكموا بكونه رهنا، لأن حق الرهنية متعلق بالعين من حيث إنه ملك لمالكه الأول، فجاز أن يرتفع، لا (۳) إلى بدل بارتفاع ملكية المالك الأول، بخلاف الاختصاص الثابت للبطن المعدوم، فإنه ليس قائما بالعين من حيث إنه ملك البطن الموجود، بل اختصاص موقت نظير اختصاص البطن الموجود، منشأ بإنشائه، مقارن له بحسب الجعل، متأخر عنه فى الوجود.

(هامش)

(۱)فى غير ش ومصححة ن: ثبوت. (۲) كذا فى ف، وفى سائر النسخ: المعاوضية، لكن صححت فى أكثرها بما أثبتناه.(۳) كلمة لا ساقطة من ش.(*)

ص ۶۶

وقد تبين مما ذكرنا: أن الثمن حكمه حكم الوقف فى كونه ملكا لجميع البطون على ترتيبهم، فإن كان مما يمكن أن يبقى وينتفع به البطون على نحو المبدل وكانت مصلحة البطون فى بقائه ابقى، وإلا ابدل مكانه ما هو أصلح. ومن هنا ظهر عدم الحاجة إلى صيغة الوقف فى البدل، بل نفس البدلية تقتضى (۱) كونه كالمبدل، ولذا علله الشهيد قدس سره فى غاية المراد بقوله: لأنه صار مملوكا على حد الملك الأول، إذ يستحيل أن يملك لا على حده (۲). ثم إن هذه (۳) العين حيث صارت ملكا للبطون، فلهم أو لوليهم أن ينظر فيه ويتصرف فيه بحسب مصلحة جميع البطون ولو بالإبدال بعين اخرى أصلح لهم، بل قد يجب إذا كان تركه يعد تضييعا للحقوق (۴). وليس مثل الأصل ممنوعا عن بيعه إلا لعذر، لأن ذلك كان حكما من أحكام الوقف الابتدائى، وبدل الوقف إنما هو بدل له فى كونه ملكا للبطون، فلا يترتب عليه جميع أحكام الوقف الابتدائى. ومما ذكرنا أيضا يظهر عدم وجوب شراء المماثل للوقف – كما هو

(هامش)

(۱) فى النسخ: يقضى ، والمناسب ما أثبتناه كما فى مصححة ص . (۲) غاية المراد: ۱۴۳. (۳) فى غير ص : هذا. (۴) فى ف زيادة: وليس حكمه حكمه. (*)

ص ۶۷

ظاهر التذكرة (۱) والإرشاد (۲) وجامع المقاصد (۳) والتنقيح (۴) والمقتصر (۵) ومجمع الفائدة (۶) – بل قد لا يجوز إذا كان غيره أصلح، لأن الثمن إذا صار ملكا للموقوف عليهم الموجودين والمعدومين فاللازم ملاحظة مصلحتهم، خلافا للعلامة (۷) وولده (۸) والشهيد (۹) وجماعة (۱۰) فأوجبوا المماثلة مع الإمكان، لكون المثل أقرب إلى مقصود الواقف. وفيه – مع عدم انضباط غرض الواقف، إذ قد يتعلق غرضه بكون الموقوف عينا خاصة، وقد يتعلق بكون منفعة الوقف مقدارا معينا من دون تعلق غرض بالعين، وقد يكون الغرض خصوص الانتفاع بثمرته، كما لو وقف بستانا لينتفعوا بثمرته فبيع، فدار الأمر بين أن يشترى بثمنه بستان (۱۱) فى موضع لا يصل إليهم إلا قيمة الثمرة، وبين أن

(هامش)

(۱) راجع التذكرة ۲: ۴۴۴. (۲) إرشاد الأذهان ۱: ۴۵۵. (۳) جامع المقاصد ۴: ۹۷، و ۹: ۷۱. (۴) التنقيح الرائع ۲: ۳۳۰. (۵) المقتصر: ۲۱۲. (۶) مجمع الفائدة ۸: ۱۶۹. (۷) راجع المختلف ۶: ۲۸۹. (۸) إيضاح الفوائد ۲: ۴۰۷. (۹) غاية المراد: ۱۴۳. (۱۰) منهم المحقق الثانی فی جامع المقاصد ۴: ۹۷ و ۹: ۷۱، والشهيد الثانی فی المسالک ۳: ۱۷۰، والروضة البهية ۳: ۲۵۵. (۱۱) كذا فی ف ، ن و خ ، وفی سائر النسخ: بستانا. (*)

ص ۶۸

يشترى ملك (۱) آخر يصل إليهم اجرة منفعته، فإن الأول وإن كان مماثلا إلا أنه ليس أقرب إلى غرض الواقف -: أنه (۲) لا دليل على وجوب ملاحظة الأقرب إلى مقصوده، إنما اللازم ملاحظة مدلول كلامه فی إنشاء الوقف، ليجرى الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها. فالحاصل: أن الوقف ما دام موجودا بشخصه لا يلاحظ فيه إلا مدلول كلام الواقف، وإذا بيع وانتقل الثمن إلى الموقوف عليهم لم يلاحظ فيه إلا مصلحتهم. هذا [و] قال العلامة فی محكی التذكرة: كل مورد جوزنا بيع الوقف فإنه يباع ويصرف الثمن إلى جهة الوقف، فإن أمكن شراء مثل تلك العين مما ينتفع به كان أولى، وإلا جاز شراء كل ما يصح وقفه، وإلا صرف الثمن إلى الموقوف عليه يعمل به (۳) ما شاء، لأن فيه جمعا بين التوصل إلى غرض الواقف من نفع الموقوف عليه على الدوام، وبين النص الدال على عدم جواز مخالفة الواقف، حيث (۴) شرط التأبيد، فإذا لم يمكن التأبيد بحسب الشخص وأمكن بحسب النوع وجب، لأنه موافق لغرض الواقف وداخل تحت الأول الذی وقع العقد عليه، ومراعاة الخصوصية الكلية تفضی إلى فوات الغرض بأجمعه، ولأن قصر الثمن على البائعين يقتضی خروج باقی البطون عن الاستحقاق بغير وجه، مع

(هامش)

(۱) كذا فی ف ، ن و خ ، وفی سائر النسخ: ملكا. (۲) فی غير ش : إذ ، إلا أنها صححت فی ن و ص بما أثبتناه. (۳) كذا فی ف ، ن و خ ، وفی سائر النسخ: فيه. (۴) فی ف بدل حيث : من. (*)

ص ۶۹

أنه يستحقون من الوقف (۱) كما يستحق البطن الأول، ويقدر (۲) وجودهم حال الوقف. وقال بعض علمائنا والشافعية: إن ثمن الوقف كقيمة الموقوف إذا تلف فيصرف الثمن على الموقوف عليهم (۳) على رأى (۴)، انتهى. ولا يخفَ عليك مواقع الرد والقبول فی كلامه قدس سره. ثم إن المتولی للبيع هو البطن الموجود بضميمة الحاكم القيم من قبل سائر البطون. ويحتمل أن يكون هذا إلى الناظر إن كان، لأنه المنصوب لمعظم الامور الراجعة إلى الوقف، إلا أن يقال بعدم انصراف وظيفته المجعولة من قبل الواقف إلى التصرف فی نفس العين. والظاهر سقوط نظارته عن بدل الوقف. ويحتمل بقاؤه، لتعلق حقه بالعين الموقوفة، فيتعلق ببدلها (۵). ثم إنه لو لم يمكن شراء بدله، ولم يكن الثمن مما ينتفع به مع بقاء عينه - كالنقدين - فلا يجوز دفعه إلى البطن الموجود، لما عرفت من كونه كالمبيع مشتركا بين جميع البطون، وحينئذ فيوضع عند أمين حتى يتمكن من شراء ما ينتفع به ولو مع الخيار إلى مدة. ولو طلب ذلك البطن الموجود فلا يبعد وجوب إجابته، ولا يعطل الثمن حتى يوجد (۶)

(هامش)

(۱) فی ن ، خ و م والمصدر: الواقف. (۲) كذا فی مصححة ن والمصدر، وفی النسخ: تعذر. (۳) فی ش والمصدر زيادة: ملكا. (۴) التذكرة ۲: ۴۴۴، مع تفاوت واختلاف فی الألفاظ. (۵) فی غير ن و ش : بمبدلها. (۶) كذا فی ش ومصححة ن ، وفی غيرهما: يؤخذ. (*)

ص ۷۰

ما يشترى به من غير خيار. نعم، لو رضی الموجود بالاتجار به وكانت المصلحة فی التجارة، جاز مع المصلحة إلى أن يوجد البدل.

والربح تابع للأصل ولا يملكه الموجودون، لأنه جزء من المبيع، وليس كالنماء الحقيقى. ثم لا فرق فى جميع ما ذكرنا من جواز البيع مع خراب الوقف بين عروض الخراب لكله أو بعضه، فيباع البعض المخروب ويجعل بدله ما يكون وقفا. ولو كان صرف ثمنه فى باقيه بحيث يوجب زيادة منفعة (۱) جاز مع رضا الكل، لما عرفت من كون الثمن ملكا للبطون، فلهم التصرف فيه على ظن المصلحة. ومنه يعلم جواز صرفه فى وقف آخر عليهم على نحو هذا الوقف، فيجوز صرف ثمن ملك مخروب فى تعمير وقف آخر عليهم. ولو خرب بعض الوقف وخرج عن الانتفاع وبقى بعضه محتاجا إلى عمارة لا يمكن بدونها انتفاع البطون اللاحقة، فهل يصرف ثمن المخروب إلى عمارة الباقى وإن لم يرض البطن الموجود؟ وجهان آتيان فيما إذا احتاج إصلاح الوقف بحيث لا يخرج عن قابلية انتفاع البطون اللاحقة إلى صرف منفعته الحاضرة التى يستحقها البطن الموجود إذا لم يشترط الواقف إخراج مؤونة الوقف عن منفعته قبل قسمته (۲) فى الموقوف عليهم. وهنا فروع اخر يستخرجها الماهر بعد التأمل.

(هامش)

(۱) فى ش : منفعته. (۲) كذا، والمناسب: قسمتها. (*)

ص ۷۱

الصورة الثانية

الصورة الثانية:

أن يخرب بحيث يسقط عن الانتفاع المعتد به، بحيث يصدق عرفا أنه لا منفعة فيه، كدار انهدمت فصارت عرصة تؤجر للانتفاع بها باجرة لا تبلغ شيئا معتدا به. فإن كان ثمنه على تقدير البيع لا يعطى به إلا ما كان منفعته كمنفعة العرصة، فلا ينبغى الإشكال فى عدم الجواز. وإن كان يعطى بثمنه ما يكون منفعته أكثر من منفعة (۱) العرصة، بل يساوى (۲) منفعة الدار، ففى جواز البيع وجهان: من عدم دليل على الجواز مع قيام المقتضى للمنع، وهو ظاهر المشهور، حيث قيدوا الخراب المسوغ للبيع بكونه بحيث لا يجدى نفعا، وقد تقدم التصريح من العلامة فى التحرير بأنه: لو انهدمت الدار لم تخرج العرصة من الوقف، ولم يجز بيعها (۳). اللهم إلا أن يحمل النفع المنفى فى كلام المشهور على النفع المعتد به بحسب حال العين، فإن الحمام الذى يستأجر كل سنة مائة دينار إذا صارت عرصة تؤجر كل سنة خمسة دراهم أو عشرة لغرض جزئى - كجمع الزبائل ونحوه - يصدق عليه أنه لا يجدى نفعا، وكذا القرية

(هامش)

(۱) لم ترد منفعة فى ف . (۲) فى غير ن و ش : ساوى. (۳) تقدم فى الصفحة ۴۸، ثم إن المؤلف لم يبين الوجه الثانى الذى هو عدل لقوله: من عدم الدليل ولعله لوضوحه، ويشير إليه قوله: اللهم إلا أن يحمل... . (*)

ص ۷۲

الموقوفة، فإن خرابها بغور أنهارها وهلاك أهلها، ولا تكون بسلب (۱) منافع أراضيها رأسا، ويشهد لهذا ما تقدم عن التحرير: من جعل عرصة الدار المنهدمة مواتا لا ينتفع بها بالكلية (۲) مع أنها كثيرا ما تستأجر للأغراض الجزئية. فالظاهر دخول الصورة المذكورة فى إطلاق كلام كل من سوغ البيع عند خرابه بحيث لا يجدى نفعا، ويشمله الإجماع المدعى فى الانتصار (۳) والغنية (۴)، لكن الخروج بذلك عن عموم أدلة وجوب العمل بمقتضى وقف الواقف (۵) الذى هو حبس العين، وعموم قوله عليه السلام: لا يجوز شراء الوقف (۶) مشكل. ويؤيد المنع (۷) حكم أكثر من تأخر عن الشيخ بالمنع عن بيع النخلة المنقلعة (۸)، بناء على جواز الانتفاع بها فى وجوه اخر، كالتسقيف

(هامش)

(۱) فى غير ف : تسلب. (۲) تقدم فى الصفحة ۴۸. (۳) الانتصار: ۲۲۶ - ۲۲۷. (۴) الغنية: ۲۹۸. (۵) راجع الصفحة ۲۷. (۶) الوسائل

۱۳: ۳۰۳، الباب ۶ من أبواب أحكام الوقوف والصدقات، الحديث الأول. (۷) فی ف : البيع. (۸) منهم المحقق فی الشرائع ۲: ۲۲۱، والعلامة فی القواعد ۱: ۲۶۹، والتحرير ۱: ۲۹۰، والشهيد فی الدروس ۲: ۲۷۹، والمحقق الثانی فی جامع المقاصد ۹: ۷۲، وراجع تفصيل ذلک فی مفتاح الكرامة ۹: ۹۲. (*)

ص ۷۳

وجعلها جسرا ونحو ذلک. بل ظاهر المختلف - حيث جعل النزاع بين الشيخ والحلی رحمهما الله لفظيا، حيث نزل تجويز الشيخ على صورة عدم إمكان الانتفاع به فی منفعة اخری - الاتفاق على المنع إذا حصل فيه انتفاع ولو قليلا، كما يظهر من التمثيل بجعله جسرا (۱). نعم، لو كان قليلا فی الغاية بحيث يلحق بالمعدوم أمكن الحكم بالجواز، لانصراف قوله عليه السلام: لا يجوز شراء الوقف إلى غير هذه الحالة. وكذا حبس العين وتسبيل المنفعة، إنما يجب الوفاء به ما دام المنفعة المعتد بها موجودة، وإلا فمجرد حبس العين وإمساكه ولو من دون منفعة، لو وجب الوفاء به لمنع عن البيع فی الصورة الاولى. ثم إن الحكم المذكور جار فيما إذا صارت منفعة الموقوف (۲) قليلة لعارض آخر غير الخراب، لجريان ما ذكرنا فيه. ثم إنک قد عرفت فيما سبق أنه ذكر بعض (۳): أن جواز بيع الوقف لا يكون إلا مع بطلان الوقف - وعرفت وجه النظر فيه - ثم وجه بطلان الوقف فی الصورة الاولى بفوات (۴) شرط الوقف المراعى فی

(هامش)

(۱) راجع المختلف ۶: ۳۱۶، والخلاف ۳: ۵۵۱، كتاب الوقف، المسألة ۲۳، والسرائر ۳: ۱۶۷. (۲) فی ف : الموقوفة. (۳) هو صاحب الجواهر، وتقدم كلامه فی الصفحة ۳۶. (۴) فی ف : بعنوان ، وهی مصحفة بفقدان كما فی الجواهر. (*)

ص ۷۴

الابتداء والاستدامة، وهو كون العين مما ينتفع بها مع بقاء عينها. وفيه: ما عرفت سابقا (۱) من أن بطلان الوقف بعد انعقاده صحيحا لا وجه له فی الوقف المؤبد، مع أنه لا دليل عليه. مضافا إلى أنه لا دليل على اشتراط الشرط المذكور فی الاستدامة، فإن الشروط فی العقود الناقلة يكفی وجودها حين النقل، فإنه قد يخرج المبيع عن المالية ولا يخرج بذلک عن ملک المشترى. مع أن جواز بيعه لا يوجب الحكم بالبطلان، بل يوجب خروج الوقف عن اللزوم إلى الجواز، كما تقدم. ثم ذكر (۲): أنه قد يقال بالبطلان أيضا بانعدام عنوان الوقف فيما إذا وقف بستانا - مثلا - ملاحظا فی عنوان وقفه البستانية، فخربت حتى خرجت عن قابلية ذلک، فإنه وإن لم تبطل منفعتها أصلا لإمكان الانتفاع بها دارا - مثلا - لكن ليس من عنوان الوقف. واحتمال بقاء العرصة على الوقف باعتبار أنها جزء من الوقف وهی باقية، وخراب غيرها وإن اقتضى بطلانه فيه (۳) لا يقتضی بطلانه فيها، يدفعه: أن العرصة كانت جزءا من الموقوف من حيث كونه بستانا، لا مطلقا، فهی حينئذ جزء عنوان الوقف الذی فرض خرابه، ولو فرض إرادة وقفها لتكون بستانا أو غيره لم يكن إشكال فی بقائها، لعدم ذهاب عنوان الوقف. وربما يؤيد ذلک فی الجملة ما ذكروه فی باب الوصية: من أنه

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۳۷. (۲) أی: صاحب الجواهر. (۳) كلمة فيه لم ترد فی غير ش ، لكنها استدركت فی بعض النسخ. (*)

ص ۷۵

لو أوصى بدار فانهدمت قبل موت الموصى بطلت الوصية لانتفاء موضوعها. نعم، لو لم تكن الدارية و البستانية ونحو ذلک - مثلا - عنوانا للوقف وإن قارنت وقفه، بل كان المراد به الانتفاع به فی كل وقت على حسب ما يقبله، لم يبطل الوقف بتغير أحواله. ثم ذكر: أن فی عود الوقف إلى ملک الواقف أو وارثه بعد البطلان أو الموقوف عليه وجهين (۱). أقول: يرد على (۲) ما قد يقال (۳) - بعد الإجماع على أن انعدام العنوان لا يوجب بطلان الوقف، بل ولا جواز البيع وإن اختلفوا فيه عند الخراب أو خوفه، لكنه غير تغير العنوان كما لا يخفى -: أنه لا وجه للبطلان بانعدام العنوان، لأنه: إن اريد ب العنوان ما جعل مفعولا فی قوله: وقفت هذا البستان ، فلا شک

فی (۴) أنه لیس إلا کقوله: بعت هذا البستان أو وهبته ، فإن التملیک المعلق بعنوان، لا یقتضی دوران الملک مدار العنوان، فالبستان إذا صار ملکا فقد ملک منه کل جزء خارجی وإن لم یکن فی ضمن عنوان البستان ، ولیس التملیک من قبیل الأحکام الجعلیة المتعلقة بالعنوانات.

(هامش)

(۱) إلی هنا تم ما أفاده صاحب الجواهر قدس سره، انظر الجواهر ۲۲: ۳۵۸ – ۳۵۹. (۲) فی ش ومصححة ن زیادة: ذلک ، ولا حاجة إلیها کما لا یخفی. (۳) یعنی: یرد علی ما تقدم فی الصفحة السابقة من قوله: ثم ذکر أنه قد یقال.... (۴) کلمة فی من ف فقط. (*)

ص ۷۶

وإن ارید ب العنوان شیء آخر، فهو خارج عن مصطلح أهل العرف والعلم، ولا بد من بیان المراد منه، هل یراد ما اشترط لفظا، أو قصدا فی الموضوع زیادة علی عنوانه؟ وأما تأیید ما ذکر بالوصیة (۱)، فالمناسب أن یقایس ما نحن فیه بالوصیة بالبستان بعد تمامها وخروج البستان عن ملک الموصی بموته وقبول الموصی له، فهل یرضی أحد بالتزام بطلان الوصیة بصیرورة البستان عرصة؟ نعم، الوصیة قبل تمامها یقع الکلام فی بقائها وبطلانها من جهات اخر. ثم ما ذکره من الوجهین، مما لا یعرف له وجه بعد إطباق کل من قال بخروج الوقف المؤبد عن ملک الواقف علی عدم عوده إلیه أبدا.

الصورة الثالثة

الصورة الثالثة:

أن یخرب بحیث یقل منفعته، لکن لا إلی حد یلحق بالمعدوم. والأقوی هنا المنع، وهو الظاهر من الأکثر فی مسألة النخلة المنقلعة، حیث جوز الشیخ رحمه الله فی محکی الخلاف بیعها، محتجا بأنه لا یمکن الانتفاع بها إلا علی هذا الوجه، لأن الوجه الذی شرطه الواقف قد بطل ولا یرجی عوده (۲)، ومنعه الحلی قائلا: ولا یجوز بیعها، بل

(هامش)

(۱) المتقدم فی الصفحة ۷۴ بقوله: وربما یؤید ذلک فی الجملة. (۲) الخلاف ۳: ۵۵۱ – ۵۵۲، کتاب الوقف، المسألة ۲۳. (*)

ص ۷۷

ینتفع بها بغیر البیع، مستندا إلی وجوب إبقاء الوقف علی حاله مع إمکان الانتفاع، وزوال بعض المنافع لا یستلزم زوال جمیعها، لإمکان التسقیف بها ونحوه (۱)، وحکی موافقته عن الفاضلین (۲) والشهیدین (۳)، والمحقق الثانی (۴) وأکثر المتأخرین (۵). وحکی فی الإیضاح عن والده قدس سرهما: أن النزاع بین الشیخ والحلی لفظی، واستحسنه (۶)، لأن فی تعلیل الشیخ اعترافا بسلب جمیع منافعها، والحلی فرض وجود منفعة ومنع لذلک بیعها. قیل: ویمکن (۷) بناء نزاعهما علی رعایة المنفعة المعد لها الوقف کما هو الظاهر من تعلیل الشیخ (۸)، ولا یخلو عن تأمل. وکیف کان، فالأقوی هنا المنع، وأولی منه بالمنع ما لو قلت منفعة الوقف من دون خراب، فلا یجوز بذلک البیع إلا إذا قلنا بجواز بیعه إذا کان أعود، وسیجیء تفصیله (۹).

(هامش)

(۱) السرائر ۳: ۱۶۷. (۲) الشرائع ۲: ۲۲۱، والقواعد ۱: ۲۶۹، والتحریر ۱: ۲۹۰. (۳) الدروس ۲: ۲۷۹، والمسالک ۵: ۴۰۰. (۴) جامع المقاصد ۹: ۷۲. (۵) حکاه عنهم وعن قبلهم جمیعا المحقق التستری فی المقابس: ۱۵۵. (۶) إیضاح الفوائد ۲: ۳۹۳. (۷) فی ش : وقیل یمکن. (۸) قاله المحقق التستری فی مقابس الأنوار: ۱۵۵، ذیل الصورة الخامسة. (۹) یجئ فی الصورة الرابعة – الآتیة –. (*)

ص ۷۸

الصورة الرابعة

الصورة الرابعة:

أن يكون بيع الوقف أنفع وأعود للموقوف عليه. وظاهر المراد منه: أن يكون ثمن الوقف أزيد نفعا من المنفعة الحاصلة تدريجا مدة وجود الموقوف عليه. وقد نسب جواز البيع هنا إلى المفيد، وقد تقدم عبارته، فراجع (۱). وزيادة النفع قد تلاحظ بالنسبة إلى البطن الموجود، وقد تلاحظ بالنسبة إلى جميع البطون إذا قيل بوجوب شراء بدل الوقف بثمنه. والأقوى المنع مطلقا، وفاقا للأكثر، بل الكل، بناء على ما تقدم: من عدم دلالة قول المفيد على ذلك، وعلى تقديره فقد تقدم عن التحرير: أن كلام المفيد متأول (۲). وكيف كان، فلا إشكال فى المنع، لوجود مقتضى المنع، وهو وجوب العمل على طبق إنشاء الواقف، وقوله عليه السلام: لا يجوز شراء الوقف (۳)، وغير ذلك. وعدم ما يصلح للمنع عدا رواية ابن محبوب عن على بن رئاب عن جعفر بن حنان (۴)، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل وقف غلة له على قرابته (۵) من أبيه، وقرابته (۶) من امه،

(هامش)

(۱) نسبه إليه الشهيد فى الدروس ۲: ۲۷۹، والمحقق الثانى فى جامع المقاصد ۹: ۶۸، وانظر المقنعة: ۶۵۲، وراجع الصفحة ۴۳ - ۴۴. (۲) تقدم فى الصفحة ۴۵. (۳) الوسائل ۱۳: ۳۰۳، الباب ۶ من أبواب أحكام الوقوف والصدقات، الحديث الأول. (۴) فى ف و ص والكافى: جعفر بن حيان. (۵) و (۶) فى ص : قرابة. (*)

ص ۷۹

وأوصى لرجل ولعقبه من تلك الغلة (۱) - ليس بينه وبينه قرابة - بثلاثمائة درهم فى كل سنة، ويقسم الباقى على قرابته من أبيه وقرابته من امه، فقال عليه السلام: جائز للذى اوصى له بذلك. قلت: أرأيت إن لم يخرج من غلة تلك (۲) الأرض التى أوقفها (۳) إلا خمسمائة درهم؟ فقال: أليس فى وصيته أن يعطى الذى اوصى له من الغلة ثلاثمائة درهم، ويقسم الباقى على قرابته من أبيه وامه؟ قلت: نعم. قال: ليس لقرابته أن يأخذوا من الغلة شيئا حتى يوفى الموصى له ثلاثمائة درهم، ثم لهم ما يبقى بعد ذلك. قلت: أرأيت إن مات الذى اوصى له؟ قال: إن مات كانت (۴) الثلاثمائة (۵) درهم لورثته يتوارثونها ما بقى أحد منهم، فإن انقطع ورثته ولم يبق منهم أحد كانت الثلاثمائة درهم لقرابة الميت، يرد إلى ما يخرج من الوقف، ثم يقسم بينهم، يتوارثون ذلك ما بقوا وبقيت الغلة. قلت: فللورثة من قرابة الميت أن يبيعوا الأرض إذا احتاجوا ولم يكفهم ما يخرج من الغلة؟ قال: نعم، إذا رضوا كلهم وكان البيع خيرا لهم، باعوا (۶). والخبر المروى عن الاحتجاج: أن الحميرى كتب إلى صاحب الزمان - جعلنى الله فداه -: أنه روى عن الصادق عليه السلام خبر مأثور:

(هامش)

(۱) عبارة من تلك الغلة لم ترد فى غير ص و ش . (۲) لم ترد تلك فى ص . (۳) فى ص : وقفها. (۴) فى ش زيادة: له. (۵) كذا فى المصادر الحديثية ومصححة ن ، وفى النسخ: ثلاثمائة. (۶) الوسائل ۱۳: ۳۰۶، الباب ۶ من أبواب أحكام الوقوف والصدقات، الحديث ۸. (*)

ص ۸۰

أن الوقف إذا كان (۱) على قوم بأعيانهم وأعقابهم فاجتمع أهل الوقف على بيعه وكان ذلك أصلح، لهم أن يبيعوه. فهل يجوز أن يشترى من (۲) بعضهم إن لم يجتمعوا كلهم على البيع، أم لا يجوز إلا أن يجتمعوا كلهم على ذلك؟ وعن الوقف الذى لا يجوز بيعه؟ فأجاب عليه السلام: إذا كان الوقف على إمام المسلمين فلا يجوز بيعه، وإذا كان على قوم من المسلمين فليبع كل قوم ما يقدرون على بيعه مجتمعين ومتفرقين، إن شاء الله (۳). دلت على جواز البيع، إما فى خصوص ما ذكره الراوى - وهو كون البيع أصلح - وإما مطلقا، بناء على عموم الجواب، لكنه مقيد بالأصلح، لمفهوم رواية جعفر (۴). كما أنه يمكن حمل اعتبار رضا الكل فى رواية جعفر على

صورة بيع تمام الوقف، لا اعتباره (۵) فى بيع كل واحد، بقرينة رواية الاحتجاج. ويؤيد المطلب صدر رواية ابن مهزيار الآتية (۶) لبيع حصة ضيعة

(هامش)

(۱) فى ص والمصدر: إذا كان الوقف. (۲) كذا فى المصدر ومصححة ن ، وفى سائر النسخ: عن. (۳) الاحتجاج ۲: ۳۱۲ – ۳۱۳، والوسائل ۱۳: ۳۰۶ – ۳۰۷، الباب ۶ من أبواب أحكام الوقوف والصدقات، الحديث ۹. (۴) فى ش : الجعفرى، والصواب ما أثبتناه، والمراد به جعفر بن حنان الراوى للخبر السابق. (۵) فى غير ف زيادة: بما ، وشطب عليها فى ن . (۶) ستأتى فى الصفحة ۹۳ – ۹۴. (*)

ص ۸۱

الإمام عليه السلام من الوقف. والجواب: أما عن رواية جعفر، فبأنها (۱) إنما تدل على الجواز مع حاجة الموقوف عليهم، لا لمجرد كون البيع أنفع، فالجواز مشروط بالأمرين كما تقدم عن ظاهر النزهة (۲). وسيجئ 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 عليه السلام بيان اعتبار ذلك تعبدا، بل المراد بيان الواقع الذى فرضه السائل، يعنى: إذا كان الأمر على ما ذكرت من المصلحة فى بيعه جاز، كما يقال: إذا أردت البيع ورأيته أصلح من تركه فبع، وهذا مما لا يقول به أحد. ويحتمل أيضا أن يراد من الخير خصوص (۳) رفع الحاجة التى فرضها السائل. وعن المختلف (۴) وجماعة (۵) الجواب عنه (۶) بعدم ظهوره فى المؤبد،

(هامش)

(۱) فى ف : أنها ، وفى ص : بأنها. (۲) تقدمت عبارة النزهة فى الصفحة ۴۷. (۳) فى غير ف : هو خصوص. (۴) المختلف ۶: ۲۸۹. (۵) منهم الفاضل المقداد فى التنقيح الرائع ۲: ۳۲۹، وابن فهد فى المهذب البارع ۳: ۶۷، والصيمرى فى غاية المرام (مخطوط) ۱: ۴۸۷، والمحقق التسترى فى مقابس الأنوار: ۱۴۵. (۶) كذا، والمناسب تأنيث الضمير، لرجوعه إلى رواية جعفر ، وهكذا الكلام فى الضميرين الآتيين. (*)

ص ۸۲

لاقتصاره على ذكر الأعقاب. وفيه نظر، لأن الاقتصار فى مقام الحكاية لا يدل على الاختصاص، إذ يصح أن يقال فى الوقف المؤبد: إنه وقف على الأولاد مثلا، وحينئذ فعلى الإمام عليه السلام أن يستفصل إذا كان بين المؤبد وغيره فرق فى الحكم، فافهم. وكيف كان، ففى الاستدلال بالرواية – مع ما فيها من الإشكال – على جواز البيع بمجرد الأنفعية إشكال، مع عدم الظفر بالقائل به (۱)، عدا ما يوهمه ظاهر عبارة المفيد المتقدمة (۲). ومما ذكرنا يظهر الجواب عن رواية الحميرى. ثم لو قلنا فى هذه الصورة بالجواز كان الثمن للبطن الأول البائع يتصرف فيه على ما شاء. ومنه يظهر وجه آخر لمخالفة الروايتين للقواعد، فإن مقتضى كون العين مشتركة بين البطون كون بدله كذلك، كما تقدم من استحالة كون بدله ملكا لخصوص البائع (۳)، فيكون تجويز البيع فى هذه الصورة والتصرف فى الثمن رخصة من الشارع للبائع فى إسقاط حق اللاحقين آنا ما قبل البيع – نظير الرجوع فى الهبة المتحقق ببيع الواهب – لئلا يقع البيع على المال المشترك، فيستحيل كون بدله مختصا.

(هامش)

(۱) به من ف . (۲) تقدمت فى الصفحة ۴۳ – ۴۴. (۳) تقدمت فى الصفحة ۶۵. (*)

ص ۸۳

الصورة الخامسة

۱

الصورة الخامسة:

أن يلحق الموقوف عليهم ضرورة شديدة. وقد تقدم عن جماعة تجويز البيع فى هذه الصورة (۱)، بل عن الانتصار والغنية: الإجماع عليه (۲). ويدل عليه رواية جعفر المتقدمة (۳). ويرده: أن ظاهر الرواية أنه يكفى فى البيع عدم كفاية غلة الأرض لمؤونة سنة الموقوف عليهم، كما لا يخفى. وهذا أقل مراتب الفقر الشرعى. والمأخوذ فى (۴) عبائر من تقدم من المجوزين اعتبار الضرورة والحاجة الشديدة، وبينها وبين مطلق الفقر عموم من وجه، إذ قد يكون فقيرا ولا يتفق له حاجة شديدة، بل مطلق الحاجة، لوجدانه من مال الفقراء ما يوجب التوسعة عليه. وقد يتفق الحاجة والضرورة الشديدة فى بعض الأوقات لمن يقدر على مؤونة سنته، فالرواية بظاهرها غير معمول بها. مع أنه قد يقال: إن ظاهر الجواب جواز البيع بمجرد رضا الكل وكون البيع أنفع ولو لم يكن حاجة. وكيف كان، فلا يبقى للجواز عند الضرورة الشديدة إلا الإجماعان المعتضدان بفتوى جماعة، وفى الخروج بهما عن قاعدة عدم جواز البيع

(هامش)

(۱) راجع عباراتهم فى الصفحة ۴۳ – ۵۲. (۲) الانتصار: ۲۲۶ – ۲۲۷، والغنية: ۲۹۸، وتقدمت عبارتهما فى الصفحة ۴۵ – ۴۷. (۳) وهى رواية جعفر بن حنان، المتقدمة فى الصفحة ۷۸. (۴) فى غير ف : من. (*)

ص ۸۴

وعن قاعدة وجوب كون الثمن على تقدير البيع غير مختص بالبطن الموجود – مع وهنه (۱) بمصير جمهور المتأخرين وجماعة من القدماء (۲) إلى الخلاف، بل معارضته (۳) بالإجماع المدعى فى السرائر (۴) – إشكال. الصورة السادسة: أن يشترط الواقف بيعه عند الحاجة، أو إذا كان فيه مصلحة البطن الموجود أو جميع البطون، أو عند مصلحة خاصة على حسب ما يشترط. فقد اختلف كلمات العلامة ومن تأخر عنه فى ذلك. فقال فى الإرشاد: ولو شرط بيع الوقف عند حصول الضرر – كالخراج والمؤن من قبل الظالم – وشراء غيره بثمنه، فالوجه الجواز (۵)، انتهى. وفى القواعد: ولو شرط بيعه عند الضرورة – كزيادة خراج وشبهه – وشراء غيره بثمنه، أو عند خرابه وعطلته، أو خروجه عن حد الانتفاع، أو قلة نفعه، ففى صحة الشرط إشكال. ومع البطلان، ففى إبطال الوقف نظر (۶)، انتهى.

(هامش)

(۱) كذا، والمناسب تثنية الضمير، كما استظهره مصحح ص . (۲) تقدم عن الإسكافى فى الصفحة ۳۹، وعن القاضى فى الصفحة ۴۰، وعن الحلبى والصدوق فى الصفحة ۴۱. (۳) كذا، والمناسب تثنية الضمير، كما استظهره مصحح ص . (۴) تقدم كلامه فى الصفحة ۳۹. (۵) الإرشاد ۱: ۴۵۵. (۶) القواعد ۱: ۲۶۹ – ۲۷۰. (*)

ص ۸۵

وذكر فى الإيضاح فى وجه الجواز رواية جعفر بن حنان المتقدمة (۱)، قال: فإذا جاز بغير شرط فمع الشرط أولى. وفى وجه المنع: أن الوقف للتأبيد، والبيع ينافيه، قال: والأصح أنه لا يجوز بيع الوقف بحال (۲)، انتهى. وقال الشهيد فى الدروس: ولو شرط الواقف بيعه عند حاجتهم أو وقوع الفتنة بينهم فأولى بالجواز (۳)، انتهى. ويظهر منه: أن للشرط تأثيرا، وأنه يحتمل المنع من دون الشرط، والتجويز معه. وعن المحقق الكركى أنه قال: التحقيق أن كل موضع قلنا بجواز بيع الوقف يجوز اشتراط البيع فى الوقف إذا بلغ تلك الحالة، لأنه شرط مؤكد، وليس بمناف للتأبيد المعتبر فى الوقف، لأنه مقيد واقعا بعدم حصول أحد أسباب البيع (۴)، وما لا (۵)، فلا، للمنافاة، فلا يصح حينئذ حبسا (۶)، لأن اشتراط شراء شىء بثمنه يكون وقفا مناف لذلك، لاقتضائه الخروج عن المالك فلا يكون وقفا ولا حبسا (۷)، انتهى.

(هامش)

(۱) تقدمت فى الصفحة ۷۸. (۲) إيضاح الفوائد ۲: ۳۹۳. (۳) الدروس ۲: ۲۷۹. (۴) فى غير ش : المنع، والعبارة للتأبيد – إلى – البيع لم ترد فى جامع المقاصد. (۵) كذا فى ف والمصدر، وفى سائر النسخ: وإلا. (۶) كذا فى ف و ش ومصححة ن ، وفى سائر النسخ:

حبسها. (۷) کـذا، والعبارة فی جامع المقاصد هکذا: واشتراط الشـراء بثمنه ما یکون وقفا یقتضـیه فلا یکون وقفا ولا حبسا ، انظر جامع المقاصد ۹: ۷۳. (* / حة

ص ۸۶

أقول: یمکن (۱) أن یقـال - بعـد التمسک فی الجواز بعموم الوقوف علی حسب ما یوقفها أهلها (۲) و المؤمنون عند شروطهم (۳) - بعـدم ثبوت کون جواز البیع منافیـا لمقتضـی الوقف، فلعله منـاف لإطلاـقه، ولـذا یجتمع الوقف مع جواز البیع عنـد طرو مسوغاته، فإن التحقیق - کما عرفت سابقا (۴) - أن جواز البیع لاـ یبطل الوقف، بل هو وقف یجوز بیعه، فإذا بیع خرج عن کونه وقفا. ثم إنه لو سـلم المنافـاة فإنمـا هو بیعه للبطن الموجود وأکـل ثمنه، وأما تبـدیله بوقف آخر فلا تنافی بینه وبین مفهوم الوقف. فمعنی کونه حبسا: کونه محبوسا من أن یتصـرف فیه بعض طبقات الملاک علی نحو الملک المطلق، وأما حبس شخص الوقف فهو لازم، لإطلاقه وتجرده عن مسوغات الإبـدال، شـرعیة کانت کخوف الخراب، أو بجعل الواقف کالاشتراط فی متن العقد، فتأمل. ثم إنه روی صـحیحا فی الکافی مـا ذکره أمیر المؤمنین علیه السـلام فی کیفیـة وقف ماله فی عین ینبع، وفیه: فإن أراد - یعنی الحسن علیه السـلام - أن یبیع نصـیبا من المال لیقضی (۵) به الدین فلیفعل إن شاء، لا حرج علیه فیه، وإن شاء جعله

(هامش)

(۱) فی غیر ف و ش : ویمکـــن. (۲) تقدم فی الصـفحة ۳۳. (۳) الوسائل ۱۵: ۳۰، الباب ۲۰ من أبواب المهور، الحـدیث ۴. (۴) فی الصفحة ۳۶. (۵) فی ص والمصدر: فیقضی. (*)

ص ۸۷

سری (۱) الملـک. وإن ولـد علی ومواليهم وأموالهم إلی الحسن بن علی. وإن کـانت دار الحسن بن علی غیر دار الصدقـة فبـدا له أن یبیعها فلیبعها إن شاء، و (۲) لا حرج علیه فیه. فإن باع فإنه یقسم ثمنها ثلاثة أثلاث، فیجعل ثلثا فی سبیل الله، ویجعل ثلثا فی بنی هاشم وبنی المطلب، وثلثـا فی آل أبی طالب، وإنه یضـعه فیهم حیث یراه الله (۳). ثم قال: وإن حدث فی الحسن أو فی الحسـین حدث (۴)، فـإن الآـخر منهمـا ینظر فی بنی علی - إلی أن قال: - فإنه یجعله فی رجل یرضاه من بنی هاشم، وإنه یشترط علی الـذی یجعله إلیه أن یترک هـذا (۵) المـال علی اصـوله وینفـق الثمرة حیـث أمره به (۶) مـن سبیـل الله ووجهـه، وذوی الرحم من بنی هـاشم وبنی المطلب والقریب والبعید، لا یباع شیء منه ولا یوهب ولا یورث... الروایة (۷).

(هامش)

(۱) کذا فی أکثر النسخ والکافی - وهو علی وزن نفیس لفظا ومعنی - وفی ن و خ والوسائل: شـروی - وفی مجمع البحرین: وشـروی الشـیء: مثله (انظر مجمع البحرین ۱: ۲۴۵، مادة: شـرا) - وفی ص : شراء. (۲) لم ترد و فی ص والمصـدر. (۳) للحدیث تتمة بمقدار أربعة أسـطر لم ترد فی النسخ. (۴) العبارة فی المصـدر هکذا: وإن حدث بحسن أو حسـین حدث. (۵) لم ترد هـذا فی ص والمصدر. (۶) کـذا فی ص والوسائـل، وفی ف : أمره الله بـه ، وفی الکـافی: أمرته به ، وفی سـائر النسـخ: أمره . (۷) الکافی ۷: ۴۹، الحدیث ۷، والوسائل ۱۳: ۳۱۲، الباب ۱۰ من أبواب أحکام الوقوف والصدقات، الحدیث ۴. (*)

ص ۸۸

وظاهرهـا جواز اشـتراط الـبیع فی الوقف لنفس البطن الموجود، فضـلا عن الـبیع لجمیع البطون وصـرف ثمنه فیمـا ینتفعون به. والسـند صحیح، والتأویل مشکل، والعمل أشکل. الصورة السابعة: أن یؤدی بقاؤه إلی خرابه علما أو ظنا، وهو المعبر عنه ب خوف الخراب فی کثیر من العبـائر المتقدمـة. والأـداء إلی الخراب قـد یکون للخلف بین أربابه، وقـد یکون لا له. والخراب المعلوم أو (۱) المخوف، قد یکون علی حد سقوطه من الانتفاع نفعا معتدا به، وقد یکون علی وجه نقص المنفعة. وأما إذا فرض جواز الانتفاع به بعد الخراب بوجه آخر کانتفاعه السابق أو أزید، فلا یجوز بیعه إلا علی ما استظهره بعض من تقدم کلامه سابقا: من أن تغیر عنوان الوقف یسوغ بیعه وقد

عرفت ضعفه (۲). وقد عرفت من عبائر جماعة تجويز البيع فى صورة التأدية إلى الخراب ولو لغير الاختلاف، ومن اخرى تقييدهم به (۳). الصورة الثامنة: أن يقع بين الموقوف عليهم اختلاف لا يؤمن معه تلف المال أو (۴) النفس وإن لم يعلم أو يظن بذلك.

(هامش)

(۱) فى ش بدل أو : و. (۲) راجع الصفحة ۷۴ – ۷۶. (۳) راجع الصفحة ۴۳ – ۵۲. (۴) فى ش ومصححة ن بدل أو : و. (*)

ص ۸۹

فإن الظاهر من بعض العبارات السابقة جوازه لذلك، خصوصا من عبر بالاختلاف الموجب لخوف الخراب. الصورة التاسعة: أن يؤدى الاختلاف بينهم (۱) إلى ضرر عظيم من غير تقييد بتلف المال، فضلا عن خصوص الوقف. الصورة العاشرة: أن يلزم فساد يستباح منه الأنفس. والأقوى: الجواز مع تأدية البقاء إلى الخراب على وجه لا ينتفع به نفعا يعتد به عرفا، سواء كان لأجل الاختلاف أو غيره، والمنع 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 ونوعه، وبين انقطاع شخصه لا نوعه، كان الثانى (۲) أولى، فليس فيه منافاة لغرض الواقف أصلا. وأما الأدلة الشرعية (۳)، فغير ناهضة، لاختصاص الإجماع،

(هامش)

(۱) فى غير ش : منهم ، وصححت فى ن بما أثبتناه. (۲) كذا فى ش ومصححة ص ، وفى سائر النسخ: الأول ، قال المحقق المامقانى قدس سره – بعد أن أثبت ما أثبتناه –: هكذا فى بعض النسخ، وفى بعضها: كان الأول أولى وهو سهو من قلم الناسخ. (غاية الآمال: ۴۵۳). (۳) يعنى الناهية عن بيع الوقف، المتقدمة فى الصفحة ۳۳ وما بعدها. (*)

ص ۹۰

وانصراف النصوص إلى غير هذه الصورة. وأما الموقوف عليهم، فالمفروض إذن الموجود منهم، وقيام الناظر العام أو (۱) الخاص مقام غير الموجود. نعم، قد يشكل الأمر فيما لو فرض تضرر البطن الموجود من بيعه، للزوم تعطيل (۲) الانتفاع إلى زمان وجدان البدل، أو كون البدل قليل المنفعة بالنسبة إلى الباقى. ومما ذكر يظهر أنه يجب تأخير البيع إلى آخر أزمنة إمكان البقاء، مع عدم فوات الاستبدال فيه، ومع فوته ففى تقديم البيع إشكال. ولو دار الأمر بين بيعه والإبدال به، وبين صرف منفعته الحاصلة مدة من الزمان لتعميره، ففى ترجيح حق البطن الذى يفوته المنفعة أو حق الواقف وسائر البطون المتأخرة المتعلق بشخص الوقف (۳) وجهان، لا يخلو أولهما عن قوة إذا لم يشترط الواقف إصلاح الوقف من منفعته مقدما على الموقوف عليه. وقد يستدل على الجواز فيما ذكرنا، بما عن (۴) التنقيح: من أن بقاء الوقف على حاله والحال هذه إضاعة وإتلاف للمال، وهو منهى عنه شرعا، فيكون البيع جائزا (۵).

(هامش)

(۱) فى م و ش بدل أو : و. (۲) فى نسخة بدل ص : تعطل. (۳) فى أكثر النسخ: لشخص الواقف. (۴) فى ف : فى. (۵) استدل به المحقق التسترى فى المقابس: ۱۵۵، وانظر التنقيح الرائع ۲: ۳۳۰. (*)

ص ۹۱

ولعله أراد الجواز بالمعنى الأعم، فلا يرد عليه: أنه يدل على وجوب البيع (۱). وفيه: أن المحرم هو إضاعة المال المسلط عليه، لا ترك المال الذى لا سلطان عليه إلى أن يخرب بنفسه، وإلا لزم وجوب تعمير الأوقاف المشرفة على الخراب بغير البيع مهما أمكن مقدما على البيع، أو إذا لم يمكن البيع. والحاصل: أن ضعف هذا الدليل بظاهره واضح، ويتضح فساده على القول بكون الثمن للبطن الموجود لا غير. ويتلوه فى الضعف ما عن المختلف (۲) والتذكرة (۳) والمهذب (۴) وغاية المرام (۵): من أن الغرض من الوقف استيفاء منافعه وقد تعذرت، فيجوز إخراجه عن حده، تحصيلا للغرض منه، والجمود على العين مع تعطيلها تضييع للغرض، كما أنه لو تعطل (۶) الهدى ذبح فى الحال وإن اختص بموضع، فلما تعذر مراعاة المحل ترك مراعاة الخاص المتعذر (۷).

(هامش)

(۱) کما أورده المحقق التستری فی مقابس الأنوار: ۱۵۲. (۲) المختلف ۶: ۲۸۸. (۳) التذکرة ۲: ۴۴۴. (۴) المهذب البارع ۳: ۶۶. (۵) لم نعثر علیه فی غایة المرام، وحکاه عنهم المحقق التستری فی مقابس الأنوار: ۱۵۳. (۶) فی النسخ: تعطلت ، وفی المقابس: عطلت ، وما أثبتناه من مصححتی ن و خ ، والصحیح: عطب کما فی المختلف. (۷) کذا فی ف ونسخة بدل ن والمختلف والتذکرة، وفی سائر النسخ: ترک مراعاته لتخلص المعتذر. (*)

ص ۹۲

وفیه: أن الغرض من الوقف استیفاء المنافع من شخص الموقوف، لأنه الذی دل علیه صیغة الوقف، والمفروض تعذره فیسقط. وقیام الانتفاع بالنوع مقام الانتفاع بالشخص - لکونه (۱) أقرب إلی مقصود الواقف - فرع الدلیل علی وجوب اعتبار ما هو الأقرب إلی غرض الواقف بعد تعذر أصل الغرض. فالأولی منع جریان أدلة المنع مع خوف الخراب المسقط للمنفعة رأسا، وجعل ذلک مؤیدا (۲). وأما المنع فی غیر هذا القسم من الصورة السابعة (۳) وفیما عداها من الصور اللاحقة لها، فلعموم قوله علیه السلام: لا یجوز شراء الوقف ولا تدخل الغلة فی ملکک (۴)، فإن ترک الاستفصال فیه عن (۵) علم المشتری بعدم وقوع بیع الوقف علی بعض الوجوه المجوزة وعدمه - الموجب لحمل فعل البائع علی الصحة - یدل علی أن الوقف ما دام له غلة لا یجوز بیعه. وکذا قوله علیه السلام: الوقوف علی حسب ما یوقفها أهلها إن شاء الله (۶)، وما دل علی أنه: یترک حتی یرثها وارث

(هامش)

(۱) فی ف : لأنه. (۲) عبارة وجعل ذلک مؤیدا لم ترد فی ف . (۳) فی أکثر النسخ: السابقة. (۴) الوسائل ۱۳: ۳۰۳، الباب ۶ من أبواب أحکام الوقوف والصدقات، الحدیث الأول. (۵) فی غیر ش ومصححة ن بدل عن : بین. (۶) الوسائل ۱۳: ۲۹۵، الباب ۲ من أبواب أحکام الوقوف والصدقات، الحدیث ۱ و ۲، وفی ف زیادة تعالی فی آخر الحدیث. (*)

ص ۹۳

۲

السماوات والأرض (۱). هذا کله، مضافا إلی الاستصحاب فی جمیع هذه الصور وعدم الدلیل الوارد علیه، عدا المکاتبة المشهورة التی انحصر تمسک کل من جوزه فی هذه الصور فیها، وهی مکاتبة ابن مهزیار، قال: کتبت إلی أبی جعفر الثانی علیه السلام: أن فلانا ابتاع ضیعة فأوقفها، وجعل لک فی الوقف الخمس، ویسأل (۲) عن رأیک فی بیع حصتک من الأرض، أو تقویمها (۳) علی نفسه بما اشتراها (۴)، أو یدعها موقوفة؟ فکتب إلی: أعلم فلانا أنی آمره ببیع حصتی من الضیعة، وإیصال ثمن ذلک إلی، إن (۵) ذلک رأیی إن شاء الله تعالی، أو یقومها علی نفسه إن کان ذلک أوفق (۶) له. قال: وکتبت (۷) إلیه: أن الرجل ذکر أن بین من وقف علیهم بقیة هذه الضیعة اختلافا شدیدا، وأنه (۸) لیس یأمن أن یتفاقم ذلک بینهم بعده، فإن کان تری أن یبیع هذا الوقف، ویدفع إلی کل إنسان منهم

(هامش)

(۱) یدل علیه ما فی الوسائل ۱۳: ۳۰۴، الباب ۶ من أبواب أحکام الوقوف والصدقات، الحدیث ۴. (۲) کذا فی ص والمصدر، وفی سائر النسخ: یسألک. (۳) کذا فی ص والمصدر، وفی سائر النسخ: تقویمه. (۴) فی ص والکافی زیادة: به. (۵) فی ص والمصدر: وإن. (۶) فی بعض النسخ: أرفق. (۷) کذا فی المصدر ومصححة ص ، وفی النسخ: فکتب. (۸) لم ترد أنه فی غیر ص و ش . (*)

ص ۹۴

ما وقف له من ذلک، أمرته (۱). فکتب بخطه: وأعلمه أن رأیی: إن کان قد علم الاختلاف بین أرباب الوقف أن بیع الوقف أمثل فلیبع

(۲)، فإنه ربما جاء فی الاختلاف تلف الأموال والنفوس (۳). حیث إنه یمکن الاستدلال للجواز بها فی القسم الثانی من الصورة السابعة (۴)، بناء علی أن قوله: فإنه... الخ تعلیل لجواز البیع فی صورة الاختلاف، وأن المراد بالمال هو الوقف، فإن ضم النفوس إنما هو لبیان الضرر الآخر (۵) المترتب علی الاختلاف، لا أن المناط فی الحکم هو اجتماع الأمرین کما لا یخفی، فیکون حاصل التعلیل: أنه کلما کان الوقف فی معرض الخراب جاز بیعه. وفیه: أن المقصود جواز بیعه إذا أدی بقاؤه إلی الخراب علما أو ظنا، لا مجرد کونه ربما یؤدی إلیه - المجامع للاحتمال المساوی أو المرجوح، علی ما هو الظاهر من لفظة ربما کما لا یخفی علی المتتبع لموارد استعمالاته - ولا أظن أحدا یلتزم بجواز البیع بمجرد احتمال أداء

(هامش)

(۱) لم ترد أمرته فی أکثر النسخ. (۲) لم ترد فلیبع فی غیر ص ، ش و م . (۳) فی غیر ص زیادة: الخبر ، والظاهر أنه لا وجه لها، فإن الحدیث مذکور بتمامه، انظر الوسائل ۱۳: ۳۰۵، الباب ۶ من أبواب أحکام الوقوف والصدقات، الحدیث ۶، وانظر الکافی ۷: ۳۶، الحدیث ۳. (۴) فی أکثر النسخ: السابقة. (۵) لم ترد الآخر فی ف . (*)

ص ۹۵

بقائه إلی الخراب، لأن کلمات من عبر بهذا العنوان - کما عرفت - بین قولهم: أدی بقاؤه إلی خرابه ، وبین قولهم: یخشی أو یخاف خرابه . والخوف عند المشهور، کما یعلم من سائر موارد إطلاقاتهم - مثل قولهم: یجب الإفطار والتیمم مع خوف الضرر ، ویحرم السفر مع خوف الهلاک - لا یتحقق إلا بعد قیام أمارة الخوف (۱). هذا، مع أن مناط الجواز - علی ما ذکر - تلف الوقف رأسا، وهو القسم الأول من الصورة السابعة (۲) الذی جوزنا فیه (۳) البیع، فلا یشمل الخراب الذی لا یصدق معه التلف. مع أنه لا وجه - بناء علی عموم التعلیل - للاقتصار علی خوف خراب خصوص الوقف، بل کلما خیف تلف مال جاز بیع الوقف. وأما تقریب الاستدلال بالمکاتبة علی جواز البیع فی الصورة الثامنة - وهی صورة وقوع الاختلاف الذی ربما أوجب تلف الأموال والنفوس - فهو: أن الحکم بالجواز معلق علی الاختلاف، إلا أن قوله: فإنه ربما... الخ مقید بالاختلاف الخاص - وهو الذی لا یؤمن معه من التلف -، لأن العلة تقید المعلول، کما فی قولک: لا تأکل الرمان لأنه حامض. وفیه: أن اللازم علی هذا، تعمیم الجواز فی کل مورد لا یؤمن

(هامش)

(۱) کذا فی ش ومصححة ن ، وفی غیرهما: المخوف. (۲) فی غیر ش : الثانیة ، لکن صححت فی بعضها بما أثبتناه. (۳) فی غیر ش : التی جوزنا فیها ، وصححت فی هامش ن بما أثبتناه. (*)

ص ۹۶

معه من تلف الأموال والنفوس وإن لم یکن من جهة اختلاف الموقوف علیهم، فیجوز بیع الوقف لإصلاح کل فتنة وإن لم یکن لها دخل فی الوقف. اللهم إلا أن یدعی سوق العلة مساق التقریب، لا التعلیل الحقیقی حتی یتعدی إلی جمیع موارده. لکن تقیید الاختلاف حینئذ بکونه مما لا یؤمن، ممنوع. وهو الذی فهمه الشهید رحمه الله فی الروضة - کما تقدم کلامه (۱) - لکن الحکم علی هذا الوجه مخالف للمشهور. فلا یبقی حینئذ وثوق بالروایة بحیث یرفع الید بها عن العمومات والقواعد، مع ما فیها من ضعف الدلالة، کما سیجئ إلیه الإشارة. ومما ذکرنا یظهر تقریب الاستدلال علی الصورة التاسعة ورده. وأما تقریب الاستدلال علی الصورة العاشرة فهو: أن ضم تلف النفس إلی تلف الأموال - مع أن خوف تلف الأنفس یتبعه خوف تلف المال غالبا - یدل علی اعتبار بلوغ الفتنة فی الشدة إلی حیث یخاف منه تلف النفس، ولا یکفی بلوغه إلی ما دون ذلک بحیث یخاف منه تلف المال فقط. وفیه: أن اللازم علی هذا عدم اختصاص موجب الفساد بوقوع الفتنة بین الموقوف علیهم، بل یجوز حینئذ بیع الوقف لرفع کل فتنة، مع أن ظاهر الروایة کفایة کون الاختلاف بحیث ربما جاء فیه تلف الأموال والنفوس، والمقصود - کما یظهر من عبارة الجامع المتقدمة (۲) - هو اعتبار

(هامش)

(۱) تقدم فی الصفحة ۵۲. (۲) تقدمت فی الصفحة ۴۷. (*)

ص ۹۷

الفتنة التی یستباح بها الأنفس. والحاصل: أن جمیع الفتاوی المتقدمة فی جواز بیع الوقف - الراجعة إلی اعتبار أداء بقاء الوقف علما أو ظنا أو احتمالا- إلی مطلق الفساد، أو فساد خاص، أو اعتبار الاختلاف مطلقا، أو اختلاف خاص - مستندة إلی ما فهم أربابها من المکاتبة المذکورة. والأظهر فی مدلولها: هو إناطة الجواز بالاختلاف الذی ربما جاء فیه تلف الأموال والنفوس، لا مطلق الاختلاف، لأن الذیل مقید، ولا خصوص المؤدی علما أو ظنا، لأن موارد استعمال لفظة ربما أعم من ذلک، ولا مطلق ما یؤدی إلی المحذور المذکور، لعدم ظهور الذیل فی التعلیل بحیث یتعدی عن مورد النص وإن کان فیه إشارة إلی التعلیل. وعلی ما ذکرنا، فالمکاتبة غیر مفتی بها عند المشهور، لأن الظاهر اعتبارهم العلم أو الظن بأداء بقائه إلی الخراب الغیر الملازم للفتنة الموجبة لاستباحة الأموال والأنفس، فیکون النسبة بین فتوی المشهور ومضمون الروایة عموما من وجه. لکن الإنصاف: أن هذا لا یمنع من جبر ضعف دلالة الروایة وقصور مقاومتها للعمومات المانعة، بالشهرة، لأن اختلاف فتاوی المشهور إنما هو من حیث الاختلاف فی فهم المناط الذی انیط به الجواز من قوله علیه السلام: إن کان قد علم الاختلاف... المنضم إلی قوله: فإنه ربما جاء فی الاختلاف... . وأما دلالة المکاتبة علی کون مورد السؤال هو الوقف المؤبد التام، فهی - علی تقدیر قصورها - منجبرة بالشهرة، فیندفع بها ما یدعی

ص ۹۸

من قصور دلالتها من جهات، مثل: عدم ظهورها فی المؤبد، لعدم ذکر البطن اللاحق، وظهورها فی عدم إقباض الموقوف علیهم وعدم تمام الوقف، کما عن الإیضاح (۱)، وأوضحه الفاضل المحدث المجلسی، وجزم به المحدث البحرانی (۲)، ومال إلیه فی الریاض (۳). قال الأول - فی بعض حواشیه علی بعض کتب الأخبار -: إنه یخطر بالبال أنه یمکن حمل الخبر علی ما إذا لم یقبضهم الضیعة الموقوفة علیهم، ولم یدفعها إلیهم، وحاصل السؤال: أن الواقف یعلم أنه إذا دفعها إلیهم یحصل بینهم الاختلاف ویشتد، لحصول الاختلاف بینهم (۴) قبل الدفع إلیهم فی تلک الضیعة أو فی أمر آخر، فهل یدعها موقوفة ویدفعها إلیهم، أو یرجع عن الوقف لعدم لزومه بعد ویدفع إلیهم ثمنها؟ أیهما أفضل؟ (۵) انتهی موضع الحاجة. والإنصاف: أنه توجیه حسن، لکن لیس فی السؤال ما یوجب ظهوره فی ذلک، فلا- یجوز رفع الید عن مقتضی ترک الاستفصال فی الجواب. کما أن عدم ذکر البطن اللاحق لا- یوجب ظهور السؤال فی الوقف المنقطع، إذ کثیرا ما یقتصر فی مقام حکایة وقف مؤبد علی

(هامش)

(۱) إیضاح الفوائد ۲: ۳۹۲. (۲) الحدائق ۱۸: ۴۴۲ - ۴۴۳. (۳) الریاض ۲: ۳۱. (۴) فی غیر ش : منهم ، وصححت فی ن بما أثبتناه. (۵) ملاذ الأخیار ۱۴: ۴۰۰، باب الوقوف والصدقات، ذیل الحدیث ۴، ومرآة العقول ۲۳: ۶۱ کتاب الوصایا، ذیل الحدیث ۳۰. (*)

ص ۹۹

ذکر بعض البطون، فترک الاستفصال عن ذلک یوجب ثبوت الحکم للمؤبد. والحاصل: أن المحتاج إلی الانجبار بالشهرة ثبوت حکم الروایة للوقف التام المؤبد، لا- تعیین ما انیط به الجواز من کونه مجرد الفتنة أو ما یؤدی الفتنة إلیه، أو غیر ذلک مما تقدم من الاحتمالات فی الفقرتین المذکورتین. نعم، یحتاج إلی الاعتضاد بالشهرة من جهة اخری، وهی: أن مقتضی القاعدة - کما عرفت (۱) - لزوم کون بدل الوقف کنفسه مشترکا بین جمیع البطون، وظاهر الروایة تقریره علیه السلام للسائل فی تقسیم ثمن الوقف علی الموجودین، فلا- بد: إما من رفع الید عن مقتضی المعاوضة إلا- بتکلف سقوط حق سائر البطون عن الوقف آنا ما قبل البیع، لتقع المعاوضة فی مالهم. وإما من حمل السؤال علی الوقف المنقطع، أعنی: الحبس الذی لا إشکال فی بقائه علی ملک الواقف، أو علی الوقف الغیر التام، لعدم القبض، أو لعدم تحقق صیغة الوقف وإن تحقق التوطین علیه. وتسمیته وقفا بهذا الاعتبار. ویؤیده: تصدی الواقف بنفسه للبیع، إلا- أن یحمل علی کونه ناظرا، أو یقال: إنه أجنبی أستاذن الإمام علیه السلام فی بیعه علیهم حسبة. بل یمکن أن

یکون قد فهم الإمام علیه السلام من جعل السائل قسمة الثمن بین الموجودین مفروغا عنها - مع أن المرکوز فی الأذهان اشتراک جمیع البطون فی الوقف وبدله - أن مورد السؤال هو الوقف الباقی علی

(هامش)

(۱) فی الصفحة ۶۳. (*)

ص ۱۰۰

ملک الواقف، لانقطاعه أو لعدم تمامه. ویؤیده: أن ظاهر صدره المتضمن لجعل الخمس من الوقف للإمام علیه السلام هو هذا النحو أیضا. إلا أن یصلح هذا الخلل وأمثاله بفهم الأصحاب الوقف المؤبد التام، ویقال: إنه لا بأس بجعل الخبر المعتضد بالشهرة مخصصا لقاعدة المنع عن بیع الوقف، وموجبا لتکلف الالتزام بسقوط حق اللاحقین عن الوقف عند إرادة البیع، أو نمنع (۱) تقریر الإمام علیه السلام للسائل فی قسمة الثمن إلی الموجودین. ویبقی الکلام فی تعیین المحتملات فی مناط جواز البیع، وقد عرفت (۲) الأظهر منها، لکن فی النفس شیء من الجزم بظهوره، فلو اقتصر علی المتیقن من بین المحتملات - وهو الاختلاف المؤدی علما أو ظنا إلی تلف خصوص مال الوقف ونفوس الموقوف علیهم - کان أولی. والفرق بین هذا والقسم الأول من الصورة السابعة الذی جوزنا فیه البیع: أن المناط فی ذلک القسم: العلم أو الظن بتلف الوقف رأسا. والمناط هنا: خراب الوقف، الذی یتحقق به تلف المال وإن لم یتلف الوقف، فإن الزائد من المقدار الباقی مال قد تلف. ولیس المراد من التلف فی الروایة تلف الوقف رأسا حتی یتحد مع ذلک القسم المتقدم، إذ لا یناسب هذا ما هو الغالب فی تلف الضیعة

(هامش)

(۱) فی ص : بمنع. (۲) فی الصفحة ۸۹. (*)

ص ۱۰۱

التی هی مورد الروایة، فإن تلفها غالبا لسقوطها عن المنفعة المطلوبة منها بحسب شأنها. ثم إن الظاهر من بعض العبائر المتقدمة، بل المحکی عن الأکثر (۱): أن الثمن فی هذا البیع للبطن الموجود. إلا أن ظاهر کلام جماعة، بل صریح بعضهم - کجامع المقاصد (۲) - هو: أنه یشتری بثمنه ما یکون وقفا علی وجه یندفع به الخلف، تحصیلا لمطلوب الواقف بحسب الإمکان. وهذا منه قدس سره مبنی علی منع (۳) ظهور الروایة فی تقریر السائل فی قسمة الثمن علی الموجودین، أو علی منع العمل بهذا التقریر فی مخالفة مقتضی قاعدة المعاوضة من اشتراک جمیع البطون فی البدل کالمبدل، لکن الوجه الثانی ینافی قوله باختصاص الموجودین بثمن ما یباع، للحاجة الشدیدة، تمسکا بروایة جعفر (۴)، فتعین الأول، وهو منع التقریر. لکنه خلاف مقتضی التأمل فی الروایة. [الوقف المنقطع] (۵) وأما الوقف المنقطع، وهو: ما إذا وقف علی من ینقرض - بناء

(هامش)

(۱) لم نقف علیه. (۲) جامع المقاصد ۴: ۹۷. (۳) فی ش بدل منع : وجه. (۴) تقدمت فی الصفحة ۷۸. (۵) العنوان منا. (*)

ص ۱۰۲

علی صحته کما هو المعروف - فإما أن نقول ببقائه علی ملک الواقف، وإما أن نقول بانتقاله إلی الموقوف علیهم. وعلی الثانی: فإما أن یملکوه ملکا مستقرا بحیث ینتقل منهم إلی ورثتهم عند انقراضهم، وإما أن یقال بعوده إلی ملک الواقف، وإما أن یقال بصیرورته فی سبیل الله. فعلی الأول: لا یجوز للموقوف علیهم البیع، لعدم الملک. وفی جوازه للواقف مع جهالة مدة استحقاق الموقوف علیهم إشکال، من حیث لزوم الغرر بجهالة وقت استحقاق التسلیم التام علی وجه ینتفع به، ولذا منع الأصحاب - کما فی الإیضاح (۱) - بیع مسکن المطلقة المعتدة بالأقراء، لجهالة مدة العدة، مع عدم کثرة التفاوت. نعم، المحکی عن جماعة - کالمحقق (۲) والشهیدین فی المسالک (۳) والدروس (۴) وغیرهم (۵) -: صحة البیع فی السکنی الموقتة بعمر أحدهما، بل ربما یظهر من محکی التنقیح: الإجماع

علیه. ولعله إما لمنع الغرر، وإما للنص، وهو ما رواه المشایخ الثلاثة – فی الصحیح أو الحسن – عن

(هامش)

(۱) إیضاح الفوائد ۲: ۴۰۹، وفی غیر ف زیادة: علی ما حکی عنهم ، وشطب علیها فی ن . (۲) المختصر النافع: ۱۵۹، والشرائع ۲: ۲۲۵. (۳) المسالک ۵: ۴۲۷ – ۴۲۹. (۴) الدروس ۲: ۲۸۲. (۵) مثل المحقق السبزواری فی الکفایة: ۱۴۳، والمحدث الکاشانی فی المفاتیح ۳: ۲۲۰، والسید الطباطبائی فی الریاض ۲: ۳۴، وانظر مقابس الأنوار: ۱۵۷. (*)

ص ۱۰۳

۳

الحسین بن نعیم، قال: سألت أبا الحسن علیه السلام عن رجل جعل داره سکنی لرجل زمان حیاته ولعقبه من بعده، قال: هی له ولعقبه من بعده کما شرط. قلت: فإن احتاج إلی بیعها؟ قال: نعم. قلت: فینقض البیع السکنی؟ قال: لا ینقض البیع السکنی، کذلک سمعت أبی یقول: قال أبو جعفر علیه السلام: لا ـ ینقض البیع الإجارة ولا السکنی، ولکن یبیعه علی أن الذی یشتریه لا یملک ما اشتراه حتی ینقضی السکنی علی ما شرط... الخبر (۱). ومع ذلک فقد توقف فی المسألة العلامة (۲) وولده (۳) والمحقق الثانی (۴). ولو باعه من الموقوف علیه المختص بمنفعة الوقف، فالظاهر جوازه، لعدم الغرر. ویحتمل العدم، لأن معرفة المجموع المرکب من ملک البائع وحق المشتری لا ـ توجب معرفة المبیع. وکذا لو باعه ممن انتقل إلیه حق الموقوف علیه. نعم، لو انتقل إلی الواقف ثم باع صح جزما. وأما مجرد رضا الموقوف علیهم، فلا یجوز البیع من الأجنبی،

(هامش)

(۱) الکافی ۷: ۳۸، الحدیث ۳۸، والفقیه ۴: ۲۵۱، الحدیث ۵۵۹۵، والتهذیب ۹: ۱۴۱، الحدیث ۵۹۳، وعنها الوسائل ۱۳: ۲۶۷، الباب ۲۴ من أبواب أحکام الإجارة، الحدیث ۳. (۲) القواعد ۱: ۲۷۳، والمختلف ۶: ۳۳۶. (۳) إیضاح الفوائد ۲: ۴۰۹. (۴) جامع المقاصد ۹: ۱۲۵. (*)

ص ۱۰۴

لأن المنفعة مال لهم فلا ـ تنتقل إلی المشتری بلا عوض. اللهم إلا أن یکون علی وجه الإسقاط لو صححناه منهم، أو یکون المعاملة مرکبة من نقل العین من طرف الواقف ونقل المنفعة من قبل الموقوف علیهم، فیکون العوض موزعا علیهما. ولا بد أن یکون ذلک علی وجه الصلح، لأن غیره لا یتضمن نقل العین والمنفعة کلیهما، خصوصا مع جهالة المنفعة. ومما ذکرنا یظهر وجه التأمل فیما حکی عن التنقیح: من أنه لو اتفق الواقف والموقوف علیه علی البیع فی المنقطع جاز (۱)، سواء أراد بیع الواقف أو بیع الموقوف علیه، کما یدل علیه کلامه المحکی عنه فی مسألة السکنی (۲)، حیث أجاز استقلال مالک العین بالبیع ولو من دون رضا مالک الانتفاع أو المنفعة. نعم، لو کان للموقوف علیه حق الانتفاع من دون تملک للمنفعة – کما فی السکنی علی قول – صح ما ذکره، لإمکان سقوط الحق بالإسقاط، بخلاف المال، فتأمل. وتمام الکلام فی هذه المسائل فی باب السکنی والحبس إن شاء الله تعالی. وعلی الثانی (۳): فلا یجوز البیع للواقف، لعدم الملک، ولا للموقوف

(هامش)

(۱) التنقیح الرائع ۲: ۳۲۹ – ۳۳۰، وحکاه عنه المحقق التستری فی مقابس الأنوار: ۱۵۷. (۲) راجع التنقیح الرائع ۲: ۳۳۶ – ۳۳۷. (۳) عطف علی قوله: فعلی الأول المتقدم فی الصفحة ۱۰۲. (*)

ص ۱۰۵

علیه، لاعتبار الواقف بقاءه فی یدهم إلی انقراضهم. وعلی الثالث: فلا ـ یجوز البیع للموقوف علیه وإن أجاز الواقف، لمنافاته لاعتبار

الواقف فی الوقف بقاء العین، کما لا یجوز أیضا للواقف الغیر المالک فعلا وإن أجاز الموقوف علیه، إلا إذا جوزنا بیع ملک الغیر مع عدم اعتبار مجیز له فی الحال، بناء علی أن الموقوف علیه الذی هو المالک فعلا لیس له الإجازة، لعدم تسلطه علی النقل، فإذا انقرض الموقوف علیه وملکه الواقف لزم البیع. ثم إنه قد اورد (۱) علی القاضی قدس سره حیث جوز للموقوف علیه بیع الوقف المنقطع مع قوله ببقاء الوقف المنقطع علی ملک الواقف (۲). ویمکن دفع التنافی بکونه قائلا بالوجه الثالث من الوجوه المتقدمة - وهو ملک الموقوف علیهم ثم عوده إلی الواقف - إلا أن الکلام فی ثبوت هذا القول بین من اختلف فی مالک الموقوف فی الوقف المنقطع، ویتضح ذلک بمراجعة المسألة فی کتاب الوقف. وعلی الرابع: فالظاهر أن حکمه حکم الوقف المؤبد - کما صرح به المحقق الثانی (۳) علی ما حکی عنه - لأنه حقیقة وقف مؤبد کما لو صرح بکونه فی سبیل الله بعد انقراض الموقوف علیه الخاص. ثم إن ما ذکرنا فی حکم الوقف المنقطع فإنما هو بالنسبة إلی البطن الذی لا بطن بعده یتلقی الملک من الواقف.

(هامش)

(۱) أورده المحقق التستری فی مقابس الأنوار: ۱۵۷. (۲) المهذب ۲: ۹۲. (۳) جامع المقاصد ۹: ۷۰. (*)

ص ۱۰۶

وأما حکم بیع بعض البطون مع وجود من بعدهم، فإن قلنا بعدم تملکهم للمنقطع فهو کما تقدم. وأما علی تقدیر القول بملکهم، فحکم بیع غیر الأخیر من البطون حکم بیع بعض البطون فی الوقف المؤبد، فیشترک معه فی المنع فی الصور التی منعنا، وفی الجواز فی الصور (۱) التی جوزنا، لاشتراک دلیل المنع، ویتشارکان أیضا فی حکم الثمن بعد البیع.

(هامش)

(۱) کذا فی ف و ن ومصححة خ ، وفی سائر النسخ: الصورة. (*)

ص ۱۰۷

بیع أم الولد

بیع أم الولد:

مسألة ومن أسباب خروج الملک عن کونه طلقا: صیرورة المملوکة ام ولد لسیدها، فإن ذلک یوجب منع المالک عن بیعها، بلا خلاف بین المسلمین، علی الظاهر المحکی عن مجمع الفائدة (۱). وفی بعض الأخبار دلالة علی کونه من المنکرات فی صدر الإسلام، مثل ما روی من قول أمیر المؤمنین علیه السلام لمن (۲) سأله عن بیع أمة أرضعت ولده، قال له: خذ بیدها، وقل: من یشتری ام ولدی؟ (۳). وفی حکم البیع کل تصرف ناقل للملک الغیر المستعقب بالعتق، أو مستلزم للنقل کالرهن، کما یظهر من تضاعیف کلماتهم فی جملة من الموارد: منها (۴): جعل ام الولد (۵) ملکا غیر طلق، کالوقف والرهن. وقد

(هامش)

(۱) مجمع الفائدة ۸: ۱۶۹. (۲) لم ترد لمن فی غیر ش و ن . (۳) الوسائل ۱۴: ۳۰۹، الباب ۱۹ من أبواب ما یحرم بالرضاع، الحدیث الأول. (۴) فی غیر ف زیادة: ما ، وشطب علیها فی ن ، خ و ع . (۵) فی غیر ف و ش : ام ولد ، وصححت فی ن بما أثبتناه. (*)

ص ۱۰۸

عرفت أن المراد من الطلق: تمامیة الملک والاستقلال فی التصرف، فلو جاز الصلح عنها وهبتها لم تخرج عن کونها طلقا بمجرد عدم جواز إیقاع عقد البیع علیها، کما أن المجهول الذی یجوز (۱) الصلح عنه وهبته والإبراء عنه ولا یجوز بیعه، لا یخرج عن کونه طلقا. ومنها: کلماتهم فی رهن ام الولد، فلاحظها (۲). ومنها: کلماتهم فی استیلاد المشتری فی زمان خیار البائع، فإن المصرح به فی کلام الشهیدین فی خیار الغبن: أن البائع لو فسخ یرجع إلی القیمة، لامتناع انتقال ام الولد (۳). و (۴) کذا فی کلام العلامة (۵) وولده (۶)

وجامع المقاصد (۷) ذلک أیضا فی زمان مطلق الخیار. ومنها: کلماتهم فی مستثنیات بیع ام الولد ردا وقبولا (۸)، فإنها کالصریحة فی أن الممنوع مطلق نقلها، لا خصوص البیع. وبالجملة، فلا یبقی للمتأمل شک فی ثبوت حکم البیع لغیره من النواقل.

(هامش)

(۱) فی غیر ف : یصح. (۲) راجع القواعد ۱: ۱۵۹، والمختلف ۵: ۴۲۶، والإیضاح ۲: ۱۲، والدروس ۳: ۳۹۳، وجامع المقاصد ۵: ۵۲، والجواهر ۲۵: ۱۳۹. (۳) راجع الروضة البهیة ۳: ۴۶۶، والمسالک ۳: ۲۰۶. (۴) الواو من ش ومصححة ن . (۵) القواعد ۱: ۱۴۴. (۶) إیضاح الفوائد ۱: ۴۸۹. (۷) جامع المقاصد ۴: ۳۱۳. (۸) ستأتی کلماتهم فی المستثنیات فی الصفحة ۱۱۸ وما بعدها. (*)

ص ۱۰۹

ومع ذلک کله، فقد جزم بعض سادة مشایخنا (۱) بجواز غیر البیع من النواقل، للاصول وخلو کلام المعظم عن حکم غیر البیع. وقد عرفت ظهوره من تضاعیف کلمات المعظم فی الموارد المختلفة، ومع ذلک فهو الظاهر من المبسوط والسرائر، حیث قالا (۲): إذا مات ولدها جاز بیعها وهبتها والتصرف فیها بسائر أنواع التصرف (۳). وقد ادعی فی الإیضاح الإجماع صریحا علی المنع عن کل ناقل (۴)، وأرسله بعضهم - کصاحب الریاض (۵) وجماعة (۶) - إرسال المسلمات، بل عبارة بعضهم ظاهرة فی دعوی الاتفاق، حیث قال: إن الاستیلاد مانع من صحة التصرفات الناقلة من ملک المولی إلی ملک غیره، أو المعرضة لها للدخول فی ملک غیره کالرهن، علی خلاف فی ذلک (۷). ثم إن عموم المنع لکل ناقل وعدم اختصاصه بالبیع قول جمیع المسلمین، والوجه فیه: ظهور أدلة المنع المعنونة بالبیع (۸) فی إرادة مطلق النقل، فإن مثل قول أمیر المؤمنین علیه السلام فی الروایة السابقة: خذ

(هامش)

(۱) المناهل: ۳۲۰ (التنبیه السادس). (۲) فی م و ش : قال. (۳) المبسوط ۶: ۱۸۵، والسرائر ۳: ۲۱. (۴) إیضاح الفوائد ۳: ۶۳۱. (۵) الریاض ۲: ۲۳۷. (۶) منهم الشهیدان فی غایة المراد: ۲۴۹، والروضة البهیة ۶: ۳۶۹، وصاحب الجواهر فی الجواهر ۲۲: ۳۷۴. (۷) قاله المحقق التستری فی مقابس الأنوار: ۱۶۰. (۸) ستأتی فی الصفحات التالیة. (*)

ص ۱۱۰

بیدها، وقل: من یشتری ام ولدی؟ (۱)، یدل علی أن مطلق نقل ام الولد إلی الغیر کان من المنکرات، وهو مقتضی التأمل فیما سیجئ من أخبار بیع ام الولد فی ثمن رقبتها (۲) وعدم جوازه فیما سوی ذلک. هذا مضافا إلی ما اشتهر - وإن لم نجد نصا علیه -: من أن الوجه فی المنع هو بقاؤها رجاء لانعتاقها من نصیب ولدها بعد موت سیدها. والحاصل: أنه لا إشکال فی عموم المنع لجمیع النواقل. ثم إن المنع مختص بعدم هلاک الولد، فلو هلک جاز اتفاقا فتوی ونصا. ولو مات الولد وخلف ولدا: ففی إجراء حکم الولد علیه، لأصالة بقاء المنع، ولصدق الاسم فیندرج فی إطلاق الأدلة، وتغلیبا للحریة (۳). أو العدم، لکونه حقیقة فی ولد الصلب، وظهور إرادته من جملة من الأخبار، وإطلاق ما دل من النصوص والإجماع علی الجواز بعد موت ولدها. أو التفصیل بین کونه وارثا، لعدم ولد الصلب للمولی، وعدمه، لمساواة الأول مع ولد الصلب فی الجهة المقتضیة للمنع، وجوه: حکی أولها عن الإیضاح (۴)، وثالثها عن المهذب البارع (۵) ونهایة المرام (۶).

(هامش)

(۱) تقدمت فی الصفحة ۱۰۷. (۲) یجیء فی الصفحة ۱۱۹ - ۱۲۰. (۳) کذا فی مصححة ن و ص ، وفی النسخ: للحرمة. (۴) إیضاح الفوائد ۳: ۶۳۶. (۵) المهذب البارع ۴: ۱۰۶. (۶) نهایة المرام ۲: ۳۱۸. (*)

ص ۱۱۱

وعن القواعد (۱) والدروس (۲) وغیرهما (۳): التردد. بقی الکلام فی معنی ام الولد ، فإن ظاهر اللفظ اعتبار انفصال الحمل، إذ لا یصدق الولد إلا بالولادة. لکن المراد هنا - مجازا - ولدها (۴) ولو حملا (۵)، للمشارفة. ویحتمل أن یراد الولادة من الوالد دون

الوالـدة. وكيف كان، فلا إشـكال، بل لا خلاف فى تحقق الموضوع بمجرد الحمل. ويدل عليه: الصـحيح عن محمد بن مارد، عن أبى عبد الله عليه السـلام: فى الرجل يتزوج أمة، فتلد منه (۶) أولادا، ثم يشتريها فتمكث عنـده ما شاء الله لم تلد منه شـيئا بعد ما ملكها، ثم يبـدو له فى بيعها، قال: هى أمته إن شاء باع ما لم يحـدث عنـده حمل [بعد ذلك] (۷) وإن شاء أعتق (۸). وفى رواية السكونى، عن جعفر بن محمد، قال: قال على بن

(هامش)

(۱) القواعد ۲: ۱۲۸. (۲) الدروس ۲: ۲۲۳، وحكى عنهم جميعا المحقق التسترى فى مقـابس الأنوار: ۱۶۰ - ۱۶۱. (۳) راجع مفتاح الكرامة ۴: ۲۶۴. (۴) العبارة فى مصححة ن وغاية الآمال: ۴۵۶: ولدها مجازا. (۵) عبارة ولو حملا من ش . (۶) كذا فى ص والمصدر، وفى ش ومصـححة ن : يتزوج الجارية تلد منه ، وفى سائر النسخ: يزوج الجارية يلد منه. (۷) من ص والمصدر. (۸) الوسائل ۱۶: ۱۰۵، الباب ۴ من كتاب الاستيلاد. (*)

ص ۱۱۲

الحسـين - صلوات الله عليهم أجمعين (۱) - فى مكاتبـة يطؤهـا مولاهـا فتحبل، فقال: يرد عليها مهر مثلها، وتسـعى فى رقبتها (۲)، فإن عجزت فهى من امهات الأولاد (۳). لكن فى دلالتها على ثبوت الحكم بمجرد الحمل نظر، لأن زمان الحكم بعد تحقق السـعى والعجز عقيب الحمل، والغالب ولوج الروح حينئذ. ثم الحمل يصدق بالمضـغة اتفاقا، على ما صرح فى الرياض (۴)، واستظهره بعض آخر (۵) وحكاه عن جماعة هنا وفى باب انقضاء عدة الحامل. وفى صـحيحة ابن الحجاج، قال: سألت أبا الحسن عليه السـلام عن الحبلى يطلقها زوجها ثم تضع سـقطا - تم أو لم يتم - أو وضعته مضغة، أتنقضى عدتها (۶)؟ فقال عليه السـلام: كل شىء وضعته يستبين أنه حمل - تم

(هامش)

(۱) كـذا فى الفقيه، وفى الكـافى والتهـذيب والوسائـل: عن أبى عبـد الله عليه السـلام: إن أمير المؤمنين عليه السـلام قال. (۲) فى ص والمصادر الحديثيـة: قيمتها. (۳) الوسائـل ۱۶: ۹۷، البـاب ۱۴ من كتاب المكاتبـة، الحـديث ۲، وانظر الكـافى ۶: ۱۸۸، الحـديث ۱۶، والفقيه ۳: ۱۵۴، الحديث ۳۵۶۳، والتهذيب ۸: ۲۶۹، الحديث ۹۸۱. (۴) الرياض ۲: ۲۳۷. (۵) وهو المحقق التسترى فى مقابس الأنوار: ۱۵۹. (۶) فى غير ص زيادة: عنها. (*)

ص ۱۱۳

أو لم يتم - فقـد انقضت عدتها وإن كان مضـغة (۱). ثم الظاهر صدق الحمل على العلقة، وقوله عليه السـلام: وإن كانت مضـغة تقرير لكلام السائـل، لا بيان لأقل مراتب الحمل - كما عن الإسـكافى (۲) - وحينئـذ فيتجه الحكم بتحقق الموضوع بالعلقـة كمـا عن بعض (۳)، بـل عن الإيضاح (۴) والمهـذب البارع (۵): الإجمـاع عليه. وفى المبسوط - فيمـا إذا ألقت جسـدا ليس فيه تخطيـط لا ظـاهر ولا خفى، لكن قـالت القوابل: إنه مبـدأ خلق آدمى، وإنه لو بقى لتخلق (۶) وتصور -: قال قوم: إنها لا تصـير ام ولد بذلك. وقال بعضهم: تصير ام ولد. وهو مذهبنا (۷)، انتهى. ولا يخلو عن قوة، لصـدق الحمل. وأما النطفة: فهى بمجردها لا عبرة بها ما لم تسـتقر فى الرحم، لعدم صدق كونها حاملا، وعلى هذا الفرد ينزل إجماع الفاضل المقداد على عدم العبرة بها فى العدة (۸).

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۵: ۴۲۱، الباب ۱۱ من أبواب العدد. (۲) حكاه عنه العلامـة فى المختلف ۷: ۵۲۸. (۳) مثل المحقق فى الشرائع ۳: ۱۳۸، وصاحب المـدارك فى نهايـة المرام ۲: ۳۱۵، والسـيد العاملى فى مفتاح الكرامـة ۴: ۲۶۲، وغيرهم. (۴) إيضاح الفوائـد ۳: ۶۳۱. (۵) المهذب البارع ۴: ۱۰۰. (۶) فى النسخ: لخلق ، والصواب ما أثبتناه من المصدر. (۷) المبسوط ۶: ۱۸۶. (۸) التنقيح الرائع ۳: ۳۴۲. (*)

ص ۱۱۴

وأما (۱) مع استقرارها فی الرحم، فالمحکی عن نهایهٔ الشیخ: تحقق الاستیلاد بها (۲)، وهو الذی قواه فی المبسوط فی باب العدهٔ - بعد أن نقل عن المخالفین عدم انقضاء العدهٔ به - مستدلا بعموم الآیهٔ والأخبار (۳)، ومرجعه إلی صدق الحمل. ودعوی: أن إطلاق الحامل حینئذ مجاز بالمشارفهٔ، یکذبها التأمل فی الاستعمالات. وربما یحکی (۴) عن التحریر موافقهٔ الشیخ، مع أنه لم یزد فیه علی حکایهٔ الحکم عن الشیخ (۵). نعم، فی بعض نسخ التحریر لفظ یوهم ذلک (۶). نعم، قوی التحریر موافقته فیما تقدم عن الشیخ فی مسألهٔ الجسد الذی لیس فیه تخطیط (۷). ونسب القول المذکور إلی الجامع أیضا (۸). واعلم أن ثمرهٔ تحقق الموضوع فیما إذا ألقت المملوکهٔ ما فی بطنها، إنما تظهر فی بیعها الواقع قبل الإلقاء، فیحکم ببطلانه إذا کان الملقی

(هامش)

(۱) لم ترد أما فی ف و خ ، وشطب علیها فی ن . (۲) حکاه عنه المحقق التستری فی مقابس الأنوار: ۱۶۰، وراجع النهایهٔ: ۵۴۶. (۳) المبسوط ۵: ۲۴۰. (۴) حکاه الفاضل فی کشف اللثام ۲: ۱۳۸، والمحقق التستری فی مقابس الأنوار: ۱۶۰. (۵) انظر التحریر ۲: ۷۱. (۶) کتب فی ف علی عبارهٔ نعم - إلی - ذلک : نسخهٔ. (۷) کذا فی ف ومصححهٔ ن ، وفی سائر النسخ: التخطیط. (۸) نسب ذلک إلی الجامع، الفاضل الإصفهانی فی کشف اللثام ۲: ۱۳۸، وراجع الجامع للشرائع: ۴۷۱. (*)

ص ۱۱۵

حملا، وأما بیعها بعد الإلقاء فیصح بلا إشکال. وحینئذ فلو وطأها المولی ثم جاءت بولد تام أو غیر تام، فیحکم ببطلان البیع الواقع بین أول زمان العلوق وزمان الإلقاء. وعن المسالک: الإجماع علی ذلک (۱). فذکر صور الإلقاء - المضغهٔ، والعلقهٔ، والنطفهٔ - فی باب العدهٔ إنما هو لبیان انقضاء العدهٔ بالإلقاء، وفی باب الاستیلاد لبیان کشفها عن أن المملوکهٔ بعد الوط ء صارت ام ولد، لا أن البیع الواقع قبل تحقق العلقهٔ صحیح إلی (۲) أن تصیر النطفهٔ علقهٔ، ولذا عبر الأصحاب عن سبب الاستیلاد بالعلوق الذی هو اللقاح (۳). نعم، لو فرض عدم علوقها بعد الوط ء إلی زمان، صح البیع قبل العلوق. ثم إن المصرح به فی کلام بعض (۴) - حاکیا له عن غیره (۵) -: أنه لا یعتبر فی العلوق أن یکون بالوط ء، فیتحقق بالمساحقهٔ، لأن المناط هو الحمل، وکون ما یولد منها ولدا للمولی شرعا، فلا عبرهٔ بعد ذلک

(هامش)

(۱) المسالک ۳: ۲۸۸، وحکاه عنه المحقق التستری فی مقابس الأنوار: ۱۶۰. (۲) فی ع ، ص و ش بدل إلی : إلا. (۳) کما فی الشرائع ۳: ۱۳۸، والروضهٔ البهیهٔ ۶: ۳۷۰، ونهایهٔ المرام ۲: ۳۱۵، والحدائق ۱۸: ۴۴۸، ومفتاح الکرامهٔ ۴: ۲۶۲، وغیرها. (۴) وهو السید الطباطبائی فی الریاض ۲: ۲۳۷، وقد حکاه عن جملهٔ من الأصحاب. (۵) کلمهٔ غیره من ش ومصححهٔ ن . (*)

ص ۱۱۶

بانصراف الإطلاقات إلی الغالب من کون الحمل بالوط ء. نعم، یشترط فی العلوق بالوط ء أن یکون الوط ء علی وجه یلحق الولد بالواطئ وإن کان محرما، کما إذا کانت فی حیض، أو ممنوعهٔ الوط ء شرعا لعارض آخر، أما الأمهٔ المزوجهٔ فوطؤها زنا لا یوجب لحوق الولد. ثم إن المشهور اعتبار الحمل فی زمان الملک، فلو ملکها بعد الحمل لم تصر ام ولد. خلافا للمحکی عن الشیخ (۱) وابن حمزهٔ (۲) فاکتفیا بکونها ام ولد قبل الملک، ولعله لإطلاق العنوان، ووجود العلهٔ، وهی کونها فی معرض الانعتاق من نصیب ولدها. ویرد الأول: منع إطلاق یقتضی ذلک، فإن المتبادر من ام الولد صنف من أصناف الجواری باعتبار الحالات العارضهٔ لها بوصف المملوکیهٔ، کالمدبر والمکاتب. والعلهٔ المذکورهٔ غیر مطردهٔ ولا منعکسهٔ کما لا یخفی، مضافا إلی صریح روایهٔ محمد بن مارد المتقدمهٔ (۳). ثم إن المنع عن بیع ام الولد قاعدهٔ کلیهٔ مستفادهٔ من الأخبار - کروایتی السکونی ومحمد بن مارد المتقدمتین (۴)، وصحیحهٔ عمر بن یزید الآتیهٔ (۵) وغیرها -. ومن الإجماع علی أنها لا تباع إلا لأمر یغلب

(هامش)

(۱) المبسوط ۶: ۱۸۶. (۲) الوسیلة: ۳۴۳، وحکاه عنهما المحقق التستری فی مقابس الأنوار: ۱۵۹. (۳) تقدمت فی الصفحة ۱۱۱. (۴) تقدمتا فی الصفحة ۱۱۱. (۵) ستأتی فی الصفحة ۱۱۹ - ۱۲۰. (*)

ص ۱۱۷

ملاحظته علی ملاحظة الحق الحاصل منها (۱) بالاستیلاد (۲) - أعنی تشبثها بالحریة - ولذا کل من جوز البیع فی مقام، لم یجوز إلا بعد إقامة الدلیل الخاص (۳). فلا بد من التمسک بهذه القاعدة المنصوصة المجمع علیها حتی یثبت بالدلیل ثبوت (۴) ما هو أولی بالملاحظة فی نظر الشارع من الحق المذکور، فلا یصغی إذا إلی منع الدلیل علی المنع کلیة والتمسک بأصالة صحة البیع من حیث قاعدة تسلط الناس علی أموالهم حتی یثبت المخرج. ثم إن المعروف بین العلماء ثبوت الاستثناء عن الکلیة المذکورة فی الجملة، لکن المحکی فی السرائر عن السید قدس سره عموم المنع وعدم الاستثناء (۵). وهو غیر ثابت، وعلی تقدیر الثبوت فهو ضعیف، یرده - مضافا إلی ما ستعرف من الأخبار - قوله علیه السلام فی صحیحة زرارة وقد سأله عن ام الولد، قال: تباع وتورث، وحدها حد الأمة (۶). بناء علی حملها علی أنها قد یعرض لها ما یجوز ذلک.

(هامش)

(۱) کذا فی النسخ، والظاهر: لها ، کما فی مصححة ن . (۲) کذا فی ف ومصححة ن ، وفی سائر النسخ: باستیلاد. (۳) عبارة ولذا کل من جوز البیع - إلی - الخاص وردت فی غیر ش قبل قوله: ومن الإجماع... المتقدم آنفا، وأشار مصحح ن إلی هذا فی هامش النسخة. (۴) کلمة ثبوت مشطوب علیها فی ن . (۵) السرائر ۳: ۲۱، وراجع الانتصار: ۱۷۵، المسألة التاسعة من کتاب التدبیر. (۶) الوسائل ۱۳: ۵۲، الباب ۲۴ من أبواب بیع الحیوان، الحدیث ۳. (*)

ص ۱۱۸

مستثنیات منع بیع ام الولد (۱)

۱

مستثنیات منع بیع ام الولد (۱):

وأما المواضع القابلة للاستثناء - وإن (۲) وقع التکلم فی استثنائها لأجل وجود ما یصلح أن یکون أولی بالملاحظة من الحق - فهی صور، یجمعها: تعلق حق للغیر بها. أو تعلق حقها بتعجیل العتق. أو تعلق حق سابق علی الاستیلاد (۳). أو عدم تحقق الحکمة المانعة عن النقل. فمن موارد القسم الأول: ما إذا کان علی مولاها دین ولم یکن له ما یؤدی هذا الدین. والکلام فی هذا المورد قد یقع فیما إذا کان الدین ثمن رقبتها، وقد یقع فیما إذا کان غیر ثمنها. وعلی الأول، یقع الکلام تارة بعد موت المولی، واخری فی حال حیاته. أما بعد الموت، فالمشهور الجواز، بل عن الروضة: أنه موضع

(هامش)

(۱) العنوان منا. (۲) فی ش بدل إن : قد. (۳) عبارة أو تعلق حق سابق علی الاستیلاد من ش وهامش ن . (*)

ص ۱۱۹

وفاق (۱)، وعن جماعة: أنه لا خلاف فیه (۲). ولا ینافی ذلک مخالفة السید فی أصل المسألة (۳)، لأنهم یریدون نفی الخلاف بین القائلین بالاستثناء فی بیع ام الولد، أو القائلین باستثناء بیعها فی ثمن رقبتها، فی مقابل صورة حیاة المولی المختلف فیها. وکیف کان، فلا إشکال فی الجواز فی هذه الصورة، لا لما قیل (۴): من قاعدة تسلط الناس علی أموالهم، لما عرفت من انقلاب القاعدة إلی المنع فی خصوص هذا المال (۵)، بل لما رواه المشایخ الثلاثة فی الصحیح عن عمر بن یزید، قال: قلت لأبی إبراهیم علیه السلام: أسألک

عن مسألـة، فقـال: سل. قلت: لم باع أمير المؤمنين - صـلوات الله وسـلامه عليه - امهات الأولاد؟ قال: فى فكاك رقابهن. قلت: فكيف ذلـك؟ قـال: أيما رجل اشترى جاريـة فأولـدها ولم يؤد ثمنها، ولم يـدع من المال ما يؤدى عنه اخـذ منها ولـدها وبيعت، وادى ثمنها. قلت: فيبعن (۶) فيما سوى ذلك من

(هامش)

(۱) الروضة البهية ۳: ۲۵۷. (۲) كالسيد العاملى فى نهاية المرام ۲: ۳۱۵، والمحقق السبزوارى فى الكفاية: ۲۲۵، والسيد الطباطبائى فى الرياض ۲: ۲۳۷، وحكاه عنهم السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۲۶۲. (۳) كما تقدم فى الصفحة ۱۱۷. (۴) قاله صاحب الجواهر فى الجواهر ۲۲: ۳۷۶، ونقلـه فى المناهـل: ۳۱۹، عن الإيضـاح، انظر إيضـاح الفوائـد ۱: ۴۲۸. (۵) راجع الصـفحة ۱۱۷. (۶) كـذا فى ش ومصححة ن و خ والكافى، وفى ص : فتباع ، وفاقا للفقيه والوسائل. (*)

ص ۱۲۰

دين؟ قال: لا (۱). وفى رواية اخرى لعمر بن يزيد عن أبى الحسن عليه السـلام، قال: سألته (۲) عن ام الولد، تباع فى الدين؟ قال: نعم، فى ثمن رقبتها (۳). ومقتضى إطلاقها، بل إطلاق الصحيحة - كما قيل (۴) -: ثبوت الجواز مع حياة المولى كما هو مذهب الأكثر، بل لم يعرف الخلاف فيه صريحا. نعم، تردد فيه الفاضلان (۵). وعن نهاية المرام والكفاية: أن المنع نادر، لكنه لا يخلو عن قوة (۶). وربما يتوهم القوة من حيث توهم تقييـدها بالصـحيحة السابقـة، بناء على اختصاص الجواز فيها بصورة موت المولى، كما يشـهد به قوله فيها: ولم يـدع من المـال... الـخ ، فيـدل على نفى الجواز عما سوى هـذا الفرد، إما لورودها فى جواب السؤال عن موارد بيع امهات الأولاد، فيدل على الحصر. وإما لأن نفى الجواز فى ذيلها فيما سوى هذه الصورة

(هامش)

(۱) الكافى ۶: ۱۹۳، الحديث ۵، والفقيه ۳: ۱۳۹، الحديث ۳۵۱۲، والتهذيب ۸: ۲۳۸، الحديث ۸۶۲، والوسائل ۱۳: ۵۱، الباب ۲۴ من أبواب بيع الحيوان، الحـديث الأول. (۲) من ش وهـامش ن . (۳) الوسائل ۱۳: ۵۱، الباب ۲۴ من أبواب بيع الحيوان، الحـديث ۲. (۴) قاله السـيد المجاهد فى المناهل: ۳۱۹. (۵) راجع الشرائع ۲: ۱۷، والقواعد ۱: ۱۲۶، والتحرير ۱: ۱۶۵. (۶) نهاية المرام ۱: ۲۹۴، وكفاية الأحكام: ۱۷۳، وحكاه عنهما السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۲۶۲. (*)

ص ۱۲۱

يشمل بيعه (۱) فى الـدين مع حيـاة المولى. وانـدفاع التوهم بكلا وجهيه واضـح. نعم، يمكن أن يقال فى وجه القوة - بعـد الغض عن دعوى ظهور قوله: تبـاع فى الـدين فى كون البائع غير المولى فى ما بعـد الموت -: أن النسـبة بينها وبين روايـة ابن مارد المتقدمـة (۲) عموم من وجه، فيرجع إلى أصالـة المنع الثابتـة بما تقدم (۳) من القاعـدة المنصوصـة المجمع عليها. نعم، ربما يمنع عموم القاعدة على هذا الوجه بحيث يحتاج إلى المخصـص، فيقال بمنع الإجماع فى محل الخلاف، سـيما مع كون المخالف جل المجمعين، بل كلهم إلا نادرا (۴)، وحينئـذ فالمرجع إلى قاعـدة سـلطنة الناس على أموالهم . لكن التحقيق خلافه، وإن صـدر هو عن بعض المحققين (۵)، لأن المسـتفاد من النصوص والفتـاوى: أن استيلاـد الأمـة يحـدث لهـا حقا مانعا عن نقلها، إلا إذا كان هناك حق أولى منه بالمراعاة. وربما توهم معارضـة هذه القاعدة وجوب (۶) أداء الـدين، فيبقى قاعـدة السـلطنة وأصالـة بقـاء جواز بيعها فى ثمن رقبتها قبل الاستيلاد، ولا يعارضها أصالة بقاء المنع حال الاستيلاد قبل العجز عن ثمنها، لأن

(هامش)

(۱) كـذا فى النسـخ، والمناسب: بيعها. (۲) تقدمت فى الصـفحة ۱۱۱. (۳) تقدم فى الصـفحة ۱۱۶. (۴) فى غير ص : نـادر. (۵) راجع مقابس الأنوار: ۱۶۲. (۶) فى ش ومصححة ن : بوجوب. (*)

ص ۱۲۲

بیعها قبل العجز لیس بیعا فی الدین، کما لا یخفی. ویندفع أصل المعارضة بأن أدلة وجوب أداء الدین مقیدة (۱) بالقدرة العقلیة والشرعیة، وقاعدة المنع تنفی القدرة الشرعیة، کما فی المرهون والموقوف. فالأولی فی الانتصار لمذهب المشهور أن یقال برجحان إطلاق روایة عمر بن یزید علی إطلاق روایة ابن مارد الظاهر فی عدم کون بیعها فی ثمن رقبتها، کما یشهد به قوله: فتمکث عنده ما شاء الله لم تلد منه شیئا بعد ما ملکها، ثم یبدو له فی بیعها (۲)، مع أن ظاهر البداء فی البیع ینافی الاضطرار إلیه لأجل ثمنها. وبالجملة، فبعد منع ظهور سیاق الروایة فیما بعد الموت، لا إشکال فی رجحان دلالتها علی دلالة روایة ابن مارد علی المنع، کما یظهر بالتأمل، مضافا إلی اعتضادها بالشهرة المحققة. والمسألة محل إشکال. ثم علی المشهور من الجواز، فهل یعتبر فیه عدم ما یفی بالدین (۳) ولو من المستثنیات کما هو ظاهر إطلاق کثیر، أو مما عداها کما عن جماعة (۴)؟ الأقوی هو الثانی، بل لا یبعد أن یکون ذلک مراد من أطلق،

(هامش)

(۱) فی غیر م و ش : متقیدة. (۲) راجع الصفحة ۱۱۱. (۳) کذا فی ش ومصححة ن ، وفی سائر النسخ: به الدین. (۴) منهم الشهید الثانی فی المسالک ۳: ۱۷۰، والروضة البهیة ۳: ۲۵۷، والمحدث البحرانی فی الحدائق ۱۸: ۴۴۸، والسید المجاهد فی المناهل: ۳۱۹، وصاحب الجواهر فی الجواهر ۲۲: ۳۷۵. (*)

ص ۱۲۳

لأن الحکم بالجواز فی هذه الصورة فی النص والفتوی مسوق لبیان ارتفاع المانع عن بیعها من جهة الاستیلاد، فتکون ملکا طلقا کسائر الأملاک التی یؤخذ المالک ببیعها من دون بیع المستثنیات. فحاصل السؤال فی روایة عمر بن یزید: أنه هل تباع ام الولد فی الدین علی حد سائر الأموال التی تباع فیه؟ وحاصل الجواب: تقریر ذلک فی خصوص ثمن الرقبة، فیکون ثمن الرقبة بالنسبة إلی ام الولد کسائر الدیون بالنسبة إلی سائر الأموال. ومما ذکر یظهر: أنه لو کان نفس ام الولد مما یحتاج إلیها المولی للخدمة فلا تباع فی ثمن رقبتها، لأن غایة الأمر کونها بالنسبة إلی الثمن کجاریة اخری یحتاج إلیها. ومما ذکرنا یظهر الوجه فی استثناء الکفن ومؤونة التجهیز، فإذا کان للمیت کفن وام ولد، بیعت فی الدین دون الکفن، إذ یصدق أن المیت لم یدع ما یؤدی عنه الدین عداها، لأن الکفن لا یؤدی عنه الدین. ثم إنه لا فرق بین کون ثمنها بنفسه دینا للبائع، أو استدان الثمن واشتری به. أما لو اشتری فی الذمة ثم استدان ما أوفی به البائع فلیس بیعها فی ثمن رقبتها، بل ربما تؤمل فیما قبله، فتأمل. ولا فرق بین بقاء جمیع الثمن فی الذمة أو بعضه، ولا بین نقصان قیمتها عن الثمن أو زیادتها علیه. نعم، لو أمکن الوفاء ببیع بعضها اقتصر علیه، کما عن غایة المراد التصریح به (۱). ولو کان الثمن مؤجلا لم یجز للمولی بیعها قبل حلول الأجل وإن

(هامش)

(۱) غایة المراد: ۸۹، وحکاه عنه المحقق التستری فی مقابس الأنوار: ۱۶۵. (*)

ص ۱۲۴

کان مأیوسا من الأداء عند الأجل. وفی اشتراط مطالبة البائع، أو الاکتفاء باستحقاقه ولو امتنع عن التسلم، أو الفرق بین رضاه بالتأخیر وإسقاطه لحق الحلول وإن لم یسقط بذلک وبین عدم المطالبة فیجوز فی الأول دون الثانی (۱). وجوه، أحوطها الأول، ومقتضی الإطلاق الثانی. ولو تبرع متبرع بالأداء، فإن سلم إلی البائع برئت ذمة المشتری ولا یجوز بیعها، وإن سلم إلی المولی أو الورثة، ففی وجوب القبول نظر، وکذا لو ارضی (۲) البائع باستسعائها فی الأداء. ولو دار الأمر بین بیعها ممن تنعتق علیه أو بشرط العتق، وبیعها من غیره، ففی وجوب تقدیم الأول وجهان. ولو أدی الولد ثمن نصیبه، انعتق (۳) علیه، وحکم الباقی یعلم من مسائل السرایة. ولو أدی ثمن جمیعها، فإن أقبضه البائع فکالمتبرع، وإن کان بطریق الشراء ففی وجوب قبول ذلک علی الورثة نظر: من الإطلاق،

(هامش)

(۱) العبارة فی ش و ح هکـذا: فیجوز فی الثانی دون الأوG، وقال المحقق المامقانی قـدس سـره - بعد أن أثبت ما أثبتناه فی المتن -: الظـاهر أن یقال: فیجوز فی الثانی دون الأول ، لأن جواز بیعها یناسب الثانی دون الأول، إلا أن یتکلف بإرجاع ضـمیر یجوز إلی ترک البیع، وهو - مع کونه تکلفـا فی العبارة - غیر واف بالمقصود، لأن المقصود جواز البیع بعـد أن لم یکن جائزا، لا أنه کان واجبا فیجوز ترکه. (انظر غایة الآمال: ۴۵۸). (۲) فی ش ومصححة ن : رضی. (۳) کذا فی النسخ، والصواب: انعتقت. (*)

ص ۱۲۵

ومن الجمع بین حقی الاستیلاـد والـدین. ولو امتنع المولی من أداء الثمن من غیر عـذر، فلجواز بیع البـائع لها مقاصـة مطلقا، أو مع إذن الحاکم وجه. وربما یستوجه خلافه (۱)، لأن المنع لحق ام الولد، فلا یسقط بامتناع المولی، ولظاهر الفتاوی وتغلیب جانب الحریة. وفی الجمیع نظر. والمراد بثمنها: ما جعل عوضا لها فی عقد مساومتها وإن کان صـلحا. وفی إلحاق الشـرط المذکور فی متن العقد بالثمن - کما إذا اشترط الإنفاق علی البائع مـدة معینـة - إشـکال. وعلی العدم، لو فسخ البائع، فإن قلنا بعدم منع الاستیلاد من الاسترداد بالفسـخ استردت، وإن قلنا بمنعه عنه فینتقل إلی القیمـة. ولو قلنا بجواز بیعها حینئذ فی أداء القیمة أمکن القول بجواز استردادها، لأن المانع عنه هو عـدم انتقالهـا، فـإذا لم یکن بـد من نقلهـا لأجـل القیمـة لم یمنع عن ردهـا إلی البائع، کما لو بیعت علی البائع فی ثمن رقبتها. هـذا مجمل القول فی بیعها فی ثمنها. وأما بیعها فی دین آخر، فإن کان مولاها حیا، لم یجز إجماعا علی الظاهر المصـرح به فی کلام بعض (۲). وإن کان بیعها بعد موته، فالمعروف من مذهب الأصحاب المنع

(هامش)

(۱) وجهه المحقق التستری فی مقابس الأنوار: ۱۶۵. (۲) صرح به المحقق التستری فی مقابس الأنوار: ۱۶۶. (*)

ص ۱۲۶

أیضا، لأصالـة بقاء المنع فی حال الحیاة، ولإطلاق روایتی عمر بن یزید المتقدمتین (۱) منطوقا ومفهوما. وبهما یخصص ما دل بعمومه علی الجواز ممـا یتخیـل صـلاحیته لتخصـیص قاعـدة المنع عن بیع ام الولـد، کمفهوم مقطوعـة یونس: فی ام ولـد لیس لها ولـد، مات ولدها، ومات عنها صاحبها ولم یعتقها، هل یجوز لأحد تزویجها؟ قال: لا، لا یحل لأحد تزویجها إلا بعتق من الورثة، وإن کان لها ولد ولیس علی المیت دین فهی للولـد، وإذا ملکها الولد عتقت بملک ولدها لها، وإن کانت بین شـرکاء فقد عتقت من نصـیبه وتستسـعی فی بقیـة ثمنها (۲). خلافا للمحکی عن المبسوط، فجوز البیع حینئـذ مع اسـتغراق الدین (۳). والجواز ظـاهر اللمعتین (۴) وکنز العرفان (۵) والصیمری (۶). ولعل وجه تفصـیل الشـیخ: أن الورثـة لا یرثون مع الاسـتغراق، فلا سبیل إلی انعتاق ام الولـد الذی هو الغرض من المنع عن بیعهـا. وعن نکـاح المسالک: أن الأقوی انتقال الترکـة إلی الوارث مطلقا، وإن منع من التصـرف بها (۷) علی تقدیر استغراق الدین، فینعتق نصیب

(هامش)

(۱) تقدمتا فی الصفحة ۱۱۹ - ۱۲۰. (۲) الوسائل ۱۶: ۱۰۶، الباب ۵ من أبواب الاستیلاد، الحدیث ۳. (۳) المبسوط ۳: ۱۴، وحکاه عنه المحقق التستری فی مقابس الأنوار: ۱۶۶. (۴) الروضة البهیة ۳: ۲۵۸. (۵) کنز العرفان ۲: ۱۲۹. (۶) غایة المرام (مخطوط) ۱: ۲۸۰، ذیل قول المحقق: ولا بیع ام الولد... (۷) فی مصححة ن والمصدر: فیها. (*)

ص ۱۲۷

الولـد منهـا کمـا لـو لم یکن دین، ویلزمه (۱) أداء قیمـة النصـیب من مـاله (۲). وربما ینتصـر (۳) للمبسوط علی المسالـک: أولاـ بأن المسـتفاد مما دل علی أنها تعتق من نصیب ولدها (۴): أن ذلک من جهة اسـتحقاقه لذلک النصـیب من غیر أن تقوم علیه أصلا، وإنما الکلام فی باقی الحصـص إذا (۵) لم یف نصـیبه من جمیع الترکـة بقیمـة امه، هل تقوم علیه، أو تسـعی هی فی أداء قیمتها؟ وثانیا: بأن النصـیب إذا نسب إلی الوارث، فلا یراد منه إلا ما یفضل من الترکة بعد أداء الدین وسائر ما یخرج من الأصل. والمقصود منه النصـیب

المستقر الثابت، لا النصيب الذى يحكم بتملك الوارث له، تفصيا من لزوم بقاء الملك بلا مالك. وثالثا (۶): أن ما ادعاه من الانعتاق على الولد بمثل هذا الملك مما لم ينص عليه الأصحاب، ولا دل عليه دليل معتبر، وما يوهمه الأخبار وكلام الأصحاب من إطلاق الملك، فالظاهر أن المراد به غير هذا القسم، ولذا لا يحكم بانعتاق العبد الموقوف على من ينعتق عليه، بناء

(هامش)

(۱) فى غير ن و ش : لزمه. (۲) المسالك ۸: ۴۷، وحكاه عنه المحقق التسترى فى مقابس الأنوار: ۱۶۶. (۳) انتصر له المحقق التسترى فى مقابس الأنوار: ۱۶۷. (۴) يدل عليها ما فى الوسائل ۱۶: ۱۰۵ – ۱۰۸، الباب ۵ و ۶ من أبواب الاستيلاد. (۵) فى ش : إن. (۶) جعله المحقق التسترى فى مقابس الأنوار: ۱۶۷ رابع الوجوه. (*)

ص ۱۲۸

۲

على صحة الوقف وانتقال الموقوف إلى الموقوف عليه. ورابعا (۱): أنه يلزم (۲) على كلامه أنه متى كان نصيب الولد من أصل (۳) التركة بأجمعها ما (۴) يساوى قيمة امه تقوم (۵) عليه، سواء كان هناك دين مستغرق أم لا، وسواء كان نصيبه الثابت فى الباقى بعد الديون ونحوها يساوى قيمتها أم لا، وكذلك لو ساوى نصيبه من الأصل نصفها أو ثلثها أو غير ذلك، فإنه يقوم نصيبه عليه كائنا ما كان ويسقط من القيمة نصيبه الباقى الثابت – إن كان له نصيب – ويطلب بالباقى. وهذا مما لا يقوله أحد من الأصحاب، وينبغى القطع ببطلانه. ويمكن 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 ينافى اشتغال ذمة الولد قهرا بقيمة نصيبه أو وجوب بيعها فى القيمة جمعا بين ما دل على الانعتاق على الولد الذى يكشف عنه إطلاق النهى عن بيعها (۶)، وبين ما دل على أن الوارث لا يستقر له ما قابل نصيبه من الدين على وجه يسقط حق (۷) الديان (۸)،

(هامش)

(۱) جعله المحقق التسترى فى مقابس الأنوار: ۱۶۷ ثالث الوجوه. (۲) فى أكثر النسخ والمصدر: يلزمه. (۳) أصل من ش ومصححة ن . (۴) لم ترد ما فى ش ، وشطب عليها فى ن . (۵) فى غير ن و ص : يقوم. (۶) راجع أول المسألة فى الصفحة ۱۰۷ وما بعدها. (۷) فى ف : لحق. (۸) راجع الوسائل ۱۳: ۴۰۶ – ۴۰۷، الباب ۲۸ و ۲۹ من أبواب أحكام الوصايا. (*)

ص ۱۲۹

غاية الأمر سقوط حقهم عن عين هذا المال الخاص وعدم كونه كسائر الأموال التى يكون للوارث الامتناع عن أداء مقابلها ودفع عينها إلى الديان، ويكون (۱) لهم أخذ العين إذا امتنع الوارث من أداء ما قابل العين. والحاصل: أن مقتضى النهى (۲) عن بيع ام الولد فى دين غير ثمنها بعد موت المولى، عدم تسلط الديان على أخذها ولو مع امتناع الولد عن فكها بالقيمة، وعدم تسلط الولد على دفعها وفاء عن دين (۳) أبيه، ولازم ذلك انعتاقها على الولد. فيتردد الأمر حينئذ: بين سقوط حق الديان عن ما قابلها من الدين، فتكون ام الولد نظير مؤونة التجهيز التى لا يتعلق حق الديان بها. وبين أن يتعلق حق الديان بقيمتها على من تتلف فى ملكه وتنعتق عليه، وهو الولد. وبين أن يتعلق حق الديان بقيمتها على رقبتها، فتسعى فيها. وبين أن يتعلق حق الديان بمنافعها، فلهم أن يؤجروها مدة طويلة يفى اجرتها بدينهم، كما قيل يتعلق (۴) حق الغرماء بمنافع ام ولد المفلس (۵).

(هامش)

(۱) فى م و ش : فيكون. (۲) المستفاد من روايتى عمر بن يزيد المتقدمتين فى الصفحة ۱۱۹ – ۱۲۰. (۳) كلمة دين من ش ومصححة ن . (۴) فى ن و ص : بتعلق. (۵) قاله صاحب الجواهر فى الجواهر ۲۵: ۳۲۰. (*)

ص ۱۳۰

ولا إشكال فى عدم جواز رفع اليد عما دل على بقاء حق الديان متعلقا بالتركة (۱)، فيدور الأمر بين الوجهين الأخيرين، فتنعتق على كل حال، ويبقى الترجيح بين الوجهين محتاجا إلى التأمل. ومما ذكرنا يظهر اندفاع الوجه الثانى، فإن مقتضى المنع عن بيعها مطلقا أو فى دين غير ثمنها استقرار ملك الوارث عليها. ومنه يظهر الجواب عن الوجه الثالث، إذ بعدما ثبت عدم تعلق حق الديان بعينها - على أن يكون لهم أخذها عند امتناع الوارث من الأداء - فلا مانع عن انعتاقها. ولا جامع بينها وبين الوقف الذى هو ملك للبطن اللاحق كما هو ملك للبطن السابق. وأما ما ذكره رابعا، فهو إنما ينافى الجزم بكون قيمتها بعد الانعتاق متعلقا بالولد، أما إذا قلنا باستسعائها فلا يلزم شىء. فالضابط حينئذ: إنه ينعتق (۲) 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 (۳) فى رقبتها. ومما ذكرنا يظهر أيضا: أنه لو كان غير ولدها أيضا مستحق

(هامش)

(۱) تقدمت الإشارة إليه وتخريجه فى الصفحة السابقة. (۲) كذا فى النسخ، والصواب: أنها تنعتق ، كما فى مصححة ص . (۳) العبارة لا تخلو من إغلاق، قال الشهيدى قدس سره: قوله: يملكه... الخ الأولى أن يقول: بحيث يملكه ، ثم إن ذلك فى العبارة إشارة إلى الموصول. (انظر هداية الطالب: ۲۶۲). (*)

ص ۱۳۱

لشىء منها بالإرث لم يملك نصيبه مجانا، بل إما أن يدفع إلى الديان ما قابل نصيبه فتسعى (۱) ام الولد كما لو لم يكن دين، فينعتق نصيب غير ولدها عليه مع ضمانها أو ضمان ولدها قيمة حصته (۲) التى فكها من الديان، وإما أن يخلى بينها وبين الديان فتنعتق أيضا عليهم مع ضمانها أو ضمان ولدها ما قابل الدين لهم. وأما حرمان الديان عنها عينا وقيمة وإرث الورثة لها وأخذ غير ولدها قيمة حصته منها أو من ولدها وصرفها فى غير الدين فهو باطل (۳) لمخالفته (۴) لأدلة ثبوت حق الديان من غير أن يقتضى النهى عن التصرف فى ام الولد لذلك. ومما ذكرنا يظهر ما فى قول بعض من أورد على ما فى المسالك بما ذكرناه: أن الجمع بين فتاوى الأصحاب وأدلتهم مشكل جدا، حيث إنهم قيدوا الدين بكونه ثمنا وحكموا بأنها تعتق على ولدها من نصيبه، وأن ما فضل عن نصيبه ينعتق بالسراية وتسعى فى أداء قيمته. ولو قصدوا: أن ام الولد أو سهم الولد مستثنى من الدين - كالكفن - عملا بالنصوص المزبورة، فله وجه، إلا أنهم لا يعدون ذلك من المستثنيات، ولا ذكر فى النصوص صريحا (۵)، انتهى.

(هامش)

(۱) فى ف : فيبقى. (۲) فى ص : حصتها. (۳) عبارة فهو باطل من ش ومصححة ن . (۴) فى مصححتى ع و ص : فلمخالفته ، وفى مصححة خ : فمخالف. (۵) مقابس الأنوار: ۱۶۷. (*)

ص ۱۳۲

وأنت خبير بأن النصوص المزبورة (۱) لا تقتضى سقوط حق الديان، كما لا يخفى. ومنها (۲): تعلق كفن مولاها بها - على ما حكاه فى الروضة (۳) - بشرط عدم كفاية بعضها له، بناء على ما تقدم نظيره فى الدين: من أن المنع لغاية الإرث، وهو مفقود مع الحاجة إلى الكفن، وقد عرفت أن هذه حكمة غير مطردة ولا منعكسة (۴). وأما بناء على ما تقدم (۵): من جواز بيعها فى غير ثمنها من الدين مع أن الكفن يتقدم على الدين فبيعها له أولى، بل اللازم ذلك أيضا، بناء على حصر الجواز فى بيعها فى ثمنها، بناء (۶) على ما تقدم من أن وجود مقابل الكفن الممكن صرفه فى ثمنها لا يمنع عن بيعها، فيعلم من ذلك تقديم الكفن على حق الاستيلاد، وإلا لصرف مقابله فى ثمنها ولم تبع. ومن ذلك يظهر النظر فيما قيل: من أن هذا القول مأخوذ من

(هامش)

(۱) مثل روايتى عمر بن يزيد المتقدمتين فى الصفحة ۱۱۹ - ۱۲۰ وغيرهما مما يدل على أنها لا تباع فى غير ثمنها. (۲) هذا هو المورد

الثانی من موارد القسم الأول من أقسام المواضع المستثناة من قاعدة المنع عن بیع ام الولد، وتقدم أولها فی الصفحة ۱۱۸. (۳) الروضة البهیة ۳: ۲۶۰. (۴) راجع الصفحة ۱۲۶ وما بعدها. (۵) تقدم عن الشیخ وغیره فی الصفحة ۱۲۶. (۶) لم ترد بناء فی غیر ف ، نعم استدرکت فی ن . (*)

ص ۱۳۳

القول بجواز بیعها فی مطلق الدین المستوعب (۱). وتوضیحه: أنه إذا کان للمیت المدیون ام ولد ومقدار ما یجهز به، فقد اجتمع هنا حق المیت، وحق بائع ام الولد، وحق ام الولد، فإذا ثبت عدم سقوط حق بائع ام الولد، دار الأمر بین إهمال حق المیت بترک الکفن، وإهمال حق ام الولد ببیعها. فإذا حکم بجواز بیع ام الولد حینئذ - بناء علی ما تقدم فی المسألة السابقة - کان معناه: تقدیم حق المیت علی حق ام الولد، ولازم ذلک تقدیمه علیها مع عدم الدین، وانحصار الحق فی المیت وام الولد. اللهم إلا أن یقال: لما ثبت بالدلیل السابق (۲) تقدیم دین ثمن ام الولد علی حقها، وثبت بعموم النص (۳) تقدیم الکفن علی الدین، اقتضی الجمع بینهما تخصیص جواز صرفها فی ثمنها بما إذا لم یحتج المیت إلی الکفن بنفسه أو لبذل باذل، أو بما إذا کان للمیت مقابل الکفن، لأن مقابل الکفن غیر قابل للصرف فی الدین، فلو لم یکن غیرها لزم من صرفها فی الثمن تقدیم الدین علی الکفن. أما إذا لم یکن هناک دین وتردد الأمر بین حقها وحق مولاها المیت، فلا دلیل علی تقدیم حق مولاها، لیخصص به قاعدة المنع عن بیع ام الولد، عدا ما یدعی: من قاعدة تعلق حق الکفن بمال المیت. لکن الظاهر اختصاص تلک القاعدة بما إذا لم یتعلق به حق سابق مانع

(هامش)

(۱) راجع مقابس الأنوار: ۱۶۸. (۲) راجع الصفحة ۱۱۹ - ۱۲۰. (۳) الوسائل ۱۳: ۴۰۵ - ۴۰۶، الباب ۲۷ و ۲۸ من أبواب أحکام الوصایا. (*)

ص ۱۳۴

من التصرف فیه، والاستیلاد من ذلک الحق، ولو فرض تعارض الحقین فالمرجع إلی أصالة فساد بیعها قبل الحاجة إلی الکفن، فتأمل. نعم، یمکن أن یقال نظیر ما قیل (۱) فی الدین: من أن الولد یرث نصیبه وینعتق علیه ویتعلق بذمته مؤونة التجهیز، أو تستسعی (۲) امه ولو بإیجار نفسها فی مدة وأخذ الاجرة قبل العمل وصرفها فی التجهیز. والمسألة محل إشکال. ومنها (۳): ما إذا جنت علی غیر مولاها فی حیاته، أما بعد موته، فلا إشکال فی حکمها، لأنها بعد موت المولی تخرج عن التشبث بالحریة، إما إلی الحریة الخالصة، أو الرقیة الخالصة. وحکم جنایتها عمدا: أنه إن کان فی مورد ثبت القصاص، فللمجنی علیه القصاص، نفسا کان أو طرفا، وله استرقاقها کلا أو بعضا علی حسب جنایتها، فیصیر المقدار المسترق منها ملکا طلقا. وربما تخیل بعض (۴) أنه یمکن أن یقال: إن رقیتها (۵) للمجنی علیه لا تزید علی رقیتها (۶) للمالک الأول، لأنها تنتقل إلیه علی حسب ما کانت عند الأول. ثم ادعی أنه یمکن أن یدعی ظهور أدلة المنع

(هامش)

(۱) کما قاله الشهید الثانی فی المسالک، راجع الصفحة ۱۲۶ - ۱۲۷. (۲) کذا فی ن و ص ، وفی غیرهما: یستسعی. (۳) هذا هو المورد الثالث من القسم الأول، وقد تقدم أولها فی الصفحة ۱۱۸. (۴) وهو صاحب الجواهر فی الجواهر ۲۲: ۳۷۹. (۵) و (۶) کذا فی ن ، وفی غیرها: رقبتها. (*)

ص ۱۳۵

خصوصا صحیحة عمر بن یزید - المتقدمة (۱) - فی عدم بیع ام الولد مطلقا. والظاهر أن مراده بإمکان القول المذکور مقابل امتناعه عقلا وإلا فهو احتمال مخالف للإجماع والنص الدال علی الاسترقاق (۲)، الظاهر فی صیرورة الجانی رقا خالصا. وما وجه به هذا الاحتمال: من أنها تنتقل إلی المجنی علیه علی حسب ما کانت عند الأول، فیه: أنه لیس فی النص إلا الاسترقاق، وهو جعلها رقا له

کسائر الرقیق، لا ـ انتقالها عن المولی الأول إلیه حتی یقال: إنه إنما کان علی النحو الذی کان للمولی الأول. والحاصل: أن المستفاد بالضرورة من النص والفتوی: أن الاستیلاد یحدث للأمة حقا علی مستولدها یمنع من مباشرة بیعها ومن البیع لغرض عائد إلیه، مثل قضاء دیونه، وکفنه، علی خلاف فی ذلک (۳). وإن کانت الجنایة خطأ: فالمشهور أنها کغیرها من المماليک، یتخیر المولی بین دفعها أو دفع ما قابل الجنایة منها إلی المجنی علیه،

(هامش)

(۱) تقدمت فی الصفحة ۱۱۹ - ۱۲۰. (۲) الوسائل ۱۹: ۷۳، الباب ۴۱ من أبواب القصاص فی النفس. (۳) کذا وردت العبارة فی النسخ، ولا یخفی ما فیها من الاختلال إن کان المراد بها بیان محصل البحث، قال المحقق الإیروانی قدس سره: کلمة والحاصل هنا لا محل لها، فإن المذکور بعدها جواب عن التمسک بصحیحة عمر بن یزید علی المنع عن بیع المشتری، ولم یتقدم لهذا الجواب ذکر لیکون هذا حاصله. (حاشیة المکاسب: ۱۸۸). (*)

ص ۱۳۶

وبین أن یفدیها بأقل الأمرین علی المشهور، أو بالأرش علی ما عن الشیخ (۱) وغیره (۲). وعن الخلاف (۳) والسرائر (۴) واستیلاد المبسوط (۵): أنه لا خلاف فی أن جنایتها تتعلق برقبتها. لکن عن دیات المبسوط: أن جنایتها علی سیدها بلا خلاف إلا من أبی ثور، فإنه جعلها فی ذمتها تتبع بها بعد العتق (۶). وهو مخالف لما فی الاستیلاد من المبسوط. وربما یوجه (۷) بإرادة نفی الخلاف بین العامة، وربما نسب إلیه الغفلة، کما عن المختلف (۸). والأظهر: أن المراد بکونها علی سیدها عود خسارة الجنایة (۹) علی السید، فی مقابل عدم خسارة المولی - لا (۱۰) من عین الجانی ولا من مال

(هامش)

(۱) حکاه عنه المحقق التستری فی مقابس الأنوار: ۱۶۸، وراجع المبسوط ۷: ۱۶۰. (۲) مثل المحقق فی الشرائع ۳: ۱۳۹. (۳) حکاه عنه وعن السرائر المحقق التستری فی مقابس الأنوار: ۱۶۸، وانظر الخلاف ۶: ۴۱۹، کتاب الجنایات، المسألة ۵، و ۲۷۱، کتاب الدیات، المسألة ۸۸. (۴) السرائر ۳: ۲۲. (۵) المبسوط ۶: ۱۸۷. (۶) المبسوط ۷: ۱۶۰. (۷) وجهه المحقق التستری فی مقابس الأنوار: ۱۶۸. (۸) لم نقف علیه. (۹) فی ع و ص ونسخة بدل ش : جنایتها. (۱۰) لم ترد لا فی ف . (*)

ص ۱۳۷

آخر - وکونها فی ذمة نفسها تتبع بها بعد العتق، ولیس المراد وجوب فدائها. وعلی هذا أیضا یحمل (۱) ما فی روایة مسمع عن أبی عبد الله علیه السلام، قال: ام الولد جنایتها فی حقوق الناس علی سیدها، وما کان من حقوق الله فی الحدود، فإن ذلک فی بدنها (۲)، فمعنی کونها علی سیدها: أن الأمة بنفسها لا تتحمل من الجنایة شیئا. ومثلها ما ارسل عن علی علیه السلام فی: المعتق عن دبر هو (۳) من الثلث، وما جنی هو [والمکاتب] (۴) وام الولد فالمولی ضامن لجنایتهم (۵). والمراد من جمیع ذلک: خروج دیة الجنایة من مال المولی المردد بین ملکه الجانی أو ملک آخر. وکیف کان، فإطلاقات حکم جنایة مطلق المملوک (۶) سلیمة عن المخصص. ولا یعارضها أیضا إطلاق المنع عن بیع ام الولد (۷)، لأن ترک فدائها والتخلیة بینها، وبین المجنی علیه لیس نقلا لها.

(هامش)

(۱) فی ف : حمل. (۲) الوسائل ۱۹: ۷۶، الباب ۴۳ من أبواب القصاص فی النفس. (۳) کذا فی ف ، ن و خ والفقیه، وفی سائر النسخ والوسائل: فهو. (۴) من المصدر. (۵) الفقیه ۳: ۱۲۴، الحدیث ۳۴۶۸، وانظر الوسائل ۱۶: ۷۸، الباب ۸ من أبواب کتاب التدبیر، الحدیث ۲. (۶) منها ما ورد فی الوسائل ۱۹: ۷۳، الباب ۴۱ من أبواب القصاص فی النفس. (۷) راجع الصفحة ۱۰۷. (*)

ص ۱۳۸

خلافا للمحکی (۱) عن موضع من المبسوط (۲) والمهذب (۳) والمختلف (۴): من تعیین الفداء علی السید. ولعله للروایتین (۵)

المؤیدتین بأن استیلاد المولی هو الذی أبطل أحد طرفی التخییر فتعین علیه الآخر، بناء علی أنه لا فرق بین إبطال أحد طرفی التخییر بعد الجنایة - کما لو قتل أو باع عبده الجانی - وبین إبطاله قبلها، کالاستیلاد الموجب لعدم تأثیر أسباب الانتقال فیها. وقد عرفت معنی الروایتین، والمؤید مصادرة لا یبطل به إطلاق النصوص. ومنها (۶): ما إذا جنت علی مولاها بما یوجب صحة استرقاقها لو کان المجنی علیه غیر المولی، فهل تعود ملکا طلقا بجنایتها علی مولاها، فیجوز له التصرف الناقل فیها - کما هو المحکی فی الروضة عن بعض (۷) وعدها السیوری من صور الجواز (۸) - أم لا؟ کما هو المشهور، إذ لم

(هامش)

(۱) حکاه المحقق التستری فی مقابس الأنوار: ۱۶۸. (۲) المبسوط ۷: ۱۶۰. (۳) المهذب ۲: ۴۸۸. (۴) راجع المختلف (الطبعة الحجریة): ۸۲۲، وفیه: وقوله فی المبسوط: لیس بعیدا من الصواب . (۵) المتقدمتین آنفا. (۶) هذا هو المورد الرابع من موارد القسم الأول التی تقدم أولها فی الصفحة ۱۱۸. (۷) الروضة البهیة ۳: ۲۶۰. (۸) لم نعثر علیه بعینه، نعم عد فی کنز العرفان (۲: ۱۲۹) من صور الجواز: أن تجنی جنایة تستغرق قیمتها، والظاهر أن المؤلف قدس سره أخذ ذلک من مقابس الأنوار: ۱۶۹. (*)

ص ۱۳۹

۳

یتحقق بجنایتها علی مولاها إلا جواز الاقتصاص منها، وأما الاسترقاق فهو تحصیل للحاصل. وما یقال فی توجیهه: من أن الأسباب الشرعیة تؤثر بقدر الإمکان، فإذا لم تؤثر الجنایة الاسترقاق أمکن أن یتحقق للمولی أثر جدید، وهو استقلال جدید فی التصرف فیها، مضافا إلی أن استرقاقها لترک القصاص کفکاک رقابهن الذی انیط به الجواز فی صحیحة ابن یزید المتقدمة (۱) مضافا إلی أن المنع عن التصرف لأجل التخفیف لا یناسب الجانی عمدا (۲) فمندفع بما لا یخفی. وأما الجنایة علی مولاها خطأ، فلا إشکال فی أنها لا تجوز التصرف فیها، کما لا یخفی، وروی الشیخ - فی الموثق - عن غیاث، عن جعفر، عن أبیه، عن علی علیه السلام قال: ام الولد إذا قتلت سیدها خطأ فهی حرة لا سعایة علیها (۳). وعن الشیخ والصدوق بإسنادهما عن وهب بن وهب، عن جعفر، عن أبیه صلوات الله وسلامه علیهما: أن ام الولد إذا قتلت سیدها خطأ فهی حرة لا سبیل علیها، وإن قتلته عمدا قتلت به (۴).

(هامش)

(۱) تقدمت فی الصفحة ۱۱۹ - ۱۲۰. (۲) انظر مقابس الأنوار: ۱۶۹. (۳) التهذیب ۱۰: ۲۰۰، الحدیث ۷۹۱، والوسائل ۱۹: ۱۵۹، الباب ۱۱ من أبواب دیات النفس، الحدیث ۲ مع تقدیم وتأخیر فی بعض الألفاظ. (۴) التهذیب ۱۰: ۲۰۰، الحدیث ۷۹۲، والفقیه ۴: ۱۶۲، الحدیث ۵۳۶۷، والوسائل ۱۹: ۱۵۹، الباب ۱۱ من أبواب دیات النفس، الحدیث ۳ مع اختلاف وتقدیم وتأخیر فی بعض الألفاظ. (*)

ص ۱۴۰

وعن الشیخ، عن حماد، عن جعفر، عن أبیه علیه السلام: إذا قتلت ام الولد مولاها سعت فی قیمتها (۱). ویمکن حملها علی سعیها فی بقیة قیمتها إذا قصر نصیب ولدها. وعن الشیخ - فی التهذیب والاستبصار -: الجمع بینهما بغیر ذلک، فراجع (۲). ومنها (۳): ما إذا جنی حر علیها بما فیه دیتها، فإنها لو لم تکن مستولدة کان للمولی التخییر بین دفعها إلی الجانی وأخذ قیمتها، وبین إمساکها، ولا شیء له، لئلا یلزم الجمع بین العوض والمعوض، ففی المستولدة یحتمل ذلک، ویحتمل أن لا یجوز للمولی أخذ القیمة، لیلزم منه استحقاق الجانی للرقبة. وأما احتمال منع الجانی عن أخذها وعدم تملکه لها بعد أخذ الدیة منه، فلا وجه له، لأن الاستیلاد یمنع عن المعاوضة أو ما فی حکمها، لا (۴) عن أخذ العوض بعد إعطاء المعوض (۵) بحکم الشرع. والمسألة من أصلها موضع إشکال، لعدم لزوم الجمع بین العوض

(هامش)

(۱) التهذیب ۱۰: ۲۰۰، الحدیث ۷۹۳، والوسائل ۱۹: ۱۵۹، الباب ۱۱ من أبواب دیات النفس، الحدیث الأول، وفیهما بدل مولاها : سیدها خطأ . (۲) التهذیب ۱۰: ۲۰۰، ذیل الحدیث ۷۹۳، والاستبصار ۴: ۲۷۶، الحدیث ۱۰۴۷. (۳) هذا هو المورد الخامس من موارد القسم الأول المتقدم أولها فی الصفحة ۱۱۸. (۴) فی م ، ع و ش بدل لا : إلا. (۵) فی مصححة ن : أخذ المعوض بعد إعطاء العوض. (*)

ص ۱۴۱

والمعوض، لأن الدیة عوض شرعی عما فات بالجنایة، لا عن رقبة العبد. وتمام الکلام فی محله. ومنها (۱): ما إذا لحقت بدار الحرب ثم استرقت، حکاه فی الروضة (۲). وکذا لو أسرها المشرکون ثم استعادها المسلمون - فکأنه فیما إذا (۳) أسرها غیر مولاها فلم یثبت کونها أمة المولی إلا بعد القسمة، وقلنا بأن القسمة لا تنقص (۴) ویغرم الإمام قیمتها لمالکها - لکن المحکی عن الأکثر والمنصوص: أنها ترد علی مالکها، ویغرم قیمتها للمقاتلة (۵). ومنها (۶): ما إذا خرج مولاها عن الذمة وملکت أمواله التی هی منها.

(هامش)

(۱) هذا هو المورد السادس من موارد القسم الأول، المتقدم أولها فی الصفحة ۱۱۸. (۲) الروضة البهیة ۳: ۲۶۱. (۳) کذا فی النسخ، إلا أن فی ف بدل فکأنه : وکأنه ، والعبارة کما تری، ولذا صححت فی ص بما یلی: فکانت فیما أسرها غیر مولاها ، وقال الشهیدی قدس سره - بعد أن أثبت ما أثبتناه -: الأولی تبدیل فکأنه إلی قوله هذا ، وتبدیل الفاء ب - الواو فی قوله: فلم یثبت ، هدایة الطالب: ۳۶۳ - ۳۶۴. (۴) فی مصححة ن و ص : لا تنقض ، وهذا هو المناسب للسیاق، لکن عبارة المقابس - التی هی الأصل لکلام المؤلف قدس سره - هکذا: ویرد الإمام قیمة ذلک للمقاتلة لئلا ینقص القسمة... (انظر مقابس الأنوار: ۱۷۴). (۵) حکاه المحقق التستری فی مقابس الأنوار: ۱۷۴. (۶) هذا هو المورد السابع من القسم الأول وقد تقدم أوله فی الصفحة ۱۱۸. (*)

ص ۱۴۲

ومنها (۱): ما إذا کان مولاها ذمیا وقتل مسلما، فإنه یدفع هو وأمواله إلی أولیاء المقتول. هذا ما ظفرت به من موارد القسم الأول، وهو ما إذا عرض لام الولد حق للغیر أقوی من الاستیلاد. وأما القسم الثانی (۲): وهو ما إذا عرض لها حق لنفسها أولی بالمراعاة من حق الاستیلاد، فمن موارده: ما إذا أسلمت وهی أمة ذمی، فإنها تباع علیه، بناء علی أن حق إسلامها المقتضی لعدم سلطنة الکافر علیها أولی من حق الاستیلاد المعرض للعتق. ولو فرض تکافؤ دلیلهما کان المرجع عمومات صحة البیع دون قاعدة سلطنة الناس علی أموالهم المقتضیة لعدم جواز بیعها علیه، لأن المفروض: أن قاعدة السلطنة قد ارتفعت بحکومة أدلة نفی سلطنة الکافر علی المسلم (۳)، فالمالک لیس مسلطا قطعا، ولا حق له فی عین الملک جزما. إنما الکلام فی تعارض حقی ام الولد من حیث کونها مسلمة فلا یجوز کونها مقهورة بید الکافر، ومن حیث کونها فی معرض العتق فلا یجوز إخراجها عن هذه العرضة. والظاهر أن الأول أولی، للاعتبار، وحکومة قاعدة نفی السبیل علی جل القواعد، ولقوله صلی الله علیه وآله وسلم:

(هامش)

(۱) هذا هو المورد الثامن من القسم الأول وقد تقدم أوله فی الصفحة ۱۱۸. (۲) من أقسام المواضع المستثناة من قاعدة المنع عن بیع ام الولد، راجع المقسم فی الصفحة ۱۱۸. (۳) منها الآیة الشریفة: * (لن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلا) *. النساء: ۱۴۱. (*)

ص ۱۴۳

الإسلام یعلو ولا یعلی علیه (۱). ومما ذکرنا ظهر: أنه لا وجه للتمسک باستصحاب المنع قبل إسلامها، لأن الشک إنما هو فی طرو ما هو مقدم علی حق الاستیلاد والأصل عدمه (۲)، مع إمکان معارضة الأصل بمثله لو فرض فی بعض الصور تقدم الإسلام علی المنع عن البیع. و (۳) مع إمکان دعوی ظهور قاعدة المنع فی عدم سلطنة المالک وتقدیم حق الاستیلاد علی حق الملک، فلا ینافی تقدیم حق آخر لها علی هذا الحق. ومنها (۴): ما إذا عجز مولاها عن نفقتها ولو بکسبها (۵)، فتباع (۶) علی من ینفق علیها، علی ما حکی (۷) عن

اللمعة (۸) وكنز العرفان (۹) وأبى العباس (۱۰) والصيمرى (۱۱) والمحقق الثانى (۱۲).

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۷: ۳۷۶، الباب الأول من أبواب موانع الإرث، الحديث ۱۱. (۲) التعليل بيان لجريان الاستصحاب، لا لعدم الوجه فى جريانه. (۳) لم ترد و فى ف . (۴) المورد الثانى من القسم الثانى. (۵) كذا فى ف ونسخة بدل ن ، وفى سائر النسخ: فى كسبها. (۶) فى غير ص و ش : فباع. (۷) حكاه المحقق التسترى فى مقابس الأنوار: ۱۷۶. (۸) اللمعة الدمشقية: ۱۱۲. (۹) كنز العرفان ۲: ۱۲۹. (۱۰) المهذب البارع ۴: ۱۰۶. (۱۱) غاية المرام (مخطوط) ۱: ۲۸۰. (۱۲) جامع المقاصد ۴: ۹۹. (*)

ص ۱۴۴

وقال فى القواعد: لو عجز عن الإنفاق على ام الولد امرت بالتكسب، فإن عجزت انفق عليها من بيت المال، ولا يجب عتقها، ولو كانت الكفاية بالتزويج وجب، ولو تعذر الجميع ففى البيع إشكال (۱)، انتهى. وظاهره عدم جواز البيع مهما أمكن الإنفاق من مال المولى، أو كسبها (۲)، أو مالها (۳)، أو عوض بضعها، أو وجود من يؤخذ بنفقتها، أو بيت المال، وهو حسن. ومع عدم ذلك كله فلا يبعد المنع عن البيع أيضا، وفرضها كالحر فى وجوب سد رمقها كفاية على جميع من اطلع عليها. ولو فرض عدم ذلك أيضا، أو كون ذلك ضررا عظيما عليها، فلا يبعد الجواز، لحكومة أدلة نفى الضرر، ولأن رفع هذا عنها أولى من تحملها (۴) ذلك، رجاء أن تنعتق من نصيب ولدها، مع جريان ما ذكرنا أخيرا فى الصورة السابقة: من احتمال ظهور أدلة المنع فى ترجيح حق الاستيلاد على حق مالكها، لا على حقها الآخر، فتدبر. ومنها (۵): بيعها على من تنعتق عليه - على ما حكى من الجماعة

(هامش)

(۱) القواعد ۲: ۵۹. (۲) كذا فى ش ومصححة ن ، وفى سائر النسخ: كسبه. (۳) فى ن : ومالها ، لكن شطب عليها، ولم يثبتها المامقانى فى شرحه غاية الآمال: ۴۶۰. (۴) فى غير ف زيادة: تحميلها - خ ل. (۵) المورد الثالث من القسم الثانى. (*)

ص ۱۴۵

المتقدم إليهم الإشارة (۱) - لأن فيه تعجيل حقها. وهو حسن لو علم أن العلة حصول العتق، فلعل الحكمة انعتاق خاص، اللهم إلا أن يستند إلى ما ذكرنا أخيرا فى ظهور أدلة المنع، أو يقال: إن هذا عتق فى الحقيقة. ويلحق بذلك بيعها بشرط العتق، فلو لم يف المشترى احتمل وجوب استردادها، كما عن الشهيد الثانى (۲). ويحتمل إجبار الحاكم أو العدول للمشترى على الإعتاق، أو إعتاقها عليه قهرا. وكذلك بيعها ممن أقر بحريتها. ويشكل بأنه إن علم المولى صدق المقر لم يجز له البيع وأخذ الثمن فى مقابل الحر، وإن علم بكذبه لم يجز أيضا، لعدم جواز بيع ام الولد. ومجرد صيرورتها حرة على المشترى فى ظاهر الشرع مع كونها ملكا له فى الواقع، وبقائها فى الواقع على صفة الرقية للمشترى لا يجوز البيع، بل الحرية الواقعية وإن تأخرت أولى من الظاهرية وإن تعجلت. ومنها (۳): ما إذا مات قريبها وخلف تركة ولم يكن له وارث سواها فتشترى من مولاها لتعتق (۴) وترث قريبها. وهو مختار الجماعة

(هامش)

(۱) حكاه عنهم المحقق التسترى فى مقابس الأنوار: ۱۷۸، وانظر اللمعة: ۱۱۲، وكنز العرفان ۲: ۱۲۹، والمهذب البارع ۴: ۱۰۶، وغاية المرام (مخطوط) ۱: ۲۸۰، وجامع المقاصد ۴: ۹۹. (۲) حكاه عنه المحقق التسترى فى مقابس الأنوار: ۱۷۹، وراجع الروضة البهية ۳: ۲۶۰. (۳) المورد الرابع من القسم الثانى. (۴) فى غير ف : للعتق. (*)

ص ۱۴۶

السابقة (۱) وابن سعيد فى النزهة (۲)، وحكى عن العمانى (۳) وعن المهذب: إجماع الأصحاب عليه (۴). وبذلك يمكن ترجيح أخبار الإرث على قاعدة المنع ، مضافا إلى ظهورها فى رفع سلطنة المالك، والمفروض هنا عدم كون البيع باختياره، بل تباع عليه لو امتنع. ومن (۵) القسم الثالث (۶) - وهو ما يكون الجواز لحق سابق على الاستيلاد - ما (۷) إذا كان علوقها بعد الرهن، فإن المحكى

عن الشيخ (۸) والحلى (۹) وابن زهرة (۱۰) والمختلف (۱۱)

(هامش)

(۱) منهم الشهيد فى اللمعة الدمشقية: ۱۱۲، والسيورى فى كنز العرفان ۲: ۱۲۹، والمحقق الثانى فى جامع المقاصد ۴: ۹۸. (۲) نزهة الناظر: ۸۲. (۳) حكاه عنه ابن سعيد فى نزهة الناظر: ۸۲. (۴) المهذب البارع ۴: ۱۰۶. (۵) فى ش زيادة: موارد. (۶) من أقسام المواضع المستثناة من قاعدة المنع عن بيع ام الولد، راجع المقسم فى الصفحة ۱۱۸. (۷) فى غير ش : وما ، لكن شطب على (الواو) فى: ن و خ . (۸) الخلاف ۳: ۲۳۰، كتاب الرهن، المسألة ۱۹، والمبسوط ۲: ۲۰۶ و ۲۱۷ و ۶: ۱۸۵. (۹) السرائر ۲: ۴۱۸. (۱۰) الغنية: ۲۴۴. (۱۱) المختلف ۵: ۴۴۰. (*)

ص ۱۴۷

والتذكرة (۱) واللمعة (۲) والمسالك (۳) والمحقق الثانى (۴) والسيورى (۵) وأبى العباس (۶) والصيمرى (۷): جواز بيعها حينئذ. ولعله لعدم الدليل على بطلان حكم الرهن السابق (۸) بالاستيلاد اللاحق بعد تعارض أدلة حكم الرهن، وأدلة المنع عن بيع ام الولد فى دين غير ثمنها. خلافا للمحكى عن الشرائع (۹) والتحرير (۱۰)، فالمنع مطلقا. وعن الشهيد فى بعض تحقيقاته: الفرق بين وقوع الوط ء بإذن المرتهن، ووقوعه بدونه (۱۱). وعن الإرشاد والقواعد: التردد (۱۲)، وتمام الكلام فى باب الرهن. ومنها (۱۳): ما إذا كان علوقها بعد إفلاس المولى والحجر عليه،

(هامش)

(۱) التذكرة ۲: ۲۸. (۲) اللمعة الدمشقية: ۱۱۲. (۳) المسالك ۳: ۱۷۰، و ۴: ۵۰، و ۱۰: ۵۲۷. (۴) جامع المقاصد ۴: ۹۸. (۵) كنز العرفان ۲: ۱۲۹. (۶) المهذب البارع ۴: ۱۰۵. (۷) تلخيص الخلاف ۲: ۹۶، المسألة ۱۸، وفيه: وإن كان معسرا بيعت به. (۸) لم ترد السابق فى ش . (۹) الشرائع ۲: ۸۲. (۱۰) التحرير ۱: ۲۰۷. (۱۱) حكاه عنه الشهيد الثانى فى المسالك ۴: ۵۰، عن بعض حواشيه. (۱۲) الإرشاد ۱: ۳۹۳، القواعد ۱: ۱۶۰. (۱۳) المورد الثانى من موارد القسم الثالث. (*)

ص ۱۴۸

وكانت فاضلة عن المستثنيات فى أداء الدين، فتباع حينئذ، كما فى القواعد (۱) واللمعة (۲) وجامع المقاصد (۳). وعن المهذب (۴) وكنز العرفان (۵) وغاية المرام (۶)، لما ذكر من سبق تعلق حق الديان بها، ولا دليل على بطلانه بالاستيلاد. وهو حسن مع وجود الدليل على تعلق حق الغرماء بالأعيان. أما لو لم يثبت إلا الحجر على المفلس فى التصرف ووجوب بيع الحاكم أمواله فى الدين، فلا يؤثر فى دعوى اختصاصها بما هو قابل للبيع فى نفسه، فتأمل. وتمام الكلام فى باب الحجر، إن شاء الله. ومنها (۷): ما إذا كان علوقها بعد جنايتها، وهذا (۸) فى الجناية التى لا تجوز البيع لو كانت لاحقة (۹)، بل يلزم (۱۰) المولى الفداء (۱۱). وأما لو قلن

(هامش)

(۱) القواعد ۱: ۱۷۳. (۲) اللمعة الدمشقية: ۱۱۲. (۳) جامع المقاصد ۴: ۹۹. (۴) المهذب البارع ۴: ۱۰۶. (۵) كنز العرفان ۲: ۱۲۹. (۶) غاية المرام (مخطوط) ۱: ۲۸۰، وحكاه عنهم المحقق التسترى فى مقابس الأنوار: ۱۷۲. (۷) المورد الثالث من موارد القسم الثالث. (۸) فى ف : وهذه. (۹) فى ف : سابقة. (۱۰) فى غير ف و ن : تلزم. (۱۱) فى غير ف : بالفداء. (*)

ص ۱۴۹

بأن الجناية اللاحقة أيضا ترفع المنع لم يكن فائدة فى فرض تقديمها. ومنها (۱): ما إذا كان علوقها فى زمان خيار بائعها، فإن المحكى عن الحلى جواز استردادها مع كونها ملكا للمشترى (۲). ولعله لاقتضاء الخيار ذلك فلا يبطله الاستيلاد. خلافا للعلامة (۳) وولده (۴) والمحقق (۵) والشهيد الثانيين (۶) وغيرهم، فحكموا بأنه إذا فسخ رجع بقيمة ام الولد. ولعله لصيرورتها بمنزلة (۷) التالف، والفسخ بنفسه لا يقتضى إلا جعل العقد من زمان الفسخ كأن لم يكن، وأما وجوب رد العين فهو من أحكامه لو لم يمتنع عقلا أو شرعا،

والمانع الشرعی کالعقلی. نعم، لو قیل: إن الممنوع إنما هو نقل المالک أو النقل من قبله لـدیونه، أما الانتقال (۸) عنه بسبب - یقتضیه الدلیل - خارج عن اختیاره، فلم یثبت، فلا مانع شرعا من استرداد عینها. والحاصل: أن منع الاستیلاد عن استرداد بائعها لها یحتاج إلی (هامش)

(۱) المـورد الرابع من القسم الثـالث. (۲) راجع السـرائر ۲: ۲۴۷ - ۲۴۸، وحکـاه عنه المحقق التستری فی مقـابس الأـنوار: ۱۷۲. (۳) القواعد ۱: ۱۴۴. (۴) إیضاح الفوائد ۱: ۴۸۹. (۵) جامع المقاصد ۴: ۳۱۳. (۶) الروضة البهیة ۳: ۴۶۵، والمسالک ۳: ۲۰۶. (۷) فی غیر ن و ش : منزلة. (۸) أی: منع الانتقال، حذف المضاف بقرینة المقام. (*)

ص ۱۵۰

دلیـل مفقود. اللهم إلا أن یـدعی: أن الاستیلاد حق لام الولـد مانع عن انتقالها عن ملک المولی لحقه أو لحق غیره، إلا أن یکون للغیر حق أقوی أو سـابق یقتضـی انتقالهـا، والمفروض أن حق الخیـار لا یقتضـی انتقالها بقول مطلق، بل یقتضـی انتقالها مع الإمکان شـرعا، والمفروض أن تعلق حق ام الولـد مانع شـرعا کالعتق والبیع علی القول بصـحتهما فی زمان الخیار، فتأمل. ومنها (۱): ما إذا کان علوقها بعد اشتراط أداء مال الضمان منها، بناء علی ما استظهر الاتفاق علیه: من جواز اشتراط الأداء من مال معین (۲)، فیتعلق به حق المضمون له، وحیث فرض سابقـا علی الاستیلاـد فلاـ یزاحم به علی قـول محکی فی الروضـة (۳). ومنها (۴): ما إذا کان علوقها بعـد نـذر جعلها صدقـة إذا کان النـذر مشـروطا بشـرط لم یحصل قبل الوط ء ثم حصل بعـده، بناء علی ما ذکروه من خروج المنذور کونها صدقة عن ملک الناذر بمجرد النذر فی المطلق وبعد حصول الشـرط فی المعلق، کما حکاه صاحب المدارک عنهم فی باب الزکاة (۵). ویحتمل کون استیلادها کإتلافها، فیحصل الحنث ویستقر القیمة، جمعا بین حقی ام الولد والمنذور له.

(هامش)

(۱) المورد الخـامس من موارد القسم الثالث. (۲) اسـتظهره المحقق التستری فی مقابس الأنوار: ۱۷۳. (۳) الروضة البهیة ۳: ۳۶۱. (۴) المورد السادس من موارد القسم الثالث. (۵) المدارک ۵: ۳۱. (*)

ص ۱۵۱

ولو نـذر التصدق بها، فإن کان مطلقا وقلنا بخروجها عن الملک بمجرد ذلک - کما حکی عن بعض (۱) - فلا حکم للعلوق. وإن قلنا بعـدم خروجها عن ملکه، احتمل: تقدیم حق المنذور له فی العین، وتقدیم حق الاستیلاد، والجمع بینهما بالقیمة. ولو کان معلقا فوطأها قبـل حصول الشـرط صارت ام ولـد، فإذا حصل الشـرط وجب التصـدق بها، لتقـدم سـببه. ویحتمل انحلال النـذر، لصـیرورة التصـدق مرجوحـا بالاستیلاـد مع الرجوع إلی القیمـة أو بـدونه. وتمام الکلام یحتاج إلی بسط تمام (۲) لا یسـعه الوقت. ومنها (۳): مـا إذا کان علوقها من مکاتب مشـروط ثم فسـخت کتابته، فللمولی أن یبیعها - علی ما حکاه فی الروضة عن بعض الأصـحاب (۴) - بناء علی أن مستولدته ام ولد بالفعل غیر معلق علی عتقه فلا یجوز له بیع ولدها. والقسم الرابع (۵): وهو ما کان (۶) إبقاؤها فی ملک المولی غیر (هامش)

(۱) تقدم أعلاه عن المدارک. (۲) کذا، والظاهر: تام ، کما فی مصححة ص . (۳) المورد السابع من موارد القسم الثالث. (۴) الروضة البهیة ۳: ۲۶۱. (۵) هذا هو قسم آخر من أقسام المواضع المستثناة من قاعدة المنع عن بیع ام الولد، راجع المقسم فی الصفحة ۱۱۸. (۶) کـذا، وحق العبارة - بملاحظة المقسم - أن یقال: وهو ما یکون الجواز لعدم تحقق السـبب المانع عن النقل مثل ما کان إبقاؤها... وقد استظهر ذلک مصحح ش أیضا. (*)

ص ۱۵۲

معرض لها للعتق، لعدم توریث الولد من أبیه، لأحد موانع الإرث أو لعدم ثبوت النسب من طرف الام أو الأب واقعا، لفجور، أو ظاهرا، باعتراف. ثم إنا لم نذکر فی کل مورد من موارد الاستثناء إلا قلیلا من کثیر ما یتحمله من الکلام، فیطلب تفصیل کل واحد من مقامه.

ص ۱۵۳

بیع المرهون

۱

بیع المرهون:

مسألة ومن أسباب خروج الملك عن كونه طلقا: كونه مرهونا. فإن الظاهر - بل المقطوع به -: الاتفاق على عدم استقلال المالك فى بيع ملكه المرهون. وحكى عن الخلاف: إجماع الفرقة وأخبارهم على ذلك (۱)، وقد حكى الإجماع عن غيره أيضا (۲). وعن المختلف - فى باب تزويج الأمة المرهونة - أنه أرسل عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم: أن الراهن والمرتهن ممنوعان من التصرف (۳). وإنما الكلام فى أن بيع الراهن هل يقع باطلا من أصله؟ أو يقع موقوفا على الإجازة، أو سقوط حقه بإسقاطه أو بالفك؟

(هامش)

(۱) الخلاف ۳: ۲۵۳، كتاب الرهن، ذيل المسألة ۵۹، وحكاه عنه المحقق التسترى فى مقابس الأنوار: ۱۸۸. (۲) مفاتيح الشرائع ۳: ۱۳۹، وحكاه عنه المحقق التسترى فى المقابس: ۱۸۸. (۳) المختلف ۵: ۴۲۱، ورواه فى مستدرك الوسائل ۱۳: ۴۲۶ عن درر اللآلى. (*)

ص ۱۵۴

فظاهر عبائر جماعة من القدماء وغيرهم (۱) الأول، إلا أن صريح الشيخ فى النهاية (۲) وابن حمزة فى الوسيلة (۳) وجمهور المتأخرين (۴) - عدا شاذ منهم (۵) - هو كونه موقوفا، وهو الأقوى، للعمومات السليمة عن المخصص، لأن معقد الإجماع والأخبار الظاهرة فى المنع عن التصرف هو الاستقلال، كما يشهد به عطف المرتهن على الراهن (۶)، مع ما ثبت فى محله من وقوع تصرف المرتهن موقوفا، لا باطلا. وعلى تسليم الظهور فى بطلان التصرف رأسا، فهى موهونة بمصير جمهور المتأخرين على خلافه (۷). هذا كله، مضافا إلى ما يستفاد من صحة نكاح العبد بالإجازة، معللا ب - أنه لم يعص الله وإنما عصى سيده (۸)، إذ المستفاد منه: أن كل

(هامش)

(۱) قال المحقق التسترى فى المقابس: ۱۸۸: وهو الذى يقتضيه كلام الشيخ فى الخلاف وابن إدريس كما ذكر، وكذا كلام ابن زهرة، - إلى أن قال: وكذا أبو الصلاح... وكذا الديلمى... وكذا المفيد. (۲) النهاية: ۴۳۳. (۳) لم نعثر على الإجازة فى الوسيلة. نعم، فيه: فإن أذن المرتهن له فى التصرف صح ، راجع الوسيلة: ۲۶۶. (۴) منهم المحقق فى الشرائع ۲: ۸۲، والحلى فى الجامع للشرائع: ۲۸۸، والعلامة فى القواعد ۱: ۱۶ والتحرير ۱: ۲۰۷ وغيرهما من كتبه، والشهيدان فى اللمعة: ۱۴۰ والمسالك ۴: ۴۷، وراجع مقابس الأنوار: ۱۸۹ ومفتاح الكرامة ۵: ۱۱۶. (۵) مثل الحلى فى السرائر ۲: ۴۱۷. (۶) كما فى النبوى المرسل المتقدم عن المختلف آنفا. (۷) تقدمت الإشارة إلى مواضع كلامهم آنفا. (۸) الوسائل ۱۴: ۵۲۳، الباب ۲۴ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ۱ و ۲. (*)

ص ۱۵۵

عقد كان النهى عنه لحق الآدمى يرتفع (۱) المنع ويحصل التأثير بارتفاع المنع وحصول الرضا، وليس ذلك كمعصية الله أصالة (۲) فى إيقاع العقد التى لا يمكن أن يلحقها (۳) رضا الله تعالى. هذا كله، مضافا إلى فحوى أدلة صحة الفضولى. لكن الظاهر من التذكرة: أن كل من أبطل عقد الفضولى أبطل العقد هنا (۴)، وفيه نظر، لأن من استند فى البطلان فى الفضولى إلى مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم: لا بيع إلا فى ملك (۵) لا يلزمه البطلان هنا، بل الأظهر ما سيجئ عن إيضاح النافع: من أن الظاهر وقوف هذا العقد وإن قلنا ببطلان الفضولى (۶). وقد ظهر من ذلك ضعف ما قواه بعض من عاصرناه (۷) من القول بالبطلان، متمسكا بظاهر الإجماعات

والأخبار المحكية على المنع والنهى، قال: وهو موجب للبطلان وإن كان لحق الغير، إذ العبرة بتعلق النهى بالعقد (۸)

(هامش)

(۱) فى غير ش : فيرتفع. (۲) لم ترد أصالة فى ف . (۳) فى ف : يلحقه. (۴) التذكرة ۱: ۴۶۵، وفيه: ومن أبطل بيع الفضولى لزم الإبطال هنا. (۵) راجع عوالى اللآلى ۲: ۲۴۷، الحديث ۱۶، والمستدرك ۱۳: ۲۳۰، الباب الأول من أبواب عقد البيع، الحديث ۳ و ۴. (۶) إيضاح النافع (مخطوط)، ولا يوجد لدينا، وانظر الصفحة ۱۹۰. (۷) هو المحقق التسترى فى مقابس الأنوار. (۸) كذا فى ش ومصححة ن وفاقا للمصدر، وفى سائر النسخ: إذ العبرة بالنهى عن العقد. (*)

ص ۱۵۶

لا لأمر خارج عنه، وهو كاف فى اقتضاء الفساد كما اقتضاه فى بيع الوقف وام الولد وغيرهما، مع استواء الجميع (۱) فى كون سبب النهى حق الغير. ثم أورد على نفسه بقوله: فإن قلت: فعلى هذا يلزم بطلان عقد الفضولى وعقد المرتهن، مع أن كثيرا من الأصحاب ساووا بين الراهن والمرتهن فى المنع (۲) - كما دلت عليه الرواية (۳) - فيلزم بطلان عقد الجميع أو صحته، فالفرق تحكم. قلنا: إن التصرف المنهى عنه إن كان انتفاعا بمال الغير فهو محرم، ولا تحلله الإجازة المتعقبة. وإن كان عقدا أو إيقاعا، فإن وقع بطريق الاستقلال (۴) لا على وجه النيابة عن المالك، فالظاهر أنه كذلك - كما سبق فى الفضولى - وإلا فلا يعد تصرفا يتعلق به النهى، فالعقد الصادر عن الفضولى قد يكون محرما، وقد لا يكون كذلك. وكذا الصادر عن المرتهن إن وقع بطريق الاستقلال المستند إلى البناء على ظلم الراهن وغصب حقه، أو إلى زعم التسلط عليه بمجرد الارتهان كان منهيا عنه. وإن كان بقصد النيابة عن الراهن فى مجرد

(هامش)

(۱) كذا فى ص والمصدر، وفى سائر النسخ: استوائهما. (۲) منهم المفيد فى المقنعة: ۶۲۲، والديلمى فى المراسم: ۱۹۲، والعلامة فى الإرشاد ۱: ۳۹۳، وغيرهم، وراجع الوسائل ۱۳: ۱۲۳ و ۱۲۴، الباب ۴ و ۷ من أبواب الرهن وغيرهما من الأبواب. (۳) فى المصدر: الروايات. (۴) فى ص وهامش ن زيادة: فى الأمر. (*)

ص ۱۵۷

إجراء الصيغة، فلا يزيد عن عقد الفضولى، فلا يتعلق به نهى أصلا. وأما المالك، فلما حجر على ماله برهنه وكان عقده لا يقع إلا مستندا إلى ملكه لانحصار (۱) المالكية فيه ولا معنى لقصده النيابة، فهو منهى عنه، لكونه تصرفا مطلقا ومنافيا للحجر الثابت عليه، فيخصص العمومات بما ذكر. ومجرد الملك لا يقضى بالصحة، إذ الظاهر بمقتضى التأمل: أن الملك المسوغ للبيع هو ملك الأصل مع ملك التصرف فيه، ولذا (۲) لم يصح البيع فى مواضع وجد فيها سبب الملك وكان ناقصا، للمنع عن التصرف. ثم قال: وبالجملة، فالذى يظهر بالتتبع فى الأدلة (۳): أن العقود ما لم تنته إلى المالك فيمكن وقوعها موقوفة على إجازته، وأما إذا انتهت إلى إذن المالك أو إجازته أو صدرت منه وكان تصرفه على وجه الأصالة فلا تقع على وجهين، بل تكون فاسدة أو صحيحة لازمة إذا كان وضع ذلك (۴) العقد على اللزوم. وأما التعليل المستفاد من الرواية المروية فى النكاح من قوله: لم يعص الله وإنما عصى سيده... إلى آخره (۵)، فهو جار فى من لم يكن مالكا كما أن العبد لا يملك أمر

(هامش)

(۱) كذا فى ص والمصدر، وفى سائر النسخ ونسخة بدل ص : وانحصار. (۲) العبارة فى ص والمصدر هكذا: إذ الظاهر بمقتضى التأمل الصادق: أن المراد بالملك المسوغ للبيع هو ملك الأصل مع التصرف فيه، ولذلك... (۳) فى ص والمصدر: من تتبع الأدلة. (۴) ذلك من ص والمصدر ومصححة ن . (۵) الوسائل ۱۴: ۵۲۳، الباب ۲۴ من أبواب نكاح العبيد والاماء الحديث ۱ و ۲. (*)

ص ۱۵۸

نفسه، وأما المالك المحجور عليه، فهو عاص لله بتصرفه. ولا يقال: إنه عصى المرتهن، لعدم كونه مالكا، وإنما منع الله من تفويت حقه بالتصرف، وما ذكرناه جار فى كل مالك متول لأمر نفسه إذا حجر على ماله لعارض - كالفلس وغيره - فيحكم بفساد الجميع. وربما يتجه الصحة فيما إذا كان الغرض من الحجر رعاية مصلحة كالشفعة (۱)، فالقول بالبطلان هنا - كما اختاره أساطين الفقهاء - هو الأقوى (۲)، انتهى كلامه رفع مقامه. ويرد عليه - بعد منع الفرق فى الحكم بين بيع ملك الغير على وجه الاستقلال وبيعه على وجه النيابة، ومنع اقتضاء مطلق النهى، لا لأمر خارج، للفساد -: أولا: أن نظير ذلك يتصور فى بيع الراهن، فإنه قد يبيع رجاء لإجازة المرتهن ولا ينوى الاستقلال، وقد يبيع (۳) جاهلا بالرهن أو بحكمه أو ناسيا، ولا حرمة فى شىء من ذلك (۴). وثانيا: أن المتيقن من الإجماع والأخبار على منع الراهن كونه على نحو منع المرتهن على ما يقتضيه عبارة معقد الإجماع والأخبار،

(هامش)

(۱) فى ص - هنا - زيادة استدركها المصحح من المصدر، وهى: وقد تقدم الكلام فيه. وبالجملة، فالقول بتأثير الإجازة على نحو ما بنى عليه جماعة من المتأخرين، إبطال القواعد المعلومة من الشرع والأحكام المقررة فيه ضرورة . (۲) مقابس الأنوار: ۱۹۰. (۳) فى ع و خ زيادة: استقلالا. (۴) فى ن زيادة: فتأمل. (*)

ص ۱۵۹

أعنى قولهم: الراهن والمرتهن ممنوعان ، ومعلوم أن المنع فى المرتهن إنما هو على وجه لا ينافى وقوعه موقوفا، وحاصله يرجع إلى منع العقد على الرهن والوفاء بمقتضاه على سبيل الاستقلال وعدم مراجعة صاحبه فى ذلك. وإثبات المنع أزيد من ذلك يحتاج إلى دليل، ومع عدمه يرجع إلى العمومات. وأما ما ذكره من منع جريان التعليل فى روايات العبد فيما نحن فيه مستندا إلى الفرق 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 ضولى

الف ونكاح العبد وبيع الراهن. وأما ما ذكره من المساواة بين بيع الراهن وبيع الوقف وام الولد، ففيه: أن الحكم فيهما تعبد، ولذا لا يؤثر الإذن السابق فى صحة البيع، فقياس الرهن عليه فى غير محله. وبالجملة، فالمستفاد من طريقة الأصحاب، بل الأخبار: أن المنع من المعاملة إذا كان لحق الغير الذى يكفى إذنه السابق لا يقتضى الإبطال رأسا، بل إنما يقتضى الفساد، بمعنى عدم ترتب الأثر عليه مستقلا من دون مراجعة ذى الحق. ويندرج فى ذلك: الفضولى وعقد الراهن، والمفلس، والمريض، وعقد الزوج لبنت اخت زوجته أو أخيها، وللأمة على الحرة وغير ذلك، فإن النهى فى جميع ذلك إنما يقتضى الفساد بمعنى عدم ترتب الأثر (۱) المقصود من العقد

(هامش)

(۱) فى ف زيادة: على. (*)

ص ۱۶۰

عرفا، وهو صيرورته سببا مستقلا لآثاره من دون مدخلية رضا غير المتعاقدين. وقد يتخيل وجه آخر لبطلان البيع هنا، بناء على ما سيجئ: من أن ظاهرهم كون الإجازة هنا كاشفة، حيث إنه يلزم منه كون مال غير الراهن - وهو المشترى - رهنا للبائع. وبعبارة اخرى: الرهن والبيع متنافيان، فلا يحكم بتحققهما فى زمان واحد، أعنى: ما قبل الإجازة، وهذا نظير ما تقدم فى مسألة من باع شيئا ثم ملكه من أنه على تقدير صحة البيع يلزم كون الملك لشخصين فى الواقع (۱). ويدفعه: أن القائل يلتزم بكشف الإجازة عن عدم الرهن فى الواقع، وإلا لجرى ذلك فى عقد الفضولى أيضا، لأن فرض كون المجيز مالكا للمبيع نافذ الإجازة يوجب تملك مالكين لملك (۲) واحد قبل الإجازة. وأما ما يلزم فى مسألة من باع شيئا ثم ملكه فلا يلزم فى مسألة إجازة المرتهن، نعم يلزم فى مسألة افتكاك الرهن، وسيجئ التنبيه عليه، إن شاء الله تعالى (۳). ثم إن الكلام فى كون الإجازة من المرتهن كاشفة أو ناقلة، هو الكلام فى مسألة الفضولى، ومحصله: أن مقتضى القاعدة النقل، إلا أن

(هامش)

(۱) راجع المكاسب ۳: ۴۴۱. (۲) كذا فى ش ومصححة ن ، وفى سائر النسخ: بملك. (۳) انظر الصفحة ۱۶۲ - ۱۶۴. (*)

ص ۱۶۱

الظاهر من بعض الأخبار (۱) هو الكشف، والقول بالكشف هناك يستلزمه هنا بالفحوى، لأن إجازة المالك أشبه بجزء المقتضى، وهى هنا من قبيل رفع المانع، ومن أجل ذلك جوزوا عتق الراهن هنا مع تعقب إجازة المرتهن (۲)، مع أن الإيقاعات عندهم لا تقع مراعاة. والاعتذار عن ذلك ببناء العتق على التغليب - كما فعله المحقق الثانى فى كتاب الرهن، فى مسألة عفو الراهن عن جناية الجانى على العبد المرهون (۳) - مناف لتمسكهم فى العتق بعمومات العتق، مع أن العلامة قدس سره فى تلك المسألة قد جوز العفو مراعى بفك الرهن (۴). هذا إذا رضى المرتهن بالبيع وأجازه. أما إذا أسقط حق الرهن، ففى كون الإسقاط كاشفا أو ناقلا كلام يأتى فى افتكاك الرهن أو إبراء الدين. ثم إنه لا إشكال فى أنه لا ينفع الرد بعد الإجازة، وهو واضح. وهل ينفع الإجازة بعد الرد؟ وجهان:

(هامش)

(۱) مثل صحيحة محمد بن قيس المروية فى الوسائل ۱۴: ۵۹۱، الباب ۸۸ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث الأول، و ۱۷: ۵۲۷، الباب ۱۱ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث الأول، وغيرهما من الأخبار المشار إليها فى مبحث الإجازة، راجع مبحث بيع الفضولى فى الجزء ۳: ۳۹۹. (۲) كما فى النهاية: ۴۳۳، والشرائع ۲: ۸۲، والجامع للشرائع: ۸۸، وانظر مفتاح الكرامة ۵: ۱۱۶. (۳) جامع المقاصد ۵: ۱۴۶. (۴) القواعد ۱: ۱۶۵. (*)

ص ۱۶۲

من أن الرد فى معنى عدم رفع اليد عن حقه فله إسقاطه بعد ذلك، وليس ذلك كرد بيع الفضولى، لأن المجيز هناك فى معنى أحد المتعاقدين، وقد تقرر أن رد أحد العاقدين مبطل لإنشاء العاقد الآخر، بخلافه هنا، فإن المرتهن أجنبى له حق فى العين. ومن أن الإيجاب المؤثر إنما يتحقق برضا المالك والمرتهن، فرضا كل منهما جزء مقوم للإيجاب المؤثر، فكما أن رد المالك فى الفضولى مبطل للعقد بالتقريب المتقدم، كذلك رد المرتهن، وهذا هو الأظهر من قواعدهم. ثم إن الظاهر أن فك الرهن بعد البيع بمنزلة الإجازة، لسقوط حق المرتهن بذلك، كما صرح به فى التذكرة (۱). وحكى عن فخر الإسلام (۲) والشهيد فى الحواشى (۳)، وهو الظاهر من المحقق والشهيد الثانيين (۴). ويحتمل عدم لزوم العقد بالفك - كما احتمله فى القواعد (۵) - بل بمطلق (۶) السقوط الحاصل بالإسقاط أو الإبراء أو بغيرهما، نظرا إلى أن

۲

(هامش)

(۱) التذكرة ۱: ۴۶۵، و ۲: ۵۰. (۲) إيضاح الفوائد ۲: ۱۹. (۳) لا يوجد لدينا، وحكى عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۵: ۱۱۸. (۴) راجع جامع المقاصد ۵: ۷۵، ولم نعثر فى كلام الشهيد الثانى على ما يدل عليه، نعم قال بلزوم العتق من طرف الراهن بفك الرهن فى الروضة البهية (۴: ۸۴). (۵) راجع القواعد ۱: ۱۶۰، وفيه: فلو افتك الرهن ففى لزوم العقود نظر. (۶) فى غير ف : مطلق. (*)

ص ۱۶۳

الراهن تصرف فيما فيه حق المرتهن، وسقوطه بعد ذلك لا يؤثر فى تصحيحه. والفرق بين الإجازة والفك: أن مقتضى ثبوت الحق له (۱) هو صحة إمضائه للبيع الواقع فى زمان حقه، وإن لزم من الإجازة سقوط حقه، فيسقط حقه بلزوم البيع. وبالجملة، فالإجازة تصرف من المرتهن فى الرهن حال وجود حقه - أعنى حال العقد - بما يوجب سقوط حقه، نظير إجازة المالك. بخلاف الإسقاط أو السقوط بالإبراء أو الأداء، فإنه ليس فيه دلالة على مضى العقد حال وقوعه، فهو أشبه شىء ببيع الفضولى أو الغاصب لنفسهما ثم تملكهما، وقد

تقدم الإشكال فيه عن جماعة (۲). مضافا إلى استصحاب عدم اللزوم الحاكم على عموم * (أوفوا بالعقود) * (۳)، بناء على أن هذا العقد غير لازم قبل السقوط فيستصحب حكم الخاص. وليس ذلك محل التمسك بالعام، إذ ليس فى اللفظ عموم زمانى حتى يقال: إن المتيقن خروجه هو العقد قبل السقوط، فيبقى ما بعد السقوط داخلا فى العام. ويؤيد ما ذكرناه - بل يدل عليه -: ما يظهر من بعض الروايات من عدم صحة نكاح العبد بدون إذن سيده بمجرد عتقه ما لم يتحقق الإجازة ولو بالرضا المستكشف من سكوت السيد مع علمه بالنكاح (۴).

(هامش)

(۱) لم ترد له فى ف . (۲) راجع المسألة الثالثة من بحث الفضولى المتقدم فى الجزء ۳: ۳۷۶. (۳) المائدة: ۱. (۴) الوسائل ۱۴: ۵۲۵، الباب ۲۶ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ۱ و ۳. (*)

ص ۱۶۴

هذا، ولكن الإنصاف ضعف الاحتمال المذكور، من جهة أن عدم تأثير بيع المالك فى زمان الرهن ليس إلا لمزاحمة حق المرتهن المتقدم على حق المالك بتسليط المالك، فعدم الأثر ليس لقصور فى المقتضى، وإنما هو من جهة المانع، فإذا زال أثر المقتضى. ومرجع ما ذكرنا إلى أن أدلة سببية البيع المستفادة من نحو * (أوفوا بالعقود) * و الناس مسلطون على أموالهم (۱) ونحو ذلك، عامة، وخروج زمان الرهن يعلم أنه من جهة مزاحمة حق المرتهن الذى هو أسبق، فإذا زال المزاحم وجب تأثير السبب. ولا مجال لاستصحاب عدم تأثير البيع، للعلم بمناط المستصحب وارتفاعه، فالمقام من باب وجوب العمل بالعام، لا من مقام استصحاب حكم الخاص، فافهم. وأما قياس ما نحن فيه على نكاح العبد بدون إذن سيده، فهو قياس مع الفارق، لأن المانع عن سببية نكاح العبد بدون إذن سيده قصور تصرفاته عن الاستقلال فى التأثير، لا مزاحمة حق السيد لمقتضى النكاح، إذ لا منافاة بين كونه عبدا وكونه زوجا، ولأجل ما ذكرنا لو تصرف العبد لغير السيد ببيع أو غيره، ثم انعتق العبد لم ينفع فى تصحيح ذلك التصرف. هذا، ولكن مقتضى ما ذكرنا: كون سقوط حق الرهانة بالفك أو الإسقاط أو الإبراء أو غير ذلك ناقلا ومؤثرا من حينه، لا كاشفا عن تأثير العقد من حين وقوعه، خصوصا بناء على الاستدلال على الكشف

(هامش)

(۱) عوالى اللآلى ۱: ۲۲۲، الحديث ۹۹، و ۳: ۲۰۸، الحديث ۴۹. (*)

ص ۱۶۵

بما ذكره جماعة ممن قارب عصرنا (۱): من أن مقتضى مفهوم (۲) الإجازة إمضاء العقد من حينه، فإن هذا غير متحقق فى افتكاك 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، وإلا لزم فى المقام كون ملك الغير رهنا لغير مالكه كما كان (۳) يلزم فى تلك المسألة كون المبيع لمالكين فى زمان واحد لو قلنا بكشف الإجازة للتأثير من حين العقد. هذا، ولكن ظاهر كل من قال بلزوم العقد هو القول بالكشف. وقد تقدم عن القواعد - فى مسألة عفو الراهن عن الجانى على المرهون -: أن الفك يكشف عن صحته (۴). ويدل على الكشف أيضا ما استدلوا به على الكشف فى الفضولى: من أن العقد سبب تام... إلى آخر ما ذكره فى الروضة (۵) وجامع المقاصد (۶). ثم إن لازم الكشف - كما عرفت فى مسألة الفضولى (۷) - لزوم العقد

(هامش)

(۱) منهم السيد الطباطبائى فى الرياض ۱: ۵۱۳، والمحقق القمى فى جامع الشتات ۲: ۲۷۹، وغنائم الأيام: ۵۴۲. (۲) فى ف : عموم. (۳) لم ترد كان فى ش . (۴) راجع القواعد ۱: ۱۶۵، وتقدم فى الصفحة ۱۶۱. (۵) الروضة البهية ۳: ۲۲۹. (۶) جامع المقاصد ۴: ۷۴ - ۷۵. (۷) راجع المكاسب ۳: ۴۱۱ - ۴۲۰. (*)

ص ۱۶۶

قبل إجازة المرتهن من طرف الراهن كالمشترى الأصيل (۱) فلا يجوز له فسخه، بل ولا إبطاله بالإذن للمرتهن فى البيع. نعم، يمكن أن يقال بوجوب فكه من مال آخر، إذ لا يتم الوفاء بالعقد الثانى إلا بذلك، فالوفاء بمقتضى الرهن غير مناف للوفاء بالبيع. ويمكن أن يقال: إنه إنما (۲) يلزم الوفاء بالبيع، بمعنى عدم جواز نقضه، وأما دفع حقوق الغير وسلطنته فلا يجب، ولذا لا يجب على من باع مال الغير لنفسه أن يشتريه من مالكه ويدفعه إليه، بناء على لزوم العقد بذلك. وكيف كان، فلو امتنع، فهل يباع عليه، لحق المرتهن، لاقتضاء الرهن ذلك وإن لزم من ذلك إبطال بيع الراهن، لتقدم حق المرتهن؟ أو يجبر الحاكم الراهن على فكه من مال آخر، جمعا بين حقى المشترى والمرتهن اللازمين على الراهن البائع؟ وجهان. ومع انحصار المال فى المبيع فلا إشكال فى تقديم حق المرتهن.

(هامش)

(۱) كلمة الأصيل من ش ومصححة ن . (۲) لم ترد إنما فى ف . (*)

ص ۱۶۷

مسألة:إذا جنى العبد عمدا بما يوجب قتله

مسألة:إذا جنى العبد عمدا بما يوجب قتله

أو استرقاق كله أو بعضه، فالأقوى صحة بيعه، وفاقا للمحكى عن العلامة (۱) والشهيد (۲) والمحقق الثانى (۳) وغيرهم (۴)، بل فى شرح الصيمرى: أنه المشهور (۵)، لأنه لم يخرج باستحقاقه للقتل أو الاسترقاق عن ملك مولاه، على ما هو المعروف عمن عدا الشيخ (۶) فى الخلاف كما سيجئ (۷). وتعلق حق المجنى عليه به لا يوجب خروج الملك عن قابلية

(هامش)

(۱) التذكرة ۱: ۴۶۵، والقواعد ۱: ۱۲۶. (۲) الدروس ۳: ۲۰۰، واللمعة الدمشقية: ۱۱۲. (۳) جامع المقاصد ۴: ۹۹. (۴) مثل الشهيد الثانى فى المسالك ۳: ۱۷۱، وصاحب الجواهر فى الجواهر ۲۲: ۳۸۳ - ۳۸۴. (۵) غاية المرام (مخطوط) ۱: ۲۸۰. (۶) فى ف : عن غير الشيخ. (۷) يجئ فى الصفحة ۱۶۹ - ۱۷۰. (*)

ص ۱۶۸

الانتفاع به. ومجرد إمكان مطالبة أولياء المجنى عليه له فى كل وقت بالاسترقاق أو القتل لا يسقط اعتبار ماليته. وعلى تقدير تسليمه، فلا ينقص ذلك عن بيع مال الغير، فيكون موقوفا على افتكاكه عن القتل والاسترقاق، فإن افتك لزم، وإلا بطل البيع من أصله. ويحتمل أن يكون البيع غير متزلزل، فيكون تلفه من المشترى فى غير زمن الخيار، لوقوعه فى ملكه، غاية الأمر أن كون المبيع عرضة لذلك عيب (۱) يوجب الخيار مع الجهل، كالمبيع (۲) الأرمد إذا عمى، والمريض إذا مات بمرضه. ويرده: أن المبيع إذا كان متعلقا لحق الغير فلا يقبل أن يقع لازما، لأدائه إلى سقوط حق الغير، فلا بد إما أن يبطل وإما أن يقع مراعى، وقد عرفت أن مقتضى عدم استقلال البائع فى ماله ومدخلية الغير فيه: وقوع بيعه مراعى، لا باطلا. وبذلك يظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين بيع المريض الذى يخاف عليه من الموت، والأرمد الذى يخاف عليه من العمى الموجب للانعتاق، فإن الخوف فى المثالين لا يوجب نقصانا فى سلطنة المالك مانعا عن (۳) نفوذ تمليكه منجزا، بخلاف تعلق حق الغير. اللهم إلا أن يقال (۴): إن

(هامش)

(۱) لم ترد عيب فى خ ، م و ع . (۲) كذا فى النسخ، وكتب فوقه فى خ : كبيع - خ ، وهذا هو الأنسب. (۳) فى ف و خ : من. (۴) لم ترد أن يقال فى غير ف و ش ، لكن استدركت فى ن و ص . (*)

ص ۱۶۹

تعلق حق المجنی علیه لا یمنع من نفوذ تملیکه منجزا، لأن للبائع سلطنة مطلقة علیه (۱)، وکذا للمشتری، ولذا یجوز (۲) التصرف لهما فیه (۳) من دون مراجعة ذی الحق، غایة الأمر أن له التسلط علی إزالة ملکهما (۴) ورفعه بالإتلاف أو التملیک، وهذا لا یقتضی وقوع العقد مراعی وعدم استقرار الملک. وبما ذکرنا ظهر الفرق بین حق المرتهن (۵) المانع من تصرف الغیر وحق المجنی علیه الغیر المانع فعلا، غایة الأمر أنه رافع (۶) شأنا. وکیف کان، فقد حکی عن الشیخ فی الخلاف البطلان، فإنه قال فیما حکی عنه: إذا کان لرجل عبد، فجنی (۷)، فباعه مولاه بغیر إذن المجنی علیه، فإن کانت جنایته توجب القصاص فلا یصح البیع، وإن کانت جنایته توجب الأرش صح إذا التزم مولاه الأرش. ثم استدل بأنه إذا وجب علیه القود فلا یصح بیعه، لأنه قد باع منه ما لا یملکه،

(هامش)

(۱) فی ف : سلطنة متعلقة به. (۲) فی غیر ف و ش : لا یجوز ، وشطب فی ن ، خ و ص علی کلمة لا . (۳) لم ترد فیه فی ف و ش . (۴) کذا فی ص ومحتمل ف ، وفی ش : ملکه ، وفی سائر النسخ: ملکها ، لکن صححت فی ن و خ بما أثبتناه. (۵) فی غیر ش : الراهن ، وصححت فی ن بما أثبتناه. (۶) فی مصححة ص : مانع. (۷) کذا فی المصدر، وفی ش ومصححة ن : جان ، وفی ص : فجنی علیه ، وفی سائر النسخ: مجنی علیه . (*)

ص ۱۷۰

فإنه حق للمجنی علیه. وأما إذا وجب علیه الأرش صح، لأن رقبته سلیمة، والجنایة أرشها فقد التزمه السید، فلا وجه یفسد البیع (۱)، انتهی. وقد حکی عن المختلف: أنه حکی عنه (۲) فی کتاب الظهار: التصریح بعدم بقاء ملک المولی علی الجانی عمدا، حیث قال: إذا کان عبد قد جنی جنایة فإنه لا یجزئ عتقه عن الکفارة، وإن کان خطأ جاز ذلک. واستدل بإجماع الفرقة، فإنه لا خلاف بینهم أنه إذا کانت جنایته عمدا ینتقل ملکه إلی المجنی علیه، وإن کان خطأ فدیة ما جناه علی مولاه (۳)، انتهی. وربما یستظهر ذلک من عبارة الإسکافی المحکیة عنه فی الرهن، وهی: أن من شرط الرهن أن یکون الراهن (۴) مثبتا لملکه إیاه، غیر خارج بارتداد أو استحقاق الرقبة بجنایته عن ملکه (۵)، انتهی. وربما یستظهر البطلان من عبارة الشرائع أیضا فی کتاب القصاص، حیث قال: إنه (۶) إذا قتل العبد حرا عمدا فأعتقه مولاه صح، ولم یسقط القود، ولو قیل: لا یصح لئلا یبطل حق الولی (۷) من

(هامش)

(۱) الخلاف ۳: ۱۱۷ – ۱۱۸، کتاب البیوع، المسألة ۱۹۸. (۲) أی: عن الشیخ. (۳) المختلف ۷: ۴۴۳، وراجع الخلاف ۴: ۵۴۶، کتاب الظهار، المسألة ۳۳. (۴) کذا فی المصدر ونسخة بدل ن و ش ، وفی سائر النسخ: الرهن. (۵) المختلف ۵: ۴۲۲. (۶) لم ترد إنه فی ش والمصدر. (۷) کذا فی ف ، ن و ش ، وفی سائر النسخ: المولی. (*)

ص ۱۷۱

الاسترقاق، کان حسنا. وکذا بیعه وهبته (۱)، انتهی. لکن یحتمل قویا أن یکون مراده بالصحة: وقوعه لازما غیر متزلزل کوقوع العتق، لأنه الذی یبطل به حق الاسترقاق، دون وقوعه مراعی بافتکاکه عن القتل والاسترقاق. وکیف کان، فالظاهر من عبارة الخلاف الاستناد فی عدم الصحة إلی عدم الملک، وهو ممنوع، لأصالة بقاء ملکه، ولظهور (۲) لفظ الاسترقاق فی بعض الأخبار (۳) فی بقاء الملک. نعم، فی بعض الأخبار ما یدل علی الخلاف (۴). ویمکن أن یکون مراد الشیخ بالملک السلطنة علیه، فإنه ینتقل إلی المجنی علیه، ویکون عدم جواز بیعه من المولی مبنیا علی المنع عن بیع الفضولی المستلزم للمنع عن بیع کل ما یتعلق به حق الغیر ینافیه السلطنة المطلقة من المشتری علیه، کما فی الرهن.

(هامش)

(۱) الشرائع ۴: ۲۰۹. (۲) فی غیر ف : وظهور. (۳) و (۴) الوسائل ۱۹: ۷۳، الباب ۴۱ من أبواب قصاص النفس. (*)

ص ۱۷۲

مسألة: إذا جنى العبد خطأ صح بيعه على المشهور،

مسألة: إذا جنى العبد خطأ صح بيعه على المشهور،

بل فى شرح الصيمرى: أنه لا خلاف فى جواز بيع الجانى إذا كانت الجناية خطأ أو شبه عمد، ويضمن المولى أقل الأمرين من قيمته ودية الجناية، ولو امتنع كان للمجنى عليه أو لوليه انتزاعه، فيبطل البيع. وكذا لو كان المولى معسرا، فللمشترى الفسخ مع الجهالة لتزلزل ملكه ما لم يفده (۱) المولى (۲)، انتهى. وظاهره أنه أراد نفى الخلاف عن الجواز قبل التزام السيد، إلا أن المحكى عن السرائر (۳) والخلاف (۴): أنه لا يجوز إلا إذا فداه (۵) المولى أو

(هامش)

(۱) فى م ، ع ، ص و ش : لم يفد به. (۲) غاية المرام (مخطوط) ۱: ۲۸۰. (۳) السرائر ۳: ۳۵۸، وحكى ذلك عنه المحقق التسترى فى مقابس الأنوار: ۱۸۳. (۴) حكاه المحقق التسترى فى مقابس الأنوار: ۱۸۳، وقال: إنه مفهوم من كلامه فى الرهن، وراجع الخلاف ۳: ۲۳۵، كتاب الرهن المسألة ۲۸. (۵) كذا فى ف ومصححة ن ، وفى سائر النسخ: أفداه. (*)

ص ۱۷۳

التزم بالفداء، لا أنه (۱) إذا باع ضمن. والأوفق بالقواعد أن يقال بجواز البيع، لكونه ملكا لمولاه، وتعلق حق الغير لا يمنع عن ذلك، لأن كون المبيع مال الغير لا يوجب بطلان البيع رأسا فضلا عن تعلق حق الغير. ولعل ما عن الخلاف والسرائر مبنى على أصلهما من بطلان الفضولى وما أشبهه من كل بيع يلزم من لزومه بطلان حق الغير، كما يومئ إليه استدلال الحلى على بطلان البيع قبل التزامه وضمانه: بأنه قد تعلق (۲) برقبة العبد الجانى فلا يجوز إبطاله (۳). ومرجع هذا المذهب إلى أنه لا واسطة بين لزوم البيع وبطلانه، فإذا صح البيع أبطل حق الغير. وقد تقدم غير مرة: أنه لا مانع من وقوع البيع مراعى بإجازة ذى الحق أو سقوط حقه، فإذا باع المولى فيما نحن فيه قبل أداء الدية أو أقل الأمرين - على الخلاف - وقع مراعى، فإن فداه المولى أو رضى المجنى عليه بضمانه فذاك، وإلا انتزعه المجنى عليه من المشترى، وعلى هذا فلا يكون البيع موجبا لضمان البائع حق المجنى عليه. قال فى كتاب الرهن من القواعد: ولا يجبر السيد على فداء الجانى وإن رهنه أو باعه، بل يتسلط المجنى عليه، فإن استوعب الجناية القيمة بطل الرهن، وإلا ففى المقابل (۴)، انتهى.

(هامش)

(۱) فى ش : إلا أنه. (۲) فى ص زيادة: حق الغير. (۳) السرائر ۳: ۳۵۸. (۴) القواعد ۱: ۱۵۹. (*)

ص ۱۷۴

لكن ظاهر العلامة فى غير هذا المقام وغيره هو أن البيع بنفسه التزام بالفداء. ولعل وجهه: أنه يجب على المولى حيث تعلق بالعبد - وهو مال من أمواله، وفى يده (۱) - حق يتخير المولى فى نقله عنه إلى ذمته، أن يوفى حق المجنى عليه إما من العين أو من ذمته، فيجب عليه: إما تخليص العبد من المشترى بفسخ أو غيره، وإما أن يفديه من ماله، فإذا امتنع المشترى من رده - والمفروض عدم سلطنة البائع على أخذه قهرا، للزوم الوفاء بالعقد - وجب عليه دفع الفداء. ويرد عليه: أن فداء العبد غير لازم قبل البيع، وبيعه ليس إتلافا له حتى يتعين عليه الفداء، ووجوب الوفاء بالبيع لا يقتضى إلا رفع يده، لا رفع يد الغير، بل هذا أولى بعدم وجوب الفك من الرهن الذى تقدم فى آخر مسألته الخدشة (۲) فى وجوب الفك على الراهن بعد بيعه، لتعلق الدين هناك بالذمة وتعلق الحق هنا بالعين، فتأمل. ثم إن المصرح به فى التذكرة (۳) والمحكى عن غيرها (۴): أن للمشترى فك العبد، وحكم رجوعه إلى البائع حكم قضاء الدين عنه.

(هامش)

(۱) لم ترد وفی یده فی ف . (۲) فی ف : الخلاف ، وراجع الصفحة ۱۶۶. (۳) التذکرة ۱: ۴۶۵ – ۴۶۶. (۴) حکاه المحقق التستری فی المقابس: ۱۸۶ عن التحریر، وراجع التحریر ۱: ۱۶۵. (*)

ص ۱۷۵

من شروط العوضین: القدرة علی التسلیم

۱

من شروط العوضین: القدرة علی التسلیم:

مسألة: الثالث من شروط العوضین: القدرة علی التسلیم فإن الظاهر الإجماع علی اشتراطها فی الجملة کما فی جامع المقاصد (۱)، وفی التذکرة: أنه إجماع (۲). وفی المبسوط: الإجماع علی عدم جواز بیع السمک فی الماء ولا الطیر فی الهواء (۳). وعن الغنیة: أنه إنما اعتبرنا فی المعقود علیه أن یکون مقدورا علیه تحفظا مما لا یمکن فیه ذلک، کالسمک فی الماء والطیر فی الهواء، فإن ما هذه حاله لا یجوز بیعه بلا خلاف (۴). واستدل فی التذکرة علی ذلک بأنه: نهی النبی صلی الله علیه وآله عن بیع الغرر (۵)،

(هامش)

(۱) جامع المقاصد ۴: ۱۰۱. (۲) التذکرة ۱: ۴۶۶. (۳) المبسوط ۲: ۱۵۷. (۴) الغنیة: ۲۱۱. (۵) الوسائل ۱۲: ۳۳۰، الباب ۴۰ من أبواب آداب التجارة، الحدیث ۳. (*)

ص ۱۷۶

وهذا غرر (۱)، والنهی هنا یوجب الفساد إجماعا، علی الظاهر المصرح به فی موضع من الإیضاح (۲)، واشتهار الخبر بین الخاصة والعامة یجبر إرساله. أما کون ما نحن فیه غررا فهو الظاهر من کلمات کثیر من الفقهاء (۳) وأهل اللغة (۴)، حیث مثلوا للغرر ببیع السمک فی الماء والطیر فی الهواء، مع أن معنی الغرر – علی ما ذکره أکثر أهل اللغة – صادق علیه، والمروی عن أمیر المؤمنین علیه السلام: أنه عمل ما لا یؤمن معه من الضرر (۵). وفی الصحاح: الغرة: الغفلة، والغار: الغافل، وأغره، أی: أتاه علی غرة منه، واغتر بالشیء، أی: خدع به (۶)، والغرر: الخطر، ونهی رسول الله صلی الله علیه وآله عن بیع الغرر، وهو مثل بیع السمک فی الماء

(هامش)

(۱) التذکرة ۱: ۴۶۶. (۲) إیضاح الفوائد ۱: ۴۳۰. (۳) راجع الوسیلة: ۲۴۵ – ۲۴۶، والسرائر ۲: ۳۲۳ – ۳۲۴، والجامع للشرائع: ۲۵۵، والتذکرة ۱: ۴۸۵، وغیرها. (۴) کما فی الصحاح ۲: ۷۶۸، مادة غرر ، ومجمع البحرین ۳: ۴۲۳، مادة غرر أیضا. (۵) لم نعثر علیه فی کتب الاصول والفروع، نعم نقله صاحب الجواهر فی الجواهر ۲۲: ۳۸۷، بلفظ: وروی ابن أبی المکارم الفقهی عن أمیر المؤمنین علیه السلام: أن الغرر عمل ما لا یؤمن معه الضرر . (۶) فی ف : أغره بالشیء، أی: خدعه به. (*)

ص ۱۷۷

والطیر فی الهواء – إلی أن قال: – والتغریر: حمل النفس علی الغرر (۱)، انتهی. وعن القاموس ما ملخصه: غره غرا وغرورا وغرة – بالکسر –، فهو مغرور وغریر – کأمیر (۲) –: خدعه وأطمعه فی الباطل (۳) – إلی أن قال: – غرر بنفسه تغریرا وتغرة، أی: عرضها للهلکة، والإسم الغرر محرکة – إلی أن قال: – والغار: الغافل، واغتر: غفل، والإسم الغرة بالکسر (۴)، انتهی. وعن النهایة بعد تفسیر الغرة – بالکسر – بالغفلة: أنه نهی عن بیع الغرر، وهو ما کان له ظاهر یغر المشتری، وباطن مجهول. وقال الأزهری: بیع الغرر ما کان علی غیر عهدة ولا ثقة، ویدخل فیه البیوع التی لا یحیط بکنهها المتبایعان من کل مجهول، وقد تکرر فی الحدیث، ومنه حدیث مطرف: إن لی نفسا واحدة، وإنی لأکره أن اغرر بها ، أی أحملها علی غیر ثقة، وبه سمی الشیطان غرورا، لأنه یحمل الإنسان علی

محابه، ووراء ذلک ما یسوؤه (۵)، انتهی. وقد حکی أیضا عن الأساس (۶) والمصباح (۷) والمغرب (۸) والمجمل (۹)

(هامش)

(۱) الصحاح ۲: ۷۶۸ – ۷۶۹، مادة غرر ، وفیه: واغتره: أی أتاه. (۲) کلمة کأمیر من ش والمصدر. (۳) فی ص والمصدر: بالباطل. (۴) القاموس المحیط ۲: ۱۰۰ – ۱۰۱، مادة غره . (۵) النهایة (لابن الأثیر) ۳: ۳۵۵ – ۳۵۶، مادة غرر . (۶) أساس البلاغة: ۳۲۲، مادة غرر . (۷) المصباح المنیر: ۴۴۵، مادة الغرة . (۸) المغرب: ۳۳۸. (۹) مجمل اللغة (لابن فارس): ۵۳۲، مادة غر . (*)

ص ۱۷۸

والمجمع (۱) تفسیر الغرر بالخطر، ممثلا له فی الثلاثة الأخیرة ببیع السمک فی الماء والطیر فی الهواء. وفی التذکرة: أن أهل اللغة فسروا بیع الغرر بهذین (۲)، ومراده من التفسیر التوضیح بالمثال، ولیس فی المحکی عن النهایة منافاة لهذا التفسیر، کما یظهر بالتأمل. وبالجملة، فالکل متفقون علی أخذ الجهالة فی معنی الغرر، سواء تعلق الجهل بأصل وجوده، أم بحصوله فی ید من انتقل إلیه، أم بصفاته کما وکیفا (۳). وربما یقال (۴): إن المنساق من الغرر المنهی عنه: الخطر، من حیث الجهل بصفات المبیع ومقداره، لا مطلق الخطر الشامل لتسلیمه وعدمه، ضرورة حصوله فی بیع کل غائب، خصوصا إذا کان فی بحر ونحوه، بل هو أوضح شیء فی بیع الثمار والزرع ونحوهما. والحاصل: أن من الواضح عدم لزوم المخاطرة فی مبیع مجهول الحال بالنسبة إلی التسلم وعدمه، خصوصا بعد جبره بالخیار لو تعذر. وفیه: أن الخطر من حیث حصول المبیع فی ید المشتری أعظم

(هامش)

(۱) لم نعثر فیه علی التصریح به، نعم فیه ما یفید ذلک، انظر مجمع البحرین ۳: ۴۲۳، مادة غرر ، وحکاه عنه وعما تقدم صاحب الجواهر، انظر الجواهر ۲۲: ۳۸۶. (۲) التذکرة ۱: ۴۶۶، وفیه: وفسر بأنه بیع السمک فی الماء والطیر فی الهواء. (۳) فی ش : أو کیفا. (۴) قاله صاحب الجواهر فی الجواهر ۲۲: ۳۸۸. (*)

ص ۱۷۹

من الجهل بصفاته مع العلم بحصوله، فلا وجه لتقیید کلام أهل اللغة خصوصا بعد تمثیلهم بالمثالین المذکورین. واحتمال إرادتهم ذکر المثالین لجهالة صفات المبیع لا الجهل بحصوله فی یده، یدفعه ملاحظة اشتهار التمثیل بهما فی کلمات الفقهاء للعجز عن التسلیم لا للجهالة بالصفات. هذا، مضافا إلی استدلال الفریقین من العامة والخاصة بالنبوی المذکور علی اعتبار القدرة علی التسلیم، کما یظهر من الانتصار، حیث قال فیما حکی عنه: ومما انفردت به الإمامیة القول بجواز شراء العبد الآبق مع الضمیمة، ولا یشتری وحده إلا إذا کان بحیث یقدر علیه المشتری (۱)، وخالف باقی الفقهاء فی ذلک وذهبوا إلی أنه لا یجوز بیع الآبق علی کل حال – إلی أن قال: – ویعول مخالفونا فی منع بیعه علی أنه بیع غرر، وأن نبینا صلی الله علیه وآله نهی عن بیع الغرر – إلی أن قال: – وهذا لیس بصحیح، لأن هذا البیع یخرجه عن أن یکون غررا، انضمام (۲) غیره إلیه (۳)، انتهی. وهو صریح فی استدلال جمیع العامة بالنبوی علی اشتراط القدرة علی التسلیم. والظاهر اتفاق أصحابنا – أیضا – علی الاستدلال به له (۴)، کما یظهر للمتتبع، وسیجئ فی عبارة الشهید التصریح به. وکیف کان، فالدعوی المذکورة مما لا یساعدها اللغة ولا العرف

(هامش)

(۱) عبارة ولا یشتری – إلی – المشتری من ش والمصدر. (۲) کذا فی ش ونسخة بدل ص ، وفی سائر النسخ والمصدر: لانضمام. (۳) الانتصار: ۲۰۹. (۴) له من خ ، واستدرکت فی ن ، م و ع أیضا. (*)

ص ۱۸۰

ولا کلمات أهل الشرع. وما أبعد ما بینه وبین ما عن قواعد الشهید قدس سره، حیث قال: الغرر [لغة] (۱) ما کان له ظاهر محبوب وباطن مکروه، قاله بعضهم، ومنه قوله تعالی: * (متاع الغرور) * (۲)، وشرعا هو جهل الحصول. وأما المجهول المعلوم الحصول (۳)

ومجهول الصفة فليس غررا. وبينهما عموم وخصوص من وجه، لوجود الغرر بدون الجهل فى العبد الآبق إذا كان معلوم الصفة من قبل أو وصف (۴) الآن، ووجود الجهل بدون الغرر فى المكيل والموزون والمعدود إذا لم يعتبر. وقد يتوغل فى الجهالة، كحجر لا يدرى أذهب، أم فضة، أم نحاس، أم صخر، ويوجدان معا فى العبد الآبق المجهول الصفة. ويتعلق الغرر والجهل تارة بالوجود كالعبد الآبق المجهول الوجود (۵)، وتارة بالحصول كالعبد الآبق المعلوم الوجود، وبالجنس كحب لا يدرى ما هو، وسلعة من سلع مختلفة، وبالنوع كعبد من عبيد، وبالقدر ككيل لا يعرف قدره والبيع إلى مبلغ السهم، وبالعين كثوب من ثوبين مختلفين، وبالبقاء كبيع الثمرة قبل بدو الصلاح

(هامش)

(۱) ما بين المعقوفتين من المصدر، واستدركت فى ن و ص أيضا. (۲) آل عمران: ۱۸۵، والحديد: ۲۰. (۳) عبارة وأما المجهول المعلوم الحصول لم ترد فى ش ، والموجود فى المصدر بعد قوله: وشرعا هو جهل الحصول ، هكذا: وأما المجهول، فمعلوم الحصول مجهول الصفة، وبينهما عموم وخصوص من وجه . (۴) فى المصدر: أو بالوصف. (۵) لم ترد الوجود فى ف . (*)

ص ۱۸۱

عند بعض الأصحاب. ولو اشترط أن يبدو الصلاح لا محالة كان غررا عند الكل، كما لو شرط صيرورة الزرع سنبلا. والغرر قد يكون بما له مدخل ظاهر فى العوضين وهو ممتنع إجماعا. وقد يكون بما يتسامح به عادة لقلته، كاس الجدار وقطن الجبة، وهو معفو عنه إجماعا، ونحوه اشتراط الحمل. وقد يكون (۱) بينهما، وهو محل الخلاف، كالجزاف فى مال الإجارة والمضاربة، والثمرة قبل بدو الصلاح، والآبق بغير ضميمة (۲)، انتهى (۳). وفى بعض كلامه تأمل، ككلامه الآخر فى شرح الإرشاد، حيث ذكر فى مسألة تعين الأثمان بالتعيين (۴) عندنا قالوا - يعنى المخالفين من العامة -: تعيينها (۵) غرر، فيكون منهيا عنه. أما الصغرى، فلجواز عدمها أو ظهورها مستحقة فينفسخ البيع. وأما الكبرى، فظاهرة - إلى أن قال: - قلنا: نمنع الصغرى، لأن الغرر إجمال (۶) مجتنب عنه فى العرف بحيث لو تركه وبخ عليه، وما ذكروه (۷) لا يخطر ببال فضلا عن اللوم

(هامش)

(۱) فى ش ومصححة ن زيادة: مرددا. (۲) كذا فى المصدر، وفى ش : لغير ضميمة ، وفى ص : قبل الضميمة ، وفى سائر النسخ: مع الضميمة. (۳) القواعد والفوائد ۲: ۱۳۷ - ۱۳۸، القاعدة ۱۹۹. (۴) فى ش زيادة: الشخصى. (۵) فى النسخ: تعينها ، وما أثبتناه من المصدر ومصححة ن . (۶) كذا فى المصدر و ف ونسخة بدل ن ، وفى سائر النسخ: احتمال. (۷) كذا فى ش ومصححة ن ، وفى سائر النسخ: وما ذكره. (*)

ص ۱۸۲

عليه (۱)، انتهى. فإن مقتضاه: أنه لو اشترى الآبق أو الضال المرجو الحصول بثمن قليل، لم يكن غررا، لأن العقلاء يقدمون على الضرر القليل رجاء للنفع الكثير. وكذا لو اشترى المجهول المردد بين ذهب ونحاس بقيمة النحاس، بناء على المعروف من تحقق الغرر بالجهل بالصفة. وكذا 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 المخاطرة المفضية إلى التنازع فى المعاملات، وليس منوطا بالنهى من العقلاء ليخص مورده بالسفهاء أو المتسفهة. ثم إنه قد حكى عن الصدوق فى معانى الأخبار: تعليل فساد بعض المعاملات المتعارفة فى الجاهلية - كبيع المنابذة والملامسة وبيع الحصاة - بكونها غررا (۲)، مع أنه لا جهالة فى بعضها كبيع المنابذة، بناء على ما فسره به (۳) من أنه قول أحدهما لصاحبه: أنبذ إلى الثوب أو أنبذه إليك فقد وجب البيع، وبيع الحصاة بأن يقول: إذا نبذت الحصاة فقد وجب البيع. ولعله كان على وجه خاص يكون فيه خطر (۴)، والله العالم.

(هامش)

(۱) غایة المراد: ۹۳. (۲) معانی الأخبار: ۲۷۸. (۳) فی ش : فسر به. (۴) فی ف : یکون خطرا. (*)

ص ۱۸۳

وکیف کان، فلا إشکال فی صحة التمسک لاعتبار القدرة علی التسلیم بالنبوی المذکور، إلا أنه أخص من المدعی، لأن ما یمتنع تسلیمه عادة - کالغریق فی بحر یمتنع خروجه منه عادة ونحوه - لیس فی بیعه خطر، لأن الخطر إنما یطلق فی مقام یحتمل السلامة ولو ضعیفا، لکن هذا الفرد یکفی فی الاستدلال علی بطلانه بلزوم (۱) السفاهة وکون أکل الثمن فی مقابله أکلا للمال بالباطل، بل لا یعد مالا عرفا وإن کان ملکا، فیصح عتقه، ویکون لمالکه لو فرض التمکن منه، إلا أنه لا ینافی سلب صفة التمول عنه عرفا، ولذا یجب علی غاصبه رد تمام قیمته إلی المالک، فیملکه مع بقاء العین علی ملکه علی ما هو ظاهر المشهور. ثم إنه ربما یستدل علی هذا الشرط بوجوه اخر: منها: ما اشتهر عن النبی صلی الله علیه وآله من قوله: لا تبع ما لیس عندک (۲) بناء علی أن کونه عنده لا یراد به الحضور، لجواز بیع الغائب والسلف إجماعا، فهی کنایة، لا (۳) عن مجرد الملک، لأن المناسب حینئذ ذکر لفظة اللام ، ولا عن مجرد السلطنة علیه والقدرة علی تسلیمه، لمنافاته لتمسک العلماء من الخاصة والعامة [به] (۴) علی عدم جواز بیع العین الشخصیة المملوکة للغیر ثم شرائها من مالکها، خصوصا إذ

(هامش)

(۱) فی مصححة ن : لزوم. (۲) سنن البیهقی ۵: ۲۶۷، ۳۱۷ و ۳۳۹، ویدل علیه ما فی الوسائل ۱۲: ۲۶۶، الباب ۱۲ من أبواب عقد البیع وشروطه، الحدیث ۱۲. (۳) کلمة لا من ف و ش ، واستدرکت فی أکثر النسخ. (۴) الزیادة اقتضاها السیاق. (*)

ص ۱۸۴

کان وکیلا عنه فی بیعه ولو من نفسه، فإن السلطنة والقدرة علی التسلیم حاصلة هنا، مع أنه مورد الروایة عند الفقهاء. فتعین أن یکون کنایة عن السلطنة التامة الفعلیة التی تتوقف علی الملک مع کونه تحت الید حتی کأنه عنده وإن کان غائبا. وعلی أی حال، فلا بد من إخراج بیع الفضولی عنه بأدلته، أو بحمله علی النهی المقتضی لفساده بمعنی عدم وقوعه لبائعه لو أراد ذلک. وکیف کان، فتوجیه الاستدلال بالخبر علی ما نحن فیه ممکن. وأما الإیراد علیه بدعوی: أن المراد به الإشارة إلی ما هو المتعارف فی تلک الأزمنة، من بیع الشیء الغیر المملوک ثم تحصیله بشرائه ونحوه ودفعه إلی المشتری، فمدفوع بعدم الشاهد علی اختصاصه بهذا المورد، ولیس فی الأخبار المتضمنة لنقل هذا الخبر ما یشهد باختصاصه بهذا المورد. نعم، یمکن أن یقال: إن غایة ما یدل علیه هذا النبوی - بل النبوی الأول أیضا -: فساد البیع، بمعنی عدم کونه علة تامة لترتب الأثر المقصود، فلا ینافی وقوعه مراعی بانتفاء صفة الغرر وتحقق کونه عنده. ولو أبیت إلا عن ظهور النبویین فی الفساد بمعنی لغویة العقد رأسا المنافیة لوقوعه مراعی، دار الأمر بین ارتکاب خلاف هذا الظاهر، وبین إخراج بیع الرهن، وبیع ما یملکه بعد البیع وبیع العبد الجانی عمدا وبیع المحجور لرق أو سفه أو فلس، فإن البائع فی هذه الموارد عاجز شرعا عن التسلیم، ولا رجحان لهذه التخصیصات، فحینئذ لا مانع عن التزام وقوع بیع کل ما یعجز عن تسلیمه مع رجاء التمکن منه مراعی

ص ۱۸۵

۲

بالتمکن منه فی زمان لا یفوت الانتفاع المعتد به. وقد صرح الشهید فی اللمعة بجواز بیع الضال والمجحود من غیر إباق مراعی بإمکان التسلیم (۱)، واحتمله فی التذکرة (۲). لکن الإنصاف: أن الظاهر من حال الفقهاء اتفاقهم علی فساد بیع الغرر بمعنی عدم تأثیره رأسا، کما عرفت من الإیضاح (۳). ومنها: أن لازم العقد وجوب تسلیم کل من المتبایعین العوضین إلی صاحبه، فیجب أن یکون مقدورا، لاستحالة التکلیف بالممتنع (۴). ویضعف بأنه إن ارید أن لازم العقد وجوب التسلیم وجوبا مطلقا، منعنا الملازمة، وإن ارید مطلق

وجوبه، فلا ینافی کونه مشروطا بالتمکن، کما لو تجدد العجز بعد العقد. وقد یعترض بأصالهٔ عدم تقید الوجوب، ثم یدفع بمعارضته بأصالهٔ عدم تقید البیع بهذا الشرط. وفی الاعتراض والمعارضهٔ نظر واضح، فافهم. ومنها: أن الغرض من البیع انتفاع کل منهما بما یصیر إلیه، ولا یتم إلا بالتسلیم. ویضعفه: منع توقف مطلق الانتفاع علی التسلیم، بل منع عدم کون الغرض منه إلا الانتفاع بعد التسلیم لا الانتفاع المطلق.

(هامش)

(۱) اللمعهٔ الدمشقیهٔ: ۱۱۱. (۲) التذکرهٔ ۱: ۴۶۶. (۳) تقدم فی الصفحهٔ ۱۷۶. (۴) فی ش : الممتنع. (*)

ص ۱۸۶

ومنها: أن بذل الثمن علی غیر المقدور سفه، فیکون ممنوعا وأکله أکلا بالباطل. وفیه: أن بذل المال القلیل فی مقابل المال الکثیر المحتمل الحصول لیس سفها، بل ترکه اعتذارا بعدم العلم بحصول العوض (۱) سفه، فافهم. ثم إن ظاهر معاقد الإجماعات - کما عرفت - کون القدرهٔ شرطا، کما هو کذلک فی التکالیف، وقد اکد الشرطیهٔ فی عبارهٔ الغنیهٔ المتقدمهٔ (۲)، حیث حکم بعدم جواز بیع ما لا یمکن فیه التسلیم، فینتفی المشروط عند انتفاء الشرط. ومع ذلک کله فقد استظهر بعض (۳) من تلک العبارهٔ: أن العجز مانع، لا أن القدرهٔ شرط. قال: ویظهر الثمرهٔ فی موضع الشک، ثم ذکر اختلاف الأصحاب فی مسألهٔ الضال والضالهٔ، وجعله دلیلا علی أن القدر المتفق علیه ما إذا تحقق العجز. وفیه - مع (۴) ما عرفت من أن صریح معاقد الإجماع، خصوصا عبارهٔ الغنیهٔ المتأکدهٔ بالتصریح بالانتفاء عند الانتفاء، هی شرطیهٔ القدرهٔ -: أن العجز أمر عدمی، لأنه عدم القدرهٔ عمن من شأنه صنفا أو نوعا أو جنسا أن یقدر، فکیف یکون مانعا؟ مع أن المانع هو الأمر الوجودی الذی یلزم من وجوده العدم؟ ثم لو سلم صحهٔ إطلاق المانع علیه لا ثمرهٔ فیه، لا فی صورهٔ الشک الموضوعی أو الحکمی،

(هامش)

(۱) فی ف : المعوض. (۲) تقدمت فی الصفحهٔ ۱۷۵. (۳) استظهره صاحب الجواهر فی الجواهر ۲۲: ۳۸۵. (۴) لم ترد مع فی غیر ف ، إلا أنها استدرکت فی ن و خ . (*)

ص ۱۸۷

ولا فی غیرهما، فإنا إذا شککنا فی تحقق القدرهٔ والعجز مع سبق القدرهٔ فالأصل بقاؤها، أو لا معه فالأصل عدمها - أعنی العجز - سواء جعل القدرهٔ شرطا أو العجز مانعا، وإذا شککنا فی أن الخارج عن عمومات الصحهٔ هو العجز المستمر أو العجز فی الجملهٔ أو شککنا فی أن المراد بالعجز ما یعم التعسر - کما حکی (۱) - أم خصوص التعذر، فاللازم التمسک بعمومات الصحهٔ من غیر فرق بین تسمیهٔ القدرهٔ شرطا أو العجز مانعا. والحاصل: أن التردد بین شرطیهٔ الشیء ومانعیهٔ مقابله إنما یصح ویثمر فی الضدین مثل الفسق والعدالهٔ، لا فیما نحن فیه وشبهه کالعلم والجهل. وأما اختلاف الأصحاب فی مسألهٔ الضال والضالهٔ فلیس لشک المالک فی القدرهٔ والعجز، ومبنیا علی کون القدرهٔ شرطا أو العجز مانعا - کما یظهر من أدلتهم علی الصحهٔ والفساد - بل لما سیجئ عند التعرض لحکمها (۲). ثم إن العبرهٔ فی الشرط المذکور إنما هو فی زمان استحقاق التسلیم، فلا ینفع وجودها حال العقد إذا علم بعدمها حال استحقاق التسلیم، کما لا یقدح عدمها قبل الاستحقاق ولو حین العقد. ویتفرع علی ذلک: عدم اعتبارها أصلا إذا کانت العین فی ید المشتری، وفیما لم (۳) یعتبر التسلیم فیه رأسا، کما إذا اشتری من ینعتق علیه، فإنه ینعتق

(هامش)

(۱) لم نقف علیه. (۲) یجئ فی الصفحهٔ ۱۹۸. (۳) فی ف بدل وفیما لم : أو لم. (*)

ص ۱۸۸

بمجرد الشراء ولا سبیل لأحد علیه. وفیما إذا لم یستحق التسلیم بمجرد العقد، إما لاشتراط تأخیره مدهٔ، وإما لتزلزل العقد کما إذا

اشترى فضولا، فإنه لا يستحق التسليم إلا بعد إجازة المالك، فلا يعتبر القدرة على التسليم قبلها. لكن يشكل على الكشف، من حيث إنه لازم من طرف الأصيل، فيتحقق الغرر بالنسبة إليه إذا انتقل إليه ما لا (۱) يقدر على تحصيله. نعم، هو حسن فى الفضولى من الطرفين. ومثله بيع الرهن قبل إجازة المرتهن أو فكه. بل وكذا لو لم يقدر على تسليم ثمن السلم، لأن تأثير العقد قبل التسليم فى المجلس موقوف على تحققه فلا يلزم غرر. ولو تعذر التسليم بعد العقد رجع إلى تعذر الشرط، ومن المعلوم: أن تعذر الشرط المتأخر حال العقد غير قادح، بل لا يقدح العلم بتعذره فيما بعده فى تأثير العقد إذا اتفق حصوله، فإن الشروط المتأخرة لا يجب إحرازها حال العقد ولا العلم بتحققها فيما بعد. والحاصل: أن تعذر التسليم مانع فى بيع يكون التسليم من أحكامه، لا من شروط تأثيره. والسر فيه: أن التسليم فيه جزء الناقل، فلا يلزم غرر من تعلقه بغير المقدور. وبعبارة أخرى: الاعتبار بالقدرة على التسليم بعد تمام الناقل (۲)، ولهذا لا يقدح كونه عاجزا قبل القبول إذا علم بتجدد القدرة بعده، والمفروض أن المبيع بعد تحقق الجزء الأخير من الناقل - وهو القبض -

(هامش)

(۱) كذا فى ف ، وفى سائر النسخ: ما لم. (۲) كذا فى ف و خ ومصححة ن ، وفى سائر النسخ ونسخة بدل خ : النقل. (*)

ص ۱۸۹

حاصل فى يد المشترى، فالقبض مثل الإجازة بناء على النقل، وأولى منها بناء على الكشف. وكذلك الكلام فى عقد الرهن، فإن اشتراط القدرة على التسليم فيه - بناء على اشتراط القبض - إنما هو من حيث اشتراط القبض، فلا يجب (۱) إحرازه حين الرهن ولا العلم بتحققه بعده، فلو رهن ما يتعذر تسليمه ثم اتفق حصوله فى يد المرتهن أثر العقد أثره، وسيجئ الكلام فى باب الرهن. اللهم إلا أن يقال: إن المنفى فى النبوى (۲) هو كل معاملة تكون بحسب العرف غررا، فالبيع المشروط فيه القبض - كالصرف والسلم - إذا وقع على عوض مجهول قبل القبض أو غير مقدور، غرر عرفا، لأن اشتراط القبض فى نقل العوضين شرعى لا عرفى، فيصدق الغرر والخطر عرفا وإن لم يتحقق شرعا، إذ قبل التسليم لا انتقال وبعده لا خطر، لكن النهى والفساد يتبعان بيع الغرر عرفا. ومن 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 (۳) المعاملة شرعا على وجه لا يلزم منه خطر، فإن العرف إذا اطلعوا على انعتاق القريب بمجرد شرائه لم يحكموا بالخطر أصلا، وهكذا... فالمناط صدق الغرر عرفا بعد ملاحظة الآثار الشرعية للمعاملة، فتأمل.

(هامش)

(۱) فى نسخة بدل ف : فلا يعتبر. (۲) المتقدم فى الصفحة ۱۷۵. (۳) فى ف : أمر. (*)

ص ۱۹۰

ثم إن الخلاف فى أصل المسألة لم يظهر إلا من الفاضل القطيفى المعاصر للمحقق الثانى، حيث حكى عنه أنه قال فى إيضاح النافع: إن القدرة على التسليم من مصالح المشترى فقط، لا أنها شرط فى أصل صحة البيع، فلو قدر على التسلم صح البيع وإن لم يكن البائع قادرا عليه، بل لو رضى بالابتياع مع علمه بعدم تمكن البائع من (۱) التسليم جاز وينتقل إليه، ولا يرجع على البائع، لعدم القدرة إذا كان البيع على ذلك مع العلم، فيصح بيع المغصوب ونحوه. نعم، إذا لم يكن المبيع من شأنه أن يقبض عرفا لم يصح المعاوضة عليه بالبيع، لأنه فى معنى أكل مال بالباطل، وربما احتمل إمكان المصالحة عليه. ومن هنا يعلم: أن قوله - يعنى المحقق فى النافع -: لو باع الآبق منفردا لم يصح ، إنما هو مع عدم رضا المشترى، أو مع عدم علمه، أو كونه بحيث لا يتمكن منه عرفا، ولو أراد غير ذلك فهو غير مسلم (۲)، انتهى. وفيه: ما عرفت من الإجماع، ولزوم الغرر الغير المندفع بعلم المشترى، لأن الشارع نهى عن الإقدام عليه، إلا أن يجعل الغرر هنا بمعنى الخديعة، فيبطل فى موضع تحققه، وهو عند جهل المشترى. وفيه ما فيه. ثم إن الظاهر - كما اعترف به بعض الأساطين (۳) -: أن القدرة على التسليم ليست مقصودة بالاشتراط إلا بالتبع، وإنما المقصد الأصلى هو

(هامش)

(۱) فی ف بدل من : علی. (۲) حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۲۲۴. (۳) وهو کاشف الغطاء فی شرحه علی القواعد (مخطوط): ۷۵. (*)

ص ۱۹۱

التسلم، ومن هنا لو کان المشتری قادرا دون البائع کفی فی الصحة، کما عن الإسکافی (۱) والعلامة (۲) وکاشف الرموز (۳) والشهیدین (۴) والمحقق الثانی (۵). وعن ظاهر الانتصار: أن صحة بیع الآبق علی من یقدر علی تسلمه مما انفردت به الإمامیة (۶)، وهو المتجه، لأن ظاهر معاقد الإجماع - بضمیمة التتبع فی کلماتهم وفی استدلالهم (۷) بالغرر وغیره - مختص بغیر ذلک. ومنه یعلم أیضا: أنه (۸) لو لم یقدر أحدهما علی التحصیل، لکن یوثق بحصوله فی ید أحدهما عند استحقاق المشتری للتسلیم، کما لو اعتاد الطائر العود صح (۹)، وفاقا للفاضلین (۱۰) والشهیدین (۱۱) والمحقق

(هامش)

(۱) حکاه عنه العلامة فی التحریر ۱: ۱۶۵، والمختلف ۵: ۲۱۶. (۲) المختلف ۵: ۲۱۶. (۳) حکاه عنه السید بحر العلوم الطباطبائی فی المصابیح (مخطوط): ۹۷، ولکن لم نعثر علی المحکی عنه، انظر کشف الرموز ۱: ۴۵۳، والمسالک ۳: ۱۷۲، والروضة البهیة ۳: ۲۵۰. (۴) اللمعة الدمشقیة: ۱۱۱، والدروس ۳: ۲۰۰. (۵) جامع المقاصد ۴: ۱۰۰ و ۱۰۲. (۶) حکاه عن ظاهره السید الطباطبائی فی الریاض ۱: ۵۱۹، وراجع الانتصار: ۲۰۹. (۷) کذا فی ف ، وفی سائر النسخ: واستدلالاتهم. (۸) فی ف بدل أنه : الجواز. (۹) لم ترد صح فی ف . (۱۰) الشرائع ۲: ۱۷، والقواعد ۱: ۱۲۵، والتذکرة ۱: ۴۶۶. (۱۱) اللمعة الدمشقیة: ۱۱۱، والدروس ۳: ۱۹۹ - ۲۰۰، والروضة البهیة ۳: ۲۴۹، والمسالک ۳: ۱۷۳. (*)

ص ۱۹۲

الثانی (۱) وغیرهم (۲). نعم، عن نهایة الإحکام: احتمال العدم، بسبب انتفاء القدرة فی الحال علی التسلیم، وأن عود الطائر غیر موثوق به، إذ لیس له عقل باعث (۳). وفیه: أن العادة باعثة کالعقل، مع أن الکلام علی تقدیر الوثوق. ولو لم یقدرا (۴) علی التحصیل وتعذر علیهما إلا بعد مدة مقدرة عادة وکانت مما لا یتسامح فیه کسنة أو أزید، ففی بطلان البیع، لظاهر الإجماعات المحکیة (۵)، ولثبوت الغرر، أو صحته، لأن ظاهر معقد الإجماع التعذر رأسا، ولذا حکم مدعیه بالصحة هنا، والغرر منفی مع العلم بوجوب الصبر علیه إلی انقضاء مدة، کما إذا اشترط تأخیر التسلیم مدة، وجهان، بل قولان، تردد فیهما فی الشرائع، ثم قوی الصحة (۶)، وتبعه فی محکی التحریر (۷) والمسالک (۸) والکفایة (۹) وغیرها (۱۰).

(هامش)

(۱) جامع المقاصد ۴: ۹۲. (۲) مثل المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائدة ۸: ۱۷۴، والسبزواری فی الکفایة: ۹۰، والکاشانی فی مفاتیح الشرائع ۳: ۵۸ وغیرهم. (۳) نهایة الإحکام ۲: ۴۸۱. (۴) فی ف ، م و ش : لم یقدر. (۵) تقدمت فی صدر المسألة، الصفحة ۱۷۵. (۶) الشرائع ۲: ۱۷. (۷) التحریر ۱: ۱۶۵. (۸) المسالک ۳: ۱۷۴. (۹) کفایة الاحکام: ۹۰. (۱۰) مثل الصیمری فی غایة المرام (مخطوط) ۱: ۲۸۰، والسید بحر العلوم فی المصابیح (مخطوط): ۱۰۵، والسید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۲۷۱. (*)

ص ۱۹۳

نعم، للمشتری الخیار مع جهله بفوات منفعة الملک علیه مدة. ولو کان مدة التعذر غیر مضبوطة عادة - کالعبد المنفذ إلی [ال] - هند لحاجة (۱) لا یعلم زمان قضائها - ففی الصحة إشکال: من حکمهم بعدم جواز بیع مسکن المطلقة المعتدة بالأقراء، لجهالة وقت تسلیم العین. وقد تقدم بعض الکلام فیه فی بیع الواقف للوقف المنقطع (۲). ثم إن الشرط هی القدرة المعلومة للمتبایعین، لأن الغرر لا یندفع بمجرد القدرة الواقعیة. ولو باع ما یعتقد التمکن (۳) فتبین عجزه فی زمان البیع وتجددها بعد ذلک، صح، ولو لم یتجدد بطل. والمعتبر هو الوثوق، فلا یکفی مطلق الظن ولا یعتبر الیقین. ثم لا إشکال فی اعتبار قدرة العاقد إذا کان مالکا، لا ما إذا کان وکیلا فی مجرد

العقد، فإنه لا ـ عبرة بقدرته كما لا عبرة بعلمه. وأما لو كان وكيلا فى البيع ولوازمه بحيث يعد الموكل أجنبيا عن هذه المعاملة. فلا إشكال فى كفاية قدرته. وهل يكفى قدرة الموكل؟ الظاهر نعم، مع علم المشترى بذلك إذا علم بعجز العاقد، فإن اعتقد قدرته لم يشترط علمه بذلك. وربما قيد (۴) الحكم بالكفاية بما إذا رضى المشترى بتسليم الموكل (۵)

(هامش)

(۱) كذا فى ف ، وفى سائر النسخ: لأجل حاجة. (۲) راجع الصفحة ۱۹۲، هذا ولم يذكر الوجه الثانى. (۳) فى ن زيادة: منه، استدراكا. (۴) قيده صاحب الجواهر قدس سره. (۵) كذا فى ص و ش ، وفى غيرهما: الوكيل، إلا أنها صححت فى خ و ن بما أثبتناه. (*)

ص ۱۹۴

ورضى المالك (۱) برجوع المشترى عليه، وفرع على ذلك رجحان الحكم بالبطلان فى الفضولى، لأن التسليم المعتبر من العاقد غير ممكن قبل الإجازة، وقدرة المالك إنما تؤثر لو بنى العقد عليها وحصل التراضى بها حال البيع، لأن بيع المأذون لا يكفى فيه قدرة الآذن مطلقا، بل مع الشرط المذكور وهو غير متحقق فى الفضولى. والبناء على القدرة الواقعية باطل، إذ الشرط هى القدرة المعلومة دون الواقعية - إلى أن قال: - والحاصل: أن القدرة قبل الإجازة لم توجد، وبعدها إن وجدت لم تنفع. ثم قال: لا يقال: إنه قد يحصل الوثوق للفضولى بإرضاء المالك وأنه لا يخرج عن رأيه، فيتحقق له بذلك القدرة على التسليم حال العقد، لأن هذا الفرض يخرج الفضولى عن كونه فضوليا، لمصاحبة الإذن للبيع، غاية الأمر حصوله بالفحوى وشاهد الحال، وهما من أنواع الإذن، فلا يكون فضوليا ولا يتوقف صحته على الإجازة، ولو سلمنا بقاءه على الصفة فمعلوم أن القائلين بصحة الفضولى لا يقصرون الحكم على هذا الفرض (۲). وفيما ذكره من مبنى مسألة الفضولى، ثم فى تفريع الفضولى، ثم فى الاعتراض الذى ذكره، ثم فى الجواب عنه أولا وثانيا، تأمل، بل نظر، فتدبر.

(هامش)

(۱) فى نسخة بدل ص : الموكل. (۲) إلى هنا انتهى كلام صاحب الجواهر فى الجواهر ۲۲: ۳۹۲ - ۳۹۳. (*)

ص ۱۹۵

مسألة: لا يجوز بيع الآبق منفردا على المشهور

مسألة: لا يجوز بيع الآبق منفردا على المشهور

بين علمائنا كما فى التذكرة (۱)، بل إجماعا كما عن الخلاف (۲) والغنية (۳) والرياض (۴)، وبلا خلاف كما عن كشف الرموز (۵)، لأنه مع اليأس عن الظفر بمنزلة (۶) التالف، ومع احتماله بيع غرر منفى إجماعا نصا (۷) وفتوى. خلافا لما حكاه فى التذكرة عن بعض علمائنا (۸)، ولعله الإسكافى، حيث إن المحكى عنه: أنه لا ـ يجوز أن يشترى الآبق وحده، إلا إذا كان بحيث يقدر عليه المشترى أو يضمنه البائع (۹)، انتهى.

(هامش)

(۱) التذكرة ۱: ۴۶۶. (۲) الخلاف ۳: ۱۶۸، كتاب البيوع، المسألة ۲۷۴. (۳) الغنية: ۲۱۱ - ۲۱۲. (۴) الرياض ۱: ۵۱۹. (۵) كشف الرموز ۱: ۴۵۳. (۶) فى ف زيادة: بيع. (۷) تقدم فى الصفحة ۱۷۵. (۸) التذكرة ۱: ۴۶۶. (۹) حكاه عنه فى المختلف ۵: ۲۱۶. (*)

ص ۱۹۶

وقد تقدم عن الفاضل القطيفى فى إيضاح النافع: منع اشتراط القدرة على التسليم. وقد عرفت ضعفه (۱). لكن يمكن أن يقال بالصحة فى خصوص الآبق، لحصول الانتفاع به بالعتق، خصوصا مع تقييد الإسكافى بصورة ضمان البائع، فإنه يندفع به الغرر عرفا، لكن سيأتى ما فيه (۲). فالعمدة الانتفاع بعتقه، وله وجه لولا النص الآتى (۳) والإجماعات المتقدمة، مع أن قابلية المبيع لبعض الانتفاعات لا تخرجه

عن الغرر. وكما لا يجوز جعله مثمنا، لا يجوز جعله منفردا ثمنا، لاشتراكهما فى الأدلة. وقد تردد فى اللمعة فى جعله ثمنا بعد الجزم بمنع جعله مثمنا، وإن قرب أخيرا المنع منفردا (۴). ولعل الوجه: الاستناد فى المنع عن جعله مثمنا إلى النص والإجماع الممكن دعوى اختصاصهما بالمثمن، دون نفى الغرر، الممكن منعه بجواز الانتفاع به فى العتق. ويؤيده: حكمه بجواز بيع الضال والمجحود، مع خفاء الفرق بينهما وبين الآبق فى عدم القدرة على التسليم. ونظير ذلك ما فى التذكرة، حيث ادعى أولا الإجماع على اشتراط القدرة على التسليم ليخرج البيع عن كونه بيع غرر، ثم قال: والمشهور

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۱۹۰. (۲) يأتى فى الصفحة ۲۰۰. (۳) انظر الصفحة ۲۰۱ - ۲۰۲. (۴) اللمعة الدمشقية: ۱۱۱. (*)

ص ۱۹۷

بين علمائنا المنع من بيع الآبق منفردا - إلى أن قال: - وقال بعض علمائنا بالجواز، وحكاه عن بعض العامة أيضا (۱). ثم ذكر الضال ولم يحتمل فيه إلا جواز البيع منفردا و (۲) اشتراط (۳) الضميمة (۴). فإن التنافى بين هذه الفقرات الثلاث ظاهر، والتوجيه يحتاج إلى تأمل. وكيف كان، فهل يلحق بالبيع الصلح عما يتعذر تسليمه، فيعتبر فيه القدرة على التسليم؟ وجهان، بل قولان (۵): من عمومات الصلح وما (۶) علم من التوسع فيه (۷)، كجهالة (۸) المصالح عنه إذا تعذر أو تعسر معرفته - بل مطلقا -، واختصاص الغرر المنفى بالبيع. ومن أن الدائر على ألسنة الأصحاب نفى الغرر من غير اختصاص بالبيع، حتى أنهم يستدلون به فى غير المعاوضات كالوكالة (۹)،

(هامش)

(۱) التذكرة ۱: ۴۶۶. (۲) فى ش بدل و : أو. (۳) كذا فى ف ومصححة ن ، وفى سائر النسخ: اشتراطه. (۴) راجع التذكرة ۱: ۴۶۶. (۵) القول بالجواز من الشهيد الثانى كما سيأتى فى الصفحة الآتية، واختاره السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۵: ۸۳. (۶) فى ف : ومما. (۷) كذا فى ص و ش ، وفى م : فيها ، وفى سائر النسخ: فيهما. (۸) فى ش : لجهالة. (۹) راجع التذكرة ۲: ۱۱۹، وجامع المقاصد ۸: ۲۲۱، ومفتاح الكرامة ۷: ۵۶۲. (*)

ص ۱۹۸

فضلا عن المعاوضات كالإجارة والمزارعة والمساقاة والجعالة (۱)، بل قد يرسل فى كلماتهم عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم: أنه نهى عن الغرر (۲). وقد رجح بعض الأساطين (۳) جريان الاشتراط فيما لم يبن على المسامحة من الصلح. وظاهر المسالك - فى مسألة رهن ما لا يقدر على تسليمه على القول بعدم اشتراط القبض فى الرهن - جواز الصلح عليه (۴). وأما الضال والمجحود والمغصوب ونحوها مما لا يقدر على تسليمه، فالأقوى فيها عدم الجواز، وفاقا لجماعة (۵)، للغرر المنفى المعتضد بالإجماع المدعى على اشتراط القدرة على التسليم، إلا أن يوهن بتردد مدعيه - كالعلامة فى التذكرة - فى صحة بيع الضال منفردا (۶)، ويمنع (۷) الغرر - خصوصا فيما يراد عتقه - بكون المبيع قبل القبض مضمونا على

(هامش)

(۱) راجع مفتاح الكرامة ۷: ۸۶ و ۱۰۳ فى الإجارة، والرياض ۱: ۶۱۱ فى المزارعة، ومفتاح الكرامة ۷: ۳۴۹، والجواهر ۲۷: ۶۴ فى المساقاة، والجواهر ۳۵: ۱۹۴ فى الجعالة، وغيرها من الكتب الفقهية. (۲) كما فى التذكرة ۲: ۲۹۱، والحدائق ۲۰: ۲۲، والجواهر ۲۶: ۱۴۲. (۳) هو كاشف الغطاء فى شرحه على القواعد (مخطوط): ۷۵. (۴) المسالك ۴: ۲۴. (۵) منهم الشهيد فى الدروس ۳: ۲۰۰، والمسالك ۳: ۱۷۲، والروضة البهية ۳: ۲۵۱، وفيه بعد الحكم بالصحة: ويحتمل قويا بطلان البيع ، والمحدث الكاشانى فى المفاتيح ۳: ۵۷، والسيد الطباطبائى فى الرياض ۳: ۵۱۹، والمحقق النراقى فى المستند ۲: ۳۷۵، وغيرهم، وراجع تفصيله فى مفتاح الكرامة ۴: ۲۶۹ - ۲۷۰. (۶) راجع التذكرة ۱: ۴۶۶. (۷) فى مصححة ص : وبمنع. (*)

ص ۱۹۹

البائع. وأما فوات منفعته مدة رجاء الظفر به فهو ضرر قد أقدم عليه، وجهالته غير مضرة مع إمكان العلم بتلك المدة كضالة يعلم أنها لو لم توجد بعد ثلاثة أيام فلن (۱) توجد بعد ذلك. وكذا فى المغصوب والمنهوب. والحاصل: أنه لا غرر عرفا بعد فرض كون اليأس عنه فى حكم التلف المقتضى لانفساخ البيع من أصله، وفرض عدم تسلط البائع على مطالبته بالثمن، لعدم تسليم المثمن، فإنه لا خطر حينئذ فى البيع، خصوصا مع العلم بمدة الرجاء التى يفوت الانتفاع بالمبيع فيها. هذا، ولكن يدفع جميع ما ذكر: أن المنفى فى حديث الغرر - كما تقدم (۲) - هو ما كان غررا فى نفسه عرفا مع قطع النظر عن الأحكام الشرعية الثابتة للبيع، ولذا قوينا - فيما سلف (۳) - جريان نفى الغرر فى البيع المشروط تأثيره شرعا بالتسليم. ومن المعلوم أن بيع الضال وشبهه ليس محكوما عليه فى العرف بكونه فى ضمان البائع، بل يحكمون بعد ملاحظة إقدام المشترى على شرائه بكون تلفه منه، فالانفساخ بالتلف حكم شرعى عارض للبيع الصحيح الذى ليس - فى نفسه - غررا عرفا. ومما ذكر يظهر: أنه لا يجدى فى رفع (۴) الغرر الحكم بصحة البيع مراعى بالتسليم، فإن تسلم قبل مدة لا يفوت الانتفاع المعتد به، وإلا تخير بين الفسخ والإمضاء - كما استقربه فى اللمعة (۵) - فإن ثبوت الخيار

(هامش)

خ : لن. (۱) فى ف و (۲) راجع الصفحة ۱۸۹. (۳) راجع الصفحة ۱۸۸. (۴) فى خ : نفى. (۵) اللمعة الدمشقية: ۱۱۱. (*)

ص ۲۰۰

حكم شرعى عارض للبيع الصحيح الذى فرض (۱) فيه العجز عن تسلم (۲) المبيع، فلا يندفع به الغرر الثابت عرفا فى البيع المبطل له. لكن قد مرت (۳) المناقشة فى ذلك بمنع إطلاق العرف (۴) الغرر على مثل هذا بعد اطلاعهم على الحكم الشرعى اللاحق للمبيع (۵) من ضمانه قبل التسليم (۶) ومن عدم التسلط على مطالبة الثمن، فافهم. ولو فرض أخذ المتبايعين لهذا الخيار فى متن العقد فباعه على أن يكون له الخيار إذا لم يحصل المبيع فى يده إلى ثلاثة أيام، أمكن جوازه، لعدم الغرر حينئذ عرفا، ولذا لا يعد بيع العين الغير المرئية الموصوفة بالصفات المعينة من بيع الغرر، لأن ذكر الوصف بمنزلة اشتراطه فيه الموجب للتسلط على الرد. ولعله لهذا اختار فى محكى المختلف - تبعا للإسكافى - جواز بيع الآبق إذا ضمنه البائع (۷). فإن الظاهر منه اشتراط ضمانه. وعن حاشية الشهيد ظهور الميل إليه (۸). وإن كان قد يرد على هذا عدم اندفاع الغرر باشتراط الضمان، فتأمل.

(هامش)

(۱) فى ف : يفرض. (۲) فى ص : تسليم. (۳) مرت فى الصفحة ۱۸۹. (۴) لم ترد العرف فى غير ف ، واستدركت فى ن . (۵) فى ف : للبيع. (۶) فى غير ف : العلم ، لكنها صححت فى أكثر النسخ بما أثبتناه. (۷) المختلف ۵: ۲۱۶. (۸) حكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۲۲۴. (*)

ص ۲۰۱

مسألة: يجوز بيع الآبق مع الضميمة فى الجملة

مسألة: يجوز بيع الآبق مع الضميمة فى الجملة

كما عن الانتصار (۱) وكشف الرموز (۲) والتنقيح (۳)، بل بلا خلاف كما عن الخلاف (۴) حاكيا فيه - كما عن الانتصار - إطباق العامة على خلافه. وظاهر الانتصار خروج البيع بالضميمة عن كونه غررا، حيث حكى احتجاج العامة ب الغرر ، فأنكره عليهم مع الضميمة. وفيه إشكال. والأولى لنا التمسك - قبل الإجماعات المحكية، المعتضدة بمخالفة من جعل الرشد فى مخالفته - بصحيحة رفاعة النخاس: قال: قلت لأبى الحسن عليه السلام: أيصلح لى أن أشترى من القوم الجارية الآبقة وأعطيهم

(هامش)

(۱) الانتصار: ۲۰۹. (۲) کشف الرموز ۱: ۴۵۳. (۳) التنقیح الرائع ۲: ۳۵. (۴) استدل علیه فی الخلاف بإجماع الفرقة، راجع الخلاف ۳: ۱۶۸، کتاب البیوع، المسألة ۲۷۴. (*)

ص ۲۰۲

الثمن وأطلبها أنا؟ قال: لا یصلح شراؤها إلا أن تشتری منهم [معها شیئا] (۱) ثوبا أو متاعا، فتقول لهم: أشتری منکم جاریتکم فلانة وهذا المتاع بکذا وکذا درهما، فإن ذلک جائز (۲). وموثقة سماعة عن أبی عبد الله علیه السلام: فی الرجل قد یشتری العبد وهو آبق عن أهله؟ قال: لا یصلح إلا أن یشتری معه شیئا [آخر] (۳)، فیقول: أشتری منک هذا الشیء وعبدک بکذا وکذا (۴) ، فإن لم یقدر علی العبد کان الذی نقده فیما اشتری معه (۵). وظاهر السؤال فی الاولی والجواب فی الثانیة: الاختصاص بصورة رجاء الوجدان، وهو الظاهر أیضا من معاقد الإجماعات المنقولة، فالمأیوس عادة من الظفر به الملحق بالتالف لا یجوز جعله جزءا من المبیع، لأن بذل جزء من الثمن فی مقابله لو لم یکن سفها أو أکلا للمال بالباطل لجاز جعله ثمنا (۶) یباع به مستقلا، فالمانع عن استقلاله بالبیع مانع عن جعله جزء مبیع (۷)، للنهی عن الغرر، السلیم عن

(هامش)

(۱) من المصدر. (۲) الوسائل ۱۲: ۲۶۲، الباب ۱۱ من أبواب عقد البیع وشروطه، الحدیث الأول. (۳) من المصدر. (۴) فی غیر ف زیادة: درهما. (۵) الوسائل ۱۲: ۲۶۳، الباب ۱۱ من أبواب عقد البیع وشروطه، الحدیث ۲. (۶) فی ص : مثمنا. (۷) لأن بذل - إلی - جزء مبیع لم ترد فی ف ، وکتب علیها فی ما عدا ص و ش : کذا فی نسخة . قال الشهیدی قدس سره - بعد أن قال: إن = (*)

ص ۲۰۳

المخصص (۱). نعم، یصح تملکه علی وجه التبعیة للمبیع باشتراط ونحوه. وأیضا الظاهر اعتبار کون الضمیمة مما یصح بیعها، وأما صحة بیعها منفردة فلا یظهر (۲) من الروایة (۳)، فلو أضاف إلی الضمیمة من تعذر تسلیمه کفی (۴)، ولا (۵) یکفی ضم المنفعة إلا إذا فهمنا من قوله: فإن لم یقدر... إلی آخر الروایة تعلیل الحکم بوجود ما یمکن مقابلته بالثمن، فیکون ذکر اشتراط الضمیمة معه من باب المثال أو کنایة عن نقل مال أو حق إلیه مع الآبق، لئلا یخلو الثمن عن المقابل، فتأمل. ثم إنه لا إشکال فی انتقال الآبق إلی المشتری، إلا أنه لو بقی علی إباقه وصار فی حکم التالف لم یرجع علی البائع بشیء وإن اقتضی

(هامش)

= العبارة غلط، وفی بعض النسخ المصححة من القاری: إن المصنف شطب علیها بقلمه الشریف -: وجه الغلطیة: أن مقتضی ما ذکره من الملازمة بین جواز جعل الشیء جزء المبیع وبین جواز جعله تمام المبیع: جواز بیع الآبق منفردا عن الضمیمة مع رجاء الوجدان، مع أنه باطل إجماعا ونصا. انظر هدایة الطالب: ۳۷۵. (۱) فی ف : التخصیص، وعبارة للنهی عن الغرر السلیم عن المخصص مشطوب علیها فی ن . (۲) کذا، والمناسب: فلا تظهر. (۳) کتب فی ش علی عبارة وأما صحة بیعها - إلی - من الروایة : نسخة. (۴) لم ترد فلو أضاف - إلی - کفی فی ش ، وشطب علیها فی ن ، وعلی فرض وجودها فی الأصل فالصواب:... ما تعذر تسلیمه کفی. (۵) فی خ ومصححة ن : فلا. (*)

ص ۲۰۴

قاعدة التلف قبل القبض استرداد ما قابله من الثمن، فلیس معنی الروایة: أنه لو لم یقدر علی الآبق وقعت المعاوضة علی الضمیمة والثمن (۱)، لیکون (۲) المعاوضة علی المجموع مراعاة بحصول (۳) الآبق فی یده، کما یوهمه ظاهر المحکی عن کاشف الرموز: من أن الآبق ما دام آبقا لیس مبیعا فی الحقیقة، ولا جزء مبیع (۴)، مع أنه ذکر بعد ذلک ما یدل علی إرادة ما ذکرنا (۵)، بل معناها: أنه لا یرجع المشتری بتعذر الآبق - الذی هو فی حکم التلف الموجب للرجوع بما یقابله التالف - بما یقابله (۶) من الثمن. ولو تلف قبل الیأس، ففی ذهابه علی المشتری إشکال. ولو تلفت الضمیمة قبل القبض: فإن کان بعد حصول الآبق فی الید، فالظاهر الرجوع بما قابله

الضميمة، لا مجموع الثمن، لأن الآبق لا يوزع عليه الثمن ما دام آبقا،

(هامش)

(۱) فى مصححة ن : للثمن. (۲) فى ف : فيكون. (۳) كذا فى ص ومصححة ن ، وفى سائر النسخ: لحصول. (۴) حكاه عنه صاحب الجواهر فى الجواهر ۲۲: ۳۹۸، ولم نعثر عليه فى كشف الرموز، بل وجدناه فى التنقيح الرائع (۲: ۳۶)، كما حكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۲۶۸. (۵) عبارة: كما يوهمه - إلى - ما ذكرنا لم ترد فى ف . (۶) كذا فى ش ومصححة ن ، والعبارة فى ف هكذا: الموجب للرجوع إلى مقابل التالف لا مقابله ، وفى سائر النسخ: الموجب للرجوع بما يقابله التالف مما لا يقابله ، نعم شطب فى ص على كلمة لا . (*)

ص ۲۰۵

لا بعد الحصول فى اليد. وكذا لو كان بعد إتلاف المشترى له مع العجز عن التسليم، كما لو أرسل إليه طعاما مسموما، لأنه بمنزلة القبض. وإن كان قبله، ففى انفساخ البيع فى الآبق تبعا 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. ومن أنه كان تابعا له فى الحدوث، فإذا (۱) تحقق تملك المشترى له، فاللازم من جعل الضميمة كأن لم يعقد عليها رأسا، هو انحلال المقابلة الحاصلة بينه وبين ما يخصه من الثمن، لا الحكم الآخر الذى كان يتبعه فى الابتداء. لكن ظاهر النص (۲) أنه لا يقابل الآبق بجزء من الثمن أصلا، ولا يوضع له شىء منه أبدا على تقدير عدم الظفر به. ومن هنا ظهر حكم ما لو فرض فسخ العقد من جهة الضميمة فقط، لاشتراط خيار يخص بها (۳). نعم، لو عقد على الضميمة فضولا ولم يجز مالكها انفسخ العقد بالنسبة إلى المجموع. ثم لو وجد المشترى فى الآبق عيبا سابقا، إما بعد القدرة عليه أو قبلها، كان له الرجوع بأرشه، كذا قيل (۴).

(هامش)

(۱) كذا فى ش ومصححة ن ، وفى غيرهما: فيما إذا. (۲) تقدم فى الصفحة ۲۰۱ - ۲۰۲. (۳) فى غير ش : به. (۴) قاله المحدث البحرانى فى الحدائق ۱۸: ۴۳۸. (*)

ص ۲۰۶

من شروط العوضين: العلم بقدر الثمن

من شروط العوضين: العلم بقدر الثمن:

مسألة من شروط العوضين: العلم بقدر الثمن (۱) المعروف أنه يشترط العلم بالثمن قدرا، فلو باع بحكم أحدهما بطل إجماعا، كما عن المختلف والتذكرة (۲)، واتفاقا، كما عن الروضة وحاشية الفقيه للسلطان (۳). وفى السرائر فى مسألة البيع بحكم المشترى إبطاله بأن كل مبيع لم يذكر فيه الثمن فإنه باطل، بلا خلاف بين المسلمين (۴). والأصل فى ذلك: حديث نفى الغرر (۵) المشهور بين المسلمين.

(هامش)

(۱) العنوان منا. (۲) المختلف ۵: ۲۴۳ - ۲۴۴، والتذكرة ۱: ۴۷۲. (۳) حكاه عنهما السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۲۷۸، وراجع الروضة البهية ۳: ۲۶۴، وأما حاشية سلطان العلماء على الفقيه فلا توجد لدينا، نعم نقل المحدث البحرانى فى الحدائق (۱۸: ۴۶۱) العبارة بعينها عن الحاشية. (۴) السرائر ۲: ۲۸۶. (۵) المتقدم فى الصفحة ۱۷۵. (*)

ص ۲۰۷

ويؤيده: التعليل فى رواية حماد بن ميسر، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام: أنه كره أن يشترى الثوب بدينار غير درهم، لأنه لا يدرى

کم الـدینار من الدرهم (۱). لکن فی صـحیحهٔ رفاعـهٔ النخاس ما ظاهره المنافاهٔ، قال: سألت أبا عبـد الله علیه السـلام فقلت له: ساومت رجلاـ بجاریـهٔ له فباعنیها بحکمی، فقبضـتها منه [علی ذلک] (۲) ثم بعثت إلیه بـألف درهم فقلت له: هـذه ألـف درهم (۳) حکمی علیک (۴) فـأبی أن یقبلها (۵) منی وقـد کنت مسسـتها قبل أن أبعث إلیه بألف درهم؟ فقال: أری أن تقوم الجاریـهٔ بقیمـهٔ عادلهٔ، فإن کان قیمتها أکثر مما بعثت (۶) إلیه کـان علیک أن ترد ما نقص من القیمـهٔ، وإن کان قیمتها أقل مما بعثت إلیه فهو له. قال: قلت (۷): أرأیت إن أصبت بها عیبا بعد أن مسستها؟ قال: لیس علیک (۸)

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۲: ۳۹۹، الباب ۲۲ من أبواب أحکام العقود، الحدیث ۴. (۲) من ص والمصدر. (۳) کذا فی الوسائل و ش ومصححهٔ ن ، وفی الکافی: هـذه الألف ، وفی م ، خ و ع : هـذا الألف دراهم ، وفی ص : هذه الألف الدراهم، والعبارهٔ فی ف هکذا: ثم بعثت إلیه بألف فقلت له هذا حکمی.... (۴) فی ش والوسائل وهامش ن زیادهٔ: أن تقبلها. (۵) کذا فی ش والکافی والوسائل ومصححهٔ ن ، وفی سائر النسخ: أن یقبضها. (۶) کذا فی ص والکافی والوسائل ومصححهٔ ن ، وفی سائر النسخ: بعثتها. (۷) فی م ، ع ، ص و ش زیادهٔ: له. (۸) کذا، وفی الکافی والوسائل: لک. (*)

ص ۲۰۸

أن تردها علیه، ولک ان تأخذ قیمهٔ ما بین الصـحهٔ والعیب (۱). لکن التأویل فیها متعین [لمنافاهٔ ظاهرها لصحهٔ البیع وفساده، فلا یتوهم جواز التمسک بها لصـحهٔ هذا البیع، إذ لو کان صحیحا لم یکن معنی لوجوب قیمهٔ مثلها بعد تحقق البیع بثمن خاص. نعم هی محتاجهٔ إلی أزیـد من هـذا التأویل، بناء علی القول بالفساد] (۲) بـأن یراد من قوله: باعنیها بحکمی قطع المساومـهٔ علی أن اقومها علی نفسـی بقیمتها العادلهٔ (۳) فی نظری - حیث إن رفاعـهٔ کان نخاسا یبیع ویشتری الرقیق - فقومها رفاعهٔ علی نفسه بألف درهم إما معاطاهٔ، وإما مع إنشاء الإیجاب وکالـهٔ والقبول أصالـهٔ، فلما مسـها وبعث الـدراهم لم یقبلها المالک، لظهور غبن له فی البیع، وأن رفاعـهٔ مخطی فی القیمـهٔ، أو لثبوت خیـار الحیوان للبائع علی القول به. وقوله: إن کان قیمتها أکثر فعلیک أن ترد ما نقص إما أن یراد به لزوم ذلک علیه من بـاب إرضـاء المالـک إذا أراد إمسـاک الجاریـهٔ، حیث إن المالک لا حاجـهٔ له فی الجاریـهٔ فیسـقط خیاره ببـذل التفاوت، وإما أن یحمل علی حصول الحبل بعد المس، فصارت ام ولد تعین (۴)

(هامش)

(۱) الکافی ۵: ۲۰۹، الحدیث ۴، الوسائل ۱۲: ۲۷۱، الباب ۱۸ من أبواب عقد البیع وشروطه، الحدیث الأول. (۲) لم ترد لمنافاهٔ ظاهرها - إلی - بالفساد فی ف ، وکتب علیها فی ن ، خ ، م و ع : نسخهٔ. (۳) فی ف : القیمهٔ العادلهٔ. (۴) فی ش : وتعین. (*)

ص ۲۰۹

علیه قیمتهـا إذا فسـخ البائع. وقـد یحمل علی صورهٔ تلف الجاریـهٔ، وینافیه قوله فیما بعـد: فلیس علیک أن تردها... الـخ . وکیف کان، فالحکم بصـحهٔ البیع بحکم المشتری، وانصـراف الثمن إلی القیمهٔ السوقیهٔ، لهذه الروایهٔ - کما حکی عن ظاهر الحدائق (۱) - ضعیف. وأضـعف منه ما عن الإسـکافی: من تجویز قول البائع: بعتک بسـعر ما بعت ، ویکون للمشتری الخیار (۲). ویرده: أن البیع فی نفسه إذا کان غررا فهو باطل فلا یجبره الخیار. وأما بیع خیار الرؤیـهٔ فذکر الأوصاف فیه بمنزلهٔ اشتراطها المانع عن حصول الغرر، کما تقدم عند حکایهٔ قول الإسکافی فی مسألهٔ القدرهٔ علی التسلیم.

(هامش)

(۱) لم نعثر علی الحاکی، وراجع الحدائق ۱۸: ۴۶۱ - ۴۶۳. (۲) حکاه العلامهٔ فی المختلف ۵: ۲۴۴. (*)

ص ۲۱۰

من شروط العوضین: العلم بقدر المثمن

من شروط العوضين: العلم بقدر المثمن:

مسألة من شروط العوضين: العلم بقدر المثمن (۱) العلم بقدر المثمن كالثمن شرط، بإجماع علمائنا، كما عن التذكرة (۲). وعن الغنية: العقد على المجهول باطل، بلا خلاف (۳). وعن الخلاف: ما يباع كيلا فلا يصح بيعه جزافا وإن شوهد، إجماعا (۴). وفى السرائر: ما يباع وزنا فلا يباع كيلا، بلا خلاف (۵). والأصل فى ذلك ما تقدم من النبوى المشهور (۶). وفى خصوص الكيل والوزن خصوص الأخبار المعتبرة: منها: صحيحة الحلبى [عن أبى عبد الله عليه السلام] (۷): فى رجل اشترى من رجل طعاما عدلا بكيل معلوم، وأن صاحبه قال للمشترى:

(هامش)

(۱) العنوان منا. (۲) التذكرة ۱: ۴۶۷. (۳) الغنية: ۲۱۱. (۴) الخلاف ۳: ۱۶۲، كتاب البيوع، المسألة ۲۵۸. (۵) السرائر ۲: ۳۲۱. (۶) تقدم فى الصفحة ۱۷۵. (۷) من الوسائل. (*)

ص ۲۱۱

ابتع منى هذا العدل الآخر بغير كيل، فإن فيه مثل ما فى الآخر الذى ابتعت؟ قال: لا يصلح إلا بكيل. قال: وما كان من طعام سميت فيه كيلا، فإنه لا يصلح مجازفة، هذا مما يكره من بيع الطعام (۱). وفى رواية الفقيه: فلا يصح بيعه مجازفة (۲). والإيراد (۳) على دلالة الصحيحة بالإجمال، أو باشتمالها على خلاف المشهور من عدم تصديق البائع، غير وجيه، لأن الظاهر من قوله: سميت فيه كيلا ، أنه يذكر فيه الكيل، فهى كناية عن كونه مكيلا فى العادة، اللهم إلا أن يقال (۴): إن توصيف الطعام بكونه كذلك - الظاهر فى التنويع، مع أنه ليس من الطعام ما لا يكال ولا يوزن إلا (۵) مثل الزرع قائما - يبعد (۶) إرادة هذا المعنى، فتأمل. وأما الحكم بعدم تصديق البائع فمحمول على شرائه سواء زاد أو نقص، خصوصا إذا لم يطمئن بتصديقه، لا شرائه على أنه القدر المعين الذى أخبر به البائع، فإن هذا لا يصدق عليه الجزاف. قال فى التذكرة: لو أخبره البائع بكيله ثم باعه بذلك الكيل، صح عندنا (۷).

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۲: ۲۵۴، الباب ۴ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث ۲. (۲) فى الفقيه: فلا يصلح مجازفة انظر الفقيه ۳: ۲۲۶، الحديث ۳۸۳۸. (۳) أورده المحقق الأردبيلى فى مجمع الفائدة ۸: ۱۷۷. (۴) عبارة أن يقال من ش ومصححة ن . (۵) فى ش زيادة: فى. (۶) فى ف وهامش ن : مما يبعد. (۷) التذكرة ۱: ۴۷۰. (*)

ص ۲۱۲

وقال فى التحرير: لو أعلمه بالكيل، فباعه بثمن، سواء زاد أو نقص، لم يجز (۱). وأما نسبة الكراهة إلى هذا البيع، فليس فيه ظهور فى المعنى المصطلح يعارض ظهور لا يصلح و لا يصح فى الفساد. وفى الصحيح عن ابن محبوب، عن زرعة، عن سماعة، قال: سألته عن شراء الطعام وما يكال و (۲) يوزن، (۳) بغير كيل ولا وزن؟ فقال: أما أن تأتى رجلا فى طعام قد كيل أو (۴) وزن تشترى منه مرابحة، فلا بأس إن اشتريته منه ولم تكله ولم تزنه، إذا أخذه المشترى الأول بكيل أو وزن وقلت له عند البيع: إنى اربحك كذا وكذا... (۵). ودلالتها أوضح من الاولى. ورواية أبان، عن محمد بن حمران، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: اشترينا طعاما، فزعم صاحبه أنه كاله، فصدقناه وأخذناه بكيله؟ قال: لا بأس. قلت: أيجوز أن أبيعه كما اشتريته بغير كيل؟ قال: أما أنت فلا تبعه حتى تكيله (۶)، دلت على عدم جواز البيع بغير كيل، إلا إذا أخبره البائع فصدقه.

(هامش)

(۱) التحرير ۱: ۱۷۷. (۲) فى ص والكافى: مما يكال أو. (۳) فى الوسائل زيادة: هل يصلح شراؤه. (۴) كذا فى ش و ص ، وفى باقى النسخ: و . (۵) الوسائل ۱۲: ۲۵۷، الباب ۵ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث ۷. (۶) الوسائل ۱۲: ۲۵۶، الباب ۵ من أبواب عقد

البيع وشروطه، الحديث ۴. (*)

ص ۲۱۳

وفحوى مفهوم (۱) روايـة أبى العطارد، وفيها: قلت: فاخرج الكر والكرين، فيقول الرجل: أعطنيه بكيلك، فقال: إذا ائتمنك فلا بأس به (۲). ومرسلة ابن بكير عن رجل: سأل (۳) أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشترى الجص، فيكيل بعضه ويأخذ البقية بغير كيل، فقال: إما أن يأخـذ كله بتصديقه، وإما أن يكيله كله (۴). فإن المنع من التبعيض المسـتفاد منه إرشادى محمول على أنه إن صدقه فلا حاجة إلى كلفـة كيل البعض، وإلا فلا يجزئ كيل البعض. ويحتمل الرواية الحمل على استيفاء المبيع بعد الاشتراء. وكيف كان، ففى مجموع مـا ذكر من الأخبـار، ومـا لم يـذكر مما فيه إيماء إلى المطلب من حيث ظهوره فى كون الحكم مفروغا عنه عنـد السائل، وتقرير الإمام عليه السـلام، كما فى رواية كيل ما لا يسـتطاع عده (۵) وغيرها - مع ما ذكر من الشـهرة المحققة والاتفاقات المنقولة (۶) - كفاية فى المسألة.

(هامش)

(۱) كلمـة مفهوم من ف و ش . (۲) الوسائل ۱۲: ۲۵۷، الباب ۵ من أبواب عقد البيع وشـروطه، الحديث ۶. (۳) فى ش : سألت ، وفى الوسائـل: عن رجـل من أصـحابنا قال: سألت. (۴) الوسائل ۱۲: ۲۵۶، الباب ۵ من أبواب عقـد البيع وشـروطه، الحـديث ۳. (۵) راجع الوسائل ۱۲: ۲۵۹، الباب ۷ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث الأول. (۶) راجع الصفحة ۲۱۰، وراجع مفتاح الكرامة ۴: ۲۲۴. (*)

ص ۲۱۴

ثم إن ظاهر إطلاق جميع ما ذكر أن الحكم ليس منوطا بالغرر الشخصـى وإن كان حكمته سد باب المسامحة المفضـية إلى الوقوع فى الغرر. كما أن حكمة الحكم باعتبار بعض الشـروط فى بعض المعاملات رفع المنازعة المتوقعة عند إهمال ذلك الشـرط. فحينئذ فيعتبر التقـدير بالكيـل والوزن وإن لم يكن فى شـخص المقـام غرر، كمـا لو بـاع مقـدارا من الطعـام بمـا يقابله فى الميزان من جنسه أو غيره المساوى (۱) له فى القيمـة، فإنه لا يتصور هنا غرر أصـلا مع الجهل بمقـدار كل من العوضـين، لأنه (۲) مساو للآخر فى المقـدار (۳). ويحتمل غير بعيد حمل الاطلاقات سـيما الأخبار على المورد الغالب، وهو ما كان رفع (۴) الغرر من حيث مقدار العوضين موقوفا على التقدير، فلو فرض اندفاع الغرر بغير التقدير كفى، كما فى الفرض المزبور، وكما إذا كان للمتبائعين حدس قوى بالمقدار نادر التخلف عن الواقع، وكمـا إذا كان المبيع قليلا لم يتعارف وضع (۵) الميزان لمثله، كما لو دفع فلسا وأراد به دهنا لحاجة، فإن الميزان لم يوضـع لمثله، فيجوز بما تراضيا عليه من التخمين. ولا منافاة بين كون الشىء من جنس المكيل والموزون، وعدم

(هامش)

(۱) كـذا فى ص ومصـححة ن ، وفى سائر النسخ: المتساوى. (۲) كـذا فى ن و ش ، وفى غيرهمـا: وإلا أنه. (۳) عبارة لأنه مساو للآخر فى المقدار لم ترد فى ف ، وكتب عليها فى ش : نسخة. (۴) فى ف و ن و خ : دفع. (۵) فى م و ش : وزن. (*)

ص ۲۱۵

دخول الكيـل والوزن فيه، لقلته كـالحبتين والثلاثـة من الحنطـة، أو لكثرته كزبرة الحديـد، كمـا نبه عليه فى القواعـد (۱) وشرحها (۲) وحاشيتها (۳). ومما ذكرنا يتجه عـدم اعتبار العلم بوزن الفلوس المسـكوكة، فإنها وإن كانت من الموزون - ولـذا صـرح فى التـذكرة بوقوع الربـا فيها (۴) - إلاـ أنهـا عنـد وقوعهـا ثمنـا حكمها كالمعـدود فى أن معرفـة مقـدار ماليتها لا تتوقف على وزنها، فهى كالقليل والكثير من الموزون الذى لا يدخله الوزن (۵). وكذا شبه الفلوس من المسكوكات المركبة من النحاس والفضة كأكثر نقود بغداد فى هذا الزمان. وكذا الدرهم والدينار الخالصان (۶)، فإنها (۷) وإن كانت من الموزون ويدخل فيها الربا إجماعا، إلا أن ذلك

(هامش)

(۱) القواعد ۱: ۱۴۱. (۲) جامع المقاصد ۴: ۲۷۱. (۳) لا يوجد لدينا، وحكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۵۱۷. (۴) التذكرة

۱: ۴۷۷. (۵) فی غیر ف و ش زیادة ما یلی: بل یمکن إجراء ذلک وقت البیع فی دخول وعدم اعتبار الوزن فی بیعه ، ولکن شطب علیها فی ن ، وکتب علیها فی م ، خ و ع : نسخة. (۶) کذا فی ش ومصححة ن ، والعبارة فی سائر النسخ: بخلاف الدرهم والدینار الخالصین. (۷) قد وردت الضمائر العائدة إلی الدرهم و الدینار فی هذه الفقرة فی أکثر النسخ بصیغة المفرد المؤنث، ولعل ذلک نظرا إلی قوله تعالی: * (الذین یکنزون الذهب والفضة ولا ینفقونها...) * وقد بدلت أغلبها فی ش وجمیعها فی ن إلی صیغة التثنیة، وقد أثبتنا ما فی أکثر النسخ لظننا أن ذلک جری علی قلم المؤلف قدس سره. (*)

ص ۲۱۶

لا ینافی جواز (۱) جعلها عوضا من دون معرفة بوزنها، لعدم غرر فی ذلک أصلا. ویؤید ذلک جریان سیرة الناس علی المعاملة بها من دون معرفة الأغلب (۲) بوزنها. نعم، یعتبرون فیها عدم نقصها عن وزنها المقرر فی وضعها من حیث تفاوت قیمتها بذلک، فالنقص فیها عندهم بمنزلة العیب، ومن هنا لا یجوز إعطاء الناقص منها، لکونه غشا وخیانة. وبهذا یمتاز الدرهم والدینار عن الفلوس السود وشبهها حیث إن نقصان الوزن لا یؤثر فی قیمتها، فلا بأس بإعطاء ما یعلم نقصه. وإلی ما ذکرنا من الفرق اشیر فی صحیحة ابن عبد الرحمن (۳)، قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام: أشتری الشیء بالدراهم فاعطی الناقص الحبة والحبتین؟ قال: لا، حتی تبینه. ثم قال: إلا أن تکون نحو (۴) هذه الدراهم الأوضاحیة (۵) التی تکون عندنا عددا (۶).

(هامش)

(۱) کلمة جواز من ف و ش ، واستدرکت فی ن . (۲) کذا فی ف ومصححة ص ، وفی ش ومصححة ن : أغلبهم ، وفی سائر النسخ: أغلب. (۳) فی الوسائل: عبد الرحمن بن الحجاج. (۴) کلمة نحو من المصادر الحدیثیة ومصححة ن . (۵) کذا فی التهذیب والوسائل أیضا، لکن فی الفقیه: الوضاحیة . قال الطریحی: الوضح من الدرهم: الصحیح... والوضاحیة: نسبة إلی ذلک ، انظر مجمع البحرین ۲: ۴۲۴. (۶) التهذیب ۷: ۱۱۰، الحدیث: ۴۷۶، والفقیه ۳: ۲۲۳، الحدیث: ۳۸۳۰، والوسائل ۱۲: ۴۷۳، الباب ۱۰ من أبواب الصرف، الحدیث ۷. (*)

ص ۲۱۷

وبالجملة، فإناطة الحکم بوجوب معرفة وزن المبیع وکیله مدار الغرر الشخصی قریب فی الغایة، إلا أن الظاهر کونه مخالفا لکلمات الأصحاب فی موارد کثیرة. ثم إن الحکم فی المعدود ووجوب معرفة العدد فیه، حکم المکیل والموزون، بلا خلاف ظاهر. ویشیر إلیه، بل یدل علیه: تقریر الإمام علیه السلام فی الروایة الآتیة (۱) المصرحة بتجویز (۲) الکیل فی المعدود المتعذر عده. ویظهر من المحکی عن المحقق الأردبیلی المناقشة فی ذلک، بل المیل إلی منعه وجواز بیع المعدود مشاهدة (۳)، ویرده روایة الجوز الآتیة (۴). والمراد بالمعدودات: ما یعرف مقدار مالیتها بأعدادها، کالجوز والبیض، بخلاف مثل الشاة والفرس والثوب. وعد العلامة البطیخ والباذنجان فی المعدودات، حیث قال فی شروط السلم من القواعد: ولا یکفی (۵) العد فی المعدودات، بل لا بد من الوزن فی البطیخ والباذنجان والرمان، وإنما اکتفی بعدها فی البیع

(هامش)

(۱) ستأتی فی الصفحة ۲۲۴. (۲) کذا فی ف ونسخة بدل م و ص ، وفی سائر النسخ: المتضمنة لتجویز. (۳) راجع مجمع الفائدة ۸: ۱۷۸. (۴) ستأتی فی الصفحة ۲۲۴. (۵) فی ش زیادة فی السلم وصحته ، وفی هامش ن زیادة: فی السلم - صح. (*)

ص ۲۱۸

للمعاینة، انتهی (۱). وقد صرح فی التذکرة بعدم الربا فی البطیخ والرمان إذا کان رطبا، لعدم الوزن، وثبوته مع الجفاف (۲)، بل یظهر منه کون القثاء والخوخ والمشمش أیضا غیر موزونة. وکل ذلک محل تأمل، لحصول الغرر أحیانا بعدم الوزن. فالظاهر أن تقدیر المال عرفا فی المذکورات بالوزن لا بالعدد، کما فی الجوز والبیض.

(هامش)

(۱) القواعد ۱: ۱۳۶. (۲) التذکرة ۱: ۴۸۴. (*)

ص ۲۱۹

مسألة: لو قلنا بأن المناط فی اعتبار تقدیر المبیع

۱

مسألة: لو قلنا بأن المناط فی اعتبار تقدیر المبیع

فی المکیل والموزون والمعدود بما یتعارف التقدیر به هو حصول الغرر الشخصی، فلا إشکال فی جواز تقدیر کل منها بغیر ما یتعارف تقدیره به إذا انتفی الغرر بذلک، بل فی کفایة المشاهدة فیها من غیر تقدیر أصلا. لکن تقدم (۱): أن ظاهر الأخبار الواردة فی هذا الباب اعتبار التقدیر من غیر ملاحظة الغرر الشخصی، لحکمة سد باب الغرر المؤدی إلی التنازع، المقصود رفعه من اعتبار بعض الخصوصیات فی أکثر المعاملات زیادة علی التراضی الفعلی حال المعاملة. وحینئذ فیقع الکلام والإشکال فی تقدیر بعض المقدرات بغیر ما تعارف فیه، فنقول: اختلفوا فی جواز بیع المکیل وزنا وبالعکس وعدمه (۲) علی أقوال،

(هامش)

(۱) تقدم فی الصفحة ۲۱۴. (۲) فی ف بدل وعدمه : أم لا. (*)

ص ۲۲۰

ثالثها: جواز المکیل (۱) وزنا (۲)، دون العکس، لأن الوزن أصل الکیل وأضبط، وإنما عدل إلیه فی المکیلات تسهیلا. فالمحکی عن الدروس فی السلم جوازه مطلقا، حیث قال: ولو أسلم فی المکیل وزنا وبالعکس فالوجه الصحة، لروایة وهب عن الصادق علیه السلام (۳)، وکأنه أشار بها إلی روایة وهب، عن جعفر، عن أبیه، عن علی صلوات الله علیهم، قال: لا بأس بسلف (۴) ما یوزن فیما یکال، وما یکال فیما یوزن (۵). ولا یخفی قصور الروایة سندا ب وهب ، ودلالة بأن الظاهر منها جواز إسلاف الموزون فی المکیل وبالعکس، لا جواز تقدیر المسلم فیه المکیل بالوزن وبالعکس، ویعضده ذکر الشیخ للروایة فی باب إسلاف الزیت فی السمن (۶). فالذی ینبغی أن یقال: إن الکلام تارة فی کفایة کل من التقدیرین فی المقدر بالآخر من حیث جعله دلیلا علی التقدیر المعتبر فیه، بأن یستکشف من الکیل وزن الموزون وبالعکس. وتارة فی کفایته فیه أصلا من غیر ملاحظة تقدیره المتعارف.

(هامش)

(۱) کذا فی ن ، وفی سائر النسخ: الکیل . (۲) ذهب إلیه الحلی فی السرائر ۲: ۲۶۰ و ۳۲۱، وراجع تفصیل ذلک فی مفتاح الکرامة ۴: ۲۲۸. (۳) الدروس ۳: ۲۵۳. (۴) فی ن ، خ ، م و ع : بالسلف. (۵) الوسائل ۱۳: ۶۳، الباب ۷ من أبواب السلف، الحدیث الأول. (۶) بل فی باب إسلاف السمن بالزیت، انظر الاستبصار ۳: ۷۹. (*)

ص ۲۲۱

أما الأول، فقد یکون التفاوت المحتمل مما یتسامح فیه عادة، وقد یکون مما لا یتسامح فیه: أما الأول، فالظاهر جوازه، خصوصا مع تعسر تقدیره بما یتعارف فیه، لأن ذلک غیر خارج فی الحقیقة عن تقدیره مما (۱) یتعارف فیه، غایة ما فی الباب أن یجعل التقدیر الآخر طریقا إلیه. ویؤیده روایة عبد الملک بن عمرو، قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام: أشتری مائة راویة من زیت، فأعترض (۲) راویة أو اثنتین فأزنهما (۳)، ثم آخذ سائره علی قدر ذلک. قال: لا بأس (۴). استدل بها فی التذکرة علی جواز بیع الموزون عند تعذر وزنه بوزن واحد من المتعدد ونسبة الباقی إلیه، وأردفه بقوله: ولأنه یحصل المطلوب وهو العلم (۵). واستدلاله الثانی یدل علی عدم

اختصاص الحكم بصورة التعذر، والتقييد بالتعذر لعله استنبطه من الغالب فى مورد السؤال، وهو تعذر

(هامش)

(۱) كذا فى النسخ، والظاهر: بما كما فى مصححة ن . (۲) فى غير ف و ش : فأعرض ، وصححت فى ن و ص بما أثبتناه. (۳) كذا فى الكافى، وفى النسخ: فأتزنهما. (۴) الكافى ۵: ۱۹۴، الحديث ۷، والوسائل ۱۲: ۲۵۵، الباب ۵ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث الأول. (۵) التذكرة ۱: ۴۶۹. (*)

ص ۲۲۲

وزن مائة راوية من الزيت، ولا يخفى أن هذه العلة (۱) - لو سلمت على وجه يقدح فى عموم ترك الاستفصال - إنما يجب الاقتصار على موردها لو كان الحكم مخالفا لعمومات وجوب التقدير، وقد عرفت أن هذا فى الحقيقة تقدير وليس بجزاف. نعم، ربما ينافى ذلك التقرير المستفاد من الصحيحة الآتية فى بيع الجوز، كما سيجئ (۲). وأما لو كان (۳) التفاوت مما لا يتسامح فيه، فالظاهر أيضا الجواز مع البناء على ذلك المقدار (۴) المستكشف من التقدير إذا كان ذلك التقدير أمارة على ذلك المقدار، لأن ذلك أيضا خارج عن الجزاف، فيكون نظير إخبار البائع بالكيل. ويتخير المشترى لو نقص. وما تقدم من صحيحة الحلبى فى أول الباب من المنع عن شراء أحد العدلين بكيل أحدهما قد عرفت توجيهه هناك (۵). هذا كله مع جعل التقدير الغير المتعارف أمارة على المتعارف. وأما كفاية أحد التقديرين عن الآخر أصالة من غير ملاحظة التقدير المتعارف (۶)، فالظاهر جواز بيع المكيل (۷) وزنا على المشهور، كم

(هامش)

(۱) فى مصححة م وهامش ن : الغلبة ، واستظهرها مصحح ش أيضا. (۲) سيجئ فى الصفحة ۲۲۴. (۳) فى ف : إذا كان. (۴) فى ع و ش : المقدر. (۵) راجع الصفحة ۲۱۰ - ۲۱۱. (۶) هذه هى الصورة الثانية، وتقدمت اولاها فى الصفحة السابقة. (۷) فى ص و ش : الكيل. (*)

ص ۲۲۳

عن الرياض (۱)، لأن ذلك ليس من بيع المكيل مجازفة، المنهى عنه فى الأخبار (۲) ومعقد الإجماعات، لأن الوزن أضبط من الكيل، ومقدار مالية المكيلات معلوم به أصالة من دون إرجاع إلى الكيل. والمحكى - المؤيد بالتتبع -: أن الوزن أصل للكيل، وأن العدول إلى الكيل من باب الرخصة، وهذا معلوم لمن تتبع موارد تعارف الكيل فى الموزونات. ويشهد لأصالة الوزن: أن المكاييل المتعارفة فى الأماكن المتفرقة - على اختلافها فى المقدار - ليس لها مأخذ إلا الوزن، إذ ليس هنا كيل واحد يقاس المكاييل عليه. وأما كفاية الكيل فى الموزون (۳) من دون ملاحظة كشفه عن الوزن، ففيه إشكال، بل لا يبعد عدم الجواز، وقد عرفت عن السرائر: أن ما يباع وزنا لا يباع كيلا بلا خلاف (۴)، فإن هذه مجازفة صرفة، إذ ليس الكيل فيما لم يتعارف فيه، وعاء منضبطا (۵)، فهو بعينه ما منعوه من التقدير بقصعة حاضرة أو مل ء اليد (۶)، فإن الكيل من حيث هو ل

(هامش)

(۱) الرياض ۱: ۵۱۵. (۲) الوسائل ۱۲: ۲۵۴، الباب ۴ من أبواب عقد البيع وشروطه. (۳) فى ف زيادة: أولا. (۴) راجع الصفحة ۲۱۰. (۵) فى ش : منضبط. (۶) العبارة فى ف هكذا: فهو بعينه من التعذر كقصعة حاضرة أو ملئ اليد قدره

تخمينا، فإن.... (*)

ص ۲۲۴

يوجب فى الموزونات معرفة زائدة على ما يحصل بالمشاهدة، فالقول بالجواز فيما نحن فيه مرجعه إلى كفاية المشاهدة. ثم إنه قد علم مما ذكرنا: أنه لو وقعت معاملة الموزون بعنوان معلوم عند أحد المتبايعين دون الآخر - كالحقة والرطل والوزنة باصطلاح أهل العراق،

الـذی لاـ یعرفه غیرهم، خصوصـا الأعـاجم - غیر جـائز، لأـن مجرد ذکر أحـد هـذه العنوانـات علیه وجعله فی المیزان، ووضـع صـخرة مجهولـة المقـدار معلومـة الاسم فی مقابله، لا یوجب للجاهل معرفـة زائـدة علی ما یحصل بالمشاهـدة. هذا کله فی المکیل والموزون. وأما المعدود: فإن کان الکیل أو الوزن طریقا إلیه، فالکلام فیه کما عرفت فی أخویه. وربما ینافیه التقریر المسـتفاد من صحیحة الحلبی عن أبی عبد الله علیه السـلام: أنه سـئل عن الجوز لا نسـتطیع أن نعده، فیکال بمکیال (۱) ثم یعـد مـا فیه، ثم یکال ما بقی علی حساب ذلک العدد؟ قال: لا بأس به (۲). فإن ظاهر السؤال اعتقاد السائل عدم جواز ذلک فی غیر حال الضرورة، ولم یردعه الإمام علیه السلام بالتنبیه علی أن ذلک غیر مختص بصورة الاضطرار.

(هامش)

(۱) کـذا فی ص و ش والوسائـل ومصـححة ن ، والعبـارة فی سـائر النسـخ هکـذا: لاـ یسـتطیع یکـال بمکیال... مع اختلافات اخری لم نتعرض لذکرها. (۲) الوسائل ۱۲: ۲۵۹، الباب ۷ من أبواب عقد البیع وشروطه. (*)

ص ۲۲۵

لکن التقریر غیر واضح، فلا تنهض الروایة لتخصـیص العمومات، ولذا قوی فی الروضة الجواز مطلقا (۱). وأما کفایة الکیل فیه أصالة: فهو مشـکل، لأنه لا یخرج عن المجازفـة، والکیل لا یزید علی المشاهدة. وأما الوزن: فالظاهر کفایته، بل ظاهر قولهم فی السـلم: إنه لا یکفی العـد فی المعدودات وإن جاز بیعها معجلا بالعد، بل لا بد من الوزن (۲): أنه لا خلاف فی أنه أضـبط، وأنه یغنی عن العد (۳). فقولهم فی شروط العوضین (۴): إنه لا بد من العد فی المعدودات (۵) محمول علی أقل مراتب التقدیر. لکنه ربما ینافی ذلک تعقیب بعضـهم ذلـک بقولهم: ویکفی الوزن عن العـد (۶)، فإنه یوهم کونه الأصل فی الضـبط، إلا أن یریـدوا هنا الأصالـة والفرعیـة بحسـب الضبط المتعارف، لا بحسب الحقیقة، فافهم. بقی الکلام فی تعیین المناط فی کون الشیء مکیلا أو موزونا.

(هامش)

(۱) الروضة البهیة ۳: ۲۶۶، وفیه: کان حسنا. (۲) لم نعثر علی العبارة بعینها، نعم فی الغنیـة: ۲۲۷، والسرائر ۲: ۳۱۸، والشرائع ۱: ۶۳ ما یـدل علیه، وراجع مفتاح الکرامة ۴: ۴۵۳ أیضا. (۳) فی غیر ش : الوزن ، وصـححت فی ن بمـا أثبتناه. (۴) فی غیر ش بدل العوضـین : المتعاقـدین ، وفی هامش ن : العوضـین - ظ. (۵) راجع الشرائع ۲: ۱۷، والقواعد ۱: ۱۲۶، ومفتاح الکرامة ۴: ۲۲۴. (۶) لم نعثر علیه، نعم حکموا بالجواز مع التعذر أو التعسر، راجع النهایة: ۴۰۰، والسرائر ۲: ۳۲۱، والمسالک ۳: ۱۷۶، ومفتاح الکرامة ۴: ۲۲۶. (*)

ص ۲۲۶

فقد قیل (۱): إن الموجود فی کلاـم الأصـحاب اعتبـار الکیـل والوزن فیمـا بیع بهمـا فی زمن الشـارع، وحکم الباقی فی البلـدان ما هو المتعـارف فیهـا، فمـا کـان مکیلاـ أو موزونـا فی بلـد یباع کـذا، وإلا فلا (۲). وعن ظـاهر مجمع البرهـان وصـریح الحـدائق نسـبته إلی الأصحاب (۳). وربما منع ذلک بعض المعاصـرین، قائلا: إن دعوی الإجماع علی کون المدار هنا علی زمانه صلی الله علیه وآله وسلم علی الوجه المذکور، غریبة! فإنی لم أجد ذلک فی کلام أحد من الأساطین، فضلا عن أن یکون إجماعا. نعم، قد ذکروا ذلک بالنسبة إلی حکم الربا، لا أنه کذلک بالنظر إلی الجهالة والغرر الذی من المعلوم عدم المدخلیة لزمانه صـلی الله علیه وآله وسلم فی رفع شیء من ذلک وإثباته (۴)، انتهی. أقول: ما ذکره - دام ظله -: من عدم تعرض جل الفقهاء لذلک هنا - یعنی فی شروط العوضین - وأن ما ذکروه فی بـاب الربا، حق، إلا أن المـدار وجودا وعـدما فی الربا علی اشتراط الکیل والوزن فی صـحة بیع جنس ذلک الشـیء، وأکثر الفقهاء لم یـذکروا تحدید هذا الشـرط والمعیار فیه هنا - یعنی فی شـروط العوضـین - إلا أن الأکثر ذکروا فی باب الربا ما هو المعیار هنا وفی ذلک الباب. وأما اختصاص هذا المعیار بمسألة الربا وعدم جریانه فی شروط

(هامش)

(۱) قاله السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۲۲۸. (۲) إلی هنا کلام السید العاملی قدس سره. (۳) مجمع الفائدة ۸: ۱۷۷، والحدائق ۱۸:

۴۷۱، وحکی ذلک عنهما السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۲۲۸. (۴) الجواهر ۲۲: ۴۲۷ – ۴۲۸. (*)

ص ۲۲۷

العوضین – کما ذکره – فهو خلاف الواقع: أما أولا، فلشهادة تتبع کلمات الأصحاب بخلافه. قال فی المبسوط فی باب الربا: إذا کانت عادة الحجاز علی عهده صلی الله علیه وآله وسلم فی شیء الکیل، لم یجز إلا کیلا فی سائر البلاد، وما کانت فیه وزنا لم یجز إلا وزنا فی سائر البلاد، والمکیال مکیال أهل المدینة، والمیزان میزان أهل مکة (۱)، هذا کله بلا خلاف. فإن کان مما لا یعرف عادته (۲) فی عهده صلی الله علیه وآله حمل علی عادة البلد الذی فیه ذلک الشیء، فما عرف بالکیل لا یباع إلا کیلا، وما عرف فیه الوزن لا یباع إلا وزنا (۳)، انتهی. ولا یخفی عموم ما ذکره من التحدید لمطلق البیع، لا لخصوص مبایعة المتماثلین. ونحوه کلام العلامة فی التذکرة (۴). وأما ثانیا، فلأن ما یقطع به بعد التتبع فی کلماتهم هنا، وفی باب الربا أن الموضوع فی کلتا المسألتین شیء واحد – أعنی المکیل والموزون – قد حمل علیه حکمان: أحدهما عدم صحة بیعه جزافا، والآخر عدم صحة بیع بعضه ببعض متفاضلا، ویزیده وضوحا ملاحظة أخبار المسألتین المعنونة بما یکال أو یوزن، فإذا ذکروا ضابطة لتحدید

(هامش)

(۱) کذا فی ش ومصححة ن وفاقا لما فی المصدر، وفی سائر النسخ: أهل الحجاز. (۲) کذا فی مصححة ن وفاقا لما فی المصدر، وفی ف و ش : لا تعرف عادة ، وفی سائر النسخ: لا نعرف عادة. (۳) المبسوط ۲: ۹۰. (۴) التذکرة ۱: ۴۸۳. (*)

ص ۲۲۸

الموضوع فهی مرعیة فی کلتا المسألتین. وأما ثالثا، فلأنه یظهر من جماعة – تصریحا أو ظهورا –: أن من شرط الربا کون الکیل والوزن شرطا فی صحة بیعه (۱). قال المحقق فی الشرائع – بعد ذکر اشتراط اعتبار الکیل والوزن فی الربا تفریعا علی ذلک –: إنه لا ربا فی الماء، إذ لا یشترط فی بیعه الکیل أو الوزن (۲). وقال فی الدروس: ولا یجری الربا فی الماء [وإن وزن أو کیل] (۳)، لعدم اشتراطهما فی صحة بیعه نقدا – ثم قال: – وکذا الحجارة والتراب والحطب، ولا عبرة ببیع الحطب وزنا فی بعض البلدان، لأن الوزن غیر شرط فی صحته (۴)، انتهی. وهذا المضمون سهل الإصابة لمن لاحظ کلماتهم، فلاحظ المسالک هنا (۵)، وشرح القواعد وحاشیتها للمحقق الثانی (۶) والشهید (۷) عند قول

(هامش)

(۱) صرح به السید الطباطبائی فی الریاض ۱: ۵۴۲، ویظهر من المحقق فی الشرائع والشهید فی الدروس، کما سیأتی عنهما. (۲) الشرائع ۲: ۴۵. (۳) عبارة وإن وزن أو کیل من المصدر، اقتضاها السیاق. (۴) الدروس ۳: ۲۹۷. (۵) راجع المسالک ۳: ۳۲۳. (۶) جامع المقاصد ۴: ۲۷۱. (۷) لا توجد لدینا حاشیة الشهید علی القواعد، ونقل العبارة عنها السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۵۱۷. هذا، ولم ترد والشهید فی غیر ف و ش ، نعم استدرکت فی هامش ن . (*)

ص ۲۲۹

العلامة: والمراد بالمکیل والموزون هنا جنسه وإن لم یدخلاه لقلته کالحبة والحبتین من الحنطة، أو لکثرته کالزبرة (۱) (۲)، ولازم ذلک – یعنی اشتراط دخول الربا فی جنس باشتراط الکیل والوزن فی صحة بیعه –: أنه إذا ثبت الربا فی زماننا فی جنس، لثبوت کونه مکیلا أو موزونا علی عهد رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم، لزم أن لا یجوز بیعه جزافا، وإلا لم یصدق ما ذکروه: من اشتراط الربا باشتراط التقدیر فی صحة بیعه. وبالجملة، فتلازم الحکمین – أعنی دخول الربا فی جنس، واشتراط بیعه بالکیل أو الوزن – مما لا یخفی علی المتتبع فی کتب الأصحاب. وحینئذ فنقول: کل ما ثبت کونه مکیلا أو موزونا فی عصره صلی الله علیه وآله وسلم فهو ربوی فی زماننا ولا یجوز بیعه جزافا، فلو فرض تعارف بیعه جزافا عندنا کان باطلا وإن لم یلزم غرر، للإجماع، ولما عرفت: من أن اعتبار الکیل والوزن لحکمة سد باب نوع الغرر لا شخصه (۳)، فهو حکم لحکمة غیر مطردة، نظیر النهی عن بیع الثمار قبل الظهور

لرفع التنازع، واعتبار الانضباط فی المسلم فیه، لأن فی ترکه مظنة التنازع والتغابن، ونحو ذلک (۴). والظاهر - کما عرفت من غیر واحد (۵) - أن المسألة اتفاقیة.

(هامش)

(۱) الزبرة: القطعة من الحدید، والجمع: زبر (الصحاح ۲: ۶۶۶). (۲) القواعد ۱: ۱۴۱. (۳) تقدم فی الصفحة ۲۱۴. (۴) فی ف : ونحوه. (۵) راجع الصفحة ۲۲۶. (*)

ص ۲۳۰

۲

وأما ما علم أنه کان یباع جزافا فی زمانه صلی الله علیه وآله وسلم، فالظاهر جواز بیعه کذلک عندنا مع عدم الغرر قطعا، والظاهر أنه إجماعی، کما یشهد به دعوی بعضهم الإجماع علی أن مثل هذا لیس بربوی (۱)، والشهرة محققة علی ذلک. نعم، ینافی ذلک بعض ما تقدم من إطلاق النهی عن بیع المکیل والموزون جزافا، الظاهر فیما تعارف کیله فی زمان الإمام علیه السلام أو فی عرف السائل أو فی عرف المتبایعین أو أحدهما، وإن لم یتعارف فی غیره. وکذلک قوله علیه السلام: ما کان من طعام سمیت فیه کیلا فلا یصلح مجازفة (۲) الظاهر فی وضع المکیال علیه عند المخاطب وفی عرفه وإن لم یکن کذلک فی عرف الشارع. اللهم إلا أن یقال: إنه لم یعلم أن (۳) ما تعارف کیله أو وزنه فی عرف الأئمة وأصحابهم، کان غیر مقدر فی زمان الشارع حتی یتحقق المنافاة. والأصل فی ذلک: أن مفهوم المکیل والموزون فی الأخبار لا یراد بهما کل ما فرض صیرورته کذلک حتی یعم ما علم کونه غیر مقدر فی زمن الشارع، بل المراد بهما المصداق الفعلی المعنون بهما فی زمان المتکلم، وهذه الأفراد لا یعلم عدم کونها مکیلة ولا موزونة فی زمن النبی صلی الله علیه وآله وسلم.

(هامش)

(۱) ادعاه الفاضل المقداد فی التنقیح ۲: ۹۱. (۲) المتقدم فی صحیحة الحلبی، المتقدمة فی الصفحة ۲۱۰. (۳) فی غیر ش : لم یعلم کون ما تعارف، وصححت فی ن و ص بما فی المتن. (*)

ص ۲۳۱

لکن یرد علی ذلک - مع کونه مخالفا للظاهر المستفاد من عنوان ما یکال ویوزن -: أنه لا دلیل حینئذ علی اعتبار الکیل فیما شک فی کونه مقدرا فی ذلک الزمان، مع تعارف التقدیر فیه فی الزمان الآخر، إذ لا یکفی فی الحکم حینئذ دخوله فی مفهوم المکیل والموزون، بل لا بد من کونه أحد المصادیق الفعلیة فی زمان صدور الأخبار، ولا دلیل أیضا علی إلحاق کل بلد لحکم (۱) نفسه مع اختلاف البلدان. والحاصل: أن الاستدلال (۲) بأخبار المسألة المعنونة بما یکال أو یوزن علی ما هو المشهور - من کون العبرة فی التقدیر بزمان النبی صلی الله علیه وآله وسلم، ثم بما اتفق علیه البلاد، ثم بما تعارف فی کل بلدة بالنسبة إلی نفسه - فی غایة الإشکال. فالأولی تنزیل الأخبار علی ما تعارف تقدیره عند المتبایعین وإثبات ما ینافی ذلک من الأحکام المشهورة بالإجماع المنقول المعتضد بالشهرة المحققة. وکذا الإشکال لو علم التقدیر فی زمن الشارع ولم یعلم کونه بالکیل أو بالوزن. ومما ذکرنا ظهر ضعف ما فی کلام جماعة من التمسک لکون الاعتبار فی التقدیر بعادة الشرع بوجوب حمل اللفظ علی المتعارف عند الشارع، ولکون المرجع فیما لم یعلم عادة الشرع هی العادة المتعارفة فی البلدان بأن الحقیقة العرفیة هی المرجع عند انتفاء الشرعیة، ولکون المرجع عادة کل بلد إذا اختلف البلدان، بأن العرف الخاص قائم مقام

(هامش)

(۱) فی ص : بحکم. (۲) فی ف : الاستناد. (*)

ص ۲۳۲

العام عند انتفائه (۱)، انتهی. وذکر المحقق الثانی أیضا: أن الحقیقـة العرفیـة یعتبر فیها ما کان یعتبر فی حمل إطلاق لفظ الشارع علیها، فلو تغیرت فی عصر بعد استقرارها فیما قبله فالمعتبر هو العرف السابق، ولا أثر للعرف (۲) الطارئ، للاستصحاب، ولظاهر قوله صلی الله علیه وآله وسلم: حکمی علی الواحد حکمی علی الجماعة (۳). وأما فی الأقاریر والأیمان ونحوها، فالظاهر الحوالـة علی عرف ذلک العصر الواقع فیه شیء منها (۴)، حملا له علی ما یفهمه الموقع (۵)، انتهی. أقول: لیس الکلام فی مفهوم المکیل والموزون، بل الکلام فیما هو المعتبر فی تحقق هذا المفهوم، فإن المراد بقولهم علیهم السـلام (۶): ما کان مکیلا فلا یباع جزافا (۷)، أو لا یباع بعضه ببعض إلا متساویا (۸)، إما أن

(هامش)

(۱) راجع مفتاح الکرامـة ۴: ۲۲۸ – ۲۲۹، والجواهر ۲۲: ۴۲۶ – ۴۲۷ و ۲۳: ۳۶۳ – ۳۶۴. (۲) کـذا فی ف و ص ، وفی ش والمصدر: للتغیر ، وفی سـائر النسـخ: للغیر. (۳) عوالی اللآلی ۲: ۹۸، الحدیث ۲۷۰. (۴) عبارة الواقع فیه شـیء منها من ش والمصـدر. (۵) جامع المقاصد ۴: ۲۷۰. (۶) فی ف : بقوله علیه السـلام. (۷) لم نعثر علیه بلفظه، نعم یـدل علیه مـا فی الوسائل ۱۲: ۲۵۴، الباب ۴ من أبواب عقد البیع وشروطه. (۸) لم نعثر علیه بلفظه أیضا، نعم یدل علیه ما فی الوسائل ۱۲: ۴۳۸، الباب ۸ من أبواب الربا. (*)

ص ۲۳۳

یکون مـا هو المکیـل فی عرف المتکلم، أو یراد به مـا هو المکیـل فی العرف العام، أو ما هو المکیل فی عرف کل مکلف، وعلی أی تقدیر فلا یفید الکلام لحکم غیر ما هو المراد، فلا بد لبیان حکم غیر المراد من دلیل خارجی. وإرادة جمیع هذه الثلاثة – خصوصا مع ترتیب خـاص فی ثبوت الحکم بهـا، وخصوصـا مع کون مرتبـة کـل لاـحق مع عـدم العلم بسابقه لا مع عـدمه – غیر صـحیحة، کما لا یخفی. ولعل المقـدس الأردبیلی أراد ما ذکرنا، حیث تأمل فیما ذکروه من الترتیب بین عرف الشارع، والعرف العام، والعرف الخاص، معللا باحتمال إرادة الکیل والوزن المتعارف عرفا عاما، أو فی أکثر البلدان، أو فی الجملة مطلقا، أو بالنسبة إلی کل بلد بلد – کما قیل فی المـأکول والملبوس فی السـجدة – من الأـمر الوارد بهمـا لو سـلم (۱)، والظـاهر هو الأخیر (۲)، انتهی. وقـد رده فی الحـدائق: بأن الواجب فی معـانی الألفـاظ الواردة فی الأخبـار حملهـا علی عرفهم صـلوات الله علیهم، فکل ما کان مکیلا أو موزونا فی عرفهم وجب إجراء الحکـم علیـه فی الأزمنـة المتـأخرة، ومـا لم یعلم فهـو – بنـاء علی قواعـدهم – یرجـع إلی العرف العـام وإلی آخر مـا ذکروه من التفصیل. ثم قال: ویمکن أن یستدل للعرف العام بما تقدم فی صحیحة الحلبی من قوله علیه السلام: ما کان من طعام سمیت فیه کیلا ، فإن الظاهر أن المرجع فی کونه مکیلا إلی تسمیته عرف

(هامش)

(۱) لم ترد لو سلم فی غیر ش والمصدر. (۲) مجمع الفائدة ۸: ۱۷۷. (*)

ص ۲۳۴

مکیلا. ویمکن تقییده بما لم یعلم حاله فی زمانهم علیهم السـلام (۱)، انتهی. أقول: قـد عرفت أن الکلام هنا لیس فی معنی اللفظ، لأن مفهوم الکیل معلوم لغـة، وإنما الکلام فی تعیین الاصـطلاح الـذی یتعارف فیه هـذا المفهوم. ثم لو فرض کون الکلام فی معنی اللفظ، کـان اللازم حمله علی العرف العـام إذا لم یکن عرف شـرعی، لا إذا جهل عرفه الشـرعی، فإنه لم یقل أحـد بحمل اللفظ حینئـذ علی المعنی العرفی، بل لا بـد من الاجتهاد فی تعیین ذلک المعنی الشـرعی، ومع العجز یحکم بإجمال اللفظ، کما هو واضـح (۲). هذا کله مع أن الأخبار إنما وصـلت إلینا من الأئمة صلوات الله وسلامه علیهم، فاللازم اعتبار عرفهم لا عرف الشارع. وأما ما استشهد به للرجوع إلی العرف العام من قوله علیه السـلام: ما سـمیت فیه کیلا... الخ (۳) فیحتمـل أن یراد عرف المخاطب، فیکون المعیار العرف الخاص بالمتبایعین. نعم، مع العلم بالعرف العام لا عبرة بالعرف الخاص، لمقطوعة ابن هاشم الآتیة (۴)، فتأمل.

(هامش)

(۱) الحدائق ۱۸: ۴۷۱ – ۴۷۲. (۲) العبارة من قوله: ثم لو فرض... إلى هنا لم ترد فی ف ، وکتب علیها فی غیر ش و ص : وجد فی نسخة کذا. (۳) المتقدم فی صحیحة الحلبی المتقدمة فی الصفحة ۲۱۰. (۴) الآتیة فی الصفحة ۲۳۸. (*)

ص ۲۳۵

وأبعد شیء فی المقام: ما ذکره فی جامع المقاصد، من أن الحقیقة العرفیة یعتبر فیها ما کان یعتبر فی حمل إطلاق لفظ الشارع علیها (۱)، فلو تغیرت فی عصر بعد استقرارها فیما قبله... الخ (۲). وبالجملة، فإتمام المسائل الثلاث بالأخبار مشکل، لکن الظاهر أن کلها متفق علیها. نعم، اختلفوا – فیما إذا کان البلاد مختلفة – فی أن لکل بلد حکم نفسه من حیث الربا، أو أنه یغلب جانب التحریم، کما علیه جماعة من أصحابنا (۳). لکن الظاهر اختصاص هذا الحکم بالربا، لا فی جواز البیع جزافا فی بلد لا یتعارف فیه التقدیر. ثم إنه یشکل الأمر فیما لو (۴) علم کونه مقدرا فی زمان الشارع لکن لم یعلم أن تقدیره بالکیل أو بالوزن، ففیه وجوه: أقواها وأحوطها اعتبار ما هو أبعد من الغرر. وأشکل من ذلک: ما لو علم کون الشیء غیر مکیل فی زمن الشارع أو فی العرف العام، مع لزوم الغرر فیه عند قوم خاص، ولا یمکن جعل ترخیص الشارع لبیعه جزافا تخصیصا لأدلة نفی الغرر، لاحتمال کون ذلک الشیء من المبتذلات فی زمن الشارع أو فی العرف

(هامش)

(۱) فی غیر ف و ص : علیهما، وصححت فی ن بما أثبتناه. (۲) تقدمت عبارة جامع المقاصد فی الصفحة ۲۳۲. (۳) منهم الشیخ فی النهایة: ۳۷۸، وسلار فی المراسم: ۱۷۹، وقواه فخر المحققین فی الإیضاح ۱: ۴۷۶. (۴) لو من ف . (*)

ص ۲۳۶

بحیث یتحرز عن الغرر بمشاهدته وقد بلغ عند قوم فی العزة إلی حیث لا یتسامح فیها. فالأقوی وجوب الاعتبار فی الفرض المذکور بما یندفع فیه الغرر من الکیل أو الوزن أو العد. وبالجملة، فالأولی جعل المدار فیما لا إجماع فیه علی وجوب التقدیر بما (۱) بنی الأمر فی مقام استعلام مالیة الشیء علی ذلک التقدیر، فإذا سئل عن مقدار ما عنده من الجوز، فیجاب بذکر العدد، بخلاف ما إذا سئل عن مقدار (۲) ما عنده من الرمان والبطیخ، فإنه لا یجاب إلا بالوزن، وإذا سئل عن مقدار الحنطة والشعیر فربما یجاب بالکیل وربما یجاب بالوزن، لکن الجواب بالکیل مختص بمن یعرف مقدار الکیل من حیث الوزن، إذ الکیل بنفسه غیر منضبط، بخلاف الوزن، وقد تقدم أن الوزن أصل فی (۳) الکیل (۴). وما ذکرنا هو المراد بالمکیل (۵) والموزون اللذین حمل علیهما الحکم بوجوب الاعتبار بالکیل والوزن عند البیع، وبدخول الربا فیهما. وأما ما لا یعتبر مقدار مالیته بالتقدیر بأحد الثلاثة – کالماء والتبن والخضریات (۶) – فالظاهر کفایة المشاهدة فیها من غیر تقدیر.

(هامش)

(۱) فی غیر ش : فیما ، وصححت فی ن بما أثبتناه. (۲) فی غیر ف زیادة: مالیة. (۳) لم ترد فی فی ف ، ن ، خ و ص ، وشطب علیها فی ع . (۴) تقدم فی الصفحة ۲۲۳. (۵) فی ف : من المکیل. (۶) کذا فی النسخ، وفی اللغة: خضروات. (*)

ص ۲۳۷

فإن اختلف البلاد فی التقدیر والعدم، فلا إشکال فی التقدیر فی بلد التقدیر. وأما بلد عدم التقدیر، فإن کان ذلک لابتذال الشیء عندهم بحیث یتسامح فی مقدار التفاوت المحتمل مع المشاهدة کفت المشاهدة، وإن کان لعدم مبالاتهم بالغرر وإقدامهم علیه خرصا (۱) مع الاعتداد بالتفاوت المحتمل بالمشاهدة فلا اعتبار بعادتهم، بل یجب مخالفتها، فإن النواهی الواردة فی الشرع عن بیوع الغرر والمجازفات – کبیع الملاقیح والمضامین (۲) والملامسة والمنابذة والحصاة (۳)، علی بعض تفاسیرها (۴)، وثمر الشجر قبل الوجود (۵)، وغیر ذلک – لم یرد إلا ردا علی من تعارف عندهم الإقدام علی الغرر والبناء علی المجازفات، الموجب لفتح أبواب المنازعات.

(هامش)

(۱) کـذا فی ن ، م و ص ، وفی سائر النسخ: حرصا. (۲) الملاقیح: ما فی البطون وهی الأجنهٔ، والمضامین: ما فی أصـلاب الفحول کما ورد فی الخبر، راجع الوسائـل ۱۲: ۲۶۲، الباب ۱۰ من أبواب عقد البیع وشـروطه، الحدیث ۲. (۳) قـد ورد معنی هذه الثلاث وحکمها فی الحـدیث، راجع الوسائل ۱۲: ۲۶۶، الباب ۱۲ من أبواب عقـد البیع وشـروطه، الحدیث ۱۳. (۴) قال الشـهیدی قدس سره: یعنی به جعل المبیع الوارد علیه البیع الشـیء المقیـد بتعلق أحـد هـذه الامور الثلاثـهٔ به بعـد الإنشاء، بأن یقول: ما الامسه بعـد ذلک أو أنبذه أو أطرحه إلیک أو القی الحصاهٔ علیه فإن المبیع علی هذا مجهول عند البیع. وأما التفسیر الآخر فهو إنشاء البیع بنفس اللمس والنبذ وإلقاء الحصاهٔ کإنشائه بالمعاطاهٔ، ولا جهالـهٔ فیه علی هذا التفسـیر. (هدایهٔ الطالب: ۳۸۳) وراجع المکاسب ۳: ۲۹. (۵) راجع الوسائل ۱۳: ۲، الباب الأول من أبواب بیع الثمار. (*)

ص ۲۳۸

وإلی بعض مـا ذکرنا أشار ما عن (۱) علی بن إبراهیم عن أبیه (۲) عن رجاله (۳) ذکره فی حـدیث طویل، قال: ولا ینظر فیما یکال أو یوزن إلا إلی العامـهٔ، ولا یؤخذ فیه بالخاصهٔ (۴) فـإن کـان قوم یکیلون اللحم ویکیلون الجوز فلا یعتبر بهم، لأن أصل اللحم أن یوزن وأصل الجوز أن یعد (۵). وعلی ما ذکرنا، فالعبرهٔ ببلـد (۶) وجود المبیع، لا ببلـد العقد ولا ببلد المتعاقدین. وفی شـرح القواعد لبعض الأساطین (۷): ثم الرجوع إلی العـادهٔ مع اتفاقهـا اتفـاقی، ولو اختلف فلکـل بلـد حکمه کمـا هو المشـهور. وهل یراد به بلـد العقـد أو المتعاقدین؟ الأقوی الأول. ولو تعاقدا فی الصحراء رجعا إلی حکم بلدهما. ولو اختلفا رجح الأقرب، أو الأعظم، أو ذو

(هامش)

(۱) عبـارهٔ ما عن من ش ومصـححهٔ ن . (۲) عبـارهٔ عن أبیه من ش فقط. (۳) کـذا فی ف و ش ومصـححهٔ ص ، وفی سائر النسخ: فی رجـاله ، قـال المامقانی قـدس سـره: الظاهر أن هـذه العبارهٔ قـد وقع فیها التشویش من النساخ وأنه: ما عن علی بن إبراهیم عن أبیه عن رجاله (انظر غایـهٔ الآمال: ۴۶۶). (۴) فی غیر ص : الخاصـهٔ. (۵) فی غیر ش زیادهٔ: الحـدیث، ولیس للحـدیث تتمـهٔ، انظر الوسائل ۱۲: ۴۳۵، الباب ۵ من أبواب الربا، الحـدیث ۶. (۶) فی غیر ف زیـادهٔ: فیه ، لکن شـطب علیها فی ن . (۷) وهو کاشف الغطاء قدس سـره. (*)

ص ۲۳۹

الاختبار (۱) علی ذی الجزاف، أو البـائع فی مبیعه والمشتری فی ثمنه، أو یبنی علی الإقراع مع الاختلاف وما اتفقا علیه مع الاتفاق، أو (۲) التخییر، ولعله الأقوی (۳). ویجری مثله فی معاملـهٔ الغرباء فی الصـحراء مع اختلاف البلـدان. والأولی التخلص بإیقاع المعاملهٔ علی وجه لا یفسـدها الجهالهٔ، من صـلح أو هبهٔ بعوض أو معاطاهٔ ونحوها. ولو حصل الاختلاف فی البلد الواحد علی وجه التساوی فالأقوی التخییر. ومع الاختصاص بجمع قلیل إشکال (۴)، انتهی.

(هامش)

(۱) فی ش : ذو الاعتبار. (۲) فی ع بدل أو : و. (۳) فی المصدر: الأقرب. (۴) شرح القواعد (مخطوط): ۷۶. (*)

ص ۲۴۰

مسألهٔ: لو أخبر البائع بمقدار المبیع جاز الاعتماد ع

مسألهٔ: لو أخبر البائع بمقدار المبیع جاز الاعتماد علیه

علی المشـهور، وعبارهٔ التذکرهٔ (۱) مشـعرهٔ بالاتفاق علیه، ویـدل علیه غیر واحـد من الأخبار المتقدمهٔ (۲). وما تقـدم من (۳) صحیحهٔ الحلبی الظـاهرهٔ فی المنع عن ذلـک (۴) محمول علی صورهٔ إیقـاع المعاملـهٔ غیر مبنیـهٔ علی المقـدار المخبر به وإن کـان الإخبار داعیا

إليها، فإنها لا تخرج بمجرد ذلك عن الغرر، وقد تقدم عن التحرير ما يوافق ذلك (۵). ثم إن الظاهر اعتبار كون الخبر طريقا عرفيا للمقدار كما يشهد به الروايات المتقدمة، فلو لم يفد ظنا فإشكال: من بقاء الجهالة الموجبة

(هامش)

(۱) التذكرة ۱: ۴۷۰، وتقدم فى الصفحة ۲۱۱. (۲) تقدمت فى الصفحة ۲۱۲ – ۲۱۳. (۳) فى غير ف : فى. (۴) تقدم فى الصفحة ۲۱۰. (۵) تقدم فى الصفحة ۲۱۲. (*)

ص ۲۴۱

للغرر، ومن عدم تقييدهم الإخبار بإفادة الظن ولا المخبر بالعدالة. والأقوى، بناء على اعتبار التقدير وإن لم يلزم الغرر الفعلى: هو الاعتبار (۱). نعم، لو دار الحكم مدار الغرر كفى فى صحة المعاملة إيقاعها مبنية على المقدار المخبر به وإن كان مجهولا. ويندفع الغرر ببناء المتعاملين على ذلك المقدار، فإن ذلك ليس بأدون من بيع العين الغائبة على أوصاف مذكورة فى العقد، فيقول: بعتك هذه الصبرة على أنها كذا وكذا صاعا، وعلى كل تقدير حكمنا فيه بالصحة (۲). فلو تبين الخلاف، فإما أن يكون بالنقيصة، وإما أن يكون بالزيادة. فإن كان بالنقيصة تخير المشترى بين الفسخ وبين الإمضاء، بل فى جامع المقاصد: احتمال البطلان، كما لو باعه ثوبا على أنه كتان فبان قطنا. ثم رده بكون ذلك من غير الجنس وهذا منه وإنما الفائت الوصف (۳). لكن يمكن أن يقال: إن مغايرة الموجود الخارجى لما هو عنوان العقد حقيقة مغايرة حقيقية لا تشبه مغايرة الفاقد للوصف لواجده،

(هامش)

(۱) فى ف : عدم الاعتبار ، وفى هامش م زيادة: عدم. (۲) كذا فى أكثر النسخ، وفى ش : الحكم فيه بالصحة ، وفى هامش ن عن بعض النسخ: الحكم فيه الصحة. (۳) لا يخفى أن ما نقله عن جامع المقاصد من الاحتمال ورده إنما هو فى مورد تبين الخلاف بالزيادة لا بالنقيصة، فراجع جامع المقاصد ۴: ۴۲۷. (*)

ص ۲۴۲

لاشتراكهما فى أصل الحقيقة، بخلاف الجزء والكل، فتأمل، فإن المتعين الصحة والخيار. ثم إنه قد عبر فى القواعد عن ثبوت هذا الخيار للبائع مع الزيادة وللمشترى مع النقيصة بقوله: تخير المغبون (۱)، فربما تخيل بعض تبعا لبعض (۲) أن هذا ليس من خيار فوات الوصف أو الجزء، معللا بأن خيار الوصف إنما يثبت مع التصريح باشتراط الوصف فى العقد. ويدفعه: تصريح العلامة – فى هذه المسألة من التذكرة –: بأنه لو ظهر النقصان رجع المشترى بالناقص (۳). وفى باب الصرف من القواعد: بأنه لو تبين المبيع على خلاف ما أخبر البائع تخير المشترى بين الفسخ والإمضاء بحصة معينة (۴) من الثمن (۵). وتصريح جامع المقاصد فى المسألة الأخيرة بابتنائها على المسألة المعروفة، وهى ما لو باع متساوى الأجزاء على أنه مقدار معين فبان أقل (۶)، ومن المعلوم أن الخيار فى تلك المسألة إما لفوات الوصف، وإما لفوات الجزء، على الخلاف الآتى.

(هامش)

(۱) القواعد ۱: ۱۴۳. (۲) لم نعثر عليه. (۳) التذكرة ۱: ۴۷۰. (۴) كلمة معينة من ش . (۵) القواعد ۱: ۱۳۳. (۶) جامع المقاصد ۴: ۱۹۸. (*)

ص ۲۴۳

وأما التعبير ب المغبون فيشمل البائع على تقدير الزيادة، والمشترى على تقدير النقيصة، نظير تعبير الشهيد فى اللمعة عن البائع والمشترى فى بيع العين الغائبة برؤيتها السابقة مع تبين الخلاف، حيث قال: تخير المغبون منهما (۱). وأما ما ذكره: من أن الخيار إنما يثبت فى تخلف الوصف إذا اشترط فى متن العقد، ففيه: أن ذلك فى الأوصاف الخارجة التى لا يشترط اعتبارها فى صحة البيع (۲)، ككتابة العبد وخياطته. وأما الملحوظ فى عنوان المبيع بحيث لو لم يلاحظ لم يصح البيع – كمقدار معين من (۳) الكيل أو الوزن أو

العـد – فهـذا لا يحتاج إلى ذكره فى متن العقـد، فإن هـذا أولى من وصف الصـحة الذى يغنى بناء العقد عليه عن ذكره فى العقد، فإن معرفة وجود ملاحظة الصـحة ليست من مصـححات العقد، بخلاف معرفة وجود المقدار المعين. وكيف كان، فلا إشكال فى كون هذا الخيار خيار التخلف وإنما الإشكال فى أن المتخلف فى الحقيقة هل هو جزء (۴) المبيع أو وصف من أوصافه؟ فلذلك اختلف فى أن الإمضـاء هـل هو بجميع الثمن، أو بحصـة منه نسـبتها إليه كنسـبة الموجود من الأـجزاء إلى المعـدوم؟ وتمـام الكلام فى موضع تعرض الأصحاب للمسألة.

(هامش)

(۱) اللمعة الدمشقية: ۱۱۳. (۲) فى ف : العقد. (۳) فى ف زيادة: حيث. (۴) فى ف زيادة: من. (*)

ص ۲۴۴

ثم إن فى حكم إخبار البائع بالكيل والوزن من حيث ثبوت الخيار عند تبين الخلاف، كل ما يكون طريقا عرفيا إلى مقدار المبيع واوقع (۱) العقد بناء عليه، كما إذا جعلنا الكيل فى المعدود والموزون طريقا إلى عده أو وزنه.

(هامش)

(۱) فى ف : فاوقع. (*)

ص ۲۴۵

مسألة: قال فى الشرائع: يجوز بيع الثوب والأرض مع

مسألة: قال فى الشرائع: يجوز بيع الثوب والأرض مع المشاهدة

وإن لم يمسـحا، ولو مسـحا كان أحوط، لتفاوت الغرض فى ذلك، وتعذر إدراكه بالمشاهدة (۱)، انتهى. وفى التذكرة: لو باع مختلف الأجزاء مع المشاهدة صح كالثوب والدار والغنم إجماعا (۲). وصـرح فى التحرير بجواز بيع قطيع الغنم وإن لم يعلم عددها (۳). أقول: يشـكل الحكم بالجواز فى كثير من هـذه الموارد، لثبوت الغرر غالبا مع جهل أذرع الثوب وعـدد قطيع الغنم. والاعتماد فى عددها على ما يحصل تخمينا بالمشاهدة عين المجازفة. وبالجملة، فإذا فرضنا أن مقدار مالية الغنم قلة وكثرة يعلم بالعدد فلا فرق بين الجهل بالعدد فيها وبين الجهل بالمقدار فى المكيل والموزون

(هامش)

(۱) الشرائع ۱: ۱۸. (۲) التذكرة ۱: ۴۷۰. (۳) التحرير ۱: ۱۷۷. (*)

ص ۲۴۶

والمعدود. وكذا الحكم فى عدد الأذرع والطاقات فى الكرابيس (۱) والجربان فى كثير من الأراضى المقدرة عادة بالجريب. نعم، ربما يتفق تعارف عـدد خاص فى أذرع بعض طاقات الكرابيس، لكن الاعتماد على هـذا من حيث كونه طريقا إلى عدد الأذرع، نظير إخبار البـائع، وليس هـذا معنى كفايـة المشاهـدة. وتظهر الثمرة فى ثبوت الخيـار، إذ على تقـدير كفايـة المشاهـدة لاـ يثبت خيار مع تبين قلة الأـذرع بالنسـبة إلى مـا حصـل التخمين به من المشاهـدة، إلاـ إذا كـان النقص عيبـا أو اشترط عـددا خاصا من حيث الـذراع (۲) طولا وعرضـا. وبالجملـة، فالمعيـار هنـا دفع الغرر الشخصـى، إذ لـم يرد هنـا نص بالتقـدير ليحتمـل إناطـة الحكم به ولـو لم يكن غرر، كما استظهرناه فى المكيل والموزون، فافهم.

(هامش)

(۱) فى ف : الكرباس. (۲) فى خ : الذرع. (*)

ص ۲۴۷

مسألة: بيع بعض من جملة متساوية الأجزاء

مسألة: بيع بعض من جملة متساوية الأجزاء

- كصاع من صبرة مجتمعة الصيعان أو متفرقتها، أو ذراع من كرباس، أو عبد من عبدين، وشبه ذلك - يتصور على وجوه: الأول: أن يريد (١) بذلك البعض كسرا واقعيا من الجملة مقدرا (٢) بذلك العنوان، فيريد (٣) بالصاع مثلا من صبرة تكون عشرة أصوع عشرها، ومن عبد من العبدين نصفهما. ولا إشكال فى صحة ذلك، ولا فى كون المبيع مشاعا فى الجملة. ولا فرق بين اختلاف العبدين فى القيمة وعدمه، ولا بين العلم بعدد صيعان الصبرة وعدمه، لأن الكسر مقدر بالصاع فلا يعتبر العلم بنسبته إلى المجموع.

(هامش)

(١) فى نسخة بدل خ ، م و ع : يردد. (٢) الكلمة لا تقرأ فى ف ، وفى ع و م : مقدار. (٣) فى نسخة بدل خ ، م و ع : فيردد. (*)

ص ٢٤٨

هذا، ولكن قال فى التذكرة: والأقرب أنه لو قصد الإشاعة فى عبد من عبدين أو شاة من شاتين بطل، بخلاف الذراع من الأرض (١)، انتهى. ولم يعلم وجه الفرق (٢)، إلا منع ظهور الكسر المشاع من لفظ العبد و الشاة . الثانى: أن يراد به بعض مردد بين ما يمكن صدقه عليه من الأفراد المتصورة فى المجموع، نظير تردد الفرد المنتشر بين الأفراد، وهذا يتضح فى صاع من الصيعان المتفرقة. ولا إشكال فى بطلان ذلك مع اختلاف المصاديق فى القيمة كالعبدين المختلفين، لأنه غرر، لأن المشترى لا يعلم بما يحصل فى يده منهما. وأما مع اتفاقهما فى القيمة كما فى الصيعان المتفرقة، فالمشهور أيضا - كما فى كلام بعض (٣) - المنع، بل فى الرياض نسبته إلى الأصحاب (۴)، وعن المحقق الأردبيلى قدس سره أيضا نسبة المنع عن بيع ذراع من كرباس مشاهد من غير تعيين أحد طرفيه إلى الأصحاب (۵). واستدل على المنع بعضهم (۶): بالجهالة التى يبطل معها البيع إجماعا.

(هامش)

(١) التذكرة ١: ۴٧٠. (٢) فى ف : للفرق. (٣) لم نقف عليه. (۴) الرياض ١: ۵١۵. (۵) حكاه عنه صاحب الجواهر فى الجواهر ٢٢: ۴٢٠، وراجع مجمع الفائدة ٨: ١٨١ - ١٨٢، وفيه: ومثل المتن أكثر عباراتهم. (۶) كما فى جامع المقاصد ۴: ١۵٠، وسيجئ فى كلام الحلى والشيخ. (*)

ص ٢۴٩

وآخر (١): بأن الإبهام فى البيع مبطل له، لا من حيث الجهالة. ويؤيده أنه حكم فى التذكرة - مع منعه عن بيع أحد العبدين المشاهدين المتساويين - بأنه لو تلف أحدهما فباع الباقى ولم يدر أيهما هو، صح، خلافا لبعض العامة (٢). وثالث (٣): بلزوم الغرر. ورابع (۴): بأن الملك صفة وجودية محتاجة إلى محل تقوم به - كسائر الصفات الموجودة فى الخارج - وأحدهما على سبيل البدل غير قابل لقيامه به، لأنه أمر انتزاعى من أمرين معينين. ويضعف الأول بمنع المقدمتين، لأن الواحد على سبيل البدل غير مجهول، إذ لا تعين له فى الواقع حتى يجهل، والمنع عن بيع المجهول ولو لم يلزم غرر، غير مسلم. نعم، وقع فى معقد بعض الإجماعات ما يظهر منه صدق كلتا المقدمتين. ففى السرائر - بعد نقل الرواية التى رواها فى الخلاف على جواز بيع عبد من عبدين - قال: إن ما اشتملت عليه الرواية مخالف لما عليه الامة بأسرها، مناف لاصول مذهب أصحابنا وفتاويهم وتصانيفهم، لأن المبيع إذا كان مجهولا كان البيع باطلا بغير خلاف (۵)، انتهى. وعن الخلاف - فى باب السلم -: أنه لو قال: أشترى منك أحد

(هامش)

(١) لم نقف عليه. (٢) لم نعثر عليه فى التذكرة. (٣) كما فى كلام الشيخ الآتى فى الصفحة التالية. (۴) كما استدل به المحقق النراقى فى المستند ٢: ٣٧۵. (۵) السرائر ٢: ٣۵٠، وراجع الرواية فى الوسائل ١٣: ۴۴، الباب ١۶ من أبواب خيار الحيوان. (*)

ص ۲۵۰

هذين العبدين أو هؤلاء العبيد لم يصح الشراء. دليلنا: أنه بيع مجهول فيجب أن لا يصح، ولأنه بيع غرر لاختلاف قيمتى العبدين، ولأنه لا دليل على صحة ذلك فى الشرع. وقد ذكرنا هذه المسألة فى البيوع وقلنا: إن أصحابنا رووا جواز ذلك فى العبدين، فإن قلنا بذلك تبعنا فيه الرواية، ولم يقس (۱) غيرها عليها (۲)، انتهى. وعبارته المحكية فى باب البيوع هى: أنه روى أصحابنا أنه إذا اشترى عبدا من عبدين على أن للمشترى أن يختار أيهما شاء، أنه جائز، ولم يرووا فى الثوبين شيئا. ثم قال: دليلنا إجماع الفرقة، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: المؤمنون عند شروطهم (۳)، انتهى. وسيأتى أيضا فى كلام فخر الدين أن عدم تشخيص المبيع، من الغرر الذى يوجب النهى عنه الفساد إجماعا (۴). وظاهر هذه الكلمات صدق الجهالة وكون مثلها قادحة اتفاقا مع فرض عدم نص، بل قد عرفت رد الحلى للنص المجوز بمخالفته لإجماع الامة (۵). ومما ذكرنا من منع كبرى الوجه الأول يظهر حال الوجه الثانى من وجوه المنع، أعنى كون الإبهام مبطلا.

(هامش)

(۱) كذا فى النسخ، والصواب: ولم نقس ، بصيغة المتكلم كما فى المصدر. (۲) فى غير ف : غيرهما عليهما ، راجع الخلاف ۳: ۲۱۷، كتاب السلم، المسألة ۳۸. (۳) الخلاف ۳: ۳۸، المسألة: ۵۴ من كتاب البيوع. (۴) الآتى فى الصفحة التالية. (۵) راجع الصفحة السابقة. (*)

ص ۲۵۱

وأما الوجه الثالث، فيرده منع لزوم الغرر مع فرض اتفاق الأفراد فى الصفات الموجبة لاختلاف القيمة، ولذا يجوز الإسلاف فى الكلى من هذه الأفراد، مع أن الانضباط فى السلم آكد. وأيضا فقد جوزوا بيع الصاع الكلى من الصبرة، ولا فرق بينهما من حيث الغرر قطعا، ولذا رد فى الإيضاح حمل الصاع من الصبرة على الكلى برجوعه إلى عدم تعيين المبيع الموجب للغرر المفسد إجماعا (۱). وأما الرابع، فبمنع احتياج صفة الملك إلى موجود خارجى، فإن الكلى المبيع سلما أو حالا ـ مملوك للمشترى، ولا وجود لفرد منه فى الخارج بصفة كونه مملوكا للمشترى، فالوجه أن الملكية أمر اعتبارى يعتبره العرف والشرع أو أحدهما فى موارده، وليست صفة وجودية متأصلة كالحموضة والسواد، ولذا صرحوا بصحة الوصية بأحد الشيئين، بل لأحد (۲) الشخصين ونحوهما (۳). فالإنصاف - كما اعترف به جماعة (۴) أولهم المحقق الأردبيلى - عدم دليل معتبر على المنع. قال فى شرح الإرشاد - على ما حكى عنه - بعد أن حكى عن الأصحاب المنع عن بيع ذراع من كرباس من غير تقييد كونه من أى الطرفين، قال: وفيه تأمل، إذ لم يقم دليل على اعتبار هذا المقدار من

(هامش)

(۱) إيضاح الفوائد ۱: ۴۳۰. (۲) فى غير ف : أحد. (۳) ممن صرح بذلك العلامة فى القواعد ۱: ۲۹۵، والتذكرة ۲: ۴۸۰، والشهيد فى الدروس ۲: ۳۰۱ و ۳۰۸. (۴) منهم المحدث البحرانى فى الحدائق ۱۸: ۴۸۰، ولم نعثر على غيره. (*)

ص ۲۵۲

العلم، فإنهما إذا تراضيا على ذراع من هذا الكرباس من أى طرف أراد المشترى أو من أى جانب كان من الأرض، فما المانع بعد العلم بذلك؟ (۱) انتهى. فالدليل هو الإجماع لو ثبت، وقد عرفت من (۲) غير واحد نسبته إلى الأصحاب. قال بعض الأساطين فى شرحه على القواعد - بعد حكم المصنف بصحة بيع الذراع من الثوب والأرض، الراجع إلى بيع الكسر المشاع - قال: وإن قصدا معينا (۳) أو كليا لا ـ على وجه الإشاعة بطل، لحصول الغرر بالإبهام فى الأول، وكونه بيع المعدوم، وباختلاف الأغراض فى الثانى غالبا، فيلحق به النادر، وللإجماع المنقول فيه - إلى أن قال: - والظاهر بعد إمعان النظر ونهاية التتبع أن الغرر الشرعى لا يستلزم الغرر العرفى وبالعكس، وارتفاع الجهالة فى الخصوصية قد لا يثمر مع حصولها فى أصل الماهية، ولعل الدائرة فى الشرع أضيق، وإن كان بين

المصطلحين عموم وخصوص من وجهين (۴)، وفهم الأصحاب مقدم، لأنهم أدرى بمذاق الشارع وأعلم (۵)، انتهى. ولقد أجاد حيث التجأ إلى فهم الأصحاب فيما يخالف العمومات.

(هامش)

(۱) مجمع الفائدة ۸: ۱۸۲. (۲) فى ف ، ن و خ : عن. (۳) فى ش زيادة: من عين وهى تصحيف من غير تعيين ، كما فى المصدر. (۴) قال الشهيدى قدس سره: التثنية بطريق التوزيع، يعنى عموم من وجه وخصوص من وجه (هداية الطالب: ۳۸۴). (۵) شرح القواعد (مخطوط): الورقة ۹۰ – ۹۱، ذيل قول العلامة: وإن قصدا معينا. (*)

ص ۲۵۳

فرع: على المشهور من المنع

فرع: على المشهور من المنع:

لو اتفقا على أنهما أرادا غير شائع لم يصح البيع، لاتفاقهما على بطلانه. ولو اختلفا فادعى المشترى الإشاعة فيصح البيع، وقال البائع: أردت معينا، ففى التذكرة: الأقرب قبول قول المشترى، عملا بأصالة الصحة وأصالة عدم التعيين (۱)، انتهى. وهذا حسن لو لم يتسالما على صيغة ظاهرة فى أحد المعنيين، أما معه فالمتبع (۲) هو الظاهر، وأصالة الصحة لا تصرف الظواهر (۳). وأما أصالة عدم التعيين فلم أتحققها. وذكر بعض من قارب عصرنا (۴): أنه لو فرض للكلام ظهور فى عدم (۵) الإشاعة كان حمل الفعل على الصحة قرينة صارفة. وفيه نظر. الثالث من وجوه بيع البعض من الكل: أن يكون المبيع طبيعة كلية منحصرة المصاديق فى الأفراد المتصورة فى تلك الجملة.

(هامش)

(۱) التذكرة ۱: ۴۷۰. (۲) كذا فى ش ومصححة ن ، وفى سائر النسخ: فالمنع ، وكذا أثبته المامقانى قدس سره فى غاية الآمال: ۴۶۷. (۳) فى ف : لا تضر بالظواهر. (۴) لم نقف عليه. (۵) لم ترد عدم فى ف . (*)

ص ۲۵۴

والفرق بين هذا الوجه والوجه الثانى – كما حققه فى جامع المقاصد بعد التمثيل للثانى بما إذا فرق الصيعان، وقال: بعتك أحدها –: أن المبيع هناك (۱) واحد من الصيعان المتميزة المتشخصة غير معين (۲)، فيكون بيعه مشتملا على الغرر. وفى هذا الوجه أمر كلى غير متشخص ولا متميز بنفسه، ويتقوم بكل واحد من صيعان الصبرة ويوجد به، ومثله ما لو قسم الأرباع وباع ربعا منها من غير تعيين. ولو باع ربعا قبل القسمة صح وتنزل على واحد منها مشاعا، لأنه حينئذ أمر كلى. فإن قلت: المبيع فى الاولى أيضا أمر كلى. قلنا: ليس كذلك، بل هو واحد من تلك الصيعان المتشخصة، مبهم بحسب صورة العبارة، فيشبه الأمر الكلى، وبحسب الواقع جزئى غير معين ولا معلوم. والمقتضى لهذا المعنى هو تفريق الصيعان، وجعل كل واحد منها (۳) برأسه، فصار إطلاق أحدها منزلا على شخصى غير معلوم، فصار كبيع أحد الشياه وأحد العبيد. ولو أنه قال: بعتك صاعا من هذه شائعا فى جملتها، لحكمنا بالصحة (۴)، انتهى. وحاصله: أن المبيع مع الترديد جزئى حقيقى، فيمتاز عن المبيع الكلى الصادق على الأفراد المتصورة فى تلك الجملة.

(هامش)

(۱) فى غير ش : هنا ، وصححت فى ن بما أثبتناه. (۲) كذا فى ش ، وفى ف : غير متعين ، وفى ص : من غير تعيين ، وفى سائر النسخ: من غير متعين ، وشطب فى ن على من . (۳) كذا، والظاهر سقوط كلمة هنا، مثل: شخصا ، كما أشار إليه مصحح ص . (۴) جامع المقاصد ۴: ۱۰۳. (*)

ص ۲۵۵

وفى الإيضاح: أن الفرق بينهما هو الفرق بين الكلى المقيد بالوحدة وبين الفرد المنتشر (۱). ثم الظاهر صحة بيع الكلى بهذا المعنى،

كما هو صريح جماعة، منهم الشيخ (۲) والشهيدان (۳) والمحقق الثانى (۴) وغيرهم (۵)، بل الظاهر عدم الخلاف فيه وإن اختلفوا فى تنزيل الصاع من الصبرة على الكلى أو الإشاعة. لكن يظهر مما عن الإيضاح وجود الخلاف فى صحة بيع الكلى وأن منشأ القول بالتنزيل على الإشاعة هو بطلان بيع الكلى بهذا المعنى، والكلى الذى يجوز بيعه هو ما يكون فى الذمة. قال فى الإيضاح فى ترجيح التنزيل على الإشاعة: إنه لو لم يكن مشاعا لكان غير معين، فلا يكون معلوم العين، وهو الغرر الذى يدل النهى عنه على الفساد إجماعا، ولأن أحدهما بعينه لو وقع البيع عليه ترجح (۶) من غير مرجح، ولا بعينه هو المبهم، وإبهام المبيع مبطل (۷)، انتهى.

(هامش)

(۱) إيضاح الفوائد ۱: ۴۳۰. (۲) المبسوط ۲: ۱۵۲ – ۱۵۳، والخلاف ۳: ۱۶۲ – ۱۶۳، كتاب البيوع، المسألة ۲۵۹ و ۲۶۰. (۳) اللمعة وشرحها (الروضة البهية) ۳: ۲۶۷ – ۲۶۸. (۴) جامع المقاصد ۴: ۱۰۳ و ۱۰۵. (۵) كالسيد الطباطبائى فى الرياض ۱: ۵۱۵، والمحقق النراقى فى المستند ۲: ۳۷۶ – ۳۷۷، وراجع مفتاح الكرامة ۴: ۲۷۴ – ۲۷۵. (۶) كذا فى ش ومصححة ن ، وفى سائر النسخ: ترجيح. (۷) إيضاح الفوائد ۱: ۴۳۰. (*)

ص ۲۵۶

وتبعه بعض المعاصرين (۱) مستندا تارة إلى ما فى الإيضاح من لزوم الإبهام والغرر، واخرى إلى عدم معهودية ملك الكلى فى غير الذمة لا على وجه الإشاعة، وثالثة باتفاقهم على تنزيل الأرطال المستثناة من بيع الثمرة على الإشاعة. ويرد الأول: ما عرفت من منع الغرر فى بيع الفرد المنتشر، فكيف نسلم فى الكلى. والثانى: بأنه معهود فى الوصية والإصداق، مع أنه لم يفهم مراده من المعهودية، فإن أنواع الملك – بل كل جنس – لا يعهد تحقق أحدها فى مورد الآخر، إلا أن يراد منه عدم وجود مورد يقينى (۲) حكم فيه الشارع بملكية الكلى المشترك بين أفراد موجودة، فيكفى (۳) فى رده النقض بالوصية وشبهها. هذا كله مضافا إلى صحيحة الأطنان الآتية (۴)، فإن موردها إما بيع الفرد المنتشر، وإما بيع الكلى فى الخارج. وأما الثالث: فسيأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى (۵).

(هامش)

(۱) وهو صاحب الجواهر فى الجواهر ۲۳: ۲۲۲ – ۲۲۳. (۲) فى ف : متيقن. (۳) فى ف : فيكفى فيه حينئذ. (۴) ستأتى فى الصفحة الآتية. (۵) فى الصفحة ۲۶۱. (*)

ص ۲۵۷

مسألة: لو باع صاعا من صبرة،

۱

مسألة: لو باع صاعا من صبرة،

فهل ينزل على الوجه الأول من الوجوه الثلاثة المتقدمة – أعنى: الكسر المشاع – أو على الوجه الثالث وهو الكلى، بناء على المشهور من صحته؟ وجهان، بل قولان، حكى ثانيهما عن الشيخ (۱) والشهيدين (۲) والمحقق الثانى (۳) وجماعة (۴). واستدل له فى جامع المقاصد: بأنه السابق إلى الفهم، وبرواية بريد بن معاوية عن أبى عبد الله عليه السلام: عن رجل

(هامش)

(۱) حكاه فخر المحققين فى الإيضاح ۱: ۴۳۰، وراجع المبسوط ۲: ۱۵۲، فصل فى بيع الصبرة وأحكامها. (۲) الدروس ۳: ۲۰۱، والروضة البهية ۳: ۲۶۸، والمسالك ۳: ۱۷۶، وحكاه عنهما وعمن بعدهما السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۲۷۵. (۳) جامع المقاصد ۴: ۱۰۵. (۴) منهم: المحقق السبزوارى فى الكفاية: ۹۰، والشيخ الكبير كاشف الغطاء فى شرحه على القواعد (مخطوط): الورقة ۹۱،

والسید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۲۷۵. (*)

ص ۲۵۸

اشتری (۱) عشرة آلاف طن من أنبار بعضه علی بعض من أجمة واحدة، والأنبار فیه ثلاثون ألف طن، فقال البائع: قد بعتک من هذا القصب عشرة آلاف طن. فقال المشتری: قد قبلت واشتریت ورضیت، فأعطاه المشتری من ثمنه ألف درهم، ووکل من یقبضه، فأصبحوا وقد وقع فی القصب نار فاحترق منه عشرون ألف طن وبقی عشرة آلاف طن، فقال علیه السلام: العشرة آلاف طن التی بقیت هی للمشتری، والعشرون التی احترقت من مال البائع (۲). ویمکن دفع الأول: بأن مقتضی الوضع فی قوله: صاعا من صبرة هو الفرد المنتشر الذی عرفت سابقا (۳) أن المشهور - بل الإجماع - علی بطلانه. ومقتضی المعنی العرفی هو المقدار المقدر بصاع، وظاهره حینئذ الإشاعة، لأن المقدار المذکور من مجموع الصبرة مشاع فیه. وأما الروایة فهی أیضا ظاهرة فی الفرد المنتشر، کما اعترف به فی الریاض (۴). لکن الإنصاف: أن العرف یعاملون فی البیع المذکور معاملة الکلی فیجعلون الخیار فی التعیین إلی البائع، وهذه أمارة فهمهم الکلی.

(هامش)

(۱) أثبتنا متن الحدیث طبقا لما ورد فی أکثر النسخ، ولم نتعرض لبعض الاختلافات الموجودة فی ص و ش ، علما بأنها تصحیحات اجریت علی أساس التطبیق مع المصدر. (۲) الوسائل ۱۲: ۲۷۲، الباب ۱۹ من أبواب عقد البیع وشروطه. (۳) راجع الصفحة ۲۴۷ - ۲۴۸. (۴) الریاض ۱: ۵۱۵. (*)

ص ۲۵۹

وأما الروایة، فلو فرضنا ظهورها فی الفرد المنتشر فلا بأس بحملها علی الکلی لأجل القرینة الخارجیة، وتدل علی عدم الإشاعة من حیث الحکم ببقاء المقدار المبیع وکونه مالا للمشتری. فالقول الثانی لا یخلو من قوة، بل لم نظفر بمن جزم بالأول وإن حکاه فی الإیضاح قولا (۱). ثم إنه یتفرع علی المختار من کون المبیع کلیا امور: أحدها: کون التخییر فی تعیینه بید البائع، لأن المفروض أن المشتری لم یملک إلا الطبیعة المعراة عن التشخص الخاص، فلا یستحق علی البائع خصوصیة فإذا طالب بخصوصیة زائدة علی الطبیعة فقد طالب ما (۲) لیس حقا له. وهذا جار فی کل من ملک کلیا فی الذمة أو فی الخارج، فلیس لمالکه اقتراح الخصوصیة علی من علیه الکلی، ولذا کان اختیار التعیین بید الوارث إذا أوصی المیت لرجل بواحد من متعدد یملکه المیت، کعبد من عبیده ونحو ذلک. إلا أنه قد جزم المحقق القمی قدس سره - فی غیر موضع من أجوبة مسائله -: بأن الاختیار فی التعیین بید المشتری (۳)، ولم یعلم له وجه مصحح، فیا لیته قاس ذلک علی طلب الطبیعة! حیث إن الطالب لما ملک الطبیعة علی المأمور واستحقها منه لم یجز له بحکم العقل مطالبة خصوصیة دون اخری، وکذلک مسألة التملیک کما لا یخفی.

(هامش)

(۱) إیضاح الفوائد ۱: ۴۳۰. (۲) فی غیر ف : بما. (۳) منها ما قاله فی جامع الشتات ۲: ۹۵، المسألة: ۷۲. (*)

ص ۲۶۰

وأما علی الإشاعة: فلا اختیار لأحدهما، لحصول الشرکة، فیحتاج القسمة إلی التراضی. ومنها: أنه لو تلف بعض الجملة وبقی مصداق الطبیعة انحصر حق المشتری فیه، لأن کل فرد من أفراد الطبیعة وإن کان قابلا لتعلق ملکه به بخصوصه، إلا أنه یتوقف علی تعیین مالک المجموع وإقباضه، فکل ما تلف قبل إقباضه خرج عن قابلیة ملکیته للمشتری (۱) فعلا (۲) فینحصر فی الموجود. وهذا بخلاف المشاع، فإن ملک المشتری فعلا (۳) ثابت فی کل جزء من المال من دون حاجة إلی اختیار وإقباض، فکل ما یتلف من المال فقد تلف من المشتری جزء بنسبة حصته. ومنها: أنه (۴) لو فرضنا أن البائع بعد ما باع صاعا من الجملة باع من شخص آخر صاعا کلیا آخر، فالظاهر أنه إذا بقی صاع واحد کان للأول، لأن الکلی المبیع ثانیا إنما هو سار فی مال البائع وهو ما عدا الصاع من الصبرة، فإذا تلف ما

عـدا الصاع فقـد تلف جميع ما كان الكلى فيه ساريا فقـد تلف المبيع الثانى قبل القبض، وهـذا بخلاف ما لو قلنا بالإشاعة. ثم اعلم: أن المبيع إنما يبقى كليا ما لم يقبض. وأما إذا قبض، فإن قبض منفردا عما عـداه كان مختصا بالمشترى، وإن قبض فى ضـمن الباقى - بأن أقبضه البائع مجموع الصبرة فيكون بعضه وفاء، والباقى

(هامش)

(۱) فى ف : ملك المشترى . (۲) و (۳) فى ف ونسخة بدل م و ع : مثلا. (۴) عبارة منها أنه من ش وهامش ن . (*)

ص ۲۶۱

أمانـة - حصـلت الشـركة، لحصول ماله فى يـده وعدم توقفه على تعيين وإقباض حتى يخرج التالف عن قابلية تملك المشترى له فعلا وينحصـر حقه فى الباقى، فحينئـذ حساب التالف على البائع دون المشترى ترجيـح بلا مرجـح، فيحسب عليهما. والحاصل: أن كل جزء (۱) معين قبـل الإقباض قابل لكونه كلا أو بعضا (۲) ملكا فعليا للمشترى، والملك الفعلى له حينئـذ هو الكلى السارى، فالتالف المعين غير قابـل لكون جزئه (۳) محسوبـا على المشترى، لأـن تملكه لمعين موقوف على اختيـار البـائع وإقباضه، فيحسب على البائع. بخلاف التالف بعد الإقباض، فإن تملك المشترى لمقدار منه حاصل فعلا، لتحقق الإقباض، فنسـبة كل جزء معين من الجملة إلى كل من البائع والمشترى على حد سواء. نعم، لو لم يكن إقباض البائع للمجموع (۴) على وجه الإيفاء، بل على وجه التوكيل فى التعيين، أو على وجه الأمانة حتى يعين البائع بعد ذلك، كان حكمه حكم ما قبل القبض. هذا كله مما لا إشـكال فيه، وإنما الإشكال فى أنهم ذكروا فيما لو باع ثمرة شجرات واستثنى منها أرطالا معلومة: أنه لو خاست الثمرة

(هامش)

(۱) لم ترد جزء فى ف . (۲) لم ترد كلا أو بعضا فى ف . (۳) فى خ بدل جزئه : ضـرره ، وفى نسخة بدل م ، ع و ص : ضره. (۴) فى ف : للجزء حينئذ وفى نسخة بدل م ، ع و ص : للجزء. (*)

ص ۲۶۲

سقط من المسـتثنى بحسابه (۱). وظاهر ذلك تنزيل الأرطال المسـتثناة على الإشاعـة، ولـذا قال فى الـدروس: إن فى هذا الحكم دلالة على تنزيل الصاع من الصبرة على الإشاعة (۲). وحينئذ يقع الإشكال فى الفرق بين المسألتين، حيث إن مسألة الاستثناء ظاهرهم الاتفاق على تنزيلها على الإشاعة. والمشهور هنا التنزيل على الكلى، بل لم يعرف من جزم بالإشاعة. وربما يفرق بين المسألتين (۳) بالنص فيما نحن فيه على التنزيل على الكلى، وهو ما تقدم من الصحيحة المتقدمة (۴). وفيه: أن النص إن استفيد منه حكم القاعدة لزم التعدى عن مورده إلى مسألة الاسـتثناء، أو بيان الفارق وخروجها عن القاعدة. وإن اقتصر على مورده لم يتعد إلى غير مورده حتى فى البيع إلا بعد إبداء الفرق بين موارد التعدى وبين مسألة الاسـتثناء. وبالجملة، فالنص بنفسه لا يصـلح فارقا مع البناء على التعدى عن مورده الشخصى. وأضعف من ذلك: الفرق بقيام الإجماع على الإشاعة فى مسألة

(هامش)

(۱) كما فى الشرائع ۲: ۵۳، والقواعد ۱: ۱۳۱، والدروس ۳: ۲۳۹، وجامع المقاصد ۴: ۱۶۸، وراجع مفتاح الكرامة ۴: ۳۸۱ - ۳۸۲. (۲) الدروس ۳: ۲۳۹. (۳) فرق بينهما صاحب الجواهر فى الجواهر ۲۳: ۲۲۳. (۴) المتقدمة فى الصفحة ۲۵۸. (*)

ص ۲۶۳

الاسـتثناء، لأنا نقطع بعدم اسـتناد المجمعين فيها إلى توقيف بالخصوص. وأضـعف من هذين، الفرق بين مسألة الاستثناء ومسألة الزكاة وغيرهما مما يحمل الكلى فيها على الإشاعة، وبين البيع، باعتبار (۱) القبض فى لزوم البيع وإيجابه على البائع، فمع وجود فرد يتحقق فيه البيع (۲) يجب دفعه إلى المشترى، إذ هو شبه الكلى فى الذمة. وفيه - مع أن إيجاب القبض متحقق فى مسألتى الزكاة والاستثناء -: أن إيجـاب القبض على البـائع يتوقف على بقـائه، إذ مع عـدم بقائه كلا أو بعضا ينفسـخ البيع فى التالف، والحكم بالبقاء يتوقف على نفى

الإشاعة، فنفی الإشاعة بوجوب الإقباض لا یخلو عن مصادرة، کما لا یخفی. وأما مدخلیة القبض فی اللزوم فلا دخل له أصلا فی الفرق. ومثله فی الضعف – لو لم یکن عینه – ما فی مفتاح الکرامة من الفرق: بأن التلف من الصبرة قبل القبض، فیلزم علی البائع تسلیم المبیع منها و (۳) إن بقی قدره، فلا ینقص المبیع لأجله. بخلاف الاستثناء، فإن التلف فیه بعد القبض، والمستثنی بید المشتری أمانة علی الإشاعة بینهما، فیوزع الناقص علیهما، ولهذا لم یحکم بضمان المشتری هنا، بخلاف البائع هناک (۴)، انتهی.

(هامش)

(۱) الجار متعلق ب الفرق ، و الإیجاب عطف علی الاعتبار کما قاله الشهیدی فی هدایة الطالب: ۳۸۷. (۲) کذا فی النسخ، والظاهر: المبیع، کما فی مصححة ن . (۳) لم ترد و فی ف . (۴) مفتاح الکرامة ۴: ۳۸۲. (*)

ص ۲۶۴

وفیه – مع ما عرفت من أن التلف من الصبرة قبل القبض إنما یوجب تسلیم تمام المبیع من الباقی بعد ثبوت عدم الإشاعة، فکیف یثبت به؟ – أنه: إن ارید من (۱) کون التلف – فی مسألة الاستثناء – بعد القبض: أنه بعد قبض المشتری؟ ففیه: أنه موجب لخروج البائع عن ضمان ما یتلف من مال المشتری ولا کلام فیه ولا إشکال، وإنما الإشکال فی الفرق بین المشتری فی مسألة الصاع والبائع فی مسألة الاستثناء، حیث إن کلا منهما یستحق مقدارا من المجموع لم یقبضه مستحقه، فکیف یحسب نقص التالف (۲) علی أحدهما دون الآخر مع اشتراکهما فی عدم قبض حقه (۳) الکلی. وإن ارید من کون التلف بعد القبض: أن الکلی الذی یستحقه البائع قد کان فی یده بعد العقد فحصل الاشتراک، فإذا دفع الکل إلی المشتری فقد دفع مالا مشترکا، فهو نظیر ما إذا دفع البائع مجموع الصبرة إلی المشتری، فالاشتراک کان قبل القبض. ففیه: أن الإشکال بحاله، إذ یبقی سؤال الفرق بین قوله: بعتک صاعا من هذه الصبرة وبین قوله: بعتک هذه الصبرة – أو هذه

(هامش)

(۱) لم ترد من فی غیر ش ، واستدرکت فی ن . (۲) فی ش : التلف. (۳) کذا فی ف ونسخة بدل خ ، وفی ش ومصححة ن : عدم قبض حقهما ، وفی سائر النسخ: عدم قبضه. (*)

ص ۲۶۵

الثمرة – إلا صاعا منها ، وما الموجب للاشتراک فی الثانی دون الأول؟ مع کون مقتضی الکلی عدم تعین (۱) فرد منه أو جزء منه لمالکه (۲) إلا بعد إقباض مالک الکل الذی هو المشتری فی مسألة الاستثناء، فإن کون الکل بید البائع المالک للکلی لا یوجب الاشتراک. هذا، مع أنه لم یعلم من الأصحاب فی مسألة الاستثناء الحکم بعد العقد بالاشتراک وعدم جواز تصرف المشتری إلا بإذن البائع، کما یشعر به فتوی جماعة، منهم الشهیدان (۳) والمحقق الثانی (۴) بأنه لو فرط المشتری وجب أداء المستثنی من الباقی. ویمکن (۵) أن یقال: إن بناء المشهور فی مسألة استثناء الأرطال إن کان علی عدم الإشاعة قبل التلف واختصاص الاشتراک بالتالف دون الموجود – کما ینبی عنه فتوی جماعة منهم: بأنه لو کان تلف البعض بتفریط المشتری کان حصة البائع فی الباقی، ویؤیده استمرار السیرة فی صورة استثناء أرطال معلومة من الثمرة علی استقلال المشتری فی التصرف وعدم المعاملة مع البائع معاملة الشرکاء – فالمسألتان مشترکتان فی التنزیل علی الکلی، ولا فرق بینهما إلا فی بعض ثمرات التنزیل علی

(هامش)

(۱) فی غیر ش : تعیین. (۲) کذا فی ف ، ش ومصححة ن ، وفی سائر النسخ: لمالک. (۳) فی ف : الشهید الثانی ، راجع الدروس ۳: ۲۳۹، والروضة البهیة ۳: ۳۶۰. (۴) راجع جامع المقاصد ۴: ۱۶۸. (۵) فی ف : هذا، ویمکن. (*)

ص ۲۶۶

الکلی وهو حساب التالف علیهما. ولا یحضرنی وجه واضح لهذا الفرق، إلا دعوی أن المتبادر من الکلی المستثنی هو الکلی الشائع

فیما یسلم للمشتری، لا ـ مطلق الموجود وقت البیع. وإن کان بناؤهم علی الإشاعة من أول الأمر أمکن أن یکون الوجه فی ذلک: أن المستثنی کما یکون ظاهرا فی الکلی، کذلک یکون عنوان المستثنی منه الذی انتقل إلی المشتری بالبیع کلیا، بمعنی أنه ملحوظ بعنوان کلی یقع علیه البیع، فمعنی بعتک هذه الصبرة إلا ـ صاعا منها : بعتک الکلی الخارجی الذی هو المجموع المخرج عنه الصاع فهو کلی کنفس الصاع، فکل منهما مالک لعنوان کلی، فالموجود مشترک بینهما، لأن نسبة کل جزء منه إلی کل منهما علی نهج سواء، فتخصیص أحدهما به ترجیح من غیر مرجح، وکذا التالف نسبته إلیهما علی السواء، فیحسب علیهما. وهذا بخلاف ما إذا کان المبیع کلیا، فإن مال البائع لیس ملحوظا بعنوان کلی فی قولنا: بعتک صاعا من هذه الصبرة ، إذ لم یقع موضوع الحکم (۱) فی هذا الکلام حتی یلحظ بعنوان کلی کنفس الصاع. فإن قلت: إن مال البائع بعد بیع الصاع لیس جزئیا حقیقیا متشخصا فی الخارج فیکون کلیا کنفس الصاع. قلت: نعم ولکن ملکیة البائع له لیس بعنوان کلی حتی یبقی ما بقی ذلک العنوان، لیکون الباقی بعد تلف البعض صادقا علی هذا العنوان

(هامش)

(۱) فی ف ومصححة خ : موضوعا لحکم. (*)

ص ۲۶۷

۲

وعلی عنوان الصاع (۱) علی نهج سواء، لیلزم من تخصیصه بأحدهما الترجیح من غیر مرجح فیجئ الاشتراک، فإذا لم یبق إلا صاع کان الموجود مصداقا لعنوان ملک المشتری فیحکم بکونه مالکا له، ولا ـ یزاحمه بقاء عنوان ملک البائع، فتأمل. هذا ما خطر عاجلا بالبال، وقد أوکلنا تحقیق هذا المقام – الذی لم یبلغ إلیه ذهنی القاصر – إلی نظر الناظر البصیر الخبیر الماهر، عفی الله عن الزلل فی المعاثر. قال فی الروضة – تبعا للمحکی عن حواشی الشهید (۲) –: إن أقسام بیع الصبرة عشرة، لأنها إما أن تکون معلومة المقدار أو مجهولته، فإن کانت معلومة صح بیعها أجمع، وبیع جزء منها معلوم مشاع، وبیع مقدار کقفیز تشتمل علیه، وبیعها کل قفیز بکذا، لا (۳) بیع کل قفیز منها بکذا. والمجهولة کلها باطلة إلا الثالث (۴)، وهو بیع مقدار معلوم یشتمل الصبرة علیه. ولو لم یعلم باشتمالها علیه، فظاهر القواعد (۵) والمحکی عن حواشی

(هامش)

(۱) کذا فی النسخ، والعبارة فی ش هکذا: مصداقا لهذا العنوان وعنوان الصاع ، وجاء فی هامش ص ما یلی: الظاهر أنه سهو من قلمه الشریف، وحق العبارة أن یقول: مصداقا لهذا العنوان ولعنوان الصاع ، کما لا یخفی. (۲) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۲۷۵. (۳) کذا فی ف و ص ، وفی غیرهما بدل لا : إلا ، وصححت فی ن بما أثبتناه. (۴) انتهی کلام الشهید الثانی قدس سره، راجع الروضة البهیة ۳: ۲۶۸. (۵) راجع القواعد ۱: ۱۲۷. (*)

ص ۲۶۸

الشهید (۱) وغیرها (۲) عدم الصحة، واستحسنه فی الروضة، ثم قال: ولو قیل بالاکتفاء بالظن باشتمالها علیه کان متجها (۳). والمحکی عن ظاهر الدروس واللمعة الصحة (۴)، قال فیها: فإن نقصت تخیر بین أخذ الموجود منها بحصته (۵) من الثمن وبین الفسخ (۶)، لتبعض الصفقة. وربما یحکی عن المبسوط، والمحکی (۷) خلافه (۸)، ولا یخلو عن قوة وإن کان فی تعیینه نظر، لا لتدارک الغرر (۹) بالخیار، لما عرفت غیر مرة: من أن الغرر إنما یلاحظ فی البیع مع قطع النظر

(هامش)

(۱) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۲۷۴، ولا توجد عندنا حواشی الشهید. (۲) مثل العلامة فی التذکرة ۱: ۴۶۹، وحکاه عنه

السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۲۷۴، وفیه: إذا علما اشتمالها علی ذلک. (۳) الروضة البهیة ۳: ۲۶۷. (۴) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۲۷۴، وراجع الدروس ۳: ۲۰۱ و ۲۳۹، واللمعة: ۱۱۳، والعبارة منقولة من اللمعة وشرحها (الروضة البهیة) ۳: ۲۶۷. (۵) کذا فی ن و خ ، وفی سائر النسخ: بحصة. (۶) إلی هنا کلام الشهید، والتعلیل من المؤلف قدس سره. (۷) فی ش : عن المبسوط والخلاف. (۸) حکی خلافه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۲۷۴، کما حکی الصحة عن ظاهر الدروس واللمعة فی نفس ذلک الموضع، فراجع، وانظر المبسوط ۲: ۱۵۲، وإیضاح الفوائد ۱: ۴۳۰. (۹) کذا فی ف ونسخة بدل ش ، وفی سائر النسخ: الضرر. (*)

ص ۲۶۹

عن الخیار الذی هو من أحکام العقد، فلا یرتفع به الغرر الحاصل عند العقد، بل لمنع الغرر. وإن قیل (۱): عدم العلم بالوجود من أعظم أفراد الغرر. قلنا: نعم، إذا بنی العقد علی جعل الثمن فی مقابل الموجود. وأما إذا بنی علی توزیع الثمن علی مجموع المبیع الغیر المعلوم الوجود (۲) بتمامه فلا غرر عرفا، وربما یحتمل الصحة مراعی بتبین اشتمالها علیه. وفیه: أن الغرر إن ثبت حال البیع لم ینفع تبین الاشتمال. هذا، ولکن الأوفق بکلماتهم فی موارد الغرر عدم الصحة، إلا (۳) مع العلم بالاشتمال، أو الظن الذی یتعارف الاعتماد علیه ولو کان من جهة استصحاب الاشتمال. وأما الرابع مع الجهالة - وهو بیعها کل قفیز بکذا - فالمحکی عن جماعة (۴) المنع. وعن ظاهر إطلاق المحکی من عبارتی المبسوط والخلاف أنه لو

(هامش)

(۱) فی غیر ش : وقیل ، وفی مصححة ص : ولو قیل ، والقائل صاحب الجواهر فی الجواهر ۲۲: ۴۲۳. (۲) کذا فی ش ومصححة ن و ص ، وفی سائر النسخ: الموجود. (۳) فی ف بدل إلا : لا. (۴) کالمحقق فی الشرائع ۲: ۳۴، والعلامة فی التذکرة ۱: ۴۶۹، والشهید فی الدروس ۳: ۱۹۵، ونسبه المحقق السبزواری (فی الکفایة: ۹۰) إلی المشهور. (*)

ص ۲۷۰

قال: بعتک هذه الصبرة کل قفیز بدرهم صح البیع (۱). قال فی الخلاف: لأنه لا مانع منه، والأصل جوازه . وظاهر إطلاقه یعم صورة الجهل بالاشتمال. وعن الکفایة: نفی البعد عنه (۲)، إذ المبیع معلوم بالمشاهدة، والثمن مما یمکن أن یعرف، بأن تکال الصبرة ویوزع الثمن علی قفزاتها، قال (۳): وله نظائر ذکر جملة منها فی التذکرة (۴). وفیه نظر.

(هامش)

(۱) المبسوط ۲: ۱۵۲، والخلاف ۳: ۱۶۲، کتاب البیع، المسألة ۲۵۹، وحکاه عنهما السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۲۷۶. (۲) کفایة الأحکام: ۹۰. (۳) ظاهر السیاق رجوع ضمیر قال إلی صاحب الکفایة، ولیس الأمر کذلک. بل العبارات من قوله وأما الرابع - إلی - وفیه نظر من مفتاح الکرامة (انظر مفتاح الکرامة ۴: ۲۷۶). (۴) التذکرة ۱: ۴۶۹. (*)

ص ۲۷۱

مسألة: إذا شاهد عینا فی زمان سابق علی العقد علیها،

مسألة: إذا شاهد عینا فی زمان سابق علی العقد علیها،

فإن اقتضت العادة تغیرها عن صفاتها (۱) السابقة إلی غیرها المجهول عند المتبایعین، فلا یصح البیع إلا بذکر صفات تصحح بیع الغائب، لأن الرؤیة القدیمة غیر نافعة. وإن اقتضت العادة بقاءها علیها فلا إشکال فی الصحة، ولا خلاف أیضا إلا من بعض الشافعیة (۲). وإن احتمل الأمران جاز الاعتماد علی أصالة عدم التغیر (۳) والبناء علیها فی العقد، فیکون نظیر إخبار البائع بالکیل والوزن، لأن الأصل من الطرق التی یتعارف التعویل علیها.

(هامش)

(۱) الضمائر الراجعة إلى العين وردت فى غير ش مذكرة، وصححت فى ن بما أثبتناه. (۲) حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۲۸۰، عن الأنماطى من الشافعية. (۳) فى ف ، ن ، خ ، م و ع : التغيير، وصحح فى ن بما فى المتن. (*)

ص ۲۷۲

ولو فرضناه فى مقام لا يمكن التعويل عليه (۱) لحصول أمارة على خلافه (۲)، فإن بلغت قوة الظن حدا يلحقه بالقسم الأول - وهو ما اقتضى العادة تغيره - لم يجز البيع، وإلا جاز مع 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 العادة عدمها لغوا. لكن هذا كله خارج عن البيع بالرؤية القديمة. وكيف كان، فإذا باع أو اشترى برؤية قديمة فانكشف التغير تخير المغبون - وهو البائع إن تغير (۳) إلى صفات زادت فى ماليته، والمشترى إن نقصت عن تلك الصفات - لقاعدة الضرر ، ولأن الصفات المبنى عليها فى حكم الصفات المشروطة، فهى من قبيل تخلف الشرط، كما أشار إليه فى نهاية الإحكام والمسالك بقولهما: الرؤية بمثابة الشرط فى الصفات الكائنة فى المرئى، فكل ما فات منها فهو بمثابة التخلف فى الشرط (۴)، انتهى. وتوهم: أن الشروط إذا لم تذكر فى متن العقد لا عبرة بها، فما (۵) نحن فيه من قبيل ما لم يذكر من الشروط فى متن العقد، مدفوع:

(هامش)

(۱) فى غير ش : عليها ، وصححت فى ن بما أثبتناه. (۲) فى غير ش : خلافها ، وصححت فى ن بما أثبتناه. (۳) فى ف ومصححة ن : تغيرت. (۴) نهاية الإحكام ۲: ۵۰۱، المسالك ۳: ۱۷۸. (۵) فى مصححة ن : وما. (*)

ص ۲۷۳

بأن الغرض من ذكر الشروط فى العقد صيرورتها مأخوذة فيه حتى لا يكون العمل بالعقد بدونها وفاء بالعقد. والصفات المرئية سابقا حيث إن البيع لا يصح إلا مبنيا عليها كانت (۱) دخولها فى العقد أولى من دخول الشرط المذكور على وجه الشرطية، ولذا لو لم يبن البيع عليها ولم يلاحظ وجودها فى البيع كان البيع باطلا، فالذكر اللفظى إنما يحتاج إليه فى شروط خارجة لا يجب ملاحظتها فى العقد. واحتمل فى نهاية الإحكام البطلان (۲). ولعله لأن المضى على البيع وعدم نقضه عند تبين الخلاف إن كان وفاء بالعقد وجب، فلا خيار. وإن لم يكن وفاء لم يدل دليل على جوازه. وبعبارة اخرى: العقد إذا وقع على الشىء الموصوف انتفى متعلقه بانتفاء صفته، وإلا فلا وجه للخيار مع أصالة اللزوم. ويضعفه: أن الأوصاف الخارجة عن حقيقة المبيع إذا اعتبرت فيه عند البيع - إما ببناء العقد عليها، وإما بذكرها فى متن العقد - لا تعد (۳) مقومات للعقد كما أنها ليست (۴) مقومات المبيع، ففواتها فوات حق للمشترى ثبت بسببه الخيار، دفعا لضرر الالتزام بما لم يقدم عليه. وتمام الكلام فى باب الخيارات إن شاء الله.

(هامش)

(۱) فى مصححة ن : كان. (۲) نهاية الإحكام ۲: ۵۰۱. (۳) فى ش زيادة: من . (۴) فى ش زيادة: من . (*)

ص ۲۷۴

فرعان

فرعان:

الأول لو اختلفا فى التغيير (۱) فادعاه المشترى:

ففى المبسوط (۲) والتذكرة (۳) والإيضاح (۴) والدروس (۵) وجامع المقاصد (۶) والمسالك (۷): تقديم قول المشترى، لأن يده على الثمن، كما فى الدروس (۸)، وهو راجع إلى ما فى المبسوط (۹) والسرائر (۱۰): من أن المشترى هو الذى ينتزع منه الثمن، ولا ينتزع منه إلا بإقراره أو بينة (۱۱) تقوم عليه، انتهى. وتبعهما (۱۲) العلامة أيضا فى صورة الاختلاف فى أوصاف المبيع

(هامش)

(۱) كذا فى النسخ، والظاهر: التغير كما فى مصححة ن . (۲) و (۹) المبسوط ۲: ۷۷. (۳) التذكرة ۱: ۴۶۸. (۴) إيضاح الفوائد ۱: ۴۳۲. (۵) الدروس ۳: ۱۹۹. (۶) جامع المقاصد ۴: ۱۰۹. (۷) المسالك ۳: ۱۷۸. (۸) الدروس ۳: ۱۹۹. (۱۰) السرائر ۲: ۲۴۳. (۱۱) فى م ، ع ، ص و ش : ببينة. (۱۲) فى غير ف : تبعه ، وصححت فى ن بما أثبتناه. (*)

ص ۲۷۵

الموصوف إذا لم يسبقه رؤية (۱)، حيث تمسك بأصالة براءة ذمة المشترى من الثمن، فلا يلزمه ما لم يقر به أو يثبت (۲) بالبينة. ولأن البائع يدعى علمه بالمبيع على هذا الوصف الموجود والرضا به، والأصل عدمه كما فى التذكرة (۳). ولأن الأصل عدم وصول حقه إليه كما فى جامع المقاصد (۴). ويمكن أن يضعف الأول: بأن يد المشترى على الثمن بعد اعترافه بتحقق الناقل الصحيح يد أمانة، غاية الأمر أنه يدعى سلطنته على الفسخ فلا ينفع تشبثه باليد. إلا أن يقال: إن وجود الناقل لا يكفى فى سلطنة البائع على الثمن، بناء على ما ذكره العلامة فى أحكام الخيار من التذكرة، ولم ينسب خلافه إلا إلى بعض الشافعية، من عدم وجوب تسليم الثمن والمثمن فى مدة الخيار وإن تسلم الآخر (۵)، وحينئذ فالشك فى ثبوت الخيار يوجب الشك فى سلطنة البائع على أخذ الثمن، فلا مدفع لهذا الوجه إلا أصالة عدم سبب الخيار لو تم، كما سيجئ. والثانى (۶) - مع معارضته بأصالة عدم علم المشترى بالمبيع على وصف آخر حتى يكون حقا له يوجب الخيار -: بأن الشك فى علم

(هامش)

(۱) فى غير ف : برؤية ، وصححت فى ن بما أثبتناه. (۲) فى غير ش : ثبت ، وصححت فى ن بما أثبتناه. (۳) التذكرة ۱: ۴۶۷ - ۴۶۸. (۴) جامع المقاصد ۴: ۱۰۹. (۵) التذكرة ۱: ۵۳۷. (۶) عطف على قوله: ويضعف الأول. (*)

ص ۲۷۶

المشترى بهذا الوصف وعلمه بغيره مسبب عن الشك فى وجود غير هذا الوصف سابقا، فإذا انتفى غيره بالأصل الذى يرجع إليه أصالة عدم تغير المبيع لم يجر أصالة عدم علمه بهذا الوصف. والثالث: بأن حق المشترى من نفس العين قد وصل إليه قطعا، ولذا يجوز له إمضاء العقد، وثبوت حق له من حيث الوصف المفقود غير ثابت، فعليه الإثبات، والمرجع أصالة لزوم العقد. ولأجل ما ذكرنا قوى بعض (۱) تقديم قول البائع. هذا، ويمكن بناء المسألة على أن بناء المتبائعين حين العقد على الأوصاف الملحوظة حين المشاهدة هل هو كاشتراطها فى العقد، فهى كشروط مضمرة فى نفس المتعاقدين - كما عرفت (۲) عن النهاية والمسالك - ولذا لا يحصل من فقدها إلا خيار لمن اشترطت له ولا يلزم بطلان العقد، أو أنها مأخوذة فى نفس المعقود عليه، بحيث يكون المعقود عليه هو الشىء المقيد، ولذا لا يجوز إلغاؤها فى المعقود عليه كما يجوز إلغاء غيرها من الشروط؟ فعلى الأول: يرجع النزاع فى التغير وعدمه إلى النزاع فى اشتراط خلاف هذا الوصف الموجود على البائع وعدمه، والأصل مع البائع. وبعبارة اخرى: النزاع فى أن العقد وقع على الشىء الملحوظ فيه الوصف المفقود، أم لا (۳)؟ لكن الإنصاف: أن هذا البناء فى حكم

(هامش)

(۱) قواه صاحب الجواهر فى الجواهر ۲۲: ۴۳۱. (۲) راجع الصفحة ۲۷۲. (۳) فى ف بدل أم لا : وعدمه. (*)

ص ۲۷۷

الاشتراط من حيث ثبوت الخيار، لكنه ليس شيئا مستقلا حتى يدفع عند الشك بالأصل، بل المراد به إيقاع العقد على العين الملحوظ كونه متصفا (۱) بهذا الوصف، وليس هنا عقد على العين والتزام بكونه متصفا (۲) بذلك الوصف، فهو قيد ملحوظ فى المعقود عليه نظير الأجزاء، لا شرط ملزم (۳) فى العقد، فحينئذ يرجع النزاع إلى وقوع العقد على ما ينطبق على الشىء الموجود حتى يلزم الوفاء وعدمه، والأصل عدمه. ودعوى: معارضته بأصالة عدم وقوع العقد على العين المقيدة بالوصف المفقود ليثبت الجواز، مدفوعة: بأن

عـدم وقوع العقـد على العين المقيـدة لا يثبت جواز العقـد الواقع إلا بعـد إثبات وقوع العقـد على العين الغير المقيدة بأصالة عدم وقوع العقد على المقيدة، وهو غير جائز كما حقق فى الاصول (۴). وعلى الثانى (۵): يرجع النزاع إلى وقوع العقد (۶) والتراضى على الشىء المطلق بحيث يشمل الموصوف بهذا الوصف الموجود وعدمه،

(هامش)

(۱) كذا، والمناسب: كونها متصفة. (۲) كذا، والمناسب: بكونها متصفة. (۳) فى مصححة ن : ملتزم. (۴) حقق ذلك فى مبحث الأصل المثبت، فى التنبيه السادس من تنبيهات الاستصحاب. (۵) وهو أن تكون الأوصاف الملحوظة حين المشاهدة مأخوذة فى نفس المعقود عليه. (۶) قـال المامقـانى قـدس سـره: قـوله: على مـا ينطبـق على الشـىء الموجود - إلى قوله -: إلى وقوع العقـد مضـروب عليه [أى مشطوب عليه] فى نسخة المصنف رحمه الله، (غاية الآمال: ۴۷۱)، ولم ترد هذه الفقرة فى ف . (*)

ص ۲۷۸

والأصل مع المشترى. ودعوى: معارضـته بأصالـة عـدم وقوع العقـد على الشـىء الموصوف بالصـفة المفقودة، مدفوعة: بأنه لا يلزم من عـدم تعلقه بذاك تعلقه بهذا حتى يلزم على المشترى الوفاء به، فإلزام المشترى بالوفاء بالعقد موقوف على ثبوت تعلق العقد بهذا، وهو غير ثابت والأصل عـدمه، وقـد تقرر فى الاصول: أن نفى أحد الضدين بالأصل (۱) لا يثبت الضد الآخر (۲) ليترتب عليه حكمه. وبما ذكرنـا يظهر فسـاد التمسـك بأصالـة اللزوم، حيث إن المـبيع ملـك المشترى، والثمن ملـك البـائع اتفاقـا، وإنمـا اختلافهمـا فى تسـلط المشترى على الفسـخ، فينفى بما تقدم من قاعدة اللزوم. توضـيح الفساد: أن الشك فى اللزوم وعدمه من حيث الشك فى متعلق العقد، فإنـا نقـول: الأصـل عـدم تعلق العقـد بهـذا الموجـود حـتى يثبت اللزوم، وهو وارد على أصالـة اللزوم (۳). والحاصـل: أن هنـا أمرين: أحدهما: عدم تقييد (۴) متعلق العقد بذلك الوصف المفقود وأخذه فيه. وهذا الأصل ينفع فى عدم الخيار، لكنه غير جار، لعدم الحالة السابقة.

(هامش)

(۱) لم ترد بالأصل فى ف . (۲) تقرر ذلك فى مبحث الأصل المثبت. (۳) عبارة وهو وارد على أصالـة اللزوم لم ترد فى ف . (۴) فى ف : أحدهما: الشك فى تقييد. (*)

ص ۲۷۹

والثانى: عـدم وقوع العقـد على الموصوف بـذاك الوصف المفقود. وهذا جار غير نافع، نظير الشك فى كون الماء المخلوق (۱) دفعة كرا من أصـله، فـإن أصالـة عـدم كريته نافعـة غير جاريـة، وأصالـة عـدم وجود الكر جاريـة غير نافعـة فى ترتب آثـار القلـة على الماء المذكور، فافهم واغتنم. وبما ذكرنا يظهر حال التمسك بالعمومات المقتضـية للزوم العقد الحاكمة على الاصول العملية المتقدمة، مثل ما دل على حرمـة أكل المال إلا أن تكون تجارة عن تراض (۲)، وعموم: لا (۳) يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفسه (۴)، وعموم: الناس مسلطون على أموالهم (۵)، بناء على أنها تدل على عدم تسـلط المشترى على استرداد الثمن من البائع، لأن المفروض صـيرورته ملكا له (۶)، إذ لا يخفى عليك أن هـذه العمومات مخصـصة قـد خرج عنها بحكم أدلـة الخيار المال الـذى لم يدفع عوضه الذى وقع المعاوضة عليه إلى المشترى، فإذا شك فى ذلك فالأصل عدم دفع العوض. وهذا هو الذى تقدم: من أصالة عدم وصول حق المشترى إليه، فإن عدم وصول حقه إليه يثبت موضوع

(هامش)

(۱) فى نسـخة بدل خ ، م ، ع و ش : الخاص. (۲) كآية ۲۹ من سورة النساء. (۳) فى غير ف : ولا. (۴) عوالى اللآلى ۲: ۱۱۳، الحديث ۳۰۹. (۵) عوالى اللآلى ۱: ۲۲۲، الحديث ۹۹. (۶) لم ترد له فى ف و ش . (*)

ص ۲۸۰

خیار تخلف الوصف. فإن قلت: لا دلیل علی کون الخارج من العمومات المذکورة معنونا بالعنوان المذکور، بل نقول: قد خرج من تلک العمومات المال الذی وقع المعاوضة بینه وبین ما لم ینطبق علی المدفوع، فإذا شک فی ذلک فالأصل عدم وقوع المعاوضة المذکورة. قلت: السبب فی الخیار وسلطنة المشتری علی فسخ العقد وعدم وجوب الوفاء به علیه هو عدم کون العین الخارجیة (۱) منطبقة علی ما وقع العقد علیه. وبعبارة اخری: هو عدم وفاء البائع بالعقد بدفع العنوان الذی وقع العقد علیه إلی المشتری، لا وقوع العقد علی ما لا (۲) یطابق العین الخارجیة. کما أن السبب فی لزوم العقد تحقق مقتضاه: من انتقال العین بالصفات التی وقع العقد علیها إلی ملک المشتری. والأصل موافق للأول، ومخالف للثانی. مثلا إذا وقع العقد علی العین علی أنها سمینة فبانت مهزولة، فالموجب للخیار هو: أنه لم ینتقل إلیه فی الخارج ما عقد علیه وهو السمین، لا وقوع العقد علی السمین، فإن ذلک لا یقتضی الجواز، وإنما المقتضی للجواز عدم انطباق العین الخارجیة علی متعلق العقد، ومن المعلوم أن عدم الانطباق هو المطابق

(هامش)

(۱) فی النسخ: الخارجة. (۲) فی غیر ف : علی ما یطابق، وزیدت لا فی أکثر النسخ تصحیحا، قال المامقانی قدس سره: والظاهر أن کلمة لا سقطت من قلم الناسخین، (غایة الآمال: ۴۷۱). (*)

ص ۲۸۱

للأصل عند الشک. فقد تحقق مما ذکرنا: صحة ما تقدم: من أصالة عدم وصول حق المشتری إلیه، وکذا صحة ما فی التذکرة: من أصالة عدم التزام المشتری بتملک هذا الموجود حتی یجب الوفاء بما الزم (۱). نعم ما فی المبسوط (۲) والسرائر (۳) والدروس (۴): من أصالة بقاء ید المشتری علی الثمن، کأنه لا یناسب أصالة اللزوم بل یناسب أصالة الجواز عند الشک فی لزوم العقد، کما یظهر من المختلف فی باب السبق والرمایة (۵). وسیأتی تحقیق الحال فی باب الخیار. وأما دعوی ورود أصالة عدم تغیر المبیع علی الاصول المذکورة، لأن الشک فیها مسبب عن الشک فی تغیر المبیع، فهی مدفوعة - مضافا إلی منع جریانه فیما إذا علم بالسمن قبل المشاهدة فاختلف فی زمان المشاهدة، کما إذا علم بکونها سمینة وأنها صارت مهزولة، ولا یعلم أنها فی زمان المشاهدة کانت باقیة علی السمن أو لا، فحینئذ مقتضی الأصل تأخر الهزال عن المشاهدة، فالأصل تأخر التغیر، لا عدمه

(هامش)

(۱) فی مصححة ن : بما التزم، هذا ولم نعثر علیه فی التذکرة، ولعله ینظر إلی ما تقدم عن التذکرة فی الصفحة ۲۷۵. (۲) المبسوط ۲: ۷۷. (۳) السرائر ۲: ۲۴۳. (۴) الدروس ۳: ۱۹۹. (۵) راجع المختلف ۶: ۲۵۵، وفیه - بعد نقل القولین من الجواز واللزوم -: والوجه، الأول، لنا: الأصل عدم اللزوم. (*)

ص ۲۸۲

الموجب للزوم العقد -: بأن (۱) مرجع أصالة عدم تغیر المبیع إلی عدم کونها حین المشاهدة سمینة، ومن المعلوم: أن هذا بنفسه لا یوجب لزوم العقد، نظیر أصالة عدم وقوع العقد علی السمین. نعم، لو ثبت بذلک الأصل هزالها عند المشاهدة وتعلق العقد بالمهزول ثبت لزوم العقد، ولکن الاصول العدمیة فی مجاریها لا تثبت وجود أضدادها. هذا کله مع دعوی المشتری النقص الموجب للخیار. ولو ادعی البائع الزیادة الموجبة لخیار البائع، فمقتضی ما ذکرنا فی طرف المشتری تقدیم قول البائع، لأن الأصل عدم وقوع العقد علی هذا الموجود حتی یجب علیه الوفاء به. وظاهر عبارة اللمعة تقدیم قول المشتری هنا (۲). ولم یعلم وجهه.

(هامش)

(۱) کذا فی ص ومصححة ن ، وفی سائر النسخ: أن. (۲) انظر اللمعة الدمشقیة: ۱۱۳، وفیها: ولو اختلفا فی التغیر قدم قول المشتری مع یمینه . ونسبه فی الروضة (۳: ۲۷۱) إلی إطلاق العبارة. (*)

ص ۲۸۳

الفرع الثانی لو اتفقا علی التغیر بعد المشاهدة

الفرع (۱) الثانی لو اتفقا علی التغیر بعد المشاهدة:

ووقوع العقد علی الوصف المشاهد، واختلفا فی تقدم التغیر علی البیع لیثبت الخیار، وتأخره عنه علی وجه لا یوجب الخیار، تعارض کل من أصالة عدم تقدم البیع والتغیر علی صاحبه. وحیث إن مرجع الأصلین إلی أصالة عدم وقوع البیع حال السمن مثلا، وأصالة بقاء السمن، وعدم وجود الهزال حال البیع - والظاهر أنه لا یترتب علی شیء منهما الحکم بالجواز أو (۲) اللزوم، لأن اللزوم من أحکام وصول ما عقد علیه وانتقاله إلی المشتری، وأصالة بقاء السمن لا یثبت وصول السمین، کما أن أصالة عدم وقوع البیع حال السمن لا ینفیه - فالمرجع إلی أصالة عدم وصول حق المشتری إلیه کما فی المسألة السابقة، إلا أن الفرق بینهما هو: أن الشک فی وصول الحق هناک ناش عن الشک فی نفس الحق، وهنا ناش عن الشک فی وصول الحق المعلوم. وبعبارة اخری: الشک هنا فی وصول الحق، وهناک فی حقیة (۳) الواصل، ومقتضی الأصل فی المقامین عدم اللزوم.

(هامش)

(۱) تقدم الأول فی الصفحة ۲۷۴. (۲) فی ف و ش بدل أو : و. (۳) کذا فی ف و ن ، وفی سائر النسخ: حقه. (*)

ص ۲۸۴

ومن ذلک یعلم الکلام فیما لو کان مدعی الخیار هو البائع، بأن اتفقا علی مشاهدته مهزولا ووقوع العقد علی المشاهد وحصل السمن، واختلفا فی تقدمه علی البیع لیثبت الخیار للبائع، فافهم وتدبر، فإن المقام لا یخلو عن إشکال واشتباه. ولو وجد المبیع تالفا بعد القبض فیما یکفی فی قبضه التخلیة، واختلفا فی تقدم التلف علی البیع وتأخره، فالأصل بقاء ملک المشتری علی الثمن، لأصالة عدم تأثیر البیع. وقد یتوهم جریان أصالة صحة البیع هنا، للشک فی بعض شروطه، وهو وجود المبیع. وفیه: أن صحة العقد عبارة عن کونه بحیث یترتب علیه الأثر شرعا، فإذا فرضنا أنه عقد علی شیء معدوم فی الواقع فلا تأثیر له عقلا فی تملیک العین، لأن تملیک المعدوم لا علی قصد تملیکه عند الوجود، ولا علی قصد تملیک بدله مثلا أو قیمته (۱) غیر معقول. ومجرد إنشائه باللفظ لغو عرفا، یقبح مع العلم دون الجهل بالحال، فإذا شککنا فی وجود العین حال العقد فلا یلزم من الحکم بعدمه فعل فاسد من المسلم، لأن التملیک الحقیقی غیر متحقق، والصوری وإن تحقق لکنه لیس بفاسد، إذ اللغو فاسد عرفا - أی قبیح - إذا صدر عن علم (۲) بالحال. وبالجملة، الفاسد شرعا الذی تنزه (۳) عنه فعل المسلم هو التملیک

(هامش)

(۱) کذا، والظاهر: قیمة. (۲) کذا فی ف و ش ، وفی خ و ص ومصححة سائر النسخ: عمن علم. (۳) فی مصححة ن : ینزه. (*)

ص ۲۸۵

الحقیقی المقصود الذی لم یمضه الشارع. فافهم هذا، فإنه قد غفل عنه بعض (۱) فی مسألة الاختلاف فی تقدم (۲) بیع الراهن علی رجوع المرتهن عن إذنه فی البیع وتأخره (۳) عنه، حیث تمسک بأصالة صحة الرجوع عن الإذن، لأن الرجوع لو وقع بعد بیع الراهن کان فاسدا، لعدم مصادفته محلا یؤثر فیه. نعم، لو تحققت قابلیة التأثیر عقلا وتحقق (۴) الإنشاء الحقیقی عرفا - ولو فیما إذا باع بلا ثمن، أو باع ما هو غیر مملوک کالخمر والخنزیر وکالتالف شرعا کالغریق والمسروق، أو معدوم قصد تملکه عند وجوده کالثمرة المعدومة، أو قصد تملیک بدله مثلا أو قیمة، کما لو باع ما أتلفه زید علی عمرو، أو صالحه إیاه بقصد حصول أثر الملک فی بدله - تحقق مورد الصحة والفساد، فإذا حکم بفساد شیء من ذلک ثم شک فی أن العقد الخارجی منه أم من الصحیح، حمل علی الصحیح.

(هامش)

(۱) راجع الجواهر ۲۵: ۲۶۷. (۲) فی ف : تقدیم. (۳) کذا فی مصححهٔ ن ، وفی النسخ: تأخیره. (۴) فی غیر ف : أو تحقق. (*)

ص ۲۸۷

مسألهٔ: لا بد من اختبار الطعم واللون والرائحهٔ فیما

مسألهٔ: لا بد من اختبار الطعم واللون والرائحهٔ فیما یختلف قیمته باختلاف ذلک،

کما فی کل وصف یکون کذلک، إذ لا فرق فی توقف رفع الغرر علی العلم، بین هذه الأوصاف وبین تقدیر العوضین بالکیل والوزن والعد. ویغنی الوصف عن الاختبار فیما ینضبط من الأوصاف، دون ما لا ینضبط، کمقدار الطعم والرائحهٔ واللون وکیفیاتها، فإن ذلک مما لا یمکن ضبطه إلا باختبار شیء من جنسه، ثم الشراء علی ذلک النحو من الوصف، مثل أن یکون الأعمی قد رأی قبل العمی لؤلؤهٔ، فبیع منه لؤلؤهٔ اخری علی ذلک الوصف. وکذا الکلام فی الطعم والرائحهٔ لمن کان مسلوب الذائقهٔ والشامهٔ. نعم، لو لم یرد من اختبار الأوصاف إلا استعلام صحته وفساده، جاز شراؤها بوصف الصحهٔ، کما فی الدبس والدهن مثلا، فإن المقصود من طعمهما ملاحظهٔ عدم فسادهما. بخلاف بعض أنواع الفواکه والروائح التی تختلف قیمتها باختلاف طعمها ورائحتها، ولا یقصد من اختبار أوصافها ملاحظهٔ صحتها وفسادها.

ص ۲۸۸

وإطلاق کلمات الأصحاب (۱) فی جواز شراء ما یراد طعمه ورائحته بالوصف محمول علی ما إذا ارید الأوصاف التی لها مدخل فی الصحهٔ، لا الزائدهٔ علی الصحهٔ التی یختلف بها القیمهٔ (۲)، بقرینهٔ تعرضهم بعد هذا لبیان جواز شرائها من دون اختبار ولا وصف، بناء علی أصالهٔ الصحهٔ. وکیف کان، فقد قوی فی السرائر عدم الجواز أخیرا بعد اختیار جواز بیع ما ذکرنا بالوصف، وفاقا للمشهور المدعی علیه الاجماع فی الغنیهٔ (۳). قال: یمکن أن یقال: إن بیع العین المشاهدهٔ المرئیهٔ لا یجوز أن یکون بالوصف، لأنه غیر غائب فیباع مع خیار الرؤیهٔ بالوصف، فإذا لا بد من شمه وذوقه، لأنه حاضر مشاهد غیر غائب یحتاج إلی الوصف، وهذا قوی (۴)، انتهی. ویضعفه: أن المقصود من الاختبار رفع الغرر، فإذا فرض رفعه بالوصف کان الفرق بین الحاضر والغائب تحکما. بل الأقوی جواز بیعه من غیر اختبار ولا وصف، بناء علی أصالهٔ الصحهٔ، وفاقا للفاضلین (۵)

(هامش)

(۱) منهم المحقق فی الشرائع ۲: ۱۹، والعلامهٔ فی القواعد ۱: ۱۲۶، والشهید فی الدروس ۳: ۱۹۸، وانظر مفتاح الکرامهٔ ۴: ۲۳۱. (۲) کذا فی خ و م و ع و ص و ش ، وفی ف بدل القیمهٔ : مراتب الصحیح ، وفی ن جمع بینهما وصححت العبارهٔ هکذا: یختلف بها قیمهٔ مراتب الصحیح ، وفی نسخهٔ بدل م و ع و ص : مراتب الصحیح. (۳) الغنیهٔ: ۲۱۱. (۴) السرائر ۲: ۳۳۱. (۵) الشرائع ۲: ۱۹، والقواعد ۱: ۱۲۶. (*)

ص ۲۸۹

ومن تأخر عنهما (۱)، لأنه إذا کان المفروض ملاحظهٔ الوصف من جههٔ دوران الصحهٔ معه، فذکره فی الحقیقهٔ یرجع إلی ذکر وصف الصحهٔ، ومن المعلوم أنه غیر معتبر فی البیع إجماعا، بل یکفی بناء المتعاقدین علیه إذا لم یصرح البائع بالبراءهٔ من العیوب. وأما روایهٔ محمد بن العیص: عن الرجل یشتری ما یذاق، أیذوقه قبل أن یشتری؟ قال: نعم فلیذقه، ولا یذوقن ما لا یشتری (۲). فالسؤال فیها عن جواز الذوق، لا عن وجوبه. ثم إنه ربما نسب الخلاف فی هذه المسألهٔ إلی المفید والقاضی وسلار وأبی الصلاح وابن حمزهٔ. قال فی المقنعهٔ: کل شیء من المطعومات والمشمومات یمکن للإنسان اختباره من غیر إفساد له - کالأدهان المختبرهٔ بالشم وصنوف الطیب والحلوات المذوقهٔ - فإنه لا یصح بیعه بغیر اختباره (۳)، فإن ابتیع بغیر اختبار کان البیع باطلا، والمتبایعان فیه (۴) بالخیار (۵) فإن تراضی

(هامش)

(۱) منهم فخر المحققین فی إیضاح الفوائد ۱: ۴۲۷، والشهیدان فی الدروس ۳: ۹۹۸، والمسالک ۳: ۱۷۹ وغیرهم، راجع مفتاح الکرامة ۴: ۲۳۲. (۲) الوسائل ۱۲: ۲۷۹، الباب ۲۵ من أبواب عقد البیع وشروطه، الحدیث الأول. (۳) فی ش : بغیر اختبار. (۴) فی ش : فیها. (۵) إلی هنا کلام المفید قدس سره، راجع المقنعة: ۶۰۹، ولم نعثر علی ما بعده فیها، نعم نقله العلامة فی المختلف (۵: ۵۶۰) بلفظ: قال الشیخان ، وقال السید العاملی فی مفتاح الکرامة بعد نقل ما فی المقنعة: ومثله عبارة النهایة حرفا بحرف... ، وزاد بعد قوله: والمتبایعان فیه بالخیار : فإن تراضیا بذلک لم یکن به بأس ، راجع مفتاح الکرامة ۴: ۲۳۲. (*)

ص ۲۹۰

بذلک لم یکن به بأس، انتهی (۱). وعن القاضی: أنه لا یجوز بیعه إلا بعد أن یختبر، فإن بیع من غیر اختبار کان المشتری مخیرا فی رده له علی البائع (۲). والمحکی عن سلار وأبی الصلاح وابن حمزة: إطلاق القول بعدم صحة البیع من غیر اختبار فی ما لا یفسده الاختبار (۳) من غیر تعرض لخیار للمتبایعین (۴) کالمفید، أو للمشتری کالقاضی. ثم المحکی عن المفید وسلار: أن ما یفسده الاختبار یجوز بیعه بشرط الصحة (۵). وعن النهایة والکافی: أن بیعه جائز علی شرط الصحة أو البراءة من العیوب (۶). وعن القاضی: لا یجوز بیعه إلا بشرط الصحة أو البراءة من العیوب (۷). قال فی محکی المختلف - بعد ذکر عبارة القاضی -: إن هذه العبارة توهم اشتراط أحد القیدین: إما الصحة أو البراءة من العیوب، ولیس

(هامش)

(۱) لم ترد انتهی فی ف . (۲) حکاه عنه العلامة فی المختلف ۵: ۲۶۰، ولم نعثر علیه فیما بأیدینا من کتب القاضی. (۳) حکاه العلامة فی المختلف ۵: ۲۶۰، وانظر المراسم: ۱۸۰، والکافی فی الفقه: ۳۵۴، والوسیلة: ۲۴۶. (۴) فی ش : لخیار المتبائعین. (۵) حکاه العلامة فی المختلف ۵: ۲۶۲، وانظر المقنعة: ۶۰۹ - ۶۱۰، والمراسم: ۱۸۰. (۶) حکاه العلامة أیضا فی المختلف ۵: ۲۶۳، وانظر النهایة: ۴۰۴، والکافی فی الفقه: ۳۵۴. (۷) لم نعثر علیه فیما بأیدینا من کتب القاضی وحکاه العلامة أیضا فی المختلف ۵: ۲۶۳. (*)

ص ۲۹۱

بجید، بل الأولی انعقاد البیع، سواء شرط أحدهما أو خلی (۱) عنهما أو شرط العیب. والظاهر أنه إنما صار إلی الإبهام من عبارة الشیخین (۲)، حیث قالا: إنه جاز علی شرط الصحة أو بشرط الصحة. ومقصودهما: أن البیع بشرط الصحة أو علی شرط الصحة جائز، لا أن جوازه مشروط بالصحة أو البراءة (۳)، انتهی. أقول: ولعله لنکتة بیان أن مطلب الشیخین لیس وجوب ذکر الوصف فی العقد (۴) عبر فی القواعد فیما یفسده الاختبار بقوله: جاز (۵) بشرط (۶) الصحة (۷)، لکن الإنصاف أن الظاهر من عبارتی المقنعة والنهایة ونحوهما هو اعتبار ذکر الصحة فی العقد، کما یظهر بالتدبر فی عبارة المقنعة من أولها إلی آخرها (۸)، وعبارة النهایة - هنا - هی عبارة المقنعة بعینها، فلاحظ (۹). وظاهر الکل - کما تری - اعتبار خصوص الاختبار فیما لا یفسده،

(هامش)

(۱) کذا، وفی المصدر: أخلاه. (۲) العبارة فی المصدر هکذا: وإنما صار إلی هذا الإبهام عبارة الشیخین. (۳) المختلف ۵: ۲۶۳. (۴) فی غیر ف زیادة: کما ، وقد محیت فی ن . (۵) فی هامش ن زیادة: بیعه. (۶) فی غیر ف و ن : شرط. (۷) القواعد ۱: ۱۲۶. (۸) انظر المقنعة: ۶۰۹ - ۶۱۰. (۹) راجع النهایة: ۴۰۴. (*)

ص ۲۹۲

کما تقدم من الحلی (۱). فلا یکفی ذکر الأوصاف، فضلا عن الاستغناء عنها بأصالة السلامة. ویدل علیه: أن هؤلاء اشترطوا فی ظاهر عبائرهم المتقدمة اشتراط الوصف أو السلامة من العیوب فیما یفسده الاختبار، وإن فهم فی المختلف خلاف ذلک. لکن قدمنا ما فیه. فینبغی أن یکون کلامهم فی الامور التی لا تنضبط خصوصیة طعمها وریحها بالوصف. والظاهر أن ذلک فی غیر الأوصاف التی یدور

علیها السلامة من العیب، إلا أن تخصیصهم (۲) الحکم بما لا یفسده الاختبار کالشاهد (۳) علی أن المراد بالأوصاف التی لا یفسد اختبارها ما هو مناط السلامة، کما أن مقابله وهو ما یفسد الشیء باختباره - کالبیض والبطیخ - کذلک غالبا. ویؤیده حکم القاضی بخیار المشتری (۴). وکیف کان، فإن کان مذهبهم تعیین الاختبار فیما لا ینضبط بالأوصاف، فلا خلاف معهم منا ولا من الأصحاب. وإن کان مذهبهم موافقا للحلی (۵) بناء علی إرادة الأوصاف التی بها قوام السلامة من العیب، فقد عرفت أنه ضعیف فی الغایة (۶).

(هامش)

(۱) تقدم فی الصفحة ۲۸۸. (۲) فی ف : إلا أن یخصص. (۳) فی غیر ن و ص : کالمشاهد. (۴) راجع الصفحة ۲۸۹. (۵) کذا فی أکثر النسخ، وفی ف وهامش م : للمشهور ، وفی خ و ع : للمحکی. (۶) راجع الصفحه ۲۸۸ - ۲۸۹. (*)

ص ۲۹۳

وإن کان مذهبهم عدم کفایة البناء علی أصالة السلامة عن الاختبار والوصف وإن کان ذکر الوصف کافیا عن الاختبار، فقد عرفت: أن الظاهر من حالهم وحال غیرهم عدم التزام ذکر الأوصاف الراجعة إلی السلامة من العیوب فی بیع الأعیان الشخصیة. ویمکن أن یقال - بعد منع جریان أصالة السلامة فی الأعیان، لعدم الدلیل علیها، لا من بناء العقلاء إلا فیما إذا کان الشک فی طرو المفسد، مع أن الکلام (۱) فی کفایة أصالة السلامة عن ذکر الأوصاف أعم، ولا من الشرع، لعدم الدلیل علیه -: إن السلامة من العیب الخاص متی ما کانت مقصودة علی جهة الرکنیة للمال - کالحلاوة فی الدبس، والرائحة فی الجلاب، والحموضة فی الخل، وغیر ذلک مما یذهب بذهابه معظم المالیة - فلا بد فی دفع الغرر من إحراز السلامة من هذا العیب الناشیء من عدم هذه الصفات، وحیث فرض عدم اعتبار أصالة السلامة، فلا بد من الاختبار أو الوصف أو الاعتقاد (۲) بوجودها لأمارة عرفیة مغنیة عن الاختبار والوصف. ومتی ما کانت مقصودة لا علی هذا الوجه لم یجب إحرازها. نعم، لما کان الإطلاق منصرفا إلی الصحیح جاء الخیار عند تبین العیب، فالخیار من جهة الانصراف نظیر انصراف الإطلاق إلی النقد لا النسیئة، وانصراف إطلاق الملک فی المبیع إلی غیر مسلوب المنفعة مدة یعتد بها، لا من جهة الاعتماد فی إحراز الصحة والبناء علیها علی أصالة السلامة.

(هامش)

(۱) فی هامش ن : والکلام - خ. (۲) فی ف : الاعتماد. (*)

ص ۲۹۴

وبعبارة اخری: الشک فی بعض العیوب قد لا یستلزم الغرر، ککون الجاریة ممن لا تحیض فی سن الحیض، ومثل هذا لا یعتبر إحراز السلامة عنه. وقد یستلزمه، ککون الجاریة خنثی وکون الدابة لا تستطیع المشی أو الرکوب والحمل علیها، وهذه مما یعتبر إحراز السلامة عنها، وحیث فرض عدم إحرازها بالأصل، فلا بد من الاختبار أو الوصف. هذا، ویؤید ما ذکرنا من التفصیل: أن بعضهم - کالمحقق فی النافع (۱) والعلامة فی القواعد (۲) - عنون المسألة بما کان المراد طعمه أو ریحه. هذا، ولکن الإنصاف أن مطلق العیب إذا التفت إلیه المشتری وشک فیه، فلا بد فی رفع الغرر من إحراز السلامة عنه إما بالاختبار، وإما بالوصف، وإما بالإطلاق إذا فرض قیامه مقام الوصف إما لأجل الانصراف وإما لأصالة السلامة، من غیر تفرقة بین العیوب أصلا. فلا بد إما من کفایة الإطلاق فی الکل، للأصل والانصراف، وإما من عدم کفایته فی الکل، نظرا إلی أنه لا یندفع به الغرر إلا إذا حصل منه الوثوق، حتی أنه لو شک فی أن هذا العبد صحیح أو أنه أجذم لم یجز البناء علی أصالة السلامة إذا لم یفد الوثوق، بل لا بد من الاختبار أو وصف کونه غیر أجذم. وهذا وإن کان لا یخلو عن وجه، إلا أنه مخالف لما یستفاد من کلماتهم - فی غیر موضع -: من عدم وجوب اختبار غیر ما یراد طعمه أو ریحه من حیث سلامته من العیوب وعدمها.

(هامش)

(۱) المختصر النافع: ۱۱۹. (۲) القواعد ۱: ۱۲۶. (*)

ص ۲۹۵

مسألة: يجوز ابتياع ما يفسده الاختبار من دون اختبار

مسألة: يجوز ابتياع ما يفسده الاختبار من دون اختبار إجماعا

على الظاهر، والأقوى عدم اعتبار اشتراط الصحة فى العقد وكفاية الاعتماد على أصالة السلامة كما فيما لا يفسده الاختبار (۱). خلافا لظاهر جماعة تقدم ذكرهم (۲) من اعتبار اشتراط الصحة أو البراءة من العيوب أو خصوص أحدهما. وقد عرفت تأويل العلامة فى المختلف لعبارتى المقنعة والنهاية الظاهرتين فى ذلك وإرجاعهما إلى ما أراده من قوله فى القواعد: جاز بيعه بشرط الصحة : من أنه مع الصحة يمضى البيع، ولا معها يتخير المشترى (۳). وعرفت أن هذا التأويل مخالف للظاهر، حتى أن قوله فى القواعد

(هامش)

(۱) فى ف وهامش خ زيادة ما يلى: وفاقا لكل من قال بعدم اعتبار الاختبار أو الوصف فى ما لا يفسده الاختبار. (۲) تقدم ذكرهم فى الصفحات ۲۹۰ - ۲۹۱. (۳) راجع الصفحة ۲۹۰. (*)

ص ۲۹۶

ظاهر فى اعتبار شرط الصحة، ولذا قال فى جامع المقاصد: وكما يجوز بيعه بشرط الصحة يجوز بيعه مطلقا (۱). وكيف كان، فإذا تبين فساد المبيع، فإن كان قبل التصرف فيه بالكسر ونحوه، فإن كان لفاسده قيمة - كبيض النعامة والجوز - تخير بين الرد والأرش. ولو فرض بلوغ الفساد إلى حيث لا يعد الفاسد من أفراد ذلك الجنس عرفا - كالجوز الأجوف الذى لا يصلح إلا للإحراق - فيحتمل قويا بطلان البيع. وإن لم يكن لفاسده قيمة تبين بطلان البيع، لوقوعه على ما ليس بمتمول. وإن كان تبين الفساد بعد الكسر، ففى الأول يتعين (۲) الأرش خاصة، لمكان التصرف. ويظهر من المبسوط قول بأنه لو كان تصرفه على قدر يستعلم به فساد المبيع لم يسقط الرد، و (۳) المراد بالأرش: تفاوت ما بين صحيحه وفاسده الغير المكسور، لأن الكسر نقص حصل فى يد المشترى (۴). ومنه يعلم ثبوت الأرش أيضا ولو لم يكن لمكسوره قيمة، لأن العبرة فى التمول بالفاسد الغير المكسور، ولا عبرة بخروجه بالكسر عن التمول. ويبطل البيع فى الثانى - أعنى ما لم يكن لفاسده قيمة - وفاق

(هامش)

(۱) جامع المقاصد ۴: ۹۵. (۲) فى ن و ص : تعين. (۳) فى ن زيادة: أن ، تصحيحا. (۴) راجع المبسوط ۲: ۱۳۵. (*)

ص ۲۹۷

للمبسوط (۱) والسرائر (۲)، (۳) وظاهر من تأخر عنهما (۴). وظاهرهم بطلان البيع من رأس، كما صرح به الشيخ (۵) والحلى (۶) والعلامة فى التذكرة (۷)، مستدلين بوقوعه على ما لا قيمة له، كالحشرات. وهو صريح جملة ممن تأخر عنهم (۸) وظاهر آخرين عدا الشهيد فى الدروس، فإن ظاهره انفساخ البيع من حين (۹) تبين الفساد لا من أصله، وجعل الثانى احتمالا ونسبه إلى ظاهر الجماعة (۱۰). ولم يعلم وجه ما اختاره، ولذا نسب فى الروضة خلافه إلى الوضوح (۱۱). وهو كذلك، فإن الفاسد الواقعى إن لم يكن من الأموال الواقعية كان العقد عليه فاسدا، لأن اشتراط تمول

(هامش)

(۱) المبسوط ۲: ۱۳۵. (۲) السرائر ۲: ۳۳۲. (۳) فى ن زيادة: والتذكرة ، استدراكا. (۴) فى ف ومصححة ن : عنهم، وسيأتى نسبة المؤلف قدس سره ذلك إلى من صرح برجوع المشترى بتمام الثمن (انظر الصفحة ۳۰۱). (۵) المبسوط ۲: ۱۳۵. (۶) السرائر ۲: ۳۳۲. (۷) التذكرة ۱: ۴۶۷ و ۵۳۱. (۸) منهم الشهيد الثانى فى الروضة ۳: ۲۷۷، والسيد الطباطبائى فى الرياض ۱: ۵۱۶، والسيد المجاهد فى المناهل: ۲۹۴، وكاشف الغطاء فى شرحه على القواعد (مخطوط): الورقة ۷۸. (۹) فى غير ف : حيث، وفى ن كتب عليها: حين - خ.

(۱۰) الدروس ۳: ۱۹۸. (۱۱) الروضة البهية ۳: ۲۷۷. (*)

ص ۲۹۸

العوضين واقعى لا علمى. وإن كان من الأموال الواقعية، فإن لم يكن بينه وبين الصحيح تفاوت فى القيمة لم يكن هنا أرش ولا رد، بل كان البيع لازما وقد تلف المبيع بعد قبضه. وإن كان بينه وبين الصحيح الواقعى تفاوت، فاللازم هو استرجاع نسبة تفاوت ما بين الصحيح والفاسد من الثمن لا جميع الثمن. اللهم إلا أن يقال: إنه مال واقعى إلى حين تبين الفساد، فإذا سقط عن المالية لأمر سابق على العقد - وهو فساده واقعا - كان فى ضمان البائع، فينفسخ (۱) البيع حينئذ. بل يمكن أن يقال بعدم الانفساخ، فيجوز له الإمضاء فيكون المكسور ملكا له وإن خرج عن المالية بالكسر، وحيث إن خروجه عن المالية لأمر سابق على العقد كان مضمونا على البائع، وتدارك هذا العيب - أعنى فوات المالية - لا يكون إلا بدفع تمام الثمن (۲). لكن سيجئ ما فيه من مخالفة القواعد والفتاوى. وفيه: وضوح كون ماليته عرفا وشرعا من حيث الظاهر، وأما (۳) إذا انكشف الفساد حكم بعدم المالية الواقعية من أول الأمر، مع أنه لو كان مالا واقعا فالعيب حادث فى ملك المشترى، فإن العلم مخرج له عن المالية، لا كاشف، فليس هذا عيبا مجهولا، ولو سلم فهو كالأرمد يعمى بعد الاشتراء والمريض يموت، مع أن فوات المالية يعد تلفا، لا عيبا.

(هامش)

(۱) فى ف : فيفسخ. (۲) فى ف وهامش خ زيادة: فيكون الأرش هنا تمام الثمن. (۳) فى ف بدل وأما : وأنه. (*)

ص ۲۹۹

ثم إن فائدة الخلاف تظهر فى ترتب آثار مالكية (۱) المشترى الثمن (۲) إلى (۳) حين تبين الفساد. وعن الدروس واللمعة: أنها تظهر فى مؤونة نقله عن الموضع الذى اشتراه فيه إلى موضع اختياره (۴)، فعلى الأول على البائع، وعلى الثانى على المشترى، لوقوعه فى ملكه. وفى جامع المقاصد: الذى يقتضيه النظر أنه ليس له رجوع على البائع بها، لانتفاء المقتضى (۵). وتبعه الشهيد الثانى، قال: لأنه نقله بغير أمره، فلا يتجه الرجوع عليه بها، وكون المشترى هنا كجاهل استحقاق المبيع حيث يرجع (۶) بما غرم، إنما يتجه مع الغرور، وهو منفى هنا، لاشتراكهما فى الجهل (۷)، انتهى. واعترض عليه (۸): بأن الغرور لا يختص بصورة علم الغار. وهنا قول ثالث نفى عنه البعد بعض الأساطين (۹)، وهو: كونه على البائع على التقديرين. وهو بعيد على تقدير الفسخ من حين تبين الفساد.

(هامش)

(۱) كذا فى نسخة بدل ص ومصححة ن ، وفى النسخ: ملكية. (۲) فى ص ومصححة ن : للثمن. (۳) لم ترد إلى فى خ . (۴) الدروس ۳: ۱۹۸، واللمعة الدمشقية: ۱۱۴. (۵) جامع المقاصد ۴: ۹۶. (۶) فى النسخ: رجع ، والصواب ما أثبتناه من المصدر. (۷) الروضة البهية ۳: ۲۷۸ - ۲۷۹. (۸) اعترض عليه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۲۳۵. (۹) هو كاشف الغطاء فى شرحه على القواعد (مخطوط): الورقة ۷۹. (*

ص ۳۰۰

هذا كله فى مؤونة النقل من موضع الاشتراء إلى موضع الكسر. وأما مؤونة نقله من موضع الكسر لو وجب تفريغه منه - لمطالبة مالكه أو لكونه مسجدا أو مشهدا - فإن كان المكسور مع عدم تموله ملكا نظير حبة الحنطة، فالظاهر أنه على البائع على التقديرين، لأنه بعد الفسخ ملكه، وأما لو لم يكن قابلا للتملك، فلا يبعد مؤاخذة المشترى به. وفى رجوعه على البائع ما تقدم فى مؤونة نقله إلى موضع الكسر. ثم إن المحكى فى الدروس عن الشيخ وأتباعه: أنه لو تبرأ البائع من العيب فيما لا قيمة لمكسوره صح (۱)، قال: ويشكل: أنه أكل مال بالباطل (۲). وتبعه الشهيد والمحقق الثانيان (۳). وقد تصدى بعض لتوجيه صحة اشتراط البراءة بما حاصله: منع بطلان البيع وإن استحق المشترى مجموع الثمن من باب الأرش المستوعب، فإن الأرش غرامة أوجبها الشارع بسبب العيب، لا أنه جزء من الثمن استحق بسبب فوات ما قابله من المثمن، ولذا يسقط بالإسقاط، ولا يتعين على البائع الإعطاء من نفس الثمن، ويسقط (۴) بالتبرى.

وليس هذا كاشتراط عدم المبيع فى عقد البيع، إذ المثمن متحقق (۵) على حسب معاملة العقلاء، ولم يعلم اعتبار أزيد من ذلك فى

(هامش)

(۱) راجع النهاية: ۴۰۴، والوسيلة: ۲۴۷. (۲) الدروس ۳: ۱۹۸. (۳) جامع المقاصد ۴: ۹۵ – ۹۶، والمسالك ۳: ۱۷۹. (۴) كذا فى ف ، وفى مصححتى ن و خ : فيسقط ، وفى سائر النسخ: ليسقط. (۵) كذا فى ن ، وفى سائر النسخ ونسخة بدل ن : يتحقق. (*)

ص ۳۰۱

صحة البيع، فمع فرض رضاه بذلك يكون قادما على بذل ماله على هذا النحو. نعم، لو لم يشترط استحق الرجوع بالأرش المستوعب. ولعله لذا لم يعبروا بالبطلان وإن ذكر المحقق وغيره الرجوع بالثمن وفهم منه جماعة بطلان البيع. لكنه قد يمنع بعدم خروجه عن المالية وإن لم يكن له قيمة، وهو أعم من بطلان البيع (۱)، انتهى محصله (۲). ولا يخفى فيه مواقع النظر (۳)، فإن المتعرضين للمسألة بين مصرح ببطلان البيع – كالشيخ فى المبسوط (۴)، والحلى فى السرائر (۵)، والعلامة فى التذكرة (۶)، معللين ذلك بأنه لا يجوز بيع ما لا قيمة له – وبين من صرح برجوع المشترى بتمام الثمن، الظاهر فى البطلان (۷)، فإن الرجوع بعين الثمن لا يعقل من دون البطلان. ويكفى فى ذلك ما تقدم (۸) من الدروس: من أن ظاهر الجماعة البطلان من أول الأمر، واختياره (۹) قدس سره

(هامش)

(۱) الجواهر ۲۲: ۴۳۹ – ۴۴۰. (۲) فى ف : ملخصه. (۳) كذا فى أكثر النسخ، وفى ش : وفيه مواقع للنظر. (۴) المبسوط ۲: ۱۳۵. (۵) السرائر ۲: ۳۳۲. (۶) التذكرة ۱: ۴۶۷ و ۵۳۱. (۷) مثل المحقق فى الشرائع ۱: ۱۹، والعلامة فى القواعد ۱: ۱۲۶، وانظر المناهل: ۲۹۴. (۸) تقدم فى الصفحة ۲۹۷. (۹) كذا فى ف ونسخة بدل ن ، وفى ش ومصححة ن : واختار ، وفى سائر النسخ: واختاره. (*)

ص ۳۰۲

الانفساخ من حيث تبين الفساد (۱). فعلم أن لا قول بالصحة مع الأرش، بل ظاهر العلامة رحمه الله فى التذكرة عدم هذا القول بين المسلمين، حيث إنه – بعد حكمه بفساد البيع، معللا بوقوع العقد على ما لا قيمة له، وحكاية ذلك عن بعض الشافعية – قال: وقال بعضهم بفساد البيع لا لهذه العلة، بل لأن الرد ثبت على سبيل استدراك الظلامة، وكما يرجع بجزء من الثمن عند انتقاص جزء من المبيع، كذلك يرجع بكل الثمن عند فوات كل المبيع. ويظهر فائدة الخلاف فى أن القشور الباقية بمن تختص حتى يجب عليه تطهير الموضع عنها (۲)، انتهى. هذا، مع أنه لا مجال للتأمل فى البطلان، بناء على ما ذكرنا من القطع بأن الحكم بمالية المبيع هنا شرعا وعرفا حكم ظاهرى، وتمول العوضين واقعا شرط واقعى لا علمى، ولذا لم يتأمل ذو مسكة فى بطلان بيع من بان حرا أو (۳) ما بان خمرا، وغير ذلك، إذ انكشاف فقد العوض مشترك بينهما. ثم إن الجمع بين عدم خروجه عن المالية، وبين عدم القيمة لمكسوره مما لم يفهم، فلعله أراد الملكية. مضافا إلى أن الأرش المستوعب للثمن لا يخلو تصوره عن إشكال، لأن الأرش – كما صرحوا به – تفاوت ما بين قيمتى الصحيح

(هامش)

(۱) الدروس ۳: ۱۹۸. (۲) التذكرة ۱: ۵۳۱. (۳) فى ف بدل أو : و. (*)

ص ۳۰۳

والمعيب (۱). نعم، ذكر العلامة فى التذكرة (۲) والتحرير (۳) والقواعد (۴): أن المشترى للعبد الجانى عمدا، يتخير مع الجهل بين الفسخ فيسترد الثمن، أو (۵) طلب الأرش، فإن استوعب الجناية القيمة كان الأرش جميع الثمن أيضا (۶). وقد تصدى جامع المقاصد لتوجيه عبارة القواعد فى هذا المقام بما لا يخلو عن بعد، فراجع (۷). وكيف كان، فلا أجد وجها لما ذكره. وأضعف من ذلك ما ذكره بعض آخر (۸): من منع حكم الشيخ وأتباعه (۹) بصحة البيع، و (۱۰) اشتراط البائع على المشترى البراءة من

(هامش)

(۱) صرح بذلک الشیخان فی المقنعة: ۵۹۷، والمبسوط ۲: ۱۲۷، والنهایة: ۳۹۲، وراجع للتفصیل مفتاح الکرامة ۴: ۶۳۱ – ۶۳۲. (۲) التذکرة ۱: ۵۴۰. (۳) التحریر ۱: ۱۸۵. (۴) القواعد ۱: ۱۴۶. (۵) فی ص بدل أو : و. (۶) فی ن شطب علی أیضا . (۷) جامع المقاصد ۴: ۳۴۴. (۸) ذکره السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۲۳۶. (۹) فی ف : والأتباع. (۱۰) الواو فی قوله: واشتراط بمعنی مع . قاله الشهیدی قدس سره فی هدایة الطالب: ۳۹۴. (*)

ص ۳۰۴

العیوب (۱)، وزعم: أن معنی اشتراط البراءة فی کلامهم: اشتراط المشتری علی البائع البراءة من العیوب، فیکون مرادفا لاشتراط الصحة. وأنت خبیر بفساد ذلک بعد ملاحظة عبارة الشیخ والأتباع، فإن کلامهم ظاهر أو صریح فی أن المراد براءة البائع من العیوب، لا المشتری. نعم، لم أجد فی کلام الشیخین والمحکی عن غیرهما تعرض لذکر هذا الشرط فی خصوص ما لا قیمة لمکسوره. ثم إنه ربما یستشکل فی جواز اشتراط البراءة من العیوب الغیر المخرجة عن المالیة أیضا بلزوم الغرر، فإن بیع ما لا یعلم صحته وفساده لا یجوز إلا بناء علی أصالة الصحة، فإذا اشترط (۲) البراءة کان بمنزلة البیع من غیر اعتداد بوجود العیوب وعدمها. وقد صرح العلامة وجماعة بفساد العقد لو اشترط سقوط خیار الرؤیة فی العین الغائبة (۳). وسیجئ توضیحه فی باب الخیارات إن شاء الله تعالی.

(هامش)

(۱) تقدم عنهم فی الصفحة ۲۹۰. (۲) فی غیر ف : واشتراط. (۳) النهایة ۲: ۵۱۰، والتذکرة ۱: ۴۶۷، والشهید فی الدروس ۱: ۲۷۶، والصیمری فی غایة المرام (مخطوط) ۱: ۲۸۸، والمحقق الثانی فی جامع المقاصد ۴: ۳۰۳، وانظر مفتاح الکرامة ۴: ۲۹۲. (*)

ص ۳۰۵

مسألة:جواز بیع المسک فی فأره

مسألة:جواز بیع المسک فی فأره

المشهور – من غیر خلاف یذکر – جواز بیع المسک فی فأره. والفأر – بالهمزة – قیل: جمع فأرة، کتمر وتمرة (۱). وعن النهایة: أنه قد لا یهمز تخفیفا (۲). ومستند الحکم: العمومات الغیر المزاحمة بما یصلح للتخصیص، عدا توهم النجاسة المندفع – فی باب النجاسات – بالنص (۳) والإجماع (۴)، أو توهم جهالته، بناء علی ما تقدم (۵) من احتمال عدم العبرة بأصالة الصحة فی دفع (۶) الغرر. ویندفع بما تقدم (۷): من بناء العرف علی الأصل فی نفی الفساد، وبناء الأصحاب علی عدم التزام الاختبار فی الأوصاف التی تدور معها الصحة.

(هامش)

(۱) قاله الطریحی فی مجمع البحرین ۴: ۴۳۳، مادة: فأر . (۲) النهایة، لابن الأثیر ۳: ۴۰۵، مادة: فأر . (۳) راجع الوسائل ۳: ۳۱۴، الباب ۴۱ من أبواب لباس المصلی، الحدیث ۱ و ۲. (۴) کما ادعاه العلامة فی التذکرة ۱: ۵۸، والشهید فی الذکری: ۱۴، والسید العاملی فی المدارک ۲: ۲۸۴، وانظر الجواهر ۲۲: ۴۴۷. (۵) تقدم فی الصفحة ۲۸۸ والصفحة السابقة. (۶) فی م و ص : رفع. (۷) تقدم فی الصفحة ۲۹۳. (*)

ص ۳۰۶

لکنک خبیر بأن هذا کله حسن لدفع الغرر الحاصل من احتمال الفساد. وأما الغرر من جهة تفاوت أفراد الصحیح الذی لا یعلم إلا بالاختبار، فلا رافع له. نعم، قد روی فی التذکرة مرسلا عن الصادق علیه السلام جواز بیعه (۱). لکن لم یعلم (۲) إرادة ما فی الفأرة. وکیف کان، فإذا فرض أنه لیس له أوصاف خارجیة یعرف بها الوصف الذی له دخل فی القیمة، فالأحوط ما ذکروه من فتقه بإدخال خیط فیها بإبرة، ثم إخراجه وشمه (۳). ثم لو شمه ولم یرض به (۴) فهل یضمن هذا النقص الداخل علیه من جهة الفتق لو فرض حصوله فیه ولو بکونه جزءا أخیرا لسبب (۵) النقص، بأن فتق قبله بإدخال الخیط والإبرة مرارا؟ وجه مبنی علی ضمان النقص فی

المقبوض بالسوم، فالأولى أن يباشر البائع ذلك فيشم المشترى الخيط. ثم إن الظاهر من العلامة عدم جواز بيع اللؤلؤ فى الصدف (۶)، وهو كذلك. وصرح بعدم جواز بيع البيض فى بطن الدجاج للجهالة (۷)، وهو حسن إذا لم يعرف لذلك الدجاج فرد معتاد من البيض من حيث الكبر والصغر.

(هامش)

(۱) التذكرة ۱: ۴۷۱. (۲) فى ف : لا يعلم. (۳) كما ذكره الشهيد الثانى فى المسالك ۳: ۱۸۲، ونسبه إلى جماعة. (۴) لم ترد به فى ف . (۵) كذا فى ش ومصححة ن ، وفى غيرهما: بسبب. (۶) و (۷) راجع التذكرة ۱: ۴۷۱. (*)

ص ۳۰۷

مسألة: لا فرق فى عدم جواز بيع المجهول

۱

مسألة: لا فرق فى عدم جواز بيع المجهول

بين ضم معلوم إليه وعدمه، لأن ضم المعلوم إليه لا يخرجه عن الجهالة فيكون المجموع مجهولا، إذ لا يعنى (۱) بالمجهول ما كان كل جزء جزء منه مجهولا. ويتفرع على ذلك: أنه لا يجوز بيع سمك الآجام ولو كان مملوكا، لجهالته وإن ضم إليه القصب أو غيره. ولا اللبن فى الضرع ولو ضم إليه ما يحلب منه، أو غيره، على المشهور كما فى الروضة (۲) وعن الحدائق (۳). وخص المنع جماعة بما إذا كان المجهول مقصودا بالاستقلال أو منضما إلى المعلوم، وجوزوا بيعه إذا كان تابعا للمعلوم، وهو المحكى (۴) عن المختلف (۵) وشرح الإرشاد لفخر الإسلام (۶) والمقتصر (۷)، واستحسنه

(هامش)

(۱) فى ش : لا نعنى. (۲) الروضة البهية ۳: ۲۸۲. (۳) الحدائق ۱۸: ۴۸۷. (۴) حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۲۸۲. (۵) راجع المختلف ۵: ۲۴۸ و ۲۵۴. (۶) مخطوط، ولا يوجد لدينا. (۷) المقتصر: ۱۶۷. (*)

ص ۳۰۸

المحقق والشهيد الثانيان (۱). ولعل المانعين لا يريدون إلا ذلك، نظرا إلى أن جهالة التابع لا توجب الغرر ولا صدق اسم المجهول على المبيع عرفا حتى يندرج فى إطلاق ما دل من الإجماع على عدم جواز بيع المجهول، فإن أكثر المعلومات بعض أجزائها مجهول. خلافا للشيخ فى النهاية (۲) وابن حمزة فى الوسيلة (۳). والمحكى عن الإسكافى (۴) والقاضى (۵)، بل فى مفتاح الكرامة: أن الحاصل من التتبع أن المشهور بين المتقدمين هو الصحة (۶)، بل عن الخلاف (۷) والغنية (۸): الإجماع فى مسألة السمك. واختاره من المتأخرين المحقق الأردبيلى (۹) وصاحب الكفاية (۱۰) والمحدث العاملى (۱۱) والمحدث الكاشانى (۱۲)، وحكى عن ظاهر غاية المراد (۱۳)،

(هامش)

(۱) جامع المقاصد ۴: ۱۱۰، والروضة البهية ۳: ۲۸۲. (۲) النهاية: ۴۰۰ – ۴۰۱. (۳) الوسيلة: ۲۴۶. (۴) حكاه العلامة فى المختلف ۵: ۲۴۸. (۵) حكاه العلامة فى المختلف ۵: ۲۴۷، ولم نعثر عليه فيما بأيدينا من كتبه. (۶) مفتاح الكرامة ۴: ۲۸۲. (۷) الخلاف ۳: ۱۵۵، كتاب البيوع، المسألة ۲۴۵. (۸) الغنية: ۲۱۲. (۹) مجمع الفائدة ۸: ۱۸۵ – ۱۸۶. (۱۰) كفاية الأحكام: ۹۱. (۱۱) بداية الهداية ۱: ۱۲۹. (۱۲) مفاتيح الشرائع ۳: ۵۶. (۱۳) حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۲۸۲، وانظر غاية المراد ۱: ۸۴ – ۸۵. (*)

ص ۳۰۹

وصريح حواشيه على القواعد (١). وحجتهم على ذلك الأخبار المستفيضة الواردة فى مسألتى السمك واللبن وغيرهما. ففى مرسلة البزنطى - التى إرسالها، كوجود سهل فيها، سهل - عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: إذا كانت أجمة ليس فيها قصب، أخرج شيئا من سمك فباع (٢) وما فى الأجمة (٣). ورواية (۴) معاوية بن عمار عن أبى عبد الله عليه السلام (۵): لا بأس بأن يشترى الآجام إذا كان فيها قصب (۶). والمراد شراء ما فيها بقرينة الرواية السابقة واللاحقة. ورواية أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام فى شراء الأجمة ليس فيها قصب إنما هى ماء، قال: تصيد (٧) كفا من سمك تقول: أشترى منك هذا السمك وما فى هذه الأجمة بكذا وكذا (٨). وموثقة سماعة عن أبى عبد الله عليه السلام - كما فى الفقيه - قال: سألته عن اللبن يشترى وهو فى الضرع؟ قال: لا، إلا أن يحلب (٩)

(هامش)

(١) لا يوجد لدينا، نعم حكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ٢٨٢. (٢) كذا فى النسخ، وفى التهذيب والوسائل: اخرج شىء من السمك فيباع... . (٣) الوسائل ١٢: ٢۶٣، الباب ١٢ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث ٢. (۴) فى غير ش : وبرواية ، وصححت فى ن بما أثبتناه. (۵) فى خ ، ص و ع زيادة: قال. (۶) الوسائل ١٢: ٢۶۴، الباب ١٢ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث ۵. (٧) فى ف : إنما تصيد ، وفى ص و ش : يصيد. (٨) الوسائل ١٢: ٢۶۴، الباب ١٢ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث ۶. (٩) كذا فى النسخ، وفى مصححة ن زيادة: إلى ، وفى ص زيادة: لك ، وفى ش زيادة: لك فى، وفى الفقيه والوسائل: لك منه. (*)

ص ٣١٠

سكرجة (١) فيقول: اشتر منى (٢) هذا اللبن الذى فى السكرجة (٣) وما فى ضروعها بثمن مسمى، فإن لم يكن فى الضرع شىء كان ما فى السكرجة (۴) (۵). وعليها تحمل صحيحة العيص بن القاسم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل له نعم يبيع ألبانها بغير كيل؟ قال: نعم، حتى تنقطع (۶) أو شىء منها (٧)، بناء على أن المراد: بيع اللبن الذى فى الضرع بتمامه، أو بيع شىء منه محلوب فى الخارج و (٨) ما بقى فى الضرع بعد حلب شىء منه. وفى الصحيح إلى ابن محبوب، عن ابراهيم الكرخى قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: ما تقول فى رجل اشترى من رجل أصواف مائة نعجة وما فى بطونها من حمل بكذا وكذا درهما؟ قال: لا بأس، إن لم يكن فى بطونها حمل كان رأس ماله فى الصوف (٩).

(هامش)

(١) السكرجة - بضم السين والكاف وتشديد الراء -: إناء صغير يؤكل فيه الشىء القليل من الأدم، وهى فارسية، راجع النهاية ٢: ٣٨۴. (٢) فى ف بدل اشتر منى : اشترى. (٣) فى ف و ش : الاسكرجة. (۴) فى ف : الاسكرجة. (۵) الوسائل ١٢: ٢۵٩، الباب ٨ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث ٢، والفقيه ٣: ٢٢۴، الحديث ٣٨٣١. (۶) فى خ ، م و ع : ينقطع. (٧) الوسائل ١٢: ٢۵٩، الباب ٨ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث الأول. (٨) فى غير ش بدل و : أو. (٩) الوسائل ١٢: ٢۶١، الباب ١٠ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث الأول. (*)

ص ٣١١

وموثقة إسماعيل بن الفضل الهاشمى عن أبى عبد الله عليه السلام: فى الرجل يتقبل بخراج الرجال وجزية رؤوسهم وخراج النخل والشجر والآجام والمصائد والسمك والطير، وهو لا يدرى لعله لا يكون شىء من هذا أبدا أو يكون، أيشتريه (١)؟ وفى أى زمان يشتريه ويتقبل به(٢)؟ قال عليه السلام: إذا علمت (٣) من ذلك شيئا واحدا أنه قد أدرك فاشتره وتقبل به (۴). وظاهر الأخيرين - كموثقة سماعة - أن الضميمة المعلومة إنما تنفع من حيث عدم الوثوق بحصول المبيع، لا من حيث جهالته، فإن ما فى السكرجة (۵) غير معلوم بالوزن والكيل، وكذا المعلوم الحصول من الأشياء المذكورة فى رواية الهاشمى. مع أن المشهور - كما عن الحدائق (۶) - المنع عن بيع الأصواف على ظهور الغنم، بل عن الخلاف عليه الإجماع (٧). والقائلون بجوازه (٨) استدلو

(هامش)

(۱) فی مصححة ن : أنشتریه... نشتریه ونتقبل... . (۲) فی الفقیه والوسائل بدل به : منه. (۳) فی ش : علم. (۴) الوسائل ۱۲: ۲۶۴، الباب ۱۲ من أبواب عقد البیع وشروطه، الحدیث ۴. (۵) کذا فی ص ونسخة بدل ن ، وفی غیرهما: الاسکرجة. (۶) الحدائق ۱۸: ۴۹۰. (۷) الخلاف ۳: ۱۶۹، کتاب البیوع، المسألة ۲۷۶. (۸) فی ف : بالجواز. (*)

ص ۳۱۲

بروایة الکرخی (۱) مع منعهم عن مضمونها (۲) من حیث (۳) ضم ما فی البطون إلی الأصواف. فتبین أن الروایة لم یقل أحد بظاهرها. ومثلها فی الخروج عن مسألة ضم المعلوم إلی المجهول روایتا أبی بصیر والبزنطی (۴)، فإن الکف من السمک لا یجوز بیعه، لکونه من الموزون، ولذا جعلوه من الربویات (۵)، ولا ینافی ذلک تجویز بیع سمک الآجام إذا کانت مشاهدة، لاحتمال أن لا یعتبر الوزن فی بیع الکثیر منه، کالذی لا یدخل فی الوزن لکثرته کزبرة الحدید، بخلاف القلیل منه. وأما روایة معاویة بن عمار، فلا دلالة فیها علی بیع السمک، إلا بقرینة روایتی أبی بصیر والبزنطی اللتین عرفت حالهما، فتأمل. ثم علی تقدیر الدلالة: إن ارید انتزاع قاعدة منها - وهی جواز ضم المجهول إلی المعلوم وإن کان المعلوم غیر مقصود بالبیع إلا حیلة لجواز نقل المجهول - فلا دلالة فیها (۶)

(هامش)

(۱) تقدمت فی الصفحة ۳۱۰. (۲) منهم المحقق الثانی فی جامع المقاصد ۴: ۱۱۱، والمحقق الأردبیلی فی مجمع الفائدة ۸: ۱۸۸، والسید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۲۸۴. (۳) فی ف بدل من حیث : مع. (۴) تقدمتا فی الصفحة ۳۰۹. (۵) کما فی المبسوط ۲: ۹۹، والمهذب ۱: ۳۷۲ - ۳۷۳، والقواعد ۱: ۱۴۰، والدروس ۳: ۲۹۳ - ۲۹۴ وغیرها. (۶) فی غیر ش : فیهما ، وصححت فی ن بما أثبتناه. (*)

ص ۳۱۳

علی ذلک، ولم یظهر من العاملین بها (۱) التزام هذه القاعدة، بل المعلوم من بعضهم، بل کلهم خلافه، فإنا نعلم من فتاویهم عدم التزامهم لجواز بیع کل مجهول من حیث الوصف أو التقدیر بمجرد ضم شیء معلوم إلیه، کما یشهد به تتبع کلماتهم. وإن ارید الاقتصار علی مورد النصوص - وهو بیع سمک الآجام، ولبن الضرع، وما فی البطون مع الأصواف - فالأمر سهل علی تقدیر الإغماض عن مخالفة هذه النصوص للقاعدة المجمع علیها بین الکل: من عدم جواز بیع المجهول مطلقا. بقی الکلام فی توضیح التفصیل المتقدم، وأصله من العلامة: قال فی القواعد فی باب شرط العوضین: کل مجهول مقصود بالبیع لا یصح بیعه وإن انضم إلی معلوم، ویجوز مع الانضمام إلی معلوم إذا کان تابعا (۲)، انتهی. وارتضی هذا التفصیل جماعة ممن تأخر عنه (۳)، إلا أن مرادهم من المقصود و التابع غیر واضح. والذی یظهر من مواضع من القواعد والتذکرة: أن مراده بالتابع: ما یشترط دخوله فی البیع، وبالمقصود: ما کان جزءا. قال فی القواعد فی باب الشرط فی ضمن البیع: لو شرط أن الأمة حامل أو الدابة کذلک صح. أما لو باع الدابة وحملها أو الجاریة

(هامش)

(۱) فی غیر ش : بهما ، وصححت فی ن بما أثبتناه. (۲) القواعد ۱: ۱۲۷. (۳) تقدم عنهم فی الصفحة ۳۰۸. (*)

ص ۳۱۴

وحملها بطل، لأن (۱) کل ما لا یصح بیعه منفردا لا یصح جزءا من المقصود، ویصح تابعا (۲)، انتهی. وفی باب ما یندرج فی المبیع قال: السادس: العبد، ولا یتناول ماله الذی ملکه (۳) مولاه، إلا أن یستثنیه المشتری إن قلنا: إن العبد یملک، فینتقل إلی المشتری مع العبد، وکان جعله للمشتری إبقاء له (۴) علی العبد، فیجوز أن یکون مجهولا أو غائبا. أما إذا أحلنا تملکه وما معه صار جزءا من المبیع، فیعتبر فیه شرائط البیع (۵)، انتهی. وبمثل ذلک فی الفرق بین جعل المال شرطا وبین جعله جزء صرح فی التذکرة فی فروع مسألة تملک العبد وعدمه، معللا بکونه مع الشرط کماء الآبار وأخشاب السقوف (۶). وقال فی التذکرة أیضا فی باب شروط العوضین: لو

باع الحمل مع امه جاز إجماعا (۷). وفی موضع من باب الشروط (۸) فی العقد: لو قال: بعتک هذه الدابة وحملها لم یصح عندنا، لما تقدم من أن الحمل لا یصح جعله

(هامش)

(۱) فی ف : لأنه ، وفی المصدر: لأنه کما لا یصح. (۲) القواعد ۱: ۱۵۳. (۳) فی غیر ش بدل ماله الذی ملکه : ما ملکه. (۴) فی غیر ش ومصححة ن : إبقاء ملکه. (۵) القواعد ۱: ۱۵۰. (۶) التذکرة ۱: ۴۹۹. (۷) التذکرة ۱: ۴۶۸. (۸) فی غیر ف : الشرط. (*)

ص ۳۱۵

مستقلا بالشراء ولا جزءا (۱). وقال أیضا: ولو باع الحامل وشرط (۲) للمشتری (۳) الحمل صح، لأنه تابع، کأساس الحیطان وإن لم یصح ضمه فی البیع مع الام، للفرق بین الجزء والتابع (۴). وقال فی موضع آخر: لو قال: بعتک هذه الشیاه وما فی ضرعها من اللبن، لم یجز عندنا (۵). وقال فی موضع آخر (۶): لو باع دجاجة ذات بیضة وشرطها صح، وإن جعلها جزءا من المبیع لم یصح (۷). وهذه کلها صریحة فی عدم جواز ضم المجهول علی وجه الجزئیة، من غیر فرق بین تعلق الغرض الداعی بالمعلوم أو المجهول. وقد ذکر هذا، المحقق الثانی فی جامع المقاصد (۸) فی مسألة اشتراط دخول الزرع فی بیع الأرض، قال: وما قد یوجد فی بعض الکلام، من أن المجهول إن جعل جزءا من المبیع لا یصح، وإن اشترط صح - ونحو ذلک - فلیس بشیء، لأن العبارة لا أثر لها، والمشروط (۹) محسوب من جملة

(هامش)

(۱) و (۴) و (۵) التذکرة ۱: ۴۹۳. (۲) کذا فی مصححة ن ، وفی النسخ: یشترط. (۳) فی المصدر: المشتری. (۶) بل قاله فی الموضع الذی عنون الفرع السابق، تحت عنوان فرع ، فراجع. (۷) التذکرة ۱: ۴۹۳. (۸) فی ف زیادة: باب ، واستدرکت فی ن أیضا. (۹) فی غیر ش : الشرط. (*)

ص ۳۱۶

المبیع، ولأنه لو باع الحمل والام صح البیع ولا یتوقف علی بیعها واشتراطه (۱)، انتهی. وهو الظاهر من الشهیدین - فی اللمعة والروضة (۲) - حیث اشترطا فی مال العبد المشروط دخوله فی بیعه استجماعه لشروط البیع. وقد صرح الشیخ - فی مسألة اشتراط مال العبد - باعتبار (۳) العلم بمقدار المال (۴). وعن الشهید: لو اشتراه وماله صح، ولم یشترط علمه ولا التفصی من الربا إن قلنا: إنه یملک، وإن أحلنا ملکه اشترط (۵). قال فی الدروس: لو جعل الحمل جزءا من المبیع فالأقوی الصحة، لأنه بمنزلة الاشتراط، ولا یضر الجهالة، لأنه تابع (۶)، انتهی. واختاره جامع المقاصد (۷). ثم التابع فی کلام هؤلاء یحتمل أن یراد به (۸): ما یعد فی العرف تابعا کالحمل مع الام، واللبن مع الشاة، والبیض مع الدجاج،

(هامش)

(۱) جامع المقاصد ۴: ۳۸۵. (۲) اللمعة وشرحها (الروضة البهیة) ۳: ۳۱۳. (۳) فی النسخ: اعتبار ، وصححت فی ن بما أثبتناه. (۴) صرح به فی المبسوط ۲: ۱۳۷. (۵) الدروس ۳: ۲۲۶. (۶) الدروس ۳: ۲۱۶ - ۲۱۷. (۷) جامع المقاصد ۴: ۴۲۷. (۸) کلمة به من ش ومصححة ن . (*)

ص ۳۱۷

۲

ومال العبد معه، والباغ (۱) فی الدار، والقصر فی البستان، ونحو ذلک مما نسب البیع عرفا إلی المتبوع لا إلیهما معا، وإن فرض تعلق الغرض الشخصی بکلیهما فی بعض الأحیان، بل بالتابع خاصة، کما قد یتفق فی حمل بعض أفراد الخیل. وهذا هو الظاهر من کلماتهم

فی بعض المقامات کما تقدم عن الدروس وجامع المقاصد من صحة بیع الام وحملها، لأن الحمل تابع. قال فی جامع المقاصد – فی شرح قوله المتقدم فی القواعد: ویجوز مع الانضمام إلی معلوم إذا کان تابعا –: إن إطلاق العبارة یشمل ما إذا شرط حمل دابة فی بیع دابة اخری، إلاـ أن یقال: التبعیة إنما تتحقق مع الام، لأنه حینئذ بمنزلة بعض أجزائها، ومثله زخرفة جدران البیت (۲)، انتهی. وفی التمثیل نظر، لخروج زخرفة الجدران من محل الکلام فی المقام، إلا أن یرید مثال الأجزاء، لا مثال التابع، لکن هذا ینافی ما تقدم من

(هامش)

(۱) فی ن : الباع بالمهملة، وأثبتها المامقانی أیضا کذلک، ثم قال ما لفظه: الظاهر أنه أراد بالباع ساحة الدار، وإن لم أجده مصرحا به فی ما حضرنی من کتب اللغة، والذی وجدته فی شرح القاموس هو: أن الباع قدر مد الیدین، والباعة – بالتاء – ساحة الدار، فلعله رحمه الله اطلع علی ما لم أطلع علیه، أو أنه وقع التحریف من قلم الناسخ، وفی بعض النسخ: الباغ – بالغین المعجمة – وهو أنسب بالغرض المسوق له الکلام، قال فی المصباح: الباغ: الکرم، لفظة أعجمیة استعملها الناس بالألف واللام، انتهی (غایة الآمال: ۴۷۶). (۲) جامع المقاصد ۴: ۱۱۲. (*)

ص ۳۱۸

اعتبارهم العلم فی مال العبد (۱) – وفاقا للشیخ قدس سره – مع أن مال العبد تابع عرفی، کما صرح به فی المختلف فی مسألة بیع العبد واشتراط ماله (۲). ویحتمل أن یکون مرادهم: التابع بحسب قصد المتبایعین، وهو ما یکون المقصود بالبیع غیره وإن لم یکن تابعا عرفیا کمن اشتری قصب الآجام وکان فیها قلیل من السمک، أو اشتری سمک الآجام وکان فیها قلیل من القصب، وهذا أیضا قد یکون کذلک بحسب النوع، وقد یکون کذلک بحسب الشخص، کمن أراد السمک القلیل لأجل حاجة، لکن لم یتهیأ له شراؤه إلا فی ضمن قصب (۳) الأجمة. والأول هو الظاهر من مواضع من المختلف، منها: فی بیع اللبن فی الضرع مع المحلوب منه، حیث حمل روایة سماعة – المتقدمة (۴) – علی ما إذا کان المحلوب یقارب الثمن ویصیر أصلا، والذی فی الضرع تابعا (۵). وقال فی مسألة بیع ما فی بطون الأنعام مع الضمیمة: والمعتمد أن نقول: إن کان الحمل تابعا صح البیع، کما لو باعه الام وحملها أو باعه ما یقصد مثله بمثل الثمن وضم الحمل، فهذا لا بأس به، وإلا کان باطلا (۶).

(هامش)

(۱) تقدم فی الصفحة السابقة. (۲) المختلف ۵: ۲۱۸، وفیه: إلاـ أن یقال: إن المال تابع. (۳) فی غیر ف : قصبة. (۴) فی الصفحة ۳۰۹. (۵) المختلف ۵: ۲۴۸. (۶) المختلف ۵: ۲۵۱. (*)

ص ۳۱۹

وأما الاحتمال الثانی – أعنی مراعاة الغرض الشخصی للمتبایعین – فلم نجد علیه شاهدا، إلا ثبوت الغرر علی تقدیر تعلق الغرض الشخصی بالمجهول، وانتفاءه علی تقدیر تعلقه بالمعلوم. ویمکن تنزیل إطلاقات عبارات المختلف علیه، کما لا یخفی. وربما احتمل بعض (۱)، بل استظهر أن مرادهم بکون المعلوم مقصودا والمجهول تابعا: کون المقصود بالبیع ذلک المعلوم، بمعنی الإقدام منهما – ولو لتصحیح البیع – علی أن المبیع المقابل بالثمن هذا المعلوم الذی هو وإن سمی ضمیمة لکنه المقصود فی تصحیح البیع، قال: ولا ینافیه کون المقصود بالنسبة إلی الغرض ما فیه الغرر، نظیر ما یستعمله بعض الناس فی التخلص من المخاصمة بعد ذلک – فی الذی یراد بیعه لعارض من العوارض – بإیقاع العقد علی شیء معین معلوم لا نزاع فیه، وجعل ذلک من التوابع واللواحق لما عقد علیه البیع، فلا یقدح حصوله وعدم حصوله کما اومی إلیه فی ضمیمة الآبق، وضمیمة الثمر علی الشجر، وضمیمة ما فی الضروع وما فی الآجام (۲)، انتهی. ولاـ یخفی أنه لم توجد عبارة من عبائرهم تقبل (۳) هذا الحمل، إلا أن یرید ب التابع جعل المجهول شرطا والمعلوم مشروطا، فیرید ما تقدم عن القواعد والتذکرة (۴)، ولاـ أظن إرادة ذلک من کلامه، بقرینة استشهاده بأخبار الضمیمة فی الموارد المتفرقة.

(هامش)

(۱) وهو صاحب الجواهر. (۲) الجواهر ۲۲: ۴۴۵. (۳) فی ف : تؤمی. (۴) راجع الصفحة ۳۱۳ - ۳۱۴. (*)

ص ۳۲۰

والأوفق بالقواعد أن يقال: أما الشرط والجزء، فلا فرق بينهما من حيث لزوم الغرر بالجهالة (۱). وأما قصد المتبايعين بحسب الشخص، فالظاهر أنه غير مؤثر فی الغرر وجودا وعدما، لأن الظاهر من حديث الغرر من كلماتهم: عدم مدخلية قصد المتبايعين فی الموارد الشخصية، بل وكذلك قصدهما بحسب النوع على الوجه الذی ذكره فی المختلف: من كون قيمة المعلوم تقارب الثمن المدفوع له وللمجهول (۲). وأما التابع العرفی، فالمجهول منه وإن خرج عن الغرر عرفا، إلا أن المجهول منه جزءا داخل ظاهرا فی معقد الإجماع على اشتراط العلم بالمبيع المتوقف على العلم بالمجموع. نعم، لو كان الشرط تابعا عرفيا خرج عن بيع الغرر وعن معقد الإجماع على اشتراط كون المبيع معلوما فيقتصر عليه. هذا كله فی التابع من حيث جعل المتبايعين. وأما التابع للمبيع الذی يندرج فی المبيع وإن لم ينضم إليه حين العقد ولم يخطر ببال المتبايعين، فالظاهر عدم الخلاف والإشكال فی عدم اعتبار العلم به، إلا إذا استلزم (۳) غررا فی نفس المبيع، إذ الكلام فی مسألة الضميمة من حيث الغرر الحاصل فی المجموع، لا السارى من المجهول إلى المعلوم، فافهم.

(هامش)

(۱) فی ف : والجهالة. (۲) راجع المختلف ۵: ۲۴۸. (۳) فی ف : إلا أن يستلزم. (*)

ص ۳۲۱

الإنذار للظرف

الإنذار للظرف:

مسألة: يجوز أن يندر لظرف ما يوزن مع ظرفه مقدار يحتمل الزيادة والنقيصة على المشهور، بل لا خلاف فيه فی الجملة، بل عن فخر الإسلام التصريح بدعوى الإجماع، قال فيما حكى عنه: نص الأصحاب على أنه يجوز الإندار للظروف بما يحتمل الزيادة والنقيصة، فقد استثنى من المبيع أمر مجهول، واستثناء المجهول مبطل للبيع، إلا فی هذه الصورة، فإنه لا يبطل إجماعا (۱)، انتهى. والظاهر أن إطلاق الاستثناء باعتبار خروجه عن المبيع ولو من أول الأمر، بل الاستثناء الحقيقی من المبيع يرجع إلى هذا أيضا. ثم إن الأقوال فی تفصيل المسألة ستة: الأول: جواز الإندار بشرطين: كون المندر متعارف الإندار عند التجار، وعدم العلم بزيادة ما يندره. وهو للنهاية (۲) والوسيلة (۳) وعن

(هامش)

(۱) لم نعثر عليه فی الإيضاح، نعم حكاه عنه السيد العاملی فی مفتاح الكرامة ۴: ۲۹۴. (۲) النهاية: ۴۰۱. (۳) الوسيلة: ۲۴۶. (*)

ص ۳۲۲

غيرهما (۱). الثانی: عطف النقيصة على الزيادة فی اعتبار عدم العلم بها. وهو للتحرير (۲). الثالث: اعتبار العادة مطلقا ولو علم الزيادة أو النقيصة، ومع عدم العادة فيما يحتملهما. وهو لظاهر اللمعة وصريح الروضة (۳). الرابع: التفصيل بين ما يحتمل الزيادة والنقيصة فيجوز مطلقا، وما علم الزيادة (۴) فالجواز بشرط التراضی (۵). الخامس: عطف العلم بالنقيصة على الزيادة، وهو للمحقق الثانی ناسبا له إلى كل من لم يذكر النقيصة. السادس: إناطة الحكم بالغرر (۶). ثم إن صورة (۷) المسألة: أن يوزن مظروف مع ظرفه فيعلم أنه عشرة أرطال، فإذا اريد بيع المظروف فقط - كما هو المفروض - وقلن

(هامش)

(۱) مثل نهاية الإحكام ۳: ۵۳۶، والقواعد ۱: ۱۲۹، وراجع مفتاح الكرامة ۴: ۲۹۴. (۲) التحرير ۱: ۱۷۹. (۳) راجع اللمعة وشرحها

(الروضة البهية) ۳: ۲۸۴. (۴) فی ن و خ : زیـادته. (۵) راجع القواعد ۱: ۱۲۹، والكفاية: ۹۱، ونسبه فی مجمع الفائدة (۸: ۱۹۰) إلى ظاهر الشرائع. (۶) يظهر ذلک من صاحب الجواهر، راجع الجواهر ۲۲: ۴۴۹، وسيأتی نقله فی الصفحة الآتية عن كاشف الغطاء قدس سره. (۷) فی ف : صور. (*)

ص ۳۲۳

بكفايـة العلم بوزن المجموع وعـدم اعتبار العلم بوزن المبيع منفردا، على ما هو مفروض المسألـة ومعقـد الإجماع المتقـدم: فتارة: يباع المظروف المـذكور جملـة بكـذا، وحينئذ فلا يحتاج إلى الإندار، لأن الثمن والمثمن معلومان بالفرض. واخرى: يباع على وجه التسعير بأن يقول: بعتكه كل رطل بدرهم فيجئ مسألة الإندار، للحاجة إلى تعيين ما يستحقه البائع من الدراهم. ويمكن أن تحرر المسألة على وجه آخر، وهو: أنه بعـد ما علم وزن الظرف والمظروف، وقلنا بعـدم لزوم العلم بوزن المظروف منفردا فإندار أی مقدار للظرف يجعل وزن المظروف فی حكم المعلوم، وهـل هو منوط بالمعتـاد بين التجار، أو التراضـی، أو بغير ذلک؟ فالكلام فی تعيين المقـدار المنـدر لأجل إحراز شـرط صـحة بيع المظروف، بعـد قيام الإجماع على عـدم لزوم العلم بوزنه بالتقـدير أو بإخبار البائع. وإلى هذا الوجه ينظر بعض الأساطين (۱)، حيث أنـاط المقـدار المنـدر بما لا يحصل معه غرر، واعترض على ما فی القواعـد ومثلها: من اعتبار التراضـی فی جواز إندار ما يعلم زيادته بأن التراضی لا يدفع غررا ولا يصحح عقدا. وتبعه فی ذلک بعض أتباعه (۲). ويمكن أن يستظهر هذا الوجه من عبارة الفخر - المتقدمة (۳) - حيث

(هامش)

(۱) وهو كاشف الغطاء فی شرحه على القواعد (مخطوط): الورقة ۹۷. (۲) الظاهر أن المراد صاحب الجواهر حيث جعل المناط الغرر، انظر الجواهر ۲۲: ۴۴۹. (۳) راجع الصفحة ۳۲۱. (*)

ص ۳۲۴

فرع استثناء المجهول من المبيع على جواز الإندار

فرع استثناء المجهول من المبيع على جواز الإندار:

إذ على الوجه الأول يكون اسـتثناء (۱) المجهول متفرعـا على جواز بيع المظروف بـدون الظرف المجهول، لا على جواز إنـدار مقـدار معين، إذ الإندار حينئذ لتعيين الثمن، فتأمل. وكيف كان، فهذا الوجه مخالف لظاهر كلمات الباقين، فإن جماعة منهم - كما عرفت من الفاضلين (۲) وغيرهما - خصوا اعتبار التراضی بصورة العلم بالمخالفة، فلو كان الإندار لإحراز وزن المبيع وتصحيح العقد لكان معتبرا مطلقـا، إذ لاـ معنى لإيقـاع العقـد على وزن مخصوص بثمن مخصوص من دون تراض. وقـد صـرح المحقق والشـهيد الثانيان فی وجه اعتبار التراضـی مع العلم بالزيادة أو النقيصـة بأن فی الإندار من دون التراضـی تضـييعا لمال أحدهما (۳). ولاـ يخفى أنه لو كان اعتبار الإندار قبل العقد لتصـحيحه لم يتحقق تضـييع المال، لأن الثمن وقع فی العقد فی مقابل المظروف، سواء فرض زائدا أو ناقصا. هذا، مع أنه إذا فرض كون استقرار العادة على إندار مقدار معين

(هامش)

(۱) فی م ، خ و ع : الاستثناء. (۲) لم يتقدم ذلک من المحقق، بل من العلامة وحده فی الصفحة السابقة، ولعله يستفاد من قوله: ومثلها بعد عبارة: على ما فی القواعد ، راجع الشرائع ۲: ۱۹. (۳) جامع المقاصد ۴: ۱۱۵، والمسالک ۳: ۱۸۲. (*)

ص ۳۲۵

يحتمل الزيادة والنقيصـة، فالتراضـی على الزائـد عليه أو الناقص عنه يقينا لا يوجب غررا، بل يكون كاشتراط زيادة مقدار على المقدار المعلوم غير قـادح فی صـحة البيع. مثلا: لو كان المجموع عشـرة أرطال وكان المعتاد إسـقاط رطل للظرف، فإذا تراضـيا على أن ينـدر

للظرف رطلان (۱) فكأنه شرط للمشترى أن لا يحسب عليه رطلا. ولو تراضيا على إندار نصف رطل فقد اشترط المشترى جعل ثمن تسعة أرطال ونصف ثمنا للتسعة، فلا معنى للاعتراض على من قال باعتبار التراضى فى إندار ما علم زيادته أو نقيصته: بأن التراضى لا يدفع غررا ولا يصحح عقدا. وكيف كان، فالأظهر (۲) هو الوجه الأول، فيكون دخول هذه المسألة فى فروع مسألة تعيين العوضين من حيث تجويز بيع المظروف بدون ظرفه المجهول - كما عنون المسألة بذلك فى اللمعة (۳)، بل نسبه فى الحدائق إليهم (۴) - لا من حيث إندار مقدار معين للظرف المجهول وقت العقد، والتواطؤ على إيقاع العقد على الباقى بعد الإندار. وذكر المحقق الأردبيلى رحمه الله فى تفسير عنوان المسألة: أن المراد أنه يجوز بيع الموزون بأن يوزن مع ظرفه ثم يسقط من المجموع مقدار الظرف تخمينا بحيث يحتمل كونه مقدار الظرف لا أزيد ولا أنقص، بل

(هامش)

(۱) كذا فى ف ومصححة ن ، وفى سائر النسخ: رطلا. (۲) فى ش : فالظاهر. (۳) اللمعة الدمشقية: ۱۱۴. (۴) راجع الحدائق ۱۸: ۴۹۳. (*)

ص ۳۲۶

وإن تفاوت لا يكون إلا بشىء يسير يتساهل (۱) به (۲) عادة، ثم دفع (۳) ثمن الباقى مع الظرف إلى البائع (۴)، انتهى. فظاهره الوجه الأول الذى ذكرنا، حيث جوز البيع بمجرد وزن المظروف مع الظرف، وجعل الإندار لأجل تعيين الباقى الذى يجب عليه دفع ثمنه. وفى الحدائق - فى مقام الرد على من ألحق النقيصة بالزيادة فى اعتبار عدم العلم بها - قال: إن الإندار حق للمشترى، لأنه قد اشترى - مثلا - مائة من من السمن فى هذه الظروف، فالواجب قيمة المائة المذكورة، وله إسقاط ما يقابل الظروف من هذا الوزن (۵)، انتهى. وهذا الكلام وإن كان مؤيدا لما استقربناه فى تحرير المسألة، إلا أن جعل الإندار حقا للمشترى والتمثيل بما ذكره لا يخلو عن (۶) نظر، فإن المشترى لم يشتر مائة من من السمن فى هذه الظروف، لأن التعبير بهذا مع العلم بعدم كون ما فى هذه الظروف مائة من لغو، بل المبيع فى الحقيقة ما فى هذه الظروف التى هى مع المظروف مائة من، فإن باعه بثمن معين فلا حاجة إلى الإندار، ولا حق للمشترى. وإن اشتراه على وجه التسعير بقوله: كل من بكذا فالإندار: إنما يحتاج إليه لتعيين

(هامش)

(۱) فى غير ف : متساهل ، وصححت فى ن و ص بما أثبتناه. (۲) به من ش ومصححة ن ، وفى المصدر و ص : بمثله. (۳) كذا فى النسخ، وفى المصدر: يدفع، وهو المناسب للسياق. (۴) مجمع الفائدة ۸: ۱۹۰. (۵) الحدائق ۱۸: ۴۹۴. (۶) فى ف : من. (*)

ص ۳۲۷

ما يستحقه البائع على المشترى من الثمن، فكيف يكون الواجب قيمة المائة كما ذكره المحدث؟! وقد علم مما ذكرنا: أن الإندار - الذى هو عبارة عن تخمين الظرف الخارج عن المبيع بوزن - إنما هو لتعيين حق البائع، وليس حقا للمشترى. وأما الأخبار: فمنها موثقة حنان قال: سمعت معمر الزيات قال لأبى عبد الله عليه السلام: إنا نشترى الزيت فى زقاقه، فيحسب لنا النقصان لمكان الزقاق؟ فقال له: إن كان يزيد وينقص فلا بأس، وإن كان يزيد ولا ينقص فلا تقربه (۱). قيل (۲): وظاهره عدم اعتبار التراضى (۳). أقول: المفروض فى السؤال هو التراضى، لأن الحاسب هو البائع أو وكيله وهما مختاران، والمحسوب له هو المشترى. والتحقيق: أن مورد السؤال صحة الإندار مع إبقاء الزقاق للمشترى بلا ثمن أو بثمن مغاير للمظروف، أو مع ردها إلى البائع من دون وزن لها، فإن السؤال عن صحة جميع (۴) ذلك بعد الفراغ عن تراضى المتبايعين عليه، فلا إطلاق فيه يعم صورة عدم التراضى. ويؤيده النهى عن ارتكابه مع العلم بالزيادة، فإن النهى (۵) عنه ليس عن (۶) ارتكابه

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۲: ۲۷۳، الباب ۲۰ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث ۴. (۲) لم ترد قيل فى ف . (۳) قاله صاحب الجواهر فى

الجواهر ۲۲: ۴۴۸. (۴) فی ف : بیع. (۵) فی ن : المنهی. (۶) کلمهٔ عن من ف فقط، والظاهر أن الصواب فی العبارهٔ: لیس إلا عن. (*)

ص ۳۲۸

بغیر تراض، فافهم. فحینئذ لا یعارضها ما دل علی صحهٔ ذلک مع التراضی، مثل روایهٔ علی بن أبی حمزهٔ، قال: سمعت معمر الزیات یسأل أبا عبد الله علیه السلام، قال: جعلت فداک! نطرح ظروف السمن والزیت کل ظرف کذا وکذا رطلا فربما زاد وربما نقص؟ قال: إذا کان ذلک عن تراض منکم فلا بأس (۱). فإن الشرط فیه مسوق لبیان کفایهٔ التراضی فی ذلک وعدم المانع منه شرعا، فیشبه التراضی العلهٔ التامهٔ الغیر المتوقفهٔ علی شیء. ونحوه اشتراط التراضی فی خبر علی بن جعفر المحکی عن قرب الإسناد عن أخیه موسی علیه السلام: عن الرجل یشتری المتاع وزنا فی الناسیهٔ والجوالق، فیقول: ادفع للناسیهٔ رطلا أو أکثر من ذلک، أیحل ذلک البیع؟ قال: إذا لم یعلم وزن الناسیهٔ والجوالق فلا بأس إذا تراضیا (۲). ثم إن قوله: إن کان یزید وینقص فی الروایهٔ الاولی، یحتمل أن یراد به: الزیادهٔ والنقیصهٔ فی هذا المقدار المندر فی شخص المعاملهٔ، بمعنی زیادهٔ مجموع ما اندر لمجموع الزقاق أو نقصانه عنه. أو بمعنی: أنه یزید فی بعض الزقاق، وینقص (۳) فی بعض آخر.

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۲: ۲۷۲، الباب ۲۰ من أبواب عقد البیع وشروطه، الحدیث الأول. (۲) قرب الإسناد: ۲۶۱، الحدیث ۱۰۳۵، والوسائل ۱۲: ۲۷۳، الباب ۲۰ من أبواب عقد البیع، الحدیث ۳. (۳) فی غیر ش : النقیصهٔ. (*)

ص ۳۲۹

وأن یراد به: الزیادهٔ والنقیصهٔ فی نوع المقدار المندر فی نوع هذه المعاملهٔ بحیث قد یتفق فی بعض المعاملات الزیادهٔ وفی بعض اخری النقیصهٔ. وهذا هو الذی فهمه فی النهایهٔ (۱) حیث اعتبر أن یکون ما یندر للظروف مما یزید تارهٔ وینقص اخری، ونحوه فی الوسیلهٔ (۲). ویشهد للاحتمال الأول رجوع ضمیر یزید و ینقص إلی مجموع النقصان المحسوب لمکان الزقاق، وللثانی عطف النقیصهٔ علی الزیادهٔ بالواو الظاهر فی اجتماع نفس المتعاطفین لا احتمالهما، وللثالث ما ورد فی بعض الروایات: من أنه ربما یشتری الطعام من أهل السفینهٔ ثم یکیله فیزید؟ قال علیه السلام: وربما نقص؟ قلت: وربما نقص. قال: فإذا نقص ردوا علیکم؟ قلت: لا. قال: لا بأس (۳). فیکون معنی الروایهٔ (۴): أنه إذا کان الذی یحسب لکم (۵) زائدا مرهٔ وناقصا اخری، فلا بأس بما یحسب وإن بلغ ما بلغ، وإن زاد دائما، فلا یجوز إلا بهبهٔ أو إبراء من الثمن أو مع التراضی، بناء علی عدم توقف الشق الأول علیه، ووقوع المحاسبهٔ من السمسار بمقتضی العادهٔ من غیر اطلاع صاحب الزیت. وکیف کان، فالذی یقوی فی النظر، هو المشهور بین المتأخرین:

(هامش)

(۱) النهایهٔ: ۴۰۱. (۲) الوسیلهٔ: ۲۴۶. (۳) الوسائل ۱۲: ۴۰۳، الباب ۲۷ من أبواب أحکام العقود، الحدیث ۲. (۴) یعنی بها موثقهٔ حنان المتقدمهٔ فی الصفحهٔ ۳۲۷. (۵) فی ص : علیکم. (*)

ص ۳۳۰

من جواز إندار ما یحتمل الزیادهٔ والنقیصهٔ، لأصالهٔ عدم زیادهٔ المبیع علیه وعدم استحقاق البائع أزید مما یعطیه المشتری من الثمن. لکن العمل بالأصل لا یوجب ذهاب حق أحدهما عند انکشاف الحال. وأما مع العلم بالزیادهٔ أو النقیصهٔ، فإن کان هنا عادهٔ تقتضیه، کان العقد واقعا علیها مع علم المتبایعین بها. ولعله مراد من لم یقید بالعلم. ومع الجهل بها أو عدمها فلا یجوز إلا مع التراضی لسقوط حق من له الحق، سواء تواطئا علی ذلک فی متن العقد، بأن قال: بعتک ما فی هذه الظروف کل رطل بدرهم علی أن یسقط لکل ظرف کذا فهو هبهٔ له (۱)، أو تراضیا علیه بعده بإسقاط من الذمهٔ أو هبهٔ للعین. هذا کله مع قطع النظر عن النصوص، وأما مع ملاحظتها فالمعول علیه روایهٔ حنان المتقدمهٔ (۲) الظاهرهٔ فی اعتبار الاعتیاد، من حیث ظهورها فی کون حساب المقدار الخاص متعارفا، واعتبار عدم العلم بزیادهٔ المحسوب عن الظروف بما لا یتسامح به فی بیع کل مظروف بحسب حاله. وکأن الشیخ رحمه الله فی النهایهٔ فهم

ذلک من الروایهٔ فعبر بمضمونها کما هو دأبه فی ذلک الکتاب (۳).

(هامش)

(۱) العبارهٔ فی غیر ف و ش هکذا: فهو بمنزلهٔ قولک: علی أن تزیدنی علی کل عشرهٔ رطلا ـ، وصححت فی ن بما أثبتناه، قال المامقانی قدس سره - بعد إثبات ما أثبتناه -: هکذا صحح المصنف رحمه الله هذه العبارهٔ بخطه غایهٔ الآمال: ۴۷۷. (۲) تقدمت فی الصفحهٔ ۳۲۷. (۳) راجع النهایهٔ: ۴۰۱. (*)

ص ۳۳۱

وحیث إن ظاهر الروایهٔ جواز الإندار واقعا، بمعنی عدم وقوعه مراعی بانکشاف الزیادهٔ والنقیصهٔ، عملنا (۱) بها کذلک، فیکون مرجع النهی عن ارتکاب ما علم بزیادته نظیر ما ورد من النهی عن الشراء بالموازین الزائدهٔ عما یتسامح به، فإن ذلک یحتاج إلی هبهٔ جدیدهٔ، ولا ـ یکفی إقباضها من حیث کونها حقا للمشتری. هذا کله مع تعارف إندار ذلک المقدار وعدم العلم بالزیادهٔ. وأما مع عدم (۲) القیدین، فمع الشک فی الزیادهٔ والنقیصهٔ وعدم العادهٔ یجوز الإندار، لکن مراعی بعدم انکشاف أحد الأمرین. ومعها (۳) یجوز بناء علی انصراف العقد إلیها (۴). لکن فیه تأمل لو لم یبلغ حدا یکون کالشرط فی ضمن العقد، لأن هذا لیس من أفراد المطلق حتی ینصرف بکون العادهٔ صارفهٔ له (۵). ثم الظاهر: أن الحکم المذکور غیر مختص بظروف السمن والزیت، بل یعم کل ظرف، کما هو ظاهر معقد الإجماع المتقدم عن فخر الدین رحمه الله (۶) وعبارهٔ النهایهٔ والوسیلهٔ (۷) والفاضلین والشهیدین والمحقق

(هامش)

(۱) فی ش : علمنا. (۲) کتب فی ش فوق عدم : أحد - ظ -. (۳) کذا فی ش و خ ، وفی غیرهما: معهما، وصححت فی ن و ص بما أثبتناه. (۴) فی غیر ش : إلیهما، وصححت فی ن و ص بما أثبتناه. (۵) کذا فی ف و ش ، وفی سائر النسخ بدل له : إلیه. (۶) راجع الصفحهٔ ۳۲۱. (۷) من هنا إلی قوله: والمحقق الثانی رحمهم الله لم ترد فی ف . (*)

ص ۳۳۲

الثانی رحمهم الله (۱). ویؤیده الروایهٔ المتقدمهٔ عن قرب الإسناد (۲). لکن لا ـ یبعد أن یراد بالظروف خصوص الوعاء المتعارف بیع الشیء فیه وعدم تفریغه منه کقواریر الجلاب والعطریات، لا ـ مطلق اللغوی أعنی: الوعاء. ویحتمل العموم، وهو ضعیف. نعم، یقوی تعدیهٔ الحکم إلی کل مصاحب للمبیع یتعارف بیعه معه کالشمع فی الحلی المصوغهٔ (۳) من الذهب والفضهٔ، وکذا للمظروف (۴) الذی یقصد ظرفه بالشراء إذا کان وجوده فیه تبعا له کقلیل من الدبس فی الزقاق (۵). وأما تعدیهٔ الحکم إلی کل ما ضم إلی المبیع مما لا یراد بیعه معه فمما لا ینبغی احتماله.

(هامش)

(۱) راجع النهایهٔ: ۴۰۱، والوسیلهٔ: ۲۴۶، والقواعد ۱: ۱۲۹، والتحریر ۱: ۱۷۹، واللمعهٔ وشرحها (الروضهٔ البهیهٔ) ۳: ۲۸۴، والمسالک ۳: ۱۸۲، وجامع المقاصد ۴: ۱۱۵. (۲) تقدمت فی الصفحهٔ ۳۲۸. (۳) فی م ، ش و ص : المصنوعهٔ. (۴) کذا فی ش ، وفی ن ومحتمل ف : المظروف ، وفی سائر النسخ: الظروف. (۵) فی ف ونسخهٔ بدل خ زیادهٔ: للمحافظهٔ. (*)

ص ۳۳۳

مسألهٔ: یجوز بیع المظروف مع ظرفه الموزون معه

۱

مسألهٔ: یجوز بیع المظروف مع ظرفه الموزون معه

وإن لم يعلم إلا بوزن المجموع، على المشهور، بل لم يوجد قائل بخلافه من الخاصة إلا ما أرسله فى الروضة (۱)، ونسب فى التذكرة إلى بعض العامة (۲)، استنادا إلى أن وزن ما يباع وزنا غير معلوم، والظرف لا يباع وزنا، بل لو كان موزونا لم ينفع مع جهالة وزن كل واحد واختلاف قيمتهما، فالغرر الحاصل فى بيع (۳) الجزاف حاصل هنا. والذى يقتضيه النظر: أما فيما نحن فيه - مما جوز شرعا بيعه منفردا عن الظرف مع جهالة وزنه - فالقطع بالجواز منضما، إذ لم يحصل بالانضمام (۴) مانع، ولا ارتفع شرط. وأما فى غيره من أحد المنضمين اللذين (۵) لا يكفى فى بيعه منفرد

(هامش)

(۱) الروضة البهية ۳: ۲۸۴. (۲) التذكرة ۱: ۴۷۱. (۳) فى ع : البيع. (۴) فى غير ف : من الانضمام. (۵) كذا فى النسخ، وفى مصححة ن ونسخة بدل خ و ع : الذى. (*)

ص ۳۳۴

معرفة وزن المجموع، فالقطع بالمنع مع لزوم الغرر الشخصى، كما لو باع سبيكة من ذهب مردد بين مائة مثقال وألف مع وصلة من رصاص قد بلغ وزنهما (۱) ألفى مثقال، فإن الإقدام على هذا البيع (۲) إقدام على ما فيه خطر يستحق لأجله اللوم من العقلاء. وأما مع انتفاء الغرر الشخصى وانحصار المانع فى النص الدال على لزوم الاعتبار بالكيل والوزن (۳) والإجماع المنعقد على بطلان البيع إذا كان المبيع مجهول (۴) المقدار فى المكيل والموزن، فالقطع بالجواز، لأن النص والإجماع إنما دلا (۵) على لزوم اعتبار المبيع، لا كل جزء منه. ولو كان أحد الموزونين يجوز بيعه منفردا مع معرفة وزن المجموع دون الآخر، كما لو فرضنا جواز بيع الفضة المحشى بالشمع وعدم جواز بيع الشمع كذلك، فإن فرضنا الشمع تابعا لا يضر جهالته، وإلا فلا. ثم إن بيع المظروف مع الظرف يتصور على صور: إحداها: أن يبيعه مع ظرفه (۶) بعشرة مثلا، فيقسط الثمن على

(هامش)

(۱) كذا فى ف ومصححة ن ، وفى سائر النسخ: وزنها. (۲) فى غير ف ، ن و ش : المبيع. (۳) راجع الوسائل ۱۲: ۲۵۴، الباب ۴ من أبواب عقد البيع وشروطه، وغيره من الأبواب. (۴) فى ص : المجهول. (۵) فى غير ص : دل. (۶) كذا فى خ و ش ومصححة ن ، وفى سائر النسخ: أن يبيعه وما فى ظرفه. (*)

ص ۳۳۵

قيمتى كل من المظروف والظرف لو احتيج إلى التقسيط، فإذا قيل: قيمة الظرف درهم وقيمة المظروف تسعة، كان للظرف عشر الثمن. الثانية: أن يبيعه مع ظرفه بكذا على أن كل رطل من المظروف بكذا، فيحتاج إلى إندار مقدار للظرف، ويكون قيمة الظرف ما بقى بعد ذلك. وهذا فى معنى بيع كل منهما منفردا. الثالثة: أن يبيعه مع الظرف كل رطل بكذا على أن يكون التسعير للظرف والمظروف. وطريقة التقسيط لو احتيج إليه - كما فى المسالك -: أن يوزن الظرف منفردا وينسب إلى الجملة ويؤخذ له من الثمن بتلك النسبة (۱)، وتبعه على هذا غير واحد (۲). ومقتضاه: أنه لو كان الظرف رطلين والمجموع عشرة اخذ له خمس الثمن. والوجه فى ذلك: ملاحظة الظرف والمظروف شيئا واحدا، حتى أنه يجوز أن يفرض تمام الظرف كسرا مشاعا من المجموع ليساوى ثمنه ثمن (۳) المظروف. فالمبيع كل رطل من هذا المجموع، لا من المركب من الظرف والمظروف، لأنه إذا باع كل رطل من الظرف والمظروف بدرهم مثلا وزع الدرهم على الرطل والمظروف (۴) بحسب قيمة مثلهما. فإذا كان

(هامش)

(۱) المسالك ۳: ۲۸۱. (۲) مثل السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۷۵۴، وصاحب الجواهر فى الجواهر ۲۳: ۲۳۴ - ۲۳۵. (۳) فى غير ف بدل ثمن : من. (۴) كذا فى ف و ش ، وفى غيرهما: الرطل المظروف ، وصححت فى ن ب: الظرف والمظروف. (*)

ص ۳۳۶

قیمـة خمس الرطل المذکور - الذی هو وزن الظرف الموجود فیه - مساویا لقیمة أربعة الأخماس التی هی مقدار المظروف الموجود، فکیف یقسط الثمن علیه أخماسا؟

ص ۳۳۷

استحباب التفقه فی مسائل التجارات:

مسألـة المعروف بین الأصـحاب - تبعـا لظـاهر تعـبیر الشـیخ بلفـظ ینبغی (۱) -: اسـتحباب التفقـه فی مسائـل الحلالـ والحرام المتعلقة بالتجارات، لیعرف صـحیح العقد من (۲) فاسـده ویسـلم من الربا. وعن إیضاح النافع: أنه قد یجب (۳). وهو ظاهر عبارة الحدائق أیضا (۴). وکلام المفیـد رحمه الله فی المقنعة أیضا لا یأبی الوجوب، لأنه - بعد ذکر قوله تعالی: * (لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلا أن تکون تجـارة عن تراض) * (۵)، وقوله تعـالی: * (أنفقوا من طیبـات مـا کسـبتم وممـا أخرجنا لکم من الأرض ولا تیمموا الخبیث منه تنفقون) * (۶) - قال: فندب إلی الإنفاق

(هامش)

(۱) انظر النهایة: ۳۷۱. (۲) فی ف : عن. (۳) لا یوجد لدینا إیضاح النافع، نعم حکاه عنه السـید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۳۲. (۴) راجع الحدائق ۱۸: ۱۹ و ۲۳. (۵) النساء: ۲۹. (۶) البقرة: ۲۶۷. (*)

ص ۳۳۸

مـن طیـب الاکتسـاب، ونهی عن طلب الخـبیث للمعیشـة والإنفـاق، فمن لم یعرف فرق مـا بین الحلالـ من المکتسب والحرام لم یکن مجتنبا للخبیث من الأعمال، ولا کان علی ثقـة فی تفقه (۱) من طیب الاکتسـاب، وقـال تعالی أیضا: * (ذلک بأنهم قالوا إنما البیع مثل الربـا وأحل الله البیع وحرم الربا) * (۲)، فینبغی أن یعرف البیع المخـالف للربـا لیعلم بـذلک ما أحل الله وحرم من المتاجر والاکتساب. وجاءت الروایة عن أمیر المؤمنین علیه السلام أنه کان یقول: من اتجر بغیر علم فقد ارتطم فی الربا، ثم ارتطم (۳). ثم قال: قال الصادق علیـه السـلام: مـن أراد التجـارة فلیتفقـه فی دینـه، لیعلم بـذلک مـا یحـل له ممـا یحرم علیه، ومن لم یتفقه فی دینه ثم اتجر تـورط فی الشبهات (۴)، انتهی (۵). أقول: ظـاهر کلامـه رحمه الله الوجوب، إلا أن تعبیره بلفظ ینبغی ربما یـدعی ظهوره فی الاسـتحباب، إلا أن الإنصاف (۶) أن ظهوره لیس بحیث یعارض (۷) ظهور ما فی کلامه فی الوجوب من باب المقدمـة، فإن معرفة الحلال والحرام واجبة علی کل أحد بالنظر إلی ما یبتلی به (۸) من

(هامش)

(۱) فی ن و ص : نفقة، والصواب: نفقته ، کما فی نسـخة من المصدر. (۲) البقرة: ۲۷۵. (۳) الوسائل ۱۲: ۲۸۳، الباب الأول من أبواب آداب التجارة، الحدیث ۲. (۴) الوسائل ۱۲: ۲۸۳، الباب الأول من أبواب آداب التجارة، الحدیث ۴. (۵) المقنعة: ۵۹۰ - ۵۹۱. (۶) لم ترد أن الانصاف فی ف . (۷) فی غیر ف و ش : یتعارض ، وصححت فی ن بما أثبتناه. (۸) فی ف : یبتنی علیه ، وفی م و ع : یبتنی به. (*)

ص ۳۳۹

الامور. ولیس معرفة جمیعها مما یتعلق بالإنسان وجوبها فورا دفعة، بل عند الالتفات إلی احتمال الحرمة فی فعل یرید أن یفعله، أو عند إرادة الإقـدام علی أفعـال یعلم بوجـود الحرام بینهـا، فـإنه معـاقب علی مـا یفعله من الحرام لو ترک التعلم وإن لم یلتفت عنـد فعله إلی احتمـال تحریمه، فـإن التفـاته السـابق وعلمه بعـدم خلو ما یریـد مزاولتها من الأفعال من الحرام کاف فی حسن العقاب، وإلا لم یعاقب أکثر الجهـال علی أکثر المحرمـات، لأـنهم یفعلونها وهم غیر ملتفتین إلی احتمال حرمتها عنـد الارتکاب. ولـذا أجمعنا علی أن الکفار یعاقبون علی الفروع. وقد ورد ذم الغافل المقصـر فی معصـیته، فی غیر واحد من الأخبار (۱). ثم لو قلنا بعـدم العقاب علی فعل المحرم الواقعی الذی یفعله من غیر شعور (۲) کما هو ظاهر جماعة - تبعا للأردبیلی رحمه الله -: من عدم العقاب علی الحرام المجهول حرمته

عن تقصير، لقبح خطاب الغافل، فيقبح عقابه. لكن (۳) تحصيل العلم وإزالة الجهل واجب على هذا القول، كما اعترفوا به. والحاصل: أن التزام عدم عقاب الجاهل المقصر لا (۴) على فعل الحرام، ولا على ترك التعلم إلا إذا كان حين الفعل ملتفتا إلى احتمال

(هامش)

(۱) راجع الكافى ۱: ۴۰، باب سؤال العالم، الحديث ۱ و ۲، والبحار ۱: ۱۷۷ – ۱۷۸، الحديث ۵۸. (۲) فى غير ش : من شعور ، إلا أنها صححت فى بعض النسخ بما فى المتن. (۳) فى النسخ زيادة: وجوب ، لكن شطب عليها فى ن . (۴) كلمة لا من ش ونسخة بدل خ . (*)

ص ۳۴۰

تحريمه لا يوجد له وجه، بعد ثبوت أدلة التحريم، ووجوب طلب العلم على كل مسلم، وعدم تقبيح عقاب من التفت إلى وجود الحرام فى أفراد البيع التى يزاولها تدريجا على ارتكاب الحرام فى هذا (۱) الأثناء وإن لم يلتفت حين إرادة ذلك الحرام. ثم إن المقام يزيد على غيره بأن الأصل فى المعاملات الفساد، فالمكلف إذا أراد التجارة وبنى على التصرف فيما يحصل فى يده من أموال الناس (۲) على وجه العوضية يحرم عليه ظاهرا الإقدام على كل تصرف منها بمقتضى أصالة عدم انتقاله إليه إلا مع العلم بإمضاء الشارع لتلك المعاملة، ويمكن أن يكون فى قوله عليه السلام: التاجر فاجر، والفاجر فى النار إلا من أخذ الحق وأعطى الحق (۳) إشارة إلى هذا المعنى، بناء على أن الخارج من العموم ليس إلا من علم بإعطاء الحق وأخذ الحق. فوجوب معرفة المعاملة الصحيحة فى هذا المقام (۴) شرعى، لنهى الشارع عن التصرف فى مال لم يعلم انتقاله إليه، بناء على أصالة عدم انتقاله إليه. وفى غير هذا المقام عقلى مقدمى لئلا يقع فى الحرام. وكيف كان، فالحكم باستحباب التفقه للتاجر محل نظر، بل الأولى وجوبه عليه عقلا وشرعا، وإن كان وجوب معرفة باقى المحرمات من باب العقل فقط.

(هامش)

(۱) فى ص : هذه. (۲) لم يرد الناس فى غير ف و ش ونسخة بدل خ . (۳) الوسائل ۱۲: ۲۸۲، الباب الأول من أبواب آداب التجارة، الحديث الأول، والصفحة ۲۸۵، الباب ۲ من الأبواب، الحديث ۵. (۴) أى: مقام إرادة التصرف فى مال كان سابقا للغير. (*)

ص ۳۴۱

ويمكن توجيه كلامهم بإرادة التفقه الكامل ليطلع على مسائل الربا الدقيقة والمعاملات الفاسدة كذلك، ويطلع على موارد الشبهة والمعاملات الغير الواضحة الصحة فيجتنب عنها فى العمل، فإن القدر الواجب هو معرفة المسائل العامة البلوى، لا الفروع الفقهية المذكورة فى المعاملات. ويشهد للغاية الاولى قوله عليه السلام فى مقام تعليل وجوب التفقه: إن الربا أخفى من دبيب النملة على الصفا (۱)، وللغاية الثانية قول الصادق عليه السلام فى الرواية المتقدمة: من لم يتفقه ثم اتجر تورط فى الشبهات (۲)، لكن ظاهر صدره الوجوب، فلاحظ. وقد حكى توجيه كلامهم بما ذكرنا عن غير واحد (۳). ولا يخلو عن وجه فى مقام التوجيه. ثم إن التفقه فى مسائل التجارة لما كان مطلوبا للتخلص عن المعاملات الفاسدة التى أهمها الربا – الجامعة بين أكل المال بالباطل وارتكاب الموبقة الكذائية – لم يعتبر فيه كونه عن اجتهاد، بل يكفى فيه التقليد الصحيح، فلا تعارض بين أدلة التفقه هنا، وأدلة تحصيل المعاش. نعم، ربما اورد (۴) فى هذا المقام – وإن كان خارجا عنه – التعارض

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۲: ۲۸۲، الباب الأول من أبواب آداب التجارة، الحديث الأول. (۲) تقدمت فى الصفحة ۳۳۸. (۳) لم نعثر على حكاية هذا التوجيه بعينه فى كلام الفقهاء، نعم يظهر مما قاله المحقق الأردبيلى فى مجمع الفائدة ۸: ۱۱۶ وصاحب الجواهر فى الجواهر ۲۲: ۴۵۱، وراجع مفتاح الكرامة ۴: ۱۳۲، وفيه: بل قد يجب كما فى إيضاح النافع. (۴) أورده صاحب الحدائق فى الحدائق ۱۸: ۹ و ۱۵ وغيره. (*)

ص ۳۴۲

بین أدلـة طلب مطلق العلم، الشامـل لمعرفـة مسائـل العبـادات وأنواع المعاملاـت المتوقف على الاجتهـاد، وبین أدلـة طلب الاكتسـاب والاشـتغال فی تحصـیل المـال لأجل الإنفاق على من ینبغی أن ینفق علیه، وترک إلقاء کله على الناس الموجب لاسـتحقاق اللعن، فإن الأخبـار من الطرفین کثیرة. یکفی فی طلب الاکتسـاب مـا ورد: من أنه أوحی الله تعـالی إلی داود علی نبینا وآله وعلیه السـلام: یا داود إنک نعم العبـد لولا أنک تأکل من بیت المال ولا تعمل بیدک شـیئا. فبکی علیه السـلام أربعین صـباحا ثم ألان الله تعالی له الحدید، وکـان یعمل کل یوم درعا ویبیعه بألف درهم، فعمل ثلاثمائـة وستین درعا فباعها واسـتغنی عن بیت المال... الحـدیث (۱). وما أرسله فی الفقیه عن الصادق علیه السلام: لیس منا من ترک دنیاه لآخرته، أو آخرته لدنیاه (۲)، وأن العبادة سبعون جزءا أفضلها طلب الحلال (۳). وأما الأخبار فی طلب العلم وفضله فهی أکثر من أن تذکر، وأوضح من أن تحتاج إلی الذکر. وذکر فی الحدائق: أن الجمع بینهما بأحـد وجهین: أحـدهما - وهو الأـظهر بین علمائنـا -: تخصـیص أخبـار وجوب طلب الرزق بأخبار وجوب طلب العلم، ویقال بوجوب ذلک علی

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۲: ۲۲، الباب ۹ من أبواب مقدمات التجارة، الحدیث ۳. (۲) الفقیه ۳: ۱۵۶، الحدیث ۳۵۶۸، والوسائل ۱۲: ۴۹، الباب ۲۸ من أبواب مقدمات التجارة، الحدیث الأول. (۳) الوسائل ۱۲: ۱۱، الباب ۴ من أبواب مقدمات التجارة، الحدیث ۶. (*)

ص ۳۴۳

غیر طالب العلم المشـتغل بتحصیله (۱) واسـتفادته وتعلیمه وإفادته. قال: وبهذا الوجه صـرح الشهید الثانی رحمه الله فی رسالته المسماة ب منیـة المریـد فی آداب المفیـد والمسـتفید حیث قال فی جملة شـرائط العلم: وأن یتوکل علی الله ویفوض أمره إلیه، ولا یعتمد علی الأسـباب فیوکل إلیها (۲) وتکون (۳) وبالاـ علیه، ولاـ علی أحـد من خلق الله تعـالی، بل یلقی مقالیـد أمره إلی الله تعالی، ...[illegible]...له من نفحات قدسه ولحظات انسه ما به یحصل مطلوبه ویصـلح به مراده. وقد ورد فی الحدیث عن النبی صلی الله علیه وآله أن الله تعالی قد تکفل لطالب العلم برزقه عما ضمنه لغیره بمعنی: أن غیره یحتاج إلی السعی علی الرزق حتی یحصل له، وطالب العلم لا یکلف بذلک بل بالطلب، وکفاه مؤونة الرزق إن أحسن النیة، وأخلص القربة. وعندی فی ذلک من الوقائع ما لو جمعته [بلغ] (۴) ما لا یعلمه إلا الله من حسن صنع الله تعالی [وجمیل معونته منذ] (۵) ما اشتغلت بالعلم، وهو مبادئ عشر الثلاثین وتسعمائة إلی یومنا هذا، وهو منتصف شهر رمضان سـنة ثلاث وخمسـین وتسعمائة. وبالجملة، لیس الخبر کالعیان. وروی شیخنا المقدم محمد بن یعقوب الکلینی قدس سره بإسناده إلی الحسین بن علوان، قال: کنا فی مجلس نطلب

(هامش)

(۱) فی ف : المسـتقل بتحصـیله ، وفی سائر النسـخ: المسـتقل تحصـیله ، وما أثبتناه من المصدر ومصـححة ن . (۲) فی النسخ: فیتوکل علیهـا، والصواب مـا أثبتناه من المصـدر. (۳) کـذا فی ن والمصـدر، وفی سـائر النسـخ: ویکـون ، وفی بعضـها: فیکون. (۴) و (۵) من المصدر. (*)

ص ۳۴۴

فیه العلم، وقـد نفـدت نفقتی فی بعض الأسـفار، فقـال لی بعض أصـحابی: من تؤمـل لمـا قـد نزل بک؟ فقلت: فلانا، فقال: إذا والله لا تسـعف بحاجتک ولا تبلغ أملک ولا تنجح طلبتک! قلت: وما علمک رحمک الله؟ قال: إن أبا عبد الله علیه السلام حدثنی: أنه قرأ فی بعض کتبه: إن الله تبـارک وتعـالی یقول: وعزتی وجلالی ومجـدی وارتفاعی (۱) علی عرشـی لأـقطعن أمل کل مؤمل غیری بالیأس، ولأکسونه ثوب المذلـة عنـد الناس، ولانحینه من قربی، ولابعـدنه من وصـلی، أیؤمل غیری فی الشدائد والشدائد بیدی؟! ویرجو غیری ویقرع باب غیری وبیدی مفاتیح الأبواب وهی مغلقة، وبابی مفتوح لمن دعانی، فمن ذا الذی أملنی لنوائبه فقطعته دونها؟ ومن ذا الذی

رجانی لعظیمهٔ فقطعت رجاءه منی؟ جعلت آمال عبادی عندی محفوظهٔ، فلم یرضوا بحفظی، وملأت سماواتی ممن لا یمل من تسبیحی، وأمرتهم أن لا یغلقوا الأبواب بینی وبین عبادی، فلم یثقوا بقولی. ألم یعلم من طرقته نائبهٔ من نوائبی أنه لا یملک کشفها أحد غیری إلا من بعد إذنی، فما لی أراه لاهیا عنی؟ أعطیته بجودی ما لم یسألنی، ثم انتزعته عنه (۲) فلم یسألنی رده وسأل غیری، أفترانی أبدأ بالعطایا قبل المسألهٔ ثم اسأل فلا اجیب سائلی؟ أبخیل أنا فیبخلنی عبدی؟ أو لیس الجود والکرم لی؟ أو لیس العفو والرحمهٔ بیدی؟ أو لیس أنا محل الآمال، فمن یقطعها دونی؟

(هامش)

(۱) کذا فی ص والحدائق ومنیهٔ المرید والکافی، وفی النسخ: وارتفاع مکانی . (۲) فی غیر ف : منه. (*)

ص ۳۴۵

۲

أفلا یخشی (۱) المؤملون أن یؤملوا غیری؟ فلو أن أهل سماواتی وأهل أرضی أملوا جمیعا ثم أعطیت کل واحد منهم مثل ما أمل الجمیع ما انتقص من ملکی مثل عضو ذرهٔ، وکیف ینقص ملک أنا قیمه؟ فیا بؤسا للقانطین من رحمتی! ویا بؤسا لمن عصانی ولم یراقبنی! انتهی الحدیث الشریف، وانتهی کلام شیخنا الشهید رحمه الله (۲). قال فی الحدائق: ویدل علی ذلک بأصرح دلالهٔ ما رواه فی الکافی بإسناده إلی أبی إسحاق السبیعی عمن حدثه، قال: سمعت أمیر المؤمنین علیه السلام یقول: أیها الناس، إن کمال الدین طلب العلم والعمل به، ألا وإن طلب العلم أوجب علیکم من طلب المال، إن المال مقسوم مضمون لکم قد قسمه عادل بینکم وضمنه لکم، وسیفی لکم، والعلم مخزون عند أهله، وقد امرتم بطلبه من أهله فاطلبوه... الخبر (۳). قال: ویؤکده ما رواه فی الکافی بسنده عن أبی جعفر علیه السلام قال: قال رسول الله صلی الله علیه وآله: یقول الله عز وجل: وعزتی وجلالی وکبریائی ونوری، وعظمتی وعلوی وارتفاع مکانی (۴) لا یؤثر عبد هوای علی هواه إلا استحفظته ملائکتی، وکفلت السماوات والأرضین

(هامش)

(۱) کذا فی ف و خ ونسخهٔ بدل بعض النسخ، وفی سائر النسخ: أفلا یستحی. (۲) منیهٔ المرید: ۶۲ - ۶۳، وراجع الکافی ۲: ۶۶، الحدیث ۷. (۳) الکافی ۱: ۳۰، الحدیث ۴. (۴) فی الحدائق والکافی بعد القسم: لا یؤثر عبد هواه علی هوای إلا شتت علیه أمره، ولبست علیه دنیاه وشغلت قلبه بها، ولم اوته منها إلا ما قدرت له، وعزتی وجلالی وعظمتی ونوری وعلوی وارتفاع مکانی... الخ. (*)

ص ۳۴۶

رزقه، وکنت له من وراء تجارهٔ کل تاجر، فتأتیه الدنیا وهی راغمهٔ (۱) (۲). انتهی کلامه (۳). وأنت خبیر بأن ما ذکره من کلام الشهید رحمه الله وما ذکره من الحدیث القدسی لا ارتباط له بما ذکر من دفع التنافی بین أدلهٔ الطرفین، لأن ما ذکر (۴) من التوکل علی الله وعدم ربط القلب بغیره (۵) لا ینافی الاشتغال بالاکتساب، ولذا کان أمیر المؤمنین - صلوات الله علیه وعلی أخیه وزوجته وولدیه وذریته - جامعا بین أعلی مراتب التوکل وأشد مشاق الاکتساب، وهو الاستقاء لحائط الیهودی (۶)، ولیس الشهید أیضا فی مقام أن طلب العلم أفضل من التکسب وإن کان أفضل، بل فی مقام أن طالب العلم إذا اشتغل بتحصیل العلم فلیکن منقطعا عن الأسباب الظاهرهٔ الموجودهٔ غالبا لطلاب العلوم من الوظائف المستمرهٔ

(هامش)

(۱) کذا فی المصدر، ولکن فی النسخ: زاعمهٔ ، وقال المامقانی - بعد أن أثبتها بالزای والعین المهملهٔ -: فی نسخهٔ من الحدائق وفی الوسائل المصححهٔ علی خط المؤلف راغمهٔ بالراء المهملهٔ والعین المعجمهٔ، ومعنی الکلمهٔ حینئذ: ذلیلهٔ منقادهٔ (غایهٔ الآمال: ۴۷۸). (۲) فی النسخ زیادهٔ: الحدیث ، والظاهر أنه لا وجه لها، لأن الحدیث مذکور بتمامه، راجع الکافی ۲: ۳۳۵، الحدیث ۲. (۳) الحدائق ۱۸: ۹

- ۱۲. (۴) فی ص : ما ذکره. (۵) فی غیر ص ومصححة ن : لغیره. (۶) کما نقله ابن أبی الحدید فی مقدمة شرحه لنهج البلاغة ۱: ۲۲، وعنه البحار ۴۱: ۱۴۴. (*)

ص ۳۴۷

من السلاطین، والحاصلة من الموقوفات للمدارس وأهل العلم، والموجودة الحاصلة غالبا للعلماء والمشتغلین من معاشرة السلطان وأتباعه والمراودة مع التجار والأغنیاء والعلماء الذین لا ینتفع منهم إلا بما فی أیدیهم من وجوه الزکوات ورد المظالم والأخماس وشبه ذلک، کما کان ذلک (۱) متعارفا فی ذلک الزمان، بل فی کل زمان، فربما جعل الاشتغال بالعلم بنفسه سببا للمعیشة من الجهات التی ذکرناها. وبالجملة، فلا شهادة فیما ذکر من کلام الشهید رحمه الله - من أوله إلی آخره - وما أضاف إلیه من الروایات فی الجمع المذکور، أعنی: تخصیص أدلة طلب الحلال بغیر طالب العلم. ثم إنه لا إشکال فی أن کلا من طلب العلم وطلب الرزق ینقسم إلی الأحکام الأربعة أو الخمسة. ولا ریب أن المستحب من أحدهما لا یزاحم الواجب، ولا الواجب الکفائی الواجب العینی. ولا إشکال أیضا فی أن الأهم من الواجبین العینیین (۲) مقدم علی غیره، وکذا الحکم فی الواجبین الکفائیین مع ظن قیام الغیر به. وقد یکون کسب الکاسب مقدمة لاشتغال غیره بالعلم، فیجب أو یستحب مقدمة. بقی الکلام فی المستحب من الأمرین عند فرض عدم إمکان الجمع بینهما، ولا ریب فی تفاوت الحکم بالترجیح باختلاف الفوائد المرتبة علی الأمرین.

(هامش)

(۱) لم ترد ذلک فی غیر ف . (۲) فی غیر ف : المعینین. (*)

ص ۳۴۸

فرب من لا یحصل له باشتغاله بالعلم إلا شیء قلیل لا یترتب علیه کثیر فائدة، ویترتب علی اشتغاله بالتجارة فوائد کثیرة، منها: تکفل أحوال المشتغلین من ماله أو مال أقرانه من التجار المخالطین معه علی وجه الصلة أو الصدقة الواجبة والمستحبة، فیحصل بذلک ثواب الصدقة وثواب الإعانة الواجبة أو المستحبة علی تحصیل العلم. ورب من یحصل بالاشتغال مرتبة عالیة من العلم یحیی بها فنون علم الدین، فلا یحصل له من کسبه إلا قلیل من الرزق، فإنه لا إشکال فی أن اشتغاله بالعلم والأکل من وجوه الصدقات أرجح. وما ذکر من حدیث داود علی نبینا وآله وعلیه السلام (۱) فإنما هو لعدم مزاحمة اشتغاله بالکسب لشیء من وظائف النبوة والرئاسة العلمیة. وبالجملة، فطلب کل من العلم والرزق إذا لوحظ المستحب منهما من حیث النفع العائد إلی نفس الطالب کان طلب العلم أرجح، وإذا لوحظ من جهة النفع الواصل إلی الغیر کان اللازم ملاحظة مقدار النفع الواصل. فثبت من ذلک کله: أن تزاحم هذین المستحبین کتزاحم سائر المستحبات المتنافیة، کالاشتغال بالاکتساب أو طلب العلم الغیر الواجبین مع المسیر إلی الحج (۲) أو إلی مشاهد الأئمة علیهم السلام، أو مع السعی فی قضاء حوائج الإخوان الذی لا یجامع طلب العلم أو المال الحلال، إلی غیر ذلک، مما لا یحصی.

(هامش)

(۱) ذکره فی الصفحة ۳۴۲. (۲) فی ش کتب فوق الحج : المستحب. (*)

ص ۳۴۹

تلقی الرکبان

تلقی الرکبان:

مسألة: لا خلاف فی مرجوحیة تلقی الرکبان بالشروط الآتیة، واختلفوا فی حرمته وکراهته، فعن التقی (۱) والقاضی (۲) والحلی (۳) والعلامة فی المنتهی (۴): الحرمة، وهو المحکی عن ظاهر الدروس (۵) وحواشی المحقق الثانی (۶).

(هامش)

(۱) حکـاه عنه فی المختلف ۵: ۴۲ ولکن لم نعثر فی الکـافی إلاـ علی هـذه العبارة: ویکره تلقی الرکبان ، انظر الکافی فی الفقه: ۳۶۰. (۲) حکاه عنه أیضا العلامـة فی المختلف، ولکن لم نعثر علیه فی ما بأیـدینا من کتبه قـدس سـره. (۳) السرائر ۲: ۲۳۷. (۴) المنتهی ۲: ۱۰۰۵. (۵) حکاه السید الطباطبائی فی الریاض (الطبعة الحجریة) ۱: ۵۲۱، وانظر الدروس ۳: ۱۷۹، ولکن کلامه صریح فی الحرمة کما قاله السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۰۲. (۶) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۰۲ عن حواشیه الثلاثة. (*)

ص ۳۵۰

وعن الشـیخ وابن زهرة: لا یجوز (۱). وأول فی المختلف عبارة الشـیخ بالکراهة (۲). وهی - أی الکراهة (۳) - مذهب الأکثر، بل عن إیضـاح النـافع: أن الشـیخ ادعی الإجماع علی عـدم التحریم (۴). وعن نهایـة الإحکـام: تلقی الرکبـان مکروه عنـد أکثر علمائنا، ولیس حرامـا إجماعا (۵). ومسـتند التحریم ظواهر الأخبـار: منهـا: مـا عن منهـال القصاب، قال: قال أبو عبـد الله علیه السـلام: لا تلق (۶)، فإن رسول الله صـلی الله علیه وآله نهی عن التلقی. قلت: وما حـد التلقی؟ قال: ما دون غـدوة أو روحـة، قلت: وکم الغـدوة والروحـة؟ قال: أربعة فراسخ. قال ابن أبی عمیر: وما فوق ذلک فلیس بتلق (۷).

(هامش)

(۱) حکاه عن الشـیخ العلامة فی المختلف ۵: ۴۳، والسید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۰۲، وأما عن ابن زهرة فلم نعثر علی الحکایة عنه بلفـظ لاـ یجوز ، بل حکی السـید العاملی عنه فی مفتاح الکرامـة ۴: ۱۰۱ بلفـظ نهی . راجع المبسوط ۲: ۱۶۰، والخلاف ۳: ۱۷۲، کتاب البیوع، المسألة ۲۸۲، والغنیة: ۲۱۶، وفیه: ونهی عن تلقی الرکبان کما حکاه السید العاملی عنه. (۲) المختلف ۵: ۴۳. (۳) لم ترد أی الکراهة فی ف . (۴) لا یوجد الإیضاح عندنا، وحکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۰۱. (۵) نهایة الإحکام ۲: ۵۱۷. (۶) لم ترد لا تلق فی النسـخ، واسـتدرکت فی ش و ص من المصدر. (۷) الوسائل ۱۲: ۳۲۶، الباب ۳۶ من أبواب آداب التجارة، الحدیث الأول. (*)

ص ۳۵۱

وفی خبر عروة: لاـ یتلقی (۱) أحدکم تجارة خارجا من المصـر، ولا یبیع (۲) حاضـر لباد، والمسلمون یرزق الله بعضهم من بعض (۳). وفی روایـة اخری: لا تلق ولا تشتر ما یتلقی ولا تأکل منه (۴). وظاهر النهی عن الأکل کونه لفساد المعاملـة، فیکون أکلا بالباطل، ولم یقل به إلا الإسکافی (۵). وعن ظـاهر المنتهی: الاتفاق علی خلافه (۶)، فتکون الروایة - مع ضـعفها - مخالفة لعمل الأصحاب، فتقصر عن إفـادة الحرمـة والفساد. نعم لا بأس بحملها علی الکراهـة لو وجـد القول بکراهـة الأکل مما یشتری من المتلقی، ولا بأس به حسـما لمـادة التلقی. ومما ذکرنا یعلم: أن النهی فی سائر الأخبار أیضا محمول علی الکراهـة، الموافقـة (۷) للأصل مع ضـعف الخبر ومخالفته للمشهور.

(هامش)

(۱) فی ن ونسخة بدل خ : لا یتلق. (۲) کذا فی ش وفی ن و ص : ولا یبع ، وفی سائر النسخ: ولا بیع. (۳) أورد صدره فی الوسائل ۱۲: ۳۲۶، الباب ۳۶ من أبواب آداب التجارة، الحدیث ۵، وذیله فی الصفحة ۳۲۷، الباب ۳۷ من الأبواب، الحدیث الأول. (۴) الوسائل ۱۲: ۳۲۶، الباب ۳۶ من أبواب آداب التجارة، الحدیث ۳. (۵) لا یوجد لدینا کتابه، نعم حکاه عنه العلامة فی المختلف ۵: ۴۴، والشهید فی الدروس ۳: ۱۷۹، وغیرهما. (۶) حکاه المحـدث البحرانی فی الحدائق ۱۸: ۵۸، وراجع المنتهی ۲: ۱۰۰۵، وفیه: فالبیع صحیح فی قول عامة العلماء. (۷) فی ش : لموافقته. (*)

ص ۳۵۲

ثم إن حـد التلقی أربعة فراسخ، کما فی کلام بعض (۱). والظاهر أن مرادهم خروج الحـد عن المحدود، لأن الظاهر زوال المرجوحیة إذا کان أربعة فراسخ. وقد تبعوا بذلک مرسلة الفقیه. وروی: أن حد التلقی روحة، فإذا بلغ إلی أربعة فراسخ فهو جلب (۲)، فإن الجمع

بین صدرها وذیلها لا یکون إلا بإرادة خروج الحد عن المحدود. کما أن ما فی الروایة السابقة: أن حده ما دون غدوة أو روحة (۳) محمول علی دخول الحد فی المحدود. لکن قال فی المنتهی: حد علماؤنا التلقی بأربعة فراسخ، فکرهوا التلقی إلی ذلک الحد، فإن زاد علی ذلک کان تجارة وجلبا، وهو ظاهر، لأن بمضیه ورجوعه یکون مسافرا، ویجب علیه القصر فیکون سفرا حقیقیا - إلی أن قال: - ولا نعرف بین علمائنا خلافا فیه (۴)، انتهی. والتعلیل بحصول السفر الحقیقی یدل علی مسامحة فی التعبیر، ولعل الوجه فی التحدید بالأربعة: أن الحصول (۵) علی الأربعة بلا زیادة ونقیصة نادر، فلا یصلح أن یکون ضابطا لرفع الکراهة، إذ لا یقال: إنه وصل إلی الأربعة إلا إذا تجاوز عنها ولو یسیرا.

(هامش)

(۱) نسبه فی المنتهی (۲: ۱۰۰۶) إلی علمائنا کما سیأتی عنه، وقال فی الحدائق: الظاهر أنه لا خلاف بین أصحابنا ، وراجع لسائر التعابیر مفتاح الکرامة ۴: ۱۰۵. (۲) الفقیه ۳: ۲۷۴، الحدیث ۳۹۹۰، والوسائل ۱۲: ۳۲۷، الباب ۳۶ من أبواب آداب التجارة، الحدیث ۶. (۳) تقدمت فی الصفحة ۳۵۰، وهی روایة منهال القصاب. (۴) المنتهی ۲: ۱۰۰۶. (۵) فی ش : الوصول. (*)

ص ۳۵۳

فالظاهر أنه لا إشکال فی أصل الحکم وإن وقع اختلاف فی التعبیر فی النصوص والفتاوی. ثم إنه لا إشکال فی اعتبار القصد، إذ بدونه لا یصدق عنوان التلقی، فلو تلقی الرکب فی طریقه ذاهبا أو جائیا لم یکره المعاملة معهم. وکذا فی اعتبار قصد المعاملة من المتلقی، فلا یکره لغرض آخر ولو اتفقت المعاملة. قیل: ظاهر التعلیل فی روایة عروة - المتقدمة (۱) - اعتبار جهل الرکب بسعر البلد (۲). وفیه: أنه مبنی علی عدم اختصاص القید بالحکم الأخیر، فیحتمل أن تکون العلة فی کراهة التلقی مسامحة الرکب فی المیزان بما لا یتسامح به المتلقی، أو مظنة حبس المتلقین ما اشتروه، أو ادخاره عن أعین الناس وبیعه تدریجا. بخلاف ما إذا أتی الرکب وطرحوا أمتعتهم فی الخانات والأسواق، فإن له أثرا بینا فی امتلاء أعین الناس - خصوصا الفقراء - وقت الغلاء إذا اتی بالطعام. وکیف کان، فاشتراط الکراهة بجهلهم بسعر البلد محل مناقشة. ثم إنه لا فرق بین أخذ المتلقی بصیغة البیع أو الصلح أو غیرهما. نعم، لا بأس باستیهابهم ولو بإهداء شیء إلیهم.

(هامش)

(۱) تقدمت فی الصفحة ۳۵۱. (۲) لم نعثر علی هذا التعبیر بعینه، نعم قال فی المسالک - بعد أن ذکر قید جهل الرکب -: کما یشعر به التعلیل ، وقال مثله فی الجواهر، وقال فی الحدائق - بعد أن ذکر القید -: أقول: وإلیه یشیر التعلیل فی روایة عروة... ، انظر المسالک ۳: ۱۸۹، والجواهر ۲۲: ۴۷۳، والحدائق ۱۸: ۵۷. (*)

ص ۳۵۴

ولو تلقاهم لمعاملات اخر غیر شراء متاعهم، فظاهر الروایات عدم المرجوحیة. نعم، لو جعلنا المناط ما یقرب من قوله علیه السلام: المسلمون یرزق الله بعضهم من بعض (۱) قوی سرایة الحکم إلی بیع شیء منهم وإیجارهم المساکن والخانات. کما أنه إذا جعلنا المناط فی الکراهة کراهة غبن الجاهل، کما یدل علیه النبوی العامی: لا تلقوا الجلب، فمن تلقاه واشتری منه فإذا أتی السوق فهو بالخیار (۲) قوی سرایة الحکم إلی کل معاملة توجب غبنهم، کالبیع والشراء منهم متلقیا (۳)، وشبه ذلک. لکن الأظهر هو الأول. وکیف کان، فإذا فرض جهلهم بالسعر فثبت (۴) لهم الغبن الفاحش کان لهم الخیار. وقد یحکی عن الحلی ثبوت الخیار وإن لم یکن غبن (۵)، ولعله لإطلاق (۶) النبوی المتقدم المحمول علی صورة تبین الغبن بدخول السوق والاطلاع علی القیمة. واختلفوا فی کون هذا الخیار علی الفور أو التراخی علی قولین، سیجئ ذکر الأقوی منهما فی مسألة خیار الغبن إن شاء الله.

(هامش)

(۱) فی حدیث عروة المتقدم فی الصفحة ۳۵۱. (۲) السنن الکبری ۵: ۳۴۸، باب النهی عن تلقی السلع. (۳) کذا فی ش ومصححة ن ،

وفی سائر النسخ: متلقی. (۴) فی غیر ش : فیثبت ، لکن صححت فی ن بما أثبتناه. (۵) حکاه فی الجواهر ۲۲: ۴۷۴، عن ظاهر المحکی عنه، وراجع السرائر ۲: ۲۳۸. (۶) العبارة فی غیر ف و ش هکذا: وإن لم یکن غبن کإطلاق... الخ. (*)

ص ۳۵۵

مسألة: یحرم النجش علی المشهور،

مسألة: یحرم النجش علی المشهور،

کما فی الحدائق (۱)، بل عن المنتهی وجامع المقاصد: أنه محرم (۲) إجماعا (۳). لروایة ابن سنان عن أبی عبد الله علیه السلام قال: قال رسول الله صلی الله علیه وآله: الواشمة والمؤتشمة والناجش والمنجوش ملعونون علی لسان محمد صلی الله علیه وآله (۴). وفی النبوی المحکی عن معانی الأخبار: لا تناجشوا ولا تدابروا ، قال: ومعناه: أن یزید الرجل فی ثمن السلعة وهو لا یرید شراءها، لیسمع غیره فیزید بزیادته، والناجش خائن، والتدابر: الهجران (۵)، انتهی کلام الصدوق.

(هامش)

(۱) الحدائق ۱۸: ۴۴. (۲) فی ف : یحرم. (۳) المنتهی ۲: ۱۰۰۴، وجامع المقاصد ۴: ۳۹. (۴) الوسائل ۱۲: ۳۳۷، الباب ۴۹ من أبواب آداب التجارة، الحدیث ۲. (۵) معانی الأخبار: ۲۸۴، والوسائل ۱۲: ۳۳۸، الباب ۴۹ من أبواب آداب التجارة، الحدیث ۴. (*)

ص ۳۵۶

والظاهر أن المراد بزیادة الناجش: مواطاة البائع المنجوش له (۱).

(هامش)

(۱) قال الفیروزآبادی فی القاموس المحیط: النجش أن تواطئ رجلا إذا أراد بیعا أن تمدحه، أو أن یرید الإنسان أن یبیع بیاعه فتساومه فیها بثمن کثیر لینظر إلیک ناظر فیقع فیها... القاموس المحیط ۲: ۲۸۹، مادة نجش . وقال الجوهری فی الصحاح: النجش: أن تزاید فی المبیع لیقع غیرک ولیس من حاجتک. الصحاح ۳: ۱۰۲۱، مادة نجش . وقال الفیومی فی المصباح المنیر: نجش الرجل نجشا من باب قتل إذا زاد فی سلعة أکثر من ثمنها ولیس قصده أن یشتریها، بل لیغر غیره فیوقعه فیه، وکذلک فی النکاح وغیره، والإسم النجش. المصباح المنیر: ۵۹۴، مادة نجش . (*)

ص ۳۵۷

مسألة: إذا دفع إنسان إلی غیره مالا لیصرفه فی قبی

مسألة: إذا دفع إنسان إلی غیره مالا لیصرفه فی قبیل

یکون المدفوع إلیه منهم، ولم یحصل للمدفوع إلیه ولایة علی ذلک المال من دون الدافع - ک: مال الإمام، أو رد المظالم المدفوع إلی الحاکم - فله صور: إحداها: أن تظهر (۱) قرینة علی عدم جواز (۲) رضاه بالأخذ منه، کما إذا عین له منه مقدارا قبل الدفع أو بعده. ولا إشکال فی عدم الجواز، لحرمة التصرف فی مال الناس علی غیر الوجه المأذون فیه. الثانیة: أن تظهر (۳) قرینة حالیة أو مقالیة علی جواز أخذه منه مقدارا مساویا لما یدفع إلی غیره أو أنقص أو أزید. ولا إشکال فی الجواز حینئذ.

(هامش)

(۱) فی غیر ف : یظهر ، وهذا أیضا صحیح من باب الإفعال، والضمیر المستتر یرجع إلی الدافع. (۲) الظاهر زیادة کلمة جواز ، ولذا شطب علیها فی ن . (۳) فی غیر ف : یظهر ، وهذا أیضا صحیح کما تقدم فی الهامش السابق. (*)

ص ۳۵۸

إلا أنه قد يشكل الأمر فيما لو اختلف مقدار المدفوع إلى الأصناف المختلفة، كأن عين للمجتهدين مقدارا، وللمشتغلين مقدارا، واعتقده (۱) الدافع بعنوان يخالف معتقد المدفوع إليه. والتحقيق هنا: مراعاة معتقد المدفوع إليه إن كان عنوان الصنف على وجه الموضوعية، كأن يقول: ادفع إلى كل مشتغل كذا وإلى كل مجتهد كذا، وخذ أنت ما يخصك. وإن كان على وجه الداعى بأن كان عنوان الصنف داعيا إلى تعيين ذلك المقدار، كان المتبع اعتقاد الدافع، لأن الداعى إنما يتفرع على الاعتقاد لا الواقع. الثالثة: أن لا تقوم قرينة على أحد الأمرين، ويطلق المتكلم. وقد اختلف فيه كلماتهم بل كلمات واحد منهم، فالمحكى عن وكالة المبسوط (۲) وزكاة السرائر (۳) ومكاسب النافع (۴) وكشف الرموز (۵) والمختلف (۶) والتذكرة (۷) وجامع المقاصد (۸): تحريم الأخذ مطلقا.

(هامش)

(۱) فى ص : واعتقد ، وعلى فرض صحة ما أثبتناه من سائر النسخ، فالضمير راجع إلى مقدار المدفوع أو راجع إلى غيره المتقدم فى أول المسألة. (۲) المبسوط ۲: ۴۰۳. (۳) السرائر ۱: ۴۶۳. (۴) المختصر النافع: ۱۱۸. (۵) كشف الرموز ۱: ۴۴۳ – ۴۴۴. (۶) المختلف ۵: ۲۴. (۷) التذكرة ۱: ۵۸۳. (۸) جامع المقاصد ۴: ۴۳. (*)

ص ۳۵۹

وعن النهاية (۱) ومكاسب السرائر (۲) والشرائع (۳) والتحرير (۴) والإرشاد (۵) والمسالك (۶) والكفاية (۷): أنه يجوز له الأخذ منه إن أطلق من دون زيادة على غيره. ونسبه فى الدروس إلى الأكثر (۸)، وفى الحدائق إلى المشهور (۹)، وفى المسالك: هكذا شرط كل من سوغ له الأخذ (۱۰). وعن نهاية الإحكام (۱۱) والتنقيح (۱۲) والمهذب البارع (۱۳) والمقتصر (۱۴): الاقتصار على نقل القولين. وعن المهذب البارع: حكاية التفصيل بالجواز (۱۵) إن كانت الصيغة

(هامش)

(۱) النهاية: ۳۶۶. (۲) السرائر ۲: ۲۲۳. (۳) الشرائع ۲: ۱۲. (۴) التحرير ۱: ۱۶۲. (۵) إرشاد الأذهان ۱: ۳۵۸. (۶) المسالك ۳: ۱۳۸. (۷) الكفاية: ۸۸. (۸) الدروس ۳: ۱۷۱. (۹) الحدائق ۱۸: ۲۳۷. (۱۰) المسالك ۳: ۱۳۸. (۱۱) نهاية الإحكام ۲: ۵۲۶. (۱۲) التنقيح الرائع ۲: ۲۰. (۱۳) المهذب البارع ۲: ۳۵۳ – ۳۵۴. (۱۴) فى غير ف : المقنعة، والصواب – ظاهرا – ما أثبتناه، راجع المقتصر: ۱۶۵. (۱۵) فى غير ف و ش : الجواز ، وصححت فى ن بما أثبتناه. (*)

ص ۳۶۰

بلفظ ضعه فيهم أو ما أدى معناه، والمنع إن كانت بلفظ إدفعه (۱). وعن التنقيح عن بعض الفضلاء: أنه إن قال: هو للفقراء جاز، وإن قال: أعطه للفقراء ، فإن علم فقره لم يجز، إذ لو أراده لخصه، وإن لم يعلم جاز (۲). احتج القائل بالتحريم – مضافا إلى ظهور اللفظ فى مغايرة المأمور بالدفع (۳) للمدفوع إليهم، المؤيد بما قالوه فيمن وكلته امرأة أن يزوجها من شخص فزوجها من نفسه، أو وكله فى شراء شىء فأعطاه من عنده – بصحيحة (۴) ابن الحجاج المسندة فى التحرير إلى مولانا الصادق عليه السلام وإن اضمرت فى غيره، قال: سألته عن رجل أعطاه رجل مالا ليصرفه فى محاويج أو فى مساكين، وهو يحتاج، أيأخذ منه لنفسه ولا يعلمه هو؟ قال: لا يأخذ شيئا حتى يأذن له صاحبه (۵). واحتج المجوزون (۶): بأن العنوان المدفوع إليه شامل له، والغرض (۷) الدفع إلى هذا العنوان من غير ملاحظة لخصوصية الغير، واللفظ وإن

(هامش)

(۱) حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۱۱۰، وراجع المهذب البارع ۲: ۳۵۳ – ۳۵۴. (۲) حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۱۱۰، وراجع التنقيح ۳: ۲۱. (۳) فى غير ش : المأمور الدافع ، وصححت فى خ بما أثبتناه. (۴) كذا فى ف ومصححة ن ، وفى سائر النسخ: مصححة. (۵) الوسائل ۱۲: ۲۰۶، الباب ۸۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۳. (۶) راجع الكتب المنقولة عنها أقوال الفقهاء فى الصفحة السابقة. (۷) فى غير ف : الفرض. (*)

ص ۳۶۱

سلم عدم شموله له لغة، إلا أن المنساق عرفا صرفه إلى كل من اتصف بهذا العنوان، فالعنوان موضوع لجواز الدفع يحمل عليه الجواز. نعم، لو كان المدفوع إليهم أشخاصا خاصة، وكان الداعى على الدفع اتصافهم بذلك الوصف لم يشمل المأمور. والرواية معارضة بروايات اخر، مثل: ما عن الكافى - فى الصحيح - عن سعيد بن يسار، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: الرجل يعطى الزكاة يقسمها فى أصحابه، أيأخذ منها شيئا؟ قال: نعم (۱). وعن الحسين بن عثمان - فى الصحيح أو الحسن بابن هاشم -: فى رجل اعطى مالا يفرقه فى من يحل له، أيأخذ منه شيئا لنفسه وإن لم يسم له؟ قال: يأخذ منه لنفسه مثل ما يعطى غيره (۲). وصحيحة ابن الحجاج، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يعطى الرجل الدراهم يقسمها ويضعها فى مواضعها وهو ممن تحل له الصدقة؟ قال: لا بأس أن يأخذ لنفسه كما يعطى غيره، ولا يجوز له أن يأخذ إذا أمره أن يضعها فى مواضع مسماة إلا بإذنه (۳). والذى ينبغى أن يقال: أما من حيث دلالة اللفظ الدال على الإذن فى الدفع والصرف، فإن المتبع الظهور العرفى وإن كان ظاهر

(هامش)

(۱) الكافى ۳: ۵۵۵، الحديث الأول، والوسائل ۱۲: ۲۰۶، الباب ۸۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول. (۲) الوسائل ۶: ۲۰۰، الباب ۴۰ من أبواب المستحقين للزكاة، الحديث ۲. (۳) الوسائل ۶: ۲۰۰، الباب ۴۰ من أبواب المستحقين للزكاة، الحديث ۳. (*)

ص ۳۶۲

بحسب الوضع اللغوى فى غيره، كما أن الظهور الخارجى الذى يستفاد من القرائن الخارجية مقدم على الظهور العرفى الثابت للفظ المجرد عن تلك القرائن. ثم إن التعبد فى حكم هذه المسألة لا يخلو عن بعد، فالأولى حمل الأخبار المجوزة على ما إذا كان غرض المتكلم صرف المدفوع فى العنوان المرسوم له من غير تعلق الغرض بخصوص فرد دون آخر، وحمل الصحيحة المانعة (۱) على ما إذا لم يعلم الآمر بفقر المأمور فأمره (۲) بالدفع إلى مساكين على وجه تكون المسكنة داعيا (۳) إلى الدفع لا- موضوعا، ولما لم يعلم المسكنة فى المأمور لم يحصل داع على الرضا بوصول شىء من المال إليه. ثم على تقدير المعارضة، فالواجب الرجوع إلى ظاهر اللفظ، لأن الشك بعد تكافؤ الأخبار فى الصارف الشرعى عن الظهور العرفى. ولو لم يكن للفظ ظهور فالواجب بعد التكافؤ الرجوع إلى المنع، إذ لا يجوز التصرف فى مال الغير إلا بإذن من المالك أو الشارع.

(هامش)

(۱) فى ف و خ ونسخة بدل ن ، ع و ش : السابقة ، وهى صحيحة ابن الحجاج المتقدمة فى الصفحة السابقة. (۲) فى النسخ: فأمرها ، وفى نسخة بدل خ ومصححة ن ما أثبتناه. (۳) كذا، والمناسب: داعية. (*)

ص ۳۶۳

احتكار الطعام

احتكار الطعام:

مسألة احتكار الطعام - وهو كما فى الصحاح (۱) وعن المصباح (۲): جمع الطعام وحبسه يتربص به الغلاء - لا خلاف فى مرجوحيته. وقد اختلف فى حرمته، فعن المبسوط (۳) والمقنعة (۴) والحلبى - فى كتاب المكاسب (۵) - والشرائع (۶) والمختلف (۷): الكراهة. وعن كتب الصدوق (۸) والاستبصار (۹) والسرائر (۱۰) والقاضى (۱۱)

(هامش)

(۱) صحاح اللغة ۲: ۶۳۵، مادة: حكر . وفى ف زيادة: والنهاية، وانظر النهاية لابن الأثير ۱: ۴۱۷، مادة: حكر . (۲) المصباح المنير: ۱۴۵، مادة حكر . (۳) المبسوط ۲: ۱۹۵. (۴) المقنعة: ۶۱۶. (۵) الكافى فى الفقه: ۲۸۳. (۶) الشرائع ۲: ۲۱. (۷) المختلف ۵: ۳۸. (۸)

حکی ذلک عنها السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۰۷، راجع المقنع: ۳۷۲، والفقیه ۳: ۲۶۵. (۹) الاستبصار ۳: ۱۱۵، ذیل الحدیث ۴۰۸. (۱۰) السرائر ۲: ۲۱۸. (۱۱) المهذب ۱: ۳۴۶. (*)

ص ۳۶۴

والتذکرة (۱) والتحریر (۲) والإیضاح (۳) والدروس (۴) وجامع المقاصد (۵) والروضة (۶): التحریم. وعن التنقیح (۷) والمیسیة (۸): تقویته. وهو الأقوی بشرط عدم باذل الکفایة (۹)، لصحیحة سالم الحناط، قال: قال لی أبو عبد الله علیه السلام: ما عملک؟ قلت: حناط، وربما قدمت علی نفاق وربما قدمت علی کساد فحبست. قال: فما یقول من قبلک فیه؟ قلت: یقولون: محتکر. قال: یبیعه أحد غیرک؟ قلت: ما أبیع أنا من ألف جزء جزءا (۱۰). قال: لا بأس، إنما کان ذلک رجل من قریش یقال له: حکیم بن حزام، وکان إذا دخل الطعام المدینة اشتراه کله، فمر علیه النبی صلی الله علیه وآله فقال له: یا حکیم بن حزام إیاک أن تحتکر (۱۱)، فإن الظاهر منه أن علة عدم البأس وجود الباذل، فلولاه حرم.

(هامش)

(۱) التذکرة ۱: ۵۸۵. (۲) التحریر ۱: ۱۶۰. (۳) إیضاح الفوائد ۱: ۴۰۹. (۴) الدروس ۳: ۱۸۰. (۵) جامع المقاصد ۴: ۴۰. (۶) الروضة البهیة ۳: ۲۱۸ و ۲۹۸. (۷) التنقیح الرائع ۲: ۴۲. (۸) لا یوجد لدینا، ونقله عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۰۷. (۹) فی ف : للکفایة. (۱۰) کذا فی المصادر الحدیثیة، وفی النسخ: جزء. (۱۱) الوسائل ۱۲: ۳۱۶، الباب ۲۸ من أبواب آداب التجارة، الحدیث ۳. (*)

ص ۳۶۵

وصحیحة الحلبی عن أبی عبد الله علیه السلام: أنه سئل عن الحکرة، فقال: إنما الحکرة أن تشتری طعاما ولیس فی المصر غیره فتحتکره، فإن کان فی المصر طعام غیره فلا بأس أن تلتمس بسلعتک الفضل (۱). وزاد فی الصحیحة المحکیة عن الکافی والتهذیب: قال: وسألته عن الزیت، قال: إن کان (۲) عند غیرک فلا بأس بإمساکه (۳). وعن أمیر المؤمنین علیه السلام فی نهج البلاغة فی کتابه إلی مالک الأشتر: فامنع من الاحتکار، فإن رسول الله صلی الله علیه وآله منع منه. ولیکن البیع بیعا سمحا فی موازین (۴) عدل (۵) لا یجحف بالفریقین: البائع والمبتاع. فمن قارف حکرة بعد نهیک إیاه فنکل به وعاقب فی غیر إسراف (۶). وصحیحة الحلبی، قال: سألته علیه السلام عمن یحتکر الطعام

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۲: ۳۱۵، الباب ۲۸ من أبواب آداب التجارة، الحدیث الأول. (۲) فی ص : إذا کان. (۳) الکافی ۵: ۱۶۵، الحدیث ۳، والتهذیب ۷: ۱۶۰، الحدیث ۷۰۶، وعنهما فی الوسائل ۱۲: ۳۱۵، الباب ۲۸ من أبواب آداب التجارة، الحدیث ۲ وذیله. (۴) فی المصدر: بموازین. (۵) فی نهج البلاغة زیادة: وأسعار ، وفی الوسائل: واسعا. (۶) نهج البلاغة: ۴۳۸، الکتاب ۵۳، وعنه فی الوسائل ۱۲: ۳۱۵، الباب ۲۷ من أبواب آداب التجارة، الحدیث ۱۳. (*)

ص ۳۶۶

ویتربص به، هل یصلح ذلک؟ قال: إن کان الطعام کثیرا یسع الناس فلا بأس به، وإن کان الطعام قلیلا لا یسع الناس فإنه یکره أن یحتکر ویترک الناس لیس لهم طعام (۱). فإن الکراهة فی کلامهم علیهم السلام وإن کان یستعمل فی المکروه والحرام، إلا أن فی تقییدها بصورة عدم باذل غیره مع ما دل علی کراهة الإحتکار مطلقا، قرینة علی إرادة التحریم. وحمله علی تأکد الکراهة أیضا مخالف لظاهر یکره کما لا یخفی. وإن شیءت قلت: إن المراد ب البأس فی الشرطیة الاولی التحریم، لأن الکراهة ثابتة فی هذه الصورة أیضا، فالشرطیة الثانیة کالمفهوم لها. ویؤید التحریم: ما عن المجالس بسنده عن أبی مریم الأنصاری عن أبی جعفر علیه السلام: قال: قال رسول الله صلی الله علیه وآله: أیما رجل اشتری طعاما فحبسه أربعین صباحا یرید به الغلاء للمسلمین، ثم باعه وتصدق بثمنه لم یکن

كفارة لما صنع (۲). وفى السند بعض بنى فضال، والظاهر أن الرواية مأخوذة من كتبهم التى قال العسكرى عليه السلام عند سؤاله عنها: خذوا بما رووا وذروا ما رأوا (۳)، ففيه دليل على اعتبار ما فى كتبهم، فيستغنى بذلك

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۲: ۳۱۳، الباب ۲۷ من أبواب آداب التجارة، الحديث ۲. (۲) الأمالى للطوسى: ۶۷۶، الحديث ۱۴۲۷ - ۶، وعنه فى الوسائل ۱۲: ۳۱۴، الباب ۲۷ من أبواب آداب التجارة، الحديث ۶. (۳) الوسائل ۱۸: ۱۰۳، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۱۳. (*)

ص ۳۶۷

عن ملاحظة من قبلهم فى السند، وقد ذكرنا (۱): أن هذا الحديث أولى بالدلالة على عدم وجوب الفحص عما قبل هؤلاء من الإجماع الذى ادعاه الكشى على تصحيح ما يصح عن جماعة (۲). ويؤيده أيضا: ما عن الشيخ الجليل الشيخ ورام: من أنه أرسل عن النبى صلى الله عليه وآله عن جبرئيل عليه السلام، قال: اطلعت على النار فرأيت فى جهنم واديا فقلت: يا مالك لمن هذا؟ قال: لثلاثة: المحتكرين، والمدمنين للخمر، والقوادين (۳). ومما يؤيد التحريم: ما دل على وجوب البيع عليه، فإن إلزامه بذلك ظاهر فى كون الحبس محرما، إذ الإلزام على ترك المكروه خلاف الظاهر وخلاف قاعدة سلطنة الناس على أموالهم . ثم إن كشف الإبهام عن أطراف المسألة يتم ببيان امور: الأول: فى مورد الإحتكار، فإن ظاهر التفسير المتقدم عن أهل اللغة وبعض الأخبار المتقدمة: اختصاصه بالطعام. وفى رواية غياث بن إبراهيم: ليس الحكرة إلا فى الحنطة،

(هامش)

(۱) لم نقف على موضع ذكر هذا المطلب بالخصوص، لكن قال قدس سره فى أول كتاب الصلاة - عندما تعرض لرواية داود بن فرقد -: وهذه الرواية وإن كانت مرسلة إلا أن سندها إلى الحسن بن فضال صحيح، وبنو فضال ممن امرنا بالأخذ بكتبهم ورواياتهم ، انظر كتاب الصلاة ۱: ۳۶. (۲) ادعاه الكشى فى موارد عديدة من رجاله، انظر اختيار معرفة الرجال ۲: ۶۷۳، الرقم ۷۰۵، والصفحة ۸۳۰، الرقم ۱۰۵۰. (۳) الوسائل ۱۲: ۳۱۴، الباب ۲۷ من أبواب آداب التجارة، الحديث ۱۱. (*)

ص ۳۶۸

والشعير، والتمر، والزبيب (۱). وعن الفقيه: زيادة: الزيت (۲)، وقد تقدم فى بعض الأخبار المتقدمة دخول الزيت أيضا (۳). وفى المحكى عن قرب الإسناد - برواية أبى البخترى - عن على عليه السلام: قال: ليس الحكرة إلا فى الحنطة والشعير والتمر والزبيب (۴) والسمن (۵). وعن الخصال فى رواية السكونى عن جعفر عن أبيه عن آبائه عليهم السلام: قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الحكرة فى ستة أقسام (۶) الحنطة، والشعير، والتمر، والزيت، والزبيب، والسمن (۷). ثم إن ثبوته فى الغلات الأربع بزيادة السمن لا خلاف فيه ظاهرا، وعن كشف الرموز (۸) وظاهر السرائر (۹): دعوى الاتفاق عليه،

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۲: ۳۱۳، الباب ۲۷ من أبواب آداب التجارة، الحديث ۴. (۲) الفقيه ۳: ۲۶۵، الحديث ۳۹۵۴، وعنه فى الوسائل ۱۲: ۳۱۳، الباب ۲۷ من أبواب آداب التجارة، ذيل الحديث ۴. (۳) راجع الصفحة ۳۶۵، الصحيحة المحكية عن الكافى والتهذيب. (۴) فى غير ف و ص : الزيت. (۵) قرب الإسناد: ۱۳۵، الحديث ۴۷۲، الوسائل ۱۲: ۳۱۴، الباب ۲۷ من أبواب آداب التجارة، الحديث ۷. (۶) كذا فى النسخ، وفى المصدر: ستة أشياء. (۷) الخصال: ۳۲۹، الحديث ۲۳، والوسائل ۱۲: ۳۱۴، الباب ۲۷ من أبواب آداب التجارة، الحديث ۱۰. (۸) راجع كشف الرموز ۱: ۴۵۵. (۹) السرائر ۲: ۲۳۸. (*)

ص ۳۶۹

وعن مجمع الفائدة: نفى الخلاف فيه (۱). وأما الزيت: فقد تقدم فى غير واحد من الأخبار، ولذا اختاره الصدوق (۲) والعلامة فى

التحرير - حيث ذكر أن به رواية حسنة (۳) - والشهيدان (۴) والمحقق الثانى (۵)، وعن إيضاح النافع: أن عليه الفتوى (۶). وأما الملح: فقد ألحقه بها فى المبسوط (۷) والوسيلة (۸) والتذكرة (۹) ونهاية الإحكام (۱۰) والدروس (۱۱) والمسالك (۱۲)، ولعله لفحوى التعليل الوارد فى بعض الأخبار: من حاجة الناس (۱).

(هامش)

(۱) مجمع الفائدة ۸: ۲۶. (۲) راجع المقنع: ۳۷۲، والفقيه ۳: ۲۶۵، الحديث ۳۹۵۴. (۳) التحرير ۱: ۱۶۰. (۴) الدروس ۳: ۱۸۰، والروضة البهية ۳: ۲۹۹، والمسالك ۳: ۱۹۲. (۵) جامع المقاصد ۴: ۴۰. (۶) إيضاح النافع (مخطوط) ولا يوجد لدينا، نعم حكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۱۰۷. (۷) المبسوط ۲: ۱۹۵. (۸) الوسيلة: ۲۶۰. (۹) التذكرة ۱: ۵۸۵. (۱۰) نهاية الإحكام ۲: ۵۱۴. (۱۱) الدروس ۳: ۱۸۰. (۱۲) المسالك ۳: ۱۹۲. (۱۳) ورد التعليل فى صحيحة الحلبى المتقدمة فى الصفحة ۳۶۵. (*)

ص ۳۷۰

الثانى: روى السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام: إن الحكرة فى الخصب أربعون يوما، وفى الغلاء والشدة ثلاثة أيام، فما زاد على الأربعين يوما فى الخصب، فصاحبه ملعون، وما زاد فى العسرة على ثلاثة أيام فصاحبه ملعون (۱) (۲). ويؤيدها ظاهر رواية المجالس - المتقدمة (۳) - وحكى عن الشيخ (۴) ومحكى القاضى (۵) والوسيلة (۶) العمل بها، وعن الدروس: أن الأظهر تحريمه مع حاجة الناس. ومظنتها الزيادة على ثلاثة أيام فى الغلاء وأربعين فى الرخص، للرواية (۷)، انتهى. أما تحديده ب حاجة الناس فهو حسن، كما عن المقنعة (۸) وغيرها (۹)، ويظهر من الأخبار المتقدمة.

(هامش)

(۱) كذا فى ص والمصادر الحديثية، وفى سائر النسخ: فملعون. (۲) الوسائل ۱۲: ۳۱۲، الباب ۲۷ من أبواب آداب التجارة، الحديث الأول. (۳) تقدمت فى الصفحة ۳۶۶. (۴) راجع النهاية: ۳۷۴ و ۳۷۵. (۵) لم نعثر عليه فى كتب القاضى، نعم حكاه عنه العلامة فى المختلف ۵: ۴۰، والسيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۱۰۹. (۶) راجع الوسيلة: ۲۶۰. (۷) الدروس ۳: ۱۸۰. (۸) المقنعة: ۶۱۶، وحكاه السيد العاملى عنها وعن غيرها فى مفتاح الكرامة ۴: ۱۰۹. (۹) راجع المهذب ۱: ۳۴۶، ومجمع الفائدة ۸: ۲۵. (*)

ص ۳۷۱

وأما ما ذكره من حمل رواية السكونى على بيان مظنة الحاجة، فهو جيد. ومنه يظهر عدم دلالتها على التحديد بالعددين تعبدا. الثالث: مقتضى ظاهر صحيحة الحلبى المتقدمة (۱) فى بادى النظر (۲) حصر الاحتكار فى شراء الطعام [لكن الأقوى التعميم] (۳) بقرينة تفريع قوله: فإن كان فى المصر طعام . ويؤيد ذلك: ما تقدم من تفسير الاحتكار فى كلام أهل اللغة بمطلق جمع الطعام وحبسه (۴)، سواء كان بالاشتراء أو بالزرع والحصاد والإحراز، إلا أن يراد جمعه فى ملكه (۵). ويؤيد التعميم تعليل الحكم فى بعض الأخبار ب أن يترك الناس ليس لهم طعام (۶)، وعليه فلا فرق بين أن يكون ذلك من زرعه أو من ميراث أو يكون موهوبا له، أو كان قد اشتراه لحاجة فانقضت الحاجة وبقى الطعام لا يحتاج إليه المالك، فحبسه متربصا للغلاء. الرابع: أقسام حبس الطعام كثيرة، لأن الشخص إما أن يكون

(هامش)

(۱) تقدمت فى الصفحة ۳۶۵. (۲) فى ن زيادة: عدم تصحيحا، ووردت هذه الكلمة فى متن غاية الآمال: ۴۸۶، فراجع. (۳) من ش وهامش خ . (۴) تقدم فى الصفحة ۳۶۳. (۵) فى ف زيادة: بعضا منه. (۶) كما تقدم فى صحيحة الحلبى المتقدمة فى الصفحة ۳۶۵. (*)

ص ۳۷۲

قد حصل الطعام لحبسه أو لغرض آخر، أو حصل له من دون تحصيل له. و الحبس ، إما أن يراد منه (۱) نفس تقليل الطعام إضرارا

بالناس فی أنفسهم، أو یرید به الغلاء وهو إضرارهم من حیث المال، أو یرید به عدم الخسارة من رأس ماله وإن حصل ذلک لغلاء عارضی لا یتضرر به أهل البلد، کما قد یتفق ورود عسکر أو زوار (۲) فی البلاد وتوقفهم یومین أو ثلاثة، فیحدث للطعام عزة لا یضر بأکثر أهل البلد، وقد یرید ب الحبس لغرض آخر المستلزم للغلاء غرضا آخر. هذا کله مع حصول الغلاء بحبسه، وقد یحبس انتظارا لأیام الغلاء من دون حصول الغلاء بحبسه، بل لقلة الطعام آخر السنة، أو لورود عسکر أو زوار ینفد الطعام. ثم حبسه لانتظار أیام الغلاء، قد یکون للبیع بأزید من قیمة الحال، وقد یکون لحب إعانة المضطرین ولو بالبیع علیهم والإرفاق بهم. ثم حاجة الناس قد یکون لأکلهم، وقد یکون للبذر أو علف الدواب، أو الإسترباح بالثمن. وعلیک باستخراج (۳) أحکام هذه الأقسام وتمییز المباح والمکروه

(هامش)

(۱) لم ترد منه فی ف . (۲) لم ترد أو زوار فی ف . (۳) فی غیر ف : فی استخراج ، وصححت فی ن و خ بما أثبتناه. (*)

ص ۳۷۳

والمستحب من الحرام. الخامس: الظاهر عدم الخلاف - کما قیل (۱) - فی إجبار المحتکر علی البیع، حتی علی القول بالکراهة، بل عن المهذب البارع: الإجماع (۲)، وعن التنقیح (۳) - کما عن الحدائق (۴) -: عدم الخلاف فیه، وهو الدلیل المخرج عن قاعدة عدم الاجبار لغیر الواجب، ولذا ذکرنا: أن ظاهر أدلة الإجبار تدل علی التحریم (۵)، لأن إلزام غیر اللازم خلاف القاعدة. نعم لا یسعر علیه إجماعا، کما عن السرائر، وزاد وجود الأخبار المتواترة (۶)، وعن المبسوط: عدم الخلاف فیه (۷). لکن عن المقنعة: أنه یسعر علیه بما یراه الحاکم (۸). وعن جماعة (۹) - منهم العلامة (۱۰) وولده (۱۱) والشهید (۱۲) -: أنه یسعر

(هامش)

(۱) راجع التنقیح الرائع ۲: ۴۲، ومفتاح الکرامة ۴: ۱۰۹. (۲) المهذب البارع ۲: ۳۷۰. (۳) التنقیح الرائع ۲: ۴۲. (۴) الحدائق ۱۸: ۶۴. (۵) ذکره فی الصفحة ۳۶۷. (۶) السرائر ۲: ۲۳۹. (۷) المبسوط ۲: ۱۹۵. (۸) المقنعة: ۶۱۶. (۹) حکاه عنهم السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۰۹. (۱۰) راجع المختلف ۵: ۴۲. (۱۱) إیضاح الفوائد ۱: ۴۰۹. (۱۲) الدروس ۳: ۱۸۰. (*)

ص ۳۷۴

علیه إن أجحف بالثمن، لنفی الضرر، وعن المیسی (۱) والشهید الثانی (۲): أنه یؤمر بالنزول من دون تسعیر، جمعا بین النهی عن التسعیر، والجبر (۳) بنفی الإضرار.

(هامش)

(۱) المیسیة، لا توجد لدینا، ولکن نقله عنه وعن الشهید الثانی، السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۰۹. (۲) الروضة البهیة ۳: ۲۹۹. (۳) فی م ، خ ، ع و ص بدل والجبر : فی الخبر ، وعلی فرض صحة هذه النسخ فالصواب فی الکلمة التی بعدها: ونفی ، کما فی نسخة بدل خ . (*)

ص ۳۷۵

خاتمة: فی آداب التجارة

خاتمة: فی آداب التجارة:

ومن أهم آداب التجارة الإجمال فی الطلب والاقتصاد فیه، ففی مرسلة ابن فضال عن رجل عن أبی عبد الله علیه السلام: لیکن طلبک للمعیشة فوق کسب المضیع ودون طلب الحریص الراضی بدنیاه المطمئن إلیها، ولکن أنزل نفسک من ذلک منزلة المنصف المتعفف، ترفع نفسک عن منزلة الواهن الضعیف وتکسب ما لا بد للمؤمن منه، إن الذین اعطوا المال ثم لم یشکروا، لا مال لهم (۱).

وفی صحیحهٔ الثمالی عن أبی جعفر علیه السلام قال: قال رسول الله صلی الله علیه وآله فی حجهٔ الوداع: ألا إن الروح الأمین نفث فی روعی: أنه لن تموت نفس حتی تستکمل رزقها، فاتقوا الله وأجملوا فی الطلب، ولا یحملنکم استبطاء شیء من الرزق أن تطلبوه بشیء من معصیهٔ الله، فإن الله تبارک وتعالی قسم الأرزاق فی خلقه حلالا ولم یقسمها حراما، فمن اتقی الله وصبر آتاه الله برزقه من حله، ومن هتک حجاب الستر وعجل فأخذه من غیر حله قص (۲) به من رزقه الحلال وحوسب علیه

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۲: ۳۰، الباب ۱۳ من أبواب مقدمات التجارهٔ، الحدیث ۳. (۲) کذا فی ف ومصححتی ن و ص والمصدر، وفی سائر النسخ: قصر. (*)

ص ۳۷۶

یوم القیامهٔ (۱). وعن أبی عبد الله علیه السلام: أنه کان أمیر المؤمنین علیه السلام کثیرا ما یقول: اعلموا علما یقینا أن الله عز وجل لم یجعل للعبد وإن اشتد جهده وعظمت حیلته وکثرت مکائدته (۲) أن یسبق ما سمی له فی الذکر الحکیم، ولم یحل بین (۳) العبد فی ضعفه وقلهٔ حیلته أن یبلغ ما سمی له فی الذکر الحکیم. أیها الناس، إنه لن یزداد امرؤ نقیرا لحذقه (۴)، ولم ینقص امرؤ نقیرا لحمقه (۵)، فالعالم بهذا العامل به أعظم الناس راحهٔ فی منفعته، والعالم بهذا التارک له أعظم الناس شغلا فی مضرته، ورب منعم علیه مستدرج بالإحسان إلیه، ورب مغرور فی الناس مصنوع له، فأبق (۶) أیها الساعی من سعیک، وأقصر من عجلتک، وانتبه من سنهٔ غفلتک، وتفکر فیما جاء عن الله عز وجل علی لسان نبیه صلی الله علیه وآله (۷).

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۲: ۲۷، الباب ۱۲ من أبواب مقدمات التجارهٔ، الحدیث الأول. (۲) کذا فی النسخ، وفی الکافی والتهذیب: مکابدته ، وفی الوسائل: مکائده. (۳) کذا فی النسخ وفاقا للتهذیب، وفی الکافی: ولم یحل من العبد ، وفی مصححهٔ ن والوسائل: ولم یخل من العبد . (۴) فی المصادر الحدیثیهٔ: بحذقه. (۵) فی التهذیب: بحمقه. (۶) کذا فی ش ، وفی ص : فاتق ، وفی مصححهٔ ن : فأقل ، وفی غیرها: فاتو ، والظاهر أنها مصحفهٔ فاتق ، وفی الکافی والتهذیب: فافق ، وفی الوسائل: فأبق (فاتق الله، خ ل). (۷) التهذیب ۶: ۳۲۲، الحدیث ۸۸۳، والکافی ۵: ۸۱، الحدیث ۹، والوسائل ۱۲: ۳۰، الباب ۱۳ من أبواب مقدمات التجارهٔ، الحدیث ۴.(*)

ص ۳۷۷

وفی روایهٔ عبد الله بن سلیمان، قال: سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول: إن الله عز وجل وسع فی أرزاق الحمقی لیعتبر العقلاء، ویعلموا أن الدنیا لیس ینال ما فیها بعمل ولا حیلهٔ (۱). وفی مرفوعهٔ سهل بن زیاد أنه قال: قال أمیر المؤمنین علیه السلام: کم من متعب نفسه مقتر علیه (۲)، وکم من مقتصد فی الطلب قد ساعدته المقادیر (۳). وفی روایهٔ علی بن عبد العزیز قال: قال أبو عبد الله علیه السلام: ما فعل عمر بن مسلم؟ قلت: جعلت فداک! أقبل علی العبادهٔ وترک التجارهٔ، فقال: ویحه! أما علم أن تارک الطلب لا تستجاب له دعوته (۴)؟ إن قوما من أصحاب رسول الله صلی الله علیه وآله لما نزل قوله تعالی: * (ومن یتق الله یجعل له مخرجا ویرزقه من حیث لا یحتسب) * (۵) أغلقوا الأبواب وأقبلوا علی العبادهٔ وقالوا: قد کفینا! فبلغ ذلک النبی صلی الله علیه وآله فأرسل إلیهم، فقال لهم: ما دعاکم إلی ما صنعتم؟ فقالوا: یا رسول الله تکفل الله تعالی (۶) لنا بأرزاقنا فأقبلنا علی العبادهٔ. فقال صلی الله علیه وآله (۷): إنه من فعل ذلک لم یستجب له، علیکم بالطلب (۸).

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۲: ۳۰، الباب ۱۳ من أبواب مقدمات التجارهٔ، الحدیث الأول. (۲) فی ن و ش زیادهٔ: رزقه استدراکا. (۳) الوسائل ۱۲: ۳۰، الباب ۳۰ من أبواب مقدمات التجارهٔ، الحدیث ۲. (۴) فی ص : دعوهٔ. (۵) الطلاق: ۲ و ۳. (۶) لم ترد تعالی فی ف و خ . (۷) لم ترد صلی الله علیه وآله فی ف ، ن و خ . (۸) الوسائل ۱۲: ۱۵، الباب ۵ من أبواب مقدمات التجارهٔ، الحدیث ۷. (*)

ص ۳۷۸

وقد تقدم روایهٔ أنه: لیس منا من ترک آخرته لدنیاه، ولا من ترک دنیاه لآخرته (۱). وتقدم أیضا (۲) حدیث داود (۳) علی نبینا وآله وعلیه السلام وعلی جمیع أنبیائه الصلاهٔ والسلام، بعد الحمد لله الملک العلام، علی ما أنعم علینا بالنعم الجسام التی من أعظمها الاشتغال بمطالعهٔ وکتابهٔ کلمات أولیائه الکرام التی هی مصابیح الظلام للخاص والعام.

(هامش)

(۱) تقدم فی الصفحهٔ ۳۴۲. (۲) تقدم فی الصفحهٔ ۳۴۲ أیضا. (۳) من هنا إلی آخر العبارهٔ لم ترد فی ف ، وورد بدلها ما یلی: قد تم بفضله وعونه المجلد الأول من هذه النسخهٔ الشریفهٔ، ویتلوه - إن شاء الله - الثانی فی الخیارات، وهو مع أنه قد جمع الأهم من القواعد وشمل الأنفع والأصح من المسائل والاصول والشوارد، وأودع فیه من الثمرهٔ کل لباب، ومن النکت ما لا یوجد منتظما فی کتاب، قد تضمن من التحقیق کل شارد، ومن التدقیق کل وارد، واندرج فیه من النوادر ما حلی وضعها، وحسن طرزها، یشهد به من مارس الصناعهٔ، ویشاهده من تتبع أقاویل الجماعهٔ وکتب العلماء الأجلهٔ، بل هو - مع أنه کثیرا مقتصر علی مخزون الخاطر ومقترح القریحهٔ، مشتمل علی تفصیل مجمل، وبسط موجز، وتقریر أسئلهٔ، وتحریر أجوبهٔ، ومنع اعتراضات، ودفع معارضات، وکشف شبهات، وتحقیق حق، وإبطال باطل - ففیه فوائد باهرهٔ وشواهد علی صدق المدعی ظاهرهٔ، یکاد من قوهٔ الحدس یستشفق الواقع من وراء حجابه ویستشهد المستور من وراء ستره ونقابه، فهو حینئذ قد بلغ الغایهٔ القصوی والدرجهٔ العلیا، فلله دره دام ظله حیث أحسن وأجاد، نفعنا الله بوجوده وإفادته، وسائر المحصلین، بمحمد وآله الأمجاد، والحمد لله علی فضل الإتمام، والصلاهٔ والسلام علی النبی وآله أئمهٔ الأنام... . (*)

ص ۳۷۹

تم الجزء الرابع ویلیه الجزء الخامس وأوله فی الخیارات

ج: جمع المحوج أو المحواج، وهو الفقیر المحتاج. (ل ۳: ۳۷۹، م ص ۱ - ۲: ۱۵۵ و ۳۹۷) المدمن: یقال: فلان یدمن کذا، فهو مدمن. بمعنی: یداوم فعله ویلازمه ولا ینفک عنه. (ص ۵: ۲۱۱۴، ن ۲: ۱۳۵) المراوضهٔ: هی المجاذبهٔ فی البیع والشراء، وما یجری بین المتبایعین من الزیادهٔ والنقصان. وقیل: هی المواصفهٔ بالسلعهٔ وأن تصفها وتمدحها عنده، أو أن تواصف الرجل بالسلعهٔ لیست عندک. (ن ۲: ۲۷۶ - ۲۷۷، ق ۲: ۳۳۳) المساحقهٔ: من سحق الشیء یسحقه سحقا: دقه بشدهٔ أو برقهٔ أو مرهٔ بعد اخری، وقیل: السحق دون الدق. ومساحقهٔ النساء: هی دلک فرج امرأهٔ بفرج اخری. (ل ۶: ۱۹۴، مج ۵ - ۶: ۱۸۴، م: ۴۰۰) المساومهٔ: المجاذبهٔ بین البائع والمشتری علی السلعهٔ وفصل ثمنها. (ن ۲: ۴۲۵، م ص ۱ - ۲: ۲۹۷) المستدرج: اسم مفعول من: استدرج. یقال: استدرج الله العبد. بمعنی أنه کلما جدد خطیئهٔ جدد له نعمهٔ وأنساه الاستغفار، فیأخذه قلیلا قلیلا ولا یفاجئه. (ق ۱: ۱۸۸، مج ۱ - ۲: ۲۹۹) المضغهٔ: کل لحم یخلق من علقهٔ، أو القطعهٔ من اللحم قدر ما یمضغ راجع: العلقهٔ . (ع: ۷۶۹، ن ۴: ۳۳۹) المضیع: اسم فاعل من: ضیع الشیء تضییعا، إذا أهمله وفقده وأتلفه. (ق ۳: ۵۷ - ۵۸، م: ۵۴۱)

ص ۳۹۸

مطلق العنان: المطلق: الذی یتمکن صاحبه فیه من جمیع التصرفات. والعنان: السیر الذی بید الفارس لیقوم به رأس الفرس. یقال: له مطلق العنان فی التصرف فی الملک. أی: له تمام القدرهٔ علی أن یفعل به ما یشاء. (ع: ۵۸۵، م ص ۱ - ۲: ۳۷۷، ۴۳۳) المعاثر: الأمکنهٔ التی یعثر - یسقط - الإنسان فیها. (ع: ۵۱۴، ص ۲: ۷۳۶) المفازهٔ: الصحراء والبریهٔ القفر. (ن ۳: ۴۷۸، ل ۱۰: ۳۴۸) المقاسمهٔ: راجع المکاسب ۲: ۳۰۴. المقالید: المفاتیح. واحدها إقلید أو مقلید أو مقلد أو مقلاد. ویقال: هو جمع لا واحد له. (ل ۱۱: ۲۷۶، تا ۲: ۴۷۴ - ۴۷۵) المقبوض بالسوم: قبضت الشیء قبضا: أخذته فهو مقبوض. والسوم: البیع. والمقبوض بالسوم هو: ما یقبضه المشتری لیشتریه. (ص ۳: ۱۱۰۰، ل ۶: ۴۴۰، الروضهٔ البهیهٔ ۳: ۴۳۷، الحدائق ۱۸: ۴۶۶) المقتر علیه: المضیق علیه فی الرزق أو النفقهٔ. (ن ۴: ۱۲، ق ۲:

۱۱۳) المکائد: جمع المکیدة وهی اسم من کاده یکیده کیدا، بمعنی: خدعه ومکر به. (ل ۱۲: ۱۹۹، م: ۷۹۹) المکارون: جمع المکاری، وهو: من یکری دابته، أی: یؤجرها. (ن ۴: ۱۷۰، م ص ۱ – ۲: ۵۳۲) المناشدة: ناشده الله مناشدة: سأله بالله. وناشده الأمر وفیه: طلبه إلیه. (ن ۵: ۵۳، ل ۱۴: ۱۳۹) موتان الأرض: وهی التی لم تحی بعد. (ع: ۷۷۹، ص ۱: ۲۶۷) الموتشمة: راجع استوشمت المرأة فی المکاسب ۲: ۲۶۰. ن الناظر: من تولی إدارة أمر. والناظر فی الوقف: متولیه. (م: ۹۰۱، من: ۸۱۷) النجش: أن یزید فی سلعة أکثر من

ص ۳۹۹

ثمنها ولیس قصده أن یشتریها، بل لیغر غیره فیوقعه فیه. (ص ۳: ۱۰۲۱، م ص ۱ – ۲: ۵۹۴) النسمة: النفس والروح والإنسان. وکل دابة فیها روح هی نسمة. (ع: ۸۰۴، ن ۵: ۴۹) النعجة: الانثی من الضأن. (ع: ۸۱۴، ل ۱۴: ۱۹۸) النفاق: خلاف الکساد. یقال: نفقت السلعة نفاقا. إذا کثر طلابها ومشتروها. (ع: ۷۰۸ و ۸۲۰، م ص ۱ – ۲: ۶۱۸) النفث: من النفث بالفم وهو شبیه بالنفخ. ویقال: نفث الله الشیء فی القلب. أی: ألقاه فیه. (ن ۵: ۸۸، م ص ۱ – ۲: ۶۱۶) النقیر: النقرة التی فی ظهر النواة. (ع: ۸۲۲، ص ۲: ۸۳۵) نکل به: عاقبه بنحو جعله عبرة لغیره. (ص ۵: ۱۸۳۵، ن ۵: ۱۱۷) النوائب: جمع نائبة، وهی ما ینوب الإنسان وینزل به من المهمات والحوادث والمصائب. (ص ۱: ۲۲۹، ن ۵: ۱۲۳) هـ الهازل: اسم فاعل من هزل فی کلامه هزلا، إذا مزح ولم یکن جادا فیه. (ع: ۸۸۳، م ص ۱ – ۲: ۶۳۸) الهدنة: راجع المکاسب ۲: ۳۰۷. و الوادی: وهو کل منفرج بین جبال أو آکام یکون منفذا للسیل. والجمع: أودیة. (ع: ۸۴۷، م ص ۱ – ۲: ۶۵۴) الواشمة: اسم فاعل مؤنث من: وشم. راجع استوشمت المرأة فی المکاسب ۲: ۲۶۰. الوزنة: أربع وعشرون حقة بقالیة. راجع حقة الوصلة: کل شیء اتصل بشیء فما بینهما وصلة، أی: اتصال. (ص ۵: ۱۸۴۲، م ص ۱ – ۲: ۶۶۲)

ص ۴۰۰

الوضیعة: بیع الوضیعة – أو المواضعة – هو: أن یخبر البائع بقیمة ما اشتراه أو تقوم علیه ثم ینقص منه شیئا، فیقول: بعتک بما اشتریته أو تقوم علی ووضیعته کذا. (الروضة البهیة ۳: ۴۳۳ – ۴۳۴) ولوج الروح: دخولها. (

ص ۱: ۳۴۷، ن ۵: ۲۲۴) ویحه: ویح: اسم فعل بمعنی الترحم والتوجع یقال لکل من وقع فی بلیة یرحم ویدعی له بالتخلص منها، أو هو زجر لمن أشرف علی الهلکة، أو بمعنی: ویل، وهی کلمة عذاب، أو قد یقال للمدح والتعجب. (ل ۱۵: ۴۲۱، مج ۱ – ۲: ۴۲۵) ی یوجف: راجع الإیجاف فی المکاسب ۲: ۲۶۴، و وجف فی ۲: ۳۰۸.

ص ۴۰۱

الفهارس الفنیة

ص ۴۰۳

دلیل الفهارس (۱) ۱ – فهرس الآیات الکریمة... ۴۰۵ ۲ – فهرس الأحادیث الشریفة... ۴۰۹ ۳ – فهرس الروایات الموصوفة... ۴۲۵ ۴ – فهرس أسماء المعصومین (علیهم السلام)... ۴۳۵ ۵ – فهرس أسماء الرواة... ۴۳۹ ۶ – فهرس الأعلام... ۴۴۹ ۷ – فهرس الجماعات... ۴۷۱ ۸ – فهرس المذاهب والفرق والطوائف... ۴۸۱ ۹ – فهرس الأماکن والبلدان... ۴۸۵ ۱۰ – فهرس أسماء الحیوانات... ۴۸۷

(هامش)

(۱) ملاحظة: العلامة () تدل علی تکرر العنوان فی تلک الصفحة، والعلامة (*) تدل علی ورود العنوان فی الهامش. (*)

کتاب المکاسب ج۵ – المحرمات

کتاب المکاسب ج۵ – المحرمات

القول فی الخیار وأقسامه وأحکامه

ص ۱۰

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

ص ۱۱

القول فى الخيار وأقسامه وأحكامه مقدمتان:

الأولى الخيار لغة

الأولى الخيار لغة:

اسم مصدر من الاختيار ، غلب فى كلمات جماعة من المتأخرين فى ملك فسخ العقد (۱) على ما فسره به فى موضع من الإيضاح (۲)، فيدخل ملك الفسخ فى العقود الجائزة وفى عقد الفضولى، وملك الوارث رد العقد على ما زاد على الثلث، وملك العمة والخالة لفسخ العقد على بنت الأخ والأخت، وملك الأمة المزوجة من عبد فسخ العقد إذا أعتقت، وملك كل من الزوجين للفسخ بالعيوب. ولعل التعبير ب الملك للتنبيه على أن الخيار من الحقوق لا من

* (هامش) *

(۱) لم نعثر عليه إلا فى كلام فخر المحققين قدس سره فى الإيضاح، الذى ذكره المؤلف رحمه الله. (۲) إيضاح الفوائد ۱: ۴۸۲. (*)

ص ۱۲

الأحكام، فيخرج ما كان من قبيل الإجازة والرد لعقد الفضولى والتسلط على فسخ العقود الجائزة، فإن ذلك من الأحكام الشرعية لا من الحقوق، ولذا لا تورث ولا تسقط بالإسقاط. وقد يعرف بأنه: ملك إقرار العقد وإزالته (۱). ويمكن الخدشة فيه بأنه: إن أريد من إقرار العقد إبقاؤه على حاله بترك الفسخ، فذكره مستدرك، لأن القدرة على الفسخ عين القدرة على تركه، إذ القدرة لا تتعلق بأحد الطرفين. وإن أريد منه إلزام العقد وجعله غير قابل لأن يفسخ، ففيه: أن مرجعه إلى إسقاط حق الخيار، فلا يؤخذ فى تعريف نفس الخيار، مع أن ظاهر الإلزام فى 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 (۲) عند الإطلاق فى كلمات المتأخرين، وإلا فإطلاقه فى الأخبار (۳) وكلمات الأصحاب على سلطنة الإجازة والرد لعقد الفضولى وسلطنة الرجوع فى الهبة وغيرهما من أفراد السلطنة شائع.

* (هامش) *

(۱) عرفه بذلك الفاضل المقداد فى التنقيح ۲: ۴۳، والسيد الطباطبائى فى الرياض ۸: ۱۷۷، وصاحب الجواهر فى الجواهر ۲۳: ۳. (۲) فى ش زيادة: عرفا . (۳) راجع الوسائل ۱۷: ۵۲۷، الباب ۱۱ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ۱ و ۲، و ۱۳: ۳۳۶، الباب ۴ من أبواب أحكام الهبات، الحديث ۶. (*)

ص ۱۳

الثانية ذكر غير واحد (۱) تبعا للعلامة فى كتبه (۲)

الثانية ذكر غير واحد (۱) تبعا للعلامة فى كتبه (۲):

أن الأصل فى البيع اللزوم. قال فى التذكرة: الأصل فى البيع اللزوم، لأن الشارع وضعه [مفيدا] (۳) لنقل الملك، والأصل الاستصحاب، والغرض تمكن كل من المتعاقدين من التصرف فيما صار إليه، وإنما يتم باللزوم ليأمن من نقض صاحبه عليه (۴)، انتهى. أقول: المستفاد من كلمات جماعة أن الأصل هنا قابل لإرادة معان: الأول: الراجح، احتمله فى جامع المقاصد مستندا فى تصحيحه إلى الغلبة (۵).

* (هامش) *

(۱) منهم: الشهید قدس سره فی القواعد والفوائد ۲: ۲۴۲، القاعدة ۲۴۳، والفاضل المقداد فی التنقیح ۲: ۴۴، والمحقق السبزواری فی کفایة الأحکام: ۹۲ - بلفظ: الأصل فی العقود اللزوم - وصاحب الجواهر فی الجواهر ۲۳: ۳. (۲) لم نقف علیه فی کتبه، عدا القواعد ۲: ۶۴، والتذکرة التی ذکرها المؤلف قدس سره. (۳) من ش والمصدر. (۴) التذکرة ۱: ۵۱۵. (۵) جامع المقاصد ۴: ۲۸۲. (*)

ص ۱۴

وفیه: أنه إن أراد غلبة الأفراد، فغالبها ینعقد جائزا لأجل خیار المجلس أو الحیوان أو الشرط، وإن أراد غلبة الأزمان، فهی لا تنفع فی الأفراد المشکوکة، مع أنه لا ـ یناسب ما فی القواعد من قوله: وإنما یخرج من الأصل لأمرین: ثبوت خیار أو ظهور عیب (۱). الثانی: القاعدة المستفادة من العمومات التی یجب الرجوع إلیها عند الشک فی بعض الأفراد أو بعض الأحوال (۲). وهذا حسن، لکن لا یناسب ما ذکره فی التذکرة فی توجیه الأصل. الثالث: الاستصحاب (۳)، ومرجعه إلی أصالة عدم ارتفاع أثر العقد بمجرد فسخ أحدهما. وهذا حسن. الرابع: المعنی اللغوی، بمعنی أن وضع البیع وبناءه عرفا وشرعا علی اللزوم وصیرورة المالک الأول کالأجنبی، وإنما جعل الخیار فیه حقا خارجیا لأحدهما أو لهما، یسقط بالإسقاط وبغیره. ولیس البیع کالهبة التی حکم الشارع فیها بجواز رجوع الواهب، بمعنی کونه حکما شرعیا له أصلا وبالذات بحیث لا یقبل الإسقاط (۴).

* (هامش) *

(۱) القواعد ۲: ۶۴. (۲) أشار إلیه الشهید الثانی فی تمهید القواعد: ۳۲، وصاحب الجواهر فی الجواهر ۲۳: ۳ بلفظ: ویمکن کونه بمعنی القاعدة . (۳) صرح بذلک العلامة قدس سره فی عبارته المتقدمة عن التذکرة. (۴) قال الشهیدی قدس سره: قد حکی هذا الوجه عن السید الصدر فی مقام توجیه مراد الشهید قدس سره من قوله: الأصل فی البیع اللزوم کی یندفع عنه إیراد الفاضل التونی علیه بإنکاره الأصل، لأجل خیار المجلس ، (هدایة الطالب: ۴۰۶)، وراجع شرح الوافیة (مخطوط): ۳۲۳. (*)

ص ۱۵

ومن هنا ظهر: أن ثبوت خیار المجلس فی أول أزمنة انعقاد البیع لا ینافی کونه فی حد ذاته مبنیا علی اللزوم، لأن الخیار حق خارجی قابل للانفکاک. نعم، لو کان فی أول انعقاده محکوما شرعا بجواز الرجوع بحیث یکون حکما فیه، لا حقا مجعولا قابلا للسقوط، کان منافیا لبنائه علی اللزوم. فالأصل هنا - کما قیل (۱) - نظیر قولهم: إن الأصل فی الجسم الاستدارة، فإنه لا ینافی کون أکثر الأجسام علی غیر الاستدارة لأجل القاسر الخارجی. ومما ذکرنا ظهر وجه النظر فی کلام صاحب الوافیة، حیث أنکر هذا الأصل لأجل خیار المجلس (۲). إلا أن یرید أن الأصل بعد ثبوت خیار المجلس بقاء عدم اللزوم، وسیأتی ما فیه. بقی الکلام فی معنی قول العلامة فی القواعد والتذکرة: إنه لا یخرج من هذا الأصل إلا بأمرین: ثبوت خیار، أو ظهور عیب . فإن ظاهره أن ظهور العیب سبب لتزلزل البیع فی مقابل الخیار، مع أنه من أسباب الخیار. وتوجیهه بعطف الخاص علی العام - کما فی جامع المقاصد (۳) - غیر ظاهر، إذ لم یعطف العیب علی أسباب الخیار، بل عطف علی نفسه، وهو مباین له لا أعم. نعم، قد یساعد علیه ما فی التذکرة من قوله: وإنما یخرج عن

* (هامش) *

(۱) نسبه الشهیدی إلی شارح الوافیة، انظر شرح الوافیة (مخطوط): ۳۲۳. (۲) الوافیة: ۱۹۸. (۳) لم یصرح بذلک، نعم یستفاد من عبارته، انظر جامع المقاصد ۴: ۲۸۲. (*)

ص ۱۶

الأصل بأمرین: أحدهما: ثبوت الخیار لهما أو لأحدهما من غیر نقص فی أحد العوضین، بل للتروی خاصة. والثانی: ظهور عیب فی أحد العوضین (۱)، انتهی. وحاصل التوجیه - علی هذا -: أن الخروج عن اللزوم لا ـ یکون إلا ـ بتزلزل العقد لأجل الخیار، والمراد بالخیار فی المعطوف علیه ما کان ثابتا بأصل الشرع أو بجعل المتعاقدین، لا لاقتضاء نقص فی أحد العوضین، وبظهور العیب ما کان

الخيار لنقص أحد العوضين. لكنه - مع عدم تمامه - تكلف فى عبارة القواعد، مع أنه فى التذكرة ذكر فى الأمر الأول الذى هو الخيار فصولا سبعة بعدد أسباب الخيار، وجعل السابع منها خيار العيب، وتكلم فيه كثيرا (۲). ومقتضى التوجيه: أن يتكلم فى الأمر الأول فيما عدا خيار العيب. ويمكن توجيه ذلك: بأن العيب سبب مستقل لتزلزل العقد فى مقابل الخيار، فإن نفس ثبوت الأرش بمقتضى العيب وإن لم يثبت خيار الفسخ، موجب لاسترداد جزء من الثمن، فالعقد بالنسبة إلى جزء من الثمن متزلزل قابل لإبقائه فى ملك البائع وإخراجه عنه، ويكفى فى تزلزل العقد ملك إخراج جزء مما ملكه البائع بالعقد عن ملكه. وإن شئت قلت: إن مرجع ذلك إلى ملك فسخ العقد الواقع على مجموع العوضين من حيث المجموع، ونقض مقتضاه من تملك كل من مجموع العوضين فى مقابل الآخر.

* (هامش) *

(۱) التذكرة ۱: ۵۱۵. (۲) انظر التذكرة ۱: ۵۱۵ و ۵۲۴. (*)

ص ۱۷

لكنه مبنى على كون الأرش جزءا حقيقيا من الثمن - كما عن بعض العامة (۱) - ليتحقق انفساخ العقد بالنسبة إليه عند استرداده. وقد صرح العلامة فى كتبه: بأنه لا يعتبر فى الأرش كونه جزءا من الثمن، بل له إبداله، لأن الأرش غرامة (۲). وحينئذ فثبوت الأرش لا يوجب تزلزلا فى العقد. ثم إن الأصل بالمعنى الرابع إنما ينفع مع الشك فى ثبوت خيار فى خصوص البيع، لأن الخيار حق خارجى يحتاج ثبوته إلى الدليل. أما لو شك فى عقد آخر من حيث اللزوم والجواز فلا يقتضى ذلك الأصل لزومه، لأن مرجع الشك حينئذ إلى الشك فى الحكم الشرعى. وأما الأصل بالمعنى الأول فقد عرفت عدم تمامه. وأما بمعنى الاستصحاب فيجرى فى البيع وغيره إذا شك فى لزومه وجوازه. وأما بمعنى القاعدة فيجرى فى البيع وغيره، لأن أكثر العمومات الدالة على هذا المطلب يعم غير البيع، وقد أشرنا فى مسألة المعاطاة إليها، ونذكرها هنا تسهيلا على الطالب: فمنها: قوله تعالى: * (أوفوا بالعقود) * (۳) دل على وجوب الوفاء بكل عقد. والمراد بالعقد: مطلق العهد - كما فسر به فى صحيحة ابن سنان المروية فى تفسير على بن إبراهيم (۴) - أو ما يسمى عقدا لغة

* (هامش) *

(۱) حكاه العلامة فى التذكرة ۱: ۵۲۸. (۲) لم نقف عليه فى غير التذكرة ۱: ۵۲۸. (۳) المائدة: ۱. (۴) تفسير القمى ۱: ۱۶۰. (*)

ص ۱۸

وعرفا. والمراد بوجوب الوفاء: العمل بما اقتضاه العقد فى نفسه بحسب دلالته اللفظية، نظير الوفاء بالنذر، فإذا دل العقد مثلا على تمليك العاقد ماله من غيره وجب العمل بما يقتضيه التمليك (۱) من ترتيب آثار ملكية ذلك الغير له، فأخذه من يده بغير رضاه والتصرف فيه كذلك نقض لمقتضى ذلك العهد، فهو حرام. فإذا حرم بإطلاق الآية جميع ما يكون نقضا لمضمون العقد - ومنها التصرفات الواقعة بعد فسخ المتصرف من دون رضا صاحبه - كان هذا لازما مساويا للزوم العقد وعدم انفساخه بمجرد فسخ أحدهما، فيستدل بالحكم التكليفى على الحكم الوضعى أعنى فساد الفسخ من أحدهما بغير رضا الآخر، وهو معنى اللزوم (۲). ومما ذكرنا ظهر ضعف ما قيل: من أن معنى وجوب الوفاء بالعقد: العمل بما يقتضيه من لزوم وجواز (۳)، فلا يتم الاستدلال به على اللزوم. توضيح الضعف: أن اللزوم والجواز من الأحكام الشرعية للعقد، وليسا من مقتضيات العقد فى نفسه مع قطع النظر عن حكم الشارع. نعم، هذا المعنى - أعنى: وجوب الوفاء بما يقتضيه العقد فى نفسه - يصير بدلالة الآية حكما شرعيا للعقد، مساويا للزوم. وأضعف من ذلك: ما نشأ من عدم التفطن لوجه دلالة الآية على

* (هامش) *

(۱) فى ق كتب على التمليك : العقد . (۲) فى ش وهامش ف زيادة: بل قد حقق فى الاصول: أن لا معنى للحكم الوضعى إلا ما انتزع من الحكم التكليفى . (۳) قاله العلامة قدس سره فى المختلف ۶: ۲۵۵. (*)

ص ۱۹

اللزوم – مع الاعتراف بأصل الدلالة لمتابعة المشهور – وهو (۱): أن المفهوم من الآية عرفا حكمان: تكليفى ووضعى (۲). وقد عرفت أن ليس المستفاد منها إلا حكم واحد تكليفى يستلزم حكما وضعيا (۳). ومن ذلك يظهر لك الوجه فى دلالة قوله تعالى: * (أحل الله البيع) * (۴) على اللزوم، فإن حلية البيع التى لا يراد منها إلا حلية جميع التصرفات المترتبة عليه – التى منها ما يقع بعد فسخ أحد المتبايعين بغير رضا الآخر – مستلزمة لعدم تأثير ذلك الفسخ وكونه لغوا غير مؤثر. ومنه يظهر وجه الاستدلال على اللزوم بإطلاق حلية أكل المال بالتجارة عن تراض (۵)، فإنه يدل على أن التجارة سبب لحلية التصرف بقول مطلق حتى بعد فسخ أحدهما من دون رضا الآخر. فدلالة الآيات الثلاث على أصالة اللزوم على نهج واحد، لكن الإنصاف أن فى دلالة الآيتين بأنفسهما على اللزوم نظرا (۶).

* (هامش) *

(۱) يعنى: ما نشأ من عدم التفطن. (۲) لم

نقف على قائله. (۳) راجع الصفحة المتقدمة. (۴) البقرة: ۲۷۵. (۵) المستفاد من قوله تعالى: * (إلا أن تكون تجارة عن تراض) * النساء: ۲۹. (۶) فى ش بدل قوله لكن الإنصاف... الخ عبارة: لكن يمكن أن يقال: إنه إذا كان المفروض الشك فى تأثير الفسخ فى رفع الآثار الثابتة بإطلاق الآيتين الأخيرتين لم يمكن التمسك فى رفعه إلا بالاستصحاب، ولا ينفع الإطلاق . وقد وردت هذه العبارة فى ف فى الهامش. (*)

ص ۲۰

ومنها: قوله تعالى: * (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) * (۱) دل على حرمة الأكل بكل وجه يسمى باطلا عرفا، وموارد ترخيص الشارع ليس من الباطل، فإن أكل المارة من ثمر (۲) الأشجار التى يمر بها باطل لولا إذن الشارع الكاشف عن عدم بطلانه، وكذلك الأخذ بالشفعة والخيار، فإن رخصة الشارع فى الأخذ بهما (۳) يكشف عن ثبوت حق لذوى الخيار والشفعة، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن أخذ مال الغير وتملكه من دون إذن صاحبه باطل عرفا. نعم، لو دل الشارع على جوازه – كما فى العقود الجائزة بالذات أو بالعارض – كشف ذلك عن حق للفاسخ متعلق بالعين. ومما ذكرنا يظهر وجه الاستدلال بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفسه (۴). ومنها: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: الناس مسلطون على أموالهم (۵) فإن مقتضى السلطنة التى أمضاها الشارع: أن لا يجوز أخذه من يده وتملكه عليه من دون رضاه، ولذا استدل المحقق فى الشرائع على عدم جواز رجوع المقرض فيما أقرضه: بأن فائدة الملك التسلط (۶). ونحوه العلامة

* (هامش) *

(۱) البقرة: ۱۸۸. (۲) فى ش : ثمرة . (۳) فى ظاهر ق : بها ، ولعله من سهو القلم. (۴) عوالى اللآلى ۲: ۱۱۳، الحديث ۳۰۹. (۵) عوالى اللآلى ۱: ۲۲۲، الحديث ۹۹، و ۴۵۷، الحديث ۱۹۸. (۶) الشرائع ۲: ۶۸. (*)

ص ۲۱

فى بعض كتبه (۱). والحاصل: أن جواز العقد – الراجع إلى تسلط الفاسخ على تملك ما انتقل عنه وصار مالا لغيره وأخذه منه بغير رضاه – مناف لهذا العموم. ومنها: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: المؤمنون عند شروطهم (۲). وقد استدل به على اللزوم غير واحد – منهم المحقق الأردبيلى قدس سره (۳) – بناء على أن الشرط مطلق الإلزام والالتزام ولو ابتداء من غير ربط بعقد آخر، فإن العقد على هذا شرط، فيجب الوقوف عنده ويحرم التعدى عنه، فيدل على اللزوم بالتقريب المتقدم فى * (أوفوا بالعقود) *. لكن لا يبعد منع صدق الشرط فى الالتزامات الابتدائية، بل المتبادر عرفا هو الإلزام التابع، كما يشهد به موارد استعمال هذا اللفظ حتى فى مثل قوله عليه السلام فى دعاء التوبة: ولك يا رب شرطى أن لا أعود فى مكروهك، وعهدى أن أهجر جميع معاصيك (۴)، وقوله عليه السلام فى أول دعاء الندبة: بعد أن شرطت عليهم الزهد فى درجات هذه الدنيا (۵) كما لا يخفى على من تأملها. مع أن كلام بعض أهل اللغة

یساعد علی ما ادعینا من الاختصاص،

* (هامش) *

(۱) راجع التذکرة ۲: ۶، وفیه - بعد الحکم بعدم جواز رجوع المقرض بعد قبض المستقرض - هکذا: صیانة لملکه . (۲) الوسائل ۱۵: ۳۰، الباب ۲۰ من أبواب المهور، الحدیث ۴. (۳) مجمع الفائدة ۸: ۳۸۳، ومنهم المحدث البحرانی فی الحدائق ۱۹: ۴. (۴) الصحیفة السجادیة: ۱۶۶، من دعائه علیه السلام فی ذکر التوبة وطلبها. (۵) مصباح الزائر: ۴۴۶، وعنه فی البحار ۱۰۲: ۱۰۴. (*)

ص ۲۲

ففی القاموس: الشرط إلزام الشیء والتزامه فی البیع ونحوه (۱). ومنها: الأخبار المستفیضة فی أن البیعان (۲) بالخیار ما لم یفترقا (۳)، وأنه إذا افترقا وجب البیع (۴)، وأنه لا خیار لهما بعد الرضا (۵). فهذه جملة من العمومات الدالة علی لزوم البیع عموما أو خصوصا. وقد عرفت أن ذلک مقتضی الاستصحاب أیضا (۶). وربما یقال: إن مقتضی الاستصحاب عدم انقطاع علاقة المالک (۷)، فإن الظاهر من کلماتهم عدم انقطاع علاقة المالک عن العین التی له فیها الرجوع، وهذا الاستصحاب حاکم علی الاستصحاب المتقدم المقتضی للزوم. ورد بأنه: إن ارید بقاء علاقة الملک أو علاقة تتفرع علی الملک، فلا ریب

* (هامش) *

(۱) القاموس ۲: ۳۶۸، مادة (الشرط). (۲) کذا فی ق ، والوجه فیه الحکایة، وفی ش ومصححة بعض النسخ ن : البیعین . (۳) ئل الوسا ۱۲: ۳۴۵ - ۳۴۶، الباب الأول من أبواب الخیار، الحدیث ۱، ۲ و ۳، و ۳۵۰، الباب ۳ من الأبواب، الحدیث ۶، والمستدرک ۱۳: ۲۹۷ - ۲۹۸، الباب الأول من أبواب الخیار، الحدیث ۴، ۶ و ۸، و ۲۹۹، الباب ۲ من الأبواب، الحدیث ۳. (۴) الوسائل ۱۲: ۳۴۶، الباب الأول من أبواب الخیار، الحدیث ۴، و ۳۴۸، الباب ۲ من الأبواب، الحدیث ۵. (۵) الوسائل ۱۲: ۳۴۶، الباب الأول من أبواب الخیار، الحدیث ۳. (۶) تقدم فی الصفحة ۱۴ (المعنی الثالث من معانی الأصل). (۷) فی ش زیادة: عن العین . (*)

ص ۲۳

فی زوالها بزوال الملک. وإن ارید بها سلطنة إعادة العین فی ملکه، فهذه علاقة یستحیل اجتماعها مع الملک، وإنما تحدث بعد زوال الملک لدلالة دلیل، فإذا فقد الدلیل فالأصل عدمها. وإن ارید بها العلاقة التی کانت فی مجلس البیع، فإنها تستصحب عند الشک، فیصیر الأصل فی البیع بقاء الخیار، کما یقال: الأصل فی الهبة بقاء جوازها بعد التصرف، فی مقابل من جعلها لازمة بالتصرف، ففیه - مع عدم جریانه فیما لا خیار فیه فی المجلس، بل مطلقا بناء علی أن الواجب هنا الرجوع فی زمان الشک إلی عموم: * (أوفوا) * (۱) لا الاستصحاب -: أنه لا یجدی بعد تواتر الأخبار بانقطاع الخیار مع الافتراق، فیبقی ذلک الاستصحاب سلیما عن الحاکم (۲). ثم إنه یظهر من المختلف - فی مسألة أن المسابقة لازمة أو جائزة -: أن الأصل عدم اللزوم (۳)، ولم یرده من تأخر عنه (۴) إلا بعموم قوله تعالی: * (أوفوا بالعقود) * (۵)، ولم یعلم (۶) وجه صحیح لتقریر هذا الأصل. نعم، هو حسن فی خصوص عقد المسابقة وشبهه مما لا یتضمن

* (هامش) *

(۱) فی ش : أوفوا بالعقود . (۲) فی ش وهامش ف زیادة: فتأمل . (۳) المختلف ۶: ۲۵۵. (۴) راجع جامع المقاصد ۸: ۳۲۶، والجواهر ۲۸: ۲۲۳. (۵) المائدة: ۱. (۶) فی ش : ولم یکن . (*)

ص ۲۴

تملیکا أو تسلیطا، لیکون الأصل بقاء ذلک الأثر وعدم زواله بدون رضا الطرفین. ثم إن ما ذکرنا من العمومات المثبتة لأصالة اللزوم إنما هو فی الشک فی حکم الشارع باللزوم، ویجری أیضا فیما إذا شک فی عقد خارجی أنه من مصادیق العقد اللازم أو الجائز (۱)، بناء علی أن المرجع فی الفرد المردد بین عنوانی العام والمخصص إلی العموم. وأما بناء علی خلاف ذلک، فالواجب الرجوع عند

الشک فی اللزوم إلی الأصل، بمعنی استصحاب الأثر وعدم زواله بمجرد فسخ أحد المتعاقدین، إلا أن یکون هنا أصل موضوعی یثبت العقد الجائز، کما إذا شک فی أن الواقع هبهٔ أو صدقهٔ، فإن الأصل عدم قصد القربهٔ، فیحکم بالهبهٔ الجائزهٔ. لکن الاستصحاب المذکور إنما ینفع فی إثبات صفهٔ اللزوم، وأما تعیین العقد اللازم حتی یترتب علیه سائر آثار العقد اللازم کما إذا ارید تعیین البیع عند الشک فیه وفی الهبهٔ فلا، بل یرجع فی أثر کل عقد إلی ما یقتضیه الأصل بالنسبهٔ إلیه، فإذا شک فی اشتغال الذمهٔ بالعوض حکم بالبراءهٔ التی هی من آثار الهبهٔ، وإذا شک فی الضمان مع فساد العقد حکم بالضمان، لعموم علی الید إن کان هو المستند فی الضمان بالعقود الفاسدهٔ، وإن کان المستند دخوله فی ضمان العین أو قلنا بأن خروج الهبهٔ من ذلک العموم مانع عن الرجوع إلیه فیما احتمل کونه مصداقا لها، کان الأصل البراءهٔ أیضا.

* (هامش) *

(۱) أو الجائز مشطوب علیها فی ق . (*)

ص ۲۵

فی أقسام الخیار

فی أقسام الخیار:

وهی کثیرهٔ إلا أن أکثرها متفرقهٔ، والمجتمع منها فی کل کتاب سبعهٔ، وقد أنهاها بعضهم إلی أزید من ذلک، حتی أن المذکور فی اللمعهٔ مجتمعا أربعهٔ عشر (۱)، مع عدم ذکره لبعضها، ونحن نقتفی أثر المقتصر علی السبعهٔ - کالمحقق (۲) والعلامهٔ (۳) قدس سرهما - لأن ما عداها لا یستحق عنوانا مستقلا، إذ لیس له أحکام مغایرهٔ لسائر أنواع الخیار، فنقول وبالله التوفیق:

* (هامش) *

(۱) اللمعهٔ الدمشقیهٔ: ۱۲۷. (۲) قال فی الشرائع (۲: ۲۱): أما أقسامه فخمسهٔ ، وقال فی المختصر النافع (۱۲۱): وأقسامه ستهٔ . ولم نقف علی قول له بالسبعهٔ. (۳) القواعد ۲: ۶۴، التذکرهٔ ۱: ۵۱۵، والإرشاد ۱: ۳۷۴. (*)

ص ۲۷

الأول فی خیار المجلس

الأول فی خیار المجلس:

والمراد ب المجلس مطلق مکان المتبایعین حین البیع، وإنما عبر بفرده الغالب، وإضافهٔ الخیار إلیه لاختصاصه به وارتفاعه بانقضائه الذی هو الافتراق. ولا خلاف بین الإمامیهٔ فی ثبوت هذا الخیار، والنصوص به مستفیضهٔ (۱). والموثق الحاکی لقول علی علیه السلام: إذا صفق الرجل علی البیع فقد وجب (۲) مطروح أو مؤول. ولا فرق بین أقسام البیع وأنواع المبیع. نعم، سیجئ استثناء بعض أشخاص المبیع کالمنعتق علی المشتری. وتنقیح مباحث هذا الخیار ومسقطاته یحصل برسم مسائل:

* (هامش) *

(۱) راجع الوسائل ۱۲: ۳۴۵، الباب الأول من أبواب الخیار. (۲) الوسائل ۱۲: ۳۴۷، الباب الأول من أبواب الخیار، الحدیث ۷. (*)

ص ۲۸

مسألهٔ (۱) هل یثبت خیار المجلس للوکیل؟

مسألهٔ (۱) هل یثبت خیار المجلس للوکیل؟

لا إشكال فى ثبوته للمتبايعين إذا كانا أصيلين، ولا فى ثبوته للوكيلين فى الجملة. وهل يثبت لهما مطلقا؟ خلاف. قال فى التذكرة: لو اشترى الوكيل أو باع أو تعاقد الوكيلان تعلق الخيار بهما وبالموكلين مع حضورهما فى المجلس، وإلا فبالوكيلين، فلو مات الوكيل فى المجلس والموكل غائب انتقل الخيار إليه، لأن ملكه أقوى من ملك الوارث. وللشافعية قولان: أحدهما: أنه يتعلق بالموكل، والآخر: أنه يتعلق بالوكيل (۱)، انتهى. أقول: والأولى أن يقال: إن الوكيل إن كان وكيلا فى مجرد إجراء العقد، فالظاهر عدم ثبوت الخيار لهما وفاقا لجماعة - منهم المحقق والشهيد الثانيان (۲) - لأن المتبادر من النص غيرهما وإن عممناه لبعض أفراد الوكيل (۳) ولم نقل بما قيل (۴) - تبعا لجامع المقاصد (۵) - بانصرافه

* (هامش) *

(۱) التذكرة ۱: ۵۱۸. (۲) جامع المقاصد ۴: ۲۸۵، والمسالك ۳: ۱۹۴ - ۱۹۵. (۳) المراد بهذا البعض هو الوكيل فى التصرف المالى، غاية الآمال: ۴۸۸. (۴) قاله المحقق التسترى فى مقابس الأنوار: ۲۴۱. (۵) جامع المقاصد ۴: ۲۸۶. (*)

ص ۲۹

بحكم الغلبة إلى خصوص العاقد المالك، مضافا إلى أن مفاد أدلة الخيار إثبات حق وسلطنة 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 فى الخارج. ألا ترى: أنه لو شك المشترى فى كون المبيع ممن ينعتق عليه لقرابة أو يجب صرفه لنفقة أو إعتاقه لنذر، فلا يمكن الحكم بعدم وجوبه لأدلة الخيار، بزعم إثباتها للخيار المستلزم لجواز رده على البائع وعدم وجوب عتقه. هذا مضافا إلى ملاحظة بعض أخبار هذا الخيار المقرون فيه بينه وبين خيار الحيوان (۱)، الذى لا يرضى الفقيه بالتزام ثبوته للوكيل فى إجراء الصيغة، فإن المقام وإن لم يكن من تعارض المطلق والمقيد إلا أن سياق الجميع يشهد باتحاد المراد من لفظ المتبايعين ، مع أن ملاحظة حكمة الخيار تبعد ثبوته للوكيل المذكور، مضافا إلى أدلة سائر الخيارات، فإن القول بثبوتها لموقع الصيغة لا ينبغى من الفقيه. والظاهر عدم دخوله فى إطلاق العبارة المتقدمة عن التذكرة (۲)، فإن الظاهر من قوله: اشترى الوكيل أو باع تصرف الوكيل بالبيع شراء

وال، لا مجرد إيقاع الصيغة. ومن جميع ذلك يظهر ضعف القول بثبوته للوكيلين المذكورين، كما

* (هامش) *

(۱) الوسائل ۱۲: ۳۴۵، الباب الأول من أبواب الخيار، الأحاديث ۱، ۵ و ۳۵۰، الباب ۳ من الأبواب نفسها، الحديث ۶. (۲) تقدمت فى الصفحة ۲۸. (*)

ص ۳۰

هو ظاهر الحدائق (۱). وأضعف منه تعميم الحكم لصورة منع الموكل من الفسخ بزعم: أن الخيار حق ثبت للعاقد بمجرد إجرائه للعقد، فلا يبطل بمنع الموكل. وعلى المختار، فهل يثبت للموكلين؟ فيه إشكال: من أن الظاهر من البيعين فى النص المتعاقدان، فلا يعم الموكلين، وذكروا: أنه لو حلف على عدم البيع لم يحنث ببيع وكيله. ومن أن الوكيلين فيما نحن فيه كالآلة للمالكين، ونسبة الفعل إليهما شائعة، ولذا لا يتبادر من قوله: باع فلان ملكه الكذائى كونه مباشرا للصيغة. وعدم الحنث بمجرد التوكيل فى إجراء الصيغة ممنوع. فالأقوى ثبوته لهما ولكن مع حضورهما فى مجلس العقد، والمراد به مجلسهما المضاف عرفا إلى العقد، فلو جلس هذا فى مكان وذاك فى مكان آخر فاطلعا على عقد الوكيلين، فمجرد ذلك لا يوجب الخيار لهما، إلا إذا صدق كون مكانيهما مجلسا لذلك العقد، بحيث يكون الوكيلان ك: لسانى الموكلين، والعبرة بافتراق الموكلين عن هذا المجلس لا بالوكيلين. هذا كله إن كان وكيلا فى مجرد إيقاع العقد. وإن كان وكيلا فى التصرف المالى كأكثر الوكلاء، فإن كان مستقلا فى التصرف فى مال الموكل بحيث يشمل فسخ المعاوضة بعد تحققها - نظير العامل فى القراض وأولياء القاصرين - فالظاهر ثبوت الخيار له،

* (هامش) *

(۱) الحدائق ۱۹: ۷. (*)

ص ۳۱

لعموم النص. ودعوى تبادر المالكين ممنوعة، خصوصا إذا استندت إلى الغلبة، فإن معاملة الوكلاء والأولياء لا تحصى. وهل يثبت للموكلين أيضا مع حضورهما كما تقدم عن التذكرة (۱)؟ إشكال: من تبادر المتعاقدين من النص، وقد تقدم عدم حنث الحالف على ترك البيع ببيع وكيله. ومن أن المستفاد من أدلة سائر الخيارات وخيار الحيوان المقرون بهذا الخيار فى بعض النصوص (۲): كون الخيار حقا لصاحب المال، شرع (۳) إرفاقا له، وأن ثبوته للوكيل لكونه نائبا عنه يستلزم ثبوته للمنوب عنه، إلا أن يدعى مدخلية المباشرة للعقد، فلا يثبت لغير المباشر. ولكن الوجه الأخير لا يخلو عن قوة. وحينئذ فقد يتحقق فى عقد واحد الخيار لأشخاص كثيرة من طرف واحد أو من الطرفين، فكل من سبق من أهل الطرف الواحد إلى إعماله نفذ وسقط خيار الباقين بلزوم العقد أو بانفساخه، وليس المقام من تقديم الفاسخ على المجيز (۴).

* (هامش) *

(۱) تقدم فى الصفحة ۲۸. (۲) راجع الصفحة ۲۹، الهامش الأول. (۳) فى ش : شرعا . (۴) فى ش زيادة: فإن تلك المسألة فيما إذا ثبت للجانبين، وهذا فرض من جانب واحد . (*)

ص ۳۲

ثم على المختار من ثبوته للموكلين، فهل العبرة فيه بتفرقهما عن مجلسهما حال العقد، أو عن مجلس العقد، أو بتفرق المتعاقدين، أو بتفرق الكل، فيكفى بقاء أصيل مع وكيل الآخر (۱) فى مجلس العقد؟ وجوه، أقواها الأخير. وإن لم يكن مستقلا فى التصرف فى مال الموكل قبل العقد وبعده، بل كان وكيلا فى التصرف على وجه المعاوضة - كما إذا قال له: اشتر لى عبدا - فالظاهر حينئذ عدم الخيار للوكيل، لا لانصراف الإطلاق إلى غير ذلك، بل لما ذكرنا فى القسم الأول (۲): من أن إطلاق أدلة الخيار مسوق لإفادة سلطنة كل من العاقدين على ما نقله عنه بعد الفراغ عن تمكنه من رد ما انتقل إليه، فلا تنهض لإثبات هذا التمكن عند الشك فيه، ولا لتخصيص ما دل على سلطنة الموكل على ما انتقل إليه المستلزمة لعدم جواز تصرف الوكيل فيه برده إلى مالكه الأصلى. وفى ثبوته للموكلين ما تقدم (۳). والأقوى اعتبار الافتراق عن مجلس العقد كما عرفت فى سابقه (۴). ثم هل للموكل بناء على ثبوت الخيار له تفويض الأمر إلى الوكيل بحيث يصير ذا حق خيارى؟ الأقوى العدم، لأن المتيقن من

* (هامش) *

(۱) فى ش : آخر . (۲) وهو الوكيل فى إجراء لفظ العقد فقط، راجع الصفحة ۲۸ - ۲۹. (۳) راجع الصفحة المتقدمة. (۴) آنفا. (*)

ص ۳۳

الدليل ثبوت الخيار للعاقد فى صورة القول به عند العقد لا لحوقه له بعده. نعم، يمكن توكيله فى الفسخ أو فى مطلق التصرف فسخا أو التزاما. ومما ذكرنا اتضح عدم ثبوت الخيار للفضوليين وإن جعلنا الإجازة كاشفة، لا لعدم صدق المتبايعين ، لأن البيع النقل ولا نقل هنا - كما قيل (۱) - لاندفاعه بأن البيع النقل العرفى، وهو موجود هنا. نعم، ربما كان ظاهر الأخبار حصول الملك شرعا بالبيع، وهذا المعنى منتف فى الفضولى قبل الإجازة. ويندفع أيضا: بأن مقتضى ذلك عدم الخيار فى الصرف والسلم قبل القبض، مع أن هذا المعنى لا يصح على مذهب الشيخ القائل بتوقف الملك على انقضاء الخيار (۲). فالوجه فى عدم ثبوته للفضوليين فحوى ما تقدم: من عدم ثبوته للوكيلين الغير المستقلين (۳). نعم، فى ثبوته للمالكين بعد الإجازة مع حضورهما فى مجلس العقد وجه. واعتبار مجلس الإجازة على القول بالنقل، له وجه. خصوصا على القول بأن الإجازة عقد مستأنف، على ما تقدم توضيحه فى مسألة عقد الفضولى (۴). ويكفى حينئذ الإنشاء أصالة من أحدهما، والإجازة من الآخر إذا جمعهما مجلس

* (هامش) *

(۱) قاله صاحب الجواهر ۲۳: ۹. (۲) الخلاف ۳: ۲۲، المسألة ۲۹ من کتاب البیوع. (۳) راجع الصفحة المتقدمة. (۴) راجع الجزء الثالث: ۳۹۹. (*)

ص ۳۴

عرفا. نعم، یحتمل فی أصل [المسألة] (۱) أن تکون الإجازة من المجیز التزاما بالعقد، فلا خیار بعدها خصوصا إذا کانت بلفظ التزمت ، فتأمل. ولا فرق فی الفضولیین بین الغاصب وغیره، فلو تبایع غاصبان ثم تفاسخا لم یزل العقد عن قابلیة لحوق الإجازة، بخلاف ما لو رد الموجب منهما قبل قبول الآخر، لاختلال صورة المعاقدة، والله العالم.

* (هامش) *

(۱) لم ترد فی ق . (*)

ص ۳۵

مسألة (۲) هل یثبت الخیار إذا کان العاقد واحداً؟

مسألة (۲) هل یثبت الخیار إذا کان العاقد واحداً؟

لو کان العاقد واحدا لنفسه أو غیره عن نفسه أو غیره ولایة أو وکالة علی وجه یثبت له الخیار مع التعدد - بأن کان ولیا أو وکیلا مستقلا فی التصرف - فالمحکی عن ظاهر الخلاف والقاضی والمحقق (۱) والعلامة (۲) والشهیدین (۳) والمحقق الثانی (۴) والمحقق المیسی (۵) والصیمری (۶) وغیرهم، ثبوت هذا الخیار له عن الإثنین، لأنه بائع ومشتر، فله ما لکل منهما کسائر أحکامهما الثابتة لهما من حیث کونهما متبایعین.

* (هامش) *

(۱) حکاه عن ظاهرهم المحقق التستری فی المقابس: ۲۴۰. (۲) التذکرة ۱: ۵۱۵ - ۵۱۶. (۳) الدروس ۳: ۲۶۵، والمسالک ۳: ۱۹۷ - ۱۹۸. (۴) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۵۴۵، والمحقق التستری فی المقابس: ۲۴۱، وراجع تعلیقة المحقق علی الإرشاد (مخطوط): ۲۵۳ - ۲۵۴. (۵) لا یوجد لدینا کتابه، نعم حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۵۴۵، والمحقق التستری فی المقابس: ۲۴۱. (۶) حکی عنه ذلک فی مفتاح الکرامة ۴: ۵۴۵، والمقابس: ۲۴۱. وراجع غایة المرام (مخطوط): ۲۸۸. (*)

ص ۳۶

واحتمال کون الخیار لکل منهما بشرط انفراده بإنشائه فلا یثبت مع قیام العنوانین بشخص واحد، مندفع باستقرار سائر أحکام المتبایعین، وجعل الغایة التفرق المستلزم للتعدد مبنی علی الغالب. خلافا للمحکی فی التحریر من القول بالعدم (۱)، واستقربه فخر الدین قدس الله سره (۲)، ومال إلیه المحقق الأردبیلی (۳) والفاضل الخراسانی (۴) والمحدث البحرانی (۵)، واستظهره بعض الأفاضل ممن عاصرناهم (۶). ولا یخلو عن قوة بالنظر إلی ظاهر النص، لأن الموضوع فیه صورة التعدد، والغایة فیه الافتراق المستلزم للتعدد، ولولاها لأمکن استظهار کون التعدد فی الموضوع لبیان حکم کل من البائع والمشتری کسائر أحکامهما، إذ لا یفرق العرف بین قوله: المتبایعان کذا وقوله: لکل من البائع والمشتری ، إلا أن التقیید بقوله: حتی یفترقا ظاهر فی اختصاص الحکم بصورة إمکان فرض الغایة، ولا یمکن فرض التفرق فی غیر المتعدد. ومنه یظهر سقوط القول بأن کلمة حتی تدخل علی الممکن والمستحیل، إلا أن یدعی أن التفرق غایة مختصة بصورة التعدد، لا

* (هامش) *

(۱) التحریر ۱: ۱۶۵. (۲) إیضاح الفوائد ۱: ۴۸۱، وفیه: والأولی عدم الخیار هنا . (۳) مجمع الفائدة ۸: ۳۸۹. (۴) کفایة الأحکام: ۹۱، وفیه: لا یخلو عن قوة . (۵) الحدائق ۱۹: ۱۳ و ۱۶. (۶) وهو المحقق التستری فی المقابس: ۲۴۱، وفیه: ولعل القول الثانی أقوی . (*)

ص ۳۷

مخصصة للحكم بها. وبالجملة، فحكم المشهور بالنظر إلى ظاهر اللفظ مشكل. نعم، لا يبعد بعد تنقيح المناط، لكن الإشكال فيه. والأولى التوقف، تبعا للتحرير وجامع المقاصد (۱). ثم لو قلنا بالخيار، فالظاهر بقاؤه إلى أن يسقط بأحد المسقطات غير التفرق.

* (هامش) *

(۱) التحرير ۱: ۱۶۵، وجامع المقاصد ۴: ۲۸۷. (*)

ص ۳۸

مسألة (۳) استثناء بعض أشخاص المبيع عن خيار المجلس

مسألة (۳) استثناء بعض أشخاص المبيع عن خيار المجلس:

قد يستثنى بعض أشخاص المبيع عن عموم ثبوت هذا الخيار: منها: من ينعتق على أحد المتبايعين، والمشهور - كما قيل (۱) -: عدم الخيار مطلقا، بل عن ظاهر المسالك أنه محل وفاق (۲). واحتمل فى الدروس ثبوت الخيار للبائع (۳). والكلام فيه مبنى على قول المشهور: من عدم توقف الملك على انقضاء الخيار، وإلا فلا إشكال فى ثبوت الخيار. والظاهر أنه لا إشكال فى عدم ثبوت الخيار بالنسبة إلى نفس العين، لأن مقتضى الأدلة الانعتاق بمجرد الملك، والفسخ بالخيار من حينه لا من أصله، ولا دليل على زواله بالفسخ مع قيام الدليل على عدم

* (هامش) *

(۱) قاله المحدث البحرانى فى الحدائق ۱۹: ۱۶. (۲) نسبه إلى ظاهر المسالك المحقق التسترى فى المقابس: ۲۴۰، وانظر المسالك ۳: ۲۱۲. (۳) الدروس ۳: ۲۶۶. (*)

ص ۳۹

زوال الحرية بعد تحققها إلا على احتمال - ضعفه فى التحرير فيما لو ظهر من ينعتق عليه معيبا (۱) - مبنى على تزلزل العتق. وأما الخيار بالنسبة إلى أخذ القيمة، فقد يقال (۲): [إنه] (۳) مقتضى الجمع بين أدلة الخيار ودليل عدم عود الحر إلى الرقية، فيفرض المنعتق كالتالف، فلمن انتقل إليه أن يدفع القيمة ويسترد الثمن. وما فى التذكرة: من أنه وطن نفسه على الغبن المالى، والمقصود من الخيار أن ينظر ويتروى لدفع الغبن عن نفسه ممنوع، لأن التوطين على شرائه عالما بانعتاقه عليه ليس توطينا على الغبن من حيث المعاملة، وكذا لمن انتقل عنه أن يدفع الثمن ويأخذ القيمة. وما فى التذكرة: من تغليب جانب العتق (۴) إنما يجدى مانعا عن دفع العين. لكن الإنصاف: أنه لا وجه للخيار لمن انتقل إليه، لأن شراءه إتلاف له فى الحقيقة وإخراج له عن المالية، وسيجئ سقوط الخيار بالإتلاف بل بأدنى تصرف (۵)، فعدم ثبوته به أولى. ومنه يظهر عدم ثبوت الخيار لمن انتقل عنه، لأن بيعه ممن ينعتق عليه إقدام على إتلافه وإخراجه عن المالية.

* (هامش) *

(۱) لم نعثر فيه إلا على هذه العبارة: ولو اشترى من يعتق عليه ثم ظهر على عيب سابق فالوجه أن له الأرش خاصة انظر التحرير ۱: ۱۸۴. (۲) احتمله الشهيد فى الدروس ۳: ۲۶۶. (۳) الزيادة اقتضاها السياق. (۴) التذكرة ۱: ۵۱۶، وفيه: لكن النظر إلى جانب العتق أقوى . (۵) يجئ فى الصفحة ۸۱ و ۹۷. (*)

ص ۴۰

والحاصل: أنا إذا قلنا: إن الملك فى من ينعتق عليه تقديرى لا تحقيقى، فالمعاملة عليه من المتبايعين مواطاة على إخراجه عن المالية، وسلكه فى سلك ما لا يتمول. لكنه حسن مع علمهما، فتأمل. وقد يقال (۱): إن ثبوت الخيار لمن انتقل عنه مبنى على أن الخيار

والانعتاق هل يحصلان بمجرد البيع أو بعد ثبوت الملك آنا ما، أو الأول بالأول والثانى بالثانى، أو العكس؟ فعلى الأولين والأخير يقوى القول بالعدم، لأنصية أخبار العتق وكون القيمة بدل العين، فيمتنع استحقاقها من دون المبدل، ولسبق تعلقه على الأخير. ويحتمل قريبا الثبوت، جمعا بين الحقين ودفعا للمنافاة من البين، وعملا بالنصين وبالإجماع على عدم إمكان زوال يد البائع عن العوضين، وتنزيلا للفسخ منزلة الأرش مع ظهور عيب فى أحدهما، وللعتق منزلة تلف العين، ولأنهم حكموا بجواز الفسخ والرجوع إلى القيمة فيما إذا باع بشرط العتق فظهر كونه ممن ينعتق على المشترى، أو تعيب بما يوجب ذلك. والظاهر عدم الفرق بينه وبين المقام. وعلى الثالث يتجه الثانى، لما مر، ولسبق تعلق حق الخيار وعروض العتق. ثم قال: وحيث كان المختار فى الخيار: أنه بمجرد العقد، وفى العتق: أنه بعد الملك، ودل ظاهر الأخبار وكلام الأصحاب على أن أحكام العقود والإيقاعات تتبعها بمجرد حصولها إذا لم يمنع عنها مانع، من غير فرق بين الخيار وغيره، بل قد صرحوا بأن الخيار يثبت بعد

* (هامش) *

(۱) القائل هو صاحب المقابس قدس سره، كما سيأتى. (*)

ص ۴۱

العقد وأنه علة والمعلول لا يتخلف عن علته، كما أن الانعتاق لا يتخلف عن الملك، فالأقرب هو الأخير، كما هو ظاهر المختلف والتحرير (۱) ومال إليه الشهيد (۲) إن لم يثبت الإجماع على خلافه، ويؤيده إطلاق الأكثر ودعوى ابن زهرة الإجماع على ثبوت خيار المجلس فى جميع ضروب البيع (۳) من غير استثناء (۴). انتهى كلامه (۵)، رفع مقامه. أقول: إن قلنا: إنه يعتبر فى فسخ العقد بالخيار أو بالتقايل خروج الملك عن ملك من انتقل إليه إلى ملك من انتقل عنه - نظرا إلى أن خروج أحد العوضين عن ملك أحدهما يستلزم دخول الآخر فيه ولو تقديرا - لم يكن وجه للخيار فيما نحن فيه ولو قلنا بكون الخيار بمجرد العقد والانعتاق عقيب الملك آنا ما، إذ برفع العقد لا يقبل المنعتق عليه لأن يخرج من ملك المشترى إلى ملك البائع ولو تقديرا، إذ ملكية المشترى لمن ينعتق عليه ليس على وجه يترتب عليه سوى الانعتاق، ولا يجوز تقديره بعد الفسخ قبل الانعتاق خارجا عن ملك المشترى إلى ملك البائع ثم انعتاقه مضمونا على المشترى، كما لو فرض بيع المشترى للمبيع فى زمن الخيار ثم فسخ البائع. والحاصل: أن الفاسخ يتلقى الملك من المفسوخ عليه، وهذا غير

* (هامش) *

(۱) راجع المختلف ۸: ۲۳ - ۲۵، والتحرير ۱: ۱۶۵، و ۲: ۷۷. (۲) انظر الدروس ۳: ۲۶۶، والقواعد والفوائد ۲: ۲۴۷، القاعدة ۲۴۴. (۳) كذا فى ظاهر ق ، ولعل الأصح: المبيع ، كما فى ش . (۴) راجع الغنية: ۲۱۷. (۵) يعنى: كلام المحقق التسترى فى المقابس: ۲۴۰. (*)

ص ۴۲

حاصل فيما نحن فيه. وإن قلنا: إن الفسخ لا يقتضى أزيد من رد العين إن كان موجودا وبدله إن كان تالفا أو كالتالف، ولا يعتبر فى صورة التلف إمكان تقدير تلقى الفاسخ الملك من المفسوخ عليه وتملكه منه، بل يكفى أن تكون العين المضمونة قبل الفسخ بثمنها مضمونة بعد الفسخ بقيمتها مع التلف - كما يشهد به الحكم بجواز الفسخ والرجوع إلى القيمة فيما (۱) تقدم من (۲) مسألة البيع بشرط العتق ثم ظهور المبيع منعتقا على المشترى (۳)، وحكمهم برجوع الفاسخ إلى القيمة لو وجد العين منتقلة بعقد لازم مع عدم إمكان تقدير عود الملك قبل الانتقال الذى هو بمنزلة التلف إلى الفاسخ - كان الأوفق بعمومات الخيار القول به هنا والرجوع إلى القيمة، إلا مع إقدام المتبايعين على المعاملة مع العلم بكونه ممن ينعتق عليه، فالأقوى العدم، لأنهما قد تواطأ على إخراجه عن المالية الذى هو بمنزلة إتلافه. وبالجملة، فإن الخيار حق فى العين، وإنما يتعلق بالبدل بعد تعذره لا ابتداء، فإذا كان نقل العين إبطالا لماليته وتفويتا لمحل الخيار و (۴) كان كتفويت نفس الخيار باشتراط سقوطه، فلم يحدث حق فى العين حتى يتعلق ببدله.

* (هامش) *

(۱) فی ظاهر ق : فما ، ولعله من سهو القلم. (۲) فی ش : فی . (۳) تقدم فی کلام صاحب المقابس، راجع الصفحة ۴۰. (۴) لم ترد و فی ش . (*)

ص ۴۳

وقد صرح بعضهم بارتفاع خیار البائع بإتلاف المبیع (۱) ونقله إلی من ینعتق علیه کالإتلاف له من حیث المالیة، فدفع الخیار به أولی وأهون من رفعه، فتأمل. ومنها: العبد المسلم المشتری من الکافر بناء علی عدم تملک الکافر للمسلم اختیارا، فإنه قد یقال بعدم ثبوت الخیار لأحدهما. أما بالنسبة إلی العین فلفرض عدم جواز تملک الکافر للمسلم وتملیکه إیاه، وأما بالنسبة إلی القیمة فلما تقدم: من أن الفسخ یتوقف علی رجوع العین إلی مالکه الأصلی ولو تقدیرا (۲) لتکون مضمونة له بقیمته علی من انتقل إلیه، ورجوع المسلم إلی الکافر غیر جائز، وهذا هو المحکی عن حواشی الشهید رحمه الله حیث قال: إنه یباع ولا یثبت له خیار المجلس ولا الشرط (۳). ویمکن أن یرید بذلک عدم ثبوت الخیار للکافر فقط وإن ثبت للمشتری، فیوافق مقتضی کلام فخر الدین قدس سره فی الإیضاح: من أن البیع بالنسبة إلی الکافر استنقاذ، وبالنسبة إلی المشتری کالبیع (۴)، بناء منه علی عدم تملک السید الکافر له، لأن الملک سبیل، وإنما له حق استیفاء

* (هامش) *

(۱) لم نظفر علی مصرح بذلک بعد التتبع فی الکتب الفقهیة المتداولة، انظر مفتاح الکرامة ۴: ۵۹۹. (۲) تقدم فی الصفحة ۴۱. (۳) لا یوجد لدینا حواشی الشهید لکن حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۸۰. (۴) إیضاح الفوائد ۱: ۴۱۴. (*)

ص ۴۴

ثمنه منه. لکن الإنصاف: أنه علی هذا التقدیر لا دلیل علی ثبوت الخیار للمشتری أیضا، لأن الظاهر من قوله: البیعان بالخیار (۱) اختصاص الخیار بصورة تحقق البیع من الطرفین، مع أنه لا معنی لتحقق العقد البیعی من طرف واحد، فإن شروط البیع إن کانت موجودة تحقق من الطرفین وإلا لم یتحقق أصلا، کما اعترف به بعضهم (۲) فی مسألة بیع الکافر الحربی من ینعتق علیه. والأقوی فی المسألة - وفاقا لظاهر الأکثر (۳) وصریح کثیر (۴) - ثبوت الخیار فی المقام، وإن تردد فی القواعد بین استرداد العین و (۵) القیمة (۶). وما ذکرنا: من أن الرجوع بالقیمة مبنی علی إمکان تقدیر الملک فی ملک المالک الأصلی، لو أغمضنا عن منعه - کما تقدم فی المسألة السابقة (۷) - غیر قادح هنا، لأن تقدیر المسلم فی ملک الکافر بمقدار یثبت علیه بدله لیس سبیلا للکافر علی المسلم، ولذا جوزنا له شراء من

* (هامش) *

(۱) الوسائل ۱۲: ۳۴۵، الباب الأول من أبواب الخیار، الحدیث ۱، ۲ و ۳. (۲) راجع جامع المقاصد ۴: ۱۳۳، ومفتاح الکرامة ۴: ۳۱۹ و ۵۴۹. (۳) ثبوت الخیار ظاهر من أطلق علیه البیع ولم یصرح بعدم سقوط الخیار. (۴) ممن صرح بثبوت الخیار فی المسألة الشهید فی الدروس ۳: ۱۹۹، والمحقق الثانی فی جامع المقاصد ۴: ۶۵. (۵) فی ش : أو . (۶) القواعد ۲: ۱۸. (۷) تقدم فی الصفحة ۴۱. (*)

ص ۴۵

ینعتق علیه. وقد مر بعض الکلام فی ذلک فی شروط المتعاقدین (۱). ومنها: شراء العبد نفسه - بناء علی جوازه - فإن الظاهر عدم الخیار فیه ولو بالنسبة إلی القیمة، لعدم شمول أدلة الخیار له، واختاره فی التذکرة (۲). وفیها أیضا: أنه لو اشتری جمدا فی شدة الحر ففی الخیار إشکال (۳). ولعله من جهة احتمال اعتبار قابلیة العین للبقاء بعد العقد لیتعلق بها الخیار، فلا یندفع الإشکال بما فی جامع المقاصد: من أن الخیار لا یسقط بالتلف (۴) لأنه لا یسقط به إذا ثبت قبله، فتأمل.

* (هامش) *

(۱) راجع الجزء الثالث: ۵۹۸. (۲) التذکرة ۱: ۵۱۶. (۳) التذکرة ۱: ۵۱۶. (۴) جامع المقاصد ۴: ۲۸۷. (*)

ص ۴۶

مسألة (۴) اختصاص خيار المجلس بالبيع

مسألة (۴) اختصاص خيار المجلس بالبيع:

لا يثبت خيار المجلس فى شىء من العقود سوى البيع عند علمائنا، كما فى التذكرة (۱)، وعن تعليق الإرشاد (۲) وغيرهما (۳). وعن الغنية: الإجماع عليه (۴). وصرح الشيخ فى غير موضع من المبسوط بذلك أيضا (۵)، بل عن الخلاف: الإجماع على عدم دخوله فى الوكالة والعارية والقراض والحوالة والوديعة (۶). إلا أنه فى المبسوط - بعد ذكر جملة من العقود التى يدخلها الخيار والتى لا يدخلها - قال: وأما الوكالة والوديعة والعارية

* (هامش) *

(۱) التذكرة ۱: ۵۱۶. (۲) حاشية الإرشاد (مخطوط): ۲۵۴، ذيل قول المصنف: ويثبت فى البيع خاصة . (۳) مثل مجمع الفائدة ۸: ۳۸۸، بلفظ عند الأصحاب ، والمسالك ۳: ۲۱۱، بلفظ لا خلاف فيه بين علمائنا . (۴) الغنية: ۲۲۰. (۵) راجع المبسوط ۲: ۸۰ - ۸۲، وفيه - بعد الحكم بعدم دخوله فى الحوالة والإجارة والعتق - هكذا: لأنه يختص البيع و لأنه ليس ببيع و لأن خيار المجلس يختص البيع . (۶) الخلاف ۳: ۱۳ - ۱۴، المسألة ۱۲ من البيوع، وفيه بدل الحوالة : الجعالة. (*)

ص ۴۷

والقراض والجعالة فلا يمنع من دخول الخيارين فيها مانع (۱)، انتهى. ومراده خيار المجلس والشرط. وحكى نحوه عن القاضى (۲). ولم يعلم معنى الخيار فى هذه العقود (۳)، بل جزم فى التذكرة: بأنه لا معنى للخيار فيها، لأن الخيار فيها أبدا (۴). واحتمل فى الدروس: أن يراد بذلك عدم جواز التصرف قبل انقضاء الخيار (۵). ولعل مراده التصرف المرخص فيه شرعا للقابل فى هذه العقود، لا الموجب، إذ لا معنى لتوقف جواز تصرف المالك فى هذه العقود على انقضاء الخيار، و (۶) 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 (۷). 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 (۸).

* (هامش) *

(۱) المبسوط ۲: ۸۲. (۲) المهذب ۱: ۳۵۶. (۳) يعنى العقود المذكورة فى كلام الشيخ بقوله: وأما الوكالة والوديعة و... . (۴) التذكرة ۱: ۵۱۶. (۵) الدروس ۳: ۲۶۸. (۶) لم ترد و فى ش . (۷) راجع الخلاف ۳: ۲۲، المسألة ۲۹ من كتاب البيوع. (۸) انظر المبسوط ۲: ۸۰، ۸۱ و ۸۲. (*)

ص ۴۸

والذى يخطر بالبال: أن مراده دخول الخيارين فى هذه العقود إذا وقعت فى ضمن عقد البيع، فتنفسخ بفسخه فى المجلس، وهذا المعنى وإن كان بعيدا فى نفسه، إلا أن ملاحظة كلام الشيخ فى المقام يقربه إلى الذهن ، وقد ذكر نظير ذلك فى جريان الخيارين فى الرهن والضمان (۱) (۲). وكيف كان، فلا إشكال فى أصل هذه المسألة.

* (هامش) *

(۱) راجع المبسوط ۲: ۷۹ و ۸۰. (۲) فى ش زيادة: وصرح فى السرائر بدخول الخيارين فى هذه العقود، لأنها جائزة فيجوز الفسخ فى كل وقت، وهو محتمل كلام الشيخ، فتأمل . وقد وردت هذه الزيادة فى ف فى الهامش. وانظر السرائر ۲: ۲۴۶. (*)

ص ۴۹

مسألة (۵) مبدأ هذا خيار المجلس

مسألة (۵) مبدأ هذا خيار المجلس:

مبدأ هذا الخيار من حين العقد، لأن ظاهر النص (۱) كون البيع علة تامة، ومقتضاه - كظاهر الفتاوى - شمول الحكم للصرف والسلم قبل القبض. ولا إشكال فيه لو قلنا بوجوب التقابض فى المجلس فى الصرف والسلم وجوبا تكليفيا، إما للزوم الربا - كما صرح به فى صرف التذكرة (۲) - وإما لوجوب الوفاء بالعقد وإن لم يكن بنفسه مملكا، لأن ثمرة الخيار حينئذ جواز الفسخ، فلا يجب التقابض. أما لو قلنا بعدم وجوب التقابض وجواز تركه إلى التفرق المبطل للعقد، ففى أثر الخيار خفاء، لأن المفروض بقاء سلطنة كل من المتعاقدين على ملكه وعدم حق لأحدهما فى مال الآخر. ويمكن أن يكون أثر الخيار خروج العقد بفسخ ذى الخيار عن قابلية لحوق القبض المملك، فلو فرض اشتراط سقوط الخيار فى العقد لم يخرج العقد بفسخ المشروط

* (هامش) *

(۱) يعنى: البيعان بالخيار حتى يفترقا ، الوسائل ۱۲: ۳۴۵، الباب ۱ من أبواب الخيار، الحديث ۱ - ۳. (۲) التذكرة ۱: ۵۱۱. (*)

ص ۵۰

عليه عن قابلية التأثير. قال فى التذكرة: لو تقابضا فى عقد الصرف ثم أجازا فى المجلس لزم العقد، وإن أجازا قبل التقابض فكذلك، وعليهما التقابض، فإن تفرقا قبله انفسخ العقد، ثم إن تفرقا عن تراض لم يحكم بعصيانهما، فإن انفرد أحدهما بالمفارقة عصى (۱)، انتهى. وفى الدروس: يثبت - يعنى خيار المجلس - فى الصرف، تقابضا أو لا، فإن التزما به قبل القبض وجب التقابض، فلو هرب أحدهما عصى وانفسخ العقد، ولو هرب قبل الالتزام فلا معصية. ويحتمل قويا عدم العصيان مطلقا، لأن للقبض مدخلا فى اللزوم فله تركه (۲)، انتهى. وصرح الشيخ أيضا فى المبسوط بثبوت التخاير فى الصرف قبل التقابض (۳). ومما ذكرنا يظهر الوجه فى كون مبدأ الخيار للمالكين الحاضرين فى مجلس عقد الفضوليين - على القول بثبوت الخيار لهما - من زمان إجازتهما على القول بالنقل، وكذا على الكشف، مع احتمال كونه من زمان العقد.

* (هامش) *

(۱) التذكرة ۱: ۵۱۸ - ۵۱۹. (۲) الدروس ۳: ۲۶۷. (۳) راجع المبسوط ۲: ۷۹، ولكن لم يصرح به. وفيه: وأما الصرف فيدخله خيار المجلس . (*)

ص ۵۱

القول فى مسقطات الخيار

القول فى مسقطات الخيار:

وهى أربعة - على ما ذكرها فى التذكرة (۱) -: اشتراط سقوطه فى ضمن العقد، وإسقاطه بعد العقد، والتفرق، والتصرف. فيقع الكلام فى مسائل:

مسألة (۱) لا خلاف ظاهرا فى سقوط هذا الخيار باشتراط سقوطه فى ضمن العقد، وعن الغنية:

الإجماع عليه (۲). ويدل عليه قبل ذلك عموم المستفيض: المؤمنون (۳) - أو المسلمون (۴) - عند شروطهم . وقد يتخيل معارضته لعموم (۵) أدلة الخيار، ويرجح على تلك الأدلة

* (هامش) *

(۱) التذكرة ۱: ۵۱۷. (۲) الغنية: ۲۱۷. (۳) الوسائل ۱۵: ۳۰، الباب ۲۰ من أبواب المهور، ذيل الحديث ۴. (۴) الوسائل ۱۲: ۳۵۳، الباب

۶ من أبواب الخيار، الحديث ۱، ۲ و ۵. (۵) فی ش : بعموم . (*)

ص ۵۲

بالمرجحات (۱) وهو ضعيف، لأن الترجيح من حيث الدلالة والسند مفقود، وموافقة عمل الأصحاب لا يصير مرجحا بعد العلم بانحصار مستندهم فی عموم أدلة الشروط، كما يظهر من كتبهم. ونحوه فی الضعف التمسك بعموم * (أوفوا بالعقود) * (۲) بناء على صيرورة شرط عدم الخيار كالجزء من العقد الذی يجب الوفاء به، إذ فيه: أن أدلة الخيار أخص، فيخصص بها العموم. بل الوجه - مع انحصار المستند فی عموم دليل الشروط - عدم نهوض أدلة الخيار للمعارضة، لأنها مسوقة لبيان ثبوت الخيار بأصل الشرع، فلا ينافی سقوطه بالمسقط الخارجی وهو الشرط، لوجوب العمل به شرعا. بل التأمل فی دليل الشرط يقضی بأن المقصود منه رفع اليد عن الأحكام الأصلية الثابتة للمشروطات قبل وقوعها فی حيز الاشتراط، فلا تعارضه أدلة تلك الأحكام، فحاله حال أدلة وجوب الوفاء بالنذر والعهد فی عدم مزاحمتها بأدلة أحكام الأفعال المنذورة لولا النذر. ويشهد لما ذكرنا - من حكومة أدلة الشرط وعدم معارضتها للأحكام الأصلية حتى يحتاج إلى المرجح - استشهاد الإمام فی كثير من الأخبار بهذا العموم على مخالفة كثير من الأحكام الأصلية.

* (هامش) *

(۱) قال المامقانی قدس سره: هذا الكلام وما بعده من تضعيف التمسك بعموم: * (أوفوا بالعقود) * إشارة إلى دفع ما ذكره صاحب الجواهر رحمه الله . غاية الآمال: ۴۹۰، وراجع الجواهر ۲۳: ۱۲. (۲) تمسك به صاحب الجواهر، انظر الجواهر ۲۳: ۱۲، والآية من سورة المائدة: ۱. (*)

ص ۵۳

منها: صحيحة مالك بن عطية، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل كان له أب مملوك وكان تحت أبيه جارية مكاتبة قد أدت بعض ما عليها، فقال لها ابن العبد: هل لك أن اعينك فی مكاتبتك حتى تؤدی ما عليك بشرط أن لا يكون لك الخيار (۱) على أبی إذا أنت ملكت نفسك؟ قالت: نعم، فأعطاها فی مكاتبتها على أن لا يكون لها الخيار بعد ذلك. قال عليه السلام: لا يكون لها الخيار، المسلمون عند شروطهم(۲). والرواية محمولة - بقرينة الإجماع على عدم لزوم الشروط الابتدائية - على صورة وقوع الاشتراط فی ضمن عقد لازم، أو المصالحة على إسقاط الخيار المتحقق سببه بالمكاتبة بذلك المال. وكيف كان، فالاستدلال فيها بقاعدة الشروط على نفی الخيار الثابت بالعمومات دليل على حكومتها عليها، لا معارضتها المحوجة إلى التماس المرجح. نعم، قد يستشكل التمسك بدليل الشروط فی المقام من وجوه: الأول: أن الشرط يجب الوفاء به إذا كان العقد المشروط فيه لازما، لأن الشرط (۳) فی 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.

* (هامش) *

(۱) فی ش زيادة: بعد ذلك . (۲) الوسائل ۱۶: ۹۵، الباب ۱۱ من أبواب المكاتبة، الحديث الأول. (۳) فی ق : الشروط . (*)

ص ۵۴

الثانی: أن هذا الشرط مخالف لمقتضى العقد على ما هو ظاهر قوله: البيعان بالخيار فاشتراط عدم كونهما بالخيار اشتراط لعدم بعض مقتضيات العقد. الثالث: ما استدل به بعض الشافعية على عدم جواز اشتراط السقوط: من أن إسقاط الخيار فی ضمن العقد إسقاط لما لم يجب، لأن الخيار لا يحدث إلا بعد البيع، فإسقاطه فيه كإسقاطه قبله (۱). هذا، ولكن شیء من هذه الوجوه لا يصلح للاستشكال. أما الأول، فلأن الخارج من عموم الشروط (۲): الشروط الابتدائية، لأنها كالوعد، والواقعة فی ضمن العقود الجائزة بالذات أو بالخيار مع بقائها على الجواز، لأن الحكم بلزوم الشرط مع فرض جواز العقد المشروط به مما لا يجتمعان، لأن الشرط تابع وكالتقييد للعقد المشروط به. أما إذا كان نفس مؤدی الشرط لزوم ذلك العقد المشروط به - كما فيما نحن فيه - لا التزاما آخر مغايرا لالتزام أصل

العقـد، فلزومه الثابت بمقتضـى عموم وجوب الوفاء بالشـرط عين لزوم العقـد، فلا يلزم تفكيك بين التابع والمتبوع فى اللزوم والجواز. وأما الثانى، فلأن الخيار حق للمتعاقدين اقتضاه العقد لو خلى ونفسه، فلا ينافى سـقوطه بالشـرط. وبعبارة اخرى: المقتضى للخيار العقد بشرط لا، لا طبيعة العقد من حيث هى حتى لا يوجد بدونه. وقوله: البيعان بالخيار وإن كان

* (هامش) *

(۱) حكاه فى التذكرة ۱: ۵۱۷، وراجع المغنى لابن قدامة ۳: ۵۶۸. (۲) فى ش : الشرط . (*)

ص ۵۵

له ظهور فى العلية التامة، إلا أن المتبادر من إطلاقه صورة الخلو عن شـرط السـقوط، مع أن مقتضى الجمع بينه وبين دليل الشرط كون العقـد مقتضـيا، لا تمام العلة ليكون التخلف ممتنعا شـرعا. نعم، يبقى الكلام فى دفع توهم: أنه لو بنى على الجمع بهذا الوجه بين دليل الشرط وعمومات الكتاب والسنة لم يبق شرط مخالف للكتاب والسنة، بل ولا لمقتضى العقد. ومحل ذلك وإن كان فى باب الشروط، إلاـ أن مجمـل القول فى دفع ذلك فيما نحن فيه: أنا حيث علمنا بالنص والإجماع أن الخيار حق مالى قابل للإسـقاط والإرث، لم يكن سقوطه منافيا للمشروع (۱)، فلم يكن اشتراطه اشتراط المنافى، كما لو اشترطا فى هذا العقد سـقوط الخيار [فى عقد آخر] (۲). و (۳) عن الثـالث بمـا عرفت: من أن المتبادر من النص المثبت للخيار صورة الخلو عن الاشتراط وإقـدام المتبايعين على عـدم الخيار، ففائـدة الشـرط إبطال المقتضـى لا إثبات المانع. ويمكن أن يستأنس لدفع الإشكال من هذا الوجه الثالث ومن سابقه بصحيحة مالك بن عطية المتقدمة (۴). ثم إن هذا الشرط يتصور على وجوه: أحدها: أن يشترط عدم الخيار - وهذا هو مراد المشهور من

* (هامش) *

(۱) كذا فى ق ، وفى نسخة بدل ش : للمشروط . (۲) لم يرد فى ق . (۳) فى ش زيادة: أما . (۴) تقدمت فى الصفحة ۵۳. (*)

ص ۵۶

اشتراط السـقوط - فيقول: بعت بشـرط أن لاـ يثبت بيننـا خيار المجلس كما مثل به فى الخلاف والمبسوط والغنيـة والتـذكرة (۱)، لأن المراد بالسـقوط هنا عـدم الثبوت، لا الارتفاع. الثانى: أن يشترط عـدم الفسـخ فيقول: بعت بشـرط أن لا أفسخ فى المجلس فيرجع إلى التزام ترك حقه، فلو خـالف الشـرط وفسـخ فيحتمـل قويا عـدم نفوذ الفسـخ، لأن وجوب الوفاء بالشـرط مسـتلزم لوجوب إجباره عليه وعدم سـلطنته على تركه، كما لو باع منذور التصدق به - على ما ذهب إليه (۲) غير واحد (۳) - فمخالفة الشرط وهو الفسخ غير نافذة فى حقه. ويحتمـل النفوذ، لعموم دليـل الخيـار، والاـلتزام بترك الفسـخ لا يوجب فساد الفسـخ على ما قاله بعضـهم: من أن بيع منـذور التصدق حنث موجب للكفارة، لا فاسد (۴). وحينئذ فلا فائدة فى هذا غير الإثم على مخالفته، إذ ما يترتب

* (هامش) *

(۱) لم نعثر على المثـال فى الخلاـف والتـذكرة، راجع الخلاـف ۳: ۹ و ۲۱، والمبسوط ۲: ۸۳، والغنية: ۲۱۷، والتذكرة ۱: ۵۱۶. (۲) الظـاهر رجوع الضـمير إلى بطلان البيع المسـتفاد من فحوى الكلام. (۳) لم نقـف على موضع بحثهم عن المسألـة بخصوصـها، نعم عد المحقق التسترى قـدس سـره السـبب السـادس من منقصـات الملـك: تعلق حق النـذر وشـبهه، ونقـل جملـة مما وقف عليه من كلمات الأصـحاب فى كتـاب الزكـاة والحـج والعتق والنـذر والصـيد والذباحـة وغير ذلك مما يرتبط بالمسألـة، لكن لم ينقل عن أحـد القول ببطلاـن بيع منـذور التصـدق، راجع المقابس: ۱۹۰. (۴) حكـاه المحقق التسترى فى المقـابس: ۱۹۴ عن الشـهيد الثانى قدس سـره فى مسألتى منذور التدبير ومنذور الحرية، ولكن لم نعثر عليه فى كتبه قدس سره. (*)

ص ۵۷

على مخالفة الشـرط فى غير هذا المقام - من تسلط المشروط له على الفسخ لو خولف الشرط - غير مترتب هنا. والاحتمال الأول أوفق بعموم وجوب الوفاء بالشرط الدال على وجوب ترتب آثار الشرط، وهو 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 (۱). الثالث: أن يشترط إسقاط الخيار، ومقتضى ظاهره: وجوب الإسقاط بعد العقد، فلو أخل به وفسخ العقد، ففى تأثير الفسخ الوجهان المتقدمان، والأقوى عدم التأثير. وهل للمشروط له الفسخ بمجرد عدم إسقاط المشترط الخيار بعد العقد وإن لم يفسخ؟ وجهان: من عدم حصول الشرط، ومن أن المقصود منه إبقاء العقد، فلا يحصل التخلف إلا إذا فسخ. والأولى: بناء على القول بعدم تأثير الفسخ هو عدم الخيار، لعدم تخلف الشرط. وعلى القول بتأثيره ثبوت الخيار، لأنه قد يكون الغرض من الشرط عدم تزلزل العقد ويكون بقاء المشترط على سلطنة الفسخ مخالفا لمصلحة المشروط له، وقد يموت ذو الخيار وينتقل إلى وارثه. بقى الكلام فى أن المشهور: أن تأثير الشرط إنما هو مع ذكره فى متن العقد، فلو ذكراه قبله لم يفد، لعدم الدليل على وجوب الوفاء به. وصدق الشرط على غير المذكور فى العقد غير ثابت، لأن المتبادر عرفا

* (هامش) *

(۱) راجع الصفحة ۱۸. (*)

ص ۵۸

هو الإلزام والالتزام المرتبط بمطلب آخر، وقد تقدم عن القاموس: أنه الإلزام والالتزام فى البيع ونحوه (۱). وعن الشيخ والقاضى تأثير الشرط المتقدم. قال فى محكى الخلاف: لو شرطا قبل العقد أن لا يثبت بينهما خيار بعد العقد صح الشرط ولزم العقد بنفس الإيجاب والقبول. ثم نقل الخلاف عن بعض أصحاب الشافعى. ثم قال: دليلنا: أنه لا مانع من هذا الشرط والأصل جوازه وعموم الأخبار فى جواز الشرط يشمل هذا الموضع (۲)، انتهى. ونحوه المحكى عن جواهر القاضى (۳). وقال فى المختلف - على ما حكى عنه - بعد ذلك: وعندى فى ذلك نظر، فإن الشرط إنما يعتبر حكمه لو وقع فى متن العقد، نعم لو شرطا قبل العقد وتبايعا على ذلك الشرط صح ما شرطاه (۴)، انتهى. أقول: التبايع على ذلك الشرط إن كان بالإشارة إليه فى العقد بأن يقول مثلا: بعت على ما ذكر فهو من المذكور فى متن العقد، وإن كان بالقصد إليه والبناء عليه عند الإنشاء، فهذا هو ظاهر كلام الشيخ. نعم، يحتمل أن يريد الصورة الاولى (۵)، وهذا هو المناسب للاستدلال

* (هامش) *

(۱) تقدم فى الصفحة ۲۲. (۲) الخلاف ۳: ۲۱، المسألة ۲۸ من كتاب البيوع. (۳) جواهر الفقه: ۵۴، المسألة ۱۹۵. (۴) المختلف ۵: ۶۳. (۵) فى ش زيادة: وأراد بقوله: قبل العقد، قبل تمامه ، ووردت هذه العبارة فى هامش ف بلفظ: ويراد بقوله... الخ . (*)

ص ۵۹

له بعدم المانع من هذا الاشتراط. ويؤيده أيضا، بل يعينه: أن بعض أصحاب الشافعى إنما يخالف فى صحة هذا الاشتراط فى متن العقد، وقد صرح فى التذكرة بذكر خلاف بعض الشافعية فى اشتراط عدم الخيار فى متن العقد، واستدل عنهم بأن الخيار بعد تمام العقد، فلا يصح إسقاطه قبل تمامه (۱). والحاصل: أن ملاحظة عنوان المسألة فى الخلاف والتذكرة واستدلال الشيخ على الجواز واستدلال (۲) بعض الشافعية على المنع يكاد يوجب القطع بعدم إرادة الشيخ صورة ترك الشرط فى متن العقد. وكيف كان، فالأقوى أن الشرط الغير المذكور فى متن العقد غير مؤثر، لأنه لا يلزم بنفس اشتراطه السابق، لأن المتحقق فى السابق إما وعد بالتزام، أو التزام تبرعى لا يجب الوفاء به، والعقد اللاحق وإن وقع مبنيا عليه لا يلزمه، لأن الشرط إلزام مستقل لا يرتبط بالتزام العقد إلا بجعل المتكلم، وإلا فهو بنفسه ليس من متعلقات الكلام العقدى مثل العوضين وقيودهما حتى يقدر (۳) منويا، فيكون كالمحذوف النحوى بعد نصب القرينة، فإن من باع داره فى حال بنائه - فى الواقع - على عدم الخيار له لم يحصل له فى ضمن بيعه إنشاء التزام بعدم الخيار ولم يقيد إنشاءه بشئ. بخلاف قوله: بعتك على أن لا خيار [لى] (۴)

* (هامش) *

(۱) التذکرة ۱: ۵۱۷، وراجع المغنی لابن قدامة ۳: ۵۶۸. (۲) لم ترد استدلال فی ش ، وشطب علیها فی ف . (۳) فی ش زیادة: شرطا . (۴) لم یرد فی ق . (*)

ص ۶۰

الذی مؤداه بعتک ملتزما علی نفسی وبانیا علی أن لا خیار لی، فإن إنشاءه للبیع قد اعتبر مقیدا بإنشائه التزام عدم الخیار. فحاصل الشرط: إلزام فی التزام مع اعتبار تقیید الثانی بالأول، وتمام الکلام فی باب الشروط إن شاء الله تعالی.

فرع: إذا نذر أن یعتق عبده إذا باعه

فرع: إذا نذر أن یعتق عبده إذا باعه:

فرع: إذا نذر أن یعتق عبده إذا باعه:

ذکر العلامة فی التذکرة موردا لعدم جواز اشتراط [نفی] (۱) خیار المجلس وغیره فی متن العقد، وهو ما إذا نذر المولی أن یعتق عبده إذا باعه، بأن قال: لله علی أن اعتقک إذا بعتک ، قال: لو باعه بشرط نفی الخیار لم یصح البیع، لصحة النذر، فیجب الوفاء به، ولا یتم برفع الخیار. وعلی قول بعض علمائنا: من صحة البیع مع بطلان الشرط، یلغو الشرط ویصح [البیع ویعتق] (۲)، انتهی (۳). أقول: هذا مبنی علی أن النذر المعلق بالعین یوجب عدم تسلط الناذر علی التصرفات المنافیة له، وقد مر أن الأقوی فی الشرط [أیضا] (۴) کونه کذلک (۵).

* (هامش) *

(۱) لم یرد فی ق . (۲) من ش والمصدر. (۳) التذکرة ۱: ۴۹۵. (۴) لم یرد فی ق . (۵) مر فی الصفحة ۵۶. (*)

ص ۶۱

مسألة المسقط الأول: اشتراط السقوط فی ضمن العقد

مسألة المسقط الأول: اشتراط السقوط فی ضمن العقد:

ومن المسقطات إسقاط هذا الخیار بعد العقد، بل هذا هو المسقط الحقیقی. ولا خلاف ظاهرا فی سقوطه بالإسقاط، ویدل علیه - بعد الإجماع - فحوی ما سیجئ (۱): من النص الدال علی سقوط الخیار بالتصرف، معللا بأنه رضی بالبیع، مضافا إلی القاعدة المسلمة: من أن لکل ذی حق إسقاط حقه، ولعله لفحوی تسلط الناس علی أموالهم، فهم أولی بالتسلط علی حقوقهم المتعلقة بالأموال، ولا معنی لتسلطهم علی مثل هذه الحقوق الغیر القابلة للنقل، إلا نفوذ تصرفهم فیها بما یشمل الإسقاط. ویمکن الاستدلال له بدلیل الشرط لو فرض شموله للالتزام الابتدائی. ثم إن الظاهر سقوط الخیار بکل لفظ یدل علیه بإحدی الدلالات العرفیة، للفحوی المتقدمة (۲)، وفحوی ما دل علی کفایة بعض الأفعال

* (هامش) *

(۱) یجیء فی الصفحة ۸۲ و ۹۷. (۲) یعنی: ما ذکره آنفا من فحوی سقوط الخیار بالتصرف. (*)

ص ۶۲

فی إجازة عقد الفضولی (۱)، وصدق الإسقاط النافذ بمقتضی ما تقدم من التسلط علی إسقاط الحقوق، وعلی هذا فلو قال أحدهما: أسقطت الخیار من الطرفین فرضی الآخر سقط خیار الراضی أیضا، لکون رضاه بإسقاط الآخر خیاره إسقاطا أیضا.

* (هامش) *

(۱) مثل: ما دل علی أن سکوت البکر إجازة لنکاحها الفضولی، وسکوت المولی إجازة لنکاح العبد، راجع الوسائل ۱۴: ۲۰۶، الباب ۵

من أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، و ۵۲۵، الباب ۲۶ من أبواب نكاح العبيد والإماء. (*

ص ۶۳

مسألة المسقط الثانى: الإسقاط بعد العقد

مسألة المسقط الثانى: الإسقاط بعد العقد:

لو قال أحدهما لصاحبه: اختر ، فإن اختار المأمور الفسخ، فلا إشكال فى انفساخ العقد. وإن اختار الإمضاء، ففى سقوط خيار الآمر أيضا مطلقا - كما عن ظاهر الأكثر (۱)، بل عن الخلاف: الإجماع عليه (۲) - أو بشرط إرادته تمليك الخيار لصاحبه، وإلا فهو باق مطلقا (۳) كما هو ظاهر التذكرة (۴) أو مع قيد إرادة الاستكشاف دون التفويض ويكون حكم التفويض كالتمليك، أقوال. ولو سكت، فخيار الساكت باق إجماعا، ووجهه واضح. وأما

* (هامش) *

(۱) لم نقف على من نسبه إلى ظاهر الأكثر، نعم قال فى مفتاح الكرامة ۴: ۵۴۴: كما فى المبسوط والخلاف والغنية والتحرير والتذكرة والدروس وغيرها، وفى الغنية وظاهر الخلاف الإجماع عليه . (۲) حكاه السيد العاملى عن ظاهر الخلاف، وهو الحق، لأن عبارته ليست صريحة فى دعوى الإجماع، انظر الخلاف ۳: ۲۱، المسألة ۲۷ من كتاب البيوع. (۳) كتب فى ق فوق مطلقا : على الإطلاق . (۴) التذكرة ۱: ۵۱۸. (*)

ص ۶۴

خيار الآمر، ففى بقائه مطلقا، أو بشرط عدم إرادته (۱) تمليك الخيار كما هو ظاهر التذكرة (۲)، أو سقوط خياره مطلقا كما عن الشيخ (۳)؟ أقوال. والأولى أن يقال: إن كلمة اختر بحسب وضعه لطلب اختيار المخاطب أحد طرفى العقد من الفسخ والإمضاء، وليس فيه دلالة على ما ذكروه: من تمليك الخيار أو تفويض الأمر أو استكشاف الحال. نعم، الظاهر عرفا من حال الآمر أن داعيه استكشاف حال المخاطب، وكأنه فى العرف السابق كان ظاهرا فى تمليك المخاطب أمر الشىء، كما يظهر من باب الطلاق (۴)، فإن تم دلالته حينئذ على إسقاط الآمر خياره بذلك، وإلا فلا مزيل لخياره. وعليه يحمل - على تقدير الصحة - ما ورد فى ذيل بعض أخبار خيار المجلس: أنهما بالخيار ما لم يفترقا، أو يقول أحدهما لصاحبه: [اختر] (۵) (۶).

* (هامش) *

(۱) فى ش : إرادة . (۲) التذكرة ۱: ۵۱۸. (۳) قال السيد العاملى قدس سره فى هذا المقام: ومن الغريب! أن المحقق الثانى والشهيد الثانى نسبا هذا القول إلى الشيخ وتبعهما شيخنا صاحب الرياض، وهو خلاف ما صرح به فى المبسوط والخلاف وخلاف ما حكى عنهما فى المختلف والإيضاح مفتاح الكرامة ۴: ۵۴۴. ومثله قال المحقق التسترى فى المقابس: ۲۴۳، راجع المبسوط ۲: ۸۲ - ۸۳، والخلاف ۳: ۲۱، المسألة ۲۷ من كتاب البيوع، وانظر جامع المقاصد ۴: ۲۸۵، والمسالك ۳: ۱۹۷. (۴) انظر الوسائل ۱۵: ۳۳۵، الباب ۴۱ من أبواب مقدمات الطلاق وشرائطه. (۵) لم يرد فى ق . (۶) المستدرك ۱۳: ۲۹۹، الباب ۲ من أبواب الخيار، الحديث ۳. (*

ص ۶۵

ثم إنه لا إشكال فى أن إسقاط أحدهما خياره لا يوجب سقوط خيار الآخر. ومنه يظهر: أنه لو أجاز أحدهما وفسخ 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. وهذا ليس تعارضا بين الإجازة والفسخ وترجيحا له عليها. نعم، لو اقتضت الإجازة لزوم العقد من الطرفين - كما لو فرض ثبوت الخيار من طرف أحد المتعاقدين أو من طرفهما لمتعدد (كالأصيل والوكيل) فأجاز أحدهما وفسخ الآخر دفعة واحدة، أو تصرف ذو الخيار فى العوضين دفعة واحدة (كما لو باع عبدا بجارية، ثم أعتقهما جميعا، حيث إن إعتاق العبد فسخ، وإعتاق الجارية

إجازة) أو اختلف الورثة فی الفسخ والإجازة - تحقق التعارض. وظاهر العلامة فی جمیع هذه الصور تقدیم الفسخ (۱) ولم یظهر له وجه تام، وسیجئ الإشارة إلی ذلک فی موضعه (۲).

* (هامش) *

(۱) انظر التذکرة ۱: ۵۱۸. (۲) انظر الجزء السادس، الصفحة ۱۱۷ وما بعدها. (*)

ص ۶۶

مسألة المسقط الثالث: فی افتراق المتبایعین

مسألة المسقط الثالث: فی افتراق المتبایعین:

من جملة مسقطات الخیار افتراق المتبایعین، ولا إشکال فی سقوط الخیار به، ولا فی عدم اعتبار ظهوره فی رضاهما بالبیع، وإن کان ظاهر بعض الأخبار ذلک، مثل قوله علیه السلام: فإذا افترقا فلا خیار لهما بعد الرضا (۱). ومعنی حدوث افتراقهما المسقط مع کونهما متفرقین حین العقد: افتراقهما بالنسبة إلی الهیئة الاجتماعیة الحاصلة لهما حین العقد، فإذا حصل الافتراق الإضافی - ولو بمسماه - ارتفع الخیار، فلا یعتبر الخطوة، ولذا حکی عن جماعة التعبیر بأدنی الانتقال (۲). والظاهر: أن ذکره فی بعض العبارات لبیان أقل الأفراد، خصوصا مثل قول الشیخ فی الخلاف: أقل ما ینقطع به خیار المجلس خطوة (۳)،

* (هامش) *

(۱) الوسائل ۱۲: ۳۴۶، الباب الأول من أبواب الخیار، الحدیث ۳. (۲) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة (۴: ۵۴۳) عن التحریر وجامع المقاصد والمسالک، راجع التحریر ۱: ۱۶۵، وجامع المقاصد ۴: ۲۸۴، والمسالک ۳: ۱۹۶. لکن لیس فی الأخیرین تصریح بذلک، نعم فیهما ما یفیده. (۳) الخلاف ۳: ۲۱، المسألة ۲۶ من کتاب البیوع. (*)

ص ۶۷

مبنی علی الغالب فی الخارج أو فی التمثیل لأقل الافتراق، فلو تبایعا فی سفینتین متلاصقتین کفی مجرد افتراقهما. ویظهر من بعض (۱): اعتبار الخطوة، اغترارا بتمثیل کثیر من الأصحاب. وعن صریح آخر (۲): التأمل فی کفایة الخطوة، لانصراف الإطلاق إلی أزید منها (۳)، فیستصحب الخیار. ویؤیده قوله علیه السلام فی بعض الروایات: فلما استوجبتها قمت فمشیت خطی لیجب البیع حین افترقنا (۴)، وفیه: منع الانصراف ودلالة الروایة. ثم اعلم أن الافتراق - علی ما عرفت من معناه - یحصل بحرکة أحدهما وبقاء الآخر فی مکانه، فلا یعتبر الحرکة من الطرفین فی صدق افتراقهما، فالحرکة من أحدهما لا یسمی افتراقا حتی یحصل عدم المصاحبة من الآخر، فذات الافتراق الخارجی (۵) من المتحرک، واتصافها بکونها افتراقا من الساکن. ولو تحرک کل منهما کان حرکة کل منهما افتراقا بملاحظة عدم مصاحبة الآخر. وکیف کان، فلا یعتبر فی الافتراق المسقط حرکة کل منهما إلی غیر جانب الآخر، کما تدل علیه الروایات الحاکیة لشراء الإمام علیه السلام

* (هامش) *

(۱) ولعل المراد به السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۵۴۲ - ۵۴۳. (۲) وهو السید الطباطبائی فی الریاض کما فی الجواهر ۲۳: ۱۳، وراجع الریاض ۸: ۱۸۰. (۳) فی ق : منه . (۴) الوسائل ۱۲: ۳۴۸، الباب ۲ من أبواب خیار المجلس، الحدیث ۲. (۵) لم ترد الخارجی فی ش ، وشطب علیها فی ف . (*)

ص ۶۸

أرضا وأنه علیه السلام قال: فلما استوجبتها قمت فمشیت خطی لیجب البیع حین افترقنا (۱)، فأثبت افتراق الطرفین بمشیه علیه السلام فقط.

* (هامش) *

(۱) تقدم فی الصفحة السابقة. (*)

ص ۶۹

مسألة: الافتراق عن إكراه

مسألة: الافتراق عن إكراه:

المعروف أنه لا اعتبار بالافتراق عن إكراه إذا منع من التخاير 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 (۱)، وقد تقدم فی مسألة اشتراط الاختيار فی المتبايعين (۲) ما يظهر منه عموم الرفع للحكم الوضعی المحمول على المكلف، فلا يختص برفع التكليف. هذا، ولكن يمكن منع التبادر، فإن المتبادر هو الاختياری فی مقابل الاضطراری الذی لم يعد فعلا حقيقيا قائما بنفس الفاعل، بل يكون صورة فعل قائمة بجسم المضطر، لا فی مقابل المكره الفاعل بالاختيار لدفع الضرر المتوعد على تركه، فإن التبادر ممنوع، فإذا دخل

* (هامش) *

(۱) الوسائل ۱۱: ۲۹۶، الباب ۵۶ من أبواب جهاد النفس، الحديث ۳، و ۱۶: ۱۴۴، الباب ۱۶ من أبواب الأيمان، الحديث ۳ و ۵، وفيها: وضع بدل رفع . (۲) راجع الجزء الثالث: ۳۰۸ و ۳۳۱. (*)

ص ۷۰

الاختياری المكره عليه دخل الاضطراری لعدم القول بالفصل، مع أن المعروف بين الأصحاب: أن الافتراق ولو اضطرارا مسقط للخيار إذا كان الشخص متمكنا من الفسخ والإمضاء، مستدلين عليه بحصول التفرق المسقط للخيار. قال فی المبسوط فی تعليل الحكم المذكور: لأنه إذا كان متمكنا من الإمضاء والفسخ فلم يفعل حتى وقع التفرق، كان ذلك دليلا على الرضا والإمضاء (۱)، انتهى. وفی جامع المقاصد تعليل الحكم المذكور بقوله: لتحقق الافتراق مع التمكن من الاختيار (۲)، انتهى. ومنه يظهر: أنه لا وجه للاستدلال بحديث رفع الحكم عن المكره ، للاعتراف بدخول المكره والمضطر إذا تمكنا من التخاير. والحاصل: أن فتوى الأصحاب هی: أن التفرق عن إكراه عليه وعلى ترك التخاير غير مسقط للخيار، وأنه لو حصل أحدهما باختياره سقط خياره، وهذه لا يصح الاستدلال عليها (۳) باختصاص الأدلة بالتفرق الاختياری، ولا بأن مقتضى حديث الرفع جعل التفرق المكره عليه كلا تفرق، لأن المفروض أن التفرق الاضطراری أيضا مسقط مع وقوعه فی حال التمكن من التخاير. فالأولى الاستدلال عليه - مضافا إلى الشهرة المحققة الجابرة

* (هامش) *

(۱) المبسوط ۲: ۸۴. (۲) جامع المقاصد ۴: ۲۸۳. (۳) فی ش : وهذا لا يصح الاستدلال عليه . (*)

ص ۷۱

للإجماع المحكی (۱)، وإلى أن المتبادر من التفرق ما كان عن رضا بالعقد، سواء وقع اختيارا أو اضطرارا - بقوله عليه السلام فی صحيحة الفضيل: فإذا افترقا فلا خيار بعد الرضا منهما (۲). دل على أن الشرط فی السقوط الافتراق والرضا منهما، ولا ريب أن الرضا المعتبر ليس إلا المتصل بالتفرق بحيث يكون التفرق عنه، إذ لا يعتبر الرضا فی زمان آخر إجماعا. أو يقال: إن قوله: بعد الرضا إشارة إلى إناطة السقوط بالرضا بالعقد المستكشف عن افتراقهما (۳) فيكون الافتراق مسقطا، لكونه كاشفا نوعا عن رضاهما بالعقد وإعراضهما عن الفسخ. وعلى كل تقدير، فيدل على أن المتفرقين - ولو اضطرارا - إذا كانا متمكنين من الفسخ ولم يفسخا كشف ذلك نوعا عن رضاهما بالعقد فسقط (۴) خيارهما. وهذا هو الذی استفاده الشيخ قدس سره كما صرح به فی عبارة المبسوط المتقدمة (۵).

* (هامش) *

(۱) کما فی الغنیة: ۲۱۷، وحکاه السید بحر العلوم فی المصابیح عنه وعن تعلیق الشرائع، انظر المصابیح (مخطوط): ۱۲۱. (۲) الوسائل ۱۲: ۳۴۶، الباب الأول من أبواب الخیار، الحدیث ۳. (۳) کذا فی ق ، وفی ش : المستکشف عنه عن افتراقهما . والأولی فی العبارة: المستکشف عنه بافتراقهما. (۴) کذا فی ظاهر ق أیضا، والمناسب: فیسقط . (۵) تقدمت فی الصفحة المتقدمة. (*)

ص ۷۲

مسألة لو اکره أحدهما خاصة علی التفرق

مسألة لو اکره أحدهما خاصة علی التفرق:

لو اکره أحدهما علی التفرق ومنع عن التخایر وبقی الآخر فی المجلس، فإن منع من المصاحبة والتخایر لم یسقط خیار أحدهما، لأنهما مکرهان علی الافتراق وترک التخایر، فدخل فی المسألة السابقة. وإن لم یمنع من المصاحبة، ففیه أقوال. وتوضیح ذلک: أن افتراقهما المستند إلی اختیارهما - کما عرفت - یحصل بحرکة أحدهما اختیارا وعدم مصاحبة الآخر [له] (۱) کذلک، وأن الإکراه علی التفرق لا یسقط حکمه ما لم ینضم معه الإکراه علی ترک التخایر. فحینئذ نقول: تحقق الإکراه المسقط فی أحدهما دون الآخر یحصل تارة بإکراه أحدهما علی التفرق وترک التخایر وبقاء الآخر فی المجلس مختارا فی المصاحبة أو التخایر. واخری بالعکس بإبقاء أحدهما فی المجلس کرها مع المنع عن التخایر وذهاب الآخر اختیارا. ومحل الکلام هو الأول، وسیتضح به [حکم] (۲) الثانی. والأقوال

* (هامش) *

(۱) الزیادة اقتضاها السیاق. (۲) لم یرد فی ق ، وکتب فی ف فی الهامش. (*)

ص ۷۳

فیه أربعة: سقوط خیارهما، کما عن ظاهر المحقق والعلامة وولده السعید والسید العمید وشیخنا الشهید (۱) قدس الله أسرارهم. وثبوته لهما، کما عن ظاهر المبسوط والمحقق والشهید الثانیین ومحتمل الإرشاد (۲). وسقوطه فی حق المختار خاصة. وفصل فی التحریر بین بقاء المختار فی المجلس فالثبوت لهما، وبین مفارقته فالسقوط عنهما (۳). ومبنی الأقوال علی أن افتراقهما المجعول غایة لخیارهما هل یتوقف علی حصوله عن اختیارهما، أو یکفی فیه حصوله عن اختیار أحدهما؟ وعلی الأول، هل یکون اختیار کل منهما مسقطا لخیاره، أو یتوقف سقوط خیار کل واحد علی مجموع اختیارهما؟ فعلی الأول:

* (هامش) *

(۱) حکاه المحقق التستری فی المقابس (۲۴۲) عن العلامة وولده والسید عمید الدین وعن ظاهر المحقق والشهید، انظر الشرائع ۲: ۲۱، والقواعد ۲: ۶۵، وإیضاح الفوائد ۱: ۴۸۳، وکنز الفوائد ۱: ۴۴۷، والدروس ۳: ۲۶۶، وحکی عنهم ذلک فی المصابیح (مخطوط): ۱۲۲، ومفتاح الکرامة ۴: ۵۵۱، أیضا. (۲) حکی عنهم ذلک فی المصابیح (مخطوط): ۱۲۲، ومفتاح الکرامة ۴: ۵۵۱، والمقابس: ۲۴۲، مع تفاوت فی النسبة من حیث التصریح فی بعض والظهور فی آخر، انظر المبسوط ۲: ۸۴، وجامع المقاصد ۴: ۲۸۹، والروضة ۳: ۴۴۹، والمسالک ۳: ۱۹۶، والإرشاد ۱: ۳۷۴. (۳) التحریر ۱: ۱۶۶. (*)

ص ۷۴

یسقط خیار المختار خاصة، کما عن الخلاف (۱) وجواهر القاضی (۲). وعلی الثانی یثبت الخیاران، کما عن ظاهر المبسوط والمحقق والشهید الثانیین (۳). وعلی الثانی: فهل یعتبر فی المسقط لخیارهما کونه فعلا وجودیا وحرکة صادرة باختیار أحدهما، أو یکفی کونه ترکا اختیاریا، کالبقاء فی مجلس العقد مختارا؟ فعلی الأول: یتوجه التفصیل المصرح به فی التحریر بین بقاء الآخر فی مجلس العقد

وذهابه (۴). وعلى الثانى: يسقط الخياران، كما عن ظاهر المحقق والعلامة وولده السعيد والسيد العميد وشيخنا الشهيد (۵). واعلم أن ظاهر الإيضاح: أن قول التحرير ليس قولا مغايرا للثبوت لهما، وأن محل الخلاف ما إذا لم يفارق الآخر المجلس اختيارا، وإلا سقط خيارهما اتفاقا، حيث قال فى شرح قول والده قدس سره: لو حمل أحدهما ومنع من التخاير لم يسقط خياره على إشكال. وأما الثابت، فإن منع من المصاحبة والتخاير لم يسقط خياره، وإلا فالأقرب سقوطه، فيسقط خيار الأول (۶) انتهى، قال: إن هذا مبنى على بقاء

* (هامش) *

(۱) الخلاف ۳: ۲۶، المسألة ۳۵ من كتاب البيوع. (۲) جواهر الفقه: ۵۵، المسألة ۱۹۷، وحكاه عن ظاهره وظاهر قبله السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۵۵۱، والتسترى فى المقابس: ۲۴۲. (۳) تقدم عنهم فى الصفحة المتقدمة. (۴) تقدم عنه فى الصفحة المتقدمة. (۵) تقدم عنهم فى الصفحة المتقدمة. (۶) القواعد ۲: ۶۵. (*)

ص ۷۵

الأكوان وعدمه وافتقار الباقى إلى المؤثر وعدمه وأن الافتراق ثبوتى أو عدمى، فعلى عدم البقاء أو افتقار الباقى إلى المؤثر يسقط، لأنه فعل المفارقة، وعلى القول ببقائها واستغناء الباقى عن المؤثر وثبوتية الافتراق لم يسقط خياره، لأنه لم يفعل شيئا. وإن قلنا بعدمية الافتراق والعدم ليس بمعلل فكذلك. وإن قلنا: إنه يعلل سقط أيضا. والأقرب عندى السقوط، لأنه مختار فى المفارقة (۱)، انتهى. وهذا الكلام وإن نوقش فيه بمنع بناء الأحكام على هذه التدقيقات، إلا أنه على كل حال صريح فى أن الباقى لو ذهب اختيارا فلا خلاف فى سقوط خياره، وظاهره - كظاهر عبارة القواعد -: أن سقوط خياره لا ينفك عن سقوط خيار الآخر، فينتفى القول المحكى عن الخلاف والجواهر. لكن العبارة المحكية عن الخلاف ظاهرة فى هذا القول، قال: لو اكرها أو أحدهما على التفرق بالأبدان على وجه يتمكنان من الفسخ والتخاير فلم يفعلا بطل خيارهما أو خيار من تمكن من ذلك (۲) ونحوه المحكى عن القاضى (۳)، فإنه لولا جواز التفكيك بين الخيارين لاقتصر على قوله: بطل خيارهما فتأمل. بل حكى هذا القول عن ظاهر التذكرة أو صريحها (۴). وفيه تأمل. وكيف كان، فالأظهر فى بادئ النظر ثبوت الخيارين، للأصل

* (هامش) *

(۱) إيضاح الفوائد ۱: ۴۸۲ - ۴۸۳. (۲) الخلاف ۳: ۲۶، المسألة ۳۵ من كتاب البيوع. (۳) جواهر الفقه: ۵۵، المسألة ۱۹۷. (۴) حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۵۵۱، وراجع التذكرة ۱: ۵۱۸. (*)

ص ۷۶

وما تقدم: من تبادر تفرقهما عن رضا منهما، فإن التفرق وإن لم يعتبر كونه اختياريا من الطرفين ولا من أحدهما، إلا أن المتبادر رضاهما بالبيع حين التفرق، فرضا أحدهما فى المقام - وهو الماكث - لا دليل على كفايته فى سقوط خيارهما، ولا فى سقوط خيار خصوص الراضى، إذ الغاية غاية للخيارين، فإن تحققت سقطا وإلا ثبتا. ويدل عليه ما تقدم من صحيحة الفضيل (۱) المصرحة بإناطة سقوط الخيار بالرضا منهما المنفى بانتفاء رضا أحدهما. ولكن يمكن التفصى عن الأصل بصدق تفرقهما، وتبادر تقيده بكونه عن رضا كليهما ممنوع، بل المتيقن اعتبار رضا أحدهما. وظاهر الصحيحة وإن كان اعتبار ذلك، إلا أنه معارض بإطلاق ما يستفاد من الرواية السابقة الحاكية لفعل الإمام عليه السلام وأنه قال: فمشيت خطى ليجب البيع حين افترقنا (۲)، جعل مجرد مشيه عليه السلام سببا لصدق الافتراق المجعول غاية للخيار، وجعل وجوب البيع علة غائية له من دون اعتبار رضا الآخر أو شعوره بمشى الإمام عليه السلام. ودعوى: انصرافه إلى صورة شعور الآخر وتركه المصاحبة اختيارا، ممنوعة. وظاهر الصحيحة وإن كان أخص، إلا أن ظهور الرواية فى عدم مدخلية شىء آخر زائدا على مفارقة أحدهما صاحبه مؤيد بالتزام مقتضاه فى غير واحد من المقامات، مثل ما إذا مات أحدهما وفارق

* (هامش) *

(۱) تقدمت فى الصفحة ۷۱. (۲) تقدمت فى الصفحة ۶۷. (*)

ص ۷۷

الآخر اختيارا، فإن الظاهر منهم عدم الخلاف فى سقوط الخيارين، وقد قطع به فى جامع المقاصد مستدلا بأنه قد تحقق الافتراق، فسقط الخياران (۱) مع أن المنسوب إليه ثبوت الخيار لهما فيما نحن فيه (۲). وكذا لو فارق أحدهما فى حال نوم الآخر أو غفلته عن مفارقة صاحبه مع تأيد ذلك بنقل الإجماع عن السيد عميد الدين (۳). وظاهر المبنى المتقدم عن الإيضاح (۴) - أيضا -: عدم الخلاف فى عدم اعتبار الرضا من الطرفين، وإنما الخلاف فى أن البقاء اختيارا مفارقة اختيارية أم لا. بل ظاهر القواعد (۵) - أيضا -: أن سقوط خيار المكره متفرع على سقوط خيار الماكث، من غير إشارة إلى وجود خلاف فى هذا التفريع، وهو الذى ينبغى، لأن الغاية إن حصلت سقط الخياران، وإلا بقيا، فتأمل. وعبارة الخلاف المتقدمة (۶) وإن كانت ظاهرة فى التفكيك بين المتبايعين فى الخيار، إلا أنها ليست بتلك الظهور، لاحتمال إرادة سقوط خيار المتمكن من التخاير من حيث تمكنه مع قطع النظر عن حال

* (هامش) *

(۱) جامع المقاصد ۴: ۲۸۸. (۲) كما تقدم فى الصفحة ۷۳. (۳) نقله فى المقابس: ۲۴۲ عن ظاهره، وراجع كنز الفوائد ۱: ۴۴۷، وفيه: اتفاقا. (۴) تقدم فى الصفحة ۷۴ - ۷۵. (۵) تقدمت عبارته فى الصفحة ۷۴. (۶) تقدمت فى الصفحة ۷۵. (*)

ص ۷۸

الآخر، فلا ينافى سقوط خيار الآخر، [لأجل التلازم بين الخيارين من حيث اتحادهما فى الغاية] (۱)، مع أن شمول عبارته لبعض الصور التى لا يختص بطلان الخيار فيها بالمتمكن مما لا بد منه، كما لا يخفى على المتأمل. وحملها على ما ذكرنا: من إرادة المتمكن لا بشرط، لا إرادة خصوصه فقط، أولى من تخصيصها ببعض الصور. ولعل نظر الشيخ والقاضى (۲) إلى أن الافتراق المستند إلى اختيارهما جعل غاية لسقوط خيار كل منهما، فالمستند إلى اختيار أحدهما مسقط لخياره خاصة. وهو استنباط حسن. لكن لا يساعد عليه ظاهر النص (۳). ثم إنه يظهر مما ذكرنا حكم عكس المسألة - وهى ما إذا اكره أحدهما على البقاء ممنوعا من التخاير وفارق الآخر اختيارا - فإن مقتضى ما تقدم من الإيضاح من مبنى الخلاف (۴) عدم الخلاف فى سقوط الخيارين هنا، ومقتضى ما ذكرنا من مبنى الأقوال (۵) جريان الخلاف هنا أيضا. وكيف كان، فالحكم بسقوط الخيار، عليهما (۶) هنا أقوى كما لا يخفى.

* (هامش) *

(۱) لم يرد ما بين المعقوفتين فى ق ، نعم ورد فى هامش ف . (۲) وهو سقوط خيار المختار خاصة، راجع الصفحة ۷۴. (۳) يعنى قوله صلى الله عليه وآله: البيعان بالخيار حتى يفترقا . (۴) تقدم فى الصفحة ۷۴ - ۷۵. (۵) تقدم ذكره فى الصفحة ۷۳. (۶) كذا فى ق ، وفى ش : عنهما . (*)

ص ۷۹

مسألة لو زال الإكراه

مسألة لو زال الإكراه:

لو زال الإكراه، فالمحكى عن الشيخ وجماعة: امتداد الخيار بامتداد مجلس الزوال (۱). ولعله لأن الافتراق الحاصل بينهما فى حال الإكراه كالمعدوم، فكأنهما بعد مجتمعان فى مجلس العقد، فالخيار باق. وفيه: أن الهيئة الاجتماعية الحاصلة حين العقد قد ارتفعت حسا، غاية الأمر عدم ارتفاع حكمها - وهو الخيار - بسبب الإكراه، ولم يجعل مجلس زوال الإكراه بمنزلة مجلس العقد. والحاصل: أن الباقى بحكم الشرع هو الخيار، لا مجلس العقد، فالنص ساكت عن غاية هذا الخيار، فلا بد إما من القول بالفور كما عن التذكرة (۲) - ولعله لأنه المقدار الثابت يقينا لاستدراك حق المتبايعين -

* (هامش) *

(۱) المبسوط ۲: ۸۴، ونسبه المحقق التستری قدس سره إلی ظاهر ابن زهرة والفاضلین فی الشرائع والإرشاد وفتوی الأخیر فی التحریر والشهید الثانی فی الروضة، انظر المقابس: ۲۴۳. (۲) حکاه عنها المحقق التستری فی المقابس: ۲۴۳، والموجود فی التذکرة هکذا: وإذا وجد التمکن، هل هو علی الفور؟ فیه ما سبق من الخلاف ، انظر التذکرة ۱: ۵۱۸. (*)

ص ۸۰

وإما من القول بالتراخی إلی أن یحصل المسقطات، لاستصحاب الخیار. والوجهان جاریان فی کل خیار لم یظهر حاله من الأدلة.

ص ۸۱

مسألة: المسقط الرابع: التصرف

مسألة: المسقط الرابع: التصرف:

ومن مسقطات هذا الخیار: التصرف - علی وجه یأتی فی خیاری الحیوان والشرط - ذکره الشیخ فی المبسوط فی خیار المجلس وفی الصرف (۱)، والعلامة قدس سره فی التذکرة (۲)، ونسب إلی جمیع من تأخر عنه (۳)، بل ربما یدعی إطباقهم (۴) علیه، وحکی عن الخلاف والجواهر والکافی والسرائر (۵). ولعله لدلالة التعلیل فی بعض أخبار [خیار] (۶) الحیوان. وهو

* (هامش) *

(۱) المبسوط ۲: ۸۳ - ۸۴ و ۹۶. (۲) التذکرة ۱: ۵۱۷. (۳) لم نعثر علیه، ولعله یستفاد من عبارات المصابیح (المخطوط): ۱۲۳، ومفتاح الکرامة ۴: ۵۴۷ - ۵۴۸، والمقابس: ۲۴۳، والمناهل: ۳۳۷ - ۳۳۸. (۴) راجع مفتاح الکرامة ۴: ۵۴۸. (۵) الخلاف ۳: ۲۴، المسألة ۳۱ من کتاب البیوع، وجواهر الفقه: ۵۴ - ۵۵، المسألة ۱۹۶، والکافی فی الفقه: ۳۵۳، والسرائر ۲: ۲۴۷ - ۲۴۸. (۶) لم یرد فی ق . (*)

ص ۸۲

الوجه أیضا فی اتفاقهم علی سقوط خیار الشرط، وإلا فلم یرد فیه نص بالخصوص، بل سقوط خیار المشتری بتصرفه مستفاد من نفس تلک الروایة المعللة، حیث قال: فإن أحدث المشتری فیما اشتری حدثا قبل الثلاثة أیام فذلک رضا منه، فلا شرط (۱)، فإن المنفی یشمل شرط المجلس والحیوان، فتأمل. وتفصیل التصرف المسقط سیجئ (۲) إن شاء الله تعالی.

* (هامش) *

(۱) الوسائل ۱۲: ۳۵۱، الباب ۴ من أبواب الخیار، الحدیث الأول. (۲) انظر الصفحة ۹۷، الثالث من مسقطات خیار الحیوان. (*)

ص ۸۳

الثانی خیار الحیوان

الثانی خیار الحیوان:

لا خلاف بین الإمامیة فی ثبوت الخیار فی الحیوان المشتری (۱)، وظاهر النص (۲) والفتوی: العموم لکل ذی حیاة، فیشمل مثل الجراد والزنبور والسمک والعلق ودود القز، ولا یبعد اختصاصه بالحیوان المقصود حیاته فی الجملة، فمثل السمک المخرج من الماء والجراد المحرز فی الإناء - وشبه ذلک - خارج، لأنه لا یباع من حیث إنه حیوان، بل من حیث إنه لحم مثلا (۳)، ویشکل فیما صار کذلک لعارض، کالصید المشرف علی الموت بإصابة السهم أو بجرح الکلب المعلم. وعلی کل حال، فلا یعد زهاق روحه تلفا من البائع قبل القبض، أو فی زمان الخیار. وفی منتهی خیاره مع عدم بقائه إلی الثلاثة وجوه. ثم إنه هل یختص هذا الخیار بالبیع المعین - کما هو المنساق فی

* (هامش) *

(۱) فی ش : للمشتری . (۲) راجع الوسائل ۱۲: ۳۴۸، الباب ۳ من أبواب الخیار. (۳) لم ترد مثلا فی ش . (*)

ص ۸۴

النظر من الإطلاقات، ومع (۱) الاستدلال له فی بعض معاقد الإجماع کما فی التذکرة (۲) بالحکمة الغیر الجاریة فی الکلی الثابت فی الذمة - أو یعم الکلی کما هو المتراءی من النص والفتوی؟ لم أجد مصرحا بأحد الأمرین. نعم، یظهر من بعض المعاصرین قدس سره الأول. ولعله الأقوی. وکیف کان، فالکلام فی من له هذا الخیار، وفی مدته من حیث المبدأ والمنتهی، ومسقطاته یتم برسم مسائل:

* (هامش) *

(۱) کذا فی ق ، ولم ترد و فی ش ، وشطب علی مع فی ف . (۲) التذکرة ۱: ۵۱۹. (*)

ص ۸۵

مسألة: المشهور اختصاص هذا الخیار بالمشتری

مسألة: المشهور اختصاص هذا الخیار بالمشتری:

حکی (۱) عن الشیخین (۲) والصدوقین (۳) والإسکافی (۴) وابن حمزة (۵) والشامیین الخمسة (۶) والحلیین الستة (۷) ومعظم المتأخرین (۸)، وعن الغنیة وظاهر الدروس: الإجماع

* (هامش) *

(۱) حکاه فی المختلف ۵: ۶۴، والریاض ۸: ۱۸۱، ومفتاح الکرامة ۴: ۵۵۳ - ۵۵۴، والمستند ۱۴: ۳۷۵ وغیرها. (۲) راجع المقنعة: ۵۹۲، والمبسوط ۲: ۷۸، والنهایة: ۳۸۶. (۳) المقنع: ۳۶۵. (۴) حکاه عنه فی المختلف ۵: ۶۴. (۵) الوسیلة: ۲۴۸. (۶) راجع الکافی فی الفقه: ۳۵۳، والمهذب ۱: ۳۵۳، والدروس ۳: ۲۷۲، والروضة ۳: ۴۵۰، وجامع المقاصد ۴: ۲۹۱. (۷) السرائر ۲: ۲۴۳ - ۲۴۴، والشرائع ۲: ۲۲، والجامع للشرائع: ۲۴۷ و ۲۶۱، والنزهة: ۸۶، والمختلف ۵: ۶۴، والإیضاح ۱: ۴۸۳، والتنقیح الرائع ۲: ۴۵. (۸) لم نعثر علیه بعینه، نعم فی الریاض ۸: ۱۸۱، والمستند ۱۴: ۳۷۵: علیه عامة المتأخرین. (*)

ص ۸۶

علیه (۱)، لعموم قوله علیه السلام: إذا افترقا وجب البیع (۲) خرج المشتری وبقی البائع، بل لعموم * (أوفوا بالعقود) * (۳) بالنسبة إلی ما لیس فیه خیار المجلس بالأصل أو بالاشتراط، ویثبت الباقی بعدم القول بالفصل. ویدل علیه أیضا ظاهر غیر واحد من الأخبار: منها: صحیحة الفضیل بن یسار عن أبی عبد الله علیه السلام قال: قلت له: ما الشرط فی الحیوان؟ قال: ثلاثة أیام للمشتری. قلت: وما الشرط فی غیر الحیوان؟ قال: البیعان بالخیار ما لم یفترقا فإذا افترقا فلا خیار بعد الرضا [منهما] (۴) (۵)، وظهوره فی اختصاص الخیار بالمشتری وإطلاق نفی الخیار لهما فی بیع غیر الحیوان بعد الافتراق یشمل ما إذا کان الثمن حیوانا. ویتلوها فی الظهور روایة علی بن أسباط عن أبی الحسن الرضا علیه السلام قال: الخیار فی الحیوان ثلاثة أیام للمشتری (۶) فإن ذکر القید مع إطلاق الحکم قبیح إلا لنکتة جلیة.

* (هامش) *

(۱) حکاه صاحب الجواهر فی الجواهر ۲۳: ۲۴، وراجع الغنیة: ۲۱۹، والدروس ۳: ۲۷۲. (۲) الوسائل ۱۲: ۳۴۶، الباب الأول من أبواب الخیار، الحدیث ۴. (۳) المائدة: ۱. (۴) من ش والمصدر. (۵) الوسائل ۱۲: ۳۴۹، الباب ۳ من أبواب الخیار، الحدیث ۵، و ۳۴۶، الباب الأول منها، الحدیث ۳. (۶) الوسائل ۱۲: ۳۴۶، الباب الأول من أبواب الخیار، الحدیث ۵. (*)

ص ۸۷

ونحوها صحیحة الحلبی فی الفقیه، عن أبی عبد الله علیه السلام قال: فی الحیوان کله شرط ثلاثة أیام للمشتری (۱)، وصحیحة ابن

رئاب عن أبی عبد الله علیه السلام قال: الشرط (۲) فی الحیوانات ثلاثة أیام للمشتری (۳). وأظهر من الکل صحیحة ابن رئاب المحکیة عن قرب الإسناد، قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن رجل اشتری جاریة، لمن الخیار؟ للمشتری أو للبائع أو لهما (۴) کلیهما؟ قال: الخیار لمن اشتری نظرة ثلاثة أیام، فإذا مضت ثلاثة أیام فقد وجب الشراء (۵). وعن سیدنا المرتضی قدس سره وابن طاووس: ثبوته للبائع أیضا (۶)، وحکی عن الانتصار: دعوی الإجماع علیه (۷)، لأصالة جواز العقد من الطرفین بعد ثبوت خیار المجلس، ولصحیحة محمد بن مسلم: المتبایعان بالخیار ثلاثة أیام فی الحیوان، وفیما سوی ذلک من بیع حتی یفترقا (۸)، وبها تخصص عمومات اللزوم مطلقا أو بعد الافتراق، وهی أرجح

* (هامش) *

(۱) الفقیه ۳: ۲۰۱، الحدیث ۳۷۶۱، والوسائل ۱۲: ۳۴۹، الباب ۳ من أبواب الخیار، الحدیث الأول. (۲) فی ق : الشروط ، والظاهر أنه سهو. (۳) الوسائل ۱۲: ۳۵۱، الباب ۴ من أبواب الخیار، الحدیث الأول. (۴) فی ق زیادة أو ، ولعلها من سهو القلم. (۵) الوسائل ۱۲: ۳۵۰، الباب ۳ من أبواب الخیار، الحدیث ۹. (۶) حکاه عنهما الشهید فی غایة المراد ۲: ۹۷. (۷) الانتصار: ۴۳۳، المسألة ۲۴۵. (۸) الوسائل ۱۲: ۳۴۹، الباب ۳ من أبواب الخیار، الحدیث ۳. (*)

ص ۸۸

بحسب السند من صحیحة ابن رئاب المحکیة عن قرب الإسناد. وقد صرحوا بترجیح روایة مثل محمد بن مسلم وزرارة وأضرابهما علی غیرهم من الثقات، مضافا إلی ورودها فی الکتب الأربعة المرجحة علی مثل قرب الإسناد من الکتب التی لم یلتفت إلیها أکثر أصحابنا مع بعد غفلتهم عنها أو عن مراجعتها. وأما الصحاح الاخر المکافئة سندا لصحیحة ابن مسلم، فالإنصاف أن دلالتها بالمفهوم لا تبلغ فی الظهور مرتبة منطوق الصحیحة، فیمکن حملها علی بیان الفرد الشدید الحاجة، لأن الغالب فی المعاملة، خصوصا معاملة الحیوان، کون إرادة الفسخ فی طرف المشتری لاطلاعه علی خفایا الحیوان، ولا ریب أن الأظهریة فی الدلالة مقدمة (۱) فی باب الترجیح علی الأکثریة. وأما ما ذکر فی تأویل صحیحة ابن مسلم: من أن خیار الحیوان للمشتری علی البائع فکان بین المجموع (۲)، ففی غایة السقوط. وأما الشهرة المحققة، فلا تصیر حجة علی السید، بل مطلقا، بعد العلم بمستند المشهور وعدم احتمال وجود مرجح لم یذکروه. وإجماع الغنیة لو سلم رجوعه إلی اختصاص الخیار بالمشتری - لا مجرد ثبوته له - معارض بإجماع الانتصار الصریح فی ثبوته للبائع، ولعله لذا قوی فی المسالک (۳) قول السید مع قطع النظر عن الشهرة، بل

* (هامش) *

(۱) فی ش : متقدمة . (۲) ذکره المحقق التستری فی المقابس: ۲۴۴، واحتمله فی الجواهر ۲۳: ۲۷. (۳) المسالک ۳: ۲۰۰. (*)

ص ۸۹

الاتفاق، علی خلافه. وتبعه علی ذلک فی المفاتیح (۱) وتوقف فی غایة المراد (۲) وحواشی القواعد (۳) وتبعه فی المقتصر (۴). هذا، ولکن الإنصاف: أن أخبار المشهور من حیث المجموع لا یقصر ظهورها عن الصحیحة مع اشتهارها بین الرواة حتی محمد بن مسلم الراوی للصحیحة، مع أن المرجع بعد التکافؤ عموم أدلة لزوم العقد بالافتراق والمتیقن خروج المشتری، فلا ریب فی ضعف هذا القول. نعم، هنا قول ثالث لعله أقوی منه، وهو ثبوت الخیار لمن انتقل إلیه الحیوان ثمنا أو مثمنا، نسب إلی جماعة من المتأخرین (۵)، منهم الشهید فی المسالک (۶)، لعموم صحیحة ابن مسلم المتبائعان بالخیار ما لم یفترقا، وصاحب الحیوان بالخیار ثلاثة أیام (۷) ولا ینافیه تقیید الحیوان ب المشتری فی موثقة ابن فضال (۸)، لاحتمال ورود التقیید مورد الغالب،

* (هامش) *

(۱) مفاتیح الشرائع ۳: ۶۸. (۲) غایة المراد ۲: ۹۶ - ۹۷. (۳) لا یوجد لدینا، لکن حکاه عنها السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۵۵۵. (۴) المقتصر: ۱۶۸ - ۱۶۹. (۵) منهم المحقق الأردبیلی ۸: ۳۹۲، والمحدث البحرانی فی الحدائق ۱۹: ۲۵ و ۲۶، والمحقق النراقی فی

المستند ۱۴: ۳۷۷، وقواه الشهید الثانی فی الروضة ۳: ۴۵۰. (۶) المسالک ۳: ۲۰۰. (۷) الوسائل ۱۲: ۳۴۵، الباب الأول من أبواب الخیار، الحدیث الأول. (۸) الوسائل ۱۲: ۳۴۹، الباب ۳ من أبواب الخیار، الحدیث ۲. (*)

ص ۹۰

لأن الغالب کون صاحب الحیوان مشتریا. ولا ینافی هذه الدعوی التمسک بإطلاق صحیحة ابن مسلم، لأن الغلبة قد تکون بحیث توجب تنزیل التقیید علیها، ولا توجب تنزیل الإطلاق. ولا ینافیها أیضا ما دل علی اختصاص الخیار بالمشتری (۱)، لورودها مورد الغالب من کون الثمن غیر حیوان. ولا صحیحة محمد بن مسلم المثبتة للخیار للمتبایعین، لإمکان تقییدها - وإن بعد - بما إذا کان العوضان حیوانین. لکن الإشکال فی إطلاق الصحیحة الاولی (۲) من جهة قوة انصرافه إلی المشتری، فلا مخصص یعتد به، لعمومات اللزوم مطلقا أو بعد المجلس، فلا محیص عن المشهور.

* (هامش) *

(۱) راجع الوسائل ۱۲: ۳۴۹ - ۳۵۰، الباب ۳ من أبواب الخیار، الأحادیث ۱، ۴، ۵، ۸ و ۹. (۲) وهی صحیحة الفضیل المتقدمة فی الصفحة ۸۶. (*)

ص ۹۱

مسألة: عدم الفرق بین الأمة وغیرها فی مدة الخیار

مسألة: عدم الفرق بین الأمة وغیرها فی مدة الخیار:

لا فرق بین الأمة وغیرها فی مدة الخیار، وفی الغنیة - کما عن الحلبی -: أن مدة خیار الأمة مدة استبرائها (۱)، بل عن الأول دعوی الإجماع علیه، وربما ینسب (۲) هذا إلی المقنعة (۳) والنهایة (۴) والمراسم (۵) من جهة حکمهم بضمان البائع لها مدة الاستبراء. ولم أقف لهم علی دلیل.

* (هامش) *

(۱) الغنیة: ۲۱۹، والکافی فی الفقه: ۳۵۳. (۲) نسبه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۵۵۸، وصاحب الجواهر فی الجواهر ۲۳: ۲۴ إلی ظاهرها. (۳) المقنعة: ۵۹۲ - ۵۹۳. (۴) العبارة ساقطة من النهایة المتداولة بین أیدینا. نعم، هی موجودة فی النهایة المطبوعة مع نکت النهایة ۲: ۱۴۴ - ۱۴۵، والمطبوعة ضمن الجوامع الفقهیة: ۳۳۶، ونقلها العلامة بلفظها فی المختلف ۵: ۲۲۳. (۵) المراسم: ۱۷۵. (*)

ص ۹۲

مسألة: مبدأ خیار الحیوان

مسألة: مبدأ خیار الحیوان:

مبدأ هذا الخیار من حین العقد، فلو لم یفترقا ثلاثة أیام انقضی خیار الحیوان وبقی خیار المجلس، لظاهر قوله علیه السلام: إن الشرط فی الحیوان ثلاثة أیام، وفی غیره حتی یتفرقا (۱). خلافا للمحکی عن ابن زهرة فجعله من حین التفرق (۲)، وکذا الشیخ والحلی فی خیار الشرط المتحد مع هذا الخیار فی هذا الحکم من جهة الدلیل الذی ذکراه. قال فی المبسوط: الأولی أن یقال: إنه - یعنی خیار الشرط - یثبت من حین التفرق، لأن الخیار یدخل إذا ثبت العقد، والعقد لم یثبت قبل التفرق (۳)، انتهی. ونحوه المحکی عن السرائر (۴).

* (هامش) *

(۱) راجع الوسائل ۱۲: ۳۴۹، الباب ۳ من أبواب الخیار، الحدیث ۵، و ۳۴۶، الباب الأول من الأبواب، الحدیث ۳ و ۵. (۲) الغنیة: ۲۲۰.

(۳) المبسوط ۲: ۸۵. (۴) السرائر ۲: ۲۴۷. (*)

ص ۹۳

وهذه الدعوى لم نعرفها. نعم، ربما يستدل (۱) عليه (۲) بأصالـة عدم ارتفاعه بانقضاء ثلاثة من حين العقد، بل أصالة عدم حدوثه قبل انقضاء المجلس، وبلزوم (۳) اجتماع السببين على مسبب واحد، وما دل على أن تلف الحيوان فى الثلاثة من البائع (۴) مع أن التلف فى الخيـار المشترك من المشترى. ويرد الأصـل بظاهر (۵) الـدليل، مع أنه بـالتقرير الثانى، مثبت. وأدلـة التلف من البايع محمول (۶) على الغالب من كونه بعـد المجلس. ويرد التـداخل بأن الخيارين إن اختلفا من حيث الماهيـة فلا بأس بالتعدد. وإن اتحدا فكذلك، إما لأن الأسباب معرفات، وإما لأنها علل ومؤثرات يتوقف استقلال كل واحد [منها] (۷) فى التأثير على عدم مقارنة الآخر أو سبقه، فهى علل تامـة إلا من هـذه الجهة، وهو المراد مما فى التذكرة - فى الجواب عن أن الخيارين مثلان فلا يجتمعان -: من أن الخيار واحد والجهة متعددة (۸).

* (هامش) *

(۱) راجع الاستدلال ورده فى مفتاح الكرامة ۴: ۵۵۳، والجواهر ۲۳: ۲۸. (۲) كذا، والمناسب: عليها . (۳) فى ق : للزوم، ولعله من سهو القلم. (۴) الوسائل ۱۲: ۳۵۲، الباب ۵ من أبواب الخيار، الحديث ۲ و ۵. (۵) فى ش : ظاهر . (۶) كذا، والمناسب: محمولة. (۷) لم يرد فى ق . (۸) التذكرة ۱: ۵۲۰. (*)

ص ۹۴

ثم إن المراد بزمـان العقـد [هل] (۱) زمـان مجرد الصـيغة - كعقـد الفضولى على القول بكون الإجـازة ناقلـة - أو زمان الملك، عبر بـذلك للغلبـة؟ الظـاهر هو الثانى، كما اسـتظهره بعض المعاصـرين (۲)، قـال: فعلى هـذا لو أسـلم حيوانـا فى طعـام وقلنـا بثبوت الخيار لصاحب الحيوان وإن كان بائعا، كان مبـدؤه بعـد القبض. وتمثيله بما ذكر مبنى على اختصاص (۳) الخيار بالحيوان المعين، وقد تقدم التردد فى ذلـك (۴). ثم إن مـا ذكروه فى خيـار المجلس من جريـانه فى الصـرف ولو قبـل القبض يـدل على أنه لاـ يعتـبر فى الخيـار الملك، لكن لا بد له من أثر. وقد تقدم الإشكال فى ثبوته فى الصرف قبل القبض لو لم نقل بوجوب التقابض (۵).

* (هامش) *

(۱) لـم يرد فى ق . (۲) لم نعثر عليه فى ما بأيـدينا من كتب معاصـريه، نعم فى بعض الشـروح: أنه المحقق الشـيخ على كاشف الغطاء قدس سره فى تعليقته على اللمعة. (۳) كذا فى ق أيضا، لكن ذكر الشـهيدى - بعد توجيه العبارة بصيغة الإثبات -: أن فى بعض النسخ المصـححة عـدم اختصاص ، ووجهه أيضا بتوجيه، راجع هدايـة الطالب: ۴۳۳. (۴) تقدم فى الصـفحة ۸۳ - ۸۴. (۵) تقدم فى الصفحة ۴۹. (*)

ص ۹۵

مسألة: دخول الليلتين المتوسطتين فى ثلاثة الأيام

مسألة: دخول الليلتين المتوسطتين فى ثلاثة الأيام:

لا إشـكال فى دخول الليلتين المتوسـطتين فى الثلاثة أيام، لا لدخول الليل فى مفهوم اليوم، بل للاستمرار المستفاد من الخارج، ولا فى دخول الليالى الثلاث عنـد التلفيق مع الانكسار. ولو عقد فى الليل، فالظاهر بقاء الخيار إلى آخر اليوم الثالث، ويحتمل النقص عن اليوم الثالث بمقـدار ما بقى من ليلـة العقـد. لكن فيه: أنه يصـدق حينئـذ الأقل من ثلاثة أيام، والإطلاق على المقدار المساوى للنهار ولو من الليـل خلاـف الظـاهر. قيـل: والمراد بالأيـام الثلاثـة مـا كانت مع الليالى الثلاث لـدخول الليلتين أصالـة، فتـدخل الثالثـة، وإلا لاختلفت مفردات الجمع فى اسـتعمال واحد (۱)، انتهى. فـإن أراد الليلـة السابقـة على الأيـام فهو حسن، إلاـ أنه لا يعلل بما ذكر. وإن أراد الليلة

الأخيرة فلا يلزم من خروجها اختلاف مفردات الجمع فى استعمال واحد، إذ لا نقول باستعمال اليومين الأولين

* (هامش) *

(۱) قاله السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۵۵۸. (*)

ص ۹۶

فى اليوم والليلة واستعمال اليوم الثالث فى خصوص النهار، بل نقول: إن اليوم مستعمل فى خصوص النهار أو مقداره من نهارين، لا فى مجموع النهار والليل أو مقدارهما، ولا فى مقدار (۱) النهار ولو ملفقا من الليل. والمراد من الثلاثة أيام هى بلياليها أى ليالى مجموعها، لا كل واحد منها، فالليالى لم ترد من نفس اللفظ، وإنما اريدت من جهة الإجماع وظهور اللفظ الحاكمين فى المقام باستمرار الخيار، فكأنه قال: الخيار يستمر إلى أن يمضى ست وثلاثون ساعة من النهار.

* (هامش) *

(۱) فى ش بدل مقدار : باقى . (*)

ص ۹۷

مسألة: مسقطات خيار الحيوان

مسألة: مسقطات خيار الحيوان:

يسقط هذا الخيار بامور: أحدها: اشتراط سقوطه فى العقد. ولو شرط سقوط بعضه، فقد صرح بعض (۱) بالصحة. ولا بأس به. والثانى: إسقاطه بعد العقد، وقد تقدم الأمران (۲). [و] (۳) الثالث: التصرف ولا خلاف فى إسقاطه فى الجملة لهذا الخيار. ويدل عليه قبل الإجماع النصوص: ففى صحيحة ابن رئاب: فإن أحدث المشترى فيما اشترى حدثا قبل الثلاثة أيام فذلك رضى منه ولا شرط له، قيل له: وما الحدث؟ قال: إن لامس أو قبل أو نظر منها إلى ما كان محرما عليه قبل الشراء (۴).

* (هامش) *

(۱) صرح به السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۵۵۹. (۲) تقدما فى الصفحة ۵۱ و ۶۱. (۳) لم يرد فى ق . (۴) الوسائل ۱۲: ۳۵۱، الباب ۴ من أبواب الخيار، الحديث الأول. (*)

ص ۹۸

وصحيحة الصفار: كتبت إلى أبى محمد عليه السلام فى الرجل اشترى دابة من رجل فأحدث فيها [حدثا] (۱) من أخذ الحافر أو نعلها أو ركب ظهرها فراسخ، أله أن يردها فى الثلاثة أيام (۲) التى له فيها الخيار بعد الحدث الذى يحدث فيها (۳) أو الركوب الذى ركبها (۴) فراسخ؟ فوقع عليه السلام إذا أحدث فيها حدثا فقد وجب الشراء إن شاء الله تعالى (۵). وفى ذيل الصحيحة المتقدمة عن قرب الإسناد: قلت [له] (۶) أرأيت إن قبلها المشترى أو لامس؟ فقال: إذا قبل أو لامس أو نظر منها إلى ما يحرم على غيره فقد انقضى الشرط ولزم البيع (۷). واستدل عليه فى التذكرة - بعد الإجماع -: بأن التصرف دليل الرضا (۸). وفى موضع آخر منها: أنه دليل الرضا بلزوم العقد (۹). وفى موضع آخر منها - كما فى الغنية (۱۰) -: أن التصرف إجازة (۱۱).

* (هامش) *

(۱) لم يرد فى ق . (۲) كذا فى ق وفاقا للتهذيب، وفى ش : الثلاثة الأيام ، وفاقا للوسائل. (۳) فى ق : يحدثها ، وهو سهو. (۴) فى ش : يركبها. (۵) الوسائل ۱۲: ۳۵۱، الباب ۴ من أبواب الخيار، الحديث ۲. (۶) من ش والمصدر. (۷) الوسائل ۱۲: ۳۵۱، الباب ۴ من أبواب الخيار، الحديث ۳. (۸) التذكرة ۱: ۵۱۹. (۹) التذكرة ۱: ۵۲۸. (۱۰) الغنية: ۲۱۹. (۱۱) التذكرة ۱: ۵۳۸. (*)

ص ۹۹

أقول: المراد بالحدث إن كان مطلق التصرف الذى لا يجوز لغير المالك إلا برضاه كما يشير إليه قوله عليه السلام: 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 بشئ خفيف مثل اسقنى أو ناولنى الثوب أو اغلق الباب سقط الرد. ثم استضعف قول بعض الشافعية بعدم السقوط، معللا بأن مثل هذه الامور قد يؤمر به غير المملوك: بأن المسقط مطلق التصرف. وقال أيضا: لو كان له على الدابة سرج أو ركاب فتركهما عليها بطل الرد، لأنه استعمال وانتفاع (۱)، انتهى.

وقال فى موضع من التذكرة: عندنا أن الاستخدام بل كل تصرف يصدر من المشترى قبل علمه بالعيب أو بعده يمنع الرد (۲)، انتهى. وهو فى غاية الإشكال، لعدم تبادر ما يعم ذلك من لفظ الحدث وعدم دلالة ذلك على الرضا بلزوم العقد، مع أن من المعلوم عدم انفكاك المملوك المشترى عن ذلك فى أثناء الثلاثة، فيلزم جعل الخيار فيه كاللغو، مع أنهم ذكروا أن الحكمة فى هذا الخيار الاطلاع على امور خفية فى الحيوان توجب زهادة (۳) المشترى، وكيف يطلع الإنسان على ذلك بدون النظر إلى الجارية ولمسها وأمرها بغلق الباب والسقى وشبه ذلك؟

* (هامش) *

(۱) التذكرة ۱: ۵۳۰. (۲) التذكرة ۱: ۵۳۱. (۳) فى ق : زهاد . (*)

ص ۱۰۰

وإن كان المراد مطلق التصرف بشرط دلالته على الرضا بلزوم لعقد ا - كما يرشد إليه وقوعه فى معرض التعليل فى صحيحة ابن رئاب (۱)، ويظهر من استدلال العلامة وغيره على المسألة بأن التصرف دليل الرضا بلزوم العقد - فهو لا يناسب إطلاقهم الحكم بإسقاط التصرفات التى ذكروها. ودعوى: أن جميعها مما يدل - لو خلى وطبعه - على الالتزام بالعقد، فيكون إجازة فعلية، كما ترى! ثم إن قوله عليه السلام فى الصحيحة: فذلك رضى منه يراد منه الرضا بالعقد فى مقابلة كراهة ضده أعنى الفسخ، وإلا فالرضا بأصل الملك مستمر من زمان العقد إلى حين الفسخ، ويشهد لهذا المعنى رواية عبد الله بن الحسن بن زيد بن على بن الحسين عليهما السلام عن أبيه عن جعفر عن أبيه عليهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله فى رجل اشترى عبدا بشرط إلى ثلاثة أيام فمات العبد فى الشرط، قال: يستحلف بالله تعالى ما رضيه، ثم هو برئ من الضمان (۲) فإن المراد بالرضا الالتزام بالعقد، والاستحلاف فى الرواية محمولة على سماع دعوى التهمة أو على صورة حصول القطع للبائع بذلك. إذا عرفت هذا فقوله عليه السلام: فذلك رضى منه ولا شرط [له] (۳) dحتمل وجوها:

* (هامش) *

(۱) المتقدمة فى الصفحة ۹۷. (۲) الوسائل ۱۲: ۳۵۲، الباب ۵ من أبواب الخيار، الحديث ۴. (۳) لم يرد فى ق . (*)

ص ۱۰۱

أحدها: أن تكون الجملة جوابا للشرط، فيكون حكما شرعيا بأن التصرف التزام بالعقد وإن لم يكن التزاما عرفا. الثانى: أن تكون توطئة للجواب، وهو قوله: ولا شرط [له] (۱) لكنه توطئة لحكمة الحكم وتمهيد لها لا علة حقيقية (۲) فيكون إشارة إلى أن الحكمة فى سقوط الخيار بالتصرف دلالته غالبا على الرضا، نظير كون الرضا حكمة فى سقوط خيار المجلس بالتفرق فى قوله عليه السلام: فإذا افترقا فلا خيار بعد الرضا منهما فإنه لا يعتبر فى الافتراق دلالته (۳) على الرضا. وعلى هذين المعنيين، فكل تصرف مسقط وإن علم عدم دلالته على الرضا. الثالث: أن تكون الجملة إخبارا عن الواقع، نظرا إلى الغالب وملاحظة نوع التصرف لو خلى وطبعه، ويكون علة للجواب، فيكون نفى الخيار معللا بكون التصرف غالبا دالا على الرضا بلزوم العقد، وبعد ملاحظة وجوب تقييد إطلاق الحكم بمؤدى علته - كما فى قوله: [لا تأكل] (۴) الرمان لأنه حامض - دل على اختصاص الحكم بالتصرف الذى يكون كذلك، أى: دالا بالنوع غالبا على التزام العقد وإن لم يدل فى شخص المقام، فيكون المسقط من التصرف ما كان له ظهور نوعى

* (هامش) *

(۱) لم يرد فى ق . (۲) فى ش : حقيقة . (۳) فى ش : دلالة . (۴) فى ق : لا تشرب . (*)

ص ۱۰۲

فى الرضا، نظير ظهور الألفاظ فى معانيها مقيدا بعدم قرينة توجب صرفه عن الدلالة، كما إذا دل الحال أو المقال على وقوع التصرف للاختبار، أو اشتباها بعين اخرى مملوكة له، ويدخل فيه كل ما يدل نوعا على الرضا وإن لم يعد تصرفا عرفا كالتعريض للبيع والإذن للبائع فى التصرف فيه. الرابع: أن تكون إخبارا عن الواقع ويكون العلة هى نفس الرضا الفعلى الشخصى، ويكون إطلاق الحكم مقيدا بتلك العلة، فيكون موضوع الحكم فى الحقيقة هو نفس الرضا الفعلى، فلو لم يثبت الرضا الفعلى لم يسقط الخيار. ثم إن الاحتمالين الأولين وإن كانا موافقين لإطلاق سائر الأخبار وإطلاقات بعض كلماتهم - مثل ما تقدم من التذكرة: من أن مطلق التصرف لمصلحة نفسه مسقط (۱)، وكذا غيره كالمحقق والشهيد الثانيين (۲) - بل لإطلاق بعض معاقد الإجماع، إلا أنهما بعيدان عن ظاهر الخبر، مع مخالفتهما لأكثر كلماتهم، فإن الظاهر منها عدم السقوط بالتصرف للاختبار والحفظ، بل ظاهرها اعتبار الدلالة فى الجملة على الرضا، كما سيجئ (۳)، ويؤيده حكم بعضهم بكفاية الدال على الرضا وإن لم يعد تصرفا، كتقبيل الجارية للمشترى، على ما صرح به فى التحرير

* (هامش) *

(۱) تقدم فى الصفحة ۹۹. (۲) راجع جامع المقاصد ۴: ۲۸۳ و ۲۹۱، والمسالك ۳: ۱۹۷ و ۲۰۱. (۳) يجئ فى الصفحة ۱۰۴ وما بعدها. (*)

ص ۱۰۳

والدروس (۱). فعلم أن العبرة بالرضا، وإنما اعتبر التصرف للدلالة، وورد النص أيضا بأن العرض على البيع إجازة (۲)، مع أنه ليس حدثا عرفا. ومما يؤيد عدم إرادة الأصحاب كون التصرف مسقطا إلا من جهة دلالته على الرضا: حكمهم بأن كل تصرف يكون إجازة من المشترى فى المبيع يكون فسخا من البائع، فلو كان التصرف (۳) مسقطا تعبديا عندهم من جهة النص لم يكن وجه للتعدى عن كونه إجازة إلى كونه فسخا. وقد صرح فى التذكرة: بأن الفسخ كالإجازة يكون بالقول وبالفعل (۴)، وذكر التصرف [مثالا] (۵) للفسخ والإجازة الفعليين (۶). فاندفع ما يقال فى تقريب كون التصرف مسقطا لا للدلالة على الرضا: بأن الأصحاب يعدونه فى مقابل الإجازة (۷). وأما المعنى الرابع: فهو وإن كان أظهر الاحتمالات من حيث

* (هامش) *

(۱) التحرير ۱: ۱۶۸، والدروس ۳: ۲۷۲. (۲) راجع الوسائل ۱۲: ۳۵۹، الباب ۱۲ من أبواب الخيار، الحديث الأول. (۳) فى ق زيادة: عندهم ، ولعل التكرار من سهو القلم. (۴) التذكرة ۱: ۵۳۷. (۵) لم يرد فى ق . (۶) كذا فى ش ، وفى ق و ف : فعلا ، لكن شطب عليه فى ف ، وكتب أعلاه ما أثبتناه. (۷) راجع الجواهر ۲۳: ۶۶. (*)

ص ۱۰۴

اللفظ، بل جزم به فى الدروس (۱)، ويؤيده ما تقدم من رواية عبد الله [بن الحسن] (۲) بن زيد، الحاكية للنبوى الدال - كما فى الدروس أيضا (۳) - على الاعتبار بنفس الرضا، وظاهر بعض كلماتهم الآتية. إلا أن المستفاد من تتبع الفتاوى الإجماع على عدم إناطة الحكم بالرضا الفعلى بلزوم العقد، مع أن أظهريته بالنسبة إلى المعنى الثالث غير واضحة. فتعين إرادة المعنى الثالث، ومحصله: دلالة التصرف لو خلى وطبعه على الالتزام وإن لم يفد فى خصوص المقام، فيكون التصرف إجازة فعلية فى مقابل الإجازة القولية، وهذا هو الذى ينبغى أن يعتمد عليه. قال فى المقنعة: إن هلاك الحيوان فى الثلاثة من البائع، إلا أن يحدث فيه المبتاع حدثا يدل على الرضا بالابتياع (۴)، انتهى. ومثل للتصرف فى مقام آخر بأن ينظر من الأمة إلى ما يحرم لغير المالك (۵). وقال فى المبسوط فى أحكام

العيوب: إذا كان المبيع بهيمة وأصاب بها عيبا فله ردها، وإذا كان فى طريق الرد جاز له ركوبها

* (هامش) *

(۱) الدروس ۳: ۲۲۷. (۲) لم يرد فى ق ، لكنه موجود فى ش والمصدر، وفيما تقدم فى الصفحة ۱۰۰. (۳) الدروس ۳: ۲۲۷ – ۲۲۸. (۴) المقنعة: ۵۹۹، وانظر ۵۹۲ أيضا. (۵) المقنعة: ۵۹۳. (*)

ص ۱۰۵

وسقيها وعلفها وحلبها وأخذ لبنها، وإن نتجت كان له نتاجها. ثم قال: ولا يسقط الرد، لأنه إنما يسقط بالرضا بالعيب أو بترك الرد بعد العلم بالعيب أو بأن يحدث فيه عيب عنده، وليس هنا شىء من ذلك (۱)، انتهى. وفى الغنية: لو هلك المبيع فى مدة الخيار فهو من مال بائعه، إلا أن يكون المبتاع قد أحدث فيه حدثا يدل على الرضا (۲)، انتهى. وقال الحلبى قدس سره – فى الكافى فى خيار الحيوان –: فإن هلك فى مدة الخيار فهو من مال البائع، إلا أن يحدث فيه حدثا يدل على الرضا (۳)، انتهى. وفى السرائر – بعد حكمه بالخيار فى الحيوان إلى ثلاثة أيام – قال: هذا إذا لم يحدث فى هذه المدة حدثا يدل على الرضا أو يتصرف فيه تصرفا ينقص قيمته، أو يكون لمثل ذلك التصرف اجرة، بأن يركب الدابة أو يستعمل الحمار أو يقبل الجارية أو يلامسها أو يدبرها تدبيرا ليس له الرجوع فيه كالمنذور (۴)، انتهى. وقال فى موضع آخر: إذا لم يتصرف فيه تصرفا يؤذن بالرضا فى العادة (۵).

* (هامش) *

(۱) المبسوط ۲: ۱۳۹. (۲) الغنية: ۲۲۱. (۳) الكافى فى الفقه: ۳۵۳. (۴) السرائر ۲: ۲۸۰. (۵) السرائر ۲: ۲۷۷. (*)

ص ۱۰۶

وأما العلامة: فقد عرفت أنه استدل على أصل الحكم بأن التصرف دليل الرضا باللزوم (۱). وقال فى موضع آخر: لو ركب الدابة ليردها – سواء قصرت المسافة أو طالت – لم يكن ذلك رضا بها. ثم قال: ولو سقاها الماء أو ركبها ليسقيها ثم يردها لم يكن ذلك رضا منه بإمساكه، ولو حلبها فى طريقه فالأقرب أنه تصرف يؤذن بالرضا (۲). وفى التحرير – فى مسألة سقوط رد المعيب بالتصرف – قال: وكذا لو استعمل المبيع أو تصرف فيه بما يدل على الرضا (۳). وقال فى الدروس: استثنى بعضهم من التصرف ركوب الدابة والطحن عليها وحلبها، إذ بها يعرف حالها ليختبر (۴)، وليس ببعيد (۵). وقال المحقق الكركى: لو تصرف ذو الخيار غير عالم، كأن ظنها جاريته المختصة فتبينت ذات الخيار أو ذهل عن كونها المشتراة (۶) ففى الحكم تردد، ينشأ: من إطلاق الخبر بسقوط الخيار بالتصرف، ومن أنه غير قاصد إلى لزوم البيع، إذ لو علم لم يفعل، والتصرف إنما عد

* (هامش) *

(۱) راجع الصفحة ۹۸. (۲) التذكرة: ۵۲۹. (۳) التحرير ۱: ۱۸۴. (۴) كذا فى النسخ، وفى الدروس: للمختبر . (۵) الدروس ۳: ۲۷۲. (۶) فى المصدر: أو ذهل عن كون المشتراة ذات خيار. (*)

ص ۱۰۷

مسقطا لدلالته على الرضا باللزوم (۱). وقال فى موضع آخر: ولا يعد ركوب الدابة للاستخبار أو لدفع جموحها أو للخوف من ظالم أو ليردها تصرفا. ثم قال: وهل يعد حملها للاستخبار تصرفا؟ ليس ببعيد أن لا يعد. وكذا لو أراد ردها وحلبها لأخذ اللبن، على إشكال ينشأ من أنه ملكه، فله استخلاصه (۲)، انتهى. وحكى عنه فى موضع آخر أنه قال: والمراد بالتصرف المسقط ما كان المقصود منه التملك، لا الاختبار ولا حفظ المبيع كركوب الدابة للسقى (۳)، انتهى. ومراده من التملك: البقاء عليه والالتزام به، ويحتمل أن يراد به الاستعمال للانتفاع بالملك، لا للاختبار أو الحفظ. هذا ما حضرنى من كلماتهم فى هذا المقام، الظاهرة فى المعنى الثالث، وحاصله: التصرف على وجه يدل عرفا لو خلى وطبعه على الالتزام بالعقد، ليكون إسقاطا فعليا للخيار، فيخرج منه ما دلت القرينة على وقوعه لا عن الالتزام. لكن يبقى الإشكال المتقدم سابقا (۴): من أن أكثر أمثلة

* (هامش) *

(۱) جامع المقاصد ۴: ۳۰۵. (۲) جامع المقاصد ۴: ۳۰۴. (۳) حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۵۶۰، وانظر جامع المقاصد ۴: ۲۹۱ و ۳۰۴. (۴) راجع الصفحة ۹۹. (*)

ص ۱۰۸

التصرف المذكورة فى النصوص والفتاوى ليست كذلك، بل هى واقعة غالبا مع الغفلة أو التردد أو العزم على الفسخ مطلقا، أو إذا اطلع على ما يوجب زهده فيه، فهى غير دالة فى نفسها عرفا على الرضا. ومنه يظهر وجه النظر فى دفع الاستبعاد الذى ذكرناه سابقا (۱) - من عدم انفكاك اشتراء الحيوان من التصرف فيه فى الثلاثة فيكون مورد الخيار فى غاية الندرة - بأن الغالب فى التصرفات وقوعها مع عدم الرضا باللزوم، فلا يسقط بها الخيار (۲)، إذ فيه: أن هذا يوجب استهجان تعليل السقوط بمطلق الحدث بأنه رضا، لأن المصحح لهذا التعليل مع العلم بعدم كون بعض أفراده رضا هو ظهوره فيه عرفا من أجل الغلبة، فإذا فرض أن الغالب فى مثل هذه التصرفات وقوعها لا عن التزام للعقد بل مع العزم على الفسخ أو التردد فيه أو الغفلة، كان تعليل الحكم على المطلق بهذه العلة الغير الموجودة إلا فى قليل من أفراده مستهجنا. وأما الاستشهاد لذلك بما سيجئ: من أن تصرف البائع فى ثمن بيع الخيار غير مسقط لخياره اتفاقا، وليس ذلك إلا من جهة صدوره لا عن التزام بالعقد، بل مع العزم على الفسخ برد مثل الثمن، ففيه: ما سيجئ. ومما ذكرنا - من استهجان التعليل على تقدير كون غالب التصرفات

* (هامش) *

(۱) راجع الصفحة ۹۹. (۲) راجع الرياض ۸: ۲۰۲، ومفتاح الكرامة ۴: ۵۶۰.(*)

ص ۱۰۹

واقعة لا عن التزام - يظهر فساد الجمع بهذا الوجه، يعنى حمل الأخبار المتقدمة (۱) على صورة دلالة التصرفات المذكورة على الرضا بلزوم العقد، جمعا بينها وبين ما دل من الأخبار على عدم سقوطه بمجرد التصرف، مثل رواية عبد الله بن الحسن المتقدمة (۲) التى لم يستفصل فى جوابها بين تصرف المشترى فى العبد المتوفى فى زمان الخيار وعدمه، وإنما أنيط سقوط الخيار فيها بالرضا الفعلى، ومثل الخبر المصحح: فى رجل اشترى شاة فأمسكها ثلاثة أيام ثم ردها؟ قال: إن كان تلك الثلاثة أيام شرب لبنها يرد معها ثلاثة أمداد، وإن لم يكن لها لبن فليس عليه شىء (۳). ونحوه الآخر (۴). وما فيهما من رد ثلاثة أمداد لعله محمول على الاستحباب، مع أن ترك العمل به لا يوجب رد الرواية، فتأمل. وقد أفتى بذلك فى المبسوط فيما لو باع شاة غير مصراة وحلبها أياما ثم وجد المشترى بها عيبا. ثم قال: وقيل: ليس له ردها، لأنه تصرف بالحلب (۵). وبالجملة، فالجمع بين النص والفتوى الظاهرين فى كون التصرف

* (هامش) *

(۱) المتقدمة فى الصفحة ۹۷ - ۹۸. (۲) المتقدمة فى الصفحة ۱۰۰. (۳) الوسائل ۱۲: ۳۶۰، الباب ۱۳ من أبواب الخيار، الحديث الأول. (۴) التهذيب ۷: ۲۵، الحديث ۱۰۷، وعنه فى الوسائل ۱۲: ۳۶۰، الباب ۱۳ من أبواب الخيار، ذيل الحديث الأول. (۵) المبسوط ۲: ۱۲۵ - ۱۲۶. (*)

ص ۱۱۰

مسقطا لدلالته على الرضا بلزوم العقد، وبين ما تقدم من التصرفات المذكورة فى كثير من الفتاوى - خصوصا ما ذكره غير واحد (۱) من الجزم بسقوط الخيار بالركوب فى طريق الرد، أو التردد فيه وفى التصرف للاستخبار مع العلم بعدم اقترانهما بالرضا بلزوم العقد - فى غاية الإشكال، والله العالم بحقيقة الحال.

* (هامش) *

(۱) منهم الشهيد الثانى فى الروضة ۳: ۴۵۱، وقال السيد المجاهد فى المناهل: ۳۴۰ - بعد نقل القولين فى التصرفات المراد منها مجرد

الاختبار -: والمسألة محل إشكال . وراجع الأقوال فى التصرف للاستخبار، المقابس: ۲۴۷ أيضا. (*)

ص ۱۱۱

الثالث خيار الشرط

الثالث خيار الشرط:

أعنى الثابت بسبب اشتراطه فى العقد، ولا خلاف فى صحة هذا الشرط، ولا فى أنه لا يتقدر بحد عندنا، ونقل الإجماع عليه مستفيض (۱). والأصل فيه قبل ذلك: الأخبار العامة المسوغة لاشتراط كل شرط إلا ما استثنى، والأخبار الخاصة الواردة فى بعض أفراد المسألة. فمن الاولى: الخبر المستفيض الذى لا يبعد دعوى تواتره: إن المسلمين عند شروطهم (۲) وزيد فى صحيحة ابن سنان: إلا كل شرط خالف كتاب الله فلا يجوز (۳). وفى موثقة إسحاق بن عمار: إلا شرطا حرم حلالا أو حلل حراما (۴).

* (هامش) *

(۱) نقله السيد المرتضى فى الانتصار: ۴۳۴، المسألة ۲۴۶، والشيخ فى الخلاف ۳: ۱۱ و ۲۰، ذيل المسألة ۷ و ۲۵ من كتاب البيوع، وابن زهرة فى الغنية: ۲۱۸، وانظر مفتاح الكرامة ۴: ۵۶۰. (۲) راجع الوسائل ۱۲: ۳۵۳ - ۳۵۴، الباب ۶ من أبواب الخيار، الحديث ۱، ۲ و ۵، والمستدرك ۱۳: ۳۰۰، الباب ۵ من أبواب الخيار، الحديث ۱ و ۳. (۳) الوسائل ۱۲: ۳۵۳، الباب ۶ من أبواب الخيار، الحديث ۲. (۴) الوسائل ۱۲: ۳۵۴، الباب ۶ من أبواب الخيار، الحديث ۵. (*)

ص ۱۱۲

نعم، فى صحيحة اخرى لابن سنان: من اشترط شرطا مخالفا لكتاب الله فلا يجوز على الذى اشترط عليه، والمسلمون عند شروطهم، فيما وافق كتاب الله (۱). لكن المراد منه - بقرينة المقابلة - عدم المخالفة، للإجماع على عدم اعتبار موافقة الشرط لظاهر الكتاب. وتمام الكلام فى معنى هذه الأخبار وتوضيح المراد من الاستثناء الوارد فيها يأتى فى باب الشرط فى ضمن العقد إن شاء الله تعالى. والمقصود هنا بيان أحكام الخيار المشترط فى العقد، وهى تظهر برسم مسائل:

* (هامش) *

(۱) الوسائل ۱۲: ۳۵۳، الباب ۶ من أبواب الخيار، الحديث الأول. (*)

ص ۱۱۳

مسألة: لا فرق بين كون زمان الخيار متصلا بالعقد أو

مسألة: لا فرق بين كون زمان الخيار متصلا بالعقد أو منفصلا عنه:

لعموم أدلة الشرط. قال فى التذكرة: لو شرط خيار الغد صح عندنا، خلافا للشافعى (۱). واستدل له فى موضع آخر بلزوم صيرورة العقد جائزا بعد اللزوم (۲). ورد بعدم المانع من ذلك، مع أنه - كما فى التذكرة (۳) - منتقض بخيار التأخير وخيار الرؤية. نعم، يشترط تعيين المدة، فلو تراضيا على مدة مجهولة - كقدوم الحاج - بطل بلا خلاف، بل حكى الإجماع عليه صريحا (۴)، لصيرورة المعاملة بذلك غررية. ولا عبرة بمسامحة العرف فى بعض المقامات وإقدام العقلاء عليه أحيانا، فإن المستفاد من تتبع أحكام المعاملات

* (هامش) *

(۱) التذكرة ۱: ۵۲۰. (۲) التذكرة ۱: ۵۲۰. (۳) التذكرة ۱: ۵۲۰. (۴) حكاه فى المقابس: ۲۴۶، وراجع مفتاح الكرامة ۴: ۵۶۱ أيضا. (*)

ص ۱۱۴

عدم رضا الشارع بذلك، إذ كثيرا ما يتفق التشاح فى مثل الساعة والساعتين من زمان الخيار فضلا عن اليوم واليومين. وبالجملة، فالغرر

لا ینتفی بمسامحهٔ الناس فی غیر زمان الحاجهٔ إلی المداقهٔ، وإلا لم یکن بیع الجزاف وما تعذر تسلیمه والثمن المحتمل للتفاوت القلیل وغیر ذلک من الجهالات غررا، لتسامح الناس فی غیر مقام الحاجهٔ إلی المداقهٔ فی أکثر الجهالات. ولعل هذا مراد بعض الأساطین من قوله: إن دائرهٔ الغرر فی الشرع أضیق من دائرته (۱) فی العرف (۲) وإلا فالغرر لفظ لا یرجع فی معناه إلا إلی العرف. نعم الجهالهٔ التی لا یرجع الأمر معها غالبا إلی التشاح بحیث یکون النادر کالمعدوم لا تعد غررا، کتفاوت المکاییل والموازین. ویشیر إلی ما ذکرنا الأخبار الدالهٔ علی اعتبار کون السلم إلی أجل معلوم (۳)، وخصوص موثقهٔ غیاث: لا بأس بالسلم فی کیل معلوم إلی أجل معلوم، لا یسلم إلی دیاس أو إلی حصاد (۴) مع أن التأجیل إلی الدیاس والحصاد وشبههما فوق حد الإحصاء بین العقلاء الجاهلین بالشرع.

* (هامش) *

(۱) فی ق : دائرتها ، والمناسب ما أثبتناه، کما فی ش . (۲) الظاهر أن المراد من بعض الأساطین هو کاشف الغطاء قدس سره، ولکن لم نعثر علیه فی شرحه علی القواعد. (۳) راجع الوسائل ۱۳: ۵۷، الباب ۳ من أبواب السلف. (۴) الوسائل ۱۳: ۵۸، الباب ۳ من أبواب السلف، الحدیث ۵.(*)

ص ۱۱۵

وربما یستدل (۱) علی ذلک بأن اشتراط المدهٔ المجهولهٔ مخالف للکتاب والسنهٔ، لأنه غرر. وفیه: أن کون البیع بواسطهٔ الشرط مخالفا للکتاب والسنهٔ غیر کون نفس الشرط مخالفا للکتاب والسنهٔ، ففی الثانی یفسد الشرط ویتبعه البیع، وفی الأول یفسد البیع فیلغو الشرط. اللهم إلا أن یراد أن نفس الالتزام بخیار فی مدهٔ مجهولهٔ غرر وإن لم یکن بیعا، فیشمله دلیل نفی الغرر، فیکون مخالفا للکتاب والسنهٔ. لکن لا یخفی سرایهٔ الغرر إلی البیع، فیکون الاستناد فی فساده إلی فساد شرطه المخالف للکتاب کالأکل من القفا.

* (هامش) *

(۱) استدل به فی الجواهر ۲۳: ۳۲، واستدل به فی المصابیح (مخطوط): ۱۳۱ أیضا. (*)

ص ۱۱۶

مسألهٔ: لا فرق فی بطلان العقد بین ذکر المدهٔ وعدم ذک

مسألهٔ: لا فرق فی بطلان العقد بین ذکر المدهٔ وعدم ذکرها أصلا:

لا فرق فی بطلان العقد بین ذکر المدهٔ المجهولهٔ کقدوم الحاج، وبین عدم ذکر المدهٔ أصلا، کأن یقول: بعتک علی أن یکون لی الخیار ، وبین ذکر المدهٔ المطلقهٔ، کأن یقول: بعتک علی أن یکون لی الخیار مدهٔ ، لاستواء الکل فی الغرر. خلافا للمحکی (۱) عن المقنعهٔ والانتصار والخلاف والجواهر والغنیهٔ والحلبی، فجعلوا مدهٔ الخیار فی الصورهٔ الاولی (۲) ثلاثهٔ أیام. ویحتمل حمل الثانیهٔ علیها، وعن الانتصار والغنیهٔ والجواهر: الإجماع علیه (۳).

* (هامش) *

(۱) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامهٔ ۴: ۵۶۱، وراجع المقنعهٔ: ۵۹۲، والانتصار: ۴۳۸، المسألهٔ ۲۵۰، والخلاف ۳: ۲۰، المسألهٔ ۲۵، والجواهر: ۵۴، المسألهٔ ۱۹۴، والغنیهٔ: ۲۱۹، والکافی فی الفقه: ۳۵۳. (۲) فی ش : الثانیهٔ . (۳) حکاه أیضا السید العاملی فی مفتاح الکرامهٔ ۴: ۵۶۱، وراجع الانتصار: ۴۳۹ ذیل المسألهٔ ۲۵۰، والغنیهٔ: ۲۱۹، والجواهر: ۵۴، المسألهٔ ۱۹۴. (*)

ص ۱۱۷

وفی محکی الخلاف: وجود أخبار الفرقهٔ به (۱). ولا شک أن هذه الحکایهٔ بمنزلهٔ إرسال أخبار، فیکفی فی انجبارها الإجماعات المنقولهٔ، ولذا مال إلیه فی محکی الدروس (۲). لکن العلامهٔ فی التذکرهٔ لم یحک هذا القول إلا عن الشیخ قدس سره وأوله بإرادهٔ خیار الحیوان (۳). وعن العلامهٔ الطباطبائی فی مصابیحه: الجزم به (۴)، وقواه بعض المعاصرین (۵) منتصرا لهم بما فی مفتاح الکرامهٔ:

من أنه ليس فى الأدلـة ما يخالفه، إذ الغرر منـدفع بتحديد الشـرع وإن لم يعلم به المتعاقدان كخيار الحيوان الذى لا إشـكال فى صـحة العقـد مع الجهل به أو بمدته. وزاد فى مفتاح الكرامة (۶): بأن الجهل يؤول إلى العلم الحاصل من الشـرع (۷). وفيه: ما تقدم فى مسألة تعذر التسليم (۸): من أن بيع الغرر

* (هامش) *

(۱) حكـاه أيضا السـيد العاملى فى مفتاح الكرامـة ۴: ۵۶۱، وراجع الخلاـف ۳: ۲۰، ذيل المسألـة ۲۵. (۲) حكاه السـيد الطباطبائى فى المصابيح (مخطوط): ۱۳۲، وصـاحب الجواهر فى الجواهر ۲۳: ۳۴، وانظر الدروس ۳: ۲۶۹. (۳) التذكرة ۱: ۵۲۰. (۴) حكاه صاحب الجواهر فى الجواهر ۲۳: ۳۴، وانظر المصابيح (مخطوط): ۱۳۲، وقال - بعـد نقل هذا القول -: وهو الأقوى . (۵) قواه فى الجواهر ۲۳: ۳۳ - ۳۴. (۶) فى ش وهامش ن زيادة: التعليل . (۷) مفتاح الكرامة ۴: ۵۶۲. (۸) راجع الجزء الرابع، الصفحة ۱۸۹. (*)

ص ۱۱۸

موضوع عرفى حكم فيه الشارع بالفساد، والتحديـد بالثلاثـة تعبد شـرعى لم يقصده المتعاقدان، فإن ثبت بالدليل كان مخصـصا لعموم نفى الغرر وكان التحديـد تعبـديا، نظير التحديد الوارد فى بعض الوصايا المبهمة (۱)، أو يكون حكما شـرعيا ثبت فى موضوع خاص، وهو إهمـال مـدة الخيـار. والحاصـل: أن الـدعوى فى تخصـيص أدلـة نفى الغرر لاـ فى تخصصـها. والإنصاف: أن ما ذكرنا من حكاية الأخبار ونقل الإجماع لا ينهض لتخصـيص قاعدة الغرر، لأن الظاهر بقرينة عدم تعرض الشـيخ لذكر شىء من هذه الأخبار - فى كتابيه الموضوعين لإيـداع الأخبار - أنه عول فى هذه الدعوى [على] (۲) اجتهاده فى دلالة الأخبار الواردة فى شرط الحيوان (۳). ولا ريب أن الإجماعـات المحكيـة إنمـا تجبر قصور السـند المرسل المتضـح دلالته أو القاصـر دلالته، لا المرسل المجهول العين المحتمل لعـدم الدلالـة رأسـا، فالتعويـل حينئـذ على نفس الجـابر ولاـ حاجـة إلى ضـم المنجـبر، إذ نعلم إجمالاـ أن المجمعين اعتمـدوا على دلالاـت اجتهادية استنبطوها من الأخبار، ولا ريب أن المسـتند غالبا فى إجماعات القاضـى وابن زهرة إجماع السيد فى الانتصار. نعم، قد روى فى كتب العامة: أن حنان بن منقذ كان يخدع فى البيع لشجة أصابته فى رأسه، فقال له النبى صلى الله عليه وآله: إذا بعت فقل:

* (هامش) *

(۱) راجع الوسائل ۱۳: ۴۴۳ - ۴۵۰، الباب ۵۴ و ۵۵ و ۵۶ من أبواب الوصايا. (۲) لم يرد فى ق . (۳) راجع الوسائل ۱۲: ۳۴۸ - ۳۵۰، الباب ۳ من أبواب الخيار. (*)

ص ۱۱۹

لا خلابة (۱) وجعـل له الخيـار ثلاثا، وفى روايـة: ولك الخيار ثلاثا (۲). والخلابـة: الخديعة. وفى دلالته فضـلا عن سـنده ما لا يخفى. وجبرهما (۳) بالإجماعـات كمـا ترى! إذ التعويـل عليها مع ذهاب المتأخرين إلى خلافها (۴) فى الخروج عن قاعدة الغرر مشـكل، بل غير صـحيح، فـالقول بالبطلاـن لاـ يخلو عن قوة. ثم إنه ربما يقال (۵) ببطلاـن الشـرط دون العقـد، ولعله مبنى على أن فساد الشـرط لا يوجب فسـاد العقـد. وفيه: إن هـذا على القول به فيمـا إذا لم يوجب الشـرط فسـادا فى أصـل البيع كمـا فيمـا نحن فيه، حيث إن جهالة الشـرط يوجب كون البيع غرريا، وإلا فالمتجه فساد البيع ولو لم نقل بسـراية الفساد من الشـرط إلى المشروط، وسيجئ تمام الكلام فى مسألة الشروط (۶).

* (هامش) *

(۱) و (۲) راجع السـنن الكـبرى للبيهقى ۵: ۲۷۳، وكنز العمـال ۴: ۵۹، الحديث ۹۴۹۹، والصفحة ۹۱، الحديث ۹۶۸۲. (۳) فى ش : جبرها . (۴) ذهب إليه العلامـة فى التحرير ۱: ۱۶۶، والمختلف ۵: ۶۶، والشـهيد الثانى فى المسالك ۳: ۲۰۱، والسبزوارى فى الكفاية: ۹۱، والسـيد الطباطبائى فى الرياض ۸: ۱۸۸، وقال السـيد الطباطبائى فى المصابيح (مخطوط): ۱۳۲: وربما لاح ذلك من ظاهر الوسـيلة والسـرائر والشرائع والنافع والجامع واللمعة، لتضمنها اعتبار التعيين فى المدة . (۵) نقله الشهيد فى المسالك ۳: ۲۰۲، بلفظ: قيل ، ولكن

لم نعثر على القائل. (۶) انظر الجزء السادس، الصفحة ۸۹ – ۹۰. (*)

ص ۱۲۰

مسألة: مبدأ خيار الشرط

مسألة: مبدأ خيار الشرط:

مبدأ هذا الخيار عند الإطلاق (۱) من حين العقد، لأنه المتبادر من الإطلاق. ولو 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 مبدأه من حين العقد، ولو جعل مبدؤه من حين التفرق بطل، لأدائه إلى جهالة مدة الخيار. وعن الشيخ والحلى: أن مبدأه من حين التفرق (۲). وقد تقدم عن الشيخ وجهه (۳) مع عدم تمامه(۴).

* (هامش) *

(۱) لم ترد عند الإطلاق فى غير ق . (۲) حكى عنهما ذلك الشهيد فى الدروس ۳: ۲۶۹، وراجع الخلاف ۳: ۳۳، المسألة ۴۴ من كتاب البيوع، والمبسوط ۲: ۸۵، والسرائر ۲: ۲۴۷. (۳) تقدم فى الصفحة ۹۲ – ۹۳. (۴) كذا فى ق ، والأصح: عدم تماميته ، كما فى ش . (*)

ص ۱۲۱

نعم، يمكن أن يقال هنا: إن المتبادر من جعل الخيار جعله فى زمان لولا الخيار لزم العقد، كما أشار إليه فى السرائر، لكن لو تم هذا لاقتضى كونه فى الحيوان من حين انقضاء الثلاثة، مع أن هذا إنما يتم مع العلم بثبوت خيار المجلس، وإلا فمع الجهل به لا يقصد إلا الجعل من حين العقد، بل الحكم بثبوته من حين التفرق حكم على المتعاقدين بخلاف قصدهما.

ص ۱۲۲

مسألة: جعل الخيار للأجنبى

مسألة: جعل الخيار للأجنبى:

يصح جعل الخيار لأجنبى. قال فى التذكرة: لو باع العبد وشرط الخيار للعبد صح البيع والشرط عندنا (۱) (۲). وحكى عنه الإجماع فى الأجنبى (۳)، قال: لأن العبد بمنزلة الأجنبى (۴). ولو جعل الخيار لمتعدد، كان كل منهم ذا خيار، فإن اختلفوا فى الفسخ والإجازة قدم الفاسخ، لأن مرجع الإجازة إلى إسقاط خيار المجيز، بخلاف ما لو وكل جماعة فى الخيار، فإن النافذ هو التصرف (۵) السابق، لفوات محل الوكالة بعد ذلك. وعن الوسيلة: أنه إذا كان الخيار لهما واجتمعا على فسخ أو

* (هامش) *

(۱) فى ش زيادة: معا . (۲) و (۴) راجع التذكرة ۱: ۵۲۱. (۳) حكى عنه ذلك السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۵۶۲، وراجع التذكرة ۱: ۵۲۱، وفيه: عندنا . (۵) فى ش : تصرف . (*)

ص ۱۲۳

إمضاء نفذ، وإن لم يجتمعا بطل. وإن كان لغيرهما ورضى نفذ البيع، وإن لم يرض كان المبتاع بالخيار بين الفسخ والإمضاء (۱)، انتهى. وفى الدروس: يجوز اشتراطه لأجنبى منفردا ولا اعتراض عليه، ومعهما أو مع أحدهما، ولو خولف أمكن اعتبار فعله، وإلا لم يكن لذكره فائدة (۲)، انتهى. أقول

(۳): لو لم يمض فسخ الأجنبى مع إجازته والمفروض عدم مضى إجازته مع فسخه، لم يكن لذكر الأجنبى فائدة. ثم إنه ذكر غير

واحد: أن الأجنبی یراعی المصلحة للجاعل (۴). ولعله لتبادره من الإطلاق، وإلا فمقتضی التحکیم نفوذ حکمه علی الجاعل من دون ملاحظة [مصلحة] (۵)، فتعلیل وجوب مراعاة الأصلح بکونه أمینا لا یخلو عن نظر. ثم إنه ربما یتخیل: أن اشتراط الخیار للأجنبی مخالف للمشروع، نظرا إلی أن الثابت فی الشرع صحة الفسخ بالتفاسخ، أو بدخول الخیار بالأصل کخیاری المجلس والشرط، أو بالعارض کخیار الفسخ برد الثمن لنفس المتعاقدین.

* (هامش) *

(۱) حکاه فی الجواهر ۲۳: ۳۴، وراجع الوسیلة: ۲۳۸. (۲) الدروس ۳: ۲۶۸. (۳) فی ش زیادة: و . (۴) منهم السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۵۶۲، وصاحب الجواهر فی الجواهر ۲۳: ۳۵. (۵) لم یرد فی ق . (*)

ص ۱۲۴

وهو ضعیف بمنع (۱) اعتبار کون الفسخ من أحد المتعاقدین شرعا ولا عقلا، بل المعتبر فیه تعلق حق الفاسخ بالعقد أو بالعین وإن کان أجنبیا، فحینئذ یجوز للمتبایعین اشتراط حق للأجنبی فی العقد، وسیجئ نظیره فی إرث الزوجة للخیار مع عدم إرثها من العین (۲).

* (هامش) *

(۱) فی ش : لمنع . (۲) انظر الجزء السادس، الصفحة ۱۱۱ - ۱۱۴. (*)

ص ۱۲۵

مسألة: جواز اشتراط استئمار الأجنبی

مسألة: جواز اشتراط استئمار الأجنبی:

یجوز لهما اشتراط الاستئمار، بأن یستأمر المشروط علیه الأجنبی فی أمر العقد فیأتمر بأمره، أو بأن یأتمره إذا أمره ابتداء. وعلی الأول: فإن فسخ المشروط علیه من دون استئمار لم ینفذ. ولو استأمره، فإن أمره بالإجازة لم یکن له الفسخ قطعا، إذ الغرض من الشرط لیس مجرد الاستئمار، بل الالتزام بأمره، مع أنه لو کان الغرض مجرد ذلک لم یوجب ذلک أیضا ملک الفسخ. وإن أمره بالفسخ لم یجب علیه الفسخ، بل غایة الأمر ملک الفسخ حینئذ، إذ لا معنی لوجوب الفسخ علیه، أما مع عدم رضا الآخر بالفسخ فواضح، إذ المفروض أن الثالث لا سلطنة له علی الفسخ والمتعاقدان لا یریدانه، وأما مع طلب الآخر للفسخ فلأن وجوب الفسخ حینئذ علی المستأمر - بالکسر - راجع إلی حق لصاحبه علیه، فإن اقتضی اشتراط الاستئمار ذلک الحق [علی صاحبه] (۱) عرفا، فمعناه سلطنة صاحبه علی الفسخ، فیرجع اشتراط الاستئمار إلی شرط لکل منهما علی صاحبه.

* (هامش) *

(۱) لم یرد فی ق . (*)

ص ۱۲۶

والحاصل: أن اشتراط الاستئمار من واحد منهما علی صاحبه إنما یقتضی ملکه للفسخ إذا أذن له الثالث المستأمر، واشتراطه لکل منهما علی صاحبه یقتضی ملک کل واحد منهما للفسخ عند الإذن. ومما ذکرنا یتضح حکم الشق الثانی، وهو الائتمار بأمره الابتدائی، فإنه إن کان شرطا لأحدهما ملک الفسخ لو أمره به، وإن کان لکل منهما ملکا کذلک. ثم فی اعتبار مراعاة المستأمر للمصلحة وعدمه وجهان، [أوجههما] (۱) العدم إن لم یستفد الاعتبار من إطلاق العقد بقرینة حالیة أو مقالیة.

* (هامش) *

(۱) لم یرد فی ق . (*)

ص ۱۲۷

مسألة: بيع الخيار

۱

مسألة: بيع الخيار:

من أفراد خيار الشرط: ما يضاف البيع إليه، ويقال له: بيع الخيار ، وهو جائز عندنا كما فى التذكرة (۱)، وعن غيرها: الإجماع عليه(۲). وهو: أن يبيع شيئا ويشترط الخيار لنفسه مدة بأن يرد الثمن فيها ويرتجع المبيع. والأصل فيه - بعد العمومات المتقدمة فى الشرط (۳) - النصوص المستفيضة. منها: موثقة إسحاق بن عمار قال: سمعت من يسأل أبا عبد الله عليه السلام يقول، وقد سأله: رجل مسلم احتاج إلى بيع داره، فمشى إلى أخيه فقال له: أبيعك دارى هذه ويكون لك أحب إلى من أن يكون لغيرك،

* (هامش) *

(۱) التذكرة ۱: ۵۲۱. (۲) كما فى جامع المقاصد ۴: ۲۹۳، والمسالك ۳: ۲۰۲، ومفتاح الكرامة ۴: ۵۶۵. (۳) تقدمت فى الصفحة ۱۱۱ - ۱۱۲ وغيرها. (*)

ص ۱۲۸

على أن تشترط لى أنى إذا جئتك بثمنها إلى سنة تردها على؟ قال: لا بأس بهذا، إن جاء بثمنها ردها عليه. قلت: أرأيت لو كان للدار غلة لمن تكون؟ قال: للمشترى، ألا ترى أنها لو احترقت كانت من ماله (۱). ورواية معاوية بن ميسرة، قال: سمعت أبا الجارود يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل باع دارا [له] (۲) من رجل، وكان بينه وبين الذى اشترى [منه] (۳) الدار خلطة، فشرط: أنك إن أتيتنى بمالى ما بين ثلاث سنين فالدار دارك، فأتاه بماله؟ قال: له شرطه. قال له أبو الجارود: فإن هذا الرجل قد أصاب فى هذا المال فى ثلاث سنين؟ قال: هو ماله، وقال عليه السلام: أرأيت لو أن الدار احترقت من مال من كانت؟ تكون الدار دار المشترى (۴). وعن سعيد بن يسار فى الصحيح، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: إنا نخالط اناسا من أهل السواد وغيرهم فنبيعهم ونربح عليهم فى العشرة إثنى عشر وثلاثة عشر، ونؤخر ذلك فيما بيننا وبينهم السنة ونحوها، ويكتب لنا رجل منهم على داره أو أرضه بذلك المال الذى فيه الفضل الذى أخذ منا شراء بأنه باع وقبض الثمن منه، فنعده إن هو جاء بالمال إلى وقت بيننا وبينهم أن نرد عليه الشراء، فإن جاء الوقت

* (هامش) *

(۱) الوسائل ۱۲: ۳۵۵، الباب ۸ من أبواب الخيار، الحديث الأول. (۲) لم يرد فى ق . (۳) لم يرد فى ق . (۴) الوسائل ۱۲: ۳۵۵ - ۳۵۶، الباب ۸ من أبواب الخيار، الحديث ۳. (*)

ص ۱۲۹

ولم يأتنا بالدراهم فهو لنا، فما ترى فى هذا الشراء؟ قال: أرى أنه لك إن لم يفعله، وإن جاء بالمال (۱) فرد عليه (۲). وعن أبى الجارود عن أبى جعفر عليه السلام قال: إن بعت رجلا على شرط، فإن أتاك بمالك، وإلا فالبيع لك (۳). إذا عرفت هذا فتوضيح المسألة يتحقق بالكلام فى امور: الأول أن اعتبار رد الثمن فى هذا الخيار يتصور على وجوه: أحدها: أن يؤخذ قيدا للخيار على وجه التعليق أو التوقيت، فلا خيار قبله، ويكون مدة الخيار منفصلة دائما عن العقد ولو بقليل، ولا خيار قبل الرد. والمراد برد الثمن: فعل ما له دخل فى القبض من طرفه وإن أبى المشترى. الثانى: أن يؤخذ قيدا للفسخ بمعنى أن له الخيار فى كل جزء من المدة المضروبة والتسلط على الفسخ على وجه مقارنته لرد الثمن أو تأخره عنه. الثالث: أن يكون رد الثمن فسخا فعليا، بأن يراد منه تمليك الثمن ليتملك منه المبيع. وعليه حمل فى الرياض ظاهر الأخبار الدالة على عود المبيع

* (هامش) *

(۱) فی ش زیادة: المؤقت ، والموجود فی المصادر الحدیثیة: للوقت . (۲) الوسائل ۱۲: ۳۵۴، الباب ۷ من أبواب الخیار، الحدیث الأول. (۳) نفس المصدر، الحدیث ۲. (*)

ص ۱۳۰

بمجرد رد الثمن (۱). الرابع: أن یؤخذ رد الثمن قیدا لانفساخ العقد، فمرجع ثبوت الخیار له إلی کونه مسلطا علی سبب الانفساخ لا علی مباشرة الفسخ. وهذا هو الظاهر من روایة معاویة بن میسرة (۲)، ویحتمل الثالث، کما هو ظاهر روایتی سعید بن یسار وموثقة إسحاق بن عمار (۳). وعنوان المسألة بهذا الوجه هو الظاهر من الغنیة حیث لم یذکر هذا القسم من البیع فی الخیار أصلا، وإنما ذکره فی أمثلة الشروط الجائزة فی متن العقد، قال: أن یبیع ویشترط علی المشتری إن رد الثمن علیه فی وقت کذا کان المبیع له (۴)، انتهی. الخامس: أن یکون رد الثمن شرطا لوجوب الإقالة علی المشتری، بأن یلتزم المشتری علی نفسه أن یقیله إذا جاء بالثمن واستقاله. وهو ظاهر الوسیلة، حیث قال: إذا باع شیئا علی أن یقیله فی وقت کذا بمثل الثمن الذی باعه منه لزمته الإقالة إذا جاءه بمثل الثمن فی المدة (۵)، انتهی. وحینئذ (۶) فإن أبی أجبره الحاکم أو أقال عنه، وإلا استقل بالفسخ. وهو محتمل روایتی سعید بن یسار وإسحاق بن عمار علی أن

* (هامش) *

(۱) الریاض ۸: ۱۸۹. (۲) المتقدمة فی الصفحة ۱۲۸. (۳) تقدمتا فی الصفحة ۱۲۷ – ۱۲۸. (۴) الغنیة: ۲۱۵. (۵) الوسیلة: ۲۴۹. (۶) لم ترد وحینئذ فی ش . (*)

ص ۱۳۱

یکون رد المبیع إلی البائع فیهما کنایة عن ملزومه وهی الإقالة، لا أن یکون وجوب الرد کنایة عن تملک البائع للمبیع بمجرد فسخه بعد رد الثمن علی ما فهمه الأصحاب (۱)، ومرجعه إلی أحد الأولین. والأظهر فی کثیر من العبارات – مثل الشرائع والقواعد والتذکرة (۲) – هو الثانی. لکن الظاهر صحة الاشتراط بکل من الوجوه الخمسة عدا الرابع، فإن فیه إشکالا من جهة أن انفساخ البیع بنفسه بدون إنشاء فعلی أو قولی یشبه انعقاده بنفسه فی مخالفة المشروع من توقف المسببات علی أسبابها الشرعیة، وسیجئ فی باب الشروط ما یتضح به صحة ذلک وسقمه (۳). الثانی (۴) الثمن المشروط رده: إما أن یکون فی الذمة، وإما أن یکون معینا. وعلی کل تقدیر: إما أن یکون قد قبضه، وإما أن (۵) لم یقبضه. فإن لم یقبضه فله الخیار وإن لم یتحقق رد الثمن، لأنه شرط علی تقدیر قبضه. وإن لم یفسخ حتی انقضت المدة لزم البیع. ویحتمل العدم، بناء علی أن اشتراط الرد بمنزلة اشتراط القبض [قبله] (۶).

* (هامش) *

(۱) راجع المقابس: ۲۴۸، والمصابیح (مخطوط): ۱۳۷. (۲) راجع الشرائع ۲: ۲۲، والقواعد ۲: ۶۶، والتذکرة ۱: ۵۲۱. (۳) انظر الجزء السادس، الصفحة ۵۹ – ۶۰. (۴) فی ش وهامش ف : الأمر الثانی ، وکذا فی الموارد الآتیة. (۵) لم ترد أن فی ش . (۶) لم یرد فی ق . (*)

ص ۱۳۲

وإن قبض الثمن المعین: فإما أن یشترط رد عینه. أو یشترط رد ما یعم بدله مع عدم التمکن من العین بسبب لا منه، أو مطلقا، أو ولو مع التمکن منه، علی إشکال فی الأخیر من حیث اقتضاء الفسخ شرعا – بل لغة – رد العین مع الإمکان. وفی جواز اشتراط رد القیمة فی المثلی والعکس (۱) وجهان. وإما أن یطلق. فعلی الأول، لا خیار إلا برد العین، فلو تلف لا من البائع فالظاهر عدم الخیار، إلا أن یکون إطلاق اشتراط رد العین فی الخیار لإفادة سقوطه بإتلاف البائع، فیبقی الخیار فی إتلاف غیره علی حاله. وفیه نظر. وعلی الثانی، فله رد البدل فی موضع صحة الاشتراط. وأما الثالث، فمقتضی ظاهر الشرط فیه رد العین. ویظهر من إطلاق محکی الدروس وحاشیة الشرائع:

أن الإطلاق لا يحمل على العين (۲). ويحتمل حمله على الثمن الكلى، وسيأتى (۳).

* (هامش) *

(۱) كـذا فى ق ، وفى غيره: بالعكس . (۲) راجع الدروس ۳: ۲۶۹، ولم نعثر عليه فى حاشـية الشرائع للمحقق الكركى - لأن الموجود عنـدنا نـاقص - ولاـ على الحاكى عنه، نعم جاء فى مفتاح الكرامـة ۴: ۵۶۵ هكـذا: ولا يحمل إطلاقه على العين كما صـرح به الشـهيد والمحقق الثانى فى حاشـيته ، والظاهر أن المراد حاشيته على الإرشاد، لأنه جاء فيها: ولا يحمل الإطلاق على عين الثمن حاشية الإرشاد (مخطوط): ۲۵۷. (۳) فى الصفحة الآتية. (*)

ص ۱۳۳

وإن كان الثمن كليا، فإن كان فى ذمة البائع - كما هو مضـمون رواية سعيد بن يسار المتقدمة (۱) - فرده بأداء ما فى الذمة، سواء قلنا: إنه عين الثمن أو بدله، من حيث إن ما فى ذمة البائع سـقط عنه بصيرورته ملكا له، فكأنه تلف، فالمراد برده المشترط: رد بدله. وإن لم يكن الثمن فى ذمـة البائع وقبضه، فإن شـرط رد ذلك الفرد المقبوض أو رد مثله - بأحد الوجوه المتقدمة (۲) - فالحكم على مقتضى الشـرط. وإن أطلق فالمتبـادر بحكم الغلبـة فى هـذا القسم من البيع - المشـتهر ببيع الخيار - هو رد ما يعم البـدل، إما مطلقا، أو مع فقد العين. ويدل عليه صريح (۳) بعض الأخبار المتقدمة (۴) إلا أن المتيقن منها صورة فقـد العين. الثالث قيل (۵): ظاهر الأصحاب - بناء على ما تقدم: من أن رد الثمن فى هذا البيع عندهم مقدمة لفسخ البائع - أنه لا يكفى مجرد الرد فى الفسخ.

* (هامش) *

(۱) تقدمت فى الصفحة ۱۲۸. (۲) راجع الصفحة المتقدمة. (۳) فى ش : صريحا . (۴) كما فى رواية ابن ميسـرة المتقدمة فى الصفحة ۱۲۸. (۵) راجع مفتاح الكرامة ۴: ۵۶۵، والمقابس: ۲۴۸، والمناهل: ۳۳۳. (*)

ص ۱۳۴

وصرح به فى الدروس (۱) وغيره (۲). ولعل منشأ الظهور: أن هذا القسم فرد من خيار الشـرط مع اعتبار شـىء زائد فيه، وهو رد الثمن. وعللوا ذلك أيضا: بأن الرد من حيث هو لا يدل على الفسخ أصلا (۳). وهو حسن مع عدم الدلالة، أما لو فرض الدلالة عرفا - إما بأن يفهم منه كونه تمليكا للثمن من المشترى ليتملك منه المبيع على وجه المعاطاة، وإما بأن يدل الرد بنفسه على الرضا بكون المبيع ملكا له والثمن ملكا للمشترى - فلا وجه لعـدم الكفايـة مع اعترافهم بتحقق الفسـخ فيما هو أخفى من ذلك دلالة. وما قيل: من أن الرد يدل على إرادة الفسـخ والإرادة غير المراد (۴). ففيه: أن المـدعى دلاـلته على إرادة كون المبيع ملكا له والثمن ملكا للمشترى، ولا يعتبر فى الفسـخ الفعلى أزيـد من هـذا، مع أن ظاهر الأخبار كفايـة الرد فى وجوب رد المبيع بل قـد عرفت فى روايـة معاوية بن ميسـرة حصول تملك المبيع برد الثمن (۵)، فيحمل على تحقق الفسخ الفعلى به.

* (هامش) *

(۱) الـدروس ۳: ۲۶۹. (۲) مثـل المحقق الثـانى فى جامع المقاصـد ۴: ۲۹۲، والشـهيد الثـانى فى المسالك ۳: ۲۰۲. (۳) علله بذلك المحقق الكركى فى جامع المقاصـد ۴: ۲۹۲، والسـيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۵۶۵، والسيد المجاهد فى المناهل: ۳۳۳، والمحقق التسترى فى المقابس: ۲۴۸. (۴) قاله السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۵۶۵، والسيد المجاهد فى المناهل: ۳۳۳. (۵) راجع الرواية فى الصفحة ۱۲۸. (*)

ص ۱۳۵

الرابع يسـقط هذا الخيار بإسـقاطه بعد العقد على الوجه الثانى من الوجهين الأولين، بل وعلى الوجه الأول، بناء على أن تحقق السبب - وهو العقد - كاف فى صـحة إسـقاط الحق. لكن مقتضـى ما صرح به فى التذكرة: من أنه لا يجوز إسقاط خيار الشرط أو الحيوان بعد العقد (۱) - بنـاء على حـدوثهما من زمان التفرق - عـدم الجواز أيضا. إلا أن يفرق هنا: بأن المشـروط له مالك للخيار قبل الرد - ولو

من حيث تملكه للرد الموجب له - فله إسقاطه، بخلاف ما فى التذكرة. ويسقط أيضا بانقضاء المدة وعدم رد الثمن أو بدله مع الشرط أو مطلقا، على التفصيل المتقدم. ولو تبين المردود من غير الجنس فلا رد. ولو ظهر معيبا كفى فى الرد، وله الاستبدال. ويسقط أيضا بالتصرف فى الثمن المعين مع اشتراط رد العين أو حمل الإطلاق عليه، وكذا الفرد المدفوع من الثمن الكلى إذا حمل الإطلاق على اعتبار رد عين المدفوع. كل ذلك لإطلاق ما دل (۲) على أن تصرف ذى الخيار فيما انتقل إليه رضا بالعقد ولا خيار. وقد عمل

* (هامش) *

(۱) لم نعثر عليه بعينه، نعم جاء فيها: لو قلنا: بأن مبدأ المدة العقد وأسقطا الخيار مطلقا قبل التفرق سقط الخياران: خيار المجلس والشرط، وإن قلنا بالتفرق سقط خيار المجلس دون خيار الشرط، لأنه غير ثابت التذكرة ۱: ۵۲۰. (۲) يدل عليه ما فى الوسائل ۱۲: ۳۵۱، الباب ۴ وغيره من أبواب الخيار. (*)

ص ۱۳۶

الأصحاب بذلك فى غير مورد النص كخيارى المجلس والشرط. وظاهر المحكى (۱) عن المحقق الأردبيلى وصاحب الكفاية: (۲) عدم سقوط هذا الخيار بالتصرف فى الثمن، لأن المدار فى هذا الخيار عليه، لأنه شرع لانتفاع البائع بالثمن، فلو سقط الخيار سقطت الفائدة، وللموثق المتقدم (۳) المفروض فى مورده تصرف البائع فى الثمن وبيع الدار لأجل ذلك (۴). والمحكى عن العلامة الطباطبائى فى مصابيحه الرد على ذلك - بعد الطعن عليه بمخالفته لما عليه الأصحاب - بما محصله: أن التصرف المسقط ما وقع فى زمان الخيار ولا خيار إلا بعد الرد، ولا ينافى شىء مما ذكر لزومه بالتصرف بعد الرد، لأن ذلك منه بعده لا قبله وإن كان قادرا على إيجاد سببه فيه، إذ المدار على الفعل لا على القوة، على أنه لا يتم فيما اشترط فيه الرد فى وقت منفصل عن العقد كيوم بعد سنة مثلا (۵)، انتهى محصل كلامه.

* (هامش) *

(۱) حكاه السيد المجاهد فى المناهل: ۳۴۰، وراجع مجمع الفائدة ۸: ۴۰۲ و ۴۱۳، وكفاية الأحكام: ۹۲. (۲) فى ش زيادة: أن الظاهر . (۳) المتقدم فى الصفحة ۱۲۷ - ۱۲۸. (۴) ذكر التعليل فى مجمع الفائدة ۸: ۴۱۳، مع تفاوت فى الألفاظ، نعم حكاه عنه السيد المجاهد فى المناهل: ۳۴۰ بالألفاظ المذكورة. (۵) حكاه عنه السيد المجاهد فى المناهل: ۳۴۱، والعبارة المحكية موجودة فى المصابيح (مخطوط): ۱۳۹، وقد نقل الشيخ حاصلها، كما قال. (*)

ص ۱۳۷

وناقش بعض من تأخر عنه فيما ذكره قدس سره - من كون حدوث الخيار بعد الرد لا قبله -: بأن ذلك يقتضى جهالة مبدأ الخيار، وبأن الظاهر من إطلاق العرف وتضعيف كثير من الأصحاب قول الشيخ (۱) بتوقف الملك على انقضاء الخيار ببعض الأخبار - المتقدمة فى هذه المسألة الدالة على أن غلة المبيع للمشترى - هو كون مجموع المدة زمان الخيار (۲)، انتهى. أقول: فى أصل الاستظهار المتقدم والرد المذكور عن المصابيح والمناقشة على الرد نظر. أما الأول: فلأنه لا مخصص لدليل سقوط الخيار بالتصرف المنسحب فى غير مورد النص عليه باتفاق الأصحاب. وأما بناء هذا العقد على التصرف فهو من جهة أن الغالب المتعارف البيع بالثمن الكلى، وظاهر الحال فيه كفاية رد مثل الثمن، ولذا قوينا (۳) حمل الإطلاق فى هذه الصورة على ما يعم البدل، وحينئذ فلا يكون التصرف فى عين الفرد المدفوع دليلا على الرضا بلزوم العقد، إذ لا منافاة بين فسخ العقد وصحة هذا التصرف واستمراره، وهو مورد الموثق المتقدم أو منصرف إطلاقه. أو من جهة تواطؤ المتعاقدين على ثبوت الخيار مع التصرف أيضا، أو للعلم بعدم الالتزام بالعقد بمجرد التصرف فى الثمن، وقد مر (۴)

* (هامش) *

(۱) يأتى قول الشيخ فى أحكام الخيار، فى مسألة: أن المبيع يملك بالعقد. (۲) الجواهر ۲۳: ۴۰، مع تفاوت فى بعض الألفاظ. (۳)

راجع الصفحة ۱۳۳. (۴) مر فی الصفحة ۱۰۳. (*)

ص ۱۳۸

أن السقوط بالتصرف ليس تعبدا شرعيا مطلقا حتى المقرون منه بعدم الرضا بلزوم العقد. وأما الثانی: فلأن المستفاد من النص والفتوى - كما عرفت (۱) - كون التصرف مسقطا فعليا كالقولی يسقط الخيار فی كل مقام يصح إسقاطه بالقول: والظاهر عدم الإشكال فی جواز إسقاط الخيار قولا قبل الرد. هذا، مع أن حدوث الخيار بعد الرد مبنی على الوجه الأول - المتقدم (۲) - من الوجوه الخمسة فی مدخلية الرد فی الخيار، ولا دليل على تعيينه (۳) فی بيع الخيار المتعارف بين الناس، بل الظاهر من عبارة غير واحد هو الوجه الثانی. أو نقول: إن المتبع مدلول الجملة الشرطية الواقعة فی متن العقد، فقد يؤخذ الرد فيها قيدا للخيار وقد يؤخذ قيدا للفسخ. نعم، لو جعل الخيار والرد فی جزء معين من المدة - كيوم بعد السنة - كان التصرف قبله تصرفا مع لزوم العقد، وجاء فيه الإشكال فی صحة الإسقاط هنا: (۴) من عدم تحقق الخيار، ومن تحقق سببه. وأما المناقشة فی تحديد مبدأ الخيار بالرد بلزوم جهالة مدة الخيار، ففيه: أنها لا تقدح مع تحديد زمان التسلط على الرد والفسخ بعده إن

* (هامش) *

(۱) راجع الصفحة ۱۰۴ و ۱۰۷. (۲) تقدم فی الصفحة ۱۲۹. (۳) فی ش : تعينه . (۴) فی ش زيادة: ولو قولا . (*)

ص ۱۳۹

۲

شاء. نعم، ذكر فی التذكرة: أنه لا يجوز اشتراط الخيار من حين التفرق إذا جعلنا مبدأه عند الإطلاق من حين العقد (۱). لكن الفرق يظهر بالتأمل. وأما الاستشهاد عليه بحكم العرف، ففيه: أن زمان الخيار عرفا لا يراد به إلا ما كان الخيار متحققا فيه شرعا أو بجعل المتعاقدين، والمفروض أن الخيار هنا جعلی، فالشك (۲) فی تحقق الخيار قبل الرد بجعل المتعاقدين. وأما ما ذكره بعض الأصحاب (۳) فی رد الشيخ من بعض أخبار المسألة، فلعلهم فهموا من مذهبه توقف الملك على انقضاء زمان الخيار مطلقا حتى المنفصل، كما لا يبعد عن إطلاق كلامه وإطلاق ما استدل له به من الأخبار (۴). الخامس لو تلف المبيع كان من المشتری، سواء كان قبل الرد أو بعده، ونماؤه أيضا له مطلقا. والظاهر عدم سقوط خيار البائع، فيسترد المثل

* (هامش) *

(۱) التذكرة ۱: ۵۲۰. (۲) فی ف : فالشأن . (۳) كما ذكره السيد العاملی فی مفتاح الكرامة ۴: ۵۹۴، وصاحب الجواهر فی الجواهر ۲۳: ۸۰. (۴) قال السيد العاملی فی مفتاح الكرامة ۵: ۵۹۵: وقد يحتج له برواية الحلبی فإذا افترقا فقد وجب البيع ، وأخبار اخر أشار إليها فی الجواهر ۲۳: ۸۱. (*)

ص ۱۴۰

أو القيمة برد الثمن أو بدله. ويحتمل عدم الخيار، بناء على أن مورد هذا الخيار هو إلزام أن له رد الثمن وارتجاع البيع (۱)، وظاهره اعتبار بقاء المبيع فی ذلك، فلا خيار مع تلفه. ثم إنه لا تنافی بين شرطية البقاء وعدم جواز تفويت الشرط، فلا يجوز للمشتری إتلاف المبيع - كما سيجئ فی أحكام الخيار (۲) - لأن غرض البائع من الخيار استرداد عين ماله، ولا يتم إلا بالتزام إبقائه للبائع (۳). ولو تلف الثمن: فإن كان بعد الرد وقبل الفسخ، فمقتضى ما سيجئ: من أن التلف فی زمان الخيار ممن لا خيار له (۴) كونه من المشتری وإن كان ملكا للبائع، إلا أن يمنع شمول تلك القاعدة للثمن ويدعى اختصاصها بالمبيع، كما ذكره بعض المعاصرين (۵) واستظهره من رواية معاوية بن ميسرة المتقدمة (۶). ولم أعرف وجه الاستظهار، إذ ليس فيها إلا أن نماء الثمن للبائع وتلف المبيع من المشتری، وهما إجماعيان حتى فی مورد كون التلف ممن لا خيار له، فلا حاجة لهما إلى تلك الرواية، ولا تكون

* (هامش) *

(۱) كذا، والظاهر: المبيع . (۲) يجئ فى الجزء السادس، الصفحة ۱۴۴. (۳) فى ف : على البائع . (۴) يجئ فى الجزء السادس، الصفحة ۱۷۶. (۵) ذكره صاحب الجواهر فى الجواهر ۲۳: ۸۸. (۶) تقدمت فى الصفحة ۱۲۸. (*)

ص ۱۴۱

الرواية مخالفة للقاعدة، وإنما المخالف لها هى قاعدة أن الخراج بالضمان إذا انضمت إلى الإجماع على كون النماء للمالك. نعم، الإشكال فى عموم تلك القاعدة للثمن كعمومها لجميع أفراد الخيار. لكن الظاهر من إطلاق غير واحد عموم القاعدة للثمن واختصاصها بالخيارات الثلاثة - أعنى خيار المجلس والشرط والحيوان - وسيجئ الكلام فى أحكام الخيار (۱). وإن كان التلف قبل الرد فمن البائع (۲)، بناء على عدم ثبوت الخيار قبل الرد. وفيه - مع ما عرفت من منع المبنى -: منع البناء، فإن دليل ضمان من لا خيار له مال صاحبه هو تزلزل البيع سواء كان بخيار متصل أم بمنفصل، كما يقتضيه أخبار تلك المسألة، كما سيجئ (۳). ثم إن قلنا: بأن تلف الثمن من المشترى انفسخ البيع، وإن قلنا: بأنه من البائع فالظاهر بقاء الخيار، فيرد البدل ويرتجع المبيع. السادس لا إشكال فى القدرة على الفسخ برد الثمن على نفس المشترى، أو برده على وكيله المطلق أو الحاكم أو العدول مع التصريح بذلك

* (هامش) *

(۱) سيجيء فى الجزء السادس، الصفحة ۱۷۸ - ۱۸۱. (۲) كذا فى ش ، ولكن فى ق و ف بدل البائع : المشترى ، والظاهر أنه من سهو القلم. (۳) انظر الجزء السادس، الصفحة ۱۷۵، مسألة أن المبيع فى ضمان من ليس له الخيار. (*)

ص ۱۴۲

فى العقد. وإن كان المشروط هو رده إلى المشترى مع عدم التصريح ببدله، فامتنع رده إليه عقلا لغيبة ونحوها، أو شرعا لجنون ونحوه، ففى حصول الشرط برده إلى الحاكم، كما اختاره المحقق القمى - فى بعض أجوبة مسائله (۱) - وعدمه، كما اختاره سيد مشايخنا فى مناهله (۲)، قولان. وربما يظهر من صاحب الحدائق الاتفاق على عدم لزوم رد الثمن إلى المشترى مع غيبته، حيث إنه بعد [نقل] (۳) قول المشهور بعدم اعتبار حضور الخصم فى فسخ ذى الخيار، وأنه لا اعتبار بالإشهاد - خلافا لبعض علمائنا - قال: إن ظاهر الرواية اعتبار حضور المشترى ليفسخ البائع بعد دفع الثمن إليه، فما ذكروه: من جواز الفسخ مع عدم حضور المشترى وجعل الثمن أمانة إلى أن يجئ المشترى، وإن كان ظاهرهم الاتفاق عليه، إلا أنه بعيد عن مساق الأخبار المذكورة (۴)، انتهى .

أقول: لم أجد فيما رأيت من تعرض لحكم رد الثمن مع غيبة المشترى فى هذا الخيار، ولم يظهر منهم جواز الفسخ بجعل الثمن أمانة عند البائع حتى يحضر المشترى. وذكرهم لعدم اعتبار حضور الخصم فى فسخ ذى الخيار إنما هو لبيان حال الفسخ من حيث هو فى مقابل

* (هامش) *

(۱) جامع الشتات ۲: ۱۴۱، المسألة ۹۹. (۲) المناهل: ۳۳۴. (۳) لم يرد فى ق . (۴) الحدائق ۱۹: ۳۵ - ۳۶. (*)

ص ۱۴۳

العامة وبعض الخاصة (۱)، حيث اشترطوا فى الفسخ بالخيار حضور الخصم، ولا تنافى بينه وبين اعتبار حضوره لتحقق شرط آخر للفسخ، وهو رد الثمن إلى المشترى، مع أن ما ذكره من أخبار المسألة لا يدل على اعتبار حضور الخصم فى الفسخ وإن كان موردها صورة حضوره لأجل تحقق الرد، إلا أن الفسخ قد يتأخر عن الرد بزمان، بناء على مغايرة الفسخ للرد وعدم 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 برد (۲) الثمن، فافهم. وكيف كان، فالأقوى فيما لم يصرح باشتراط الرد إلى خصوص المشترى هو قيام الولى مقامه، لأن الظاهر من الرد إلى المشترى حصوله عنده وتملكه له حتى لا يبقى الثمن فى ذمة البائع بعد الفسخ، ولذا لو دفع إلى وارث

المشتری کفی. وکـذا لو رد وارث البائع مع أن المصـرح به فی العقـد رد البائع، ولیس ذلک لأجل إرثه للخیار، لأن ذلک متفرع علی عدم مدخلیهٔ خصوص البائع فی الرد، وکذا الکلام فی ولیه. ودعوی: أن الحاکم إنما یتصرف فی مال الغائب علی وجه الحفظ

* (هامش) *

(۱) أمـا بعض الخاصـهٔ فهو ابن الجنیـد کما نقله العلامـهٔ فی المختلف ۵: ۷۶، وأما العامـهٔ فنسـبه فی التذکرهٔ ۱: ۵۲۲، إلی أبی حنیفهٔ ومحمد، ومثله فی الخلاف ۳: ۳۵، ذیل المسألهٔ ۴۷، من کتاب البیوع، وراجع الفتاوی الهندیهٔ ۳: ۴۳. (۲) فی ش : بمجرد رد . (*)

ص ۱۴۴

أو (۱) المصـلحهٔ، والثمن قبل رده باق علی ملک البائع، وقبضه عنه الموجب لسـلطنهٔ البائع علی الفسخ قد لا یکون مصـلحهٔ للغائب أو شبهه، فلا یکون ولیا فی القبض، فلا یحصل ملک المشتری المـدفوع بعد الفسخ. مدفوعهٔ: بأن هذا لیس تصـرفا اختیاریا من قبل الولی حتی یناط بالمصـلحهٔ، بل البائع حیث وجـد من هو منصوب شـرعا لحفظ مال الغائب صـح له الفسـخ، إذ لا یعتبر فیه قبول المشتری أو ولیه للثمن حتی یقال: إن ولایته فی القبول متوقفهٔ علی المصلحهٔ، بل المعتبر تمکین المشتری أو ولیه منه إذا حصل الفسخ. ومما ذکرنا یظهر جواز الفسخ برد الثمن إلی عدول المؤمنین لیحفظوها حسـبهٔ عن الغائب وشـبهه. ولو اشتری الأب للطفل بخیار البائع، فهل یصـح له الفسـخ مع رد الثمن إلی الولی الآخر - أعنی الجـد - مطلقا، أو مع عـدم التمکن من الرد إلی الأب، أو لا؟ وجوه. ویجری مثلها فیما لو اشتری الحـاکم للصـغیر، فرد البـائع إلی حـاکم آخر، ولیس فی قبول الحـاکم الآـخر مزاحمـهٔ للأـول حتی لا یجوز قبوله للثمن، ولا یجری ولایته بالنسـبهٔ إلی هـذه المعاملـهٔ بناء علی عدم جواز مزاحمهٔ الحاکم (۲) لحـاکم آخر فی مثل هـذه الامور، لما عرفت: من أن أخذ الثمن من البائع لیس تصرفا اختیاریا، بل البائع إذا وجد من

* (هامش) *

(۱) فی ش بدل أو : و . (۲) فی ش : حاکم . (*)

ص ۱۴۵

یجوز أن یتملـک الثمن عن المشتری عنـد فسـخه جـاز له الفسـخ. ولیس فی مجرد تملـک الحـاکم الثانی الثمن عن المشتری مزاحمهٔ للحاکم الأول، غایهٔ الأمر وجوب دفعه إلیه، مع احتمال عدم الوجوب، لأن هذا ملک جدید للصـغیر لم یتصـرف فیه الحاکم الأول، فلا مزاحمـهٔ. لکن الأـظهر أنهـا مزاحمـهٔ عرفـا. السابع إذا أطلق اشتراط الفسـخ برد الثمن لم یکن له ذلک إلا برد الجمیع، فلو رد بعضه لم یکن له الفسـخ. ولیس للمشتری التصـرف فی المـدفوع إلیه، لبقـائه علی ملـک البـائع. والظاهر أنه ضامن له لو تلف إذا دفعه إلیه علی وجه الثمنیهٔ، إلا أن یصـرح بکونها أمانهٔ عنده إلی أن یجتمع قدر الثمن فیفسخ البائع. ولو شرط البائع الفسخ فی کل جزء برد ما یخصه من الثمن جاز الفسـخ فیما قابل المـدفوع، وللمشتری خیار التبعیض إذا لم یفسـخ البائع بقیـهٔ المبیع وخرجت المـدهٔ. وهل له ذلک قبل خروجهـا؟ الوجه ذلـک. ویجوز اشتراط الفسـخ فی الکل برد جزء معین من الثمن فی المـدهٔ، بل بجزء غیر معین، فیبقی الباقی فی ذمهٔ البـائع بعـد الفسـخ. الثامن کما یجوز للبائع اشتراط الفسـخ برد الثمن، کـذا یجوز للمشتری اشتراط الفسـخ برد المثمن. ولا إشـکال فی انصراف الإطلاق إلی العین، ولا فی جواز التصریح برد بدله مع تلفه، لأن مرجعه إلی اشتراط الخیار

ص ۱۴۶

برد المبیع مع وجوده وبدله مع تلفه وعدم بقاء مال البائع عند المشتری بعد الفسخ. وفی جواز اشتراط رد بدله ولو مع التمکن من العین إشـکال: من أنه خلاف مقتضـی الفسخ، لأن مقتضاه رجوع کل من العوضین إلی صاحبه، فاشتراط البدل اشتراط للفسخ علی وجه غیر مشـروع، بل لیس فسـخا فی الحقیقهٔ (۱). نعم، لو اشـترط رد التـالف بالمثـل فی القیمی وبالقیمـهٔ فی المثلی أمکن الجواز، لأـنه بمنزلهٔ اشتراط إیفـاء ما فی الذمـهٔ بغیر جنسه، لا اشتراط ضـمان التالف المثلی بالقیمـهٔ والقیمی بالمثل، ولا اشتراط رجوع غیر ما اقتضاه العقد إلی البائع، فتأمل. ویجوز اشتراط الفسخ لکل منهما برد ما انتقل إلیه أو بدله، والله العالم.

* (هامش) *

(۱) لم يذكر المؤلف قدس سره الشق الآخر للإشكال، اتكالا على وضوحه، وهو عموم: المؤمنون عند شروطهم . (*)

ص ۱۴۷

مسألة لا إشكال ولا خلاف فى عدم اختصاص خيار الشرط بالبيع وجريانه فى كل معاوضة لازمة - كالإجارة والصلح والمزارعة والمساقاة - بل قال فى التذكرة: الأقرب عندى دخول خيار الشرط فى كل عقد معاوضة، خلافا للجمهور (۱). ومراده ما يكون لازما، لأنه صرح بعدم دخوله فى الوكالة والجعالة والقراض والعارية والوديعة، لأن الخيار لكل منهما دائما، فلا معنى لدخول خيار الشرط فيه (۲). والأصل فيما ذكر عموم المؤمنون عند شروطهم (۳)، بل الظاهر المصرح به فى كلمات جماعة (۴) دخوله فى غير المعاوضات من العقود اللازمة ولو من طرف واحد، بل إطلاقها يشمل العقود الجائزة، إلا أن

* (هامش) *

(۱) التذكرة ۱: ۵۲۲. (۲) نفس المصدر. (۳) الوسائل ۱۵: ۳۰، الباب ۲۰ من أبواب المهور، ذيل الحديث ۴. (۴) منهم المحقق الثانى فى جامع المقاصد ۴: ۳۰۴ فى الضمان والهبة وغيرهما، والسيد المجاهد فى المناهل: ۳۳۶، والمحقق التسترى فى المقابس: ۲۴۸، وراجع مفتاح الكرامة ۴: ۵۶۹ أيضا. (*)

ص ۱۴۸

يدعى من الخارج عدم معنى للخيار فى العقد الجائز ولو من الطرف الواحد. فعن الشرائع والإرشاد والدروس وتعليق الإرشاد ومجمع البرهان والكفاية (۱): دخول خيار الشرط فى كل عقد سوى النكاح والوقف والإبراء والطلاق والعتق. وظاهرها ما عدا الجائز، ولذا ذكر نحو هذه العبارة فى التحرير (۲) بعدما منع الخيار فى العقود الجائزة. وكيف كان: فالظاهر عدم الخلاف بينهم فى أن مقتضى عموم أدلة الشرط الصحة فى الكل وإنما الإخراج لمانع، ولذا قال فى الدروس - بعد حكاية المنع من دخول خيار الشرط فى الصرف عن الشيخ قدس سره -: إنه لم يعلم وجهه مع عموم صحيحة ابن سنان: المؤمنون عند شروطهم (۳)، فالمهم هنا بيان ما خرج عن هذا العموم. 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 (۴). قيل: لأن المفهوم من الشرط ما كان بين اثنين - كما ينبه عليه

* (هامش) *

(۱) حكاه عنها السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۵۶۸، راجع الشرائع ۲: ۲۳، والإرشاد ۱: ۳۷۵، والدروس ۳: ۲۶۸، وحاشية الإرشاد (مخطوط): ۲۶۰، ومجمع الفائدة ۸: ۴۱۱، وكفاية الأحكام: ۹۲. (۲) التحرير ۱: ۱۶۸. (۳) الدروس ۳: ۲۶۸، وفيه: المسلمون بدل المؤمنون ، وهو مطابق للمصدر، وراجع الحديث فى الوسائل ۱۲: ۳۵۳، الباب ۶ من أبواب الخيار، الحديثان ۱ و ۲. (۴) السرائر ۲: ۲۴۶. (*)

ص ۱۴۹

جملة من الأخبار - والإيقاع إنما يقوم بواحد (۱). وفيه: أن المستفاد من الأخبار كون الشرط قائما بشخصين: المشروط له، والمشروط عليه، لا كونه متوقفا على الإيجاب والقبول، ألا ترى أنهم جوزوا أن يشترط فى إعتاق العبد خدمة مدة (۲) تمسكا بعموم: المؤمنون عند شروطهم ، غاية الأمر توقف لزومه - كاشتراط مال على العبد - على قبول العبد على قول بعض (۳). لكن هذا غير اشتراط وقوع الشرط بين الإيجاب والقبول. فالأولى الاستدلال عليه - مضافا إلى إمكان منع صدق الشرط، أو (۴) انصرافه، خصوصا على ما تقدم عن القاموس (۵) -: بعدم مشروعية الفسخ فى الإيقاعات حتى تقبل لاشتراط التسلط على الفسخ فيها. والرجوع فى العدة ليس فسخا للطلاق، بل هو حكم شرعى فى بعض أقسامه لا يقبل (۶) الثبوت فى غير مورده، بل ولا السقوط فى مورده. ومرجع هذا إلى أن مشروعية الفسخ لا بد لها من دليل، وقد وجد فى

* (هامش) *

(۱) قاله السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۵۶۸، وصاحب الجواهر فی الجواهر ۲۳: ۶۴، واللفظ للأول، وراجع الوسائل ۱۲: ۳۵۳، الباب ۶ من أبواب الخیار، الحدیثان ۱ و ۴ وغیرهما فی غیر الباب. (۲) راجع المسالک ۱۰: ۲۹۲، ونهایة المرام ۲: ۲۵۱، وکشف اللثام (الطبعة الحجریة) ۲: ۱۸۵. (۳) کما قاله العلامة فی التحریر ۲: ۷۹. (۴) فی ش بدل أو : و . (۵) تقدم فی الصفحة ۲۲. (۶) فی ق : لا تقبل . (*)

ص ۱۵۰

۳

العقود من جهة مشروعیة الإقالة وثبوت خیار المجلس والحیوان وغیرهما فی بعضها، بخلاف الإیقاعات، فإنه لم یعهد من الشارع تجویز نقض أثرها بعد وقوعها حتی یصح اشتراط ذلک فیها. وبالجملة، فالشرط لا یجعل غیر السبب الشرعی سببا، فإذا لم یعلم کون الفسخ سببا لارتفاع الإیقاع أو علم عدمه - بناء علی أن اللزوم فی الإیقاعات حکم شرعی کالجواز فی العقود الجائزة - فلا یصیر سببا باشتراط التسلط علیه فی متن الإیقاع. هذا کله، مضافا إلی الإجماع عن المبسوط ونفی الخلاف عن السرائر علی عدم دخوله فی العتق والطلاق (۱)، وإجماع المسالک علی عدم دخوله فی العتق والإبراء (۲). ومما ذکرنا فی الإیقاع یمکن أن یمنع دخول الخیار فیما تضمن الإیقاع ولو کان عقدا، کالصلح المفید فائدة الإبراء، کما فی التحریر وجامع المقاصد (۳). وفی غایة المرام: أن الصلح إن وقع معاوضة دخله خیار الشرط، وإن وقع عما فی الذمة مع جهالته أو علی إسقاط الدعوی قبل ثبوتها لم یدخله، لأن مشروعیته لقطع المنازعة فقط، واشتراط الخیار لعود الخصومة ینافی مشروعیته، وکل شرط ینافی مشروعیة العقد غیر لازم (۴)، انتهی.

* (هامش) *

(۱) المبسوط ۲: ۸۱، والسرائر ۲: ۲۴۶. (۲) المسالک ۳: ۲۱۲، وفیه: محل وفاق . (۳) التحریر ۱: ۱۶۷، وجامع المقاصد ۴: ۳۰۴. (۴) غایة المرام (مخطوط) ۱: ۲۹۵، وفیه: غیر جائز . (*)

ص ۱۵۱

والکبری المذکورة فی کلامه راجعة إلی ما ذکرنا فی وجه المنع عن الإیقاعات، ولا أقل من الشک فی ذلک الراجع إلی الشک فی سببیة الفسخ لرفع الإیقاع. وأما العقود: فمنها ما لا یدخله اتفاقا، ومنها ما اختلف فیه، ومنها ما یدخله اتفاقا. فالأول: النکاح، فإنه لا یدخله اتفاقا، کما عن الخلاف والمبسوط والسرائر وجامع المقاصد والمسالک: الإجماع علیه (۱). ولعله لتوقف ارتفاعه شرعا علی الطلاق وعدم مشروعیة التقایل فیه. ومن الثانی: الوقف، فإن المشهور عدم دخوله فیه، وعن المسالک: أنه موضع وفاق (۲). ویظهر من محکی السرائر والدروس وجود الخلاف فیه (۳). وربما علل باشتراط القربة فیه وأنه فک ملک بغیر عوض (۴)، والکبری فی الصغریین ممنوعة.

* (هامش) *

(۱) حکی الإجماع عنها السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۵۶۸، وراجع الخلاف ۳: ۱۶، المسألة ۱۷ من کتاب البیوع، وفیه: ... بلا خلاف ، وتعرض للمسألة فی النکاح وحکم هناک أیضا بالبطلان، ولکن لم یتعرض للإجماع، راجع الخلاف ۴: ۲۹۲، المسألة ۵۹ من کتاب النکاح، والمبسوط ۲: ۸۱، والسرائر ۲: ۲۴۶، وجامع المقاصد ۴: ۳۰۳، والمسالک ۳: ۲۱۲، وفیه: ... محل وفاق . (۲) المسالک ۳: ۲۱۲، وحکاه السید المجاهد فی المناهل: ۳۳۶. (۳) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۵۶۸، وراجع السرائر ۲: ۲۴۵، والدروس ۳: ۲۶۸. (۴) کما علله بذلک فی جامع المقاصد ۴: ۳۰۳، ومفتاح الکرامة ۴: ۵۶۸ - ۵۶۹. (*)

ص ۱۵۲

ویمکن الاستدلال له بالموثقة المذکورة فی مسألة شرط الواقف کونه أحق بالوقف عند الحاجة، وهی قوله علیه السلام: من أوقف أرضا ثم قال: إن احتجت إلیها فأنا أحق بها، ثم مات الرجل فإنها ترجع فی المیراث (۱) وقریب منها غیرها (۲). وفی دلالتهما (۳) علی المدعی تأمل. ویظهر من المحکی عن المشایخ الثلاثة فی تلک المسألة (۴) تجویز اشتراط الخیار فی الوقف (۵)، ولعله (۶) المخالف الذی اشیر إلیه فی محکی السرائر والدروس (۷). وأما حکم الصدقة فالظاهر أنه حکم الوقف، قال فی التذکرة فی باب الوقف: إنه یشترط فی الوقف الإلزام فلا یقع لو شرط الخیار فیه لنفسه، ویکون الوقف باطلا کالعتق والصدقة (۸)، انتهی. لکن قال فی باب خیار الشرط: أما الهبة المقبوضة، فإن کانت لأجنبی غیر معوض عنها ولا قصد بها القربة ولا تصرف [المتهب] (۹)،

* (هامش) *

(۱) التهذیب ۹: ۱۵۰، الحدیث ۶۱۲. (۲) راجع الوسائل ۱۳: ۲۹۷، الباب ۳ من أبواب الوقوف، الحدیث ۳. (۳) فی ش : دلالتها . (۴) فی ق زیادة: ما یظهر منه ، والظاهر أنها من سهو القلم. (۵) راجع المقنعة: ۶۵۲، والانتصار: ۴۶۸، المسألة ۲۶۴، والنهایة: ۵۹۵. (۶) کذا فی النسخ، ولعل وجه إفراد الضمیر باعتبار تقدیر کل واحد قبل المشایخ الثلاثة . (۷) تقدمت الحکایة عنهما فی الصفحة السابقة. (۸) التذکرة ۲: ۴۳۴. (۹) فی ق بدل المتهب : الواهب ، وهو سهو من القلم. (*)

ص ۱۵۳

یجوز للواهب الرجوع فیها، وإن اختل أحد القیود لزمت. وهل یدخلها خیار الشرط؟ الأقرب ذلک (۱)، انتهی. وظاهره دخول الخیار فی الهبة اللازمة حتی الصدقة. وکیف کان، فالأقوی عدم دخوله فیها، لعموم ما دل علی أنه لا یرجع فیما کان لله (۲)، بناء علی أن المستفاد منه کون اللزوم حکما شرعیا لماهیة الصدقة، نظیر الجواز للعقود الجائزة. ولو شک فی ذلک کفی فی عدم سببیة الفسخ التی یتوقف صحة اشتراط الخیار علیها. وتوهم إمکان إثبات السببیة بنفس دلیل الشرط واضح الإندفاع. ومنه (۳): الصلح، فإن الظاهر المصرح به فی کلام جماعة - کالعلامة فی التذکرة (۴) -: دخول الخیار فیه مطلقا، بل عن المهذب البارع فی باب الصلح: الإجماع علی دخوله فیه بقول مطلق (۵). وظاهر المبسوط - کالمحکی عن الخلاف (۶) -: عدم دخوله فیه مطلقا. وقد تقدم التفصیل عن التحریر وجامع المقاصد وغایة المرام (۷)

* (هامش) *

(۱) التذکرة ۱: ۵۲۲. (۲) یدل علیه ما فی الوسائل ۱۳: ۳۱۵، الباب ۱۱ من أبواب الوقوف والصدقات، وغیره من الأبواب. (۳) أی: من أقسام ما اختلف فیه. (۴) التذکرة ۱: ۵۲۲. (۵) المهذب البارع ۲: ۵۳۸. (۶) راجع المبسوط ۲: ۸۰، والخلاف ۳: ۱۲، المسألة ۱۰ من کتاب البیوع. (۷) تقدم فی الصفحة ۱۵۰. (*)

ص ۱۵۴

ولا یخلو عن قرب، لما تقدم من الشک فی سببیة الفسخ لرفع الإبراء أو ما یفید فائدته. ومنه: الضمان، فإن المحکی عن ضمان التذکرة والقواعد (۱): عدم دخول خیار الشرط [فیه] (۲)، وهو ظاهر المبسوط (۳). والأقوی دخوله فیه لو قلنا بالتقایل فیه. ومنه: الرهن، فإن المصرح به فی غایة المرام عدم ثبوت الخیار للراهن (۴)، لأن الرهن وثیقة للدین، والخیار ینافی الاستیثاق، ولعله لذا استشکل فی التحریر (۵) وهو ظاهر المبسوط (۶)، ومرجعه إلی أن مقتضی طبیعة الرهن شرعا بل عرفا کونها وثیقة، والخیار مناف لذلک. وفیه: أن غایة الأمر کون وضعه علی اللزوم، فلا ینافی جواز جعل الخیار بتراضی الطرفین. ومنه: الصرف، فإن صریح المبسوط والغنیة والسرائر عدم دخول

* (هامش) *

(۱) حکاه عنهما فی مفتاح الکرامة ۴: ۵۶۹، وراجع التذکرة ۲: ۸۶، وفیه: وکذا لو شرط الضامن الخیار لنفسه کان باطلا ، والقواعد ۲: ۱۵۵. (۲) لم یرد فی ق . (۳) راجع المبسوط ۲: ۸۰. (۴) غایة المرام (مخطوط) ۱: ۲۹۵، وفیه: وفی الراهن إشکال من أصالة الجواز...،

ومن منافاته لعقد الرهن، لأنه وثيقة لدين المرتهن، ومع حصول الخيار ينفى الفائدة . (۵) التحرير ۱: ۱۶۷، وفيه: وفى الراهن إشكال . (۶) راجع المبسوط ۲: ۷۹. (*)

ص ۱۵۵

خيار الشرط فيه (۱)، مدعين على ذلك الإجماع. ولعله لما ذكره فى التذكرة للشافعى - المانع عن دخوله فى الصرف والسلم -: بأن (۲) المقصود من اعتبار التقابض فيهما أن يفترقا ولم يبق (۳) بينهما علقة، ولو أثبتنا الخيار بقيت العلقة (۴). والملازمة ممنوعة - كما فى التذكرة -، ولذا جزم فيها بدخوله فى الصرف وإن استشكله أولا كما فى القواعد (۵). ومن الثالث (۶): أقسام البيع ما عدا الصرف ومطلق الإجارة والمزارعة والمساقاة وغير ما ذكر من موارد الخلاف، فإن الظاهر عدم الخلاف [فيها] (۷). واعلم أنه ذكر فى التذكرة - تبعا للمبسوط (۸) -: دخول خيار الشرط فى القسمة وإن لم يكن فيها رد (۹). ولا يتصور إلا بأن يشترط الخيار فى التراضى القولى بالسهام، وأما التراضى الفعلى فلا يتصور دخول خيار الشرط فيه، بناء على وجوب ذكر الشرط فى متن العقد.

* (هامش) *

(۱) المبسوط ۲: ۷۹، والغنية: ۲۲۰، والسرائر ۲: ۲۴۴. (۲) كذا فى ق ، والمناسب: من أن ، كما فى ش . (۳) كذا فى ق ، وفى ش : لا يبقى . (۴) التذكرة ۱: ۵۲۲. (۵) القواعد ۲: ۶۷. (۶) وهو ما يدخله الخيار قطعا. (۷) لم يرد فى ق . (۸) المبسوط ۲: ۸۲. (۹) التذكرة ۱: ۵۲۲. (*)

ص ۱۵۶

ومنه يظهر عدم جريان هذا الخيار فى المعاطاة وإن قلنا بلزومها من أول الأمر أو بعد التلف، والسر فى ذلك: أن الشرط القولى لا يمكن ارتباطه بالإنشاء الفعلى. وذكر فيهما أيضا دخول الخيار فى الصداق (۱). ولعله لمشروعية الفسخ فيه فى بعض المقامات، كما إذا زوجها الولى بدون مهر المثل. وفيه نظر. وذكر فى المبسوط أيضا دخول هذا الخيار فى السبق والرماية، للعموم(۲). أقول: والأظهر بحسب القواعد إناطة دخول خيار الشرط بصحة التقايل فى العقد، فمتى شرع التقايل مع التراضى بعد العقد جاز تراضيهما حين العقد على سلطنة أحدهما أو كليهما على الفسخ، فإن إقدامه على ذلك حين العقد كاف فى ذلك بعدما وجب عليه شرعا القيام والوفاء بما شرطه على نفسه، فيكون أمر الشارع إياه بعد العقد بالرضا بما يفعله صاحبه من الفسخ والالتزام وعدم الاعتراض عليه قائما مقام رضاه الفعلى بفعل صاحبه، وإن لم يرض فعلا. وأما إذا لم يصح التقايل فيه لم يصح اشتراط الخيار فيه، لأنه إذا لم يثبت تأثير الفسخ بعد العقد عن تراض منهما، فالالتزام حين العقد لسلطنة أحدهما عليه لا يحدث له أثرا، لما عرفت: من أن الالتزام حين العقد لا يفيد إلا فائدة الرضا الفعلى بعد العقد بفسخ صاحبه، ولا يجعل الفسخ مؤثرا شرعيا، والله العالم.

* (هامش) *

(۱) المبسوط ۲: ۸۱، والتذكرة ۱: ۵۲۲. (۲) المبسوط ۲: ۸۱. (*)

ص ۱۵۷

الرابع خيار الغبن

الرابع خيار الغبن:

وأصله الخديعة، قال فى الصحاح: هو بالتسكين فى البيع، و (۱) بالتحريك فى الرأى (۲). وهو فى اصطلاح الفقهاء: تمليك ماله بما يزيد على قيمته مع جهل الآخر. وتسمية المملك غابنا والآخر مغبونا، مع أنه قد لا يكون خدع أصلا - كما لو كانا جاهلين - لأجل غلبة صدور هذه المعاوضة على وجه الخدع. والمراد بما يزيد أو ينقص: العوض مع ملاحظة ما انضم إليه من الشرط، فلو باع ما يسوى (۳) مئة دينار بأقل منه مع اشتراط الخيار للبائع، فلا غبن، لأن المبيع ببيع الخيار ينقص ثمنه عن المبيع بالبيع اللازم، وهكذا غيره من

الشروط. والظاهر أن كون الزيادة مما لا يتسامح به شرط خارج عن

* (هامش) *

(۱) فی ش زیادة: الغبن . (۲) الصحاح ۶: ۲۱۷۲، مادة غبن . (۳) كذا فی ق ، وفی ش : ما یساوی . (*)

ص ۱۵۸

مفهومه، بخلاف الجهل بقیمته. ثم إن ثبوت الخیار به مع الشرط المذكور هو المعروف بین الأصحاب، ونسبه فی التذكرة إلی علمائنا (۱)، وعن نهج الحق نسبته إلی الإمامیة (۲)، وعن الغنیة والمختلف الإجماع علیه صریحا (۳). نعم، المحكی عن المحقق قدس سره فی درسه إنكاره (۴). ولا یعد ذلك خلافا فی المسألة، كسكوت جماعة عن التعرض له. نعم، حكی عن الإسكافی منعه (۵). وهو شاذ. واستدل فی التذكرة علی هذا الخیار بقوله تعالی: * (إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم) * (۶) قال: ومعلوم أن المغبون لو عرف الحال لم یرض (۷). وتوجیهه: أن رضا المغبون بكون ما یأخذه عوضا عما یدفعه مبنی علی عنوان مفقود، وهو عدم نقصه عنه فی المالیة، فكأنه قال:اشتریت هذا الذی یسوی (۸) درهما بدرهم فإذا تبین أنه لا یسوی (۹) درهما تبین أنه لم یكن راضیا به عوضا، لكن لما كان المفقود صفة

* (هامش) *

(۱) التذكرة ۱: ۵۲۲. (۲) نهج الحق وكشف الصدق: ۴۸۱. (۳) الغنیة: ۲۲۴، والمختلف ۵: ۴۴. (۴) حكاه الشهید فی الدروس ۳: ۲۷۵. (۵) حكاه عنه الشهید فی الدروس ۳: ۲۷۵، بهذه العبارة: ویظهر من كلام ابن الجنید . (۶) النساء: ۲۹. (۷) التذكرة ۱: ۵۲۲. (۸) و (۹) فی ش : یساوی . (*)

ص ۱۵۹

من صفات المبیع لم یكن تبین فقده كاشفا عن بطلان البیع، بل كان كسائر الصفات المقصودة التی لا یوجب تبین فقدها إلا الخیار، فرارا عن استلزام لزوم المعاملة إلزامه بما لم یلتزم ولم یرض به، فالآیة إنما تدل علی عدم لزوم العقد، فإذا حصل التراضی بالعوض الغیر المساوی كان كالرضا السابق، لفحوی حكم الفضولی والمكره. ویضعف بمنع كون الوصف المذكور عنوانا، بل لیس إلا من قبیل الداعی الذی لا یوجب تخلفه شیئا، بل قد لا یكون داعیا أیضا. كما إذا كان المقصود ذات المبیع من دون ملاحظة مقدار مالیته، فقد یقدم علی أخذ الشیء وإن كان ثمنه أضعاف قیمته والتفت إلی احتمال ذلك، مع أن أخذه علی وجه التقیید لا یوجب خیارا إذا لم یذكر فی متن العقد. ولو أبدل قدس سره هذه الآیة بقوله تعالی: * (ولا تأكلوا أموالكم بینكم بالباطل) * (۱) كان أولی، بناء علی أن أكل المال علی وجه الخدع ببیع ما یسوی درهما بعشرة مع عدم تسلط المخدوع بعد تبین خدعه علی رد المعاملة وعدم نفوذ رده أكل المال بالباطل، أما مع رضاه بعد التبین بذلك فلا یعد أكلا بالباطل. ومقتضی الآیة وإن كان حرمة الأكل حتی قبل تبین الخدع، إلا ـ أنه خرج بالإجماع وبقی ما بعد اطلاع المغبون ورده للمعاملة. لكن یعارض الآیة ظاهر قوله تعالی: *(إلا أن تكون تجارة عن تراض)* بناء علی ما ذكرنا: من عدم خروج ذلك عن موضوع التراضی،

* (هامش) *

(۱) البقرة: ۱۸۸. (*)

ص ۱۶۰

فمع التكافؤ یرجع إلی أصالة اللزوم. إلا ـ أن یقال: إن التراضی مع الجهل بالحال لا یخرج (۱) عن كون أكل الغابن لمال المغبون الجاهل أكلا بالباطل. ویمكن أن یقال: إن آیة التراضی یشمل غیر صورة الخدع، كما إذا أقدم المغبون علی شراء العین محتملا لكونه بأضعاف قیمته، فیدل علی نفی الخیار فی هذه الصورة من دون معارض (۲)، فیثبت عدم الخیار فی الباقی بعدم القول بالفصل، فتعارض مع آیة النهی، المختصة بصورة الخدع، الشاملة غیرها بعدم القول بالفصل، فیرجع بعد تعارضهما بضمیمة عدم القول بالفصل

وتكافئهما إلى أصالـة اللزوم. واسـتدل أيضا فى التـذكرة: بأن النبى صـلى الله عليه وآله أثبت الخيار فى تلقى الركبان وإنما أثبته للغبن (۳). ويمكن أن يمنع صحة حكاية إثبات الخيار، لعدم (۴) وجودها فى الكتب المعروفة بين الإمامية ليقبل ضعفه الانجبار بالعمل.

* (هامش) *

(۱) كذا فى ق ، لكن قال الشهيدى قدس سره - بعد أن ذكر العبارة بصيغة الإثبات وبيان الغرض منها -: فما استشكل به سيدنا الاستاذ قدس سره على العبارة ناش عن الغلط فى نسخته من حيث اشتمالها على كلمة لا قبل يخرج ، هداية الطالب: ۴۵۴، وراجع حاشية السيد اليزدى فى مبحث الخيارات: ۳۵، ذيل قول المؤلف: إلاـ أن يقال... (۲) فى ش : معارضـة . (۳) التذكرة ۱: ۵۲۲. (۴) كـذا فى ش ومصححة ف ، وفى ق : وعدم . (*)

ص ۱۶۱

وأقوى ما استدل به على ذلك فى التـذكرة (۱) وغيرها (۲) قوله صـلى الله عليه وآله: لا ضـرر ولا ضـرار فى الإسلام (۳)، وكأن وجه الاسـتدلال: أن لزوم مثل هذا البيع وعدم تسـلط المغبون على فسـخه ضـرر عليه وإضرار به فيكون منفيا، فحاصل الرواية: أن الشارع لم يحكم بحكم يكون فيه الضرر ولم يسوغ إضرار المسلمين بعضهم بعضا، ولم يمض لهم من التصرفات ما فيه ضرر على الممضى عليه. ومنه يظهر صـحة التمسك لتزلزل كل عقد يكون لزومه ضررا على الممضى عليه، سواء كان من جهة الغبن أم لا، وسواء كان فى البيع أم فى غيره، كالصـلح الغير المبنى على المسامحـة والإجـارة وغيرهـا من المعاوضات. هـذا، ولكن يمكن الخدشـة فى ذلك: بأن انتفاء اللزوم وثبوت التزلزل فى العقـد لاـ يسـتلزم ثبوت الخيـار للمغبون بين الرد والإمضـاء بكل الثمن، إذ يحتمل أن يتخير بين إمضاء العقد بكـل الثمن ورده فى المقـدار الزائـد، غايـة الأمر ثبوت الخيار للغابن، لتبعض المال عليه، فيكون حال المغبون حال المريض إذا اشترى بأزيـد من ثمن المثـل، وحـاله بعـد العلم بالقيمـة حـال الوارث إذا مات ذلك المريض المشترى، فى أن له استرداد الزيادة من دون رد جزء من العوض، كما عليه الأكثر فى معاوضات المريض المشتملة على المحاباة (۴) وإن اعترض عليهم العلامة بما حاصله: أن

* (هامش) *

(۱) التذكرة ۱: ۵۲۲. (۲) كما استدل به فى الغنية: ۲۲۴، والتنقيح الرائع ۲: ۴۷، والرياض ۸: ۱۹۰ وغيرها. (۳) الوسائل ۱۷: ۳۷۶، الباب الأول من أبواب موانع الإرث، الحديث ۱۰. (۴) راجع جامع المقاصد ۱۱: ۱۴۱، والجواهر ۲۸: ۴۷۳ - ۴۷۴. (*)

ص ۱۶۲

استرداد بعض أحد العوضـين من دون رد بعض الآخر ينافى مقتضى المعاوضة (۱). ويحتمل أيضا أن يكون نفى اللزوم بتسلط المغبون على إلزام الغـابن بأحـد الأـمرين: من الفسـخ فى الكل، ومن تـدارك ما فات على المغبون برد القـدر الزائـد أو بـدله، ومرجعه إلى أن للمغبون الفسـخ إذا لم يبـذل الغـابن التفاوت، فالمبـذول غرامـة لما فات على المغبون على تقـدير إمضاء البيع، لا هبـة مسـتقلة كما فى الإيضاح وجامع المقاصـد، حيث انتصـرا للمشـهور - القائلين بعـدم سـقوط الخيار ببذل الغابن للتفاوت -: بأن الهبة المسـتقلة لا تخرج المعاملـة عن الغبن الموجب للخيار (۲)، وسيجئ ذلك (۳). وما ذكرنا نظير ما اختاره العلامـة فى التذكرة واحتمله فى القواعد: من أنه إذا ظهر كـذب البائع مرابحـة فى إخباره برأس المال فبـذل المقـدار الزائد مع ربحه، فلا خيار للمشترى (۴)، فإن مرجع هـذا إلى تخيير البـائع بين رد التفـاوت وبين الالـتزام بفسـخ المشترى. وحاصل الاحتمالين: عـدم الخيار للمغبون مع بـذل الغابن للتفاوت، فالمتيقن من ثبوت الخيار له صورة امتناع الغابن من البذل. ولعل هذا

* (هامش) *

(۱) راجع القواعـد ۲: ۵۳۶، والمختلف ۶: ۴۲۷. (۲) الإيضاح ۱: ۴۸۵، وجامع المقاصـد ۴: ۲۹۴. (۳) سيجئ فى الصفحة الآتية. (۴) التذكرة ۱: ۵۴۴، ولم نعثر عليه فى القواعد، راجع مبحث المرابحة فى القواعد ۲: ۵۶. (*)

ص ۱۶۳

هو الوجه فی استشکال العلامهٔ فی التذکرهٔ فی ثبوت الخیار مع البذل (۱)، بل قول بعض بعدمه (۲) کما یظهر من الریاض (۳). ثم إن المبذول لیس هبهٔ مستقلهٔ حتی یقال: إنها لا تخرج المعاملهٔ المشتملهٔ علی الغبن عن کونها مشتملهٔ علیه، ولا جزء من أحد العوضین حتی یکون استرداده مع العوض الآخر جمعا بین جزء العوض وتمام المعوض (۴) منافیا لمقتضی المعاوضهٔ، بل هی غرامهٔ لما أتلفه الغابن علیه من الزیادهٔ بالمعاملهٔ الغبنیهٔ، فلا یعتبر کونه من عین الثمن، نظیر الأرش فی المعیب. ومن هنا ظهر الخدشهٔ فیما فی الإیضاح والجامع، من الاستدلال علی عدم السقوط مع البذل - بعد الاستصحاب -: بأن بذل التفاوت لا یخرج المعاملهٔ عن کونها غبنیهٔ، لأنها هبهٔ مستقلهٔ، حتی أنه لو دفعه علی وجه الاستحقاق لم یحل أخذه، إذ لا ریب [فی] (۵) أن من قبل هبهٔ الغابن لا یسقط خیاره (۶)، انتهی بمعناه.

* (هامش) *

(۱) التذکرهٔ ۱: ۵۲۳، وفیه: ولو دفع الغابن التفاوت احتمل سقوط خیار المغبون ، نعم فی القواعد (۲: ۶۷): ولو دفع الغابن التفاوت فلا خیار علی إشکال . (۲) قال المحقق النراقی فی المستند (۱۴: ۳۹۱) - بعد نسبته ذلک إلی قیل وأنه احتمله بعض المتأخرین -: وهو الأقوی . (۳) راجع الریاض ۱: ۵۲۵. (۴) کذا فی ق ، وفی ش : جزء المعوض وتمام العوض . (۵) لم یرد فی ق . (۶) إیضاح الفوائد ۱: ۴۸۵، وجامع المقاصد ۴: ۲۹۴ - ۲۹۵. (*)

ص ۱۶۴

وجه الخدشهٔ: ما تقدم (۱)، من احتمال کون المبذول غرامهٔ لما أتلفه الغابن علی المغبون قد دل علیه نفی الضرر. وأما الاستصحاب، ففیه: أن الشک فی اندفاع الخیار بالبذل لا فی ارتفاعه به، إذ (۲) المحتمل ثبوت الخیار علی الممتنع دون الباذل. ثم إن الظاهر أن تدارک ضرر المغبون بأحد الاحتمالین المذکورین أولی من إثبات الخیار له، لأن إلزام الغابن بالفسخ ضرر، لتعلق غرض الناس بما ینتقل إلیهم من أعواض أموالهم خصوصا النقود، ونقض الغرض ضرر وإن لم یبلغ حد المعارضهٔ لضرر المغبون، إلا أنه یصلح مرجحا لأحد الاحتمالین المذکورین علی ما اشتهر من تخییره بین الرد والإمضاء بکل الثمن، إلا أن یعارض ذلک بأن غرض المغبون قد یتعلق بتملک عین ذات قیمهٔ، لکون المقصود اقتناءها للتجمل، وقد یستنکف عن اقتناء ذات القیمهٔ الیسیرهٔ للتجمل، فتأمل. وقد یستدل علی الخیار بأخبار واردهٔ فی حکم الغبن: فعن الکافی بسنده إلی إسحاق بن عمار، عن أبی عبد الله علیه السلام، قال: غبن المسترسل سحت (۳). وعن میسر عن أبی عبد الله علیه السلام، قال: غبن المؤمن حرام (۴)، وفی روایهٔ اخری: لا تغبن المسترسل،

* (هامش) *

(۱) تقدم آنفا. (۲) فی ش زیادهٔ: من . (۳) الکافی ۵: ۱۵۳، الحدیث ۱۴، وعنه فی الوسائل ۱۲: ۳۶۳، الباب ۱۷ من أبواب الخیار، الحدیث الأول. (۴) الکافی ۵: ۱۵۳، الحدیث ۱۵، والوسائل ۱۲: ۳۶۴، الباب ۱۷ من أبواب الخیار، الحدیث ۲. (*)

ص ۱۶۵

فإن غبنه لا یحل (۱). وعن مجمع البحرین: أن الاسترسال الاستئناس والطمأنینهٔ إلی الإنسان والثقهٔ به فیما یحدثه، وأصله السکون والثبات، ومنه الحدیث: أیما مسلم استرسل إلی مسلم فغبنه فهو کذا ، ومنه: غبن المسترسل سحت (۲)، انتهی. ویظهر منه أن ما ذکره أولا حدیث رابع. والإنصاف: عدم دلالتها علی المدعی، فإن ما عدا الروایهٔ الاولی ظاهرهٔ فی حرمهٔ الخیانهٔ فی المشاورهٔ، فیحتمل کون الغبن بفتح الباء. وأما الروایهٔ الاولی، فهی وإن کانت ظاهرهٔ فیما یتعلق بالأموال، لکن یحتمل حینئذ أن یراد کون الغابن بمنزلهٔ آکل السحت فی استحقاق العقاب علی أصل العمل والخدیعهٔ فی أخذ المال. ویحتمل أن یراد کون المقدار الذی یأخذه زائدا علی ما یستحقه بمنزلهٔ السحت فی الحرمهٔ والضمان. ویحتمل إرادهٔ کون مجموع العوض المشتمل علی الزیادهٔ بمنزلهٔ السحت فی تحریم الأکل فی صورهٔ خاصهٔ، وهی اطلاع المغبون ورده للمعاملهٔ المغبون فیها. ولا ریب أن الحمل علی أحد الأولین أولی، ولا أقل من المساواهٔ للثالث، فلا دلالهٔ. فالعمدهٔ فی المسألهٔ الإجماع المحکی المعتضد بالشهرهٔ المحققهٔ، وحدیث نفی الضرر بالنسبهٔ إلی خصوص

الممتنع عن بذل التفاوت. ثم إن تنقيح هذا المطلب يتم برسم مسائل:

* (هامش) *

(۱) الوسائل ۱۲: ۲۸۵، الباب ۲ من أبواب الخيار، الحديث ۷. (۲) مجمع البحرين ۵: ۳۸۳، مادة رسل . (*)

ص ۱۶۶

مسألة:شرائط خيار الغبن

مسألة:شرائط خيار الغبن:

يشترط فى هذا الخيار أمران: الأول: عدم علم المغبون بالقيمة، فلو علم بالقيمة فلا خيار، بل لا غبن - كما عرفت - بلا خلاف ولا إشكال، لأنه أقدم على الضرر. ثم إن الظاهر عدم الفرق بين كونه غافلا من القيمة بالمرة أو ملتفتا إليها، ولا بين كونه مسبوقا بالعلم وعدمه، ولا بين الجهل المركب والبسيط مع الظن بعدم الزيادة والنقيصة أو الظن بهما أو الشك. ويشكل فى الأخيرين إذا أقدم على المعاملة بانيا على المسامحة على تقدير الزيادة أو (۱) النقيصة فهو كالعالم، بل الشاك فى الشيء إذا أقدم عليه بانيا على تحمله فهو فى حكم العالم من حيث استحقاق المدح عليه أو الذم، ومن حيث عدم معذوريته لو كان ذلك الشيء مما يعذر الغافل فيه، والحاصل: أن الشاك الملتفت إلى الضرر مقدم عليه. ومن أن مقتضى عموم نفى الضرر وإطلاق الإجماع المحكى ثبوته بمجرد تحقق الضرر، خرج المقدم عليه عن علم، بل مطلق الشاك ليس

* (هامش) *

(۱) فى ش : و . (*)

ص ۱۶۷

مقدما على الضرر، بل قد يقدم برجاء عدمه، ومساواته للعالم فى الآثار ممنوعة حتى فى استحقاق المدح والذم لو كان المشكوك مما يترتب عليه ذلك عند الإقدام عليه، ولذا قد يحصل للشاك بعد اطلاعه على الغبن حالة اخرى لو حصلت له قبل العقد لم يقدم عليه. نعم، لو صرح فى العقد بالالتزام به ولو على تقدير ظهور الغبن كان ذلك راجعا إلى إسقاط الغبن. ومما ذكرنا يظهر ثبوت الخيار للجاهل وإن كان قادرا على السؤال، كما صرح به فى التحرير والتذكرة (۱). ولو أقدم عالما على غبن يتسامح به فبان أزيد بما لا يتسامح بالمجموع منه ومن المعلوم، فلا يبعد الخيار. ولو أقدم على ما لا يتسامح فبان أزيد بما يتسامح به منفردا أو بما لا يتسامح، ففى الخيار وجه. ثم إن المعتبر القيمة حال العقد، فلو زادت بعده ولو قبل اطلاع المغبون على النقصان حين العقد لم ينفع، لأن الزيادة إنما حصلت فى ملكه والمعاملة وقعت على الغبن. ويحتمل عدم الخيار حينئذ، لأن التدارك حصل قبل الرد، فلا يثبت الرد المشروع لتدارك الضرر، كما لو برئ المعيوب قبل الاطلاع على عيبه، بل فى التذكرة: أنه مهما زال العيب قبل العلم أو بعده قبل الرد سقط حق الرد (۲). وأشكل منه ما لو توقف الملك على القبض فارتفع الغبن قبله، لأن الملك قد انتقل إليه حينئذ من دون نقص فى قيمته.

* (هامش) *

(۱) التحرير ۱: ۱۶۶، والتذكرة ۱: ۵۲۳. (۲) التذكرة ۱: ۵۴۱. (*)

ص ۱۶۸

نعم، لو قلنا بوجوب التقابض بمجرد العقد - كما صرح به العلامة فى الصرف (۱) - يثبت الخيار، لثبوت الضرر بوجوب إقباض الزائد فى مقابلة الناقص. لكن ظاهر المشهور عدم وجوب التقابض. ولو ثبت الزيادة أو النقيصة بعد العقد، فإنه لا عبرة بهما إجماعا كما فى التذكرة (۲). ثم إنه لا عبرة بعلم الوكيل فى مجرد العقد، بل العبرة بعلم الموكل وجهله. نعم، لو كان وكيلا فى المعاملة والمساومة، فمع علمه وفرض صحة المعاملة حينئذ لا خيار للموكل، ومع جهله يثبت الخيار للموكل، إلا أن يكون عالما بالقيمة وبأن موكله (۳)

یعقد علی أزید منها ویقرره له. وإذا ثبت الخیار فی عقد الوکیل فهو للموکل خاصة، إلا أن یکون وکیلا مطلقا بحیث یشمل مثل الفسخ، فإنه کالولی حینئذ (۴). ثم إن الجهل إنما یثبت باعتراف الغابن، وبالبینة إن تحققت، وبقول مدعیه مع الیمین، لأصالة عدم العلم الحاکمة علی أصالة اللزوم، مع أنه قد یتعسر إقامة البینة علی الجهل، ولا یمکن للغابن الحلف علی علمه، لجهله بالحال، فتأمل. هذا کله إذا لم یکن المغبون من أهل الخبرة بحیث لا یخفی علیه القیمة إلا لعارض من غفلة أو غیرها، وإلا فلا یقبل قوله کما فی

* (هامش) *

(۱) التذکرة ۱: ۵۱۰، والتحریر ۱: ۱۷۱. (۲) التذکرة ۱: ۵۲۳. (۳) فی ش : وکیله . (۴) فی ش زیادة: وقد مر ذلک مشروحا فی خیار المجلس . (*)

ص ۱۶۹

الجامع (۱) والمسالک (۲). وقد یشکل بأن هذا إنما یوجب عدم قبول قوله من حیث تقدیم الظاهر علی الأصل، فغایة الأمر أن یصیر مدعیا من جهة مخالفة قوله للظاهر، لکن المدعی لما تعسر إقامة البینة علیه ولا یعرف إلا من قبله یقبل قوله مع الیمین، فلیکن هذا من هذا القبیل. إلا أن یقال: إن معنی (۳) تقدیم الظاهر جعل مدعیه مقبول القول بیمینه، لا جعل مخالفه مدعیا یجری علیه جمیع أحکام المدعی حتی فی قبول قوله إذا تعسر علیه إقامة البینة، ألا تری أنهم لم یحکموا بقبول قول مدعی فساد العقد إذا تعسر علیه إقامة البینة علی سبب الفساد؟ مع أن عموم تلک القاعدة ثم اندراج المسألة فیها محل تأمل. ولو اختلفا فی القیمة وقت العقد أو فی القیمة بعده مع تعذر الاستعلام، فالقول قول منکر سبب الغبن، لأصالة عدم التغیر، وأصالة اللزوم. ومنه یظهر حکم ما لو اتفقا علی التغیر واختلفا فی تأریخ العقد. ولو علم تأریخ التغیر فالأصل وإن اقتضی تأخر العقد الواقع علی الزائد عن القیمة، إلا أنه لا یثبت به وقوع العقد علی الزائد حتی یثبت الغبن. الشرط الثانی (۴): کون التفاوت فاحشا، فالواحد بل الإثنان فی

* (هامش) *

(۱) جامع المقاصد ۴: ۲۹۴. (۲) المسالک ۳: ۲۰۴. (۳) فی ش : إن مقتضی . (۴) فی ش : الأمر الثانی . (*)

ص ۱۷۰

العشرین لا یوجب الغبن. وحده عندنا - کما فی التذکرة -: ما لا یتغابن الناس بمثله. وحکی فیها عن مالک: أن التفاوت بالثلث لا یوجب الخیار وإن کان بأکثر من الثلث أوجبه. ورده: بأنه تخمین لم یشهد له أصل فی الشرع (۱)، انتهی. والظاهر أنه لا إشکال فی کون التفاوت بالثلث بل الربع فاحشا. نعم، الإشکال فی الخمس، ولا یبعد دعوی عدم مسامحة الناس فیه، کما سیجئ التصریح به من المحقق القمی فی تصویره لغبن کلا المتبایعین (۲). ثم الظاهر أن المرجع عند الشک فی ذلک هو أصالة ثبوت الخیار، لأنه ضرر لم یعلم تسامح الناس فیه. ویحتمل الرجوع إلی أصالة اللزوم، لأن الخارج هو الضرر الذی یناقش فیه، لا مطلق الضرر. بقی هنا شیء، وهو: أن ظاهر الأصحاب وغیرهم أن المناط فی الضرر الموجب للخیار کون المعاملة ضرریة مع قطع النظر عن ملاحظة حال أشخاص المتبایعین، ولذا حدوه بما لا یتغابن به الناس أو بالزائد علی الثلث، کما عرفت عن بعض العامة (۳). وظاهر حدیث نفی الضرر (۴) ملاحظة الضرر بالنسبة إلی شخص الواقعة، ولذا استدلوا به علی عدم وجوب شراء ماء الوضوء بمبلغ کثیر

* (هامش) *

(۱) التذکرة ۱: ۵۲۳. (۲) سیجئ فی الصفحة ۱۷۳. (۳) وهو مالک، کما تقدم عن التذکرة آنفا، ولکن المحکی عنه فی المغنی (۳: ۵۸۴): التحدید بالثلث. (۴) فی ش زیادة: المستدل علیه فی أبواب الفقه . (*)

ص ۱۷۱

إذا أضر بالمکلف ووجوب شرائه بذلک المبلغ علی من لا یضر به ذلک (۱)، مع أن أصل شراء الماء بأضعاف قیمته معاملة ضرریة فی حق الکل. والحاصل: أن العبرة إن کان بالضرر المالی لم یجب شراء ماء الوضوء بأضعاف قیمته، وإن کانت بالضرر الحالی تعین

التفصيل فى خيار الغبن بين ما يضر بحال المغبون وغيره. والأظهر اعتبار الضرر المالى، لأنه ضرر فى نفسه من غير مدخلية لحال الشخص. وتحمله فى بعض المقامات - كالتيمم (۲) - إنما خرج بالنص، ولذا أجاب فى المعتبر عن الشافعى - المنكر لوجوب الوضوء فى الفرض المذكور -: بأن الضرر لا يعتبر مع معارضة النص (۳). ويمكن أيضا أن يلتزم الضرر المالى فى مقام التكليف، لا لتخصيص عموم نفى الضرر بالنص، بل لعدم كونه ضررا بملاحظة ما بإزائه من الأجر، كما يشير إليه قوله عليه السلام - بعد شرائه صلوات الله عليه ماء وضوئه بأضعاف قيمته: - إن ما يشترى به مال كثير (۴). نعم، لو كان الضرر مجحفا بالمكلف انتفى بأدلة نفى الحرج، لا دليل

* (هامش) *

(۱) كما استدل به الفاضل المقداد فى التنقيح ۱: ۱۳۲، والسيد الطباطبائى فى الرياض ۲: ۲۹۳. (۲) لا يخفى ما فى المثال، ولذا أسقطه مصحح ش . (۳) المعتبر ۱: ۳۶۹ - ۳۷۰. (۴) التهذيب ۱: ۴۰۶، الحديث ۱۲۷۶، وعنه فى الوسائل ۲: ۹۹۸، الباب ۲۶ من أبواب التيمم، ذيل الحديث الأول. (*)

ص ۱۷۲

نفى الضرر، فنفى (۱) الضرر المالى فى التكاليف لا يتحقق (۲) إلا إذا كان تحمله حرجا. إشكال: ذكر فى الروضة والمسالك - تبعا لجامع المقاصد - فى أقسام الغبن: أن المغبون إما أن يكون هو البائع أو المشترى أو هما (۳)، انتهى. فيقع الإشكال فى تصور غبن كل من المتبايعين معا. والمحكى عن بعض (۴) الفضلاء فى تعليقه على الروضة ما حاصله استحالة ذلك، حيث قال: قد عرفت أن الغبن فى طرف البائع إنما هو إذا باع بأقل من القيمة السوقية، وفى طرف المشترى إذا اشترى بأزيد منها، ولا يتفاوت الحال بكون الثمن والمثمن من الأثمان أو العروض أو مختلفين، وحينئذ فلا يعقل كونهما معا مغبونين، وإلا لزم كون الثمن أقل من القيمة السوقية وأكثر، وهو محال، فتأمل، انتهى. وقد تعرض غير واحد ممن قارب عصرنا لتصوير ذلك فى بعض الفروض: منها: ما ذكره المحقق القمى صاحب القوانين - فى جواب من سأله

* (هامش) *

(۱) فى ق بدل فنفى : فيبقى ، لكنه لا يلائم السياق. (۲) فى ش بدل لا يتحقق : لا يكون . (۳) الروضة ۳: ۴۶۷، والمسالك ۳: ۲۰۵، وجامع المقاصد ۴: ۲۹۵. (۴) وهو المولى أحمد بن محمد التونى أخو المولى عبد الله التونى صاحب الوافية، ذكره فى تعليقه على الروضة ذيل قول الشارح: والمغبون إما البائع أو المشترى ، راجع الروضة البهية (الطبعة الحجرية) ۱: ۳۷۸. (*)

ص ۱۷۳

عن هذه العبارة من الروضة - قال: إنها تفرض فيما إذا باع متاعه بأربعة توامين من الفلوس على أن يعطيه عنها ثمانية دنانير معتقدا أنها تسوى أربعة توامين، ثم تبين أن المتاع يسوى خمسة توامين وأن الدنانير تسوى خمسة توامين إلا خمسا، فصار البائع مغبونا من كون الثمن أقل من القيمة السوقية بخمس تومان، والمشترى مغبونا من جهة زيادة الدنانير على أربعة توامين، فالبائع مغبون فى أصل البيع، والمشترى مغبون فيما التزمه من إعطاء الدنانير عن الثمن وإن لم يكن مغبونا فى أصل البيع (۱)، انتهى.

أقول: الظاهر أن مثل هذا البيع المشروط بهذا الشرط يلاحظ فيه حاصل ما يصل إلى البائع بسبب مجموع العقد والشرط، كما لو باع شيئا يسوى خمسة دراهم بدرهمين على أن يخيط له ثوبا مع فرض كون اجرة الخياطة ثلاثة دراهم، ومن هنا يقال: إن للشروط قسطا من العوض. وإن أبيت إلا عن أن الشرط معاملة مستقلة فلا (۲) مدخل له فى زيادة الثمن، خرج ذلك عن فرض غبن كل من المتبايعين فى معاملة واحدة. لكن الحق ما ذكرنا: من وحدة المعاملة وكون الغبن من طرف واحد. ومنها: ما ذكره بعض المعاصرين، من فرض المسألة فيما إذا باع شيئين فى عقد واحد بثمنين، فغبن البائع فى أحدهما والمشترى فى الآخر (۳).

* (هامش) *

(۱) جامع الشتات ۲: ۵۹ – ۶۰، المسألة ۴۸. (۲) فی ش : ولا . (۳) ذکره صاحب الجواهر فی الجواهر ۲۳: ۴۴. (*)

ص ۱۷۴

وهذا الجواب قریب من سابقه فی الضعف، لأنه إن جاز التفکیک بینهما عند فرض ثبوت الغبن لأحدهما خاصة حتی یجوز له الفسخ فی العین المغبون فیها خاصة، فهما معاملتان مستقلتان کان الغبن فی کل واحدة منهما (۱) لأحدهما خاصة، فلا وجه لجعل هذا قسما ثالثا لقسمی غبن البائع خاصة والمشتری خاصة. وإن لم یجز التفکیک بینهما لم یکن غبن أصلا مع تساوی الزیادة فی أحدهما للنقیصة فی الآخر، ومع عدم المساواة فالغبن من طرف واحد. ومنها: أن یراد بالغبن فی المقسم معناه الأعم الشامل لصورة خروج العین المشاهدة سابقا علی خلاف ما شاهده أو خروج ما أخبر البائع بوزنه علی خلاف خبره، وقد أطلق الغبن علی هذا المعنی الأعم العلامة فی القواعد (۲) والشهید فی اللمعة (۳)، وعلی هذا المعنی الأعم تحقق الغبن فی کل منهما. وهذا حسن، لکن ظاهر عبارة الشهید (۴) والمحقق (۵) الثانیین إرادة ما عنون به هذا الخیار وهو الغبن بالمعنی الأخص علی ما فسروه به. ومنها: ما ذکره بعض: من أنه یحصل بفرض المتبایعین وقت العقد فی مکانین، کما إذا حصر العسکر البلد وفرض قیمة الطعام خارج البلد

* (هامش) *

(۱) فی ش : منها . (۲) القواعد ۲: ۲۲. (۳) اللمعة الدمشقیة: ۱۱۳. (۴) المسالک ۳: ۲۰۳. (۵) جامع المقاصد ۴: ۲۹۴. (*)

ص ۱۷۵

ضعف قیمته فی البلد، فاشتری بعض أهل البلد من وراء سور البلد طعاما من العسکر بثمن متوسط بین القیمتین، فالمشتری مغبون لزیادة الثمن علی قیمة الطعام فی مکانه، والبائع مغبون لنقصانه عن القیمة فی مکانه (۱). ویمکن رده بأن المبیع بعد العقد باق علی قیمته حین العقد، ولا غبن فیه للمشتری ما دام فی محل العقد، وإنما نزلت قیمته بقبض المشتری ونقله إیاه إلی مکان الرخص. وبالجملة، الطعام عند العقد لا یکون إلا فی محل واحد له قیمة واحدة. ومنها: ما ذکره فی مفتاح الکرامة: من فرضه فیما إذا ادعی کل من المتبایعین الغبن، کما إذا بیع ثوب بفرس بظن المساواة، ثم ادعی کل منهما نقص ما فی یده عما فی ید الآخر، ولم یوجد المقوم لیرجع إلیه، فتحالفا، فیثبت الغبن لکل منهما فی ما وصل إلیه، قال: ویتصور غبنهما فی أحد العوضین، کما لو تبایعا شیئا بمائة درهم، ثم ادعی البائع کونه یسوی بمأتین والمشتری کونه لا یسوی إلا بخمسین، ولا مقوم یرجع إلیه فتحالفا، ویثبت الفسخ لکل منهما (۲)، انتهی. وفیه: أن الظاهر أن لازم التحالف عدم الغبن لأحدهما (۳)، مع أن الکلام فی الغبن الواقعی دون الظاهری. والأولی من هذه الوجوه هو الوجه الثالث، والله العالم.

* (هامش) *

(۱) لم نعثر علی هذا البعض. (۲) مفتاح الکرامة ۴: ۵۷۴. (۳) فی ش بدل لأحدهما : فی المعاملة أصلا . (*)

ص ۱۷۶

مسألة: ظهور الغبن شرط شرعی لحدوث الخیار

مسألة: ظهور الغبن شرط شرعی لحدوث الخیار:

أو کاشف عقلی عن ثبوته حین العقد؟ وجهان، منشؤهما اختلاف کلمات العلماء فی فتاویهم ومعاقد إجماعهم واستدلالاتهم. فظاهر عبارة المبسوط والغنیة والشرائع (۱) وغیرها هو الأول، وفی الغنیة: الإجماع علی أن ظهور الغبن سبب للخیار. وظاهر کلمات آخرین (۲) الثانی. وفی التذکرة: أن الغبن سبب لثبوت الخیار عند علمائنا (۳). وقولهم: لا یسقط هذا الخیار بالتصرف (۴) فإن المراد التصرف قبل العلم بالغبن، وعدم السقوط (۵) ظاهر فی ثبوته.

* (هامش) *

(۱) راجع المبسوط ۲: ۸۷، والغنیة: ۲۲۴، والشرائع ۲: ۲۲. (۲) مثل ظاهر المختصر ۱: ۱۲۱، والریاض ۸: ۱۹۰. (۳) التذکرة ۱: ۵۲۲. (۴) کما فی الشرائع ۲: ۲۲، والإرشاد ۱: ۳۷۴، والقواعد ۲: ۶۷، وغایة المراد ۲: ۹۹، وراجع مفتاح الکرامة ۴: ۵۷۲. (۵) فی ش : عدم سقوطه . (*)

ص ۱۷۷

ومما یؤید الأول: أنهم اختلفوا (۱) فی صحة التصرفات الناقلة فی زمان الخیار ولم یحکموا ببطلان التصرفات الواقعة من الغابن حین جهل المغبون، بل صرح بعضهم (۲) بنفوذها وانتقال المغبون بعد ظهور غبنه إلی البدل. ویؤیده أیضا: الاستدلال فی التذکرة (۳) والغنیة (۴) علی هذا الخیار بقوله صلی الله علیه وآله فی حدیث تلقی الرکبان: إنهم بالخیار إذا دخلوا السوق (۵) فإن ظاهره حدوث الخیار بعد الدخول الموجب لظهور الغبن. هذا، ولکن لا یخفی إمکان إرجاع الکلمات إلی أحد الوجهین بتوجیه ما کان منها ظاهرا فی المعنی الآخر. وتوضیح ذلک (۶): أنه إن ارید بالخیار السلطنة الفعلیة التی یقتدر بها علی الفسخ والإمضاء قولا أو فعلا، فلا یحدث إلا بعد ظهور الغبن. وإن ارید به ثبوت حق للمغبون لو علم به لقام بمقتضاه، فهو ثابت قبل العلم، وإنما یتوقف علی العلم إعمال هذا الحق، فیکون حال

* (هامش) *

(۱) راجع تفصیل الأقوال فی جامع المقاصد ۴: ۲۹۵، والروضة ۳: ۴۶۶، والریاض ۱: ۵۲۵، ومفتاح الکرامة ۴: ۵۷۲. (۲) لم نعثر علی من صرح بذلک، نعم صرح فی المسالک ۳: ۲۰۶ و ۲۰۷، والجواهر ۲۳: ۵۰، وغیرهما: بعدم سقوط خیار المغبون بتصرف الغابن، بل یفسخ ویرجع إلی المثل أو القیمة. (۳) التذکرة ۱: ۵۲۲، ولکن لم یذکر فیه لفظ الحدیث. (۴) الغنیة: ۲۲۴. (۵) راجع السنن الکبری للبیهقی ۵: ۳۴۸، باب النهی عن تلقی السلع. (۶) شطب فی ف علی هذه العبارة، وکتب بدلها فی الهامش: فالأولی أن یقال . (*)

ص ۱۷۸

الجاهل بموضوع الغبن کالجاهل بحکمه أو بحکم خیاری المجلس أو الحیوان أو غیرهما (۱). ثم إن الآثار المجعولة للخیار: بین ما یترتب علی (۲) السلطنة الفعلیة، کالسقوط بالتصرف، فإنه لا یکون إلا بعد ظهور الغبن، فلا یسقط قبله کما سیجئ، ومنه التلف، فإن الظاهر أنه قبل ظهور الغبن من المغبون اتفاقا ولو قلنا بعموم قاعدة کون التلف فی زمان الخیار ممن لا خیار له لمثل خیار الغبن، کما جزم به بعض (۳) وتردد فیه آخر (۴). وبین ما یترتب علی المعنی الثانی کإسقاطه بعد العقد قبل ظهوره. وبین ما یتردد بین الأمرین کالتصرفات الناقلة، فإن تعلیلهم المنع عنها بکونها مفوتة لحق ذی الخیار من الغبن ظاهر فی ترتب المنع علی وجود نفس الحق وإن لم یعلم به. وحکم بعض (۵) من منع من التصرف فی زمان الخیار بمضی التصرفات الواقعة من الغابن قبل علم المغبون، یظهر منه أن المنع لأجل التسلط الفعلی. ,hgمتبع دلیل کل واحد من تلک الآثار، فقد یظهر منه ترتب الأثر

* (هامش) *

(۱) کذا فی ش ، وفی ق : غیرها . (۲) فی ش زیادة: تلک . (۳) لم نعثر علیه. (۴) تردد فیه المحقق الثانی فی جامع المقاصد ۴: ۲۹۷ و ۳۱۸. (۵) لم نقف علیه. (*)

ص ۱۷۹

علی نفس الحق الواقعی ولو کان مجهولا لصاحبه، وقد یظهر منه ترتبه علی السلطنة الفعلیة. وتظهر ثمرة الوجهین أیضا فیما لو فسخ المغبون الجاهل اقتراحا أو بظن وجود سبب معدوم فی الواقع فصادف الغبن. ثم إن ما ذکرناه فی الغبن من الوجهین جار فی العیب. وقد یستظهر من عبارة القواعد فی باب التدلیس الوجه الأول، قال: وکذا - یعنی لا رد - لو تعیبت الأمة المدلسة [عنده] (۱) قبل علمه بالتدلیس (۲) (انتهی)، فإنه ذکر فی جامع المقاصد: أنه لا فرق بین تعیبها قبل العلم وبعده، لأن العیب مضمون علی المشتری. ثم قال: إلا أن یقال: إن العیب بعد العلم غیر مضمون علی المشتری لثبوت الخیار (۳). وظاهره عدم ثبوت الخیار قبل العلم بالعیب، لکون

العیب فی زمان الخیار مضمونا علی من لا خیار له. لکن الاستظهار المذکور مبنی علی شمول قاعدهٔ التلف ممن لا خیار له لخیار العیب، وسیجئ عدم العموم (۴) إن شاء الله تعالی. وأما خیار الرؤیهٔ: فسیأتی أن ظاهر التذکرهٔ حدوثه بالرؤیهٔ، فلا یجوز إسقاطه قبلها (۵).

* (هامش) *

(۱) عنده من ش والمصدر. (۲) القواعد ۲: ۷۷. (۳) راجع جامع المقاصد ۴: ۳۵۴. (۴) انظر الجزء السادس، الصفحهٔ ۱۷۹ - ۱۸۱. (۵) انظر الصفحهٔ ۲۵۸. (*)

ص ۱۸۰

مسألهٔ: مسقطات خیار الغبن

۱

مسألهٔ: مسقطات خیار الغبن:

یسقط هذا الخیار بامور: أحدها: إسقاطه بعد العقد، وهو قد یکون بعد العلم بالغبن، ولا (۱) إشکال فی صحهٔ إسقاطه بلا عوض مع العلم بمرتبهٔ الغبن، ولا (۲) مع الجهل بها إذا أسقط الغبن المسبب عن أی مرتبهٔ کان، فاحشا کان أو أفحش. ولو أسقطه بزعم کون التفاوت عشرهٔ فظهر مئهٔ، ففی السقوط إشکال (۳): من عدم طیب نفسه بسقوط هذا المقدار من الحق، کما لو أسقط حق عرض بزعم أنه شتم لا یبلغ القذف، فتبین کونه قذفا. ومن أن الخیار أمر واحد مسبب عن مطلق التفاوت الذی لا یتسامح به ولا تعدد فیه، فیسقط بمجرد الإسقاط، والقذف وما دونه من الشتم حقان مختلفان.

* (هامش) *

(۱) فی ش : فلا . (۲) فی ن شطب علی لا . (۳) فی ش : وجهان . (*)

ص ۱۸۱

وأما الإسقاط بعوض بمعنی المصالحهٔ عنه به، فلا إشکال فیه مع العلم بمرتبهٔ الغبن أو التصریح بعموم المراتب. ولو أطلق وکان للإطلاق منصرف، کما لو صالح عن الغبن المحقق فی المتاع المشتری بعشرین بدرهم، فإن المتعارف من الغبن المحتمل فی مثل هذه المعاملهٔ هو کون التفاوت أربعهٔ أو خمسهٔ فی العشرین، فیصالح عن هذا المحتمل بدرهم. فلو ظهر کون التفاوت ثمانیهٔ عشر، وأن المبیع یسوی درهمین، ففی بطلان الصلح، لأنه لم یقع علی الحق الموجود. أو صحته مع لزومه، لما ذکرنا: من أن الخیار حق واحد له سبب واحد وهو التفاوت الذی له أفراد متعددهٔ فإذا أسقطه سقط. أو صحته متزلزلا، لأن الخیار الذی صالح عنه باعتقاد أن عوضه المتعارف درهم تبین کونه مما یبذل فی مقابله أزید من الدرهم، ضرورهٔ أنه کلما کان التفاوت المحتمل أزید یبذل فی مقابله أزید مما یبذل فی مقابله لو کان أقل [فیحصل الغبن فی المصالحهٔ] (۱)، ولا (۲) فرق فی الغبن بین کونه للجهل بمقدار مالیته مع العلم بعینه، وبین کونه لأجل الجهل بعینه. [وجوه] (۳)، وهذا هو الأقوی [فتأمل] (۴). وأما إسقاط هذا الخیار بعد العقد قبل ظهور الغبن، فالظاهر أیضا

* (هامش) *

(۱) لم یرد فی ق . (۲) فی ش : إذ لا . (۳) و (۴) لم یردا فی ق . (*)

ص ۱۸۲

جوازه، ولا یقدح عدم تحقق شرطه بناء علی کون ظهور الغبن شرطا لحدوث الخیار، إذ یکفی فی ذلک تحقق السبب المقتضی

للخيار، وهو الغبن الواقعى وإن لم يعلم به. وهـذا كاف فى جواز إسـقاط المسـبب قبل حصول شـرطه، كإبراء المالك الودعى المفرط عن الضـمان، وكبراءة البائع من العيوب الراجعة إلى إسـقاط الحق المسـبب عن وجودها قبل العلم بها. ولا يقدح فى المقام أيضا كونه إسقاطا لما لم يتحقق، إذ لا مانع من ذلك إلا التعليق وعدم الجزم الممنوع عنه فى العقود فضلا عن الإيقاعات، وهو غير قادح هنا، فإن الممنوع منه هو التعليق على مـا لاـ يتوقف تحقق مفهوم الإنشاء عليه، وأما ما نحن فيه وشـبهه - مثل طلاق مشـكوك الزوجيـة، وإعتاق مشكوك الرقية منجزا، والإبراء عما احتمل الاشتغال به - فقد تقدم فى شرائط الصيغة (۱): أنه لا مانع منه (۲)، ومنه البراءة عن العيوب المحتملة فى المبيع وضـمان درك المبيع عند ظهوره مسـتحقا للغير. نعم، قد يشـكل الأمر من حيث العوض المصالح به، فإنه لا بد من وقـوع شـىء بـإزائه وهـو غير معلـوم، فالأـولى ضم شـىء إلى المصالـح عنه المجهـول التحقق، أو ضم سـائر الخيـارات إليه بـأن يقول: صالحتـك عن كل خيار لى بكـذا ، ولو تبين عـدم الغبن لم يقسط العوض عليه، لأن المعـدوم إنما دخل على تقـدير وجوده، لا منجزا باعتقاد الوجود.

* (هامش) *

(۱) تقدم فى الجزء الثالث: ۱۷۲ - ۱۷۳. (۲) فى ش زيادة: لأن مفهوم العقد معلق عليها فى الواقع من دون تعليق المتكلم . (*)

ص ۱۸۳

الثانى من المسـقطات: اشتراط سقوط الخيار فى متن العقد، والإشكال فيه من الجهات المذكورة هنا، أو المتقدمة فى إسقاط الخيارات المتقدمة قد علم التفصى عنها. نعم، هنا وجه آخر للمنع مختص (۱) بهذا الخيار وخيار الرؤية، وهو لزوم الغرر من اشتراط إسقاطه. قال فى الـدروس فى هـذا المقام ما لفظه: ولو اشترطا رفعه أو رفع خيار الرؤية، فالظاهر بطلان العقد للغرر (۲)، انتهى. ثم احتمل الفرق بين الخيارين: بأن الغرر فى الغبن سهل الإزالة. وجزم الصيمرى فى غاية المرام ببطلان العقد والشرط (۳)، وتردد فيه المحقق الثانى، إلا أنه استظهر الصحة (۴). ولعل توجيه كلام الشـهيد هو: أن الغرر باعتبار الجهل بمقدار مالية المبيع كالجهل بصـفاته، لأن وجه كون الجهل بالصـفات غررا هو رجوعه إلى الجهـل بمقـدار مـاليته، ولـذا لاـ غرر مع الجهـل بالصـفات التى لاـ مـدخل لها فى القيمـة. لكن الأقوى الصحة، لأن مجرد الجهل بمقدار المالية لو كان غررا

* (هامش) *

(۱) فى ش : يختص . (۲) الدروس ۳: ۲۷۶، مع تقـديم وتأخير فى بعض الألفاظ. (۳) غاية المرام (مخطوط) ۱: ۲۸۸، وفيه: ولو شرط فى العقـد سـقوط هذه الثلاثة (أى خيار العيب والغبن والرؤية) بطل الشـرط والعقد على الخلاف . (۴) جامع المقاصد ۴: ۳۰۲ - ۳۰۳. (*)

ص ۱۸۴

لم يصـح البيع مع الشك فى القيمة، وأيضا فإن ارتفاع الغرر عن هذا البيع ليس لأجل الخيار حتى يكون إسـقاطه موجبا لثبوته، وإلا لم يصـح البيع، إذ لاـ يجـدى فى الإـخراج عن الغرر ثبوت الخيار، لأنه حكم شـرعى لا يرتفع به موضوع الغرر، وإلا لصـح كل بيع غررى على وجه التزلزل وثبوت الخيار، كبيع المجهول وجوده والمتعذر تسليمه. وأما خيار الرؤية، فاشتراط سقوطه راجع إلى إسقاط اعتبار ما اشترطـاه من الأوصـاف فى العين الغير المرئيـة، فكأنهما تبايعا سواء وجـد فيها تلك الأوصاف أم لا، فصـحة البيع موقوفـة على اشتراط تلك الأوصاف، وإسقاط الخيار فى معنى إلغائها الموجب للبطلان. مع احتمال الصحة هناك أيضا، لأن مرجع إسقاط خيار الرؤية إلى التزام عـدم تأثير تخلف تلك الشـروط، لا إلى عـدم التزام ما اشترطاه من الأوصاف، ولا تنافى بين أن يقدم على اشتراء العين بانيا على وجود تلك الأوصاف، وبين الالتزام بعـدم الفسـخ لو تخلفت، فتأمل. وسـيجئ تمام الكلام فى خيار الرؤية (۱). وكيف كان، فلا أرى إشـكالا فى اشـتراط سـقوط خيـار الغبن [من حيث لزوم الغرر] (۲)، إذ لو لم يشـرع الخيـار فى الغبن أصـلا لم يلزم منه غرر. الثـالث: تصرف المغبون بأحد التصرفات المسقطة للخيارات المتقدمة بعد علمه بالغبن.

* (هامش) *

(۱) سیجئ فی الصفحهٔ ۲۵۸ وما بعدها. (۲) لم یرد فی ق . (*)

ص ۱۸۵

ویدل علیه ما دل علی سقوط خیاری المجلس والشرط به - مع عدم ورود نص فیهما واختصاص النص بخیار الحیوان - وهو: إطلاق بعض معاقد الإجماع بأن تصرف ذی الخیار فیما انتقل إلیه إجازهٔ وفیما انتقل عنه فسخ (۱)، و (۲) العلهٔ المستفادهٔ من النص فی خیار الحیوان المستدل بها فی کلمات العلماء علی السقوط، وهی الرضا بلزوم العقد. مع أن الدلیل هنا إما نفی الضرر وإما الإجماع، والأول منتف، فإنه کما لا یجری مع الإقدام علیه کذلک (۳) لا یجری مع الرضا به بعده. وأما الإجماع فهو غیر ثابت مع الرضا. إلا أن یقال: إن الشک فی الرفع لا الدفع، فیستصحب، فتأمل. أو ندعی أن ظاهر قولهم فیما نحن فیه: إن هذا الخیار لا یسقط بالتصرف شموله للتصرف بعد العلم بالغبن واختصاص هذا الخیار من بین الخیارات بذلک. لکن الإنصاف عدم شمول التصرف فی کلماتهم لما بعد العلم بالغبن، وغرضهم من تخصیص الحکم بهذا الخیار أن التصرف مسقط لکل خیار ولو وقع قبل العلم بالخیار - کما فی العیب والتدلیس - سوی هذا الخیار. ویؤید ذلک ما اشتهر بینهم: من أن التصرف قبل العلم بالعیب والتدلیس ملزم، لدلالته علی الرضا بالبیع فیسقط الرد، وإنما یثبت الأرش فی خصوص العیب لعدم دلالهٔ التصرف علی الرضا بالعیب.

* (هامش) *

(۱) کما ادعاه فی الجواهر ۲۳: ۶۸، وراجع مفتاح الکرامهٔ ۴: ۵۸۸ و ۶۰۰. (۲) فی ش زیادهٔ: عموم . (۳) فی ش : فکذلک . (*)

ص ۱۸۶

وکیف کان، فاختصاص التصرف الغیر المسقط فی کلامهم بما قبل العلم لا یکاد یخفی علی المتتبع فی کلماتهم. نعم، لم أجد لهم تصریحا بذلک عدا ما حکی عن صاحب المسالک (۱) وتبعه جماعهٔ (۲)، مع أنه إذا اقتضی الدلیل للسقوط فلا ینبغی الاستشکال من جههٔ ترک التصریح (۳). بل ربما یستشکل فی حکمهم بعدم السقوط بالتصرف قبل العلم مع حکمهم بسقوط خیار التدلیس والعیب بالتصرف قبل العلم. والاعتذار بالنص إنما یتم فی العیب دون التدلیس، فإنه مشترک مع خیار الغبن فی عدم النص، ومقتضی القاعدهٔ فی حکم التصرف قبل العلم فیهما واحد. والتحقیق أن یقال: إن مقتضی القاعدهٔ عدم السقوط، لبقاء الضرر، وعدم دلالهٔ التصرف مع الجهل علی الرضا بلزوم العقد وتحمل الضرر. نعم، قد ورد النص فی العیب علی السقوط (۴)، وادعی علیه الإجماع (۵)، مع أن ضرر السقوط فیه متدارک بالأرش وإن کان نفس إمساک

* (هامش) *

(۱) المسالک ۳: ۲۰۷. (۲) صرح به النراقی فی المستند ۱۴: ۳۹۵، ولم نعثر علی غیره، نعم جاء فی مجمع الفائدهٔ ۸: ۴۰۴: وأما تصرف المغبون فی مال الغابن فیحتمل ذلک أیضا، لأن الجهل عذر ، ونحوه ما ورد فی الریاض ۱: ۵۲۵. (۳) کذا وردت العبارهٔ فی ق ، ووردت فی ش هکذا: لکن الاستشکال من جههٔ ترک التصریح مع وجود الدلیل مما لا ینبغی . (۴) الوسائل ۱۲: ۳۶۲، الباب ۱۶ من أبواب الخیار. (۵) ادعاه فی الغنیهٔ: ۲۲۲، والمختلف ۵: ۱۸۳، وراجع مفتاح الکرامهٔ ۴: ۶۲۶. (*)

ص ۱۸۷

المعیب (۱) قد یکون ضررا، فإن تم دلیل فی التدلیس أیضا قلنا به، وإلا وجب الرجوع إلی دلیل خیاره. ثم إن الحکم بسقوط الخیار بالتصرف بعد العلم بالغبن مبنی علی ما تقدم فی الخیارات السابقهٔ: من تسلیم کون التصرف دلیلا علی الرضا بلزوم العقد، وإلا کان اللازم فی غیر ما دل فعلا علی الالتزام بالعقد من أفراد التصرف، الرجوع إلی أصالهٔ بقاء الخیار. الرابع من المسقطات: تصرف المشتری المغبون - قبل العلم بالغبن - تصرفا مخرجا عن الملک علی وجه اللزوم کالبیع والعتق. فإن المصرح به فی کلام المحقق (۲) ومن تأخر عنه (۳) هو سقوط خیاره حینئذ، وقیل: إنه المشهور (۴). وهو کذلک بین المتأخرین. نعم، ذکر الشیخ فی خیار المشتری مرابحهٔ

عند كذب البائع: أنه لو هلك السلعة أو تصرف فيها، سقط الرد (۵). والظاهر اتحاد هذا الخيار مع خيار الغبن، كما يظهر من جامع

* (هامش) *

(۱) فی ش : العیـن . (۲) الشرائع ۲: ۲۲. (۳) مثل العلامـة فی التذكرة ۱: ۵۲۳، والشـهید فی غایة المراد ۲: ۹۹، والفاضل المقداد فی التنقیح ۲:۴۸، وابن فهـد الحلی فی المهذب البارع ۲: ۳۷۶، وانظر مفتاح الكرامة ۴: ۵۷۲. (۴) قاله الشـهید الثانی فی الروضة ۳: ۴۶۵، والمحدث الكاشانی فی المفاتیح ۳: ۷۴، والسید الطباطبائی فی الریاض ۱: ۵۲۵. (۵) المبسوط ۲: ۱۴۳. (*)

ص ۱۸۸

المقاصد فی شـرح قول الماتن: ولا یسـقط (۱) الخیـار بتلف العین فراجع (۲). واسـتدل علی هـذا الحكم فی التذكرة (۳) بعدم إمكان استدراكه مع الخروج عن الملك. وهو بظاهره مشـكل، لأن الخیار غیر مشروط عندهم بإمكان رد العین. ویمكن أن یوجه بأن حدیث نفی الضـرر لم یـدل علی الخیار، بل المتیقن منه جواز رد العین المغبون فیها، فإذا امتنع ردها، فلا دلیل علی جواز فسخ العقد، وتضـرر المغبون من جهة زیادة الثمن معارض بتضرر الغابن بقبول البدل، فإن دفع الضرر من الطرفین إنما یكون بتسلط المغبون علی رد العین، فیكون حـاله من حیث إن له القبول والرد حـال العـالم بـالغبن قبل المعاملـة فی أن له أن یشتری وأن یترك، ولیس هكـذا بعـد خروج العین عن ملكه، مع أن إخراج المغبون العین عن ملكه الـتزام بالضـرر، ولو جهلا ـ منه به. هـذا، ولكن اعـترض علیهم شـیخنا الشـهید – قدس روحه السـعیدة – فی اللمعة (۴) بما توضـیحه: أن الضـرر الموجب للخیار قبل التصـرف ثابت مع التصرف، والتصرف مع الجهل بالضـرر لیس إقداما علیه، لما عرفت من أن الخارج عن عموم نفی الضـرر لیس إلا صورة الإقدام علیه عالما به، فیجب تدارك الضـرر باسترداد ما دفعه من الثمن الزائد برد نفس العین مع بقائها علی ملكه وبدلها مع عدمه، وفوات خصوصیة العین

* (هامش) *

(۱) فی ش : ولا یبطل . (۲) جامع المقاصد ۴: ۳۱۸. (۳) التذكرة ۱: ۵۲۳. (۴) راجع اللمعة الدمشقیة: ۱۲۸. (*)

ص ۱۸۹

علی الغابن لیس ضـررا، لأن العین (۱) إن كانت مثلیة فلا ضـرر بتبدلها بمثلها، وإن كانت قیمیة فتعریضـها للبیع یدل علی إرادة قیمتها، فلا ضـرر أصلا، فضلا عن أن یعارض به ضرر زیادة الثمن علی القیمة، خصوصا مع الإفراط فی الزیادة. والإنصاف أن هذا حسن جدا، لكن قال فی الروضـة: إن لم یكن الحكم إجماعا (۲). أقول: والظاهر عـدمه، لأنك عرفت عدم عنوان المسألة فی كلام من تقدم علی المحقق فیما تتبعت. ثم إن مقتضـی دلیل المشـهور عـدم الفرق فی المغبون المتصـرف بین البائع والمشتری. قال فی التحریر – بعـد أن صرح بثبوت الخیـار للمغبون بائعـا كان أو مشتریا –: ولا یسـقط الخیار بالتصـرف مع إمكان الرد (۳)، ومقتضـی إطلاقه عدم الفرق بین الناقل اللازم، وبین فك الملك كالعتق والوقف، وبین المانع عن الرد مع البقاء علی الملك كالاستیلاد، بل ویعم التلف. وعن جماعـة: تخصیص العبارة بالمشتری (۴). فإن أرادوا قصر

* (هامش) *

(۱) فی ش زیادة: المبیعـة . (۲) راجع الروضة البهیة ۳: ۴۶۶، ولكن لم نعثر فیه علی دعوی الإجماع، ولعلها تسـتفاد من عبارة: لكن لم أقف علی قائـل به . (۳) التحریر ۱: ۱۶۶. (۴) قال السـید العاملی فی مفتاح الكرامة ۴: ۵۷۲: وقد صـرح الأكثر بأن المراد به المشتری ، ولم نعثر علی غیره، وراجع الشرائع ۲: ۲۲، والمهذب البارع ۲: ۳۷۶، واللمعة: ۱۲۸، والریاض ۸: ۱۹۲. (*)

ص ۱۹۰

۲

الحكم علیه فلا یعرف له وجه، إلا أن یبنی علی مخالفته لعموم دلیل الخیار، أعنی نفی الضرر، فیقتصر علی مورد الإجماع. ثم إن ظاهر

التقييد بصورة امتناع الرد، وظاهر التعليل بعدم إمكان الاستدراك ما صرح به جماعة (۱): من أن الناقل الجائز لا يمنع الرد بالخيار إذا فسخه، فضلا عن مثل التدبير والوصية من التصرفات الغير الموجبة للخروج عن الملك فعلا. وهو حسن، لعموم نفى الضرر، ومجرد الخروج عن الملك لا يسقط تدارك ضرر الغبن. ولو اتفق زوال المانع - كموت ولد ام الولد وفسخ العقد اللازم لعيب أو غبن - ففى جواز الرد وجهان: من أنه متمكن حينئذ، ومن استقرار البيع. وربما يبنيان على أن الزائل العائد كالذى لم يزل أو كالذى لم يعد. وكذا الوجهان فيما لو عاد إليه بناقل جديد، وعدم الخيار هنا أولى، لأن العود هنا بسبب جديد، وفى الفسخ برفع السبب السابق. وفى لحوق الإجارة بالبيع قولان: من امتناع الرد، وهو مختار الصيمرى (۲) وأبى العباس (۳). ومن أن مورد الاستثناء هو التصرف المخرج عن الملك، وهو المحكى عن ظاهر الأكثر (۴).

* (هامش) *

(۱) منهم: ابن فهد الحلى فى المهذب البارع ۲: ۳۷۶، والشهيد الثانى فى الروضة ۳: ۴۷۱ - ۴۷۲، والصيمرى فى غاية المرام (مخطوط) ۱: ۲۹۱ - ۲۹۲. (۲) اختاره فى غاية المرام (مخطوط) ۱: ۲۹۱، وفيه: سواء كان واردا على العين... أو على المنافع كالإجارة . (۳) اختاره فى المهذب البارع ۲: ۳۷۷. (۴) حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۵۷۵. (*)

ص ۱۹۱

ولو لم يعلم بالغبن إلا بعد انقضاء الإجارة توجه الرد، وكذا لو لم يعلم به حتى انفسخ البيع. وفى لحوق الامتزاج مطلقا أو فى الجملة بالخروج عن الملك وجوه، أقواها اللحوق، لحصول الشركة، فيمتنع رد العين الذى هو مورد الاستثناء، وكذا لو تغيرت العين بالنقيصة، ولو تغيرت بالزيادة العينية أو الحكمية أو من الجهتين، فالأقوى الرد فى الوسطى بناء على حصول الشركة فى غيرها المانعة عن رد العين (۱). هذا كله فى تصرف المغبون. وأما تصرف الغابن، فالظاهر أنه لا وجه لسقوط خيار المغبون به، وحينئذ فإن فسخ ووجد العين خارجة عن ملكه لزوما بالعتق أو الوقف أو البيع اللازم، ففى تسلطه على إبطال ذلك من حينها (۲) أو من أصلها - كالمرتهن والشفيع - أو رجوعه إلى البدل، وجوه: من وقوع العقد فى متعلق حق الغير، فإن حق المغبون ثابت بأصل المعاملة الغبنية، وإنما يظهر له بظهور السبب، فله الخيار فى استرداد العين إذا ظهر السبب، وحيث وقع العقد فى ملك الغابن، فلا وجه لبطلانه من رأس. ومن أن وقوع العقد فى متعلق حق الغير يوجب تزلزله من رأس - كما فى بيع الرهن - ومقتضى فسخ البيع الأول تلقى الملك من الغابن الذى وقع البيع معه، لا من المشترى الثانى. ومن أنه لا وجه للتزلزل، إما لأن التصرف فى زمان خيار

* (هامش) *

(۱) فى ش زيادة: فتأمل . (۲) فى ش : حينه . (*)

ص ۱۹۲

غير (۱) المتصرف صحيح لازم - كما سيجئ فى أحكام الخيار (۲) - فيسترد الفاسخ البدل، وإما لعدم تحقق الخيار قبل ظهور الغبن فعلا على وجه يمنع من تصرف من عليه الخيار، كما هو ظاهر الجماعة هنا وفى خيار العيب قبل ظهوره، فإن غير واحد ممن منع من تصرف غير ذى الخيار بدون إذنه أو استشكاله (۳) فيه حكم بلزوم العقود الواقعة قبل ظهور الغبن والعيب (۴). وهذا هو الأقوى، وستأتى تتمة لذلك فى أحكام الخيار (۵). وكذا الحكم لو حصل مانع من رده كالاستيلاد، ويحتمل هنا تقديم حق الخيار، لسبق سببه على الاستيلاد. 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 وهو المغبون، فلا دليل عليه بعد فرض وقوع العقد صحيحا. وفى المسالك: لو كان الناقل مما يمكن إبطاله كالبيع بخيار الزم

* (هامش) *

(۱) فى ش : الغير، وفى ف شطب على المتصرف . (۲) انظر الجزء السادس، الصفحة ۱۴۴ - ۱۵۰. (۳) فى ش : استشكل . (۴) لم نعثر

على قائل به صراحة، نعم يظهر ممن حكم بعدم سقوط خيار المغبون بتصرف الغابن وأنه يلزمه المثل أو القيمة بعد الفسخ، كما فى المهذب البارع ۲: ۳۷۷، وجامع المقاصد ۴: ۲۹۵، والمسالك ۳: ۲۰۶ وغيرها. (۵) انظر الجزء السادس، الصفحة ۱۵۴. (*)

ص ۱۹۳

بالفسخ، فإن امتنع فسخه الحاكم، فإن امتنع (۱) فسخه المغبون (۲). ويمكن النظر فيه: بأن فسخ المغبون إما بدخول العين فى ملكه، وإما بدخول بدلها، فعلى الأول لا حاجة إلى الفسخ حتى يتكلم فى الفاسخ، وعلى الثانى فلا وجه للعدول عما استحقه بالفسخ إلى غيره. اللهم إلا أن يقال: إنه لا منافاة، لأن البدل المستحق بالفسخ إنما هو للحيلولة، فإذا أمكن رد العين وجب على الغابن تحصيلها، لكن ذلك إنما يتم مع كون العين (۳) على ملك المغبون، وأما مع عدمه وتملك المغبون للبدل فلا دليل على وجوب تحصيل العين. ثم على القول بعدم وجوب الفسخ فى الجائز، لو اتفق عود الملك إليه لفسخ - فى العقد الجائز أو اللازم (۴) - فإن كان ذلك قبل فسخ المغبون فالظاهر وجوب رد العين. وإن كان بعده، فالظاهر عدم وجوب رده، لعدم الدليل بعد تملك البدل. ولو كان العود بعقد جديد فالأقوى عدم وجوب الرد مطلقا، لأنه ملك جديد تلقاه من مالكه، والفاسخ إنما يملك بسبب ملكه السابق بعد ارتفاع السبب الناقل. ولو تصرف الغابن تصرفا مغيرا للعين، فإما أن يكون بالنقيصة أو بالزيادة أو بالامتزاج.

* (هامش) *

(۱) فى ش : وإن تعذر . (۲) المسالك ۳: ۲۰۶، مع تفاوت فى بعض الألفاظ. (۳) فى ش زيادة: باقية . (۴) لم ترد عبارة فى العقد الجائز أو اللازم فى ش . (*)

ص ۱۹۴

فإن كان بالنقيصة: فإما أن يكون نقصا يوجب الأرش، وإما أن يكون مما لا يوجبه. فإن أوجب الأرش أخذه مع الأرش، كما هو مقتضى الفسخ، لأن الفائت مضمون بجزء من العوض، فإذا رد تمام العوض وجب رد مجموع المعوض، فيتدارك الفائت [منه] (۱) ببدله، ومثل ذلك ما لو تلف بعض العين. وإن كان مما لا يوجب شيئا، رده بلا شيء. ومنه ما لو وجد العين مستأجرة، فإن على الفاسخ الصبر إلى أن ينقضى مدة الإجارة، ولا يجب على الغابن بذل [عوض] (۲) المنفعة المستوفاة بالنسبة إلى بقية المدة بعد الفسخ، لأن المنفعة من الزوائد المنفصلة المتخللة بين العقد والفسخ، فهى ملك للمفسوخ عليه، فالمنفعة الدائمة تابعة للملك المطلق، فإذا تحقق فى زمان ملك منفعة العين بأسرها. ويحتمل انفساخ الإجارة فى بقية المدة، لأن ملك منفعة الملك المتزلزل متزلزل، وهو الذى جزم به المحقق القمى فيما إذا فسخ البائع بخياره المشروط له فى البيع (۳). وفيه نظر، لمنع تزلزل ملك المنفعة. نعم، ذكر العلامة فى القواعد فيما إذا وقع التفاسخ لأجل اختلاف المتبايعين: أنه إذا وجد البائع العين مستأجرة كانت الاجرة للمشترى المؤجر ووجب عليه للبائع اجرة المثل للمدة الباقية بعد الفسخ (۴)، وقرره

* (هامش) *

(۱) و (۲) لم يردا فى ق . (۳) راجع جامع الشتات ۳: ۴۳۱ - ۴۳۲، المسألة ۲۰۳. (۴) القواعد ۲: ۹۶. (*)

ص ۱۹۵

على ذلك شراح الكتاب (۱)، وسيجئ ما يمكن أن يكون فارقا بين المقامين. وإن كان التغيير بالزيادة: فإن كانت حكمية محضة كقصارة الثوب وتعليم الصنعة، فالظاهر ثبوت الشركة فيه بنسبة تلك الزيادة، بأن تقوم العين معها ولا معها وتؤخذ النسبة. ولو لم يكن للزيادة مدخل فى زيادة القيمة، فالظاهر عدم شيء لمحدثها، لأنه إنما عمل فى ماله، وعمله لنفسه غير مضمون على غيره، ولم يحصل منه فى الخارج ما يقابل المال ولو فى ضمن العين. ولو كانت الزيادة عينا محضا كالغرس: ففى تسلط المغبون على القلع بلا أرش، كما اختاره فى المختلف فى الشفعة (۲). أو عدم تسلطه عليه مطلقا، كما عليه المشهور، فيما إذا رجع بائع الأرض المغروسة بعد تفليس المشترى. أو تسلطه عليه مع الأرش كما اختاره فى المسالك هنا (۳) وقيل به فى الشفعة والعارية (۴)، وجوه: من أن صفة كونه منصوبا

المستلزمة لزيادة قيمته إنما هى عبارة

* (هامش) *

(۱) راجع إيضاح الفوائد ۱: ۵۲۱، وجامع المقاصد ۴: ۴۴۶، ومفتاح الكرامة ۴: ۷۶۰. (۲) راجع المختلف ۵: ۳۵۶. (۳) لم نعثر عليه فى المسالك، نعم صرح به فى الروضة ۳: ۴۶۹. (۴) راجع الشرائع ۲: ۱۷۳، و ۳: ۲۶۰، ومفتاح الكرامة ۶: ۶۱ و ۳۸۳. (*)

ص ۱۹۶

عن كونه فى مكان صار ملكا للغير، فلا حق للغرس، كما إذا باع أرضا مشغولة بماله وكان ماله فى تلك الأرض أزيد قيمة، مضافا إلى ما فى المختلف فى مسألة الشفعة: من أن الفائت لما حدث فى محل معرض للزوال لم يجب تداركه (۱). ومن أن الغرس المنصوب الذى هو مال للمشترى مال مغاير للمقلوع عرفا، وليس كالمتاع الموضوع فى بيت بحيث يكون تفاوت قيمته باعتبار المكان، مضافا إلى مفهوم قوله صلى الله عليه وآله: ليس لعرق ظالم (۲) حق (۳) فيكون كما لو باع الأرض المغروسة. ومن أن الغرس إنما وقع فى ملك متزلزل، ولا دليل على استحقاق الغرس على الأرض البقاء: وقياس الأرض المغروسة على

* (هامش) *

(۱) راجع المختلف ۵: ۳۵۶. (۲) قال ابن الأثير فى النهاية: وفى حديث إحياء الموات: ليس لعرق ظالم حق هو أن يجئ الرجل إلى أرض قد أحياها رجل قبله فيغرس فيها غرسا غصبا ليستوجب به الأرض. والرواية لعرق بالتنوين، وهو على حذف المضاف: أى لذى عرق ظالم، فجعل العرق نفسه ظالما، والحق لصاحبه، أو يكون الظالم من صفة صاحب العرق، وإن روى عرق بالإضافة فيكون الظالم صاحب العرق، والحق للعرق، وهو أحد عروق الشجرة . انظر النهاية لابن الأثير: مادة عرق ، وانظر مجمع البحرين: المادة نفسها. (۳) عوالى اللآلى ۲: ۲۵۷، الحديث ۶، ورواه فى الوسائل ۱۷: ۳۱۱، الباب ۳ من أبواب الغصب، الحديث الأول عن الصادق عليه السلام. (*)

ص ۱۹۷

الأرض المستأجرة حيث لا يفسخ إجارتها ولا تغرم لها اجرة المثل فاسد، للفرق بتملك المنفعة فى تمام المدة 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 ولا عليه له، فلكل منهما تخليص ماله عن مال صاحبه. فإن أراد مالك الغرس قلعه فعليه أرش طم الحفر، وإن أراد مالك الأرض يصها تخل فعليه أرش الغرس، أعنى تفاوت ما بين كونه منصوبا دائما وكونه مقلوعا. وكونه مالا للمالك على صفة النصب دائما ليس اعترافا على عدم (۱) تسلطه على قلعه، لأن المال هو الغرس المنصوب، ومرجع دوامه إلى دوام ثبوت هذا المال الخاص له، فليس هذا من باب استحقاق الغرس للمكان، فافهم. ويبقى الفرق بين ما نحن فيه وبين مسألة التفليس، حيث ذهب الأكثر إلى أن ليس للبائع الفاسخ قلع الغرس ولو مع الأرش. ويمكن الفرق بكون حدوث ملك الغرس فى ملك متزلزل فيما نحن فيه، فحق المغبون إنما تعلق بالأرض قبل الغرس، بخلاف مسألة التفليس، لأن سبب التزلزل هناك بعد الغرس، فيشبه بيع الأرض المغروسة وليس للمشترى قلعه ولو مع الأرش بلا خلاف، بل عرفت أن العلامة قدس سره فى المختلف جعل التزلزل موجبا لعدم استحقاق أرش الغرس. ثم إذا جاز القلع، فهل يجوز للمغبون مباشرة القلع، أم له مطالبة

* (هامش) *

(۱) فى ش : بعدم . (*)

ص ۱۹۸

المالك بالقلع، ومع امتناعه يجبره الحاكم أو يقلعه؟ وجوه، ذكروها (۱) فيما لو دخلت أغصان شجر الجار إلى داره. ويحتمل الفرق بين المقامين من جهة كون الدخول هناك بغير فعل المالك، ولذا قيل فيه بعدم وجوب إجابة المالك الجار إلى القلع وإن جاز للجار

قلعها بعد الامتناع أو قبله. هذا كله حكم القلع (۲). وأما لو اختار المغبون الإبقاء، فمقتضى ما ذكرنا - من عدم ثبوت حق لأحد المالكين على الآخر - استحقاقه الاجرة على البقاء، لأن انتقال الأرض إلى المغبون بحق سابق على الغرس، لا بسبب لاحق له. هذا كله حكم الشجر. وأما الزرع: ففى المسالك: أنه يتعين إبقاؤه بالاجرة (۳)، لأن له أمدا ينتظر. ولعله لإمكان الجمع بين الحقين على وجه لا ضرر فيه على الطرفين، بخلاف مسألة الشجر، فإن فى تعيين إبقائه بالاجرة ضررا على مالك الأرض، لطول مدة البقاء، فتأمل. ولو طلب مالك الغرس القلع، فهل لمالك الأرض منعه لاستلزام نقص أرضه، فإن كلا منهما مسلط على ماله ولا يجوز تصرفه فى مال غيره إلا بإذنه، أم لا، لأن التسلط على المال لا يوجب منع مالك آخر عن التصرف فى ماله؟ وجهان: أقواهما الثانى.

* (هامش) *

(۱) راجع تفصيل الأقوال فى مفتاح الكرامة ۵: ۵۰۴، والمناهل: ۳۸۸ - ۳۸۹، والجواهر ۲۶: ۲۷۷. (۲) فى ش : التخليص . (۳) لم نعثر عليه فى المسالك، نعم هو موجود فى الروضة ۳: ۴۶۹. (*)

ص ۱۹۹

ولو كان التغير بالامتزاج: فإما أن يكون بغير جنسه، وإما أن يكون بجنسه. فإن كان بغير الجنس، فإن كان على وجه الاستهلاك عرفا بحيث لا يحكم فى مثله بالشركة - كامتزاج ماء الورد المبيع بالزيت - فهو فى حكم التالف يرجع إلى قيمته. وإن كان لا على وجه يعد تالفا - كالخل الممتزج مع الأنجبين - ففى كونه شريكا أو كونه كالمعدوم (۱)، وجهان (۲). وإن كان الامتزاج بالجنس، فإن كان بالمساوى يثبت الشركة، وإن كان بالأردأ فكذلك، وفى استحقاقه لأرش النقص أو تفاوت الرداءة من الجنس الممتزج أو من ثمنه، وجوه. ولو كان بالأجود احتمل الشركة فى الثمن، بأن يباع ويعطى من الثمن بنسبة قيمته، ويحتمل الشركة بنسبة القيمة، فإذا كان الأجود يساوى قيمتى الردئ كان المجموع بينهما أثلاثا، ورده الشيخ - فى مسألة رجوع البائع على المفلس بعين ماله - بأنه يستلزم الربا (۳). قيل: وهو حسن مع عموم الربا لكل معاوضة (۴). بقى الكلام فى حكم تلف العوضين مع الغبن:

* (هامش) *

(۱) فى ق : كالمعدومة . (۲) فى ش زيادة: من حصول الاشتراك قهرا لو كانا لمالكين، ومن تغير حقيقته، فيكون كالتلف الرافع للخيار . (۳) المبسوط ۲: ۲۶۳. (۴) قاله الشهيد الثانى فى المسالك ۴: ۱۱۳، بلفظ: وهو يتم على القول بثبوته فى كل معاوضة . (*)

ص ۲۰۰

وتفصيله: أن التلف إما أن يكون فيما وصل إلى الغابن، أو فيما وصل إلى المغبون. والتلف، إما بآفة أو بإتلاف أحدهما أو بإتلاف الأجنبى. وحكمها: أنه لو تلف ما فى يد المغبون، فإن كان بآفة فمقتضى ما تقدم من التذكرة (۱) فى الإخراج عن الملك - من تعليل السقوط بعدم إمكان الاستدراك - سقوط الخيار. لكنك قد عرفت الكلام فى مورد التعليل فضلا عن غيره، ولذا اختار غير واحد بقاء الخيار (۲)، فإذا فسخ غرم قيمة (۳) يوم التلف أو يوم الفسخ وأخذ ما عند الغابن أو بدله. وكذا لو كان بإتلافه. ولو كان بإتلاف الأجنبى ففسخ المغبون، أخذ الثمن ورجع الغابن إلى المتلف إن لم يرجع المغبون عليه. وإن رجع عليه بالبدل ثم ظهر الغبن ففسخ رد على الغابن القيمة يوم التلف أو يوم الفسخ. ولو كان بإتلاف الغابن فإن لم يفسخ المغبون أخذ القيمة من الغابن. وإن فسخ أخذ الثمن. ولو كان إتلافه قبل ظهور الغبن فأبرأه المغبون من الغرامة ثم ظهر الغبن ففسخ وجب عليه رد القيمة، لأن ما أبرأه بمنزلة المقبوض. ولو تلف ما فى يد الغابن بآفة أو بإتل...Y...ففسخ المغبون أخذ

* (هامش) *

(۱) تقدم فى الصفحة ۱۸۸. (۲) كالشهيد الثانى فى الروضة ۳: ۴۷۳، والسيد الطباطبائ...فى الرياض ۸: ۱۹۲، وراجع مفتاح الكرامة ۴: ۶۰۷. (۳) فى ش و ف : قيمته . (*)

ص ۲۰۱

البدل. وفی اعتبار القیمهٔ یوم التلف أو یوم الفسخ قولان، ظاهر الأکثر الأول. ولکن صرح فی الدروس (۱) والمسالک (۲) ومحکی حاشیهٔ الشرائع (۳) للمحقق الثانی وصاحب الحدائق (۴) وبعض آخر (۵): أنه لو اشتری عینا بعین فقبض أحدهما دون الاخری فباع المقبوض ثم تلف غیر المقبوض: أن البیع الأول ینفسخ بتلف متعلقه قبل القبض بخلاف البیع الثانی، فیغرم البائع الثانی قیمهٔ ما باعه یوم تلف غیر المقبوض. وهذا ظاهر بل صریح فی أن العبرهٔ بقیمهٔ یوم الانفساخ دون تلف العین. والفرق بین المسألتین مشکل، وتمام الکلام فی باب الإقالهٔ إن شاء الله تعالی. ولو تلف بإتلاف الأجنبی رجع المغبون بعد الفسخ إلی الغابن، لأنه الذی یرد إلیه العوض فیؤخذ منه المعوض أو بدله، ولأنه ملک القیمهٔ علی المتلف. ویحتمل الرجوع إلی المتلف، لأن المال فی ضمانه وما لم یدفع العوض فنفس المال فی عهدته، ولذا صرح فی الشرائع (۶)

* (هامش) *

(۱) الدروس ۳: ۲۱۱. (۲) المسالک ۳: ۲۵۷. (۳) لم نعثر علی الحاکی، ولا توجد لدینا حاشیهٔ الشرائع فی هذا الموضوع. (۴) الحدائق ۱۹: ۱۸۹ - ۱۹۰. (۵) کالمحقق فی الشرائع ۲: ۳۲، والعلامهٔ فی القواعد ۲: ۸۷، والإرشاد ۱: ۳۸۱، وراجع مفتاح الکرامهٔ ۴: ۷۱۸. (۶) راجع الشرائع ۲: ۱۲۲. (*)

ص ۲۰۲

بجواز المصالحهٔ علی ذلک المتلف بما لو صالح به علی قیمته لزم الربا، وصرح العلامهٔ (۱) بأنه لو صالحه علی نفس المتلف بأقل من قیمته لم یلزم الربا، وإن صالحه علی قیمته بالأقل لزم الربا، بناء علی جریانه فی الصلح. ویحتمل التخییر أما الغابن فلأنه ملک البدل، وأما المتلف فلأن المال المتلف فی عهدته قبل أداء القیمهٔ. وإن کان بإتلاف المغبون فإن لم یفسخ غرم بدله، ولو أبرأه الغابن من بدل المتلف فظهر الغبن ففسخ، رد الثمن وأخذ قیمهٔ المتلف، لأن المبرأ منه کالمقبوض. هذا قلیل من کثیر ما یکون هذا المقام قابلا له من الکلام، وینبغی إحالهٔ الزائد علی ما ذکروه فی غیر هذا المقام، والله العالم بالأحکام ورسوله وخلفاؤه الکرام صلوات الله علیه وعلیهم إلی یوم القیام.

* (هامش) *

(۱) راجع التحریر ۱: ۲۲۹ - ۲۳۰. (*)

ص ۲۰۳

مسألهٔ: هل یثبت خیار الغبن فی غیر البیع؟

مسألهٔ: هل یثبت خیار الغبن فی غیر البیع؟

الظاهر ثبوت خیار الغبن فی کل معاوضهٔ مالیهٔ، بناء علی الاستناد فی ثبوته فی البیع إلی نفی الضرر. نعم، لو استند إلی الإجماعات المنقولهٔ أمکن الرجوع فی غیر البیع إلی أصالهٔ اللزوم. وممن حکی عنه التصریح بالعموم فخر الدین قدس سره فی شرح الإرشاد (۱) وصاحب التنقیح (۲) وصاحب إیضاح النافع (۳)، وعن إجارهٔ جامع المقاصد: جریانه فیها مستندا إلی أنه من توابع المعاوضات (۴). نعم، حکی عن المهذب البارع عدم جریانه فی الصلح (۵). ولعله لکون الغرض الأصلی فیه قطع المنازعهٔ، فلا یشرع فیه الفسخ. وفیه ما لا یخفی.

* (هامش) *

(۱) حکاه عنه وعمن بعده السید العاملی فی مفتاح الکرامهٔ ۴: ۵۷۰ - ۵۷۱. (۲) التنقیح الرائع ۲: ۴۷. (۳) إیضاح النافع (مخطوط) لا یوجد لدینا. (۴) جامع المقاصد ۷: ۸۶. (۵) المهذب البارع ۲: ۵۳۸. (*)

ص ۲۰۴

وفی غایهٔ المرام: التفصیل بین الصلح الواقع علی وجه المعاوضهٔ فیجری فیه، وبین الواقع علی إسقاط دعوی قبل ثبوتها ثم ظهر حقیهٔ ما یـدعیه وکان مغبونا فیما صالح به، والواقع علی ما فی الذمم وکان مجهولا ثم ظهر بعد عقد الصـلح وظهر غبن أحدهما علی تأمل (۱). ولعله للإقدام فی هذین علی رفع الید عما صالح عنه کائنا ما کان، فقد أقدم علی الضـرر. وحکی عن بعض (۲) التفصیل بین کل عقد وقع شـخصه علی وجه المسامحـهٔ وکان الإقـدام علی المعاملـهٔ فیه مبنیا علی عدم الالتفات إلی النقص والزیادهٔ - بیعا کان أو صـلحا أو غیرهما - فإنه لا یصدق فیه اسم الغبن، وبین غیره. وفیه - مع أن منع صدق الغبن محل نظر -: أن الحکم بالخیار لم یعلق فی دلیل علی مفهوم لفظ الغبن حتی یتبع مصادیقه، فإن الفتاوی مختصهٔ بغبن البیع، وحدیث نفی الضـرر عام لم یخرج منه إلا ما اسـتثنی فی الفتاوی من صورهٔ الإقدام علی الضـرر عالما به. نعم، لو اسـتدل بآیهٔ التجارهٔ عن تراض أو النهی عن أکل المال بالباطل أمکن اختصاصـهما بما إذا أقدم علی المعاملهٔ محتملا للضرر مسامحا فی دفع ذلک الاحتمال. والحاصل: أن المسألهٔ لا تخلو عن إشکال:

* (هامش) *

(۱) انظر غایهٔ المرام (مخطوط) ۱: ۲۹۶، وفیه تصریح بعدم ثبوت الخیار فی الفرضین الأخیرین. (۲) لم نعثر علیه. (*)

ص ۲۰۵

من جهـهٔ أصالـهٔ اللزوم، واختصاص معقـد الإجماع والشـهرهٔ بالبیع، وعـدم تعرض الأکثر لـدخول هذا الخیار فی غیر البیع کما تعرضوا لجریان خیار الشرط (۱)، وتعرضـهم لعـدم جریان خیار المجلس فی غیر البیع لکونه محل خلاف لبعض العامـهٔ فی بعض أفراد ما عدا البیع (۲)، فلا یـدل علی عموم غیره لما عـدا البیع. ومن دلالـهٔ حـدیث نفی الضـرر علی عـدم لزوم المعاملهٔ المغبون فیها ولو فی صورهٔ امتناع الغابن عن بـذل التفاوت (۳)، وقـد اسـتدل به الأصـحاب علی إثبات کثیر من الخیارات، فـدخوله فیما عدا البیع لا یخلو عن قوهٔ. نعم، یبقی الإشـکال فی شـموله للصورهٔ المتقدمـهٔ، وهی مـا إذا علم من الخارج بناء شـخص تلک المعاملـهٔ - بیعا کان أو غیره - علی عـدم المغابنـهٔ والمکایسـهٔ من حیث المالیـهٔ، کما إذا احتاج المشتری إلی قلیل من شـیء مبتـذل لحاجـهٔ عظیمهٔ دینیهٔ أو دنیویهٔ، فإنه لا یلاحظ فی شرائه مساواته للثمن المدفوع بإزائه، فإن فی شمول الأدلهٔ لمثل هذا خفاء، بل منعا (۴)، والله العالم.

* (هامش) *

(۱) کما تقدم عنهم فی الصـفحهٔ ۱۴۷ - ۱۴۸. (۲) راجع الشـرح الکبیر (المطبوع ضـمن المغنی لابن قدامهٔ) ۴: ۶۱، وفیه: أحدها خیار المجلس ویثبت فی البیع والصلح بمعناه والإجارهٔ ویثبت فی الصرف والسلم ، وراجع الخلاف ۳: ۱۴، المسألهٔ ۱۴ من کتاب البیوع. (۳) فی ش زیادهٔ: بعد إلحاق غیرها بظهور عدم الفصل عند الأصحاب . (۴) فی ش زیادهٔ: إلا أن یتم بعدم القول بالفصل . (*)

ص ۲۰۶

مسألهٔ: هل هذا الخیار علی الفور أو التراخی؟

مسألهٔ: هل هذا الخیار علی الفور أو التراخی؟

اختلف أصـحابنا فی کون هـذا الخیـار علی الفور أو علی التراخی علی قولین: واسـتند للقول الأول - وهو المشـهور ظاهرا - إلی کون الخیـار علی خلاف الأصل (۱)، فیقتصـر فیه علی المتیقن. وقرره فی جامع المقاصـد بأن العموم فی أفراد العقود یسـتتبع عموم الأزمنـهٔ، وإلا لم ینتفع بعمومه (۲)، انتهی. وللقول الثـانی [إلی] (۳) الاستصـحاب. وذکر فی الریاض ما حاصـله: أن المستند فی هذا الخیار إن کان الإجماع المنقول اتجه التمسک بالاستصحاب، وإن کان نفی الضرر وجب الاقتصار علی الزمان الأول، إذ به یندفع الضرر (۴).

* (هامش) *

(۱) راجع الحدائق ۱۹: ۴۳، ومفتاح الکرامهٔ ۴: ۱۰۴، والمناهل: ۳۲۷. (۲) جامع المقاصد ۴: ۳۸. (۳) لم یرد فی ق . (۴) راجع الریاض ۱: ۵۲۵. (*)

ص ۲۰۷

أقول: ویمکن الخدشهٔ فی جمیع الوجوه المذکورهٔ. أما فی وجوب الاقتصار علی المتیقن، فلأنه غیر متجه مع الاستصحاب. وأما ما ذکره فی جامع المقاصد – من عموم الأزمنهٔ – فإن أراد به عمومها المستفاد من إطلاق الحکم بالنسبهٔ إلی زمانه الراجع بدلیل الحکمهٔ إلی استمراره فی جمیع الأزمنهٔ، فلا یخفی أن هذا العموم فی کل فرد من موضوع الحکم تابع لدخوله تحت العموم، فإذا فرض خروج فرد منه، فلا یفرق فیه بین خروجه عن حکم العام دائما أو فی زمان ما، إذ لیس فی خروجه دائما زیادهٔ تخصیص فی العام حتی یقتصر عند الشک فیه علی المتیقن، نظیر ما إذا ورد تحریم فعل بعنوان العموم وخرج منه فرد خاص من ذلک الفعل، لکن وقع الشک فی أن ارتفاع الحرمهٔ عن ذلک الفرد مختص ببعض الأزمنهٔ أو عام لجمیعها، فإن اللازم هنا استصحاب حکم الخاص – أعنی الحلیهٔ – لا الرجوع فیما بعد الزمان المتیقن إلی عموم التحریم، ولیس هذا من معارضهٔ العموم للاستصحاب، والسر فیه ما عرفت: من تبعیهٔ العموم الزمانی للعموم الأفرادی، فإذا فرض خروج بعضها فلا مقتضی للعموم الزمانی فیه حتی یقتصر فیه من حیث الزمان علی المتیقن، بل الفرد الخارج واحد، دام زمان خروجه أو انقطع. نعم، لو فرض إفادهٔ الکلام للعموم الزمانی علی وجه یکون الزمان مکثرا لأفراد العام، بحیث یکون الفرد فی کل زمان مغایرا له فی زمان آخر، کان اللازم بعد العلم بخروج فرد فی زمان ما [الاقتصار] (۱)

* (هامش) *

(۱) لم یرد فی ق . (*)

ص ۲۰۸

علی المتیقن، لأن خروج غیره من الزمان مستلزم لخروج فرد آخر من العام غیر ما علم خروجه، کما إذا قال المولی لعبده: أکرم العلماء فی کل یوم بحیث کان إکرام کل عالم فی کل یوم واجبا مستقلا غیر إکرام ذلک العالم فی الیوم الآخر، فإذا علم بخروج زید العالم وشک فی خروجه عن العموم یوما أو أزید، وجب الرجوع فی ما بعد الیوم الأول إلی عموم وجوب الإکرام، لا إلی استصحاب عدم وجوبه، بل لو فرضنا عدم وجود ذلک العموم لم یجز التمسک بالاستصحاب، بل یجب الرجوع إلی أصل آخر، کما أن فی الصورهٔ الاولی لو فرضنا عدم حجیهٔ الاستصحاب لم یجز الرجوع إلی العموم، فما أوضح الفرق بین الصورتین! ثم لا یخفی أن مناط هذا الفرق لیس کون عموم الزمان فی الصورهٔ الاولی من الإطلاق المحمول علی العموم بدلیل الحکمهٔ وکونه فی الصورهٔ الثانیهٔ عموما لغویا، بل المناط کون الزمان فی الاولی ظرفا للحکم وإن فرض عمومه لغویا، فیکون الحکم فیه حکما واحدا مستمرا لموضوع واحد، فیکون مرجع الشک فیه إلی الشک فی استمرار حکم واحد وانقطاعه فیستصحب. والزمان فی الثانیهٔ مکثر لأفراد موضوع الحکم، فمرجع الشک فی وجود الحکم فی الآن الثانی إلی ثبوت حکم الخاص لفرد من العام مغایر للفرد الأول، ومعلوم أن المرجع فیه إلی أصالهٔ العموم، فافهم واغتنم. وبذلک یظهر فساد دفع کلام جامع المقاصد: بأن آیهٔ * (أوفوا...) * وغیرها مطلقهٔ لا عامهٔ، فلا تنافی الاستصحاب (۱) إلا أن یدعی أن

* (هامش) *

(۱) الدافع هو صاحب الجواهر فی الجواهر ۲۳: ۴۴. (*)

ص ۲۰۹

العموم الإطلاقی لا یرجع إلا إلی العموم الزمانی علی الوجه الأول. وقد (۱) ظهر أیضا مما ذکرنا – من تغایر موردی الرجوع إلی الاستصحاب والرجوع إلی العموم –: فساد ما قیل فی الاصول: من أن الاستصحاب قد یخصص العموم، ومثل له بالصورهٔ الاولی، زعما منه أن الاستصحاب قد خصص العموم (۲). وقد عرفت أن مقام جریان الاستصحاب لا یجوز فیه الرجوع إلی العموم ولو علی فرض عدم الاستصحاب، ومقام جریان العموم لا یجوز فیه الرجوع إلی الاستصحاب ولو علی فرض عدم العموم، فلیس شیء منهما ممنوعا بالآخر فی شیء من المقامین. إذا عرفت هذا فما نحن فیه من قبیل الأول، لأن العقد المغبون فیه إذا خرج عن عموم وجوب الوفاء فلا

فرق بين عـدم وجوب الوفـاء به فى زمان واحـد وبين عـدم وجوبه رأسا، نظير العقـد الجائز دائما، فليس الأمر دائرا بين قلـة التخصـيص وكثرته 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 حينئـذ بأصالـة اللزوم الثابتـة بغير العمومات. وأما اسـتناد القول بالتراخى إلى الاستصـحاب، فهو حسـن على ما اشـتهر من المسامحة فى تشـخيص الموضوع فى استصـحاب الحكم الشرعى الثابت بغير الأدلة اللفظية المشخصة للموضوع، مع كون الشك

* (هامش) *

(۱) فى ش : فقد . (۲) راجع فرائد الاصول ۳: ۲۷۳، التنبيه العاشر من تنبيهات الاستصحاب. (*)

ص ۲۱۰

من حيث اسـتعداد الحكم للبقاء. وأما على التحقيق من عدم إحراز الموضوع فى مثل ذلك على وجه التحقيق، فلا يجرى فيما نحن فيه الاستصـحاب، فإن المتيقن سابقا ثبوت الخيار لمن لم يتمكن من تدارك ضـرره بالفسخ، فإذا فرضنا ثبوت (۱) الحكم من الشرع على هذا الوجه (۲) فلا معنى لانسـحابه فى الآن اللاحق مع كون الشـخص قـد تمكن من التدارك ولم يفعل، لأن هذا موضوع آخر يكون إثبـات الحكم له من القياس المحرم. نعم، لو احرز الموضوع من دليل لفظى على المستصـحب أو كان الشك فى رافع الحكم حتى لا يحتمـل أن يكون الشك لأجل تغير الموضوع اتجه التمسك بالاستصـحاب. وأما ما ذكره فى الرياض (۳)، ففيه: أنه إن بنى الأمر على التدقيق فى موضوع الاستصـحاب - كما أشـرنا هنا وحققناه فى الاصول - فلا يجرى الاستصـحاب وإن كان المدرك للخيار الإجماع. وإن بنى على المسامحـة فيه - كمـا اشـتهر - جرى الاستصـحاب وإن اسـتند فى الخيار إلى قاعـدة الضـرر، كما اعترف به ولـده قـدس سرهما فى المناهل (۴) مستندا

* (هامش) *

(۱) فى ش زيادة: هـذا . (۲) لم ترد على هـذا الوجه فى ش . (۳) المتقدم عنه فى الصفحة ۲۰۶. (۴) قاله فيما لو بـذل الغابن التفاوت، فى تقوية ما اختاره من عدم سـقوط الخيار بالبذل وتعرض لمسألة الفور والتراخى، لكن لم يتعرض لهذا المستند، راجع المناهل: ۳۲۷. (*)

ص ۲۱۱

إلى احتمال أن يكون الضـرر علـة محدثـة يكفى فى بقاء الحكم وإن ارتفع. إلا أن يدعى أنه إذا اسـتند الحكم إلى الضـرر فالموضوع للخيار هو المتضـرر العاجز عن تدارك ضـرره وهو غير محقق فى الزمان اللاحق، كما أشـرنا. ثم إنه بنى المسألة بعض المعاصرين (۱) على ما لا محصل له، فقال ما لفظه: إن المسألـة مبتنيـة على أن لزوم العقـد معناه: أن أثر العقد مسـتمر إلى يوم القيامة وأن عموم الوفاء بالعقود عموم زمانى، للقطع بأن ليس المراد بالآية الوفاء بالعقود آنا ما، بل على الدوام، وقد فهم المشـهور منها ذلك، و (۲) باعتبار أن الوفـاء بهـا العمـل بمقتضاهـا ولاـ ريب أن مفاده عرفا وبحسب قصـد المتعاقـدين الـدوام، فإذا دل دليل على ثبوت خيار: من ضـرر، أو إجماع، أو نص فى ثبوته فى الماضـى أو مطلقا - بناء على الإهمال لا الإطلاق فى الأخبار - فيكون اسـتثناء من ذلك العام ويبقى العام على عمومه، كاستثناء أيام الإقامة والثلاثين ووقت المعصية ونحوها من حكم السفر. أو أن اللزوم ليس كالعموم وإنما يثبت ملكا سابقا ويبقى حكمه مستصـحبا إلى المزيـل، فتكـون المعارضـة بين استصـحابين، والثـانى وارد على الأـول، فيقـدم عليه، والأـول أقوى، لأـن حدوث الحادث مع زوال علته السابقة يقضى بعدم اعتبار السابق، أما مع بقائها فلا يلغو اعتبار

* (هامش) *

(۱) وهو الشيخ على آل كاشف الغطاء فى تعليقته على اللمعة (مخطوط)، مبحث خيار التأخير. (۲) لم ترد و فى ش . (*)

ص ۲۱۲

السابق، انتهى. ولا يخفى أن ما ذكره من المبنى للرجوع إلى العموم - وهو استمرار اللزوم - مبنى لطرح العموم والرجوع إلى الاستصحاب. وأما ما ذكره أخيرا لمبنى الرجوع إلى الاستصحاب، وحاصله: أن اللزوم إنما يثبت بالاستصحاب، فإذا ورد عليه استصحاب الخيار قدم عليه. ففيه: أن الكل متفقون على الاستناد فى أصالة اللزوم إلى عموم آية الوفاء وإن أمكن الاستناد فيه إلى الاستصحاب أيضا، فلا وجه للإغماض عن الآية وملاحظة الاستصحاب المقتضى للزوم مع استصحاب الخيار. ثم إنه قد علم من تضاعيف ما أوردناه على كلمات الجماعة: 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 المستمرة إذا طرأ عليها الانقطاع - ولا باستصحاب الخيار - لما عرفت: 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 نفى الضرر - تعين (۱) الرجوع إلى أصالة فساد فسخ المغبون وعدم ترتب الأثر عليه وبقاء آثار العقد، فيثبت اللزوم من

* (هامش) *

(۱) جواب لقوله: لما لم يجز . (*)

ص ۲۱۳

هذه الجهة. وهذا ليس كاستصحاب الخيار، لأن الشك هنا فى الرافع، فالموضوع محرز كما فى استصحاب الطهارة بعد خروج المذى، فافهم واغتنم، والحمد لله. هذا، مضافا إلى ما قد يقال هنا وفيما يشبهه - من إجازة عقد الفضولى ونكاحه وغيرهما -: من أن تجويز التأخير فيها ضرر على من عليه الخيار، وفيه تأمل. ثم إن مقتضى ما استند إليه للفورية - عدا هذا المؤيد الأخير - هى الفورية العرفية، لأن الاقتصار على الحقيقية حرج على ذى الخيار، فلا ينبغى تدارك الضرر به، والزائد عليها لا دليل عليه عدا الاستصحاب المتسالم على رده بين أهل هذا القول. لكن الذى يظهر من التذكرة فى خيار العيب على القول بفوريته ما هو أوسع من الفور العرفى، قال: خيار العيب ليس على الفور على ما تقدم، خلافا للشافعى، فإنه اشترط الفورية والمبادرة بالعادة، فلا يؤمر بالعدو ولا الركض ليرد، وإن كان مشغولا بصلاة أو أكل أو قضاء حاجة فله الخيار إلى أن يفرغ، وكذا لو اطلع حين دخل وقت هذه الامور فاشتغل بها فلا بأس إجماعا، وكذا لو لبس ثوبا أو أغلق بابا. ولو اطلع على العيب ليلا فله التأخير إلى أن يصبح وإن لم يكن عذر (۱)، انتهى. وقد صرح فى الشفعة على القول بفوريتها بما يقرب من ذلك وجعلها من الأعذار. وصرح فى الشفعة بأنه لا يجب المبادرة على

* (هامش) *

(۱) التذكرة ۱: ۵۲۹. (*)

ص ۲۱۴

خلاف العادة، ورجع (۱) فى ذلك كله إلى العرف، فكل ما لا يعد تقصيرا لا يبطل به الشفعة، وكل ما يعد تقصيرا وتوانيا فى الطلب فإنه مسقط لها (۲)، انتهى. والمسألة لا تخلو عن إشكال، لأن جعل حضور وقت الصلاة أو دخول الليل عذرا فى 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 فى الجملة، مع أن قيام الدليل عليه مشكل، إلا أن يجعل الدليل على الفورية لزوم الإضرار لمن عليه الخيار، فدفع (۳) ذلك بلزوم المبادرة العرفية بحيث لا يعد متوانيا فيه، فإن هذا هو الذى يضر بحال من عليه الخيار من جهة عدم استقرار ملكه وكون تصرفاته فيه فى معرض النقض (۴). لكنك عرفت التأمل فى هذا الدليل. فالإنصاف: أنه إن تم الإجماع الذى تقدم (۵) عن العلامة على عدم البأس بالامور المذكورة وعدم قدح أمثالها فى الفورية، فهو، وإلا وجب الاقتصار على أول مراتب إمكان إنشاء الفسخ، والله العالم. ثم إن الظاهر أنه لا خلاف فى معذورية الجاهل بالخيار فى ترك

* (هامش) *

(۱) کـذا فی النسخ، والصواب: یرجع ، کما فی المصدر. (۲) التذکرة ۱: ۶۰۴. (۳) فی ش : فیدفع . (۴) فی ش : النقص . (۵) المتقدم عنه فی الصفحة الماضیة. (*)

ص ۲۱۵

المبـادرة، لعمـوم نفی الضـرر، إذ لاـ فرق بیـن الجاهـل بـالغبن والجاهـل بحکمـه، ولیس ترک الفحص عـن الحکـم الشـرعی منـافیا لمعذوریته، کترک الفحص عن الغبن وعدمه. ولو جهل الفوریة فظاهر بعض الوفاق علی المعذوریة. ویشـکل بعدم جریان نفی الضـرر هنا، لتمکنه من الفسخ وتدارک الضرر، فیرجع إلی ما تقدم من أصالة بقاء آثار العقد وعدم صحة فسخ المغبون بعد الزمان الأول. وقد حکی عن بعض الأساطین عدم المعذوریة فی خیار التأخیر (۱)، والمناط واحد. ولو ادعی الجهل بالخیار فالأقوی القبول، إلا أن یکون مما لا یخفی علیه هذا الحکم الشرعی إلا لعارض، ففیه نظر. وقال فی التذکرة فی باب الشفعة: إنه لو قال: لم أعلم ثبوت حق الشفعة أو قال: أخرت لأنی لم أعلم أن الشـفعة علی الفور فإن کان قریب العهـد بالإسـلام أو نشأ فی بریة لا یعرفون الأحکام قبل قوله وله الأخذ بالشفعة، وإلا فلا (۲)، انتهی. فإن أراد بالتقیید المذکور تخصـیص السماع بمن یحتمل فی حقه الجهل، فلا حاجة إلیه، لأن أکثر العوام وکثیرا من الخواص لا یعلمون مثل هذه الأحکام. وإن أراد تخصـیص السـماع بمن یکون الظاهر فی حقه عدم العلم، ففیه: أنه لا داعی إلی اعتبار الظهور، مع أن الأصل العدم. والأقوی: أن الناسی فی حکم الجاهل. وفی سماع دعواه النسیان

* (هامش) *

(۱) لم نعثر علیه، ولا علی الحاکی. (۲) التذکرة ۱: ۶۰۵، مع تقدیم وتأخیر فی بعض العبارات. (*)

ص ۲۱۶

نظر: من أنه مـدع، ومن تعسـر إقامة البینة علیه وأنه لا یعرف إلا من قبله. وأما الشاک فی ثبوت الخیار فالظاهر معذوریته. ویحتمل عدم معذوریته، لتمکنه من الفسخ بعد الاطلاع علی الغبن ثم السؤال عن صـحته شـرعا، فهو متمکن من الفسخ العرفی، إذ الجهل بالصحة لا یمنع عن الإنشاء، فهو مقصر بترک الفسخ لا لعذر، فافهم، والله العالم.

ص ۲۱۷

الخامس خیار التأخیر

الخامس خیار التأخیر:

قال فی التذکرة: من باع شیئا ولم یسلمه إلی المشتری ولا قبض الثمن ولا شرط تأخیره ولو ساعة لزم البیع ثلاثة أیام، فإن جاء المشتری بـالثمن فی هـذه الثلاثـة فهو أحق بالعین. وإن مضت الثلاثـة ولم یأت بالثمن تخیر البائع بین فسـخ العقـد والصبر والمطالبـة بالثمن عند علمائنـا أجمع (۱). والأصـل فی ذلـک - قبـل الإجمـاع المحکی (۲) عن الانتصـار والخلاـف والجواهر وغیرهـا (۳) المعتضـد بدعوی الاتفاق المصرح بها فی التذکرة (۴)

* (هامش) *

(۱) التذکرة ۱: ۵۲۳. (۲) حکاه عنهم السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۵۷۶، وراجع الانتصار: ۴۳۷، المسألة ۲۴۹، والخلاف ۳: ۲۰، المسألة ۲۴، وجواهر الفقه: ۵۴، المسألة ۱۹۳. (۳) مثل: الحدائق ۱۹: ۴۴، والریاض ۱: ۵۲۵، ومستند الشیعة ۱۴: ۳۹۷، والجواهر ۲۳: ۵۱. (۴) تقدم التخریج عنها آنفا، وراجع تفصیل ذلک فی مفتاح الکرامة ۴: ۵۷۶ - ۵۷۷. (*)

ص ۲۱۸

والظاهرة من غیرها، وبما ذکره فی التذکرة: من أن الصبر أبدا مظنة الضـرر المنفی بالخبر (۱)، بل الضرر هنا أشد من الضرر فی الغبن،

حیث إن المبیع هنا فی ضمانه وتلفه منه وملک لغیره لا یجوز له التصرف فیه - الأخبار المستفیضة، منها: روایة علی بن یقطین، قال: سألت أبا الحسن علیه السلام عن الرجل یبیع البیع ولا یقبضه صاحبه ولا یقبض الثمن، قال: الأجل بینهما ثلاثة أیام، فإن قبض (۲) بیعه، وإلا فلا بیع بینهما (۳). وروایة إسحاق بن عمار عن العبد الصالح، قال: من اشتری بیعا فمضت ثلاثة أیام ولم یجئ، فلا بیع له (۴). وروایة ابن الحجاج قال: اشتریت محملا وأعطیت بعض الثمن وترکته عند صاحبه، ثم احتبست أیاما، ثم جئت إلی بائع المحمل لآخذه، فقال: قد بعته، فضحکت، ثم قلت: لا والله! لا أدعک أو اقاضیک، فقال: أترضی بأبی بکر بن عیاش؟ قلت: نعم، فأتیناه فقصصنا علیه قصتنا، فقال أبو بکر: بقول من تحب أن یقضی (۵) بینکما، بقول صاحبک أو غیره؟ قلت: بقول صاحبی، قال: سمعته یقول: من اشتری شیئا فجاء بالثمن ما بینه وبین ثلاثة أیام، وإلا فلا بیع له (۶).

* (هامش) *

(۱) التذکرة ۱: ۵۲۳. (۲) کذا فی ش ، وفی ق : قبضه ، وهو من سهو القلم. (۳) الوسائل ۱۲: ۳۵۷، الباب ۹ من أبواب الخیار، الحدیث ۳. (۴) نفس المصدر، الحدیث ۴. (۵) کذا فی ق ، وفی ش والمصدر: أن أقضی . (۶) الوسائل ۱۲: ۳۵۶ - ۳۵۷، الباب ۹ من أبواب الخیار، الحدیث ۲. (*)

ص ۲۱۹

وصحیحة زرارة عن أبی جعفر علیه السلام: قلت له: الرجل یشتری من الرجل المتاع ثم یدعه عنده، فیقول: آتیک بثمنه؟ قال: إن جاء ما بینه وبین ثلاثة أیام، وإلا فلا بیع له (۱). وظاهر هذه الأخبار بطلان البیع، کما فهمه فی المبسوط حیث قال: روی أصحابنا أنه إذا اشتری شیئا بعینه بثمن معلوم وقال للبائع أجیئک بالثمن ومضی، فإن جاء فی مدة الثلاثة کان البیع له، وإن لم یرتجع بطل البیع (۲)، انتهی. وربما یحکی (۳) عن ظاهر الإسکافی (۴) المعبر بلفظ الروایات، وتوقف فیه المحقق الأردبیلی (۵)، وقواه صاحب الکفایة (۶)، وجزم به فی الحدائق طاعنا علی العلامة فی المختلف، حیث إنه اعترف بظهور الأخبار فی خلاف المشهور ثم اختار المشهور مستدلا بأن الأصل بقاء صحة العقد، وحمل الأخبار علی نفی اللزوم (۷). أقول: ظهور الأخبار فی الفساد فی محله، إلا أن فهم العلماء

* (هامش) *

(۱) الوسائل ۱۲: ۳۵۶، الباب ۹ من أبواب الخیار، الحدیث الأول. (۲) المبسوط ۲: ۸۷، وفیه بدل وإن لم یرتجع : وإن لم یجئ . (۳) فی ش وهامش ف زیادة: هذا . (۴) حکاه الشهید فی الدروس ۳: ۲۷۴، وراجع المختلف ۵: ۷۰. (۵) راجع مجمع الفائدة ۸: ۴۰۵ - ۴۰۶. (۶) الکفایة: ۹۲، وفیه - بعد نقل الخیار عن جماعة -: وعن ظاهر ابن الجنید والشیخ بطلان البیع، ولعل الأقرب الثانی . (۷) الحدائق ۱۹: ۴۷ - ۴۸، وراجع المختلف ۵: ۷۱. (*)

ص ۲۲۰

وحملة الأخبار نفی اللزوم (۱) مما یقرب هذا المعنی، مضافا إلی ما یقال: من أن قوله علیه السلام فی أکثر تلک الأخبار: لا بیع له ظاهر فی انتفاء البیع بالنسبة إلی المشتری فقط، ولا یکون إلا نفی اللزوم من طرف البائع، إلا أن فی روایة ابن یقطین: فلا بیع بینهما . وکیف کان، فلا أقل من الشک فیرجع إلی استصحاب الآثار المترتبة علی البیع. وتوهم: کون الصحة سابقا فی ضمن اللزوم، فترتفع بارتفاعه، مندفع: بأن اللزوم لیس من قبیل الفصل للصحة، وإنما هو حکم مقارن له فی خصوص البیع الخالی من الخیار.

ثم إنه یشترط فی هذا الخیار امور:

أحدها: عدم قبض المبیع

أحدها: عدم قبض المبیع:

ولا خلاف فی اشتراطه ظاهرا، ویدل علیه من الروایات المتقدمة قوله علیه السلام فی صحیحة علی بن یقطین المتقدمة: فإن قبض بیعه،

وإلاـ فلا بيع بينهما (۲) بناء على أن البيع هنا بمعنى المبيع. لكن فى الرياض: إنكار دلالة الأخبار على هذا الشرط (۳)، وتبعه بعض المعاصرين (۴). ولا أعلم له وجها غير سقوط هذه الفقرة عن

* (هامش) *

(۱) فى ش : وحملهم الأخبار على نفى اللزوم . (۲) تقدمت فى الصفحة ۲۱۸. (۳) راجع الرياض ۱:۵۲۵. (۴) وهو صاحب الجواهر، انظر الجواهر ۲۳:۵۳، وجاء فى المستند ۱۴: ۳۹۸: وأكثر تلك الأخبار وإن كانت مطلقة بالنسبة إلى إقباض المبيع وعدمه... . (*)

ص ۲۲۱

النسخة المأخوذ منها الرواية، أو احتمال قراءة قبض بالتخفيف، و بيعه بالتشديد، يعنى: قبض بائعه الثمن. ولاـ يخفى ضعف هذا الاحتمال، لأن استعمال البيع بالتشديد مفردا نادر، بل لم يوجد، مع إمكان إجراء أصالة عدم التشديد، نظير ما ذكره فى الروضة: من أصالة عدم المد فى لفظ البكاء الوارد فى قواطع الصلاة (۱). ثم إنه لو كان عدم قبض المشترى لعدوان البائع - بأن بذله (۲) الثمن فامتنع من أخذه وإقباض المبيع - فالظاهر عدم الخيار، لأن ظاهر النص والفتوى كون هذا الخيار إرفاقا للبائع ودفعا لتضرره، فلا يجرى فيما إذا كان الامتناع من قبله. ولو قبضه المشترى على وجه يكون للبائع استرداده - كما إذا كان بدون إذنه مع عدم إقباض الثمن - ففى كونه ك لا قبض مطلقا، أو مع استرداده، أو كونه قبضا، وجوه، رابعها: ابتناء المسألة على ما سيجئ فى أحكام القبض، من ارتفاع الضمان عن البائع بهذا القبض وعدمه (۳). ولعله الأقوى، إذ مع ارتفاع الضمان بهذا القبض لا ضرر على البائع إلا من جهة وجوب حفظ المبيع لمالكه وتضرره بعدم وصول ثمنه إليه، وكلاهما ممكن الاندفاع بأخذ المبيع مقاصة. وأما مع عدم ارتفاع الضمان بذلك فيجرى دليل الضرر بالتقريب المتقدم وإن ادعى انصراف

* (هامش) *

(۱) الروضة البهية ۱: ۵۶۵. (۲) فى ش : بذل له . (۳) انظر الجزء السادس، الصفحة ۲۷۴ - ۲۷۵. (*)

ص ۲۲۲

الأخبار إلى غير هذه الصورة (۱). ولو مكن المشترى من القبض فلم يقبض، فالأقوى أيضا ابتناء المسألة على ارتفاع الضمان وعدمه. وربما يستظهر من قول السائل فى بعض الروايات: ثم يدعه عنده (۲) عدم كفاية التمكين. وفيه نظر. والأقوى عدم الخيار، لعدم الضمان. وفى كون قبض بعض المبيع ك لا قبض لظاهر الأخبار، أو كالقبض، لدعوى انصرافها إلى صورة عدم قبض شىء منه، أو تبعيض الخيار بالنسبة إلى المقبوض وغيره استنادا - مع تسليم الإنصراف المذكور - إلى تحقق الضرر بالنسبة إلى غير المقبوض لا غير، وجوه.

الشرط الثانى: عدم قبض مجموع الثمن

الشرط الثانى: عدم قبض مجموع الثمن:

واشتراطه مجمع عليه نصا وفتوى. وكقبض البعض لاـ قبض ، لظاهر الأخبار المعتضد بفهم أبى بكر ابن عياش فى رواية ابن الحجاج المتقدمة (۳)، وربما يستدل بها (۴) تبعا للتذكرة (۵). وفيه نظر. والقبض بدون الإذن كعدمه، لظهور الأخبار فى اشتراط وقوعه

* (هامش) *

(۱) فى ش زيادة: لكنه مشكل، كدعوى شمولها ولو قلنا بارتفاع الضمان . (۲) الوارد فى صحيحة زرارة المتقدمة فى الصفحة ۲۱۹. (۳) تقدمت فى الصفحة ۲۱۸. (۴) فى ش بدل بها : بتلك الرواية ، واستدل بها فى الجواهر ۲۳: ۵۳. (۵) التذكرة ۱: ۵۲۳. (*)

ص ۲۲۳

بالإذن فى 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 بـدون الإـذن حقـا - كمـا إذا عرض المبيع على المشترى فلم يقبضه - فالظاهر عـدم الخيار، لعـدم دخوله فى منصـرف الأخبار وعـدم تضـرر البـائع بالتأخير. وربما يقال بكفايـة القبض هنا مطلقا مع الاعتراف باعتبار الإذن فى الشـرط السابق - أعنى قبض المبيع - نظرا إلى أنهم شـرطوا فى عنـاوين المسألـة فى طرف المبيع عـدم إقبـاض المبيع إياه، وفى طرف الثمن عـدم قبضه. وفيه نظر، لأن هـذا النحو من التعبير من مناسـبات عنوان المسألة باسم البائع، فيعبر فى طرف الثمن والمثمن بما هو فعل له، وهو القبض فى الأول والإقباض فى الثـانى، فتأمل. ولو أجاز المشترى قبض الثمن - بناء على اعتبار الإذن - كانت فى حكم الإذن. وهل هى كاشـفة أو مثبتـة؟ أقواهما الثانى. ويترتب عليه ما لو قبض قبل الثلاثة فأجاز المشترى بعدها.

الشرط الثالث: عدم اشتراط تأخير تسليم أحد العوضين

الشرط الثالث: عدم اشتراط تأخير تسليم أحد العوضين:

لأن المتبادر من النص غير ذلك، فيقتصر فى مخالفة الأصل على منصرف النص، مع أنه فى الجملة إجماعى.

الشرط الرابع: أن يكون المبيع عينا أو شبهه:

كصاع من صبرة. نص عليه الشيخ فى عبارته المتقدمة (۱) فى نقل مضمون روايات أصحابنا. وظاهره كونه مفتى به عندهم، وصرح به فى التحرير (۲)

* (هامش) *

(۱) المتقدمة فى الصفحة ۲۱۹. (۲) التحرير ۱: ۱۶۷. (*)

ص ۲۲۴

والمهذب البارع (۱) وغاية المرام (۲)، وهو ظاهر جامع المقاصد، حيث قال: لا فرق فى الثمن بين كونه عينا أو فى الذمة (۳). وقال فى الغنيـة: وروى أصـحابنا أن المشترى إذا لم يقبض المبيع وقـال: أجيئك بالثمن ومضـى، فعلى البائع الصبر عليه ثلاثا، ثم هو بالخيار بين فسـخ البيع ومطالبته بالثمن. هـذا إذا كان المبيع مما يصح بقاؤه، فإن لم يكن كذلك - كالخضـروات - فعليه الصبر يوما واحدا ثم هو بالخيار. ثم ذكر أن تلف المبيع قبل الثلاثـة من مال المشترى وبعـده من مال البائع. ثم قال: ويـدل على ذلك كله إجماع الطائفـة (۴)، انتهى. وفى معقد إجماع الانتصار والخلاف وما وجدته فى نسـخة (۵) جواهر القاضـى: لو باع شيئا معينا بثمن معين (۶) لكن فى بعض نسـخ الجواهر: لو باع شـيئا غير معين ، وقد أخذ عنه فى مفتاح الكرامة وغيره (۷) ونسب إلى القاضـى دعوى الإجماع على غير المعين، وأظن

* (هامش) *

(۱) المهـذب البارع ۲: ۳۸۲. (۲) غايـة المرام (مخطوط) ۱: ۲۹۲. (۳) جامع المقاصد ۴: ۲۹۸. (۴) الغنية: ۲۱۹ - ۲۲۰. (۵) لم ترد ما وجدته فى نسخة فى ش . (۶) راجع الانتصار: ۴۳۷، المسألة ۲۴۹، والخلاف ۳: ۲۰، المسألة ۲۴ من البيوع، ولم نعثر على نسخة جواهر الفقه المشار إليها فى كلام المؤلف، نعم كتب فى المطبوعة ضـمن الجوامع الفقهية: ۴۲۰ فوق كلمة غير : ز ظ. (۷) جواهر الفقه: ۵۴، المسألة ۱۹۳، وراجع مفتاح الكرامة ۴: ۵۷۹، ولم نعثر على العبارة فى غيره. (*)

ص ۲۲۵

الغلط فى تلك النسـخة. والظاهر أن المراد ب الثمن المعين (۱) هو المعلوم فى مقابل المجهول، لأن تشـخص الثمن غير معتبر إجماعا، ولـذا وصف فى التحرير (۲) تبعا للمبسوط (۳) المبيع ب المعين والثمن ب المعلوم ، ومن البعيـد اختلاـف عنوان ما نسـبه فى الخلاف (۴) إلى إجمـاع الفرقـة وأخبارهم مع ما نسـبه فى المبسوط إلى روايات أصـحابنا. مع أنا نقول: إن ظاهر المعين فى معاقـد الإجماعات التشـخص العينى، لاـ مجرد المعلوم فى مقابـل المجهول ولو كـان كليا، خرجنا عن هـذا الظاهر بالنسـبة إلى الثمن، للإجماع على عـدم

اعتبار التعيين فيه، مع أنه فرق بين الثمن المعين و الشيء المعين ، فإن الثاني ظاهر في الشخصي بخلاف الأول. وأما معقد إجماع التذكرة – المتقدم في عنوان المسألة (۵) – 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 معاقد الإجماعات. وأما حديث نفي الضرر، فهو مختص بالشخصي، لأنه المضمون

* (هامش) *

(۱) في ش وهامش ف زيادة: في معقد إجماعهم . (۲) التحرير ۱: ۱۶۷. (۳) المبسوط ۲: ۸۷، وتقدم في الصفحة ۲۱۹ أيضا. (۴) تقدم عنه في الصفحة ۲۲۴. (۵) المتقدمة في الصفحة ۲۱۷. (*)

ص ۲۲۶

على البائع قبل القبض، فيتضرر بضمانه وعدم جواز التصرف فيه وعدم وصول بدله إليه، بخلاف الكلي. وأما النصوص، فروايتا ابن يقطين (۱) وابن عمار (۲) مشتملتان على لفظ البيع المراد به المبيع الذي يطلق قبل البيع على العين المعرضة للبيع، ولا مناسبة في إطلاقه على الكلي، كما لا يخفى. ورواية زرارة (۳) ظاهرة أيضا في الشخصي من جهة لفظ المتاع وقوله: يدعه عنده ، فلم يبق إلا قوله عليه السلام في رواية أبي بكر بن عياش: من اشترى شيئا (۴) فإن إطلاقه وإن شمل المعين والكلي، إلا أن الظاهر من لفظ الشيء الموجود الخارجي، كما في قول القائل: اشتريت شيئا (۵). والكلي المبيع ليس موجودا خارجيا، إذ ليس المراد من الكلي هنا الكلي الطبيعي الموجود في الخارج، لأن المبيع قد يكون معدوما عند العقد، والموجود منه قد لا يملكه البائع المملك له (۶)، بل هو أمر اعتباري يعامل (۷) العرف والشرع معه معاملة الأملاك، وهذه المعاملة وإن اقتضت صحة إطلاق لفظ الشيء عليه أو على ما يعمه، إلا أنه ليس بحيث لو اريد من اللفظ خصوص ما عداه من الموجود

* (هامش) *

(۱) و (۲) المتقدمتان في الصفحة ۲۱۸. (۳) المتقدمة في الصفحة ۲۱۹. (۴) المتقدمة في الصفحة ۲۱۸. (۵) في ش زيادة: ولو في ضمن امور متعددة، كصاع من صبرة . (۶) في ش بدل المملك له : حتى يملكه . (۷) في ش زيادة: في . (*)

ص ۲۲۷

الخارجي الشخصي احتيج إلى قرينة على التقييد، فهو نظير المجاز المشهور والمطلق المنصرف إلى بعض أفراده انصرافا لا يحوج إرادة المطلق إلى القرينة. فلا يمكن هنا دفع احتمال إرادة خصوص الموجود الخارجي بأصالة عدم القرينة، فافهم. فقد ظهر مما ذكرنا: أن ليس في أدلة المسألة من النصوص والإجماعات المنقولة ودليل الضرر ما يجري في المبيع الكلي. وربما ينسب التعميم إلى ظاهر الأكثر (۱)، لعدم تقييدهم البيع بالشخصي. وفيه: أن التأمل في عباراتهم، مع الإنصاف يعطي الاختصاص بالمعين، أو الشك في التعميم، مع أنه معارض بعدم تصريح أحد بكون المسألة محل الخلاف من حيث التعميم والتخصيص. نعم (۲)، إلا الشهيد في الدروس، حيث قال: إن الشيخ قدس سره قيد في المبسوط هذا الخيار بشراء المعين (۳) فإنه ظاهر في عدم فهم هذا التقييد من كلمات باقي الأصحاب، لكنك عرفت أن الشيخ قدس سره قد أخذ هذا التقييد في مضمون روايات أصحابنا (۴).

* (هامش) *

(۱) لم نعثر على النسبة، نعم نسب في مفتاح الكرامة ۴: ۵۷۹، والجواهر ۲۳: ۵۵ الإطلاق إلى الأكثر. (۲) لم ترد نعم في ش . (۳) الدروس ۳: ۲۷۳. (۴) راجع الصفحة ۲۲۳. (*)

ص ۲۲۸

وكيف كان، فالتأمل في أدلة المسألة وفتاوى الأصحاب يشرف الفقيه على القطع باختصاص الحكم بالمعين. ثم إن هنا امورا قيل باعتبارها في هذا الخيار: منها: عدم الخيار لأحدهما أو لهما، قال في التحرير: ولا خيار للبائع لو كان في المبيع خيار لأحدهما (۱) وفي

السرائر قيد الحكم فى عنوان المسألة بقوله: ولم يشترطا خيارا لهما أو لأحدهما (۲) وظاهره الاختصاص بخيار الشرط. ويحتمل أن يكون الاقتصار عليه لعنوان المسألة فى كلامه بغير الحيوان وهو المتاع. وكيف كان، فلا أعرف وجها معتمدا فى اشتراط هذا الشرط سواء اريد (۳) ما يعم خيار الحيوان أم خصوص خيار الشرط، وسواء اريد مطلق الخيار - ولو اختص بما قبل انقضاء الثلاثة - أم اريد خصوص الخيار المحقق فيما بعد الثلاثة، سواء حدث (۴) فيها أم بعدها. وأوجه ما يقال (۵) فى توجيه هذا القول - مضافا إلى دعوى انصراف النصوص إلى غير هذا الفرض -: أن شرط الخيار فى قوة اشتراط التأخير، وتأخير المشترى بحق الخيار ينفى خيار البائع. وتوضيح ذلك ما ذكره فى التذكرة فى أحكام الخيار: من أنه

* (هامش) *

(۱) التحرير ۱: ۱۶۷. (۲) السرائر ۲: ۲۷۷. (۳) فى ش : أراد . (۴) فى ش : أحدث . (۵) قاله السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۵۷۹ - ۵۸۰. (*)

ص ۲۲۹

لا يجب على البائع تسليم المبيع ولا على المشترى تسليم الثمن فى زمان الخيار، ولو تبرع أحدهما بالتسليم لم يبطل خياره ولا يجبر الآخر على تسليم ما فى يده (۱) وله استرداد المدفوع قضية للخيار. وقال بعض الشافعية: ليس له استرداده، وله أخذ ما عند صاحبه بدون رضاه، كما لو كان التسليم بعد لزوم البيع (۲)، انتهى. وحينئذ فوجه هذا الاشتراط: أن ظاهر الأخبار كون عدم مجئ المشترى بالثمن بغير حق التأخير، وذو الخيار له حق التأخير، وظاهرها أيضا كون عدم إقباض البائع لعدم قبض الثمن لا لحق له فى عدم الإقباض. والحاصل: أن الخيار بمنزلة تأجيل أحد العوضين. وفيه - بعد تسليم الحكم فى الخيار وتسليم انصراف الأخبار إلى كون التأخير بغير حق -: أنه ينبغى على هذا القول كون مبدأ الثلاثة من حين التفرق وكون هذا الخيار مختصا بغير الحيوان، مع اتفاقهم على ثبوته فيه كما يظهر من المختلف (۳)، وإن (۴) ذهب الصدوق إلى كون الخيار فى الجارية بعد شهر (۵). إلا أن يراد بما فى التحرير: عدم ثبوت خيار التأخير ما دام الخيار ثابتا لأحدهما (۶)، فلا ينافى

* (هامش) *

(۱) فى ش زيادة: الآخر . (۲) التذكرة ۱: ۵۳۷. (۳) راجع المختلف ۵: ۶۸ - ۷۱. (۴) لم ترد إن فى ش . (۵) راجع المقنع: ۳۶۵. (۶) التحرير ۱: ۱۶۷. (*)

ص ۲۳۰

ثبوته فى الحيوان بعد الثلاثة. وقد يفصل (۱) بين ثبوت الخيار للبائع من جهة اخرى فيسقط معه هذا الخيار - لأن خيار التأخير شرع لدفع ضرره وقد اندفع بغيره، ولدلالة النص والفتوى على لزوم البيع فى الثلاثة فيختص بغير صورة ثبوت الخيار له، قال: ودعوى أن المراد من الأخبار اللزوم من هذه الجهة، مدفوعة بأن التأخير سبب الخيار (۲) ولا يتقيد الحكم بالسبب - وبين ما إذا كان الخيار للمشترى فلا وجه لسقوطه، مع أن اللازم منه عدم ثبوت هذا الخيار فى الحيوان (۳). ووجه ضعف هذا التفصيل: أن ضرر الصبر بعد الثلاثة لا يندفع بالخيار فى الثلاثة. وأما ما ذكره من عدم تقييد الحكم بالسبب، فلا يمنع من كون نفى الخيار فى الثلاثة من جهة التضرر بالتأخير، ولذا لا ينافى هذا الخيار خيار المجلس. ومنها (۴): تعدد المتعاقدين، لأن النص مختص بصورة التعدد، ولأن هذا الخيار ثبت بعد خيار المجلس، وخيار المجلس باق مع اتحاد العاقد إلا مع إسقاطه. وفيه: أن المناط عدم الإقباض والقبض، ولا إشكال فى تصوره

* (هامش) *

(۱) فصله السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۵۷۹ - ۵۸۰. (۲) فى ش : للخيار . (۳) انتهى ما قاله المفصل نقلا بالمعنى. (۴) أى من الامور التى قيل باعتبارها فى هذا الخيار، وقد تقدم أولها فى الصفحة ۲۳۰. (*)

ص ۲۳۱

من المالكين مع اتحاد العاقد من قبلهما. وأما خيار المجلس، فقد عرفت أنه غير ثابت للوكيل فى مجرد العقد، وعلى تقديره فيمكن إسقاطه أو اشتراط عدمه. نعم، لو كان العاقد وليا بيده العوضان لم يتحقق الشرطان الأولان - أعنى عدم الإقباض والقبض - وليس ذلك من جهة اشتراط التعدد. ومنها: أن لا يكون المبيع حيوانا أو خصوص الجارية، فإن المحكى عن الصدوق فى المقنع أنه إذا اشترى [جارية] (۱) فقال: أجيئك بالثمن، فإن جاء بالثمن فيما بينه وبين شهر، وإلا فلا بيع له (۲). وظاهر المختلف نسبة الخلاف إلى الصدوق فى مطلق الحيوان (۳). والمستند فيه رواية ابن يقطين عن رجل اشترى جارية فقال: أجيئك بالثمن، فقال: إن جاء فيما بينه وبين شهر، وإلا فلا بيع له (۴). ولا دلالة فيها (۵) على صورة عدم إقباض الجارية ولا قرينة على حملها عليها، فيحتمل الحمل على اشتراط المجئ بالثمن إلى شهر فى متن العقد، فيثبت الخيار عند تخلف الشرط، ويحتمل الحمل على استحباب صبر البائع وعدم فسخه إلى شهر. وكيف كان، فالرواية مخالفة لعمل المعظم، فلا بد من حملها على بعض الوجوه.

* (هامش) *

(۱) لم يرد فى ق.(۲) راجع المختلف ۵:۷۰، والمقنع:۳۶۵.(۳) انظر المختلف ۵:۷۰. (۴) الوسائل ۱۲: ۳۵۷، الباب ۹ من أبواب الخيار، الحديث ۶.(۵) فى ق: فيه. (*)

ص ۲۳۲

ثم إن مبدأ الثلاثة من حين التفرق أو من حين العقد؟ وجهان: من ظهور قوله: فإن جاء بالثمن بينه وبين ثلاثة أيام فى كون مدة الغيبة ثلاثة، ومن كون ذلك كناية عن عدم التقابض ثلاثة أيام، كما هو ظاهر قوله عليه السلام فى رواية ابن يقطين: الأجل بينهما ثلاثة أيام، فإن قبض بيعه وإلا فلا بيع بينهما (۱) وهذا هو الأقوى.

* (هامش) *

(۱) الوسائل ۱۲: ۳۵۷، الباب ۹ من أبواب الخيار، الحديث ۳. (*)

ص ۲۳۳

مسألة:مسقطات خيار التأخير

مسألة:مسقطات خيار التأخير:

يسقط هذا الخيار بامور: أحدها: إسقاطه بعد الثلاثة بلا إشكال ولا خلاف، وفى سقوطه بالإسقاط فى الثلاثة وجهان: من أن السبب فيه الضرر الحاصل بالتأخير، فلا يتحقق إلا بعد الثلاثة، ولذا صرح فى التذكرة بعدم جواز إسقاط خيار الشرط قبل التفرق إذا قلنا بكون مبدئه بعده (۱) مع أنه أولى بالجواز، ومن أن العقد سبب الخيار، فيكفى وجوده فى إسقاطه، مضافا إلى فحوى جواز اشتراط سقوطه فى متن العقد (۲). الثانى: اشتراط سقوطه فى متن العقد، حكى عن الدروس وجامع المقاصد وتعليق الإرشاد (۳)، ولعله لعموم أدلة الشروط.

* (هامش) *

(۱) التذكرة ۱: ۵۲۰. (۲) فى ش : ضمن العقد . (۳) حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۵۸۱، وراجع الدروس ۳: ۲۷۶، وجامع المقاصد ۴: ۳۰۲ - ۳۰۳، وفيه - بعد احتمال الصحة -: أنه أظهر ، وحاشية الإرشاد (مخطوط)، الصفحة ۲۶۰. (*)

ص ۲۳۴

ويشكل على عدم جواز إسقاطه فى الثلاثة بناء على أن السبب فى هذا الخيار هو الضرر الحادث بالتأخير دون العقد، فإن الشرط إنما يسقط به ما يقبل الإسقاط بدون الشرط، ولا يوجب شرعية سقوط ما لا يشرع إسقاطه بدون شرط، فإن كان إجماع على السقوط

بالشرط - كما حكاه بعض (۱) - قلنا به، بل بصحة الإسقاط بعد العقد، لفحواه، وإلا فللنظر فيه مجال. الثالث: بذل المشترى للثمن بعد الثلاثة، فإن المصرح به فى التذكرة سقوط الخيار حينئذ (۲). وقيل بعدم السقوط بذلك استصحابا (۳). وهو حسن لو استند فى الخيار إلى الأخبار، وأما إذا استند فيه إلى الضرر، فلا شك فى عدم الضرر حال بذل الثمن، فلا ضرر ليتدارك بالخيار، ولو فرض تضرره سابقا بالتأخير فالخيار لا يوجب تدارك ذلك، وإنما يتدارك به الضرر المستقبل. ودعوى: أن حدوث الضرر قبل البذل يكفى فى بقاء الخيار، مدفوع بأن الأحكام المترتبة على نفى الضرر تابعة للضرر الفعلى، لا مجرد حدوث الضرر فى زمان، ولا يبعد دعوى انصراف الأخبار إلى

* (هامش) *

(۱) لم نعثر على حكاية الإجماع. (۲) التذكرة ۱: ۵۲۳. (۳) قاله السيد الطباطبائى فى المصابيح (مخطوط): ۱۳۱، وفيه: ولا يسقط بإسقاطه فيها ولا بإحضار الثمن بعدها - إلى أن قال: - وإن حصل الشك به فيستصحب وجعله فى الرياض ۸: ۱۹۵، ومستند الشيعة ۱۴: ۴۰۰ أظهر الوجهين. (*)

ص ۲۳۵

صورة التضرر فعلا بلزوم العقد، بأن يقال: بأن عدم حضور المشترى علة لانتفاء اللزوم يدور معها وجودا وعدما. وكيف كان، فمختار التذكرة لا يخلو عن قوة. الرابع: أخذ الثمن من المشترى بناء على عدم سقوطه بالبذل، وإلا لم يحتج إلى الأخذ به والسقوط به، لأنه التزام فعلى بالبيع ورضا بلزومه. وهل يشترط إفادة العلم بكونه لأجل الالتزام أو يكفى الظن، فلو احتمل كون الأخذ بعنوان العارية أو غيرها لم ينفع، أم لا- يعتبر الظن أيضا؟ وجوه: من عدم تحقق موضوع الالتزام إلا بالعلم، ومن كون الفعل مع إفادة الظن أمارة عرفية على الالتزام كالقول، ومما تقدم من سقوط خيار الحيوان أو الشرط بما كان رضا نوعيا بالعقد وهذا من أوضح أفراده، وقد بينا (۱) عدم اعتبار الظن الشخصى فى دلالة التصرف على الرضا. وخير الوجوه أوسطها، لكن الأقوى الأخير. وهل يسقط الخيار بمطالبة الثمن؟ المصرح به فى التذكرة (۲) وغيرها (۳) العدم، للأصل وعدم الدليل. ويحتمل السقوط، لدلالته على الرضا بالبيع. وفيه: أن سبب الخيار هو التضرر فى المستقبل، لما عرفت: من أن الخيار لا يتدارك به ما مضى من ضرر الصبر، ومطالبة الثمن لا تدل على التزام الضرر المستقبل حتى يكون التزاما بالبيع، بل مطالبة

* (هامش) *

(۱) بينه فى الصفحة ۱۰۴، ذيل البحث عن مسقطية خيار الحيوان بالتصرف. (۲) التذكرة ۱: ۵۲۳. (۳) كالدروس ۳: ۲۷۴، وجامع المقاصد ۴: ۲۹۸، والمسالك ۳: ۲۰۸. (*)

ص ۲۳۶

الثمن إنما هو استدفاع للضرر المستقبل كالفسخ، لا التزام بذلك الضرر ليسقط الخيار. وليس الضرر هنا من قبيل الضرر فى بيع الغبن ونحوه مما كان الضرر حاصلا بنفس العقد، حتى يكون الرضا به بعد العقد والعلم بالضرر التزاما بالضرر الذى هو سبب الخيار. وبالجملة، فالمسقط لهذا الخيار ليس إلا دفع الضرر المستقبل ببذل الثمن، أو التزامه بإسقاطه، أو اشتراط سقوطه، وما تقدم من سقوط الخيارات المتقدمة بما يدل على الرضا فإنما هو حيث يكون نفس العقد سببا للخيار ولو من جهة التضرر بلزومه، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، مع أن سقوط تلك الخيارات بمجرد مطالبة الثمن أيضا محل نظر، لعدم كونه تصرفا، والله العالم.

ص ۲۳۷

مسألة: هل هذا الخيار على الفور أو الترخى؟

مسألة: هل هذا الخيار على الفور أو الترخى؟

فی کون هذا الخیار علی الفور أو التراخی قولان، وقد تقدم ما یصلح أن یستند إلیه لکل من القولین فی مطلق الخیار مع قطع النظر عن خصوصیات الموارد، وقد عرفت أن الأقوی الفور (۱). ویمکن أن یقال فی خصوص ما نحن فیه: إن ظاهر قوله علیه السلام: لا بیع له (۲) نفی البیع رأسا، والأنسب بنفی الحقیقة - بعد عدم إرادة نفی الصحة - هو نفی لزومه رأسا، بأن لا یعود لازما أبدا، فتأمل. ثم علی تقدیر إهمال النص وعدم ظهوره فی العموم یمکن التمسک بالاستصحاب هنا، لأن اللزوم إذا ارتفع عن البیع فی زمان، فعوده یحتاج إلی دلیل. ولیس الشک هنا فی موضوع المستصحب - نظیر ما تقدم فی استصحاب الخیار - لأن الموضوع مستفاد من النص، فراجع. وکیف کان، فالقول بالتراخی لا یخلو عن قوة، إما لظهور النص وإما للاستصحاب.

* (هامش) *

(۱) راجع الصفحة ۲۱۲. (۲) فی روایة ابن عمار المتقدمة فی الصفحة ۲۱۸. (*)

ص ۲۳۸

مسألة: تلف المبیع بعد الثلاثة من البائع

مسألة: تلف المبیع بعد الثلاثة من البائع:

لو تلف المبیع بعد الثلاثة کان من البائع إجماعا مستفیضا، بل متواترا کما فی الریاض (۱). ویدل علیه النبوی المشهور - وإن کان فی کتب روایات أصحابنا غیر مسطور -: کل مبیع تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه (۲)، وإطلاقه کمعاقد الإجماعات [یعم] (۳) ما لو تلف فی حال الخیار أم تلف بعد بطلانه، کما لو قلنا بکونه علی الفور فبطل بالتأخیر، أو بذل المشتری الثمن فتلف العین فی هذا الحال. وقد یعارض النبوی بقاعدة الملازمة بین النماء والدرک المستفادة من النص (۴) والاستقراء والقاعدة المجمع علیها: بأن (۵) التلف فی زمان الخیار ممن لا خیار له .

* (هامش) *

(۱) الریاض ۸: ۱۹۵. (۲) عوالی اللآلی ۳: ۲۱۲، الحدیث ۵۹۱. (۳) لم یرد فی ق . (۴) مثل الخراج بالضمان الوارد فی عوالی اللآلی ۱: ۲۱۹، الحدیث ۸۹. (۵) فی ش : من أن . (*)

ص ۲۳۹

لکن النبوی أخص من القاعدة الاولی فلا معارضة، والقاعدة الثانیة لا عموم فیها یشمل جمیع أفراد الخیار ولا جمیع أحوال البیع حتی قبل القبض، بل التحقیق فیها - کما سیجئ (۱) إن شاء الله - اختصاصها بخیار المجلس والشرط والحیوان مع کون التلف بعد القبض. ولو تلف فی الثلاثة، فالمشهور کونه من مال البائع أیضا، وعن الخلاف: الإجماع علیه (۲). خلافا لجماعة من القدماء - منهم المفید (۳) والسیدان (۴) - مدعین علیه الإجماع، وهو مع قاعدة ضمان المالک لماله یصح حجة لهذا القول. لکن الإجماع معارض بل موهون. والقاعدة مخصصة بالنبوی المذکور (۵) المنجبر من حیث الصدور، مضافا إلی روایة عقبة بن خالد: فی رجل اشتری متاعا من رجل وأوجبه غیر أنه ترک المتاع عنده ولم یقبضه، قال: آتیک غدا إن شاء الله، فسرق المتاع، من مال من یکون؟ قال: من مال صاحب المتاع الذی هو فی بیته حتی یقبض

* (هامش) *

(۱) انظر الجزء السادس، الصفحة ۱۷۹ - ۱۸۱. (۲) حکاه السید الطباطبائی فی الریاض ۱: ۵۲۶، والسید بحر العلوم فی المصابیح (مخطوط): ۱۳۰، وصاحب الجواهر فی الجواهر ۲۳: ۵۸، لکن الموجود فی الخلاف الذی بأیدینا: أن التلف فی الثلاثة من المبتاع راجع الخلاف ۳: ۲۰، المسألة ۲۴ من البیوع. (۳) المقنعة: ۵۹۲. (۴) الانتصار: ۴۳۷، المسألة ۲۴۹، والغنیة: ۲۱۹ - ۲۲۰. (۵) المذکور فی الصفحة السابقة. (*)

ص ۲۴۰

المال ویخرجه من بیته، فإذا أخرجه من بیته فالمبتاع ضامن لحقه حتی یرد إلیه حقه (۱). ولو مکنه من القبض فلم یتسلم، فضمان البائع مبنی علی ارتفاع الضمان بذلک، وهو الأقوی. قال الشیخ فی النهایة: إذا باع الإنسان شیئا ولم یقبض المتاع ولا قبض الثمن ومضی المبتاع، فإن العقد موقوف ثلاثة أیام، فإن جاء المبتاع فی مدة ثلاثة أیام کان المبیع له، وإن مضت ثلاثة أیام کان البائع أولی بالمتاع، فإن هلک المتاع فی هذه الثلاثة أیام ولم یکن قبضه إیاه کان من مال البائع دون المبتاع، وإن کان قبضه إیاه ثم هلک فی مدة الثلاثة أیام کان من مال المبتاع، وإن هلک بعد الثلاثة أیام کان من مال البائع علی کل حال (۲)، انتهی المحکی فی المختلف، وقال بعد الحکایة: وفیه نظر، إذ مع القبض یلزم البیع (۳)، انتهی. أقول: کأنه جعل الفقرة الثالثة مقابلة للفقرتین، فیشمل ما بعد القبض وما قبله، خصوصا مع قوله: علی کل حال لکن التعمیم - مع أنه خلاف الإجماع - مناف لتعلیل الحکم بعد ذلک بقوله: لأن الخیار له بعد الثلاثة أیام فإن من المعلوم أن الخیار إنما یکون له مع عدم القبض، فیدل ذلک علی أن الحکم المعلل مفروض فیما قبل القبض.

* (هامش) *

(۱) الوسائل ۱۲: ۳۵۸، الباب ۱۰ من أبواب الخیار، وفیه حدیث واحد. (۲) النهایة: ۳۸۵ - ۳۸۶. وفی ش والمصدر زیادة: لأن الخیار له بعدها . (۳) المختلف ۵: ۶۹ - ۷۰. (*)

ص ۲۴۱

مسألة: شراء ما یفسد من یومه

مسألة: شراء ما یفسد من یومه:

لو اشتری ما یفسد من یومه، فإن جاء بالثمن ما بینه وبین اللیل، وإلا فلا بیع له، کما فی مرسلة محمد بن أبی حمزة (۱). والمراد من نفی البیع نفی لزومه. ویدل علیه قاعدة نفی الضرر ، فإن البائع ضامن للمبیع ممنوع عن التصرف فیه محروم عن الثمن. ومن هنا یمکن تعدیة الحکم إلی کل مورد یتحقق فیه هذا الضرر، وإن خرج عن مورد النص، کما إذا کان المبیع مما یفسد فی نصف یوم أو فی یومین، فیثبت فیه الخیار فی زمان یکون التأخیر عنه ضررا علی البائع. لکن ظاهر النص یوهم خلاف ما ذکرنا، لأن الموضوع فیه ما یفسد من یومه والحکم فیه بثبوت الخیار من أول اللیل، فیکون الخیار فی أول أزمنة الفساد، ومن المعلوم أن الخیار حینئذ لا یجدی للبائع شیئا، لکن المراد من الیوم : الیوم ولیله، فالمعنی: أنه لا یبقی علی صفة الصلاح أزید من یوم بلیلته (۲)، فیکون المفسد له المبیت

* (هامش) *

(۱) الوسائل ۱۲: ۳۵۹، الباب ۱۱ من أبواب الخیار، الحدیث الأول. (۲) فی ش : بلیله . (*)

ص ۲۴۲

لا مجرد دخول اللیل، فإذا فسخ البائع أول اللیل أمکن له الانتفاع به وببدله، ولأجل ذلک عبر فی الدروس عن هذا الخیار ب خیار ما یفسده المبیت وأنه ثابت عند دخول اللیل (۱)، وفی معقد إجماع الغنیة: أن علی البائع الصبر یوما (۲) ثم هو بالخیار (۳). وفی محکی الوسیلة: أن خیار الفواکه للبائع، فإذا مر علی المبیع یوم ولم یقبض المبتاع کان البائع بالخیار (۴). ونحوها عبارة جامع الشرائع (۵). نعم، عبارات جماعة من الأصحاب لا یخلو عن اختلال فی التعبیر، لکن الإجماع علی عدم الخیار للبائع فی النهار یوجب تأویلها إلی ما یوافق الدروس. وأحسن تلک العبارات عبارة الصدوق فی الفقیه التی أسندها فی الوسائل إلی روایة زرارة، قال: العهدة فیما یفسد من یومه - مثل البقول والبطیخ والفواکه - یوم إلی اللیل (۶) فإن المراد بالعهدة عهدة البائع. وقال فی النهایة: وإذا باع الإنسان ما لا یصح علیه البقاء من الخضر وغیرها ولم یقبض المبتاع ولا قبض الثمن کان الخیار فیه یوما،

* (هامش) *

(۱) الدروس ۳: ۲۷۴، وفيه: وهو ثابت للبائع عند انقضاء النهار . (۲) فی ش زيادة: واحدا . (۳) الغنية: ۲۱۹. (۴) الوسيلة: ۲۳۸. (۵) الجامع للشرائع: ۲۴۷. (۶) الفقيه ۳: ۲۰۳، ذيل الحديث ۳۷۶۷، وراجع الوسائل ۱۲: ۳۵۹، الباب ۱۱ من أبواب الخيار، الحديث ۲. (*)

ص ۲۴۳

فإن جاء المبتاع بالثمن فی ذلک اليوم، وإلا فلا بيع له (۱)، انتهی. ونحوها عبارة السرائر (۲). والظاهر أن المراد بالخيار اختيار المشتری فی تأخير القبض والإقباض مع بقاء البيع علی حاله من اللزوم. وأما المتأخرون، فظاهر أكثرهم يوهم كون الليل غاية للخيار، وإن اختلفوا بين من عبر بكون الخيار يوما (۳) ومن عبر بأن الخيار إلی الليل (۴). ولم يعلم وجه صحيح لهذه التعبيرات مع وضوح المقصد إلا متابعة عبارة الشيخ فی النهاية، لكنک عرفت أن المراد بالخيار فيه اختيار المشتری، وأن له تأخير القبض والإقباض. وهذا الاستعمال فی كلام المتأخرين خلاف ما اصطلحوا عليه لفظ الخيار فلا يحسن المتابعة هنا فی التعبير، والأولی تعبير الدروس كما عرفت (۵). ثم الظاهر أن شروط هذا الخيار شروط خيار التأخير، لأنه فرد من أفراده، كما هو صريح عنوان الغنية (۶) وغيرها (۷)، فيشترط فيه جميع

* (هامش) *

(۱) سقطت العبارة المذكورة من كتاب النهاية المطبوع مستقلا، نعم وردت فی المطبوع ضمن الجوامع الفقهية: ۳۳۶، والمطبوع مع نكت النهاية (للمحقق الحلی) ۲: ۱۴۲، ومحلها باب الشرط فی العقود من كتاب المتاجر. (۲) السرائر ۲: ۲۸۲. (۳) مثل العلامة فی التحرير ۱: ۱۶۷. (۴) كما فی الجامع للشرائع: ۲۴۷، والقواعد ۲: ۶۷، والإرشاد ۱: ۳۷۴. (۵) فی الصفحة السابقة. (۶) الغنية: ۲۱۹. (۷) راجع الشرائع ۲: ۲۳، والقواعد ۲: ۶۷، والإرشاد ۱: ۳۷۴ وغيرها. (*)

ص ۲۴۴

ما سبق من الشروط. نعم، لا ينبغی التأمل هنا فی اختصاص الحكم بالمبيع (۱) الشخصی أو ما فی حكمه كالصاع من الصبرة، وقد عرفت هناک (۲) أن التأمل فی الأدلة والفتاوی يشرف (۳) علی القطع بالاختصاص أيضا. وحكم الهلاک فی اليوم هنا وفيما بعده حكم المبيع هناک فی كونه من البائع فی الحالين. ولازم القول الآخر هناک جريانه هنا، كما صرح به فی الغنية حيث جعله قبل الليل من المشتری (۴). ثم إن المراد بالفساد فی النص والفتوی ليس الفساد الحقيقی، لأن موردهما هو الخضر والفواكه والبقول، وهذه لا تضيع بالمبيت ولا تهلک، بل المراد ما يشمل تغير العين نظير التغير الحادث فی هذه الامور بسبب المبيت. ولو لم يحدث فی البيع إلا فوات السوق، ففی إلحاقه بتغير العين وجهان: من كونه ضررا، ومن إمكان منع ذلک لكونه فوت نفع لا ضررا (۵).

* (هامش) *

(۱) فی ش : بالبيع . (۲) راجع الصفحة ۲۲۸. (۳) فی ش زيادة: الفقيه . (۴) الغنية: ۲۱۹ – ۲۲۰. (۵) فی ق : لا دفع ضرر ، وشطب عليها فی ف ، وصححت فی ن بما أثبتناه. (*)

ص ۲۴۵

السادس خيار الرؤية

السادس خيار الرؤية:

والمراد به الخيار المسبب عن رؤية المبيع علی خلاف ما اشترطه فيه المتبايعان. ويدل عليه – قبل الإجماع المحقق والمستفيض –: حديث نفی الضرر. واستدل عليه أيضا بأخبار: منها: صحيحة جميل بن دراج قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل اشتری ضيعة وقد كان يدخلها ويخرج منها، فلما أن نقد المال صار إلی الضيعة فقلبها ثم رجع فاستقال صاحبه، فلم يقله، فقال أبو عبد الله عليه السلام: إنه لو قلب منها ونظر إلی تسع وتسعين قطعة ثم بقی منها قطعة لم يرها لكان له فيها خيار الرؤية (۱). ولا بد من حملها علی صورة يصح معها بيع الضيعة، إما بوصف القطعة الغير المرئية، أو بدلالة ما رآه منها علی ما لم يره. وقد يستدل أيضا بصحيحة زيد

الشحام قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن رجل اشتری سهام القصابین من قبل أن یخرج السهم، فقال علیه السلام:

* (هامش) *

(۱) الوسائل ۱۲: ۳۶۱، الباب ۱۵ من أبواب الخیار، الحدیث الأول. (*)

ص ۲۴۶

لا یشتر شیئا حتی یعلم أین یخرج السهم، فإن اشتری شیئا فهو بالخیار إذا خرج (۱). قال فی الحدائق (۲): وتوضیح معنی هذا الخبر ما رواه فی الکافی والتهذیب فی الصحیح عن عبد الرحمن بن الحجاج عن منهال القصاب - وهو مجهول - قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام: أشتری الغنم أو یشتری الغنم جماعة، ثم تدخل دارا، ثم یقوم رجل علی الباب فیعد واحدا وإثنین وثلاثة وأربعة وخمسة ثم یخرج السهم؟ قال: لا یصلح هذا، إنما تصلح السهام إذا عدلت القسمة... الخبر (۳). أقول: لم یعلم وجه الاستشهاد به لما نحن فیه، لأن المشتری لسهم القصاب إن اشتراه مشاعا فلا مورد لخیار الرؤیة، وإن اشتری سهمه المعین الذی یخرج فهو شراء فرد غیر معین، وهو باطل، وعلی الصحة فلا خیار فیه للرؤیة کالمشاع. ویمکن حمله علی شراء عدد معین نظیر الصاع من الصبرة، ویکون له خیار الحیوان إذا خرج السهم. ثم إن صحیحة جمیل مختصة بالمشتری، والظاهر الاتفاق علی أن هذا الخیار یثبت للبائع أیضا إذا لم یر المبیع وباعه بوصف غیره فتبین کونه زائدا علی ما وصف.

* (هامش) *

(۱) الوسائل ۱۲: ۳۶۲، الباب ۱۵ من أبواب الخیار، الحدیث ۲. (۲) راجع الحدائق ۱۹: ۵۷. (۳) راجع الکافی ۵: ۲۲۳، الحدیث ۲، والتهذیب ۷: ۷۹، الحدیث ۳۳۹، وعنهما فی الوسائل ۱۲: ۲۶۵، الباب ۱۲ من أبواب عقد البیع وشروطه، الحدیث ۸. (*)

ص ۲۴۷

وحکی عن بعض (۱): أنه یحتمل فی صحیحة جمیل أن یکون التفتیش من البائع بأن یکون البائع باعه بوصف المشتری، وحینئذ فیکون الجواب عاما بالنسبة إلیهما علی تقدیر هذا الاحتمال. ولا یخفی بعده، وأبعد منه دعوی عموم الجواب حینئذ (۲)، والله العالم.

* (هامش) *

(۱) حکاه المحدث البحرانی فی الحدائق ۱۹: ۵۸. (۲) لم ترد حینئذ فی ش . (*)

ص ۲۴۸

مسألة: مورد خیار الرؤیة

مسألة: مورد خیار الرؤیة:

مورد هذا الخیار بیع العین الشخصیة الغائبة. والمعروف أنه یشترط فی صحته ذکر أوصاف المبیع التی یرتفع بها الجهالة الموجبة للغرر، إذ لولاها لکان غررا. وعبر بعضهم عن هذه الأوصاف بما یختلف الثمن باختلافه، کما فی الوسیلة (۱) وجامع المقاصد (۲) وغیرهما (۳). وآخر بما یعتبر فی صحة السلم (۴). وآخرون - کالشیخین (۵) والحلی (۶) - اقتصروا علی اعتبار ذکر الصفة. والظاهر أن مرجع الجمیع واحد، ولذا ادعی الإجماع علی کل

* (هامش) *

(۱) الوسیلة: ۲۴۰. (۲) جامع المقاصد ۴: ۳۰۱. (۳) مثل المسالک ۳: ۲۱۹، ومجمع الفائدة ۸: ۴۱۰، والحدائق ۱۹: ۵۸. (۴) کما فی التذکرة ۱: ۴۶۷ و ۵۲۴، والنهایة ۲: ۴۹۹ - ۵۰۰، ومفتاح الکرامة ۴: ۲۹۰ - ۲۹۱. (۵) راجع المقنعة: ۵۹۴ و ۶۰۹، والمبسوط ۲: ۷۶. (۶) السرائر ۲: ۲۴۱. (*)

ص ۲۴۹

واحد منها. ففی موضع من التذکرة: یشترط فی بیع خیار الرؤیة وصف المبیع وصفا یکفی فی السلم عندنا. وعنه فی موضع آخر من التذکرة: أن شرط صحة بیع الغائبة وصفها بما یرفع الجهالة عند علمائنا أجمع، ویجب ذکر اللفظ الدال علی الجنس. ثم ذکر أنه یجب ذکر اللفظ الدال علی التمیز، وذلک بذکر جمیع الصفات التی یختلف الأثمان باختلافها ویتطرق الجهالة بترک بعضها (۱)، انتهی. وفی جامع المقاصد: ضابط ذلک أن کل وصف تتفاوت الرغبات بثبوته وانتفائه وتتفاوت به القیمة تفاوتا ظاهرا لا یتسامح به یجب ذکره، فلا بد من استقصاء أوصاف السلم، انتهی (۲). وربما یتراءی التنافی بین اعتبار ما یختلف الثمن باختلافه وکفایة ذکر أوصاف السلم من جهة أنه قد یتسامح فی السلم [فی] (۳) ذکر بعض وصاف

الأ لإفضائه إلی عزة الوجود أو لتعذر الاستقصاء علی التحقیق. وهذا المانع مفقود فیما نحن فیه. قال فی التذکرة فی باب السلم: لا یشترط وصف کل عضو من الحیوان بأوصافه المقصودة وإن تفاوت به الغرض والقیمة، لإفضائه إلی عزة الوجود (۴)، انتهی.

* (هامش) *

(۱) راجع التذکرة ۱: ۴۶۷ و ۵۲۳. (۲) جامع المقاصد ۴: ۳۰۱. (۳) لم یرد فی ق . (۴) التذکرة ۱: ۵۵۲. (*)

ص ۲۵۰

وقال فی السلم فی الأحجار المتخذة للبناء: إنه یذکر نوعها ولونها ویصف عظمها، فیقول: ما یحمل البعیر منها إثنتین أو ثلاثا أو أربعا علی سبیل التقریب دون التحقیق، لتعذر التحقیق (۱). ویمکن أن یقال: إن المراد ما یعتبر فی السلم فی حد ذاته مع قطع النظر عن العذر الموجب للمسامحة فی بعض أفراد السلم، وإن کان یمکن أن یورد علی مسامحتهم هناک: أن الاستقصاء فی الأوصاف شرط فی السلم غیر مقید بحال التمکن، فتعذره یوجب فساد السلم لا الحکم بعدم اشتراطه، کما حکموا بعدم جواز السلم فیما لا یمکن ضبط أوصافه، وتمام الکلام فی محله. ثم إن الأوصاف التی یختلف الثمن من أجلها غیر محصورة، خصوصا فی العبید والإماء، فإن مراتبهم الکمالیة التی تختلف بها أثمانهم غیر محصورة جدا، والاقتصار علی ما یرفع به معظم الغرر إحالة علی مجهول، بل یوجب الاکتفاء علی ما دون صفات السلم، لانتفاء الغرر عرفا بذلک، مع أنا علمنا أن الغرر العرفی أخص من الشرعی. وکیف کان، فالمسألة لا تخلو عن إشکال. وأشکل من ذلک أن الظاهر أن الوصف یقوم مقام الرؤیة المتحققة فی بیع العین الحاضرة، وعلی هذا فیجب أن یعتبر فی الرؤیة أن یحصل بها الاطلاع علی جمیع الصفات المعتبرة فی العین الغائبة مما یختلف الثمن باختلافه. قال فی التذکرة: یشترط رؤیة ما هو مقصود بالبیع کداخل

* (هامش) *

(۱) التذکرة ۱: ۵۵۳. (*)

ص ۲۵۱

الثوب، فلو باع ثوبا مطویا أو عینا حاضرة لا یشاهد منها ما یختلف الثمن لأجله کان کبیع الغائب، یبطل إن لم یوصف وصفا یرفع الجهالة (۱)، انتهی. وحاصل هذا الکلام اعتبار وقوع المشاهدة علی ما یعتبر فی صحة السلم وبیع الغائب. ومن المعلوم من السیرة عدم اعتبار الاطلاع بالرؤیة علی جمیع الصفات المعتبرة فی السلم وبیع العین الغائبة، فإنه قد لا یحصل الاطلاع بالمشاهدة علی سن الجاریة، بل ولا علی نوعها ولا غیرها من الامور التی لا یعرفها إلا أهل المعرفة بها، فضلا عن مرتبة کمالها الإنسانی المطلوبة فی الجواری المبذول بإزائها الأموال، ویبعد کل البعد التزام ذلک أو ما دون ذلک فی المشاهدة، بل یلزم من ذلک عدم صحة شراء غیر العارف بأوصاف المبیع الراجعة إلی نوعه أو صنفه أو شخصه، بل هو بالنسبة إلی الأوصاف التی اعتبروها کالأعمی، لا بد من مراجعته لبصیر عارف بها. ولا أجد فی المسألة أوثق من أن یقال: إن المعتبر هو الغرر العرفی فی العین الحاضرة والغائبة الموصوفة، فإن دل علی اعتبار أزید من ذلک حجة معتبرة اخذ به. ولیس فیما ادعاه العلامة فی التذکرة من الإجماع حجة، مع استناده فی ذلک إلی کونه غررا عرفا، حیث قال فی أول مسألة اشتراط العلم بالعوضین: إنه أجمع علماؤنا علی اشتراط العلم بالعوضین لیعرف ما الذی ملک بإزاء ما

بذل فينتفى الغرر، فلا يصح بيع العين الغائبة ما لم يتقدم

* (هامش) *

(۱) التذكرة ۱: ۴۶۷. (*)

ص ۲۵۲

رؤيـة أو يوصف وصـفا يرفع الجهالـة (۱)، انتهى. ولاـ ريـب أن المراد بمعرفـة مـا ملـك معرفتـه على وجه وسـط بين طرفى الإجمـال والتفصيل. ثم إنه يمكن الاستشكال فى صحة هـذا العقـد بـأن ذكر الأوصـاف لاـ يخرج البيع عن كونه غررا، لأـن الغرر بـدون أخذ الصـفات من حيث الجهل بصـفات المبيع، فإذا اخذت فيه مقيدا بها صار مشـكوك الوجود، لأن العبد المتصف بتلك الصفات مثلا لا يعلم وجوده فى الخـارج والغرر فيه أعظم. ويمكن أن يقـال: إن أخـذ الأوصـاف فى معنى الاـشتراط لا التقييـد، فيبيع العبـد مثلا ملتزما بكونه كذا وكذا، ولا غرر فيه حينئذ عرفا. وقد صـرح فى النهاية والمسالك - فى مسألة ما لو رأى المبيع ثم تغير عما رآه -: أن الرؤية بمنزلة الاشتراط (۲). ولازمه كون الوصف القائم مقام الرؤيـة اشتراطا (۳). ويمكن أن يقال ببناء هـذا البيع على تصـديق البائع أو غيره فى إخبـاره باتصاف المبيع بالصـفات المـذكورة، كما يجوز الاعتماد عليه فى الكيل والوزن، ولـذا ذكروا أنه يجوز مع جهل المتبايعين بصفة العين الغائبة المبايعة بوصف ثالث لهما (۴).

* (هامش) *

(۱) التذكرة ۱: ۴۶۷. (۲) نهايـة الإحكام ۲: ۵۰۱. (۳) المسالك ۳: ۱۷۸. (۴) كما فى الشـرائع ۲: ۲۵، والقواعد ۲: ۲۶، والدروس ۳: ۲۷۶، والروضة ۳: ۴۶۲. (*)

ص ۲۵۳

وكيف كان، فلا غرر عرفا فى بيع العين الغائبـة مع اعتبار الصـفات الرافعة للجهالة، ولا دليل شـرعا أيضا على المنع من حيث عدم العلم بوجود تلـك الصـفات، فيتعين الحكم بجوازه، مضافا إلى الإجماع عليه ممن عـدا بعض العامـة (۱). ثم إن الخيـار بين الرد والإمساك مجانا هو المشـهور بين الأصحاب. وصريح السرائر: تخييره بين الرد والإمساك بالأرش وأنه لا يجبر على أحدهما (۲). ويضعف بأنه لا دليـل على الأـرش. نعم لو كـان للوصف المفقود دخـل فى الصـحة توجه أخـذ الأـرش، لكن بخيـار العيب، لاـ خيار رؤيـة المبيع على خلاف ما وصـفه، إذ لولا الوصف ثبت خيار العيب أيضا. وسـيجئ عدم اشتراط ذكر الأوصاف الراجعة إلى وصف الصـحة. وأضـعف من هـذا ما ينسب إلى ظاهر المقنعة والنهاية والمراسم (۳): من بطلان البيع إذا وجـد على خلاف ما وصف. لكن الموجود فى المقنعة والنهايـة أنه: إن لم يكن على الوصف كان البيع مردودا ولا يبعـد كون المراد بالمردود القابل للرد، لا الباطل فعلا. وقـد عبر فى النهاية عن خيار الغبن بذلك فقال: ولا بأس بأن يبيع الإنسان متاعا بأكثر

* (هامش) *

(۱) حكاه فى التـذكرة ۱: ۴۶۷ عن أحمـد والشافعى فى أحـد الوجهين، وراجع مفتاح الكرامة ۴: ۵۸۶. (۲) السرائر ۲: ۲۴۲. (۳) نسب إليها صريحا فى مفتاح الكرامة ۴: ۵۸۶، والجواهر ۲۳: ۹۴. انظر المقنعة: ۵۹۴، والنهاية: ۳۹۱، والمراسم: ۱۸۰. (*)

ص ۲۵۴

مما يسوى إذا كان المبتاع من أهل المعرفـة، فإن لم يكن كذلك كان البيع مردودا (۱). وعلى تقدير وجود القول بالبطلان، فلا يخفى ضعفه، لعـدم الـدليل على البطلان بعـد انعقاده صـحيحا، عـدا ما فى مجمع البرهان، وحاصـله: وقوع العقـد على شـىء مغاير للموجود، فـالمعقود عليه غير موجـود والموجـود غير معقـود عليه (۲). ويضـعف: بـأن محـل الكلاـم فى تخلف الأوصـاف التى لا توجب مغايرة الموصوف للموجود عرفا، بأن يقال: إن المبيع فاقـد للأوصاف المأخوذة فيه، لا أنه مغاير للموجود. نعم، لو كان ظهور الخلاف فيما له دخل فى حقيقـة المبيع عرفا، فالظاهر عـدم الخلاف فى البطلان ولو اخـذ فى عبارة العقـد على وجه الاشتراط كأن يقول: بعتك ما فى

البیت علی أنه عبد حبشی فبان حمارا وحشیا. إلا أن یقال: إن الموجود وإن لم یعد مغایرا للمعقود علیه عرفا، إلا أن اشتراط اتصافه بالأوصاف فی معنی کون القصد إلی بیعه بانیا علی تلک الأوصاف، فإذا فقد ما بنی علیه العقد، فالمقصود غیر حاصل

، فینبغی بطلان البیع، ولذا التزم أکثر المتأخرین بفساد العقد بفساد شرطه (۳)، فإن قصد الشرط إن کان مؤثرا فی المعقود علیه

* (هامش) *

(۱) النهایة: ۳۹۱. (۲) مجمع الفائدة ۸: ۱۸۳. (۳) منهم: العلامة فی القواعد ۲: ۹۳، والشهید فی الدروس ۳: ۲۱۴ – ۲۱۵، والشهید الثانی فی المسالک ۳: ۲۷۳، وراجع تفصیل القائلین بالبطلان فی مفتاح الکرامة ۴: ۷۳۲. (*)

ص ۲۵۵

فالواجب کون تخلفه موجبا لبطلان العقد، وإلا لم یوجب فساده فساد العقد، بل غایة الأمر ثبوت الخیار. ومن هنا یظهر: أن دفع ما ذکر (۱) فی وجه البطلان – الذی جعله المحقق الأردبیلی موافقا للقاعدة (۲)، واحتمله العلامة رحمه الله فی النهایة (۳) فیما إذا ظهر ما رآه سابقا علی خلاف ما رآه، بأنه اشتباه ناشئ عن عدم الفرق بین الوصف المعین للکلیات والوصف المعین فی (۴) الشخصیات وبین الوصف الذاتی والعرضی، وأن أقصی ما هناک کونه من باب تعارض الإشارة والوصف والإشارة أقوی – مجازفة لا محصل لها. وأما کون الإشارة أقوی من الوصف عند التعارض، فلو جری فیما نحن فیه لم یکن اعتبار بالوصف، فینبغی لزوم العقد وإثبات الخیار من جهة کونه وصفا لشخص لا مشخصا لکلی حتی یتقوم به، وکونه عرضیا لا ذاتیا إعادة للکلام السابق. ویمکن أن یقال: إن المستفاد من النصوص والإجماعات فی الموارد

* (هامش) *

(۱) قال الشهیدی: وأما الدافع، ففی بعض الحواشی: أنه صاحب الجواهر، والظاهر أنه اشتباه من المحشی، لأن الموجود فیه خال عن قوله: وإن أقصی ما هناک کونه من باب تعارض الإشارة والوصف – إلی أن قال: – والظاهر أن الدافع هو الشیخ علی آل کاشف الغطاء قدس سره فی محکی تعلیقه علی خیارات اللمعة، فإنه عین عبارته المحکیة عنه ، هدایة الطالب: ۴۹۴، وراجع الجواهر ۲۳: ۹۴ أیضا. (۲) مجمع الفائدة ۸: ۱۸۳. (۳) نهایة الإحکام ۲: ۵۰۱. (۴) فی ظاهر ق بدل فی : من . (*)

ص ۲۵۶

المتفرقة عدم بطلان البیع بمخالفة الصفة المقصودة الغیر المقومة للمبیع، سواء علم القصد إلیها من الخارج أم اشترطت فی العقد، کالحکم بمضی العقد علی المعیب مع عدم القصد إلا إلی الصحیح، ومنه المصراة. وکالحکم فی النص والفتوی بتبعض (۱) الصفقة إذا باع ما یملک وما لم یملک وغیر ذلک، فتأمل (۲). نعم هنا إشکال آخر من جهة تشخیص الوصف الداخل فی الحقیقة عرفا الموجب ظهور خلافه لبطلان البیع، والخارج عنها الموجب ظهور خلافه للخیار، فإن الظاهر دخول الذکورة والانوثة فی المماليک فی حقیقة المبیع لا فی مثل الغنم، وکذا الرومی والزنجی حقیقتان عرفا، وربما یتغایر الحقیقتان مع کونه فیما نحن فیه من قبیل الأوصاف، کما إذا باعه الدهن أو الجبن أو اللبن علی أنه من الغنم فبان من الجاموس، وکذا لو باعه خل الزبیب فبان من التمر. ویمکن إحالة اتحاد الجنس ومغایرته علی العرف وإن خالف ضابطة التغایر المذکورة فی باب الربا، فتأمل.

* (هامش) *

(۱) فی ش : بتبعیض . (۲) فی ش زیادة: وسیجئ بعض الکلام فی مسألة الشرط الفاسد إن شاء الله وراجع تفصیل المسألة فی الجزء الثالث من المکاسب: ۵۱۳ و ۵۳۱. (*)

ص ۲۵۷

مسألة: هل خیار الرؤیة فوری؟

مسألة: هل خيار الرؤية فورى؟

الأكثر على أن الخيار عند الرؤية فورى، بل نسب إلى ظاهر الأصحاب (۱)، بل ظاهر التذكرة عدم الخلاف بين المسلمين إلا من أحمد، حيث جعله ممتدا بامتداد المجلس الذى وقعت فيه الرؤية (۲)، واحتمله فى نهاية الإحكام (۳). ولم أجد لهم دليلا صالحا على ذلك، إلا وجوب الاقتصار فى مخالفة لزوم العقد على المتيقن، ويبقى على القائلين بالتراخى فى مثل خيار الغبن والعيب سؤال الفرق بين المقامين، مع أن صحيحة جميل - المتقدمة فى صدر المسألة (۴) - مطلقة يمكن التمسك بعدم بيان مدة الخيار فيها على عدم الفورية وإن كان خلاف التحقيق، كما نبهنا عليه فى بعض الخيارات المستندة إلى النص. وقد بينا سابقا (۵) ضعف التمسك بالاستصحاب فى إثبات التراخى وإن استندوا إليه فى بعض الخيارات السابقة.

* (هامش) *

(۱) نسبه فى الحدائق ۱۹: ۵۹ إلى ظاهر كلام أكثر الأصحاب، ولم نعثر على غيره. (۲) التذكرة ۱: ۴۶۷. (۳) نهاية الإحكام ۲: ۵۰۸. (۴) تقدمت فى الصفحة ۲۴۵. (۵) بينه فى خيار الغبن، راجع الصفحة ۲۰۹ - ۲۱۲. (*)

ص ۲۵۸

مسألة: مسقطات خيار الرؤية

مسألة: مسقطات خيار الرؤية:

يسقط هذا الخيار بترك المبادرة عرفا على الوجه المتقدم فى خيار الغبن (۱)، وبإسقاطه بعد الرؤية، وبالتصرف بعدها، ولو تصرف قبلها ففى سقوط الخيار وجوه، ثالثها: ابتناء ذلك على جواز إسقاط الخيار قولا قبل الرؤية، بناء على أن التصرف إسقاط فعلى. وفى جواز إسقاطه قبل الرؤية وجهان مبنيان على أن الرؤية سبب أو كاشف. قال فى التذكرة: لو اختار إمضاء العقد قبل الرؤية لم يلزم، لتعلق الخيار بالرؤية (۲)، انتهى. وحكى ذلك عن غيرها أيضا (۳). وظاهره: أن الخيار يحدث بالرؤية، لا أنه يظهر بها، ولو جعلت الرؤية شرطا لا سببا أمكن جواز الإسقاط بمجرد تحقق السبب وهو

* (هامش) *

(۱) راجع الصفحة ۲۱۳ وما بعدها. (۲) التذكرة ۱: ۴۶۷ و ۵۳۳. (۳) حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۵۸۶ بلفظ وفى التذكرة وغيرها ولكن لم نعثر على غير التذكرة. (*)

ص ۲۵۹

العقد. ولا يخلو عن قوة. ولو شرط سقوط هذا الخيار، ففى فساده وإفساده للعقد، كما عن العلامة (۱) وجماعة (۲)، أو عدمهما، كما عن النهاية (۳) وبعض (۴)، أو الفساد دون الإفساد (۵)، وجوه، بل أقوال: من كونه موجبا لكون العقد غررا، كما فى جامع المقاصد: من أن الوصف قام مقام الرؤية، فإذا شرط عدم الاعتداد به كان المبيع غير مرئى ولا موصوف (۶). ومن 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، والعلم بالمبيع لا يرتفع بالتزام عدم الفسخ عند تبين المخالفة، فإن الغرر هو الإقدام على شراء العين الغائبة على أى صفة كانت، ولو كان الالتزام المذكور مؤديا إلى الغرر لكان اشتراط البراءة من العيوب أيضا مؤديا إليه، لأنه بمنزلة بيع الشىء

* (هامش) *

(۱) راجع التذكرة ۱: ۴۶۷. (۲) كالشهيد فى الدروس ۳: ۲۷۶، والمحقق الثانى فى جامع المقاصد ۴: ۳۰۳، والمحقق النراقى فى المستند ۱۴: ۴۰۸، وراجع مفتاح الكرامة ۴: ۲۹۲. (۳) نهاية الإحكام ۲: ۵۰۷. (۴) وهو المحدث الكاشانى فى المفاتيح ۳: ۷۲. (۵) لم نعثر على القائل به فى هذا المبحث، نعم قال به جماعة فى مبحث الشرط الفاسد، منهم الفاضل الآبى فى كشف الرموز ۱: ۴۷۴، بعد

نقله عن الشيخ فى المبسوط، راجع مفتاح الكرامة ۴: ۷۳۲. (۶) جامع المقاصد ۴: ۳۰۳. (*)

ص ۲۶۰

صحيحا أو معيبا بأى عيب كان، ولا شك أنه غرر، وإنما جاز بيع الشىء غير مشروط بالصحة اعتمادا على أصالة الصحة، لا من جهة عدم اشتراط ملاحظة الصحة والعيب فى المبيع، لأن تخالف أفراد الصحيح والمعيب أفحش من تخالف أفراد الصحيح، واقتصارهم فى بيان الأوصاف المعتبرة فى بيع العين الغائبة على ما عدا الصفات الراجعة إلى العيب إنما هو للاستغناء عن تلك الأوصاف بأصالة الصحة، لا لجواز إهمالها عند البيع. فحينئذ، فإذا شرط البراءة من العيوب، كان ذلك راجعا إلى عدم الاعتداد بوجود تلك الأوصاف وعدمها، فيلزم الغرر، خصوصا على ما حكاه فى الدروس عن ظاهر الشيخ وأتباعه (۱): من جواز اشتراط البراءة من العيوب فيما لا قيمة لمكسوره كالبيض والجوز الفاسدين كذلك، حيث إن مرجعه - على ما ذكروه هنا فى اشتراط سقوط خيار الرؤية - إلى اشتراط عدم الاعتداد بمالية المبيع، ولذا اعترض عليهم الشهيد وأتباعه بفساد البيع مع هذا الشرط (۲). لكن مقتضى اعتراضهم فساد اشتراط البراءة من سائر العيوب ولو كان للمعيب قيمة، لأن مرجعه إلى عدم الاعتداد بكون المبيع صحيحا أو معيبا بأى عيب، والغرر فيه أفحش من البيع مع عدم الاعتداد بكون المبيع الغائب متصفا بأى وصف كان.

* (هامش) *

(۱) الدروس ۳: ۱۹۸، وراجع المبسوط ۲: ۱۳۸، والوسيلة: ۲۴۷ و ۲۵۵، وإصباح الشيعة: ۲۲۴، والمهذب ۱: ۳۹۲. (۲) راجع المبسوط ۳: ۱۹۸. (*)

ص ۲۶۱

ثم إنه قد يثبت فساد هذا الشرط لا من جهة لزوم الغرر فى البيع حتى يلزم فساد البيع ولو 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، وفساده من هذه الجهة لا يؤثر فى فساد العقد، فيتعين المصير إلى ثالث الأقوال المتقدمة. لكن الإنصاف: ضعف وجه هذا القول. وأقوى الأقوال أولها، لأن دفع الغرر عن هذه المعاملة وإن لم يكن لثبوت (۱) الخيار، لأن الخيار حكم شرعى لا دخل له فى الغرر العرفى المتحقق فى البيع، إلا أنه لأجل سبب الخيار، وهو اشتراط تلك الأوصاف المنحل إلى ارتباط الالتزام العقدى بوجود هذه الصفات، لأنها إما شروط للبيع وإما قيود للمبيع - كما تقدم سابقا - واشتراط سقوط الخيار راجع إلى الالتزام بالعقد على تقديرى وجود تلك الصفات وعدمها، والتنافى بين الأمرين واضح. وأما قياس هذا الاشتراط باشتراط البراءة، فيدفعه الفرق بينهما: بأن نفى العيوب ليس مأخوذا فى البيع على وجه الاشتراط أو التقييد، وإنما اعتمد المشترى فيهما على أصالة الصحة، لا على تعهد البائع لانتفائها حتى ينافى ذلك اشتراط براءة البائع عن عهدة انتفائها، بخلاف الصفات فيما نحن فيه، فإن البائع يتعهد لوجودها فى المبيع والمشترى يعتمد على هذا التعهد، فاشتراط البائع على المشترى عدم تعهده لها

* (هامش) *

(۱) فى ظاهر ق أو محتمله: بثبوت . (*)

ص ۲۶۲

والتزام العقد عليه بدونها ظاهر المنافاة لذلك. نعم، لو شاهده المشترى واشتراه معتمدا على أصالة بقاء تلك الصفات فاشترط البائع لزوم العقد عليه وعدم الفسخ لو ظهرت المخالفة، كان نظير اشتراط البراءة من العيوب. كما انه لو أخبر بكيله أو وزنه فصدقه المشترى فاشترط عدم الخيار لو ظهر النقص، كان مثل ما نحن فيه، كما يظهر من التحرير فى بعض فروع الإخبار بالكيل (۱). والضابط فى ذلك: أن كل وصف تعهده البائع وكان رفع الغرر بذلك لم يجز اشتراط سقوط خيار فقده، وكل وصف اعتمد المشترى فى رفع الغرر على أمارة اخرى جاز اشتراط سقوط خيار فقده، كالأصل أو غلبة مساواة باطن الصبرة لظاهرها أو نحو ذلك. ومما ذكرنا ظهر

وجه فرق الشهید (۲) وغیره (۳) فی المنع والجواز بین اشتراط البراءة من الصفات المأخوذة فی بیع العین الغائبة وبین اشتراط البراءة من العیوب فی العین المشکوک فی صحته وفساده (۴). وظهر أیضا أنه لو تیقن المشتری بوجود الصفات المذکورة فی العقد فی المبیع، فالظاهر جواز اشتراط عدم الخیار علی تقدیر فقدها،

* (هامش) *

(۱) راجع التحریر ۱: ۱۷۷. (۲) راجع الدروس ۳: ۱۹۸ و ۲۷۶، حیث حکم ببطلان العقد لو تبرأ البائع أو شرط رفع الخیار فی خیار الرؤیة، والصفحة ۲۸۲ حیث حکم بأن من مسقطات خیار العیب التبری من العیب. (۳) راجع مفتاح الکرامة ۴: ۲۹۲ و ۶۲۴. (۴) کذا فی النسخ، والمناسب: صحتها وفسادها . (*)

ص ۲۶۳

لأن دفع (۱) الغرر لیس بالتزام تلک الصفات، بل لعلمه بها، وکذا لو اطمأن بوجودها ولم یتیقن. والضابط کون اندفاع الغرر باشتراط الصفات وتعهدها من البائع وعدمه (۲). وظهر أیضا ضعف ما یقال: من أن الأقوی فی محل الکلام الصحة، لصدق تعلق البیع بمعلوم غیر مجهول، ولو أن الغرر ثابت فی البیع نفسه لم یجد فی الصحة ثبوت الخیار، وإلا لصح ما فیه الغرر من البیع مع اشتراط الخیار، وهو معلوم العدم. وإقدامه (۳) بالبیع المشترط فیه السقوط مع عدم الاطمئنان بالوصف إدخال الغرر علیه من قبل نفسه (۴)، انتهی. توضیح الضعف: أن المجدی فی الصحة ما هو سبب الخیار، وهو التزام البائع وجود الوصف لا نفس الخیار. وأما کون الإقدام من قبل نفسه فلا یوجب الرخصة فی البیع الغرری. والمسألة موضع إشکال.

* (هامش) *

(۱) فی ش : رفع . (۲) فی ش زیادة: هذا مع إمکان التزام فساد اشتراط عدم الخیار، علی تقدیر فقد الصفات المعتبر علمها فی البیع، خرج اشتراط التبری من العیوب بالنص والإجماع، لأن قاعدة نفی الغرر قابلة للتخصیص، کما أشرنا إلیه سابقا . (۳) فی ش والمصدر زیادة: علی الرضا . (۴) الجواهر ۲۳: ۹۶. (*)

ص ۲۶۴

مسألة: عدم سقوط هذا الخیار ببذل التفاوت ولا بإبدال

مسألة: عدم سقوط هذا الخیار ببذل التفاوت ولا بإبدال العین:

لا یسقط هذا الخیار ببذل التفاوت ولا بإبدال العین، لأن العقد إنما وقع علی الشخصی، فتملک غیره یحتاج إلی معاوضة جدیدة. ولو شرط فی متن العقد الإبدال لو ظهر علی خلاف الوصف، ففی الدروس: أن الأقرب الفساد (۱). ولعله لأن البدل المستحق علیه بمقتضی الشرط: إن کان بإزاء الثمن فمرجعه إلی معاوضة جدیدة علی تقدیر ظهور المخالفة، بأن ینفسخ البیع بنفسه عند المخالفة، وینعقد بیع آخر، فیحصل بالشرط انفساخ عقد وانعقاد عقد آخر، کل منهما معلق علی ظهور المخالفة، ومن المعلوم عدم نهوض الشرط لإثبات ذلک. وإن کان بإزاء المبیع الذی ظهر علی خلاف الوصف، فمرجعه أیضا إلی انعقاد معاوضة تعلیقیة غرریة، لأن المفروض جهالة المبدل. وعلی أی تقدیر، فالظاهر عدم مشروعیة الشرط المذکور، فیفسد ویفسد العقد.

* (هامش) *

(۱) الدروس ۳: ۲۷۶. (*)

ص ۲۶۵

وبذلک ظهر ضعف ما فی الحدائق: من الاعتراض علی الشهید قدس سره، حیث قال - بعد نقل عبارة الدروس وحکمه بالفساد - ما لفظه: إن ظاهر کلامه أن الحکم بالفساد أعم من أن یظهر علی الوصف أو لا ـ وفیه: أنه لا ـ موجب للفساد مع ظهوره علی الوصف

المشروط، ومجرد شرط البائع الإبدال مع عدم ظهور (۱) الوصف لا يصلح سببا للفساد، لعموم الأخبار المتقدمة. نعم، لو ظهر مخالفا فإنه يكون فاسدا من حيث المخالفة، ولا يجبره هذا الشرط، لإطلاق الأخبار فى الخيار. والأظهر رجوع الحكم بالفساد فى العبارة إلى الشرط المذكور حيث لا تأثير له مع الظهور وعدمه. وبالجملة، فإنى لا أعرف للحكم بفساد العقد فى الصورة المذكورة على الإطلاق وجها يحمل عليه (۲)، انتهى (۳).

* (هامش) *

(۱) فى ش : عدم الظهور على الوصف . (۲) الحدائق ۱۹: ۵۹. (۳) فى ق - بعد كلمات شطب عليها - زيادة: ولا يخفى ضعفه . (*)

ص ۲۶۶

مسألة: ثبوت خيار الرؤية فى كل عقد

مسألة: ثبوت خيار الرؤية فى كل عقد:

الظاهر ثبوت خيار الرؤية فى كل عقد واقع على عين شخصية موصوفة كالصلح والإجارة، لأنه لو لم يحكم بالخيار مع تبين المخالفة، فإما أن يحكم ببطلان العقد، لما تقدم (۱) عن الأردبيلى فى بطلان بيع العين الغائبة. وإما أن يحكم بلزومه من دون خيار. والأول مخالف لطريقة الفقهاء فى تخلف الأوصاف المشروطة فى المعقود عليه. والثانى فاسد من جهة أن دليل اللزوم هو وجوب الوفاء بالعقد وحرمة النقض، ومعلوم أن عدم الالتزام بترتب آثار العقد على العين الفاقدة للصفات المشترطة فيها ليس نقضا للعقد، بل قد تقدم عن بعض أن ترتيب آثار العقد عليها ليس وفاء وعملا بالعقد حتى يجوز، بل هو تصرف لم يدل عليه العقد، فيبطل. والحاصل: أن الأمر فى ذلك دائر بين فساد العقد وثبوته مع الخيار، والأول مناف لطريقة الأصحاب فى غير باب، فتعين الثانى.

* (هامش) *

(۱) تقدم فى الصفحة ۲۵۴. (*)

ص ۲۶۷

مسألة لو اختلفا فى اختلاف الصفة وعدمه

مسألة لو اختلفا فى اختلاف الصفة وعدمه:

لو اختلفا، فقال البائع: لم يختلف صفته (۱)، وقال المشترى: قد اختلفت، ففى التذكرة: قدم قول المشترى، لأصالة براءة ذمته من الثمن، فلا يلزمه ما لم يقر به أو يثبت بالبينة (۲). ورده فى المختلف - فى نظير المسألة - بأن إقراره بالشراء إقرار بالاشتغال بالثمن (۳). ويمكن أن يكون مراده ببراءة الذمة عدم وجوب تسليمه إلى البائع، بناء على ما ذكره فى أحكام الخيار من التذكرة: من عدم وجوب تسليم الثمن ولا المثمن فى مدة الخيار وإن تسلم الآخر (۴). وكيف كان، فيمكن أن يخدش بأن المشترى قد أقر باشتغال ذمته بالثمن سواء اختلف صفة المبيع أم لم يختلف، غاية الأمر سلطنته على الفسخ لو ثبت أن البائع التزم على نفسه اتصاف البيع (۵) بأوصاف

* (هامش) *

(۱) فى ش : صفة . (۲) التذكرة ۱: ۴۶۷. (۳) المختلف ۵: ۲۹۷. (۴) التذكرة ۱: ۵۳۷. (۵) كذا فى النسخ، والظاهر: المبيع . (*)

ص ۲۶۸

مفقودة، كما لو اختلفا فى اشتراط كون العبد كاتبا، وحيث لم يثبت ذلك فالأصل عدمه، فيبقى الاشتغال لازما غير قابل للإزالة بفسخ العقد. هذا، ويمكن دفع ذلك بأن أخذ الصفات فى المبيع وإن كان فى معنى الاشتراط، إلا أنه بعنوان التقييد، فمرجع الاختلاف إلى الشك فى تعلق البيع بالعين الملحوظ فيها صفات مفقودة، أو تعلقه بعين لوحظ فيها الصفات الموجودة أو ما يعمها (۱)، واللزوم من

أحكام البيع المتعلق بالعين على الوجه الثانى، والأصل عدمه. ومنه يظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين الاختلاف فى اشتراط كتابة العبد، وقد تقدم توضيح ذلك وبيان ما قيل أو يمكن أن يقال فى هذا المجال فى مسألة ما إذا اختلفا فى تغير (۲) ما شاهداه قبل البيع.

* (هامش) *

(۱) فى ظاهر ق : يعمهما . (۲) فى ش : تغيير . (*)

ص ۲۶۹

مسألة: لو نسج بعض الثوب، فاشتراه على أن ينسج الباق

مسألة: لو نسج بعض الثوب، فاشتراه على أن ينسج الباقى كالأول:

لو نسج بعض الثوب، فاشتراه على أن ينسج الباقى كالأول بطل، كما عن المبسوط (۱) والقاضى (۲) وابن سعيد (۳) قدس سرهما والعلامة فى كتبه (۴) وجامع المقاصد (۵). واستدل عليه فى التذكرة وجامع المقاصد: بأن بعضه عين حاضرة وبعضه فى الذمة مجهول. وعن المختلف: صحته (۶). ولا يحضرنى الآن حتى أتأمل فى دليله، والذى ذكر للمنع 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، وكذا إذا ضم

* (هامش) *

(۱) المبسوط ۲: ۷۷. (۲) المهذب ۱: ۳۵۲. (۳) الجامع للشرائع: ۲۵۶ – ۲۵۷. (۴) القواعد ۲: ۶۸، والتحرير ۱: ۱۶۷، والتذكرة ۱: ۵۲۴. (۵) جامع المقاصد ۴: ۳۰۲. (۶) المختلف ۵: ۷۳. (*)

ص ۲۷۰

معه مقدارا معينا كليا من الغزل الموصوف على أن ينسجه كذلك، إذ لا مانع من ضم الكلى إلى الشخصى، وإليه ينظر بعض كلمات المختلف فى هذا المقام، حيث جعل اشتراط نسج الباقى كاشتراط الخياطة والصبغ. وكذا إذا باعه أذرعا معلومة منسوجة مع هذا المنسوج بهذا المنوال. ولو لم ينسجه فى الصورتين الاوليين على ذلك المنوال ثبت الخيار، لتخلف الشرط. ولو لم ينسجه كذلك فى الصورة الأخيرة لم يلزم القبول، وبقى على مال البائع، وكان للمشترى الخيار فى المنسوج، لتبعض الصفقة عليه، والله العالم.

ص ۲۷۱

السابع (۱) فى خيار العيب

السابع (۱) فى خيار العيب:

إطلاق العقد يقتضى وقوعه مبنيا على سلامة العين من العيب، وإنما ترك اشتراطه صريحا اعتمادا على أصالة السلامة، وإلا لم يصح العقد من جهة الجهل بصفة العين الغائبة، وهى صحتها التى هى من أهم ما يتعلق به الأغراض. ولذا اتفقوا فى بيع العين الغائبة على اشتراط ذكر الصفات التى يختلف الثمن باختلافها، ولم يذكروا اشتراط صفة الصحة، فليس ذلك إلا من حيث الاعتماد فى وجودها على الأصل، فإن من يشترى عبدا لا يعلم أنه صحيح سوى أم فالج مقعد، لا يعتمد فى صحته إلا على أصالة السلامة، كما يعتمد من شاهد المبيع سابقا على بقائه على ما شاهده، فلا يحتاج إلى ذكر تلك الصفات فى العقد، وكما يعتمد على إخبار البائع بالوزن. قال فى التذكرة: الأصل فى المبيع من الأعيان والأشخاص السلامة من العيوب والصحة، فإذا أقدم المشترى على بذل ماله فى

* (هامش) *

(۱) لم يرد فى ق . (*)

ص ۲۷۲

مقابلة تلک العین، فإنما بنی إقدامه علی غالب ظنه المستند إلی أصالة السلامة (۱)، انتهی. وقال فی موضع آخر: إطلاق العقد واشتراط السلامة یقتضیان السلامة علی ما مر: من أن القضاء العرفی یقتضی (۲) أن المشتری إنما بذل ماله بناء علی أصالة السلامة، فکأنها مشترطة فی نفس العقد (۳)، انتهی. ومما ذکرنا یظهر: أن الانصراف لیس من باب انصراف المطلق إلی الفرد الصحیح لیرد علیه: أولا: منع الانصراف، ولذا لا یجری فی الأیمان والنذور. وثانیا: عدم جریانه فیما نحن فیه، لعدم کون المبیع مطلقا، بل هو جزئی حقیقی خارجی. وثالثا: بأن مقتضاه عدم وقوع العقد رأسا علی المعیب، فلا معنی لإمضاء العقد الواقع علیه أو فسخه حتی یثبت التخییر بینهما. ودفع جمیع هذا: بأن وصف الصحة قد اخذ شرطا فی العین الخارجیة نظیر معرفة الکتابة أو غیرها من الصفات المشروطة فی العین الخارجیة، وإنما استغنی عن ذکر وصف الصحة لاعتماد المشتری فی وجودها علی الأصل، کالعین المرئیة سابقا حیث یعتمد فی وجود أصلها وصفاتها علی الأصل.

* (هامش) *

(۱) التذکرة ۱: ۵۲۴. (۲) فی ق : أن یقضی . (۳) التذکرة ۱: ۵۳۸. (*)

ص ۲۷۳

ولقد أجاد فی الکفایة حیث قال: إن المعروف بین الأصحاب أن إطلاق العقد یقتضی لزوم السلامة (۱). ولو باع کلیا حالا أو سلما کان الانصراف [إلی الصحیح] (۲) من جهة ظاهر الإقدام أیضا (۳). ویحتمل [کونه] (۴) من جهة الإطلاق المنصرف إلی الصحیح فی مقام الاشتراء، وإن لم ینصرف إلیه فی غیر هذا المقام (۵). ثم إن المصرح به فی کلمات جماعة (۶): أن اشتراط الصحة فی متن العقد یفید التأکید، لأنه تصریح بما یکون الإطلاق منزلا علیه، وإنما ترک لاعتماد المشتری علی أصالة السلامة، فلا یحصل من أجل هذا الاشتراط خیار آخر غیر خیار العیب، کما لو اشترط کون الصبرة کذا وکذا صاعا، فإنه لا یزید علی ما إذا ترک الاشتراط واعتمد علی إخبار البائع بالکیل، أو اشترط بقاء الشیء علی الصفة السابقة المرئیة فإنه فی حکم ما لو ترک ذلک اعتمادا علی أصالة بقائها.

* (هامش) *

(۱) کفایة الأحکام: ۹۳، ولکن فیه: لا أعرف خلافا بینهم فی أن إطلاق... . (۲) لم یرد فی ق . (۳) فی ق زیادة کلمة غیر مقروة، ولعلها لا الإطلاق . (۴) لم یرد فی ق . (۵) فی ش زیادة: فتأمل . (۶) منهم: الشهید الثانی فی المسالک ۳: ۲۸۲، والمحدث البحرانی فی الحدائق ۱۹: ۷۹، وفی الجواهر ۲۳: ۲۳۵ - بعد نسبته إلی صریح جماعة - قال: بل لم أجد قائلا بغیره . (*)

ص ۲۷۴

وبالجملة، فالخیار خیار العیب اشترط الصحة أم لم یشترط. ویؤیده ما ورد من روایة یونس فی رجل اشتری جاریة علی أنها عذراء فلم یجدها عذراء؟ قال: یرد علیه فضل القیمة (۱) فإن اقتصاره علیه السلام علی أخذ الأرش الظاهر فی عدم جواز الرد یدل علی أن الخیار خیار العیب، ولو کان هنا خیار تخلف الاشتراط لم یسقط الرد بالتصرف فی الجاریة بالوط ء أو مقدماته. ومنه یظهر ضعف ما حکاه فی المسالک: من ثبوت خیار الاشتراط هنا، فلا یسقط الرد بالتصرف (۲). ودعوی: عدم دلالة الروایة علی التصرف أو عدم دلالته علی اشتراط البکارة فی متن العقد، ممنوعة (۳).

* (هامش) *

(۱) الوسائل ۱۲: ۴۱۸، الباب ۶ من أبواب العیوب، الحدیث الأول. (۲) المسالک ۳: ۲۸۲. (۳) فی ش بدل ممنوعة : کما تری . (*)

ص ۲۷۵

مسألة: التخییر بین الرد واخذ الأرش عند ظهور العیب

مسألة: التخییر بین الرد واخذ الأرش عند ظهور العیب:

ظهور العیب فی المبیع یوجب تسلط المشتری علی الرد وأخذ الأرش بلا خلاف، ویدل علی الرد الأخبار المستفیضة الآتیة (۱). وأما الأرش فلم یوجد فی الأخبار ما یدل علی التخییر بینه وبین الرد، بل ما دل علی الأرش یختص بصورة التصرف المانع من الرد (۲)، فیجوز أن یکون الأرش فی هذه الصورة لتدارک ضرر المشتری، لا لتعیین أحد طرفی التخییر بتعذر الآخر. نعم، فی الفقه الرضوی: فإن خرج السلعة معیبا (۳) وعلم المشتری، فالخیار إلیه إن شاء رده وإن شاء أخذه أو رد علیه بالقیمة أرش العیب (۴)، وظاهره - کما فی الحدائق (۵) - التخییر بین الرد وأخذه بتمام

* (هامش) *

(۱) انظر الصفحة ۲۸۰ و ۲۹۳ وما بعدها. (۲) راجع الوسائل ۱۲: ۳۶۲، الباب ۱۶ من أبواب الخیار، والصفحة ۴۱۳، الباب ۴ من أبواب أحکام العیوب. (۳) کذا، والمناسب: معیبة ، وفی المصدر: فإن خرج فی السلعة عیب . (۴) الفقه المنسوب للإمام الرضا علیه السلام: ۲۵۳. (۵) الحدائق ۱۹: ۶۴. (*)

ص ۲۷۶

الثمن وأخذ الأرش. ویحتمل زیادة الهمزة فی لفظة أو ویکون واو العطف، فیدل علی التخییر بین الرد والأرش. وقد یتکلف لاستنباط هذا الحکم من سائر الأخبار، وهو صعب جدا. وأصعب منه جعله مقتضی القاعدة، بناء علی أن الصحة وإن کانت وصفا، فهی بمنزلة الجزء، فیتدارک فائته باسترداد ما قابله من الثمن، ویکون الخیار حینئذ لتبعض الصفقة. وفیه: منع المنزلة عرفا ولا (۱) شرعا، ولذا لم یبطل البیع فیما قابله من الثمن، بل کان الثابت بفواته مجرد استحقاق المطالبة، بل لا یستحق المطالبة بعین ما قابله علی ما صرح به العلامة (۲) وغیره (۳). ثم منع کون الجزء الفائت یقابل بجزء من الثمن إذا اخذ وجوده فی المبیع الشخصی علی وجه الشرطیة، کما فی بیع الأرض علی أنها جربان معینة، وما نحن فیه من هذا القبیل. وبالجملة، فالظاهر عدم الخلاف فی المسألة بل الإجماع علی التخییر بین الرد والأرش. نعم، یظهر من الشیخ فی غیر موضع من المبسوط: أن أخذ الأرش مشروط بالیأس عن الرد (۴)، لکنه - مع مخالفته لظاهر کلامه فی النهایة (۵) وبعض مواضع المبسوط (۶) - ینافیه

* (هامش) *

(۱) کذا فی النسخ، والأولی حذف لا . (۲) التذکرة ۱: ۵۲۸. (۳) کصاحب الجواهر فی الجواهر ۲۳: ۲۹۴. (۴) راجع المبسوط ۲: ۱۳۱ - ۱۳۲. (۵) راجع النهایة: ۳۹۳. (۶) راجع المبسوط ۲: ۱۲۶ - ۱۴۰. (*)

ص ۲۷۷

إطلاق الأخبار بجواز أخذ الأرش (۱)، فافهم. ثم إن فی کون ظهور العیب مثبتا للخیار أو کاشفا عنه ما تقدم فی خیار الغبن. وقد عرفت أن الأظهر ثبوت الخیار بمجرد العیب والغبن واقعا، وإن کان ظاهر کثیر من کلماتهم یوهم حدوثه بظهور العیب، خصوصا بعد کون ظهور العیب بمنزلة رؤیة المبیع علی خلاف ما اشترط. وقد صرح العلامة بعدم جواز إسقاط خیار الرؤیة قبلها، معللا بأن الخیار إنما یثبت بالرؤیة (۲). لکن المتفق علیه هنا نصا وفتوی جواز التبری وإسقاط خیار العیب. ویؤید ثبوت الخیار هنا بنفس العیب: أن استحقاق المطالبة بالأرش الذی هو أحد طرفی الخیار لا معنی لثبوته بظهور العیب، بل هو ثابت بنفس انتفاء وصف الصحة. هذا، مضافا إلی أن الظاهر من بعض أخبار المسألة أن السبب هو نفس العیب. لکنها لا تدل علی العلیة التامة، فلعل الظهور شرط. وکیف کان، فالتحقیق ما ذکرنا فی خیار الغبن: من وجوب الرجوع فی کل حکم من أحکام هذا الخیار إلی دلیله وأنه یفید ثبوته بمجرد العیب أو بظهوره، والمرجع فیما لا یستفاد من دلیله أحد الأمرین

* (هامش) *

(۱) لم نعثر علی الأخبار المطلقة، بل الأخبار کما ذکره الشیخ فی الصفحة ۲۷۵ مخصوصة بالأرش فی صورة التصرف المانع عن الرد، نعم نقل فی الموضع المذکور عن الفقه الرضوی ما یدل علی التخییر. (۲) راجع التذکرة ۱: ۴۶۷ و ۵۳۳. (*)

ص ۲۷۸

هی القواعـد، فافهم. ثم إنه لا فرق فی هذا الخیار بین الثمن والمثمن، کما صـرح به العلامهٔ (۱) وغیره (۲)، هنا وفی باب الصرف فیما إذا ظهر أحد عوضی الصرف معیبا (۳). والظـاهر أنه مما لا خلاف فیه وإن کان مورد الأخبار ظهور العیب فی المبیع، لأن الغالب کون الثمن نقدا غالبا والمثمن متاعا فیکثر فیه العیب، بخلاف النقد.

* (هامش) *

(۱) راجع التذکرهٔ ۱: ۵۳۲، والمختلف ۵: ۱۸۸. (۲) کالشهید الثانی فی المسالک ۳: ۲۸۶، وصاحب الجواهر فی الجواهر ۲۳: ۲۳۷. (۳) راجع الشرائع ۲: ۴۹، والتذکرهٔ ۱: ۵۱۳، والقواعد ۲: ۳۹، والمختلف ۵: ۱۱۹ – ۱۲۰. (*)

ص ۲۷۹

القول فی مسقطات هذا الخیار

۱

القول فی مسقطات هذا الخیار:

بطرفیه أو أحدهما. مسألهٔ یسقط الرد خاصهٔ بامور: أحدها: التصریح بالتزام العقد وإسقاط الرد واختیار الأرش، ولو أطلق الالتزام بالعقد فالظاهر عـدم سـقوط الأرش، ولو أسـقط الخیار فلا یبعـد سـقوطه. الثانی: التصـرف فی المعیب عند علمائنا کما فی التذکرهٔ (۱)، وفی السرائر: الإجماع علی أن التصرف یسقط الرد بغیر خلاف منهم (۲)، نحوه و المسالک (۳)، وسیأتی الخلاف فی الجملهٔ من الإسکافی والشیخین

* (هامش) *

(۱) التذکرهٔ ۱: ۵۲۵. (۲) السرائر ۲: ۳۰۲. (۳) راجع المسالک ۳: ۲۸۳، ولکن لیس فیه دعوی الإجمـاع أو نفی الخلاـف، نعم قال فی الصفحهٔ ۲۰۱ فی خیار الحیوان: لا خلاف فی سقوطه بالتصرف . (*)

ص ۲۸۰

وابن زهرهٔ وظاهر المحقق، بل المحقق الثانی (۱). واستدل [علیه] (۲) فی التذکرهٔ أیضا – تبعا للغنیهٔ (۳) –: بأن تصرفه فیه رضا منه به علی الإطلاق، ولولا ذلک کان ینبغی له الصبر والثبات حتی یعلم حال صحته وعدمها، وبقول أبی جعفر علیه السلام فی الصحیح: أیما رجـل اشتری شـیئا وبه عیب أو عوار ولم یتبرأ إلیه ولم یبینه (۴) فأحدث فیه بعدما قبضه شـیئا و (۵) علم بذلک العوار وبذلک العیب، فإنه یمضـی علیه البیع، ویرد علیه بقدر ما ینقص من ذلک الداء والعیب من ثمن ذلک لو لم یکن به (۶). ویدل علیه مرسلهٔ جمیل عن أبی عبد الله علیه السلام: فی الرجل یشتری الثوب أو المتاع فیجد به عیبا؟ قال: إن کان الثوب قائما بعینه رده علی صاحبه وأخذ الثمن، وإن کان الثوب قد قطع أو خیط أو صبغ رجع بنقصان العیب (۷). هذا، ولکن الحکم بسقوط الرد بمطلق التصرف، حتی مثل قول

* (هامش) *

(۱) انظر الصفحهٔ ۲۸۶ – ۲۸۹. (۲) لم یرد فی ق . (۳) راجع الغنیهٔ: ۲۲۲. (۴) فی ش : ولم یتبین له ، واختلفت المصادر الحدیثیهٔ فیها. (۵) فی ش بـدل و : ثـم . (۶) التذکرهٔ ۱: ۵۲۵، والروایـهٔ أوردها فی الوسائل ۱۲: ۳۶۲، الباب ۱۶ من أبواب الخیار، الحـدیث ۲. (۷) الوسائل ۱۲: ۳۶۳، الباب ۱۶ من أبواب الخیار، الحدیث ۳. (*)

ص ۲۸۱

المشتری للعبد المشتری ناولنی الثوب أو أغلق الباب – علی ما صـرح به العلامهٔ فی التذکرهٔ (۱) – فی غایهٔ الإشکال، لإطلاق قوله علیه

السلام: إن كان الثوب قائما بعينه رده المعتضد بإطلاق الأخبار فى الرد - خصوصا ما ورد فى رد الجارية بعدما لم تحض ستة أشهر عند المشترى (۲) (۳) ونحو ذلك مما يبعد التزام التقييد فيه بصورة عدم التصرف فيه بمثل اغلق الباب ونحوه - وعدم (۴) ما يصلح للتقييد مما استدل به للسقوط، فإن مطلق التصرف لا يدل على الرضا، خصوصا مع الجهل بالعيب. وأما المرسلة (۵) فقد عرفت إطلاقها لما يشمل لبس الثوب واستخدام العبد، بل وط ء الجارية لولا النص المسقط للخيار به. وأما الصحيحة (۶) فلا يعلم المراد من إحداث شيء فى المبيع لكن الظاهر - بل المقطوع - عدم شموله لغة ولا عرفا لمثل استخدام العبد شبهه و مما مر من الأمثلة، فلا يدل على أزيد مما دل عليه ذيل المرسلة: من أن العبرة بتغير العين وعدم قيامها بعينها. اللهم إلا أن

* (هامش) *

(۱) التذكرة ۱: ۵۳۰. (۲) راجع الوسائل ۱۲: ۴۱۳، الباب ۳ من أبواب أحكام العيوب، وفيه حديث واحد. (۳) فى ش زيادة: ورد المملوك فى أحداث السنة . (۴) عطف على قوله: لإطلاق . (۵) يعنى مرسلة جميل المتقدمة فى الصفحة السابقة. (۶) يعنى صحيحة زرارة المتقدمة فى الصفحة السابقة أيضا. (*)

ص ۲۸۲

يستظهر بمعونة ما تقدم فى خيار الحيوان: من النص الدال على أن المراد بإحداث الحدث فى المبيع هو: أن ينظر إلى ما حرم النظر إليه قبل الشراء (۱)، فإذا كان مجرد النظر المختص بالمالك حدثا دل على سقوط الخيار هنا وفى الحيوان (۲) بكل تصرف، فيكون ذلك النص دليلا على المراد بالحدث هنا. وهذا حسن، لكن إقامة البينة على اتحاد معنى الحدث فى المقامين مع عدم مساعدة العرف على ظهور الحدث فى هذا المعنى مشكلة (۳). ثم إنه إذا قلنا بعموم الحدث فى هذا المقام لمطلق التصرف، فلا دليل على كونه من حيث الرضا بالعقد (۴) وإن كان النص فى خيار الحيوان دالا على ذلك، بقرينة التعليل المذكور فيه على الوجوه المتقدمة (۵) فى المراد من التعليل (۶). لكن كلمات كثير منهم فى هذا المقام أيضا تدل على سقوط هذا الخيار بالتصرف من حيث الرضا، بل عرفت من التذكرة والغنية: أن علة السقوط دلالة التصرف نوعا على الرضا (۷).

* (هامش) *

(۱) الوسائل ۱۲: ۳۵۱، الباب ۴ من أبواب الخيار، الحديث ۱ - ۳، وراجع الصفحة ۹۷ - ۹۸. (۲) لم ترد وفى الحيوان فى ش . (۳) فى ق : مشكل . (۴) فى ش زيادة: فلا يتقيد بالتصرف الدال عليه . (۵) فى ش زيادة: هناك . (۶) تقدمت فى الصفحة ۱۰۰ - ۱۰۲. (۷) راجع الصفحة ۲۸۰. (*)

ص ۲۸۳

ونحوه فى الدلالة على كون السقوط بالتصرف من حيث دلالته على الرضا كلمات جماعة ممن تقدم عليه ومن تأخر عنه. قال فى المقنعة: فإن لم يعلم المبتاع بالعيب حتى أحدث فيه حدثا لم يكن له الرد، وكان له أرش العيب خاصة، وكذلك حكمه إذا أحدث فيه حدثا بعد العلم، ولا يكون إحداثه الحدث بعد المعرفة بالعيب رضا به منه (۱)، انتهى. فإن تعليله عدم سقوط الأرش بعدم دلالة الإحداث على الرضا بالعيب ظاهر - خصوصا بملاحظة ما يأتى من كلام غيره - فى أن سقوط الرد بالحدث لدلالته على الرضا بأصل البيع، ومثلها عبارة النهاية من غير تفاوت (۲). وقال فى المبسوط: إذا كان المبيع بهيمة فأصاب بها عيبا كان له ردها، فإذا كان فى طريق الرد جاز له ركوبها وعلفها وسقيها وحلبها وأخذ لبنها، وإن نتجت كان له نتاجها، كل هذا لأنه ملكه وله فائدته وعليه مؤونته، والرد لا يسقط، لأنه إنما يسقط الرد بالرضا بالمعيب أو ترك الرد بعد العلم به أو بأن يحدث فيه عيب عنده، وليس هنا شيء من ذلك (۳)، انتهى. وقال فى الغنية: ولا يسقط بالتصرف بعد العلم بالعيب حق المطالبة بالأرش، لأن التصرف دلالة الرضا بالبيع لا بالعيب (۴)، انتهى.

* (هامش) *

(۱) المقنعة: ۵۹۷. (۲) راجع النهاية: ۳۹۳، لكن مع تفاوت فى الألفاظ. (۳) المبسوط ۲: ۱۳۹. (۴) الغنية: ۲۲۲. (*)

ص ۲۸۴

وفى السرائر، قال فى حكم من ظهر على عيب فيما اشتراه: ولا يجبر على أحد الأمرين - يعنى الرد والأرش - قال: هذا إذا لم يتصرف فيه تصرفا يؤذن بالرضا فى العادة، أو ينقص قيمته بتصرفه (۱)، انتهى. وفى الوسيلة: ويسقط الرد بأحد ثلاثة أشياء: بالرضا، وبترك الرد بعد العلم به والمعرفة (۲) إذا عرف أن له الخيار (۳)، وبحدوث عيب آخر عنده (۴)، انتهى. وهى بعينه - كعبارة المبسوط المتقدمة - ظاهرة فى أن التصرف ليس بنفسه مسقطا إلا إذا دل على الرضا. وقال فى التذكرة: لو ركبها ليسقيها ثم يردها لم يكن ذلك رضا منه بإمساكها، ولو حلبها فى طريق الرد فالأقوى أنه تصرف يؤذن بالرضا بها. وقال بعض الشافعية: لا يكون رضا بإمساكه، لأن اللبن ماله قد استوفاه فى حال الرد (۵)، انتهى. وفى جامع المقاصد والمسالك - فى رد ابن حمزة القائل بأن التصرف بعد العلم يسقط الأرش أيضا -: أن التصرف لا يدل على إسقاط الأرش، نعم يدل على الالتزام بالعقد (۶).

* (هامش) *

(۱) السرائر ۲: ۲۷۷. (۲) لم ترد والمعرفة فى ش والمصدر. (۳) فى ش والمصدر: الرد . (۴) الوسيلة: ۲۵۶. (۵) التذكرة ۱: ۵۲۹. (۶) جامع المقاصد ۴: ۳۳۲، والمسالك ۳: ۲۸۳ - ۲۸۴. (*)

ص ۲۸۵

وفى التحرير: لو نقل المبيع أو عرضه للبيع أو تصرف فيه بما يدل على الرضا قبل علمه بالعيب وبعده سقط الرد (۱)، انتهى. وقد ظهر من جميع ذلك: أن التصرف من حيث هو ليس مسقطا، وإنما هو التزام ورضا بالعقد فعلا، فكل تصرف يدل على ذلك عادة فهو مسقط، وما ليس كذلك فلا دليل على الإسقاط به، كما لو وقع نسيانا أو للاختبار، ومقتضى ذلك: أنه لو وقع التصرف قبل العلم بالعيب لم يسقط، خصوصا إذا كان مما يتوقف العلم بالعيب عليه وحصل بقصد الاختبار، إلا أن المعروف - خصوصا بين العلامة ومن تأخر عنه (۲) -: عدم الفرق فى السقوط بالتصرف بين وقوعه قبل العلم بالعيب أو بعده. والذى ينبغى أن يقال - وإن كان ظاهر المشهور خلافه -: إن التصرف بعد العلم مسقط للرد إذا كان دالا بنوعه على الرضا كدلالة اللفظ على معناه، لا مطلق التصرف، والدليل على إسقاطه - مضافا إلى أنه التزام فعلى فيدل عليه ما يدل على اعتبار الالتزام إذا دل عليه باللفظ -: ما تقدم فى خيار الحيوان (۳) من تعليل السقوط بالحدث بكونه رضا بالبيع، ولذا تعدينا إلى خيار المجلس والشرط وحكمنا بسقوطهما بالتصرف، فكذلك خيار العيب. وأما التصرف قبل العلم بالعيب، فإن كان مغيرا للعين بزيادة أو

* (هامش) *

(۱) التحرير ۱: ۱۸۴. (۲) راجع التحرير ۱: ۱۸۳، والقواعد ۲: ۷۴، والدروس ۳: ۲۸۳. (۳) تقدم فى الصفحة ۹۷. (*)

ص ۲۸۶

نقيصة أو تغير هيئة أو ناقلا لها بنقل لازم أو جائز - وبالجملة صار بحيث لا يصدق معه قيام الشىء بعينه - فهو مسقط أيضا، لمرسلة جميل المتقدمة (۱). ويلحق بذلك تعذر الرد بموت أو عتق أو إجارة أو شبه ذلك. وظاهر المحقق فى الشرائع الاقتصار على ذلك، حيث قال فى أول المسألة: ويسقط الرد بإحداثه فيه حدثا - كالعتق وقطع الثوب - سواء كان قبل العلم بالعيب أو بعده (۲). وفى مسألة رد المملوك من أحداث السنة: فلو أحدث ما يغير عينه أو صفته ثبت الأرش (۳)، انتهى. وهو الظاهر من المحكى عن الإسكافى، حيث قال: فإن وجد بالسلعة عيبا وقد أحدث فيه ما لا يمكن [معه] (۴) ردها إلى ما كانت عليه قبله، كالوطء للأمة والقطع للثوب أو تعذر الرد بموت أو نحوه، كان له فضل ما بين الصحة والعيب (۵)، انتهى. وهذا هو الذى ينبغى أن يقتصر عليه من التصرف قبل العلم، وأما ما عدا ذلك من التصرف قبل العلم - كحلب الدابة وركوبها وشبه ذلك - فلا دليل على السقوط به بحيث تطمئن به النفس، أقصى (۶)

* (هامش) *

(۱) تقدمت فی الصفحة ۲۸۰. (۲) الشرائع ۲: ۳۶. (۳) الشرائع ۲: ۴۰. (۴) لم یرد فی ق . (۵) حکاه العلامة فی المختلف ۵: ۱۷۸ – ۱۷۹. (۶) فی ش : وأقصی . (*)

ص ۲۸۷

ما یوجد لذلک صحیحة زرارة المتقدمة (۱) بضمیمة ما تقدم (۲) فی خیار الحیوان من التمثیل للحدث بالنظر واللمس، وقیام النص (۳) والإجماع علی سقوط رد الجاریة بوطئها قبل العلم، مع عدم دلالته علی الالتزام بالبیع وعدم تغییره للعین، وإطلاق معقد الإجماع المدعی فی کثیر من العبائر، کالتذکرة والسرائر والغنیة وغیرها (۴). وفی نهوض ذلک کله لتقیید إطلاق أخبار الرد – خصوصا ما کان هذا التقیید فیه فی غایة البعد، کالنص برد الجاریة بعد ستة أشهر (۵)، ورد الجاریة إذا لم یطأها (۶) ورد المملوک من أحداث السنة (۷) – نظر، بل منع، خصوصا معاقد الإجماع، فإن نقلة الإجماع کالعلامة والحلی وابن زهرة قد صرحوا فی کلماتهم المتقدمة بأن العبرة بالرضا بالعقد، فکأن دعوی الإجماع وقعت من هؤلاء علی السقوط بما یدل علی الرضا من التصرف، خصوصا ابن زهرة فی الغنیة حیث إنه اختار

* (هامش) *

(۱) تقدمت فی الصفحة ۲۸۰ ضمن کلام العلامة. (۲) راجع الصفحة ۹۷ – ۹۸. (۳) راجع الوسائل ۱۲: ۴۱۴ – ۴۱۵، الباب ۳ من أبواب أحکام العیوب. (۴) تقدم عن التذکرة والسرائر فی الصفحة ۲۷۹، وراجع الغنیة: ۲۲۲، ومفتاح الکرامة ۴: ۶۲۶. (۵) الوسائل ۱۲: ۴۱۳، الباب ۳ من أبواب العیوب، وفیه حدیث واحد. (۶) لم نعثر علی هذا النص، نعم یستفاد مما ورد باشتراط رد الجاریة بعدم الوط ء، راجع الوسائل ۱۲: ۴۱۴ – ۴۱۵، الباب ۴ من أبواب أحکام العیوب. (۷) راجع الوسائل ۱۲: ۴۱۱، الباب ۲ من أبواب العیوب. (*)

ص ۲۸۸

ما قویناه من التفصیل بین صورتی العلم والجهل والمغیر وغیره (۱). قال قدس سره: وخامسها – یعنی مسقطات الرد – التصرف فی المبیع الذی لا یجوز مثله إلا بملکه أو الإذن الحاصل له بعد العلم بالعیب، فإنه یمنع من الرد لشئ من العیوب، ولا یسقط حق المطالبة بالأرش، لأن التصرف دلالة الرضا بالبیع لا بالعیب، وکذا حکمه لو (۲) کان قبل العلم بالعیب وکان مغیرا للعین بزیادة فیه مثل الصبغ للثوب أو نقصان فیه کالقطع (۳). وإن لم یکن کذلک فله الرد بالعیب إذا علم ما لم یکن أمة فیطأها (۴) فإنه یمنع من ردها لشئ من العیوب إلا الحبل (۵)، انتهی کلامه. وقد أجاد قدس سره فیما استفاده من الأدلة. وحکی من المبسوط أیضا: أن التصرف قبل العلم لا یسقط به الخیار (۶). لکن صرح بأن الصبغ وقطع الثوب یمنع من الرد (۷). فإطلاق التصرف قبل العلم محمول علی غیر المغیر. وظاهر المقنعة والمبسوط (۸): أنه إذا وجد العیب بعد عتق العبد

* (هامش) *

(۱) فی ش زیادة: حیث . (۲) فی ش والمصدر بدل لو : إن . (۳) فی ش زیادة: للثوب . (۴) العبارة فی ش هکذا: إذا علمه ما لم یکن وط ء الجاریة . (۵) الغنیة: ۲۲۲. (۶) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۶۲۶، ولم نعثر علیه فی المبسوط. (۷) المبسوط ۲: ۱۳۹. (۸) صرح به فی المقنعة: ۵۹۷ – ۵۹۸، ولم نعثر علی جمیع ما ذکر فی المبسوط، نعم ذکر فیه حکم العیب بعد العتق، راجع المبسوط ۲: ۱۳۲، ولکن ذکره تماما وصریحا فی النهایة: ۳۹۳ – ۳۹۴. (*)

ص ۲۸۹

۲

والأمة لم یکن له ردهما، وإذا وجده بعد تدبیرهما أو هبتهما کان مخیرا بین الرد و (۱) أرش العیب، وفرقا بینهما وبین العتق بجواز

الرجوع فيهما دون العتق. ويرده - مع أن مثلهما تصرف يؤذن بالرضا - مرسلة جميل (۲)، فإن العين مع الهبة والتدبير غير قائمة، وجواز الرجوع وعدمه لا دخل له فى ذلك، ولذا اعترض عليهما الحلى بالنقض بما لو باعه بخيار مع أنه لم يقل أحد من الامة بجواز الرد حينئذ (۳) بعد ما ذكر: أن الذى يقتضيه اصول المذهب أن المشترى إذا تصرف فى المبيع فإنه لا يجوز له رده، ولا خلاف [فى] (۴) أن الهبة والتدبير تصرف (۵). وبالجملة، فتعميم الأكثر لأفراد التصرف مع التعميم لما بعد العلم وما قبله مشكل. والعجب من المحقق الثانى أنه تنظر فى سقوط الخيار بالهبة الجائزة، مع تصريحه فى مقام آخر بما عليه الأكثر (۶). الثالث: تلف العين أو صيرورته كالتالف، فإنه يسقط الخيار هنا، بخلاف الخيارات المتقدمة الغير الساقطة بتلف العين. والمستند فيه - بعد ظهور الإجماع - إناطة الرد فى المرسلة السابقة (۷)

* (هامش) *

(۱) فى ش زيادة: أخذ . (۲) المتقدمة فى الصفحة ۲۸۰. (۳) فى ش زيادة: وقال . (۴) من ش . (۵) السرائر ۲: ۲۹۹. (۶) راجع جامع المقاصد ۴: ۳۴۲ و ۲۹۱. (۷) وهى مرسلة جميل المتقدمة فى الصفحة ۲۸۰. (*)

ص ۲۹۰

بقيام العين، فإن الظاهر منه اعتبار بقائها فى ملكه، فلو تلف أو انتقل إلى ملك الغير أو استؤجر أو رهن أو أبق العبد أو انعتق العبد على المشترى، فلا رد. ومما ذكرنا ظهر أن عد انعتاق العبد على المشترى مسقطا برأسه - كما فى الدروس (۱) - 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 المشترى لم يجز رده، للأصل، خلافا للشيخ (۲)، بل المفيد (۳) قدس سرهما. فرع: لا خلاف نصا (۴) وفتوى فى أن وط ء الجارية يمنع عن ردها بالعيب، سواء قلنا بأن مطلق التصرف مانع أم قلنا باختصاصه بالتصرف الموجب لعدم كون الشىء قائما بعينه، غاية الأمر كون الوط ء على هذا القول مستثنى عن التصرف الغير المغير للعين - كما عرفت (۵) من عبارة الغنية - مع أن العلامة قدس سره علل المنع فى موضع من التذكرة بأن الوط ء جناية، ولهذا يوجب غرامة جزء من القيمة كسائر جنايات المملوك (۶).

* (هامش) *

(۱) الدروس ۳: ۲۸۶. (۲) المبسوط ۲: ۱۳۱. (۳) لم نعثر عليه. (۴) راجع الوسائل ۱۲: ۴۱۴ - ۴۱۵، الباب ۴ من أبواب العيوب. (۵) راجع الصفحة ۲۸۸. (۶) التذكرة ۱: ۵۲۶. (*)

ص ۲۹۱

وقد تقدم (۱) فى كلام الإسكافى أيضا: أن الوط ء مما لا يمكن معه رد المبيع إلى ما كان عليه قبله، ويشير إليه ما سيجئ فى غير واحد من الروايات من قوله: معاذ الله أن يجعل لها أجرا! (۲) فإن فيه إشارة إلى أنه لو ردها لا بد أن يرد معها شيئا تداركا للجناية، إذ لو كان الوط ء مجرد استيفاء منفعة لم يتوقف ردها على رد عوض المنفعة، فإطلاق الأجر عليه فى الرواية على طبق ما يتراءى فى نظر العرف [من كون هذه الغرامة كأنها اجرة للوط ء] (۳). وحاصل معناه: أنه إذا حكمت بالرد مع أرش جنايتها كان ذلك فى الأنظار بمنزلة الاجرة وهى ممنوعة شرعا، لأن إجارة الفروج غير جائزة. وهذا إنما وقع من أمير المؤمنين عليه السلام مبنيا على تقرير رعيته على ما فعله الثانى من تحريم العقد المنقطع، فلا يقال: إن المتعة مشروعة، وقد ورد أن المنقطعات مستأجرات (۴) فلا وجه للاستعاذة بالله من جعل الاجرة للفروج. هذا ما يخطر عاجلا بالبال فى معنى هذه الفقرة، والله العالم. وكيف كان، ففى النصوص المستفيضة الواردة فى المسألة كفاية: ففى صحيحة ابن حازم عن أبى عبد الله عليه السلام: فى رجل اشترى جارية فوقع عليها؟ قال: إن وجد فيها عيبا فليس له أن

* (هامش) *

(۱) تقدم فى الصفحة ۲۸۶. (۲) يجئ فى الصفحة الآتية، فى صحيحة ابن مسلم ورواية ميسر. (۳) لم يرد فى ق . (۴) راجع الوسائل

۱۴: ۴۴۶، الباب ۴ من أبواب المتعة، الحديث ۲ و ۴. (*)

ص ۲۹۲

يردها، ولكن يرد عليه بقيمة ما نقصها العيب. قلت: هذا قول أمير المؤمنين عليه السلام؟ قال: نعم (۱). وصحيحة ابن مسلم عن أحدهما عليهما السلام: أنه سئل عن الرجل يبتاع الجارية فيقع عليها، فيجد بها عيبا بعد ذلك؟ قال: لا يردها على صاحبها، ولكن يقوم ما بين العيب والصحة، ويرد على المبتاع، معاذ الله أن يجعل لها أجرا! (۲). ورواية ميسر عن أبى عبد الله عليه السلام قال: كان على لا يرد الجارية بعيب إذا وطئت، ولكن يرجع بقيمة العيب، وكان يقول: معاذ الله! أن أجعل لها أجرا... الخبر (۳). وفى رواية طلحة بن زيد عن أبى عبد الله عليه السلام قال: قضى أمير المؤمنين عليه السلام فى رجل اشترى جارية فوطأها، ثم رأى فيها عيبا، قال: تقوم وهى صحيحة، وتقوم وبها الداء، ثم يرد البائع على المبتاع فضل ما بين القيمتين (۴) (۵). وما عن حماد فى الصحيح عن أبى عبد الله عليه السلام، يقول: قال على بن الحسين عليه السلام: كان القضاء الأول فى الرجل إذا اشترى الأمة فوطأها، ثم ظهر على عيب: أن البيع لازم، وله أرش العيب (۶) إلى

* (هامش) *

(۱) الوسائل ۱۲: ۴۱۴، الباب ۴ من أبواب أحكام العيوب، الحديث ۳. (۲) الوسائل ۱۲: ۴۱۴، الباب ۴ من أبواب أحكام العيوب، الحديث ۴. (۳) الوسائل ۱۲: ۴۱۵، الباب ۴ من أبواب أحكام العيوب، الحديث ۸. (۴) فى ش والمصدر: ما بين الصحة والداء . (۵) الوسائل ۱۲: ۴۱۴، الباب ۴ من أبواب أحكام العيوب، الحديث ۲. (۶) الوسائل ۱۲: ۴۱۵، الباب ۴ من أبواب أحكام العيوب، الحديث ۷. (*)

ص ۲۹۳

غير ذلك مما سيجئ. ثم إن المشهور استثنوا من عموم هذه الأخبار لجميع أفراد العيب الحمل، فإنه عيب إجماعا، كما فى المسالك (۱). إلاـ أن الوط ء لاـ يمنع من الرد به، بل يردها ويرد معها العشر أو نصفه على المشهور بينهم. واستندوا فى ذلك إلى نصوص مستفيضة: منها: صحيحة ابن سنان عن أبى عبد الله عليه السلام: عن رجل اشترى جارية حبلى ولم يعلم بحبلها، فوطأها؟ قال: يردها على الذى ابتاعها منه، ويرد عليها (۲) نصف عشر قيمتها لنكاحه إياها، وقد قال على عليه السلام: لا ترد التى ليست بحبلى إذا وطأها صاحبها، ويوضع عنه من ثمنها بقدر العيب إن كان فيها (۳). ورواية عبد الملك بن عمرو عن أبى عبد الله عليه السلام قال: لا ترد التى ليست بحبلى إذا وطأها صاحبها وله أرش العيب، وترد الحبلى ويرد معها نصف عشر قيمتها (۴). وزاد فى الكافى، قال: وفى رواية اخرى: إن كانت بكرا فعشر قيمتها، وإن كانت ثيبا فنصف عشر قيمتها (۵).

* (هامش) *

(۱) المسالك ۳: ۲۸۷ – ۲۸۸، وفيه – بعد بيان المقدمة الخامسة من مقدمات تحرير المسألة التى منها: أن الحمل فى الأمة عيب –: وهذه المقدمات كلها إجماعية . (۲) كذا، وفى الوسائل: معها ، وفى الكافى والتهذيب والاستبصار: عليه. (۳) الوسائل ۱۲: ۴۱۶، الباب ۵ من أبواب أحكام العيوب، الحديث الأول، والصفحة ۴۱۴، الباب ۴ من أبواب أحكام العيوب، الحديث الأول أيضا. (۴) الوسائل ۱۲: ۴۱۶، الباب ۵ من أبواب أحكام العيوب، الحديث ۳. (۵) الكافى ۵: ۲۱۴، ذيل الحديث ۳، وعنه فى الوسائل ۱۲: ۴۱۶، الباب ۵ من أبواب أحكام العيوب، الحديث ۴. (*)

ص ۲۹۴

ومرسلة ابن أبى عمير عن سعيد بن يسار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل باع جارية حبلى وهو لا يعلم فنكحها الذى اشترى؟ قال: يردها ويرد نصف عشر قيمتها (۱). ورواية عبد الرحمن بن أبى عبد الله، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشترى الجارية، فيقع عليها فيجدها حبلى؟ قال: ترد ويرد معها شيئا (۲). وصحيحة ابن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام: فى الرجل

یشتری الجاریـة الحبلی فینکحهـا؟ قـال: یردها ویکسوها (۳). وروایـة عبـد الملـک بن عمرو عن أبی عبـد الله علیه السـلام: فی الرجل یشتری الجاریـة وهی حبلی فیطأها؟ قال: یردها ویرد عشـر قیمتها (۴). هذه جملة ما وقفت علیها من الروایات، وقد عمل بها المشـهور، بل ادعی علی ظاهرها الإجماع فی الغنیة (۵) کما عن الانتصار (۶)، وعدم الخلاف فی السرائر (۷).

* (هامش) *

(۱) الوسائـل ۱۲: ۴۱۷، الباب ۵ من أبواب أحکـام العیوب، الحـدیث ۹. (۲) الوسائل ۱۲: ۴۱۶، الباب ۵ من أبواب أحکـام العیوب، الحدیث ۵. (۳) الوسائل ۱۲: ۴۱۷، الباب ۵ من أبواب أحکام العیوب، الحـدیث ۶. (۴) الوسائل ۱۲: ۴۱۷، الباب ۵ من أبواب أحکام العیوب، الحدیث ۷. (۵) الغنیة: ۲۲۲. (۶) حکاه السـید العاملی فی مفتاح الکرامـة ۴: ۶۳۴، وراجع الانتصار: ۴۳۹، المسألة ۲۵۱. (۷) السرائر ۲: ۲۹۸. (*)

ص ۲۹۵

خلافا للمحکی عن الإسـکافی فحکم بالرد مع کون الحمل من المولی، لبطلان بیع ام الولـد، حیث قال: فإن وجد فی السـلعة عیبا کان عنـد البائع وقـد أحدث المشتری فی السـلعة ما لا یمکن ردها إلی ما کانت علیه قبله - کالوط ء للأمة أو القطع للثوب أو تلف السـلعة بموت أو غیره - کان للمشتری فضل ما بین الصـحة والعیب دون ردها، فإن کان العیب ظهور حمل من البائع وقـد وطأها المشتری من غیر علم بذلک، کان علیه ردها ونصف عشر قیمتها (۱)، انتهی. واختاره فی المختلف (۲): وهو ظاهر الشیخ فی النهایة حیث قال: فإن وجـد بها عیبا بعـد أن وطأها لم یکن له ردها وکان له أرش العیب خاصة، [اللهم] (۳) إلاـ أن یکون العیب من حبل فیلزمه ردها علی کـل حال وطأها أو لم یطأها ویرد معها إذا وطأها نصف عشـر قیمتها (۴)، انتهی. ویمکن اسـتفادة هذا من إطلاق المبسوط القول بمنع الـوط ء من الرد (۵)، فإن من البعیـد عدم اسـتثناء وط ء الحامل وعدم تعرضه لحکمه مع اشـتهار المسألة فی الروایات وألسـنة القدماء. وقال فی الوسیلة: إذا وطأ الأمة ثم علم بها عیبا لم یکن له

* (هامش) *

(۱) حکاه عنه العلامـة فی المختلف ۵: ۱۷۸ - ۱۷۹. (۲) المختلف ۵: ۱۷۹. (۳) من ش والمصدر. (۴) النهایة: ۳۹۳. (۵) المبسوط ۲: ۱۲۷. (*)

ص ۲۹۶

ردها، إلا إذا کان العیب حملا وکان حرا، فإنه وجب علیه ردها ویرد معها نصف عشـر قیمتها، وإن کان الحمل مملوکا لم یجب ذلک (۱)، انتهی. وظاهر الریاض (۲) اختیار هذا القول (۳). أقول (۴): ظاهر الأخبار المتقدمة فی بادئ النظر وإن کان ما ذکره المشهور، إلا أن العمل علی هـذا الظهور یسـتلزم مخالفـة الظاهر من وجوه (۵): أحـدها: من حیث مخالفـة ظهورها فی وجوب رد الجاریـة أو تقیید الحمل بکونه من غیر المولی، حتی تکون الجملـة الخبریـة واردة فی مقام دفع توهم الحظر الناشـئ من الأخبار المتقدمة المانعة من رد الجاریـة بعـد الوطء، إذ لو بقی الحمل علی إطلاقه لم یسـتقم دعوی وقوع الجملـة الخبریة فی مقام دفع توهم الحظر، إذ لا منشأ لتوهم حظر رد الحامـل حتی أم الولـد، فلا بـد إما من التقییـد، أو من مخالفـة ظاهر الجملـة الخبریـة. الثانی: مخالفـة لزوم العقر علی المشتری لقاعدة: عدم العقر فی وط ء الملک ، أو قاعدة: کون الرد بالعیب فسخا من حینه ، لا من أصله.

* (هامش) *

(۱) الوسیلة: ۲۵۶. (۲) فی ش زیادة: أیضا . (۳) الریاض ۸: ۲۶۴ - ۲۶۵. (۴) فی ش بدل أقول : والإنصاف أن . (۵) فی ش زیادة: اخر . (*)

ص ۲۹۷

الثـالث: مخالفته لما دل علی کون التصـرف عموما (۱) والوط ء بـالخصوص (۲) مانعـا من الرد. الرابع: أن الظـاهر من قول السائـل فی

مرسلة ابن أبی عمیر المتقدمة: رجل باع جاریة حبلی وهو لا یعلم (۳) وقوع السؤال عن بیع ام الولد، وإلا لم یکن لذکر جهل البائع فی السؤال فائدة. ویشیر إلیه ما فی بعض الروایات المتقدمة من قوله: یکسوها (۴)، فإن فی ذلک إشارة إلی تشبثها بالحریة للاستیلاد، فنسب الکسوة إلیها تشبیها (۵) بالحرائر، ولم یصرح ب العقر الذی هو جزء من القیمة. الخامس: ظهور هذه الأخبار فی کون الرد بعد تصرف المشتری فی الجاریة بغیر الوط ء من نحو اسقنی ماء أو اغلق الباب وغیرهما مما قل أن تنفک عنه الجاریة، وتقییدها بصورة عدم هذه التصرفات تقیید بالفرض النادر، وإنما دعی إلی هذا التقیید فی غیر هذه الأخبار - مما دل علی رد الجاریة بعد مدة طویلة (۶) - الدلیل الدال علی اللزوم بالتصرف (۷). لکن لا داعی هنا لهذا التقیید، إذ یمکن تقیید الحمل بکونه من المولی لتسلم الأخبار عن جمیع ذلک، وغایة الأمر تعارض

* (هامش) *

(۱) راجع الوسائل ۱۲: ۳۶۲، الباب ۱۶ من أبواب أحکام الخیار. (۲) راجع الوسائل ۱۲: ۴۱۴ - ۴۱۵، الباب ۴ من أبواب أحکام العیوب. (۳) المتقدمة فی الصفحة ۲۹۴. (۴) الوارد فی صحیحة ابن مسلم المتقدمة فی الصفحة ۲۹۴. (۵) فی ش : تشبها . (۶) راجع الوسائل ۱۲: ۴۱۱، الباب ۲ من أبواب العیوب. (۷) راجع الوسائل ۱۲: ۳۶۲، الباب ۱۶ من أبواب أحکام الخیار. (*)

ص ۲۹۸

هذه الأخبار مع ما دل علی منع الوط ء عن الرد (۱) بالعموم من وجه، فیبقی ما عدا الوجه الثالث مرجحا لتقیید هذه الأخبار. ولو فرض التکافؤ بین جمیع ما تقدم وبین إطلاق الحمل فی هذه الأخبار أو ظهور اختصاصه بما لم یکن من المولی، وجب الرجوع إلی عموم ما دل علی أن إحداث الحدث مسقط، لکونه رضا بالبیع (۲)، ویمکن الرجوع إلی ما دل علی جواز الرد مع قیام العین (۳). نعم، لو خدش فی عموم ما دل علی المنع عن (۴) الرد بمطلق التصرف وجب الرجوع إلی أصالة جواز الرد الثابت قبل الوط ء لکن یبقی لزوم العقر مما لا دلیل علیه إلا الإجماع المرکب وعدم الفصل بین الرد والعقر، فافهم. ثم إن المحکی عن المشهور إطلاق الحکم بوجوب رد نصف العشر (۵)، بل عن الانتصار والغنیة: الإجماع علیه (۶). إلا أن یدعی انصراف إطلاق الفتاوی ومعقد الإجماع - کالنصوص - إلی الغالب: من کون الحامل ثیبا، فلا یشمل فرض حمل البکر بالسحق أو بوط ء الدبر، ولذا ادعی عدم الخلاف فی السرائر علی اختصاص نصف العشر بالثیب

* (هامش) *

(۱) راجع الوسائل ۱۲: ۴۱۳، الباب ۴ من أبواب أحکام العیوب. (۲) راجع الوسائل ۱۲: ۳۵۰ - ۳۵۱، الباب ۴ من أبواب الخیار، الحدیث الأول. (۳) راجع الوسائل ۱۲: ۳۶۳، الباب ۱۶ من أبواب الخیار، الحدیث ۳. (۴) فی ش : من . (۵) حکاه المحقق الثانی فی جامع المقاصد ۴: ۳۳۷. (۶) تقدم عنهما فی الصفحة ۲۹۴. (*)

ص ۲۹۹

۳

وثبوت العشر فی البکر (۱). بل معقد إجماع الغنیة بعد التأمل موافق للسرائر أیضا، حیث ذکر فی الحامل: أنه یرد معها نصف عشر قیمتها علی ما مضی بدلیل إجماع الطائفة (۲). ومراده بما مضی - کما یظهر لمن راجع کلامه - ما ذکره سابقا مدعیا علیه الإجماع: من أنه إذا وطأ المشتری فی مدة خیار البائع ففسخ یرد معها العشر إن کانت بکرا ونصف العشر إن کانت ثیبا (۳). وأما الانتصار فلا یحضرنی حتی اراجعه، وقد عرفت إمکان تنزیل الجمیع علی الغالب. وحینئذ فتکون مرسلة الکافی - المتقدمة (۴) - بعد انجبارها بما عرفت من السرائر والغنیة دلیلا علی التفصیل فی المسألة، کما اختاره جماعة من المتأخرین (۵)، مضافا إلی ورود العشر فی بعض الروایات المتقدمة المحمولة علی البکر، إلا أنه بعید، ولذا نسبه الشیخ قدس سره إلی سهو الراوی فی إسقاط لفظ النصف (۶)، وفی

الدروس: أن الصدوق ذكرها بلفظ النصف (۷).

* (هامش) *

(۱) السرائر ۲: ۲۹۸. (۲) الغنية: ۲۲۲. (۳) الغنية: ۲۲۱. (۴) المتقدمة فی الصفحة ۲۹۳. (۵) منهم: المحقق الثانی فی جامع المقاصد ۴: ۳۳۷، والشهید الثانی فی المسالک ۳: ۲۸۸. (۶) راجع التهذیب ۷: ۶۳، ذیل الحدیث ۲۷۲. (۷) الدروس ۳: ۲۸۰، وراجع الفقیه ۳: ۱۳۱، الحدیث ۳۸۲۰. (*)

ص ۳۰۰

وأما ما تقدم مما دل علی أنه یرد معها شیئا (۱)، فهو بإطلاقه خلاف الإجماع، فلا بد من جعله واردا فی مقام ثبوت أصل العقر لا مقداره. وأما ما دل علی أنه یکسوها (۲)، فقد حمل علی کسوة تساوی العشر أو نصفه، ولا بأس به فی مقام الجمع. ثم إن مقتضی الإطلاق جواز الرد ولو مع الوط ء فی الدبر، ویمکن دعوی انصرافه إلی غیره، فیقتصر فی مخالفة العمومات علی منصرف اللفظ. وفی لحوق التقبیل واللمس بالوط ء وجهان: من الخروج عن مورد النص، ومن الأولویة. ولو انضم إلی الحمل عیب آخر، فقد استشکل فی سقوط الرد بالوط ء: من صدق کونها معیبة بالحمل، وکونها معیبة بغیره. وفیه: أن کونها معیبة بغیر الحمل لا یقتضی إلا عدم تأثیر ذلک العیب فی الرد مع التصرف، لا نفی تأثیر عیب الحمل. ثم إن صریح بعض (۳) النصوص والفتاوی (۴) وظاهر باقیها اختصاص الحکم بالوط ء مع الجهل بالعیب، فلو وطأ عالما به سقط الرد. لکن إطلاق کثیر من الروایات یشمل العالم.

* (هامش) *

(۱) وهی روایة عبد الرحمن المتقدمة فی الصفحة ۲۹۴. (۲) تدل علیه صحیحة ابن مسلم المتقدمة فی الصفحة ۲۹۴. (۳) وهو صریح صحیحة ابن سنان المتقدمة فی الصفحة ۲۹۳. (۴) وهو صریح الانتصار: ۴۳۹، المسألة ۲۵۱، والغنیة: ۲۲۲، والدروس ۳: ۲۷۹، وراجع مفتاح الکرامة ۴: ۶۳۴. (*)

ص ۳۰۱

الرابع (۱) من المسقطات: حدوث عیب عند المشتری. وتفصیل ذلک: أنه إذا حدث العیب بعد العقد علی المعیب، فإما أن یحدث قبل القبض، وإما أن یحدث بعده فی زمان خیار یضمن فیه البائع المبیع - أعنی خیار المجلس والحیوان والشرط - وإما أن یحدث بعد مضی الخیار. والمراد بالعیب الحادث هنا هو الأخیر. وأما الأول: فلا خلاف ظاهرا فی أنه لا یمنع الرد، بل فی أنه (۲) هو کالموجود قبل العقد حتی فی ثبوت الأرش فیه، علی الخلاف الآتی (۳) فی أحکام القبض. وأما الحادث فی زمن الخیار: فکذلک لا خلاف فی أنه غیر مانع عن الرد، بل هو سبب مستقل موجب للرد، بل الأرش - علی الخلاف الآتی (۴) فیما قبل القبض - بناء علی اتحاد المسألتین، کما یظهر من بعض.

* (هامش) *

(۱) من هنا إلی قوله: واستدل العلامة فی التذکرة علی أصل الحکم فی الصفحة ۳۰۴، مفقود من نسخة ق . (۲) قال الشهیدی قدس سره: الظاهر أن قوله: فی أنه فی الموضع الثانی غلط فی العبارة، إذ قضیته عدم الخلاف فی ثبوت الأرش فیه، وهو مناف لقوله: علی الخلاف الآتی فی أحکام القبض ، هدایة الطالب: ۵۱۳. (۳) فی غیر ش : المتقدم ، إلا أنه صحح فی ن بما أثبتناه. والمظنون: أن ما فی الأصل مطابق لما فی أکثر النسخ. ولعل المؤلف قدس سره کتب أحکام القبض قبل القول فی الخیارات ، ثم نضدت الأوراق کذلک. (۴) فی غیر ش : السابق ، والکلام فیه وفیما یأتی أیضا نفس الکلام المتقدم فی الهامش السابق. (*)

ص ۳۰۲

ویدل علی ذلک ما یأتی (۱): من أن الحدث فی زمان الخیار مضمون علی البائع ومن ماله، ومعناه: ضمانه علی الوجه الذی یضمنه قبل القبض بل قبل العقد، إلا أن المحکی عن المحقق فی درسه - فیما لو حدث فی المبیع عیب -: أن تأثیر العیب الحادث فی زمن

الخيار وكذا عدم تأثيره فى الرد بالعيب القديم إنما هو ما دام الخيار، فإذا انقضى الخيار كان حكمه حكم العيب المضمون على المشترى (۲). قال فى الدروس: لو حدث فى المبيع عيب غير مضمون على المشترى لم يمنع من الرد إن كان قبل القبض أو فى مدة خيار المشترى المشترط أو بالأصل، فله الرد ما دام الخيار، فإن خرج الخيار ففى الرد خلاف بين ابن نما وتلميذه المحقق قدس سرهما، فجوزه ابن نما لأنه من ضمان البائع، ومنعه المحقق قدس سره، لأن الرد لمكان الخيار، وقد زال. ولو كان حدوث العيب فى مبيع صحيح فى مدة الخيار فالباب واحد (۳)، انتهى. لكن الذى حكاه فى اللمعة عن المحقق هو الفرع الثانى، وهو

* (هامش) *

(۱) فى غير ش : ما تقدم . (۲) المراد من الحكاية ما سينقله عن الدروس، وليس فيه النقل عن المحقق فى درسه، بل فيه الخلاف بين ابن نما وتلميذه المحقق فى المسألة، ويبدو أن منشأ هذه النسبة ما نقله صاحب الحدائق (۱۹: ۱۱۰) حيث قال: المنقول عن المحقق فى الدرس على ما نقله فى الدروس... ، نعم قال الشهيد فى غاية المراد (۲: ۶۳) - بعد أن نقل قول المحقق -: ونقل عن شيخه ابن نما فى الدرس، الثانى... . (۳) الدروس ۳: ۲۸۹. (*)

ص ۳۰۳

حدوث العيب فى مبيع صحيح (۱). ولعل الفرع الأول مترتب عليه، لأن العيب الحادث إذا لم يكن مضمونا على البائع حتى يكون سببا للخيار - غاية الأمر كونه غير مانع عن الرد كخيار (۲) الثلاثة - كان مانعا عن الرد بالعيب السابق، إذ لا يجوز الرد بالعيب مع حدوث عيب مضمون على المشترى، فيكون الرد فى زمان الخيار بالخيار، لا بالعيب السابق. فمنشأ هذا القول عدم ضمان البائع للعيب الحادث، ولذا ذكر فى اللمعة: أن هذا من المحقق مناف لما ذكره فى الشرائع: من أن العيب الحادث فى الحيوان مضمون على البائع، مع حكمه بعدم الأرش (۳). ثم إنه ربما يجعل (۴) قول المحقق عكسا لقول شيخه، ويضعف كلاهما بأن الظاهر تعدد الخيار، وفيه: أن قول ابن نما رحمه الله لا يأبى عن التعدد، كما لا يخفى. وأما الثالث - أعنى العيب الحادث فى يد المشترى بعد القبض والخيار - فالمشهور أنه مانع عن الرد بالعيب السابق، بل عن شرح الإرشاد لفخر الإسلام (۵) وفى ظاهر الغنية (۶) الإجماع عليه.

* (هامش) *

(۱) اللمعة الدمشقية: ۱۱۸ - ۱۱۹. (۲) فى ش : بالخيارات ، وفى مصححة ن : بخيار عيب . (۳) اللمعة: ۱۱۹، وراجع الشرائع ۲: ۵۷، وفيه: ولو حدث فيه من غير جهة المشترى لم يكن ذلك العيب مانعا من الرد بأصل الخيار، وهل يلزم البائع أرشه؟ فيه تردد، والظاهر لا . (۴) جعله صاحب الجواهر فى الجواهر ۲۳: ۲۴۲. (۵) حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۶۲۶. (۶) الغنية: ۲۲۲. (*)

ص ۳۰۴

والمراد بالعيب هنا مجرد النقص، لا خصوص ما يوجب الأرش، فيعم عيب الشركة وتبعض الصفقة إذا اشترى إثنان شيئا فأراد أحدهما رده بالعيب، أو اشترى واحد صفقة وظهر العيب فى بعضه فأراد رد المعيب خاصة، ونحوه نسيان العبد الكتابة كما صرح به فى القواعد (۱) وغيره (۲)، ونسيان الدابة للطحن كما صرح به فى جامع المقاصد (۳). ويمكن الاستدلال على الحكم فى المسألة بمرسلة جميل المتقدمة (۴)، فإن قيام العين وإن لم يناف بظاهره مجرد (۵) نقص الأوصاف، كما اعترف به بعضهم (۶) فى مسألة تقديم قول البائع فى قدر الثمن مع قيام العين، إلا أن الظاهر منه - بقرينة التمثيل لمقابله بمثل قطع الثوب وخياطته وصبغه - ما يقابل تغير الأوصاف والنقص الحاصل ولو لم يوجب أرشا، كصبغ الثوب وخياطته. نعم، قد يتوهم شموله لما يقابل الزيادة، كالسمن وتعلم الصنعة. لكنه يندفع: بأن الظاهر من قيام العين بقاؤه بمعنى أن لا ينقص ماليته، لا بمعنى أن لا يزيد ولا ينقص، كما لا يخفى على المتأمل. واستدل العلامة فى التذكرة على أصل الحكم - قبل المرسلة (۷) -:

* (هامش) *

(۱) القواعد ۲: ۷۵. (۲) مثل جامع المقاصد ۴: ۳۴۱، ومفتاح الكرامة ۴: ۶۴۰. (۳) جامع المقاصد ۴: ۳۴۲. (۴) تقدمت فى الصفحة

۲۸۰. (۵) فی ف : لمجرد . (۶) اعترف به الشهید الثانی فی المسالک ۳: ۲۶۲. (۷) یعنی مرسلهٔ جمیل المشار إلیها آنفا. (*)

ص ۳۰۵

بأن العیب الحادث یقتضی إتلاف جزء من المبیع، فیکون مضمونا علی المشتری، فیسقط رده، للنقص الحاصل فی یده، فإنه لیس تحمل البائع له بالعیب السابق أولی من تحمل المشتری به للعیب الحادث (۱). والمرسلهٔ (۲) لا تشمل جمیع أفراد النقص، مثل نسیان الدابهٔ للطحن وشبهه. والوجه المذکور بعدها (۳) قاصر عن إفادهٔ المدعی، لأن المرجع بعد عدم الأولویهٔ من أحد الطرفین إلی أصالهٔ ثبوت الخیار وعدم ما یدل علی سقوطه، غایهٔ الأمر أنه لو کان الحادث عیبا کان علیه الأرش للبائع إذا رده، کما لو تقایلا أو فسخ أحدهما بخیاره بعد تعیب العین. أما مثل نسیان الصنعهٔ وشبهه فلا یوجب أرشا بل یرده، لأن النقص حدث فی ملکه وإنما یضمن وصف الصحهٔ لکونه کالجزء التالف، فیرجع (۴) بعد الفسخ ببدله. نعم، لو علل الرد بالعیب القدیم بکون الصبر علی المعیب ضررا، أمکن أن یقال: إن تدارک ضرر المشتری بجواز الرد مع تضرر البائع بالصبر علی العیب الحادث مما لا یقتضیه قاعدهٔ نفی الضرر. لکن العمدهٔ فی دلیل الرد هو النص والإجماع، فاستصحاب الخیار عند الشک فی المسقط لا بأس به.

* (هامش) *

(۱) التذکرهٔ ۱: ۵۳۰. (۲) فی ش : هذا ، ولکن المرسلهٔ. (۳) فی ش بدل بعدها : فی التذکرهٔ . (۴) فی ش زیادهٔ: البائع . (*)

ص ۳۰۶

إلا أن الإنصاف أن المستفاد من التمثیل فی الروایهٔ بالصبغ والخیاطهٔ هو إناطهٔ الحکم بمطلق النقص. توضیح ذلک: أن المراد ب قیام العین هو ما یقابل الأعم من تلفها وتغیرها، علی ما عرفت من دلالهٔ ذکر الأمثلهٔ علی ذلک. لکن المراد من التغیر هو الموجب للنقص لا الزیادهٔ، لأن مثل السمن لا یمنع الرد قطعا، والمراد بالنقص هو الأعم من العیب الموجب للأرش، فإن النقص الحاصل بالصبغ والخیاطهٔ إنما هو لتعلق حق المشتری بالثوب من جههٔ الصبغ والخیاطهٔ، وهذا لیس عیبا اصطلاحیا. ودعوی: اختصاصه بالتغیر الخارجی الذی هو مورد الأمثلهٔ فلا یعم مثل نسیان الدابهٔ للطحن. یدفعه: أن المقصود مجرد النقص، مع أنه إذا ثبت الحکم فی النقص الحادث وإن لم یکن عیبا اصطلاحیا، ثبت فی المغیر وغیره، للقطع بعدم الفرق، فإن المحتمل هو ثبوت الفرق فی النقص الحادث بین کونه عیبا اصطلاحیا لا یجوز رد العین إلا مع أرشه، وکونه مجرد نقص لا یوجب أرشا کنسیان الکتابهٔ والطحن. أما الفرق فی (۱) أفراد النقص الغیر الموجب للأرش بین مغیر العین حسا وغیره فلا مجال لاحتماله. ثم إن ظاهر المفید فی المقنعهٔ المخالفهٔ فی أصل المسألهٔ، وأن حدوث العیب لا یمنع عن الرد (۲). لکنه شاذ علی الظاهر. ثم مقتضی الأصل عدم الفرق فی سقوط الخیار بین بقاء العیب

* (هامش) *

(۱) فی ق بدل فی : بین ، والظاهر أنه من سهو القلم. (۲) راجع المقنعهٔ: ۵۹۷. (*)

ص ۳۰۷

الحادث وزواله، فلا یثبت بعد زواله، لعدم الدلیل علی الثبوت بعد السقوط. قال فی التذکرهٔ: عندنا أن العیب المتجدد مانع عن الرد بالعیب السابق، سواء زال أم لا (۱). لکن فی التحریر: لو زال العیب الحادث عند المشتری ولم یکن بسببه کان له الرد ولا أرش علیه (۲)، انتهی. ولعل وجهه: أن الممنوع هو رده معیوبا لأجل تضرر البائع وضمان المشتری لما یحدث، وقد انتفی الأمران. ولو رضی البائع برده مجبورا بالأرش أو غیر مجبور جاز الرد، کما فی الدروس (۳) وغیره (۴)، لأن عدم الجواز لحق البائع، وإلا فمقتضی قاعدهٔ خیار الفسخ عدم سقوطه بحدوث العیب، غایهٔ الأمر ثبوت قیمهٔ العیب، وإنما منع من الرد هنا للنص (۵) والإجماع، أو للضرر. ومما ذکرنا یعلم: أن المراد بالأرش الذی یغرمه المشتری عند الرد قیمهٔ العیب، لا الأرش الذی یغرمه البائع للمشتری عند عدم الرد، لأن العیب القدیم مضمون بضمان المعاوضهٔ والحادث مضمون بضمان الید.

* (هامش) *

(۱) التذكرة ۱: ۵۳۰. (۲) التحرير ۱: ۱۸۳. (۳) الدروس ۳: ۲۸۴. (۴) الروضة البهية ۳: ۴۹۶، وراجع مفتاح الكرامة ۴: ۶۲۷. (۵) وهو مرسلة جميل المتقدمة فى الصفحة ۲۸۰. (*)

ص ۳۰۸

ثم إن صريح المبسوط: أنه لو رضى البائع بأخذه معيوبا لم يجز مطالبته بالأرش (۱). وهذا أحد المواضع التى أشرنا (۲) فى أول المسألة إلى تصريح الشيخ فيها بأن الأرش مشروط باليأس من الرد، وينافيه إطلاق الأخبار فى أخذ (۳) الأرش (۴). تنبيه: ظاهر التذكرة (۵) والدروس (۶): أن من العيب المانع من الرد بالعيب القديم تبعض الصفقة على البائع. وتوضيح الكلام فى فروع هذه المسألة: أن التعدد المتصور فيه التبعض إما فى العوض (۷) - ثمنا كان أو مثمنا - وإما فى البائع، وإما فى المشترى. فالأول: كما إذا اشترى شيئا واحدا أو شيئين بثمن واحد من مشتر (۸) واحد فظهر بعضه معيبا، وكذا [لو] (۹) باع شيئا بثمن، فظهر بعض الثمن معيبا.

* (هامش) *

(۱) المبسوط ۲: ۱۳۲. (۲) أشار إليه فى الصفحة ۲۷۶. (۳) فى ش : بأخذ . (۴) راجع الوسائل ۱۲: ۴۱۴ - ۴۱۵، الباب ۴ من أبواب أحكام العيوب. (۵) راجع التذكرة ۱: ۵۳۶. (۶) الدروس ۳: ۲۸۴. (۷) فى ش : فى أحد العوضين . (۸) كذا فى ق ، والظاهر: من بائع ، كما فى ش . (۹) لم يرد فى ق . (*)

ص ۳۰۹

والثانى: كما إذا باع إثنان من واحد شيئا واحدا فظهر معيبا، وأراد المشترى أن يرد على أحدهما نصيبه دون الآخر. والثالث: كما إذا اشترى إثنان من واحد شيئا فظهر معيبا، فاختار أحدهما الرد دون الآخر، وألحق بذلك الوارثان لمشتر واحد للمعيب. وأما التعدد فى الثمن: بأن يشترى شيئا واحدا بعضه بثمن وبعضه الآخر بثمن آخر، فلا إشكال فى كون هذا عقدين، ولا إشكال فى جواز التفريق بينهما. أما الأول: فالمعروف أنه لا يجوز التبعيض فيه من حيث الرد، بل الظاهر المصرح به فى كلمات بعض الإجماع عليه (۱)، لأن المردود إن كان جزءا مشاعا من المبيع الواحد فهو ناقص من حيث حدوث الشركة، وإن كان معينا فهو ناقص من حيث حدوث التفريق فيه، وكل منهما نقص يوجب الخيار لو حدث فى المبيع الصحيح، فهو أولى بالمنع عن الرد من نسيان الدابة الطحن. وهذا الضرر وإن أمكن جبره بخيار البائع - نظير ما إذا كان بعض الصفقة حيوانا فرده المشترى بخيار الثلاثة - إلا أنه يوجب الضرر على المشترى، إذ قد يتعلق غرضه بإمساك الجزء الصحيح. ويدل عليه النص المانع عن الرد بخياطة الثوب والصبغ (۲)، فإن المانع فيهما ليس

* (هامش) *

(۱) صرح به الشيخ فى الخلاف ۳: ۱۱۰، المسألة ۱۸۰ من كتاب البيوع، والسيد ابن زهرة الحلبى فى الغنية: ۲۲۳، وراجع مفتاح الكرامة ۴: ۶۲۹ - ۶۳۰. (۲) تدل عليه مرسلة جميل المتقدمة فى الصفحة ۲۸۰. (*)

ص ۳۱۰

۴

إلا حصول الشركة [فى الثوب] (۱) بنسبة الصبغ والخياطة لا مجرد تغير الهيئة، ولذا لو تغير بما يوجب الزيادة - كالسمن - لم يمنع عن الرد قطعا. وقد يستدل (۲) - بعد رد الاستدلال بتبعض الصفقة بما ذكرناه مع دفعه (۳) - بظهور الأدلة فى تعلق حق الخيار بمجموع المبيع لا كل جزء منه، لا أقل من الشك، لعدم إطلاق موثوق به، والأصل اللزوم. وفيه - مضافا إلى أن اللازم من ذلك عدم جواز رد المعيب فردا من وإن رضى البائع، لأن المنع حينئذ لعدم المقتضى للخيار فى الجزء لا لوجود المانع عنه وهو لزوم الضرر على البائع حتى ينتفى برضا البائع -: أنه لا يشك أحد فى أن دليل هذا الخيار كغيره من أدلة جميع الخيارات صريح (۴) فى ثبوت حق

الخيار لمجموع المبيع لا ـ كل جزء، ولذا لم يجوز أحد تبعيض ذى خيار بين (۵) أجزاء ما له فيه الخيار، ولم يحتمل هنا أحد رد الصحيح دون المعيب، وإنما وقع الإشكال فى أن محل الخيار هو هذا الشيء المعيوب - غاية الأمر أنه يجوز رد الجزء الصحيح معه إما لئلا ـ يتبعض الصفقة عليه، وإما لقيام الإجماع على جواز رده، وإما لصدق المعيوب على المجموع كما تقدم - أو أن محل الخيار هو مجموع ما وقع عليه العقد لكونه معيوبا ولو من حيث بعضه؟

* (هامش) *

(۱) لم يرد فى ق . (۲) استدل به صاحب الجواهر فى الجواهر ۲۳: ۲۴۸. (۳) فى ش : مع جوابه . (۴) فى ق : صريحة . (۵) فى ش بدل ذى خيار بين : ذى الخيار أجزاء . (*)

ص ۳۱۱

وبعبارة اخرى: الخيار المسبب عن وجود الشيء المعيوب فى الصفقة نظير الخيار المسبب عن وجود الحيوان فى الصفقة فى اختصاصه بالجزء المعنون بما هو سبب الخيار (۱) أم لا؟ بل غاية الأمر ظهور النصوص الواردة فى الرد (۲) فى رد المبيع (۳) الظاهر فى تمام ما وقع عليه العقد، لكن موردها المبيع الواحد العرفى المتصف بالعيب، نظير أخبار خيار الحيوان، وهذا المقدار لا يدل على حكم ما لو انضم المعيب إلى غيره، بل قد يدل - كأخبار خيار الحيوان - على اختصاص الخيار بخصوص ما هو متصف بالعيب عرفا باعتبار نفسه أو جزئه الحقيقى كبعض الثوب، لا ـ جزئه الاعتبارى كأحد الشيئين الذى هو محل الكلام. ومنه يظهر عدم جواز التشبث فى المقام بقوله فى مرسلة جميل: إذا كان الشيء قائما بعينه (۴) لأن المراد ب الشيء هو المعيب، ولا شك فى قيامه هنا بعينه. وبالجملة، فالعمدة فى المسألة - مضافا إلى ظهور الإجماع - ما تقدم (۵): من أن مرجع جواز الرد منفردا إلى إثبات سلطنة للمشترى

* (هامش) *

(۱) فى ش : للخيار . (۲) راجع النصوص الواردة فى الرد، الوسائل ۱۲: ۴۱۱ - ۴۱۹، الباب ۲ و ۳ و ۷، وغيرها من أبواب أحكام العيوب. (۳) كذا فى ظاهر ق ، وفى ش : البيع. (۴) تقدمت المرسلة فى الصفحة ۲۸۰. (۵) قال الشهيدى قدس سره: لم يتقدم لهذا ذكر فى السابق، ولعل فى النسخة تقديما وتأخيرا وكان العبارة فى الأصل هكذا: فالعمدة فى المسألة مضافا إلى ما تقدم من ظهور الإجماع أن مرجع... الخ ، هداية الطالب: ۵۲۰. (*)

ص ۳۱۲

على الجزء الصحيح من حيث إمساكه ثم سلب سلطنته عنه بخيار البائع، ومنع سلطنته على الرد أولا أولى، ولا أقل من التساوى، فيرجع إلى أصالة اللزوم. والفرق بينه وبين خيار الحيوان الإجماع، كما أن للشفيع أن يأخذ بالشفعة فى بعض الصفقة. وبالجملة، فالأصل كاف فى المسألة. ثم إن مقتضى ما ذكروه: من إلحاق تبعض الصفقة بالعيب الحادث: أنه لو رضى البائع بتبعض الصفقة جاز الرد، كما فى التذكرة معللا بأن الحق لا يعدوهما (۱). وهذا مما يدل على أن محل الخيار هو الجزء المعيب، إلا أنه منع من رده نقصه بالانفراد عن باقى المبيع، إذ لو كان محله المجموع لم يجز رد المعيب وحده إلا بالتفاسخ المجوز لرد (۲) الصحيح منفردا أيضا. وأما الثانى: وهو تعدد المشترى (۳) بأن اشتريا شيئا واحدا فظهر فيه عيب، فإن الأقوى فيه عدم جواز انفراد أحدهما على المشهور كما عن جماعة (۴). واستدل عليه فى التذكرة (۵) وغيرها (۶) بأن التشقيص عيب

* (هامش) *

(۱) التذكرة ۱: ۵۳۶. (۲) فى ش بدل المجوز لرد : ومعه يجوز رد . (۳) كذا فى ق ، ولا يخفى أن الصورة الثانية بحسب التقسيم المتقدم فى أول البحث إنما كانت صورة تعدد البائع، لكن المؤلف قدس سره عكس الترتيب، وأما مصحح ش فقد عكس العدد فكتب هنا: وأما الثالث ، وفى الصورة الآتية: وأما الثانى . (۴) حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة (۴: ۶۳۰) عن المختلف وإيضاح النافع والمسالك والمفاتيح. راجع المختلف ۵: ۱۸۶، والمسالك ۳: ۲۸۶، والمفاتيح ۳: ۷۱، وإيضاح النافع (مخطوط) لا يوجد لدينا.

(۵) راجع التذكرة ۱: ۵۳۶. (۶) المسالك ۳: ۲۸۶. (*)

ص ۳۱۳

مانع من الرد. خلافا للمحكى عن الشيخ فى باب الشركة (۱) والإسكافى (۲) والقاضى (۳) والحلى (۴) وصاحب البشرى (۵)، فجوزوا الافتراق. وفى التذكرة: ليس عندى فيه بعد، إذ البائع أخرج العبد إليهما مشقصا، فالشركة حصلت بإيجابه (۶). وقواه فى الإيضاح (۷) لما تقدم من التذكرة. وظاهر هذا الوجه اختصاص جواز التفريق بصورة علم البائع بتعدد المشترى. واستجوده فى التحرير (۸) وقواه جامع المقاصد (۹) وصاحب المسالك (۱۰). وقال فى المبسوط: إذا اشترى الشريكان عبدا بمال الشركة، ثم

* (هامش) *

(۱) راجع الخلاف ۳: ۳۳۳، المسألة ۱۰ من كتاب الشركة، والمبسوط ۲: ۳۵۱. (۲) حكاه عنه العلامة فى المختلف ۵: ۱۸۷، والشهيد فى الدروس ۳: ۲۸۵. (۳) لم نعثر عليه فيما بأيدينا من كتبه، نعم حكاه عنه العلامة فى المختلف ۵: ۱۸۷، والشهيد فى الدروس ۳: ۲۸۵. (۴) السرائر ۲: ۳۴۵. (۵) وهو جمال الدين أحمد بن موسى بن جعفر، أخو السيد ابن طاووس، وأما كتابه البشرى فلا يوجد لدينا، نعم حكاه عنه الفاضل الآبى فى كشف الرموز ۱: ۴۷۷. (۶) التذكرة ۱: ۵۳۶. (۷) الإيضاح ۱: ۴۹۴. (۸) التحرير ۱: ۲۷۴. (۹) جامع المقاصد ۴: ۳۳۴، وفيه: لا يبعد الفرق بين... . (۱۰) المسالك ۳: ۲۸۶. (*)

ص ۳۱۴

أصابا به عيبا كان لهما أن يرداه وكان لهما أن يمسكاه، فإن أراد أحدهما الرد والآخر الإمساك كان لهما ذلك. ثم قال: ولو اشترى أحد الشريكين للشركة ثم أصابا به عيبا كان لهما أن يردا وأن يمسكا، فإن أراد أحدهما الرد والآخر الإمساك نظر: فإن أطلق العقد ولم يخبر البائع أنه قد اشترى للشركة لم يكن له الرد، لأن الظاهر أنه اشتراه لنفسه، فإذا ادعى أنه اشتراه له ولشريكه، فقد ادعى خلاف الظاهر، فلم يقبل قوله وكان القول قول البائع مع يمينه. إلى أن قال: وإن أخبر البائع بذلك، قيل: فيه وجهان: أحدهما - وهو الصحيح - أن له الرد، لأن الملك بالعقد وقع لاثنين، فقد علم البائع أنه يبيعه من اثنين وكان لأحدهما أن ينفرد بالرد دون الآخر، وقيل: فيه وجه آخر، وهو أنه ليس له الرد، لأن القبول فى العقد كان واحدا (۱)، انتهى. وظاهر هذه العبارة اختصاص النزاع بما إذا كان القبول فى العقد واحدا عن اثنين، أما إذا تحقق القبول من الشريكين، فلا كلام فى جواز الافتراق. ثم الظاهر منه مع اتحاد القبول التفصيل بين علم البائع وجهله. لكن التأمل فى تمام كلامه قد يعطى التفصيل بين كون القبول فى الواقع لاثنين أو لواحد، فإنه قدس سره علل عدم جواز الرد فى صورة عدم إخبار المشترى بالاشتراك: بأن الظاهر أنه اشتراه لنفسه، لا بعدم علم

* (هامش) *

(۱) المبسوط ۲: ۳۵۱. (*)

ص ۳۱۵

البائع بالتعدد. وكذا حكمه قدس سره بتقدم قول البائع بيمينه - المستلزم لقبول البينة من المشترى على أن الشراء بالاشتراك - دليل على أنه يجوز التفريق بمجرد ثبوت التعدد فى الواقع بالبينة وإن لم يعلم به البائع، إلا أن يحمل اليمين على يمين البائع على نفى العلم، ويراد من البينة البينة على إعلام المشترى للبائع بالتعدد. وكيف كان، فمبنى المسألة - على ما يظهر من كلام الشيخ - على تعدد العقد بتعدد المشترى ووحدته. والأقوى فى المسألة: عدم جواز الافتراق مطلقا، لأن الثابت من الدليل هنا خيار واحد متقوم باثنين، فليس لكل منهما الاستقلال، ولا دليل على تعدد الخيار هنا إلا إطلاق الفتاوى والنصوص: من أن من اشترى معيبا فهو بالخيار (۱) الشامل لمن اشترى جزءا من المعيب. لكن الظاهر بعد التأمل انصرافه إلى غير المقام، ولو سلمنا الظهور لكن لا ريب فى أن رد هذا المبيع منفردا عن المبيع الآخر نقص حدث فيه، بل ليس قائما بعينه ولو بفعل الممسك لحصته، وهو مانع من الرد. ومن ذلك يعلم قوة المنع وإن قلنا بتعدد العقد. وما ذكروه - تبعا للتذكرة (۲) -: من أن التشقيص حصل بإيجاب البائع (۳)، فيه: أنه أخرجه غير مبعض وإنما

تبعض بالإخراج، والمقصود

* (هامش) *

(۱) لم ترد العبارة بعينها فى النصوص، بل هى مستفادة من الروايات، راجع الوسائل ۱۲: ۳۶۲، الباب ۱۶ من أبواب الخيار، وغيره من أبواب أحكام العيوب. (۲) التذكرة ۱: ۵۳۶. (۳) الإيضاح ۱: ۴۹۴، ومجمع الفائدة ۸: ۴۳۶، والمسالك ۳: ۲۸۶. (*)

ص ۳۱۶

حصوله فى يد البائع كما كان قبل الخروج، وخلاف ذلك ضرر عليه، وعلم البائع بذلك ليس فيه إقدام على الضرر إلا على تقدير كون حكم المسالة جواز التبعيض، وهو محل الكلام. والحاصل: أن الفرق بين هذه المسألة والمسألة الاولى غير وجيه. وأما الثالث (۱): وهو تعدد البائع، فالظاهر عدم الخلاف فى جواز التفريق، إذ لا ضرر على البائع بالتفريق. ولو اشترى اثنان من اثنين عبدا واحدا فقد اشترى كل من كل ربعا، فإن أراد أحدهما رد ربع إلى أحد البائعين دخل فى المسألة الثانية (۲) ولذا لا يجوز، لأن المعيار تبعض الصفقة على بائع الواحد.

* (هامش) *

(۱) فى ش : الثانى ، وقد تقدم الكلام فى وجه ذلك فى الهامش (۳) من الصفحة ۳۱۲. (۲) فى ش : الثالثة . (*)

ص ۳۱۷

مسألة: مسقطات الأرش دون الرد

مسألة: مسقطات الأرش دون الرد:

يسقط الأرش دون الرد فى موضعين: أحدهما: إذا اشترى ربويا بجنسه فظهر عيب فى أحدهما، فلا أرش حذرا من الربا. ويحتمل جواز أخذ الأرش، نفى (۱) عنه البأس فى التذكرة بعد أن حكاه وجها ثالثا لبعض الشافعية، موجها له بأن المماثلة فى مال الربا إنما يشترط فى ابتداء العقد وقد حصلت، والأرش حق ثبت بعد ذلك لا يقدح فى العقد السابق (۲)، انتهى. ثم ذكر أن الأقرب أنه يجوز أخذ الأرش من جنس العوضين، لأن الجنس لو امتنع أخذه لامتنع أخذ غير الجنس، لأنه يكون بيع مال الربا بجنسه مع شىء آخر (۳)، انتهى. وعن جامع الشرائع حكاية هذا الوجه عن بعض أصحابنا (۴)

* (هامش) *

(۱) فى ش : ونفى . (۲) التذكرة ۱: ۵۳۱. (۳) التذكرة ۱: ۵۳۱. (۴) الجامع للشرائع: ۲۶۸. (*)

ص ۳۱۸

المتقدم على العلامة، وحاصل وجهه: أن صفة الصحة لم تقابل بشئ من الثمن حتى يكون المقابل للمعيب الفاقد للصحة أنقص منه قدرا، بل لم تقابل بشىء أصلا ولو من غير الثمن وإلا لثبت فى ذمة البائع وإن لم يختر المشترى الأرش، بل الصحة وصف التزمه البائع فى المبيع من دون مقابلته بشئ من المال كسائر الصفات المشترطة فى المبيع، إلا أن الشارع جوز للمشترى مع تبين فقده أخذ ما يخصه بنسبة المعاوضة من الثمن أو غيره. وهذه غرامة شرعية حكم بها الشارع عند اختيار المشترى لتغريم البائع. هذا، ولكن يمكن أن يدعى: أن المستفاد من أدلة تحريم الربا وحرمة المعاوضة إلا مثلا بمثل - بعد ملاحظة أن الصحيح والمعيب جنس واحد - أن وصف الصحة فى أحد الجنسين كالمعدوم لا يترتب على فقده استحقاق عوض، ومن المعلوم: أن الأرش عوض وصف الصحة عرفا وشرعا، فالعقد على المتجانسين لا يجوز أن يصير سببا لاستحقاق أحدهما على الآخر زائدا على ما يساوى الجنس الآخر. وبالجملة، فبناء معاوضة المتجانسين على عدم وقوع مال فى مقابل الصحة المفقودة فى أحدهما. والمسألة فى غاية الإشكال، ولابد من مراجعة أدلة الربا وفهم حقيقة الأرش، وسيجئ بعض الكلام فيه إن شاء الله. الثانى: ما لو لم يوجب العيب نقصا فى القيمة، فإنه لا يتصور هنا أرش

حتی یحکم بثبوته، وقد مثلوا لذلک بالخصاء فی العبید (۱).

* (هامش) *

(۱) کما مثل به فی الدروس ۳: ۲۸۸، والمسالک ۳: ۲۸۴، والجواهر ۲۳: ۲۴۳. (*)

ص ۳۱۹

وقد یناقش فی ذلک: بأن الخصاء موجب فی نفسه لنقص القیمة لفوات بعض المنافع عنه کالفحولة، وإنما یرغب فی الخصی قلیل من الناس لبعض الأغراض الفاسدة، أعنی: عدم تستر النساء منه (۱) فیکون واسطة فی الخدمات بین المرء وزوجته، وهذا المقدار لا یوجب زیادة فی أصل المالیة، فهو کعنب معیوب یرغب فیه لجودة خمره. لکن الإنصاف: أن الراغب فیه لهذا الغرض حیث یکون کثیرا لا نادرا بحیث لا یقدح فی قیمته المتعارفة لولا هذا الغرض، صح أن یجعل الثمن المبذول من الراغبین مقدارا لمالیة الخصی، فکأن هذا الغرض صار غرضا مقصودا متعارفا، وصحة الغرض وفساده شرعا لا دخل لها فی المالیة العرفیة، کما لا یخفی. وبالجملة، فالعبرة فی مقدار المالیة برغبة الناس فی بذل ذلک المقدار من المال بإزائه، سواء کان من جهة أغراض أنفسهم أم من جهة بیعه علی من له غرض فیه مع کثرة ذلک المشتری وعدم ندرته بحیث یلحق بالاتفاقیات.

* (هامش) *

(۱) فی ق : منهن ، ولعله من سهو القلم. (*)

ص ۳۲۰

مسألة: مسقطات الرد والأرش

۱

مسألة: مسقطات الرد والأرش:

یسقط الرد والأرش معا بامور: أحدها: العلم بالعیب قبل العقد بلا خلاف ولا إشکال، لأن الخیار إنما ثبت مع الجهل. وقد یستدل بمفهوم صحیحة زرارة المتقدمة (۱). وفیه نظر. وحیث لا یکون العیب المعلوم سببا لخیار، فلو اشترط العالم ثبوت خیار العیب مریدا به الخیار الخاص الذی له أحکام خاصة فسد الشرط وأفسد، لکونه مخالفا للشرع. ولو أراد به مجرد الخیار کان من خیار الشرط ولحقه أحکامه، لا أحکام خیار العیب. الثانی: تبری البائع عن العیوب إجماعا فی الجملة علی الظاهر المصرح به فی محکی الخلاف (۲) والغنیة (۳)، ونسبه فی التذکرة إلی علمائنا أجمع (۴).

* (هامش) *

(۱) تقدمت فی الصفحة ۲۸۰، واستدل به فی الجواهر ۲۳: ۲۳۸. (۲) الخلاف ۳: ۱۲۷ - ۱۲۸، المسألة ۲۱۳ من کتاب البیوع. (۳) الغنیة: ۲۲۱ - ۲۲۲. (۴) التذکرة ۱: ۵۲۵. (*)

ص ۳۲۱

والأصل فی الحکم - قبل الإجماع، مضافا إلی ما فی التذکرة: من أن الخیار إنما یثبت لاقتضاء مطلق العقد السلامة، فإذا صرح البائع بالبراءة فقد ارتفع الإطلاق - صحیحة زرارة المتقدمة (۱) ومکاتبة جعفر ابن عیسی الآتیة (۲). ومقتضی إطلاقهما - کمعقد الإجماع المحکی - عدم الفرق بین التبری تفصیلا وإجمالا ولا بین العیوب الظاهرة والباطنة، لاشتراک الکل فی عدم المقتضی للخیار مع البراءة. خلافا للمحکی فی السرائر عن بعض أصحابنا: من عدم کفایة التبری إجمالا (۳). وعن المختلف نسبته إلی الإسکافی (۴)، بل (۵) إلی صریح آخر کلام القاضی المحکی فی المختلف (۶)، مع أن المحکی عن کامل القاضی موافقة المشهور (۷)، وفی الدروس

نسب المشهور إلى أشهر القولين (۸). ثم إن ظاهر الأدلة هو التبرى من العيوب الموجودة حال العقد.

* (هامش) *

(۱) تقدمت فى الصفحة ۲۸۰. (۲) الآتية فى الصفحة ۳۴۹ - ۳۵۰، وراجع الوسائل ۱۲: ۴۲۰، الباب ۸ من أبواب أحكام العيوب، وفيه حديث واحد. (۳) السرائر ۲: ۲۹۶ - ۲۹۷. (۴) المختلف ۵: ۱۷۰. (۵) فى ش ومصححة ف : وقد ينسب إلى. (۶) نسبه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۶۲۵، وراجع المختلف ۵: ۱۷۰ - ۱۷۱. (۷) حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۶۲۵، وفيه: مع أن القاضى فى الكامل وافق . (۸) الدروس ۳: ۲۸۲. (*)

ص ۳۲۲

وأما التبرى من العيوب المتجددة الموجبة للخيار، فيدل على صحته وسقوط الخيار به عموم المؤمنون عند شروطهم (۱). قال فى التذكرة - بعد الاستدلال بعموم المؤمنون -: لا يقال: إن التبرى مما لم يوجد يستدعى البراءة مما لم يجب، لأنا نقول: التبرى إنما هو من الخيار الثابت بمقتضى العقد، لا من العيب (۲)، انتهى. أقول: المفروض أن الخيار لا يحدث إلا بسبب حدوث العيب، والعقد ليس سببا لهذا الخيار، فإسناد البراءة إلى الخيار لا ينفع، وقد اعترف قدس سره فى بعض كلماته بعدم جواز إسقاط خيار الرؤية بعد العقد وقبل الرؤية (۳). نعم، ذكر فى التذكرة جواز اشتراط نفى خيار الرؤية فى العقد (۴)، لكنه مخالف لسائر كلماته وكلمات غيره كالشهيد (۵) والمحقق الثانى (۶). وبالجملة، فلا فرق بين البراءة من خيار العيوب والبراءة من خيار الرؤية، بل الغرر فى الأول أعظم، إلا أنه لما قام النص والإجماع على صحة التبرى من العيوب الموجودة فلا مناص عن التزام صحته. مع إمكان الفرق بين العيوب والصفات المشترطة فى العين الغائبة باندفاع الغرر فى الأول بالاعتماد على أصالة السلامة فلا يقدح عدم التزام البائع

* (هامش) *

(۱) الوسائل ۱۵: ۳۰، الباب ۲۰ من أبواب المهور، ذيل الحديث ۴. (۲) التذكرة ۱: ۵۲۵. (۳) راجع التذكرة ۱: ۴۶۷ و ۵۳۳، وتقدم فى الصفحة ۲۵۸ أيضا. (۴) لم نعثر عليه فيها، ونقل عنها سابقا - فى خيار الرؤية -: أنه فاسد ومفسد ، راجع الصفحة ۲۵۹. (۵) الدروس ۳: ۲۷۶. (۶) جامع المقاصد ۴: ۳۰۳. (*)

ص ۳۲۳

بعدمها، بخلاف الثانى فإن الغرر لا يندفع فيه إلا بالتزام البائع بوجودها فإذا لم يلتزم بها لزم الغرر. وأما البراءة (۱) عن العيوب المتجددة فلا يلزم من اشتراطها غرر فى البيع حتى يحتاج إلى دفع الغرر بأصالة عدمها، لأنها غير موجودة بالفعل فى المبيع حتى يوجب جهالة. ثم إن البراءة فى هذا المقام يحتمل إضافتها إلى امور: الأول: عهدة العيوب، ومعناه (۲): عدم (۳) تعهد سلامته من العيوب، فيكون مرجعه إلى عدم التزام سلامته، فلا يترتب على ظهور العيب رد ولا أرش، فكأنه باعه على كل تقدير. الثانى: ضمان العيب، وهذا أنسب بمعنى البراءة، ومقتضاه عدم ضمانه بمال، فتصير الصحة - كسائر الأوصاف المشترطة فى عقد البيع - لا توجب إلا تخييرا بين الرد والإمضاء مجانا، ومرجع ذلك إلى إسقاط أرش العيوب فى عقد البيع، لا خيارها. الثالث: حكم العيب، ومعناه: البراءة من الخيار الثابت بمقتضى العقد بسبب العيب.

* (هامش) *

(۱) شطب على كلمة البراءة فى ق . (۲) قال الشهيدى قدس سره: ضمير معناه راجع إلى ال - عهدة ، ويجوز تذكير الضمير إذا كانت التاء فى المرجع مصدرية. وأما ضمير مرجعه فهو راجع إلى التبرى لا إلى العهدة ، هذا بناء على كون النسخة: ومعناه تعهد سلامته من العيوب ، وأما بناء على كونها: ومعناه عدم تعهد سلامته من العيوب فضمير معناه راجع إلى التبرى ، هداية الطالب: ۵۲۴. (۳) لم ترد عدم فى ش . (*)

ص ۳۲۴

والأظهر فی العرف هو المعنی الأول، والأنسب بمعنی البراءة هو الثانی. وقد تقدم عن التذکرة المعنی الثالث (۱)، وهو بعید عن اللفظ، إلا أن یرجع إلی المعنی الأول. والأمر سهل. ثم إن تبری البائع عن العیوب مطلقا أو عن عیب خاص إنما یسقط تأثیره من حیث الخیار. أما سائر أحکامه فلا، فلو تلف بهذا العیب فی أیام خیار المشتری لم یزل ضمان البائع لعموم النص (۲). لکن فی الدروس: أنه لو تبرأ من عیب فتلف به فی زمن خیار المشتری فالأقرب عدم ضمان البائع، وکذا لو علم المشتری به قبل العقد أو رضی به بعده وتلف فی زمان خیار المشتری. ویحتمل الضمان، لبقاء علاقة الخیار المقتضی لضمان العین معه. وأقوی إشکالا ما لو تلف به وبعیب آخر تجدد فی الخیار (۳)، انتهی کلامه رفع مقامه. ثم إن هنا امورا یظهر من بعض الأصحاب سقوط الرد والأرش بها: منها: زوال العیب قبل العلم به، کما صرح به فی غیر موضع من التذکرة (۴)، ومال إلیه فی جامع المقاصد (۵)، واختاره فی المسالک (۶).

* (هامش) *

(۱) تقدم فی الصفحة ۳۲۲. (۲) راجع الوسائل ۱۲: ۳۵۱ و ۳۵۵، الباب ۵ و ۸ من أبواب الخیار. (۳) الدروس ۳: ۲۸۳. (۴) التذکرة ۱: ۵۲۷ و ۵۴۱. (۵) جامع المقاصد ۴: ۳۵۲. (۶) المسالک ۳: ۲۹۳. (*)

ص ۳۲۵

بل وکذا لو زال بعد العلم به قبل الرد، وهو ظاهر التذکرة حیث قال فی أواخر فصل العیوب: لو کان المبیع معیبا عند البائع ثم أقبضه وقد زال عیبه فلا رد، لعدم موجبه. وسبق العیب لا یوجب خیارا کما لو سبق علی العقد ثم زال قبله، بل مهما زال العیب قبل العلم أو بعده قبل الرد سقط حق الرد (۱)، انتهی. وهو صریح فی سقوط الرد وظاهر فی سقوط الأرش کما لا یخفی علی المتأمل، خصوصا مع تفریعه فی موضع آخر قبل ذلک عدم الرد والأرش معا علی زوال العیب، حیث قال: لو اشتری عبدا وحدث فی ید المشتری نکتة بیاض فی عینه ووجد نکتة قدیمة ثم زالت إحداهما، فقال البائع: الزائلة هی القدیمة فلا رد ولا أرش، وقال المشتری: بل الحادثة ولی الرد، قال الشافعی یتحالفان... إلی آخر ما حکاه عن الشافعی (۲). وکیف کان، ففی سقوط الرد بزوال العیب وجه، لأن ظاهر أدلة الرد - خصوصا بملاحظة أن الصبر علی العیب ضرر - هو رد المعیوب وهو المتلبس بالعیب، لا ما کان معیوبا فی زمان، فلا یتوهم هنا استصحاب الخیار. وأما الأرش، فلما ثبت استحقاق المطالبة به لفوات وصف الصحة عند العقد فقد استقر بالعقد، خصوصا بعد العلم بالعیب، والصحة إنما حدثت فی ملک المشتری، فبراءة ذمة البائع عن عهدة العیب المضمون علیه یحتاج إلی دلیل، فالقول بثبوت الأرش وسقوط الرد قوی لو لم یکن تفصیلا

* (هامش) *

(۱) التذکرة ۱: ۵۴۱. (۲) التذکرة ۱: ۵۳۰. (*)

ص ۳۲۶

مخالفا للإجماع. ولم أجد من تعرض لهذا الفرع قبل العلامة أو بعده (۱). ومنها: التصرف بعد العلم بالعیب، فإنه مسقط للأمرین عند ابن حمزة فی الوسیلة (۲). ولعله لکونه علامة الرضا بالمبیع بوصف العیب، والنص المثبت للأرش بعد التصرف ظاهر فیما قبل العلم. ورد بأنه دلیل الرضا بالمبیع لا بالعیب. والأولی أن یقال: إن الرضا بالعیب لا یوجب إسقاط الأرش، وإنما المسقط له إبراء البائع عن عهدة العیب، وحیث لم یدل التصرف علیه فالأصل بقاء حق الأرش الثابت قبل التصرف، مع أن اختصاص النص بصورة التصرف قبل العلم ممنوع، فلیراجع. ومنها: التصرف فی المعیب الذی لم ینقص قیمته بالعیب، کالبغل الخصی بل العبد الخصی علی ما عرفت (۳)، فإن الأرش منتف لعدم تفاوت القیمة، والرد لأجل التصرف. وقد یستشکل فیه من حیث لزوم الضرر علی المشتری بصبره علی المعیب (۴).

* (هامش) *

(۱) فی ش زیادة ما یلی: نعم، هذا داخل فی فروع القاعدة التی اخترعها الشافعی، وهو: أن الزائل العائد کالذی لم یزل أو کالذی لم

یعد. لکن عرفت مرارا أن المرجع فی ذلک هی الأدلة ولا منشأ لهذه القاعدة . (۲) الوسیلة: ۲۵۷. (۳) عرف فی الصفحة ۳۱۸. (۴) استشکل فیه الشهیدان فی الدروس ۳: ۲۸۸، والمسالک ۳: ۲۸۴، وراجع مفتاح الکرامة ۴: ۶۱۳. (*)

ص ۳۲۷

وفیه: أن العیب فی مثله لا یعد ضررا مالیا بالفرض، فلا بأس بأن [یکون] (۱) الخیار فیه کالثابت بالتدلیس فی سقوطه بالتصرف مع عدم أرش فیه. وحله: أن الضرر إما أن یکون من حیث القصد إلی ما هو أزید مالیة من الموجود، وإما أن یکون من حیث القصد إلی خصوصیة مفقودة فی العین مع قطع النظر عن قیمته. والأول مفروض الانتفاء، والثانی قد رضی به وأقدم علیه المشتری بتصرفه فیه، بناء علی أن التصرف دلیل الرضا بالعین الخارجیة، کما لو رضی بالعبد المشروط کتابته مع تبین عدمها فیه. إلا أن یقال: إن المقدار الثابت من سقوط الرد بالتصرف هو مورد ثبوت الأرش، وإلا فمقتضی القاعدة عدم سقوط الرد بالتصرف کما فی غیر العیب والتدلیس من أسباب الخیار، خصوصا بعد تنزیل الصحة فیما نحن فیه منزلة الأوصاف المشترطة التی لا یوجب فواتها أرشا، فإن خیار التخلف فیها لا یسقط بالتصرف کما صرح به (۲). نعم، لو اقتصر فی التصرف المسقط علی ما یدل علی الرضا کان مقتضی عموم ما تقدم سقوط الرد بالتصرف مطلقا. ومنها: حدوث العیب فی المعیب المذکور، والاستشکال هنا بلزوم الضرر فی محله، فیحتمل ثبوت الرد مع قیمة النقص الحادث لو کان

* (هامش) *

(۱) لم یرد فی ق . (۲) راجع الجواهر ۲۳: ۹۶، وجاء فیه حول خیار تخلف الوصف: وسقوطه بالتصرف قبل العلم به نحو ما سمعته فی الغبن وبعده یسقط إن دل علی الرضا، وإلا فلا ، ونسبه فی مفتاح الکرامة (۴: ۵۸۶) إلی ظاهر الأکثر. (*)

ص ۳۲۸

موجبا له، لأن الصحة فی هذا المبیع کسائر الأوصاف المشترطة فی البیع (۱) التی لا یوجب فواتها أرشا، والنص الدال علی اشتراط الرد بقیام العین - وهی المرسلة المتقدمة (۲) - مختص بمورد إمکان تدارک ضرر الصبر علی المعیب بالأرش، والإجماع فیما نحن فیه غیر متحقق، مع ما عرفت من مخالفة المفید فی أصل المسألة (۳). هذا کله، مضافا إلی أصالة جواز الرد الثابت قبل حدوث العیب، وبها یدفع (۴). معارضة الضرر المذکور بتضرر البائع بالفسخ ونقل المعیب إلی ملکه بعد خروجه عن ملکه سلیما عن هذا العیب. وکیف کان، فلو ثبت الإجماع أو استفیض نقله (۵) علی سقوط الرد بحدوث العیب والتغییر علی وجه یشمل المقام، وإلا فسقوط الرد هنا محل نظر بل منع. ومنها: ثبوت أحد مانعی الرد (۶) فی المعیب الذی لا یجوز أخذ

* (هامش) *

(۱) فی ش : المبیع . (۲) تقدمت فی الصفحة ۲۸۰. (۳) فی الصفحة ۳۰۶. (۴) فی ش بدل وبها یدفع : وهی المرجع بعد . (۵) فی ش : بنقله . (۶) قال الشهیدی قدس سره: یعنی بهما: التصرف وحدوث العیب بعد القبض، وإنما عبر عنهما بمانعی الرد مع أنه جعل المسقطات أربعة، لأن الإسقاط الذی هو أحدها إنما هو من قبیل المسقط لا المانع، و تلف العین الذی هو ثالثها لا یبقی معه موضوع للرد حتی یعد مانعا، وجعل الأول أولا لتقدمه فی کلامه، والثانی ثانیا لتأخره فیه ، هدایة الطالب: ۵۲۶. (*)

ص ۳۲۹

الأرش فیه لأجل الربا. أما المانع الأول، فالظاهر أن حکمه کما تقدم فی المعیب الذی لا ینقص مالیته (۱)، فإن المشتری لما أقدم علی معاوضة أحد الربویین بالآخر أقدم علی عدم مطالبة مال زائد علی ما یأخذه بدلا عن ماله وإن کان المأخوذ معیبا، فیبقی وصف الصحة کسائر الأوصاف التی لا یوجب اشتراطها إلا جواز الرد بلا أرش، فإذا تصرف فیه - خصوصا بعد العلم - تصرفا دالا علی الرضا بفاقد الوصف المشترط لزم علیه (۲)، کما فی خیار التدلیس بعد التصرف (۳). وأما المانع الثانی، فظاهر جماعة کونه مانعا فیما نحن فیه من الرد أیضا، وهو مبنی علی عموم منع العیب الحادث من الرد حتی فی صورة عدم جواز أخذ الأرش. وقد عرفت النظر فیه (۴). وذکر

فی التذکرة وجها آخر لامتناع الرد، وهو: أنه لو رد، فإما أن یکون مع أرش العیب الحادث، وإما أن یرد بدونه، فإن رده بدونه کان ضررا علی البائع، وإن رد مع الأرش لزم الربا، قال: لأن المردود حینئذ یزید علی وزن عوضه (۵). والظاهر أن مراده من ذلک: أن رد المعیب لما کان بفسخ المعاوضة، ومقتضی المعاوضة بین الصحیح والمعیب من جنس واحد أن

* (هامش) *

(۱) تقدم فی الصفحة ۳۱۸. (۲) فی ش : لزم العقد . (۳) فی ش زیادة: نعم، التصرف قبل العلم لا یسقط خیار الشرط، کما تقدم . (۴) راجع الصفحة ۳۲۷ – ۳۲۸. (۵) التذکرة ۱: ۵۳۱. (*)

ص ۳۳۰

۲

لا یضمن وصف الصحة بشئ، إذ لو جاز ضمانه لجاز أخذ المشتری الأرش فیما نحن فیه، فیکون وصف الصحة فی کل من العوضین نظیر سائر الأوصاف الغیر المضمونة بالمال، فإذا حصل الفسخ وجب تراد العوضین من غیر زیادة ولا نقیصة، ولذا یبطل التقایل مع اشتراط الزیادة أو النقیصة فی أحد العوضین، فإذا استرد المشتری الثمن لم یکن علیه إلا رد ما قابله لا غیر، فإن رد إلی البائع قیمة العیب الحادث عنده (۱) لم یکن ذلک إلا باعتبار کون ذلک العیب مضمونا علیه بجزء من الثمن، فیلزم وقوع الثمن بإزاء مجموع المثمن ووصف صحته، فینقص الثمن عن نفس المعیب فیلزم الربا. فمراد العلامة قدس سره بلزوم الربا: إما لزوم الربا فی أصل المعاوضة، إذ لولا ملاحظة جزء من الثمن فی مقابلة صفة الصحة لم یکن وجه لغرامة بدل الصفة وقیمتها عند استرداد الثمن، وإما لزوم الربا فی الفسخ حیث قوبل فیه الثمن بمقداره من المثمن وزیادة. والأول أولی. ومما ذکرنا ظهر ما فی تصحیح هذا: بأن قیمة العیب الحادث غرامة لما فات فی یده مضمونا علیه نظیر المقبوض بالسوم إذا حدث فیه العیب، فلا ینضم إلی المثمن حتی یصیر أزید من الثمن. إذ فیه: وضوح الفرق، فإن المقبوض بالسوم إنما یتلف فی ملک مالکه فیضمنه القابض، والعیب الحادث فی (۲) المبیع لا یتصور ضمان المشتری له إلا بعد تقدیر رجوع العین فی ملک البائع وتلف وصف

* (هامش) *

(۱) فی ش زیادة: کما هو الحکم فی غیر الربویین إذا حصل العیب عنده . (۲) فی ق زیادة: ملک ، والظاهر أنها من سهو القلم. (*)

ص ۳۳۱

الصحة منه فی ید المشتری، فإذا فرض أن صفة الصحة لا تقابل بجزء من المال فی عقد المعاوضة (۱)، فیکون تلفها فی ید المشتری کنسیان العبد الکتابة، لا یستحق البائع عند الفسخ قیمتها. والحاصل: أن البائع لا یستحق من المشتری إلا ما وقع مقابلا بالثمن، وهو نفس المثمن، من دون اعتبار صحته جزء، فکأنه باع عبدا کاتبا فقبضه المشتری ثم فسخ أو تفاسخا بعد نسیان العبد الکتابة (۲). ثم إن صریح جماعة من الأصحاب عدم الحکم علی المشتری بالصبر علی المعیب مجانا فیما نحن فیه (۳)، فذکروا فی تدارک ضرر المشتری وجهین، اقتصر فی المبسوط علی حکایتهما (۴). أحدهما: جواز رد المشتری للمعیب مع غرامة قیمة العیب الحادث، لما تقدم (۵) إلیه الإشارة: من أن أرش العیب الحادث فی ید المشتری نظیر أرش العیب الحادث فی المقبوض بالسوم، فی کونها غرامة تالف مضمون علی المشتری لا دخل له فی العوضین حتی یلزم الربا. الثانی: أن یفسخ البیع لتعذر إمضائه، وإلزام المشتری ببدله من

* (هامش) *

(۱) فی ش زیادة: الربویة . (۲) فی ش زیادة: نعم هذا یصح فی غیر الربویین، لأن وصف الصحة فیه یقابل بجزء من الثمن فیرد المشتری قیمة العیب الحادث عنده لیأخذ الثمن المقابل لنفس المبیع مع الصحة . (۳) منهم العلامة فی القواعد ۲: ۷۹، والتذکرة ۱: ۵۳۱، والمحقق الثانی فی جامع المقاصد ۴: ۳۶۳. (۴) المبسوط ۲: ۱۳۳. (۵) تقدم فی الصفحة المتقدمة. (*)

ص ۳۳۲

غیر الجنس معیبا بالعیب القدیم وسلیما عن الجدید، ویجعل بمثابة التالف، لامتناع رده بلا أرش ومع الأرش. واختار فی الدروس – تبعا للتحریر (۱) – الوجه الأول مشیرا إلی تضعیف الثانی بقوله: لأن تقدیر الموجود معدوما خلاف الأصل (۲). وتبعه المحقق الثانی معللا بأن الربا ممنوعة فی المعاوضات لا فی الضمانات، وأنه کأرش عیب العین المقبوضة بالسوم إذا حدث فی ید المستام وإن کانت ربویة، فکما لا یعد هنا ربا فکذا لا یعد فی صورة النزاع (۳). أقول: قد عرفت الفرق بین ما نحن فیه وبین أرش عیب المقبوض بالسوم، فإنه یحدث فی ملک مالکه بید قابضه، والعیب فیما نحن فیه یحدث فی ملک المشتری ولا یقدر فی ملک البائع إلا بعد فرض رجوع مقابله من الثمن إلی المشتری، والمفروض عدم المقابلة بینه وبین جزء من المبیع (۴). ومنها: تأخیر الأخذ بمقتضی الخیار، فإن ظاهر الغنیة إسقاطه للرد والأرش کلیهما حیث جعل المسقطات خمسة: التبری، والرضا بالعیب، وترک (۵) الرد مع العلم، لأنه علی الفور بلا خلاف. ولم یذکر فی هذه الثلاثة ثبوت الأرش. ثم ذکر حدوث العیب وقال: لیس له ها هنا إلا الأرش. ثم ذکر التصرف وحکم فیه بالأرش (۶).

* (هامش) *

(۱) التحریر ۱: ۱۸۳. (۲) الدروس ۳: ۲۸۸. (۳) جامع المقاصد ۴: ۳۶۵. (۴) العبارة فی ش هکذا: بین شیء منه وبین صحة البیع . (۵) فی ش والمصدر بدل ترک : تأخیر . (۶) الغنیة: ۲۲۱ – ۲۲۲. (*)

ص ۳۳۳

فإن فی إلحاق الثالث بالأولین فی ترک ذکر الأرش فیه ثم ذکره فی الأخیرین وقوله: لیس (۱) هاهنا ، ظهورا فی عدم ثبوت الأرش بالتأخیر، مع أن هذا هو القول الآخر فی المسألة علی ما یظهر، حیث نسب إلی الشافعی القول بسقوط الرد والأرش بالتأخیر (۲)، ولعله لأن التأخیر دلیل الرضا. ویرده – بعد تسلیم الدلالة –: أن الرضا بمجرده لا یوجب سقوط الأرش کما عرفت فی التصرف. نعم، سقوط الرد وحده له وجه، کما هو صریح المبسوط والوسیلة علی ما تقدم (۳) من عبارتهما فی التصرف المسقط، ویحتمله أیضا عبارة الغنیة المتقدمة (۴)، بناء علی ما تقدم فی سائر الخیارات: من لزوم الاقتصار فی الخروج عن أصالة اللزوم علی المتیقن السالمة عما یدل علی التراخی، عدا ما فی الکفایة: من إطلاق الأخبار وخصوص بعضها (۵). وفیه: أن الإطلاق فی مقام بیان أصل الخیار، وأما الخبر الخاص فلم أقف علیه، وحینئذ فالقول بالفور – وفاقا لمن تقدم – للأصل لا یخلو

* (هامش) *

(۱) فی ش زیادة: له ، وشطب علیها فی ق . (۲) العبارة من قوله: مع أن... إلی هنا وردت فی ش هکذا: وهذا أحد القولین منسوب إلی الشافعی ، راجع التذکرة ۱: ۵۲۹ و ۵۳۰، والمغنی ۴: ۱۶۰. (۳) تقدم فی الصفحة ۲۸۳ – ۲۸۴. (۴) تقدمت فی الصفحة ۲۸۳. (۵) الکفایة: ۹۴، وفیه: ومستنده عموم أدلة الخیار من غیر تقیید، وخصوص بعض الأخبار . (*)

ص ۳۳۴

عن قوة، مع ما تقدم من نفی الخلاف فی الغنیة فی کونه علی الفور (۱). ولا یعارضه ما فی المسالک والحدائق: من أنه لا نعرف فیه (۲) خلافا (۳)، لأنا عرفناه ولذا جعله فی التذکرة أقرب (۴). وکذا ما فی الکفایة: من عدم الخلاف (۵)، لوجود الخلاف، بل نفی الخلاف (۶). نعم (۷) ما فی الریاض: من (۸) أنه ظاهر أصحابنا المتأخرین کافة (۹). والتحقیق رجوع المسألة إلی اعتبار الاستصحاب فی مثل هذا المقام وعدمه، ولذا لم یتمسک فی التذکرة للتراخی إلا به (۱۰)، وإلا فلا یحصل من فتوی الأصحاب إلا الشهرة بین المتأخرین المستندة إلی الاستصحاب، ولا اعتبار بمثلها وإن قلنا بحجیة الشهرة أو حکایة نفی الخلاف من باب مطلق الظن، لعدم الظن کما لا یخفی، والله العالم.

* (هامش) *

(۱) تقدم فی الصفحة ۳۳۲. (۲) أی: فی عدم سقوط الخیار بالتراخی. (۳) المسالک ۳: ۳۰۲، والحدائق ۱۹: ۱۱۷. (۴) التذکرة ۱: ۵۲۹، وفیه: لو علم بالعیب وأهمل المطالبة لحظة هل یسقط الرد؟ الأقرب أنه لا یسقط . (۵) کفایة الأحکام: ۹۴. (۶) لم ترد بل نفی الخلاف فی ش . (۷) کذا، والمناسب: ونعم . (۸) فی ش : نعم فی الریاض أنه . (۹) الریاض ۸: ۲۶۰. (۱۰) التذکرة ۱: ۵۲۹، وفیه: لأن الأصل بقاء ما ثبت . (*)

ص ۳۳۵

مسألة: هل یجب الإعلام بالعیب؟

مسألة: هل یجب الإعلام بالعیب؟

قال فی المبسوط: من باع شیئا فیه عیب لم یبینه فعل محظورا وکان المشتری بالخیار (۱)، انتهی. ومثله ما عن الخلاف (۲). وفی موضع آخر من المبسوط: وجب علیه أن یبینه ولا یکتمه أو یتبرأ إلیه من العیوب، والأول أحوط (۳). ونحوه عن فقه الراوندی (۴). ومثلهما فی التحریر، وزاد الاستدلال علیه بقوله: لئلا یکون غاشا (۵). وظاهر ذلک کله عدم الفرق بین العیب الجلی والخفی. وصریح التذکرة والسرائر (۶) کظاهر الشرائع (۷): الاستحباب مطلقا،

* (هامش) *

(۱) المبسوط ۲: ۱۳۸. (۲) الخلاف ۳: ۱۲۵، المسألة: ۲۱۱. (۳) المبسوط ۲: ۱۲۶. (۴) فقه القرآن ۲: ۵۶. (۵) التحریر ۱: ۱۸۳. (۶) التذکرة ۱: ۵۲۵ و ۵۳۸، والسرائر ۲: ۲۹۶. (۷) الشرائع ۲: ۳۶. (*)

ص ۳۳۶

وظاهر جماعة التفصیل بین العیب الخفی والجلی، فیجب فی الأول مطلقا کما هو ظاهر جماعة (۱)، أو مع عدم التبری کما فی الدروس (۲). فالمحصل من ظواهر کلماتهم خمسة أقوال. والظاهر ابتناء الکل علی دعوی صدق الغش وعدمه. والذی یظهر من ملاحظة العرف واللغة فی معنی الغش: أن کتمان العیب الخفی - وهو الذی لا یظهر بمجرد الاختبار المتعارف قبل البیع - غش، فإن الغش - کما یظهر من اللغة - خلاف النصح. وأما العیب الظاهر، فالظاهر أن ترک إظهاره لیس غشا. نعم، لو أظهر سلامته عنه علی وجه یعتمد علیه - کما إذا فتح قرآنا بین یدی العبد الأعمی مظهرا أنه بصیر یقرأ، فاعتمد المشتری علی ذلک وأهمل اختباره - کان غشا. قال فی التذکرة - فی رد استدلال الشافعی علی وجوب إظهار العیب مطلقا بالغش -: إن الغش ممنوع، بل یثبت فی کتمان العیب بعد سؤال المشتری وتبینه، والتقصیر فی ذلک من المشتری (۳)، انتهی. ویمکن أن یحمل - بقرینة ذکر التقصیر - علی العیب الظاهر. کما أنه یمکن حمل عبارة التحریر المتقدمة (۴) - المشتملة علی لفظ الکتمان ،

* (هامش) *

(۱) منهم المحقق الثانی فی جامع المقاصد ۴: ۳۳۳، والشهید الثانی فی المسالک ۳: ۲۸۵، وراجع تفصیله فی مفتاح الکرامة ۴: ۶۲۹.
(۲) الدروس ۳: ۲۸۷. (۳) التذکرة ۱: ۵۳۸. (۴) تقدمت الإشارة إلیها فی الصفحة المتقدمة. (*)

ص ۳۳۷

وعلی الاستدلال بالغش - علی العیب الخفی، بل هذا الجمع ممکن فی کلمات الأصحاب مطلقا. ومن أقوی الشواهد علی ذلک أنه حکی عن موضع من السرائر: أن کتمان العیوب مع العلم بها حرام ومحظور بغیر خلاف (۱)، مع ما تقدم من نسبة الاستحباب إلیه، فلاحظ. ثم التبری من العیوب هل یسقط وجوب الإعلام فی مورده کما عن المشهور (۲)، أم لا؟ فیه إشکال، منشؤه (۳): أن لزوم الغش من جهة ظهور إطلاق العقد فی التزام البائع بالصحة، فإذا تبرأ من العیوب ارتفع الظهور، أو من جهة إدخال البائع للمشتری فیما یکرهه عامدا والتبری لا یرفع اعتماد المشتری علی أصالة الصحة، فالتغریر إنما هو لترک ما یصرفه عن الاعتماد علی الأصل. والأحوط

الإعلام مطلقا كما تقدم عن المبسوط (۴). ثم إن المذكور فى جامع المقاصد (۵) والمسالك (۶) وعن غيرهما (۷): أنه

* (هامش) *

(۱) السرائر ۲: ۲۹۷، ولكن ليس فيه نفى الخلاف، ولعل المراد من العبارة هكذا: بغير نقل خلاف ، ويؤيده أنه قال بعد الحكم فى موضع منها بالاستحباب: وقال بعض أصحابنا: بل ذلك واجب . (۲) حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۶۲۹. (۳) فى ش بدل منشؤه : نشأ ، وزيادة: من دعوى صدق الغش ومن . (۴) تقدم فى الصفحة ۳۳۵. (۵) جامع المقاصد ۴: ۳۳۳. (۶) المسالك ۳: ۱۲۹ و ۲۸۵. (۷) حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة (۴: ۶۲۹) عن إيضاح النافع والميسية، وحكم به فى الجواهر ۲۳: ۲۴۶، أيضا. (*)

ص ۳۳۸

ينبغى بطلان البيع فى مثل شوب اللبن بالماء، لأن ما كان من غير الجنس لا يصح العقد فيه، والآخر مجهول. إلا أن يقال: إن جهالة الجزء غير مانعة إن كانت الجملة معلومة، كما لو ضم ماله ومال غيره وباعهما ثم ظهر البعض مستحقا، فإن البيع لا يبطل فى ملكه وإن كان مجهولا قدره وقت العقد (۱)، انتهى. أقول: الكلام فى مزج اللبن بمقدار من الماء يستهلك فى اللبن ولا يخرجه عن حقيقته كالملح الزائد فى الخبز، فلا وجه للإشكال المذكور. نعم، لو فرض المزج على وجه يوجب تعيب الشىء من دون أن يستهلك فيه - بحيث يخرج عن حقيقته إلى حقيقة ذلك الشىء - توجه ما ذكروه فى بعض الموارد.

* (هامش) *

(۱) العبارة من جامع المقاصد. (*)

ص ۳۳۹

مسائل فى اختلاف المتبايعين

مسائل فى اختلاف المتبايعين:

وهو تارة فى موجب الخيار، واخرى فى مسقطه، وثالثة فى الفسخ. أما الأول، ففيه مسائل: الاولى لو اختلفا فى تعيب المبيع وعدمه مع تعذر ملاحظته لتلف أو نحوه، فالقول قول المنكر بيمينه. الثانية لو اختلفا فى كون الشىء عيبا وتعذر تبين الحال لفقد أهل الخبرة كان الحكم كسابقه. نعم، لو علم كونه نقصا كان للمشترى الخيار فى الرد دون الأرش، لأصالة البراءة. الثالثة لو اختلف فى حدوث العيب فى ضمان البائع أو تأخره عن ذلك

ص ۳۴۰

بأن حدث بعد القبض وانقضاء الخيار، كان القول قول منكر تقدمه، للأصل حتى لو علم تاريخ الحدوث وجهل تاريخ العقد، لأن أصالة عدم العقد حين حدوث العيب لا يثبت وقوع العقد على المعيب. وعن المختلف: أنه حكى عن ابن الجنيد: أنه إن ادعى البائع أن العيب حدث عند المشترى حلف المشترى إن كان منكرا (۱)، انتهى (۲). هذا إذا لم تشهد القرينة القطعية مما (۳) لا يمكن عادة حصوله بعد وقت ضمان المشترى أو تقدمه عليه، وإلا عمل عليها من غير يمين. قال فى التذكرة: ولو أقام أحدهما بينة (۴) عمل بها. ثم قال: ولو أقاما بينة عمل ببينة المشترى، لأن القول قول البائع لأنه منكر، فالبينة على المشترى (۵). وهذا منه مبنى على سقوط اليمين عن المنكر بإقامة البينة، وفيه كلام فى محله وإن كان لا يخلو عن قوة.

* (هامش) *

(۱) المختلف ۵: ۱۷۲. (۲) فى ش زيادة: ولعله لأصالة عدم تسليم البائع العين إلى المشترى على الوجه المقصود، وعدم استحقاقه الثمن كلا وعدم لزوم العقد، نظير ما إذا ادعى البائع تغير العين عند المشترى وأنكر المشترى، وقد تقدم فى محله . (۳) كذا فى النسخ، والظاهر: بما . (۴) لم ترد بينة فى ق . (۵) التذكرة ۱: ۵۴۱. (*)

ص ۳۴۱

وإذا حلف البائع فلابد من حلفه على عدم تقدم العيب أو نفى استحقاق الرد أو الأرش إن كان قد اختبر المبيع واطلع على خفايا أمره، كما يشهد بالإعسار والعدالة وغيرهما مما يكتفى فيه بالاختبار الظاهر. ولو لم يختبر، ففى جواز الاستناد فى ذلك إلى أصالة عدمه إذا شك فى ذلك وجه، احتمله فى جامع المقاصد (۱) وحكى عن جماعة (۲)، كما يحلف على طهارة المبيع استنادا إلى الأصل. ويمكن الفرق بين الطهارة وبين ما نحن فيه: بأن المراد بالطهارة فى استعمال المتشرعة ما يعم غير معلوم النجاسة لا الطاهر الواقعى، كما أن المراد بالملكية والزوجية ما استند إلى سبب شرعى ظاهرى، كما تدل عليه رواية حفص الواردة فى جواز الحلف على ملكية ما اخذ من يد المسلمين (۳). وفى التذكرة - بعدما حكى عن بعض الشافعية جواز الاعتماد على أصالة السلامة فى هذه الصورة - قال: وعندى فيه نظر، أقربه الاكتفاء بالحلف على نفى العلم (۴). واستحسنه فى المسالك، قال: لاعتضاده بأصالة عدم التقدم، فيحتاج المشترى إلى إثباته (۵). وقد سبقه إلى ذلك فى

* (هامش) *

(۱) جامع المقاصد ۴: ۳۵۵. (۲) حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۶۵۹. (۳) الوسائل ۱۸: ۲۱۵، الباب ۲۵ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ۲. (۴) التذكرة ۱: ۵۴۱. (۵) المسالك ۳: ۲۹۹. (*)

ص ۳۴۲

الميسية (۱)، وتبعه فى الرياض (۲). أقول: إن كان مراده الاكتفاء بالحلف على نفى العلم فى إسقاط أصل الدعوى بحيث لا تسمع البينة بعد ذلك، ففيه إشكال. نعم، لو اريد سقوط الدعوى إلى أن تقوم البينة، فله وجه وإن استقرب فى مفتاح الكرامة أن لا يكتفى بذلك منه، فيرد الحاكم اليمين على المشترى، فيحلف (۳). وهذا أوفق بالقواعد. ثم الظاهر من عبارة التذكرة اختصاص يمين نفى العلم - على القول به - بما إذا لم يختبر البائع المبيع، بل عن الرياض: لزوم الحلف مع الاختبار على البت قولا واحدا (۴). لكن الظاهر أن المفروض فى التذكرة صورة الحاجة إلى يمين نفى العلم، إذ مع الاختبار يتمكن من الحلف على البت، فلا حاجة إلى عنوان مسألة اليمين على نفى العلم، لا أن اليمين على نفى العلم لا يكفى من البائع مع الاختبار، فافهم.

فرع: لو باع الوكيل، فوجد به المشترى عيبا

فرع: لو باع الوكيل، فوجد به المشترى عيبا:

يوجب الرد رده على الموكل، لأنه المالك والوكيل نائب عنه بطلت وكالته بفعل ما امر به، فلا عهدة عليه.

* (هامش) *

(۱) لا يوجد لدينا، نعم حكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۶۵۹. (۲) الرياض ۸: ۲۷۴. (۳) مفتاح الكرامة ۴: ۶۵۹. (۴) الرياض ۱: ۵۴۰. (*)

ص ۳۴۳

ولو اختلف الموكل والمشترى فى قدم العيب وحدوثه، فيحلف الموكل على عدم التقدم كما مر، ولا يقبل إقرار الوكيل بقدمه، لأنه أجنبى. وإذا كان المشترى جاهلا بالوكالة ولم يتمكن الوكيل من إقامة البينة فادعى على الوكيل بقدم العيب، فإن اعترف الوكيل بالتقدم لم يملك الوكيل رده على الموكل، لأن إقرار الوكيل بالسبق دعوى بالنسبة إلى الموكل لا تقبل إلا بالبينة، فله إحلاف الموكل على عدم السبق، لأنه لو اعترف نفع الوكيل بدفع الظلامة عنه، فله عليه مع إنكاره اليمين. ولو رد اليمين على الوكيل فحلف على السبق الزم الموكل. ولو أنكر الوكيل التقدم حلف ليدفع عن نفسه الحق اللازم عليه لو اعترف ولم يتمكن من الرد على الموكل، لأنه لو أقر رد عليه. وهل للمشترى تحليف الموكل لأنه مقر بالتوكيل؟ الظاهر لا، لأن دعواه على الوكيل يستلزم إنكار وكالته، وعلى

الموكل يستلزم الاعتراف به. واحتمل فى جامع المقاصد ثبوت ذلك له مؤاخذة له بإقراره (۱). ثم إذا لم يحلف الوكيل ونكل فحلف المشترى اليمين المردودة ورد العين على الوكيل، فهل للوكيل ردها على الموكل أم لا؟ وجهان، بناهما فى القواعد على كون اليمين المردودة كالبينة فينفذ فى حق الموكل، أو كإقرار المنكر، فلا ينفذ (۲). ونظر (۳) فيه فى

* (هامش) *

(۱) جامع المقاصد ۴: ۳۵۹. (۲) القواعد ۲: ۷۸ - ۷۹. (۳) فى ش : تنظر . (*)

ص ۳۴۴

جامع المقاصد: بأن كونها كالبينة لا يوجب نفوذها للوكيل على الموكل، لأن الوكيل معترف بعدم سبق العيب، فلا تنفعه البينة القائمة على السبق الكاذبة باعترافه، قال: اللهم إلا أن يكون إنكاره لسبق العيب استنادا إلى الأصل، بحيث لا ينافى ثبوته ولا دعوى ثبوته، كأن يقول: لا حق لك على فى هذه الدعوى أو ليس فى المبيع عيب يثبت لك به الرد على فإنه لا تمنع حينئذ تخريج المسألة على القولين المذكورين (۱)، انتهى. وفى مفتاح الكرامة: أن اعتراضه مبنى على كون اليمين المردودة كبينة الراد، والمعروف بينهم أنه كبينة المدعى (۲). أقول: كونه كبينة المدعى لا ينافى عدم نفوذها للوكيل المكذب لها على الموكل. وتمام الكلام فى محله. الرابعة لو رد سلعة بالعيب فأنكر البائع أنها سلعته، قدم قول البائع - كما فى التذكرة (۳) والدروس (۴) وجامع المقاصد (۵) - لأصالة عدم حق له عليه، وأصالة عدم كونها سلعته. وهذا بخلاف ما لو ردها بخيار فأنكر كونها

* (هامش) *

(۱) جامع المقاصد ۴: ۳۶۰. (۲) مفتاح الكرامة ۴: ۶۶۴ - ۶۶۵. (۳) التذكرة ۱: ۵۴۱. (۴) الدروس ۳: ۲۸۹. (۵) جامع المقاصد ۴: ۳۶۱. (*)

ص ۳۴۵

له، فاحتمل هنا فى التذكرة والقواعد تقديم قول المشترى (۱)، ونسبه فى التحرير إلى القيل (۲)، لاتفاقهما على استحقاق الفسخ بعد أن احتمل مساواتها للمسألة الاولى. أقول: النزاع فى كون السلعة سلعة البائع يجتمع مع الخلاف فى الخيار ومع الاتفاق عليه، كما لا يخفى. لكن ظاهر المسألة الاولى كون الاختلاف فى ثبوت خيار العيب ناشئا عن كون السلعة هذه المعيوبة أو غيرها، والحكم بتقديم (۳) قول البائع مع يمينه. وأما إذا اتفقا على الخيار واختلفا فى السلعة، فلذى الخيار حينئذ الفسخ من دون توقف على كون هذه السلعة هى المبيعة أو غيرها، فإذا فسخ وأراد رد السلعة فأنكرها البائع، فلا وجه لتقديم قول المشترى مع أصالة عدم كون السلعة هى التى وقع العقد عليها. نعم، استدل عليه فى الإيضاح - بعدما قواه -: بأن الاتفاق منهما على عدم لزوم البيع واستحقاق الفسخ، والاختلاف فى موضعين: أحدهما: خيانة المشترى فيدعيها البائع بتغير السلعة والمشترى ينكرها، والأصل عدمها. الثانى: سقوط حق الخيار الثابت للمشترى، فالبائع يدعيه والمشترى ينكره والأصل بقاؤه (۴). وتبعه فى الدروس، حيث قال: لو أنكر البائع كون المبيع مبيعه

* (هامش) *

(۱) التذكرة ۱: ۵۴۱، والقواعد ۲: ۷۹. (۲) التحرير ۱: ۱۸۵. (۳) فى ش : تقديم . (۴) الايضاح ۱: ۴۹۹. (*)

ص ۳۴۶

حلف، ولو صدقه على كون المبيع معيوبا وأنكر تعيين المشترى حلف المشترى (۱)، انتهى. أقول: أما دعوى الخيانة، فلو احتاجت إلى الإثبات ولو كان معها أصالة عدم كون المال الخاص هو المبيع، لوجب القول بتقديم [قول] (۲) المشترى فى المسألة الاولى وإن كانت هناك اصول متعددة على ما ذكرها فى الإيضاح - وهى: أصالة عدم الخيار، وعدم حدوث العيب، وصحة القبض بمعنى خروج البائع من ضمانه - لأن أصالة عدم الخيانة مستندها ظهور حال المسلم، وهو وارد على جميع الاصول العدمية (۳)، نظير أصالة الصحة. وأما ما ذكره: من أصالة صحة القبض، فلم نتحقق معناها وإن فسرناها من قبله بما ذكرنا، لكن أصالة الصحة لا تنفع لإثبات لزوم

القبض. وأما دعوى سقوط حق الخيار فهى انما تجدى إذا كان الخيار المتفق عليه لأجل العيب - كما فرضه فى الدروس - وإلا فأكثر الخيارات مما اجمع على بقائه مع التلف، مع أن أصالة عدم سقوط الخيار لا تثبت إلا ثبوته، لا وجوب قبول هذه السلعة إلا من جهة التلازم الواقعى بينهما. ولعل نظر الدروس إلى ذلك (۴).

* (هامش) *

(۱) الدروس ۳: ۲۸۹. (۲) لم يرد فى ق . (۳) فى ش : العملية . (۴) فى ش ، وهامش ف زيادة: لكن للنظر فى إثبات أحد المتلازمين بالأصل الجارى فى الآخر مجال، كما نبهنا عليه مرارا . (*)

ص ۳۴۷

وأما الثانى (۱) - وهو الاختلاف فى المسقط - ففيه أيضا مسائل: الاولى لو اختلفا فى علم المشترى بالعيب وعدمه قدم منكر العلم، فيثبت الخيار. الثانية لو اختلفا فى زواله قبل علم المشترى أو بعده - على القول بأن زواله بعد العلم لا يسقط الأرش بل ولا الرد - ففى تقديم مدعى البقاء فيثبت الخيار لأصالة بقائه وعدم زواله المسقط للخيار، أو تقديم مدعى عدم ثبوت الخيار، لأن سببه أو شرطه العلم به حال وجوده وهو غير ثابت فالأصل لزوم العقد وعدم الخيار، وجهان، أقواهما الأول. والعبارة المتقدمة من التذكرة (۲) فى سقوط الرد بزوال العيب قبل العلم أو بعده قبل الرد تومئ إلى الثانى، فراجع. ولو اختلفا بعد حدوث عيب جديد وزوال أحد العيبين فى كون الزائل هو القديم حتى لا يكون خيار أو الحادث حتى يثبت الخيار، فمقتضى القاعدة بقاء القديم الموجب للخيار. ولا يعارضه أصالة بقاء الجديد، لأن بقاء الجديد لا يوجب بنفسه سقوط الخيار إلا من حيث

* (هامش) *

(۱) عدل لقوله: أما الأول فى الصفحة ۳۳۹. (۲) تقدمت فى الصفحة ۳۴۰، وراجع الصفحة ۳۲۵ أيضا. (*)

ص ۳۴۸

استلزامه لزوال القديم، وقد ثبت فى الاصول: أن أصالة عدم أحد الضدين لا يثبت وجود الضد الآخر ليترتب عليه حكمه (۱). لكن المحكى فى التذكرة عن الشافعى فى مثله التحالف، قال: لو اشترى عبدا وحدث فى يد المشترى (۲) نكتة بياض بعينه، ووجد نكتة قديمة، ثم زالت إحداهما، فقال البائع: الزائلة القديمة فلا رد ولا أرش، وقال المشترى: بل الحادثة ولى الرد، قال الشافعى: يحلفان على ما يقولان، فإذا حلفا استفاد البائع بيمينه دفع الرد واستفاد المشترى بيمينه أخذ الأرش (۳)، انتهى. الثالثة لو كان عيب مشاهدا (۴) غير المتفق عليه، فادعى البائع حدوثه عند المشترى والمشترى سبقه، ففى الدروس: أنه كالعيب المنفرد (۵)، يعنى أنه يحلف البائع كما لو لم يكن سوى هذا العيب واختلفا فى السبق والتأخر. ولعله لأصالة عدم التقدم. ويمكن أن يقال: إن عدم التقدم هناك راجع إلى عدم سبب

* (هامش) *

(۱) راجع فرائد الاصول ۲: ۶۰ و ۳۳۸. (۲) كذا فى المصدر، وفى ش : فى يده ، وفى ق : فى يد المشترى فى يده . (۳) التذكرة ۱: ۵۳۰. (۴) فى ش : مشاهد . (۵) الدروس ۳: ۲۸۹. (*)

ص ۳۴۹

الخيار، وأما هنا فلا يرجع إلى ثبوت المسقط، بل المسقط هو حدوث العيب عند المشترى، وقد مر غير مرة: أن أصالة التأخر لا يثبت بها حدوث الحادث فى الزمان المتأخر، وإنما يثبت (۱) عدم التقدم الذى لا يثبت به التأخر. ثم قال فى الدروس: ولو ادعى البائع زيادة العيب عند المشترى وأنكر احتمل حلف المشترى لأن الخيار متيقن والزيادة موهومة، ويحتمل حلف البائع إجراء للزيادة مجرى العيب الجديد (۲). أقول: قد عرفت الحكم فى العيب الجديد وأن حلف البائع فيه محل نظر. ثم لا بد من فرض المسألة فيما لو اختلفا فى مقدار من العيب موجود زائد على المقدار (۳) المتفق عليه أنه كان متقدما أو متأخرا. وأما إذا اختلفا فى أصل الزيادة، فلا إشكال فى

تقـديم قول المشترى. الرابعـة لو اختلفا فى البراءة قـدم منكرها، فيثبت الخيار، لأصالـة عـدمها الحاكمـة على أصالـة لزوم العقـد. وربما يتراءى من مكاتبة جعفر بن عيسى خلاف ذلك، قال: كتبت إلى أبى الحسن عليه السلام: جعلت فداك! المتاع يباع فى من

* (هامش) *

(۱) فى ش زيادة: بها . (۲) الدروس ۳: ۲۸۹. (۳) فى ق كلمة غير واضحة، لعلها: المتعين ، أو المعين . (*)

ص ۳۵۰

يزيد فينادى عليه المناد ـ فإذا نادى عليه: برئ من كل عيب فيه، فإذا اشتراه المشترى ورضيه ولم يبق إلا نقـد الثمن فربما زهد فيه، فإذا زهـد فيه ادعى عيوبا وأنه لم يعلم بها، فيقول له المنادى: قد برئت منها، فيقول المشترى: لم أسـمع البراءة منها، أيصدق فلا يجب عليه، أم لا ـ يصـدق؟ فكتب عليه السـلام أن عليه الثمن... الخبر (۱). وعن المحقق الأـردبيلى: أنه لا يلتفت إلى هـذا الخبر لضـعفه مع الكتابة ومخالفة القاعدة (۲)، انتهى. وما أبعـد ما بينه وبين ما فى الكفايـة: من جعل الروايـة مؤيدة لقاعدة البينة على المدعى واليمين على من أنكر (۳)، وفى كل منهما نظر. وفى الحـدائق: أن المفهوم من مساق الخبر المـذكور: أن إنكار المشترى إنما وقع مدالسـة، لعـدم رغبته فى المبيع، وإلا فهو عالم بتبرى البائع، والإمام عليه السـلام إنما ألزمه بالثمن من هذه الجهة (۴). وفيه: أن مراد السائل ليس حكم العالم بـالتبرى المنكر له فيمـا بينه وبين الله، بل الظاهر من سـياق السؤال اسـتعلام من يقـدم قوله فى ظاهر الشـرع من البائع والمشترى، مع أن حكم العالم بالتبرى المنكر له مكابرة معلوم لكل أحـد، خصوصا للسائل، كما يشـهد به قوله: أيصدق أم لا يصدق؟ الدال على وضوح حكم صورتى صدقه وكذبه.

* (هامش) *

(۱) الوسائل ۱۲: ۴۲۰، الباب ۸ من أبواب أحكـام العيوب. (۲) مجمع الفائدة ۸: ۴۳۷. (۳) كفاية الأحكام: ۹۴. (۴) الحدائق ۱۹: ۹۱. (*)

ص ۳۵۱

والأولى توجيه الروايـة: بأن الحكم بتقـديم قول المنادى لجريان العادة بنداء الدلال عند البيع بالبراءة من العيوب على وجه يسـمعه كل من حضـر للشراء، فدعوى المشترى مخالفة للظاهر، نظير دعوى الغبن والغفلة عن القيمة ممن لا يخفى عليه قيمة المبيع. بقى فى الرواية إشـكال آخر، من حيث إن البراءة من العيوب عنـد نـداء المنـادى لا ـ يجـدى فى سـقوط خيـار العيب، بـل يعتبر وقوعه فى متن العقـد. ويمكن التفصـى عنه: إما بالتزام كفاية تقدم الشـرط على العقد بعد وقوع العقد عليه، كما تقدم (۱) فى باب الشروط. وإما بدعوى أن نـداء الـدلال بمنزلة الإيجاب، لأنه لا ينادى إلا بعد أن يرغب فيه أحد الحضار بقيمته، فينادى الدلال ويقول: بعتك هذا الموجود بكل عيب، ويكرر ذلـك مرارا من دون أن يتم الإيجاب حتى يتمكن من إبطاله عنـد زيادة من زاد، والحاصل: جعل نـداءه إيجابا للبيع. ولو أبيت إلا ـ عن أن المتعـارف فى الـدلال كون نـدائه قبـل إيجاب البيع، أمكن دعوى كون المتعارف فى ذلك الزمان غير ذلك، مع أن الرواية لا تصريح فيها بكون البراءة فى النداء قبل الإيجاب، كما لا يخفى.

* (هامش) *

(۱) كـذا فى ق ، وفى ش : كما يأتى ، وهـذا هو المناسب للترتيب الموجود فى النسخ، حتى نسـخة الأصل وهى ق حيث إن القول فى الشـروط يأتى متأخرا – فى الجزء السادس الصفحة ۱۱ –، والظاهر أن المؤلف قدس سره كتب القول فى الشـروط قبل هذا الموضوع، ثم حصل تقديم وتأخير فى تنضيد الأوراق. ويؤيد هذا الاستظهار بدأ باب الشروط فى نسخة ق بالتحميد. (*)

ص ۳۵۲

ثم الحلف هنـا على نفى العلم بالبراءة، لأنه الموجب لسـقوط الخيار لا انتفاء البراءة واقعا. الخامسـة لو ادعى البائع رضا المشترى به بعد العلم أو إسقاط الخيار أو تصرفه فيه أو حدوث عيب عنده، حلف المشترى، لأصالة عدم هذه الامور. ولو وجد فى المعيب عيب اختلفا

فی حدوثه وقدمه، ففی تقدیم مدعی الحدوث، لأصالهٔ عدم تقدمه - کما تقدم سابقا فی دعوی تقدم العیب وتأخره (۱) - أو مدعی عدمه، لأصالهٔ بقاء الخیار الثابت بالعقد علی المعیب والشک فی سقوطه بحدوث العیب الآخر فی ضمان المشتری، فالأصل عدم وقوع العقد علی السلیم من هذا العیب حتی یضمنه المشتری (۲)... وأما الثالث (۳)، ففیه مسائل: الاولی لو اختلف فی الفسخ، فإن کان الخیار باقیا فله إنشاؤه. وفی الدروس:

* (هامش) *

(۱) راجع الصفحهٔ ۳۳۹ - ۳۴۰. (۲) کذا فی النسخ، ولا یخفی عدم مجیء جواب لو ، وهو وجهان . (۳) وهو الاختلاف فی الفسخ، وراجع المقسم فی الصفحهٔ ۳۳۹. (*)

ص ۳۵۳

أنه یمکن جعل إقراره إنشاء (۱). ولعله لما اشتهر: من أن من ملک شیئا ملک الإقرار به کما لو ادعی الزوج الطلاق. ویدل علیه بعض الأخبار الواردهٔ فیمن أخبر بعتق مملوکه ثم جاء العبد یدعی النفقهٔ علی أیتام الرجل وأنه رق لهم (۲). وسیجیء الکلام فی (۳) هذه القاعدهٔ. وإن کان بعد انقضاء زمان الخیار - کما لو تلف العین - افتقر مدعیه إلی البینهٔ، ومع عدمها حلف الآخر علی نفی علمه بالفسخ إن ادعی علیه علمه بفسخه. ثم إذا لم یثبت الفسخ فهل یثبت للمشتری المدعی للفسخ الأرش لئلا یخرج من الحقین، أم لا، لإقراره بالفسخ؟ وزاد فی الدروس: أنه یحتمل أن یأخذ أقل الأمرین من الأرش وما زاد علی القیمهٔ من الثمن إن اتفق، لأنه بزعمه یستحق استرداد الثمن ورد القیمهٔ، فیقع التقاص

* (هامش) *

(۱) الدروس ۳: ۲۸۶. (۲) لم نعثر علی الخبر، وقال السید الیزدی فی حاشیته علی الکتاب - فی الصفحهٔ ۹۵ ذیل قول المؤلف: ویدل علیه بعض الأخبار -: أقول الظاهر أن نظره إلی ما ورد بهذا المعنی فیمن أقر ببیع مملوکه ثم جاء وادعی الرقیهٔ، وإلا فلم نر خبرا فی العتق علی ما وصفه بعد الفحص، فیکون لفظ العتق غلطا من النسخهٔ أو سهوا من القلم بدلا عن لفظ البیع ، وأما ما أشرنا إلیه فهو الخبر عن محمد بن عبد الله الکاهلی، قال: قلت لأبی عبد الله: کان... الخ ، راجع الوسائل ۱۳: ۵۳، الباب ۲۶ من أبواب بیع الحیوان، وفیه حدیث واحد. (۳) فی ش زیادهٔ: فروع . (*)

ص ۳۵۴

فی القیمهٔ (۱) ویبقی قدر الأرش مستحقا علی التقدیرین (۲)، انتهی. الثانیهٔ لو اختلفا فی تأخر الفسخ عن أول الوقت - بناء علی فوریهٔ الخیار - ففی تقدیم مدعی التأخر، لأصالهٔ بقاء العقد وعدم حدوث الفسخ فی أول الزمان، أو مدعی عدمه، لأصالهٔ صحهٔ الفسخ، وجهان. ولو کان منشأ النزاع الاختلاف فی زمان وقوع العقد مع الاتفاق علی زمان الفسخ، ففی الحکم بتأخر العقد لتصحیح الفسخ وجه، یضعف بأن أصالهٔ تأخر العقد الراجعهٔ حقیقهٔ إلی أصالهٔ عدم تقدمه علی الزمان المشکوک وقوعه فیه لا یثبت وقوع الفسخ فی أول الزمان. وهذه المسألهٔ نظیر ما لو ادعی الزوج الرجوع فی عدهٔ المطلقهٔ وادعت هی تأخره عنها. الثالثهٔ لو ادعی المشتری الجهل بالخیار أو بفوریته - بناء علی فوریته - سمع قوله إن احتمل فی حقه الجهل، للأصل. وقد یفصل بین الجهل بالخیار فلا یعذر إلا إذا نشأ فی بلد لا یعرفون الأحکام والجهل بالفوریهٔ فیعذر مطلقا، لأنه مما یخفی علی العامهٔ.

* (هامش) *

(۱) فی ش والمصدر: قدر القیمهٔ . (۲) الدروس ۳: ۲۸۷. (*)

ص ۳۵۵

نهایة الحکمة

نهایة الحکمة

از ابتدای کتاب تا پایان المرحلة السابعة

کلام بمنزلة المدخل لهذه الصناعة

کلام بمنزلة المدخل لهذه الصناعة

بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین والصلاة والسلام علی سیدنا محمد وآله الطاهرین.

إنا معاشر الناس أشیاء موجودة جدا ومعنا أشیاء أخر موجودة ربما فعلت فینا أو انفعلت منا کما أنا نفعل فیها أو ننفعل منها. هناک هواء نستنشقه وغذاء نتغذی به ومساکن نسکنها وأرض نتقلب علیها وشمس نستضیء بضیائها وکواکب نهتدی بها وحیوان ونبات وغیرهما. وهناک أمور نبصرها وأخری نسمعها وأخری نشمها وأخری نذوقها وأخری وأخری. وهناک أمور نقصدها أو نهرب منها وأشیاء نحبها أو نبغضها وأشیاء نرجوها أو نخافها وأشیاء تشتهیها طباعنا أو تتنفر منها وأشیاء نریدها لغرض الاستقرار فی مکان أو الانتقال من مکان أو إلی مکان أو الحصول علی لذة أو الاتقاء من ألم أو التخلص من مکروه أو لمآرب أخری.

ص ۴

وجمیع هذه الأمور التی نشعر بها ولعل معها ما لا نشعر بها لیست بسدی لما أنها موجودة جدا وثابتة واقعا فلا یقصد شیء شیئا إلا لأنه عین خارجیة وموجود واقعی أو منته إلیه لیس وهما سرابیا فلا یسعنا أن نرتاب فی أن هناک وجودا ولا أن ننکر الواقعیة مطلقا إلا أن نکابر الحق فننکره أو نبدی الشک فیه وإن یکن شیء من ذلک فإنما هو فی اللفظ فحسب. فلا یزال الواحد منا وکذلک کل موجود یعیش بالعلم والشعور یری نفسه موجودا واقعیا ذا آثار واقعیة ولا یمس شیئا آخر غیره إلا بما أن له نصیبا من الواقعیة. غیر أنا کما لا نشک فی ذلک لا نرتاب أیضا نخطیء فنحسب ما لیس بموجود موجودا أو بالعکس کما أن الإنسان الأولی کان یثبت أشیاء ویری آراء ننکرها نحن الیوم ونری ما یناقضها وأحد النظرین خطأ لا محالة وهناک أغلاط نبتلی بها کل یوم فنثبت الوجود لما لیس بموجود وننفیه عما هو موجود حقا ثم ینکشف لنا أنا أخطأنا فی ما قضینا به فمست الحاجة إلی البحث عن الأشیاء الموجودة وتمییزها بخواص الموجودیة المحصلة مما لیس بموجود بحثا نافیا للشک منتجا للیقین فإن هذا النوع من البحث هو الذی یهدینا إلی نفس الأشیاء الواقعیة بما هی واقعیة.

وبتعبیر آخر بحثا نقتصر فیه علی استعمال البرهان فإن القیاس البرهانی هو المنتج للنتیجة الیقینیة من بین الأقیسة کما أن الیقین هو الاعتقاد الکاشف عن وجه الواقع من بین الاعتقادات. فإذا بحثنا هذا النوع من البحث أمکننا أن نستنتج به أن کذا موجود وکذا لیس بموجود ولکن البحث عن الجزئیات خارج من وسعنا علی أن البرهان لا یجری فی الجزئی بما هو متغیر زائل ولذلک بعینه ننعطف فی هذا النوع من البحث إلی البحث عن حال الموجود علی وجه کلی فنستعلم به أحوال الموجود المطلق بما أنه کلی ولما کان من المستحیل أن یتصف

ص ۵

الموجود بأحوال غیر موجودة انحصرت الأحوال المذکورة فی أحکام تساوی الموجود من حیث هو موجود کالخارجیة المطلقة والوحدة العامة والفعلیة الکلیة المساویة للموجود المطلق أو تکون أحوالا هی أخص من الموجود المطلق لکنها وما یقابلها جمیعا تساوی الموجود المطلق کقولنا الموجود إما خارجی أو ذهنی والموجود إما واحد أو کثیر والموجود إما بالفعل أو بالقوة والجمیع کما تری أمور غیر خارجة من الموجودیة المطلقة والمجموع من هذه الأبحاث هو الذی نسمیه الفلسفة. وقد تبین بما تقدم أولا أن

الفلسفة أعم العلوم جميعا لأن موضوعها أعم الموضوعات وهو الموجود الشامل لكل شيء فالعلوم جميعا تتوقف عليها فى ثبوت موضوعاتها وأما الفلسفة فلا تتوقف فى ثبوت موضوعها على شيء من العلوم فإن موضوعها الموجود العام الذى نتصوره تصورا أوليا ونصدق بوجوده كذلك لأن الموجودية 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 غاير الموجود مفهوما لكنه عينه مصداقا ولو كان غيره كان باطل الذات غير ثابت للموجود وكذلك ما بالفعل وإما ليست نفس الموضوع بل هى أخص منه لكنها ليست غيره كقولنا إن العلة موجودة فإن العلة وإن كانت أخص من الموجود لكن العلية ليست حيثية خارجة من الموجودية العامة وإلا لبطلت. وأمثال هذه المسائل مع ما يقابلها تعود إلى قضايا مرددة المحمول تساوى أطراف الترديد فيها الموجودية العامة كقولنا كل موجود إما بالفعل أو بالقوة فأكثر المسائل فى الفلسفة جارية على التقسيم كتقسيم الموجود إلى واجب وممكن وتقسيم الممكن إلى جوهر وعرض وتقسيم الجوهر إلى مجرد

ص ۶

ومادى وتقسيم المجرد إلى عقل ونفس وعلى هذا القياس.

وثالثا أن المسائل فيها مسوقة 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 الراجعة إليه شيء من الأشياء لم يتصور هناك غاية خارجة منه يقصد الفن لأجلها فالمعرفة بالفلسفة مقصودة لذاتها من غير أن تقصد لأجل غيرها وتكون آلة للتوصل بها إلى أمر آخر كالفنون الآلية نعم هناك فوائد تترتب عليها.

وخامسا أن كون موضوعها أعم الأشياء يوجب أن لا يكون معلولا لشيء خارج منه إذ لا خارج هناك فلا علة له فالبراهين المستعملة فيها ليست ببراهين لمية وأما برهان الإن فقد تحقق فى كتاب البرهان من المنطق أن السلوك من المعلول إلى العلة لا يفيد يقينا فلا يبقى للبحث الفلسفى إلا برهان الإن الذى يعتمد فيه على الملازمات العامة فيسلك فيه من أحد المتلازمين العامين إلى الآخر

ص ۷

المرحلة الأولى فى أحكام الوجود الكلية وفيها خمسة ف

المرحلة الأولى فى أحكام الوجود الكلية وفيها خمسة 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 موجودة واجتماع النقيضين ليس بموجود واجتماع الضدين ليس بموجود وقد أجاد صدر المتألهين قدس سره حيث قال إن كون مفهوم الوجود مشتركا بين الماهيات قريب من الأوليات. فمن سخيف القول ما قال بعضهم إن الوجود مشترك لفظى وهو فى كل ماهية يحمل عليها بمعنى تلك الماهية. ويرده لزوم سقوط الفائدة فى 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 فى ماهية الشيء مع الجزم بوجوده كقولنا هل النفس الإنسانية الموجودة جوهر أو عرض والتردد فى أحد الشيئين مع الجزم بالآخر يقضى بمغايرتهما. ونظيره فى السخافة ما نسب إلى بعضهم أن مفهوم الوجود مشترك

ص ۹

لفظی بین الواجب والممکن. ورد بأنا إما أن نقصد بالوجود الذی نحمله علی الواجب معنی أو لا والثانی یوجب التعطیل وعلی الأول إما أن نعنی به معنی الذی نعنیه إذا حملناه علی الممکنات وإما أن نعنی به نقیضه وعلی الثانی یلزم نفی الوجود عنه عند إثبات الوجود له تعالی عن ذلک وعلی الأول یثبت المطلوب وهو کون مفهوم الوجود مشترکا معنویا. والحق کما ذکره بعض المحققین أن القول بالاشتراک اللفظی من الخلط بین المفهوم والمصداق فحکم المغایرة إنما هو للمصداق دون المفهوم.

الفصل الثانی فی أصالة الوجود واعتباریة الماهیة

الفصل الثانی فی أصالة الوجود واعتباریة الماهیة

الوجود هو الأصیل دون الماهیة أی أنه هو الحقیقة العینیة التی نثبتها بالضرورة إنا بعد حسم أصل الشک والسفسطة وإثبات الأصیل الذی هو واقعیة الأشیاء أول ما نرجع إلی الأشیاء نجدها مختلفة متمایزة مسلوبا بعضها عن بعض فی عین أنها جمیعا متحدة فی دفع ما کان یحتمله السوفسطی من بطلان الواقعیة فنجد فیها مثلا ـ إنسانا موجودا وفرسا موجودا وشجرا موجودا وعنصرا موجودا وشمسا موجودة وهکذا. فلها ماهیات محمولة علیها بها یباین بعضها بعضا والوجود محمول علیها مشترک المعنی بینها والماهیة غیر الوجود لأن المختص غیر المشترک وأیضا الماهیة لا تأبی فی ذاتها أن یحمل علیها الوجود وأن یسلب عنها ولو کانت عین الوجود لم یجز أن تسلب عن نفسها لاستحالة سلب الشیء عن نفسه فما نجده فی الأشیاء من حیثیة الماهیة غیر ما نجده فیها من حیثیة الوجود.

ص ۱۰

وإذ لیس لکل واحد من هذه الأشیاء إلا واقعیة واحدة کانت إحدی هاتین الحیثیتین أعنی الماهیة والوجود بحذاء ما له من الواقعیة والحقیقة وهو المراد بالأصالة والحیثیة الأخری اعتباریة منتزعة من الحیثیة الأصیلة تنسب إلیها الواقعیة بالعرض. وإذ کان کل شیء إنما ینال الواقعیة إذا حمل علیه الوجود واتصف به فالوجود هو الذی یحاذی واقعیة الأشیاء وأما الماهیة فإذ کانت مع الاتصاف بالوجود ذات واقعیة ومع سلبه باطلة الذات فهی فی ذاتها غیر أصیلة وإنما تتأصل بعرض الوجود. فقد تحصل أن الوجود أصیل والماهیة اعتباریة کما قال به المشاءون أی أن الوجود موجود بذاته والماهیة موجودة به. وبذلک یندفع ما أورد علی أصالة الوجود من أن الوجود لو کان حاصلا فی الأعیان کان موجودا لأن الحصول هو الوجود فللوجود وجود وننقل الکلام إلیه وهلم جرا فیتسلسل. وجه الاندفاع أن الوجود موجود لکن بذاته لا ـ بوجود زائد أی أن الوجود عین الموجودیة بخلاف الماهیة التی حیثیة ذاتها غیر حیثیة وجودها. وأما دعوی أن الموجود فی عرف اللغة إنما یطلق علی ما له ذات معروضة للوجود ولازمه أن الوجود غیر موجود فهی علی تقدیر صحتها أمر راجع إلی الوضع اللغوی أو غلبة الاستعمال والحقائق لا تتبع استعمال الألفاظ وللوجود کما تقدم حقیقة عینیة نفسها ثابتة لنفسها.

قال بهمنیار فی التحصیل وبالجملة فالوجود حقیقته أنه فی الأعیان لا غیر وکیف لا یکون فی الأعیان ما هذه حقیقته انتهی ص ۲۸۱ . ویندفع أیضا ما أشکل علیه بأن کون الوجود موجودا بذاته یستتبع کون الوجودات الإمکانیة واجبة بالذات لأن کون الوجود موجودا بذاته یستلزم امتناع سلبه عن ذاته إذ الشیء لا یسلب عن نفسه ولا نعنی بالواجب

ص ۱۱

بالذات إلا ـ ما یمتنع عدمه لذاته. وجه الاندفاع أن الملاک فی کون الشیء واجبا بالذات لیس هو کون وجوده نفس ذاته بل کون وجوده مقتضی ذاته من غیر أن یفتقر إلی غیره وکل وجود إمکانی فهو فی عین أنه موجود فی ذاته مفتقر إلی غیره مفاض منه کالمعنی الحرفی الذی نفسه نفسه وهو مع ذلک لا یتم مفهوما إلا بالقیام بغیره وسیجیء مزید توضیح له فی الأبحاث الآتیة. قال صدر المتألهین فی الأسفار معنی وجود الواجب بنفسه أنه مقتضی ذاته من غیر احتیاج إلی فاعل وقابل ومعنی تحقق الوجود بنفسه أنه إذا

حصل إما بذاته كما فى الواجب أو بفاعل لم يفتقر تحققه إلى وجود آخر يقوم به بخلاف غير الوجود انتهى ج ۱ ص ۴۰.

ويندفع عنه أيضا ما أورد عليه أنه لو كان الوجود موجودا بذاته والماهية موجودة بغيرها الذى هو الوجود كان مفهوم الوجود مشتركا بين ما بنفسه وما بغيره فلم يتم مفروض الحجة من أن الوجود مشترك معنوى بين الموجودات لا لفظى. وجه الاندفاع أن فيه خلطا بين المفهوم والمصداق والاختلاف المذكور مصداقى لا مفهومى. فتبين بما تقدم فساد القول بأصالة الماهية كما نسب إلى الإشراقيين فهى عندهم أصيلة إذا كانت بحيث ينتزع عنها الوجود وإن كانت فى حد ذاتها اعتبارية والوجود المنتزع عنها اعتباريا. ويرده أن صيرورة الماهية الاعتبارية بانتزاع مفهوم الوجود الاعتبارى أصيله ذات حقيقة عينية انقلاب ضرورى الاستحالة. وتبين أيضا فساد القول بأصالة الوجود فى الواجب وأصالة الماهية فى الممكن كما قال به الدوانى وقرره بأن الوجود على ما يقتضيه ذوق المتألهين حقيقة عينية شخصية هى الواجب تعالى وتتأصل الماهيات الممكنة بنوع من

ص ۱۲

الانتساب إليه فإطلاق الموجود عليه تعالى بمعنى أنه عين الوجود وعلى الماهيات الممكنة بمعنى أنها منتسبة إلى الوجود الذى هو الواجب. ويرده أن الانتساب المذكور إن استوجب عروض حقيقة عينية على الماهيات كانت هى الوجود إذ ليس للماهية المتأصلة إلا حيثيتا الماهية والوجود وإذا لم تضف الأصالة إلى الماهية فهى للوجود وإن لم يستوجب شيئا وكانت حال الماهية قبل الانتساب وبعده سواء كان تأصلها بالانتساب انقلابا وهو محال. يتفرع على أصالة الوجود واعتبارية الماهية أولا أن كل ما يحمل على حيثية الماهية فإنما هو بالوجود وأن الوجود حيثية تقييدية فى كل حمل ماهوى لما أن الماهية فى نفسها باطلة هالكة لا تملك شيئا فثبوت ذاتها وذاتياتها لذاتها بواسطة الوجود فالماهية وإن كانت إذا اعتبرها العقل من حيث هى لم تكن إلا هى لا موجودة ولا معدومة لكن ارتفاع الوجود عنها بحسب هذا الاعتبار ومعناه أن الوجود غير مأخوذ فى حدها لا ينافى حمله عليها خارجا عن حدها عارضا لها فلها ثبوت ما كيفما فرضت. وكذا لوازم ذاتها التى هى لوازم الماهية كمفهوم الماهية العارضة لكل ماهية والزوجية العارضة لماهية الأربعة تثبت لها بالوجود لا لذاتها وبذلك يظهر أن لازم الماهية بحسب الحقيقة لازم الوجودين الخارجى والذهنى كما ذهب إليه الدوانى. وكذا لازم الوجود الذهنى كالنوعية للإنسان ولازم الوجود الخارجى كالبرودة للثلج والمحمولات غير اللازمة كالكتابة للإنسان كل ذلك بالوجود وبذلك يظهر أن الوجود من لوازم الماهية الخارجة عن ذاتها. وثانيا أن الوجود لا يتصف بشىء من أحكام الماهية كالكلية والجزئية وكالجنسية والنوعية والفصلية والعرضية الخاصة والعامة و

ص ۱۳

كالجوهرية والكمية والكيفية وسائر المقولات العرضية فإن هذه جميعا أحكام طارئة على الماهية من جهة صدقها وانطباقها على شىء كصدق الإنسان وانطباقه على زيد وعمرو وسائر الأفراد أو من جهة اندراج شىء تحتها كاندارج الأفراد تحت الأنواع والأنواع تحت الأجناس والوجود الذى هو بذاته الحقيقة العينية 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 الشخصية. ومن هنا يظهر أيضا أن الوجود لا مثل له لأن مثل الشىء ما يشاركه فى الماهية النوعية ولا ماهية نوعية للوجود. ويظهر أيضا أن الوجود لا ضد له لأن الضدين كما سيأتى أمران وجوديان متعاقبان على موضوع واحد داخلان تحت جنس قريب بينهما غاية 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 أصيل غير الوجود فلا تركيب. وبهذا البيان يثبت أن الوجود لا جزء له ويتبين أيضا أن الوجود بسيط فى ذاته.

ورابعا أن ما يلحق الوجود حقيقة من الصفات والمحمولات أمور غير خارجة عن ذاته إذ لو كانت خارجة كانت باطلة.

وخامسا أن للموجود من حيث اتصافه بالوجود نحو انقسام إلى ما بالذات وما بالعرض فالوجود موجود بالذات بمعنى أنه عين نفسه والماهية موجودة بالعرض أى أنها ليست بالوجود بالنظر إلى نفس ذاتها وإن كانت

ص ۱۴

موجودة بالوجود حقيقة قبال ما ليس بموجود بالوجود وسادسا أن الوجود عارض للماهية بمعنى أن للعقل أن يجرد الماهية عن الوجود فيعقلها وحدها من غير نظر إلى وجودها فليس الوجود عينها ولا جزءا لها ومن الدليل على ذلك جواز سلب الوجود عن الماهية واحتياج اتصافها به إلى الدليل وكونها متساوية النسبة فى نفسها إلى الوجود والعدم ولو كان الوجود عينها أو جزءا لها لما صح شىء من ذلك. والمغايرة كما عرفت عقلية فلا تنافى اتحاد الماهية والوجود خارجا وذهنا فليس هناك إلا حقيقة واحدة هى الوجود لمكان أصالته واعتباريتها فالماهيات المختلفة يختلف بها الوجود نحوا من الاختلاف من غير أن يزيد على الوجود شىء وهذا معنى قولهم إن الماهيات أنحاء الوجود وإلى هذا الاختلاف يئول ما بين الماهيات الموجودة من التميز والبينونة واختلاف الآثار هو معنى قولهم إن الماهيات حدود الوجود فذات كل ماهية موجودة حد لا يتعداه وجودها ويلزمه سلوب بعدد الماهيات الموجودة الخارجة عنها فماهية الإنسان الموجودة مثلا حد لوجوده لا يتعداه وجوده إلى غيره فهو ليس بفرس وليس ببقر وليس بشجر وليس بحجر إلى آخر الماهيات الموجودة المباينة للإنسان.

وسابعا أن ثبوت كل شىء أى نحو من الثبوت فرض إنما هو لوجود هناك خارجى يطرد العدم لذاته فللتصديقات النفس الأمرية التى لا مطابق لها فى خارج ولا فى ذهن مطابق ثابت نحوا من الثبوت التبعى بتبع الموجودات الحقيقية. توضيح ذلك أن من التصديقات الحقة 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 العلة علة لعدم المعلول والعدم باطل

ص ۱۵

الذات إذ العدم لا تحقق له فى خارج ولا فى ذهن ولا لأحكامه وآثاره وهذا النوع من القضايا تعتبر مطابقة لنفس الأمر فإن العقل إذا صدق كون وجود العلة علة لوجود المعلول اضطر إلى تصديق أنه ينتفى إذا انتفت علته وهو كون عدمها علة 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 السابقة 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 والماهية وأحكامهما جميعا ثم توسع العقل توسعا اضطراريا ثانيا بحمل مطلق الثبوت والتحقق على كل مفهوم يضطر إلى اعتباره بتبع الوجود أو الماهية كمفهوم العدم والماهية والقوة والفعل ثم التصديق بأحكامها فالظرف الذى يفرضه العقل لمطلق الثبوت والتحقق بهذا المعنى الأخير هو الذى نسميه نفس الأمر ويسع الصوادق من القضايا الذهنية والخارجية وما يصدقه العقل ولا مطابق له فى ذهن أو خارج غير أن الأمور النفس الأمرية لوازم عقلية للماهيات متقررة بتقررها وللكلام تتمة ستمر بك إن شاء الله تعالى. وقيل المراد بالأمر فى نفس الأمر عالم الأمر وهو عقل كلى فيه صور المعقولات جميعا والمراد بمطابقة القضية لنفس الأمر مطابقتها لما عنده من الصورة المعقولة. وفيه أن الكلام منقول إلى ما عنده من الصورة المعقولة وهى صورة معقولة 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 ۱۶

وفيه أن ما لا مطابق له فى خارج ولا فى ذهن لا نفسية له حتى يطابقه هو وأحكامه.

وثامنا أن الشيئية مساوقة للوجود فما لا وجود له لا شيئية له فالمعدوم من حيث هو معدوم ليس بشىء. ونسب إلى المعتزلة أن للماهيات الممكنة المعدومة شيئية فى العدم وأن بين الوجود والعدم واسطة يسمونها الحال وعرفوها بصفة الموجود التى ليست

موجودة ولا معدومة كالضاحكية والكاتبية للإنسان لكنهم ينفون الواسطة بين النفى والإثبات فالمنفى هو المحال والثابت هو الواجب والممكن الموجود والممكن المعدوم والحال التى ليست بموجودة ولا معدومة. وهذه دعاو يدفعها صريح العقل وهى بالاصطلاح أشبه منها بالنظرات العلمية فالصفح عن البحث فيها أولى.

وتاسعا أن حقيقة الوجود بما هى حقيقة الوجود لا سبب لها وراءها أى أن هويته العينية التى هى لذاتها أصيلة موجودة طاردة للعدم لا تتوقف فى تحققها على شىء خارج من هذه الحقيقة سواء كان سببا تاما أو ناقصا وذلك لمكان أصالتها وبطلان ما وراءها نعم لا بأس بتوقف بعض مراتب هذه الحقيقة على بعض كتوقف الوجود الإمكانى على الوجود الواجبى وتوقف بعض الممكنات على بعض. ومن هنا يظهر أن لا مجرى لبرهان اللم فى الفلسفة الإلهية الباحثة عن أحكام الموجود من حيث هو موجود.

وعاشرا أن حقيقة الوجود حيث كانت عين حيثية ترتب الآثار كانت عين الخارجية فيمتنع أن تحل الذهن فتتبدل ذهنية لا تترتب عليها الآثار لاستلزامه الانقلاب المحال وأما الوجود الذهنى الذى سيأتى إثباته إن شاء الله فهو من حيث كونه يطرد عن نفسه العدم وجود خارجى مترتب عليه الآثار وإنما يعد ذهنيا لا تترتب عليه الآثار بقياسه إلى المصداق الخارجى

ص ۱۷

الذى بحذائه. فقد بان أن حقيقة الوجود لا صورة عقلية لها كالماهيات الموجودة فى الخارج التى لها صورة عقلية وبان أيضا أن نسبة مفهوم الوجود إلى الوجودات الخارجية ليست نسبة الماهية الكلية إلى أفرادها الخارجية. وتبين بما تقدم أيضا أن المفهوم إنما تكون ماهية إذا كان لها فرد خارجى تقومه وتترتب عليه آثارها.

الفصل الثالث فى أن الوجود حقيقة مشككة

الفصل الثالث فى أن الوجود حقيقة مشككة

لا ريب أن الهويات العينية الخارجية تتصف بالكثرة تارة من جهة أن هذا إنسان وذاك فرس وذلك شجر ونحو ذلك وتارة بأن هذا بالفعل وذاك بالقوة وهذا واحد وذاك كثير وهذا حادث وذاك قديم وهذا ممكن وذاك واجب وهكذا. وقد ثبت بما قد أوردناه فى الفصل السابق أن الكثرة من الجهة الأولى وهى الكثرة الماهوية موجودة فى الخارج بعرض الوجود وأن الوجود متصف بها بعرض الماهية لمكان أصالة الوجود واعتبارية الماهية. وأما الكثرة من الجهة الثانية فهى التى تعرض الوجود من جهة الانقسامات الطارئة عليه نفسه كانقسامه إلى الواجب والممكن وإلى الواحد والكثير وإلى ما بالفعل وما بالقوة ونحو ذلك وقد تقدم فى الفصل السابق أن الوجود بسيط وأنه لا غير له ويستنتج من ذلك أن هذه الكثرة مقومة للوجود بمعنى أنها فيه غير خارجة منه وإلا كانت جزءا منه ولا جزء للوجود أو حقيقة خارجة منه ولا خارج من الوجود.

ص ۱۸

فللوجود كثرة فى نفسه فهل هناك جهة وحدة ترجع إليها هذه الكثرة من غير أن تبطل بالرجوع فتكون حقيقة الوجود كثيرة فى عين أنها واحدة وواحدة فى عين أنها كثيرة وبتعبير آخر حقيقة مشككة ذات مراتب مختلفة يعود ما به الامتياز فى كل مرتبة إلى ما به الاشتراك كما نسب إلى الفهلويين أو لا جهة وحدة فيها فيعود الوجود حقائق متباينة بتمام الذات يتميز كل منها من غيره بتمام ذاته البسيطة لا ـ بالجزء ولا ـ بأمر خارجى كما نسب إلى المشائين. الحق أنها حقيقة واحدة فى عين أنها كثيرة لأنا ننتزع من جميع مراتبها ومصاديقها مفهوم الوجود العام الواحد البديهى ومن الممتنع انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة بما هى كثيرة غير راجعة إلى وحدة ما. ويتبين به أن الوجود حقيقة مشككة ذات مراتب مختلفة كما مثلوا له بحقيقة النور على ما يتلقاه الفهم الساذج أنه حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة فى الشدة والضعف فهناك نور قوى ومتوسط وضعيف مثلا وليست المرتبة القوية نورا وشيئا زائدا على النورية ولا المرتبة الضعيفة تفقد من حقيقة النور شيئا أو تختلط بالظلمة التى هى عدم النور بل لا تزيد كل واحدة من مراتبه المختلفة

على حقيقة النور المشتركة شيئا ولا تفقد منها شيئا وإنما هى النور فى مرتبة خاصة بسيطة لم تتألف من أجزاء ولم ينضم إليها ضميمة وتمتاز من غيرها بنفس ذاتها التى هى النورية المشتركة. فالنور حقيقة واحدة بسيطة متكثرة فى عين وحدتها ومتوحدة فى عين كثرتها كذلك الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة بالشدة والضعف والتقدم والتأخر والعلو والدنو وغيرها. ويتفرع على ما تقدم أمور الأمر الأول أن التمايز بين مرتبة من مراتب الوجود ومرتبة أخرى إنما هو بنفس ذاتها البسيطة التى ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز ولا ينافيه مع

ص ۱۹

ذلك أن ينسب العقل التمايز الوجودى إلى جهة الكثرة فى الوجود دون جهة الوحدة ولا أن ينسب الاشتراك والسنخية إلى جهة الوحدة. الأمر الثانى أن بين مراتب الوجود إطلاقا وتقييدا بقياس بعضها إلى بعض لمكان ما فيها من الاختلاف بالشدة والضعف ونحو ذلك وذلك أنا إذا فرضنا مرتبتين من الوجود ضعيفة وشديدة وقع بينهما قياس وإضافة بالضرورة وكان من شأن المرتبة الضعيفة أنها لا تشتمل على بعض ما للمرتبة الشديدة من الكمال لكن ليس شىء من الكمال الذى فى المرتبة الضعيفة إلا والمرتبة الشديدة واجدة له. فالمرتبة الضعيفة كالمؤلفة من وجدان وفقدان فذاتها مقيدة بعدم بعض ما فى المرتبة الشديدة من الكمال وإن شئت فقل محدودة وأما المرتبة الشديدة فذاتها مطلقة غير محدودة بالنسبة إلى المرتبة الضعيفة. وإذا فرضنا مرتبة أخرى فوق الشديدة كانت نسبة الشديدة إلى هذه التى فرضنا فوقها كنسبة التى دونها إليها وصارت الشديدة محدودة بالنسبة إلى ما فوقها كما كانت مطلقة بالنسبة إلى ما دونها وعلى هذا القياس فى المراتب الذاهبة إلى فوق حتى تقف فى مرتبة ليست فوقها مرتبة فهى المطلقة من غير أن تكون محدودة إلا بأنها لا حد لها. والأمر بالعكس مما ذكر إذا أخذنا مرتبة ضعيفة واعتبرناها مقيسة إلى ما هى أضعف منها وهكذا حتى ننتهى إلى مرتبة من الكمال والفعلية ليس لها من الفعلية إلا فعلية أن لا فعلية لها الأمر الثالث تبين من جميع ما مر أن للمراتب المترتبة من الوجود حدودا غير أعلى المراتب فإنها محدودة بأنها لا حد لها وظاهر أن هذه الحدود الملازمة

ص ۲۰

للسلوب والأعدام والفقدانات التى نثبتها فى مراتب الوجود وهى أصيلة وبسيطة إنما هى من ضيق التعبير وإلا فالعدم نقيض الوجود ومن المستحيل أن يتخلل فى مراتب نقيضه. وهذا المعنى أعنى دخول الأعدام فى مراتب الوجود المحدودة وعدم دخولها المؤدى إلى الصرافة نوع من البساطة والتركيب فى الوجود غير البساطة والتركيب المصطلح عليها فى موارد أخرى وهو البساطة والتركيب من جهة الأجزاء الخارجية أو العقلية أو الوهمية. الأمر الرابع أن المرتبة كلما تنزلت زادت حدودها وضاق وجودها وكلما عرجت وزادت قربا من أعلى المراتب قلت حدودها واتسع وجودها حتى يبلغ أعلى المراتب فهى مشتملة على كل كمال وجودى من غير تحديد ومطلقة من غير نهاية. الأمر الخامس أن للوجود حاشيتين من حيث الشدة والضعف وهذا ما يقضى به القول بكون الوجود حقيقة مشككة. الأمر السادس أن للوجود بما لحقيقته من السعة والانبساط تخصصا بحقيقته العينية البسيطة وتخصصا بمرتبة من مراتبه المختلفة البسيطة التى يرجع ما به الامتياز فيها إلى ما به الاشتراك وتخصصا بالماهيات المنبعثة عنه المحددة له ومن المعلوم أن التخصص بأحد الوجهين الأولين مما يلحقه بالذات وبالوجه الثالث أمر يعرضه بعرض الماهيات.

ص ۲۱

الفصل الرابع فى شطر من أحكام العدم

الفصل الرابع فى شطر من أحكام العدم

قد تقدم أن العدم لا شيئية له فهو محض الهلاك والبطلان. ومما يتفرع عليه أن لا تمايز فى العدم إذ التمايز بين شيئين إما بتمام الذات كالنوعين تحت مقولتين أو ببعض الذات كالنوعين تحت مقولة واحدة 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 الذى هو العمى والمتميز من عدم السمع الذى هو الصمم وكعدم زيد وعدم عمرو المتميز أحدهما من الآخر. وبهذا الطريق ينسب العقل إلى العدم العلية والمعلولية حذاء ما للوجود من ذلك فيقال عدم العلة علة لعدم المعلول حيث يضيف العدم إلى العلة والمعلول فيتميز العدمان ثم يبنى عدم المعلول على عدم العلة كما كان يتوقف وجود المعلول على وجود العلة وذلك نوع من التجوز حقيقته الإشارة إلى ما بين الوجودين من التوقف. ونظير العدم المضاف العدم المقيد 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 ۲۲

التناقض والنوعية والتقابل لا يجتمعان البتة. وجه الاندفاع كما أفاده صدر المتألهين ره أن الجهة مختلف فعدم العدم بما أنه مفهوم أخص من مطلق العدم مأخوذ فيه العدم نوع من العدم وبما أن للعدم المضاف إليه ثبوتا مفروضا 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 ثبوتا ما ذهنيا يخبر عنه بأنه لا ـ يخبر عنه فالجهتان مختلفتان وبتعبير آخر المعدوم المطلق بالحمل الشائع لا ـ يخبر عنه وبالحمل الأولى يخبر عنه بأنه لا يخبر عنه. وبمثل ما تقدم أيضا يندفع الشبهة عن عدة من القضايا توهم التناقض كقولنا الجزئى جزئى وهو بعينه كلى يصدق على كثيرين وقولنا اجتماع النقيضين ممتنع وهو بعينه ممكن موجود فى الذهن وقولنا الشىء إما ثابت فى الذهن أو لا ثابت فيه واللاثابت 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 واللاثابت فى الذهن لا ثابت فيه بالحمل الأولى ثابت فيه بالحمل الشائع.

الفصل الخامس فى أنه لا تكرر فى الوجود

الفصل الخامس فى أنه لا تكرر فى الوجود

كل موجود فى الأعيان فإن هويته العينية وجوده على ما تقدم من أصالة

ص ۲۳

الوجود والهوية العينية تأبى بذاته الصدق على كثيرين وهو التشخص فالشخصية للوجود بذاته فلو فرض لموجود وجودان كانت هويته العينية الواحدة كثيرة وهى واحدة هذا محال. وبمثل البيان يتبين استحالة وجود مثلين من جميع الجهات لأن لازم فرض مثلين اثنين التمايز بينهما بالضرورة ولازم فرض التماثل من كل جهة 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 العينية مع فرض الاثنينية فى الصورتين سواء. والقول بأن الوجود الثانى متميز من الأول بأنه مسبوق بالعدم بعد الوجود بخلاف الأول وهذا كاف فى تصحيح الاثنينية وغير مضر بالعينية لأنه تميز بعدم. مردود بأن العدم بطلان محض لا كثرة فيه ولا تميز وليس فيه ذات متصفة بالعدم يلحقها وجود بعد ارتفاع وصفه فقد تقدم أن ذلك كله اعتبار عقلى بمعونة الوهم الذى يضيف العدم إلى الملكة فيتعدد العدم ويتكثر بتكثر الملكات وحقيقة كون الشىء مسبوق الوجود بعدم وملحوق الوجود به. وبالجملة إحاطة العدم به من قبل ومن بعد اختصاص وجوده بظرف من ظروف الواقع وقصوره عن الانبساط على سائر

الظروف من الأعيان لا أن للشيء 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 الأصالة للعدم واجتماع النقيضين. والحاصل أن تميز الوجود الثانى تميز وهمى لا يوجب تميزا حقيقيا ولو أوجب ذلك أوجب البينونة بين الوجودين وبطلت العينية.

ص ۲۴

والقول بأنه لم لا يجوز أن يوجد الموجد شيئا ثم يعدم وله بشخصه صورة علمية عنده أو عند بعض المبادى العالية ثم يوجد ثانيا على ما علم فيستحفظ الوحدة والعينية بين الوجودين بالصورة العلمية. يدفعه أن الوجود الثانى كيفما فرض وجود بعد وجود وغيريته وبينونته للوجود الأول بما أنه بعده ضرورى ولا تجتمع العينية والغيرية البتة. وهذا الذى تقرر من استحالة تكرر الوجود لشيء مع تخلل العدم هو المراد بقولهم إن إعادة المعدوم بعينه ممتنع وقد عد الشيخ امتناع إعادة المعدوم بعينه ضروريا. وقد أقاموا على ذلك حججا هى تنبيهات بناء على ضرورية المسألة منها أنه لو جاز للموجود فى زمان أن ينعدم زمانا ثم يوجد بعينه فى زمان آخر لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه وهو محال لاستلزامه وجود الشيء فى زمانين بينهما عدم متخلل. ومنها أنه لو جاز إعادة الشيء بعينه بعد انعدامه جاز إيجاد ما يماثله من جميع الوجوه ابتداء وهو محال أما الملازمة فلأن الشيء المعاد بعينه وما يماثله من جميع الوجوه مثلان وحكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا ـ يجوز واحد فلو جاز إيجاده بعينه ثانيا بنحو الإعادة جاز إيجاد مثله ابتداء وأما استحالة اللازم فلاستلزام اجتماع المثلين فى الوجود عدم التميز بينهما وهما اثنان متمايزان. ومنها أن إعادة المعدوم بعينه توجب كون المعاد هو المبتدأ لأن فرض العينية يوجب كون المعاد هو المبتدأ ذاتا وفى جميع الخصوصيات المشخصة حتى الزمان فيعود المعاد مبتدأ وحيثية الإعادة عين حيثية الابتداء. ومنها أنه لو جازت الإعادة لم يكن عدد العود بالغا حدا معينا يقف عليه إذ لا فرق بين العودة الأولى والثانية والثالثة وهكذا إلى ما لا نهاية له كما لم يكن فرق بين المعاد والمبتدإ وتعين العدد من لوازم وجود الشيء المتشخص.

ص ۲۵

وذهب جمع من المتكلمين نظرا إلى أن المعاد الذى نطقت به الشرائع الحقة إعادة للمعدوم إلى جواز الإعادة واستدلوا عليه بأنه لو امتنعت إعادة 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 الحقة فالحشر والمعاد انتقال من نشأة إلى نشأة أخرى وليس إيجاد بعد الإعدام.

ص ۲۷

المرحلة الثانية فى الوجود المستقل والرابط وفيها ثل

المرحلة الثانية فى الوجود المستقل والرابط وفيها ثلاثة فصول

الفصل الأول فى انقسام الوجود إلى المستقل والرابط

ينقسم الموجود إلى ما وجوده فى نفسه ونسميه الوجود المستقل والمحمولى أو النفسى وما وجوده فى غيره ونسميه الوجود الرابط وذلك أن هناك قضايا خارجية تنطبق بموضوعاتها ومحمولاتها على الخارج كقولنا زيد قائم والإنسان ضاحك مثلا وأيضا مركبات تقييدية مأخوذة من هذه القضايا كقيام زيد وضحك الإنسان نجد فيها بين أطرافها من الأمر الذى نسميه نسبة وربطا ما لا نجده فى الموضوع وحده ولا ـ فى المحمول وحده ولا ـ بين الموضوع وغير المحمول ولا بين المحمول وغير الموضوع فهناك أمر موجود وراء الموضوع والمحمول. وليس منفصل الذات عن الطرفين بحيث يكون ثالثهما ومفارقا لهما كمفارقة أحدهما الآخر وإلا احتاج إلى رابط يربطه بالموضوع ورابط آخر يربطه بالمحمول فكان المفروض ثلاثة خمسة واحتاج الخمسة إلى أربعة روابط أخر وصارت تسعة وهلم جرا فتسلسل أجزاء القضية أو المركب إلى غير النهاية وهى محصورة بين حاصرين هذا محال فهو إذن موجود فى الطرفين قائم

بهما بمعنی ما لیس بخارج منهما من غیر أن یکون عینهما أو جزأهما أو عین أحدهما أو جزأه ولا أن ینفصل منهما والطرفان اللذان وجوده فیهما هما بخلافه فثبت أن من الموجود ما وجوده فی نفسه وهو المستقل ومنه ما وجوده

ص ۲۹

فی غیره وهو الرابط. وقد ظهر مما تقدم أن معنی توسط النسبهٔ بین الطرفین کون وجودها قائما بالطرفین رابطا بینهما. ویتفرع علیه أمور الأول أن الوعاء الذی یتحقق فیه الوجود الرابط هو الوعاء الذی یتحقق فیه وجود طرفیه سواء کان الوعاء المذکور هو الخارج أو الذهن وذلک لما فی طباع الوجود الرابط من کونه غیر خارج من وجود طرفیه فوعاء وجود کل منها هو بعینه وعاء وجوده فالنسبهٔ الخارجیهٔ إنما تتحقق بین طرفین خارجیین والنسبهٔ الذهنیهٔ إنما بین طرفین ذهنیین والضابط أن وجود الطرفین مسانخ لوجود النسبهٔ الدائرهٔ بینهما وبالعکس. الثانی أن تحقق الوجود الرابط بین طرفین یوجب نحوا من الاتحاد الوجودی بینهما وذلک لما أنه متحقق فیهما غیر متمیز الذات منهما ولا خارج منهما فوحدته الشخصیهٔ تقضی بنحو من الاتحاد بینهما سواء کان هناک حمل کما فی القضایا أو لم یکن کغیرها من المرکبات فجمیع هذه الموارد لا یخلو من ضرب من الاتحاد. الثالث أن القضایا المشتملهٔ علی الحمل الأولی کقولنا الإنسان إنسان لا ـ رابط فیها إلا بحسب الاعتبار الذهنی فقط وکذا الهلیات البسیطهٔ کقولنا الإنسان موجود إذ لا معنی لتحقق النسبهٔ الرابطهٔ بین الشیء ونفسه. الرابع أن العدم لا یتحقق منه رابط إذ لا شیئیهٔ له ولا تمیز فیه ولازمه أن القضایا الموجبهٔ التی أحد طرفیها أو کلاهما العدم کقولنا زید معدوم وشریک الباری معدوم لا عدم رابطا فیها إذ لا معنی لقیام عدم بعدمین أو بوجود وعدم ولا شیئیهٔ له ولا تمیز اللهم إلا بحسب الاعتبار الذهنی. ونظیرتها القضایا السالبهٔ کقولنا لیس الإنسان بحجر فلا عدم رابط

ص ۳۰

فیها إلا بحسب الاعتبار الذهنی. الخامس أن الوجودات الرابطهٔ لا ماهیهٔ لها لأن الماهیات هی المقولهٔ فی جواب ما هو فهی مستقلهٔ بالمفهومیهٔ والوجودات الرابطهٔ لا مفهوم لها مستقلا بالمفهومیهٔ

الفصل الثانی فی کیفیهٔ اختلاف الوجود الرابط والمستق

الفصل الثانی فی کیفیهٔ اختلاف الوجود الرابط والمستقل

هل الاختلاف بین الوجود المستقل والرابط اختلاف نوعی أو لا بمعنی أن الوجود الرابط وهو ذو معنی تعلقی هل یجوز أن ینسلخ عن هذا الشأن فیعود معنی مستقلا بتوجیه الالتفات إلیه مستقلا بعد ما کان ذا معنی حرفی أو لا ـ یجوز. الحق هو الثانی لما سیأتی فی أبحاث العلهٔ والمعلول أن حاجهٔ المعلول إلی العلهٔ مستقرهٔ فی ذاته ولازم ذلک أن یکون عین الحاجهٔ وقائم الذات بوجود العلهٔ لا استقلال له دونها بوجه ومقتضی ذلک أن یکون وجود کل معلول سواء کان جوهرا أو عرضا موجودا فی نفسه رابطا بالنظر إلی علته وإن کان بالنظر إلی نفسه وبمقایسهٔ بعضه إلی بعض جوهرا أو عرضا موجودا فی نفسه. فتقرر أن اختلاف الوجود الرابط والمستقل لیس اختلافا نوعیا بأن لا یقبل المفهوم غیر المستقل الذی ینتزع من الربط المتبدل إلی المفهوم المستقل المنتزع من المستقل. ویتفرع علی ما تقدم أمور الأول أن المفهوم فی استقلاله بالمفهومیهٔ وعدم استقلاله تابع لوجوده الذی ینتزع منه ولیس له من نفسه إلا الإبهام فحدود الجواهر والأعراض

ص ۳۱

ماهیات جوهریهٔ وعرضیهٔ بقیاس بعضها إلی بعض وبالنظر إلی أنفسها وروابط وجودیهٔ بقیاسها إلی المبدإ الأول تبارک وتعالی وهی فی أنفسها مع قطع النظر عن وجودها لا ـ مستقلهٔ ولا ـ رابطهٔ. الثانی أن من الوجودات الرابطهٔ ما یقوم بطرف واحد کوجود المعلول بالقیاس إلی علته کما أن منها ما یقوم بطرفین کوجودات سائر النسب والإضافات. الثالث أن نشأهٔ الوجود لا تتضمن إلا وجودا واحدا مستقلا هو الواجب عز اسمه والباقی روابط ونسب وإضافات

الفصل الثالث فی انقسام الوجود فی نفسه إلی ما لنفسه

الفصل الثالث فی انقسام الوجود فی نفسه إلی ما لنفسه وما لغیره

ینقسم الموجود فی نفسه إلی ما وجوده لنفسه وما وجوده لغیره والمراد بکون وجود الشیء لغیره أن یکون وجوده فی نفسه وهو الوجود الذی یطرد عن ماهیته العدم هو بعینه طاردا للعدم عن شیء آخر لا لعدم ماهیة ذلک الشیء الآخر وذاته وإلا کانت لموجود واحد ماهیتان وهو محال بل لعدم زائد علی ماهیته وذاته له نوع من المقارنة له کالعلم الذی یطرد بوجوده العدم عن ماهیة نفسه وهو بعینه یطرد الجهل الذی هو عدم ما عن موضوعه. والحجة علی تحقق هذا القسم أعنی الوجود لغیره وجودات الأعراض فإن کلا منها کما یطرد عن ماهیة نفسه العدم یطرد عن موضوعه عدما ما زائدا علی ذاته وکذلک الصور النوعیة المنطبعة فإن لها نوع حصول لموادها تطرد به عن موادها لا عدم ذاتها بل نقصا جوهریا تکمل بطرده وهو المراد بکون وجود الشیء لغیره وناعتا.

ص ۳۲

ویقابله ما کان وجوده طاردا للعدم عن ماهیة نفسه فحسب وهو الوجود لنفسه کالأنواع التامة الجوهریة کالإنسان والفرس وغیرهما. فتقرر أن الوجود فی نفسه ینقسم إلی ما وجوده لنفسه وما وجوده لغیره وذلک هو المطلوب. ویتبین بما مر أن وجود الأعراض من شئون وجود الجواهر التی هی موضوعاتها وکذلک وجود الصور المنطبعة غیر مباینة لوجود موادها. ویتبین به أیضا أن المفاهیم المنتزعة عن الوجودات الناعتة التی هی أوصاف لموضوعاتها لیست بماهیات لها ولا لموضوعاتها وذلک لأن المفهوم المنتزع عن وجود إنما یکون ماهیة له إذا کان الوجود المنتزع عنه یطرد عن نفسه العدم والوجود الناعت یطرد العدم لا عن نفس المفهوم المنتزع عنه مثلا وجود السواد فی نفسه یطرد العدم عن نفس السواد فالسواد ماهیته وأما هذا الوجود من حیث جعله الجسم أسود فلیس یطرد عدما لا عن السواد فی نفسه ولا عن ماهیة الجسم المنعوت به بل عن صفة یتصف بها الجسم خارجة عن ذاته.

ص ۳۳

المرحلة الثالثة فی انقسام الوجود إلی ذهنی وخارجی

المرحلة الثالثة فی انقسام الوجود إلی ذهنی وخارجی

فصل فی انقسام الوجود إلی ذهنی وخارجی

المعروف من مذهب الحکماء أن لهذه الماهیات الموجودة فی الخارج المترتبة علیها آثارها وجودا آخر لا یترتب علیها فیه آثارها الخارجیة بعینها وإن ترتبت آثار أخر غیر آثارها الخارجیة وهذا النحو من الوجود هو الذی نسمیه الوجود الذهنی وهو علمنا بماهیات الأشیاء. وأنکر الوجود الذهنی قوم فذهب بعضهم إلی أن العلم إنما هو نوع إضافة من النفس إلی المعلوم الخارجی. وذهب بعضهم ونسب إلی القدماء أن الحاصل فی الذهن عند العلم بالأشیاء أشباحها المحاکیة لها کما یحاکی التمثال لذی التمثال مع مباینتهما ماهیة. وقال آخرون بالأشباح مع المباینة وعدم المحاکاة ففیه خطأ من النفس غیر أنه خطأ منظم لا یختل به حیاة الإنسان کما لو فرض إنسان یری الحمرة خضرة دائما فیرتب علی ما یراه خضرة آثار الحمرة دائما. والبرهان علی ثبوت الوجود الذهنی أنا نتصور هذه الأمور الموجودة فی الخارج کالإنسان والفرس مثلا علی نعت الکلیة والصرافة ونحکم علیها بذلک ولا نرتاب أن لمتصورنا هذا ثبوتا ما فی ظرف وجداننا وحکمنا علیه بذلک فهو موجود بوجود ما وإذ لیس بهذه النعوت موجودا فی الخارج لأنه فیه علی نعت

ص ۳۵

الشخصیة والاختلاط فهو موجود فی ظرف آخر لا یترتب علیه فیه آثاره الخارجیة ونسمیه الذهن. وأیضا نتصور أمورا عدمیة غیر موجودة فی الخارج کالعدم المطلق والمعدوم المطلق واجتماع النقیضین وسائر المحالات فلها ثبوت ما عندنا لاتصافها بأحکام ثبوتیة

کتمیزها من غیرها وحضورها لنا بعد غیبتها عنا وغیر ذلک وإذ لیس هو الثبوت الخارجی لأنها معدومة فیه ففی الذهن. ولا نرتاب أن جمیع ما نعقله من سنخ واحد فالأشیاء کما أن لها وجودا فی الخارج ذا آثار خارجیة لها وجود فی الذهن لا یترتب علیها فیه تلک الآثار الخارجیة وإن ترتبت علیها آثار أخر غیر آثارها الخارجیة الخاصة. ولو کان هذا الذی نعقله من الأشیاء هو عین ما فی الخارج کما یذهب إلیه القائل بالإضافة لم یمکن تعقل ما لیس فی الخارج کالعدم والمعدوم ولم یتحقق خطأ فی علم. ولو کان الموجود فی الذهن شبحا للأمر الخارجی نسبته إلیه نسبة التمثال إلی ذی التمثال ارتفعت العینیة من حیث الماهیة ولزمت السفسطة لعود علومنا جهالات علی أن فعلیة الانتقال من الحاکی إلی المحکی تتوقف علی سبق علم بالمحکی والمفروض توقف العلم بالمحکی علی الحکایة. ولو کان کل علم مخطئا فی الکشف عما وراءه لزمت السفسطة وأدی إلی المناقضة فإن کون کل علم مخطئا یستوجب أیضا کون هذا العلم بالکلیة مخطئا فیکذب فیصدق نقیضه وهو کون بعض العلم مصیبا. فقد تحصل أن للماهیات وجودا ذهنیا لا تترتب علیها فیه الآثار کما أن لها وجودا خارجیا تترتب علیها فیه الآثار وتبین بذلک انقسام الموجود إلی خارجی وذهنی. وقد تبین بما مر أمور الأمر الأول أن الماهیة الذهنیة غیر داخلة ولا مندرجة تحت المقولة التی

ص ۳۶

کانت داخلة تحتها وهی فی الخارج تترتب علیها آثارها وإنما لها من المقولة مفهومها فقط فالإنسان الذهنی وإن کان هو الجوهر الجسم النامی الحساس المتحرک بالإرادة الناطق لکنه لیس ماهیة موجودة لا فی موضوع بما أنه جوهر ولا ذا أبعاد ثلاثة بما أنه جسم وهکذا فی سائر أجزاء حد الإنسان فلیس له إلا مفاهیم ما فی حده من الأجناس والفصول من غیر ترتب الآثار الخارجیة ونعنی بها الکمالات الأولیة والثانویة ولا معنی للدخول والاندراج تحت مقولة إلا ترتب آثارها الخارجیة وإلا فلو کان مجرد انطباق مفهوم المقولة علی شیء کافیا فی اندراجه تحتها کانت المقولة نفسها مندرجة تحت نفسها لحملها علی نفسها فکانت فردا لنفسها وهذا معنی قولهم إن الجوهر الذهنی جوهر بالحمل الأولی لا بالحمل الشائع. وأما تقسیم المنطقیین الأفراد إلی ذهنیة وخارجیة فمبنی علی المسامحة تسهیلا للتعلیم. ویندفع بما مر إشکال أوردوه علی القول بالوجود الذهنی وهو أن الذاتیات منحفظة علی القول بالوجود الذهنی فإذا تعقلنا الجوهر کان جوهرا نظرا إلی انحفاظ الذاتیات وهو بعینه عرض لقیامه بالنفس قیام العرض بموضوعه فکان جوهرا وعرضا بعینه واستحالته ظاهرة. وجه الاندفاع أن المستحیل کون شیء واحد جوهرا وعرضا معا بالحمل الشائع والجوهر المعقول جوهر بالحمل الأولی وعرض بالحمل الشائع فلا استحالة. وإشکال ثان وهو أن لازم القول بالوجود الذهنی أن یکون الجوهر المعقول جوهرا نظرا إلی انحفاظ الذاتیات والعلم عندهم من الکیفیات النفسانیة فالمعقول من الجوهر مندرج تحت مقولة الجوهر وتحت مقولة الکیف وهو محال لأدائه إلی تناقض الذات لکون المقولات متباینة بتمام الذات وکذا إذا تعقلنا الکم مثلا کانت الصورة المعقولة مندرجة تحت

ص ۳۷

مقولتی الکم والکیف معا وهو محال وکذا إذا تعقلنا الکیف المبصر مثلا کان مندرجا تحت نوعین من مقولة الکیف وهما الکیف المحسوس والکیف النفسانی. وجه الاندفاع أنه کیف نفسانی بالحمل الشائع فهو مندرج تحته وأما غیره من المقولات أو أنواعها فمحمول علیه بالحمل الأولی ولیس ذلک من الاندارج فی شیء. إشکال ثالث وهو أن لازم القول بالوجود الذهنی کون النفس حارة باردة معا ومربعا ومثلثا معا إلی غیر ذلک من المتقابلات عند تصورها هذه الأشیاء إذ لا نعنی بالحار والبارد والمربع والمثلث إلا ما حصلت له هذه المعانی التی توجد للغیر وتنعته. وجه الاندفاع أن الملاک فی کون وجود الشیء لغیره وکونه ناعتا له هو الحمل الشائع والذی یوجد فی الذهن من برودة وحرارة ونحوهما هو کذلک بالحمل الأولی دون الشائع. وإشکال رابع وهو أن اللازم منه کون شیء واحد کلیا وجزئیا معا وبطلانه ظاهر بیان الملازمة أن الإنسان المعقول مثلا من حیث تجویز العقل صدقه علی کثیرین کلی وهو بعینه من حیث کونه موجودا قائما بنفس واحدة شخصیة یتمیز بها عن غیره جزئی فهو کلی وجزئی معا. وجه الاندفاع أن الجهة مختلفة

فالإنسان المعقول مثلا ـ من حيث إنه مقيس إلى الخارج كلى ومن حيث إنه كيف نفسانى قائم بالنفس غير مقيس إلى الخارج جزئى. وإشكال خامس وهو أنا نتصور المحالات الذاتية كشريك البارى وسلب الشىء عن نفسه واجتماع النقيضين وارتفاعهما فلو كانت الأشياء حاصلة بذواتها فى الذهن استلزم ذلك ثبوت المحالات الذاتية. وجه الاندفاع أن الثابت فى الذهن إنما هو مفاهيمها بالحمل الأولى

ص ۳۸

لا ـ مصاديقها بالحمل الشائع فالمتصور من شريك البارى هو شريك البارى بالحمل الأولى وأما بالحمل الشائع فهو ممكن وكيف نفسانى معلول للبارى مخلوق له. الأمر الثانى أن الوجود الذهنى لما كان لذاته مقيسا إلى الخارج كان بذاته حاكيا لما وراءه فامتنع أن يكون للشىء وجود ذهنى من دون أن يكون له وجود خارجى محقق كالماهيات الحقيقية المنتزعة من الوجود الخارجى أو مقدر كالمفاهيم غير الماهوية التى يتعملها الذهن بنوع من الاستمداد من معقولاته فيتصور مفهوم العدم مثلا ويقدر له ثبوتا ما يحكيه بما تصوره من المفهوم. وبالجملة شأن الوجود الذهنى الحكاية لما وراءه من دون أن يترتب آثار المحكى على الحاكى ولا ينافى فى ذلك ترتب آثار نفسه الخاصة به من حيث إن له ماهية الكيف وكذا لا ينافيه ما سيأتى أن الصور العلمية مطلقا مجردة عن المادة فإن ترتب آثار الكيف النفسانى وكذا التجرد حكم الصور العلمية فى نفسها والحكاية وعدم ترتب الآثار حكمها قياسا إلى الخارج ومن حيث كونها وجودا ذهنيا لماهية كذا خارجية. ويندفع بذلك إشكال أوردوه على القائلين بالوجود الذهنى وهو أنا نتصور الأرض على سعتها بسهولها وبراريها وجبالها وما يحيط بها من السماء بأرجائها البعيدة والنجوم والكواكب بأبعادها الشاسعة وحصول هذه المقادير العظيمة فى الذهن أى انطباعها فى جزء عصبى أو جزء دماغى من انطباع الكبير فى الصغير وهو محال. ولا يجدى الجواب عنه بما قيل إن المحل الذى ينطبع فيه الصور منقسم إلى غير النهاية فإن الكف لا تسع الجبل وإن كانت منقسمة إلى غير النهاية وجه الاندفاع أن الحق كما سيأتى بيانه أن الصور العلمية الجزئية غير مادية بل مجردة تجردا مثاليا فيه آثار المادة من الأبعاد والألوان والأشكال دون

ص ۳۹

نفس المادة والانطباع من أحكام المادة ولا انطباع فى المجرد. وبذلك يندفع أيضا إشكال آخر هو أن الإحساس والتخيل على ما بينه علماء الطبيعة بحصول صور الأجسام بما لها من النسب والخصوصيات الخارجية فى الأعضاء الحساسة وانتقالها إلى الدماغ مع ما لها من التصرف فى الصور بحسب طبائعها الخاصة والإنسان ينتقل إلى خصوصيات مقاديرها وأبعادها وأشكالها بنوع من المقايسة بين أجزاء الصورة الحاصلة عنده على ما فصلوه فى محله ومن الواضح أن هذه الصور الحاصلة المنطبعة بخصوصياتها فى محل مادى مباينة للماهيات الخارجية فلا مسوغ للقول بالوجود الذهنى وحضور الماهيات الخارجية بأنفسها فى الأذهان. وجه الاندفاع أن ما ذكروه من الفعل والانفعال الماديين عند حصول العلم بالجزئيات فى محله لكن هذه الصور المنطبعة ليست هى المعلومة بالذات وإنما هى أمور مادية معدة للنفس تهيئها لحضور الماهيات الخارجية عندها بصور مثالية مجردة غير مادية بناء على ما سيتبين من تجرد العلم مطلقا وقد عرفت أيضا أن القول بمغايرة الصور عند الحس والتخيل لذوات الصور التى فى الخارج لا ينفك عن السفسطة. الأمر الثالث أنه لما كانت الماهيات الحقيقية التى تترتب عليها آثارها فى الخارج هى التى تحل الأذهان بدون ترتب من آثارها الخارجية فلو فرض هناك أمر حيثية ذاته عين أنه فى الخارج ونفس ترتب الآثار كنفس الوجود العينى وصفاته القائمة به كالقوة والفعل والوحدة والكثرة ونحوها كان ممتنع الحصول بنفسها فى الذهن وكذا لو فرض أمر حيثية ذاته المفروضة حيثية البطلان وفقدان الآثار كالعدم المطلق وما يئول إليه امتنع حلوله الذهن. فحقيقة الوجود وكل ما حيثية ذاته حيثية الوجود وكذا العدم المطلق وكل ما حيثية ذاته المفروضة حيثية العدم يمتنع أن يحل الذهن حلول الماهيات الحقيقية.

ص ۴۰

وإلى هذا يرجع معنى قولهم إن المحالات الذاتية لا ـ صورة صحيحة لها فى الأذهان. وسيأتى إن شاء الله بيان كيفية انتزاع مفهوم

الوجود وما يتصف به والعدم وما يئول إليه فى مباحث العقل والعقال والمعقول

المرحلة الرابعة فى مواد القضايا الوجوب والامتناع و

المرحلة الرابعة فى مواد القضايا الوجوب والامتناع والإمكان وانحصارها فى ثلاث

فى مواد القضايا الوجوب والامتناع والإمكان وانحصارها فى ثلاث

والمقصود بالذات فيها بيان انقسام الموجود إلى الواجب والممكن والبحث عن خواصهما وأما البحث عن الممتنع وخواصه فمقصود بالتبع وبالقصد الثانى وفيها ثمانية فصول

الفصل الأول فى أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع

كل مفهوم فرضناه ثم نسبنا إليه الوجود فإما أن يكون الوجود ضرورى الثبوت له وهو الوجوب أو يكون ضرورى الانتفاء عنه وذاك كون العدم 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 قضية منفصلة حقيقية مقتنصة من تقسيمين دائرين بين النفى والإثبات بأن يقال كل مفهوم مفروض فإما أن يكون الوجود ضروريا له أو لا وعلى الثانى فإما أن يكون العدم ضروريا له أو لا الأول هو الواجب والثانى هو الممتنع والثالث هو الممكن. والذى يعطيه التقسيم من تعريف المواد الثلاث أن وجوب الشىء كون وجوده ضروريا له وامتناعه كون عدمه ضروريا له وإمكانه سلب الضرورتين بالنسبة إليه فالواجب ما يجب وجوده والممتنع ما يجب عدمه والممكن ما ليس يجب وجوده ولا عدمه. وهذه جميعا تعريفات لفظية من قبيل شرح الاسم المفيد للتنبيه وليست بتعريفات حقيقية لأن الضرورة واللاضرورة من المعانى البينة البديهية التى ترتسم فى النفس ارتساما أوليا تعرف بنفسها ويعرف بها غيرها ولذلك من

ص ۴۳

حاول أن يعرفها تعريفا حقيقيا أتى بتعريفات دورية 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. والذى يقع البحث عنه فى 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 نسبة وجوده إليه انقساما أوليا. وبذلك يندفع ما أورد على كون الإمكان وصفا ثابتا للممكن يحاذى الوجوب الذى هو وصف ثابت للواجب تقريره أن الإمكان كما تحصل من التقسيم السابق سلب ضرورة الوجوب وسلب ضرورة العدم فهما سلبان اثنان وإن عبر عنهما بنحو قولهم سلب الضرورتين فكيف يكون صفة واحدة ناعتة للممكن سلمنا أنه يرجع إلى سلب الضرورتين وأنه سلب واحد لكنه كما يظهر من التقسيم سلب تحصيلى لا إيجاب عدولى فما معنى اتصاف الممكن به فى الخارج ولا اتصاف إلا بالعدول كما اضطروا إلى التعبير عن الإمكان بأنه لا ضرورة الوجود والعدم وبأنه استواء نسبة الماهية إلى الوجود والعدم عند ما شرعوا فى بيان خواص الإمكان ككونه لا يفارق الماهية وكونه علة للحاجة إلى العلة إلى غير ذلك. وجه الاندفاع أن القضية المعدولة المحمول تساوى السالبة المحصلة عند وجود الموضوع وقولنا ليس بعض الموجود ضرورى الوجود ولا العدم وكذا قولنا ليست الماهية من حيث هى ضرورية الوجود ولا العدم الموضوع فيه موجود فيتساوى الإيجاب العدولى والسلب التحصيلى فى الإمكان ثم لهذا السلب نسبة إلى الضرورة وإلى موضوعه المسلوب عنه الضرورتان يتميز بها من غيره فيكون عدما مضافا له حظ من الوجود وله ما يترتب عليه من الآثار وإن وجده العقل أول ما يجد فى صورة السلب التحصيلى كما يجد العمى وهو

ص ۴۴

عدم مضاف كذلك أول ما يجده. ويتفرع على ما تقدم أمور الأمر الأول أن موضوع الإمكان هو الماهية إذ لا يتصف الشىء بلا

ضرورة الوجود والعدم إلا ـ إذا كان فى نفسه خلوا من الوجود والعدم جميعا وليس إلا ـ الماهية من حيث هى فكل ممكن ذو ماهية وبذلك يظهر معنى قولهم كل ممكن زوج تركيبى له ماهية ووجود. وأما إطلاق الممكن على وجود غير الواجب بالذات وتسميته بالوجود الإمكانى فاصطلاح آخر فى الإمكان والوجوب يستعمل فيه الإمكان والوجوب بمعنى الفقر الذاتى والغنى الذاتى وليس يراد به سلب الضرورتين أو استواء النسبة إلى الوجود والعدم إذ لا يعقل ذلك بالنسبة إلى الوجود. الأمر الثانى أن الإمكان لازم الماهية إذ لو لم يلزمها جاز أن تخلو منه فكانت واجبة أو ممتنعة فكانت فى نفسها موجودة أو معدومة والماهية من حيث هى لا موجودة ولا معدومة. والمراد بكونه لازما لها أن فرض الماهية من حيث هى يكفى فى اتصافها بالإمكان من غير حاجة إلى أمر زائد دون اللزوم الاصطلاحى وهو كون الملزوم علة مقتضية لتحقق اللازم ولحوقه به إذ لا اقتضاء فى مرتبة الماهية من حيث هى إثباتا ونفيا. لا يقال تحقق سلب الضرورتين فى مرتبة ذات الماهية يقضى بكون الإمكان داخلا فى ذات الشىء وهو ظاهر الفساد. فإنا 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 الماهية من حيث هى حمل شائع لا أولى. الأمر الثالث أن الإمكان موجود بوجود موضوعه فى الأعيان وليس

ص ۴۵

اعتبارا عقليا محضا لا صورة 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 فلأنه قسيم فى التقسيم للواجب الذى ضرورة وجوده فى الأعيان فارتفاع الضرورة الذى هو الإمكان هو فى الأعيان وإذ 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 والماهية متصفة به فى الأعيان وإذ كانت متصفة به فى الأعيان فله وجود فيها على حد الأعدام المضافة التى هى أوصاف عدمية ناعتة لموصوفاتها موجودة بوجودها والآثار المترتبة عليه فى الحقيقة هى ارتفاع آثار الوجوب من صرافة الوجود وبساطة الذات والغنى عن الغير وغير ذلك. وقد اتضح بهذا البيان فساد قول من قال إن الإمكان من الاعتبارات العقلية المحضة التى لا صورة له فى خارج ولا ذهن وذلك لظهور أن ضرورة وجود الموجود أمر وعاؤه الخارج وله آثار خارجية وجودية. 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 الماهية لا يكفى فيه ثبوتها فى نفسها فكان بالغير وسيجىء استحالة الإمكان بالغير. وقد استدلوا 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 بوجود موصوفه والإمكان

ص ۴۶

من المعقولات الثانية الفلسفية التى عروضها فى الذهن والاتصاف بها فى الخارج وهى موجودة فى الخارج بوجود موضوعاتها. وقد تبين مما تقدم أن الإمكان معنى واحد مشترك كمفهوم الوجود.

تنبيه

تنقسم الضرورة إلى ضرورة أزلية 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 ماهية وهو الوجود الواجبى تعالى وتقدس فيما يوصف به من صفاته التى هى عين ذاته. وإلى ضرورة ذاتية وهى كون المحمول ضروريا للموضوع لذاته مع الوجود لا بالوجود كقولنا كل إنسان حيوان بالضرورة فالحيوانية ذاتية للإنسان ضرورية له ما دام موجودا ومع الوجود ولولاه لكان باطل الذات لا إنسان ولا حيوان. وإلى

ضرورة وصفية وهى كون المحمول ضروريا للموضوع لوصفه كقولنا كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة ما دام كاتبا وإلى ضرورة وقتية ومرجعها إلى الضرورة الوصفية بوجه.

تنبيه آخر

هذا الذى تقدم من معنى الإمكان هو المبحوث عنه فى هذه المباحث وهو إحدى الجهات الثلاث التى لا يخلو عن واحدة منها شىء من القضايا وقد كان الإمكان عند العامة يستعمل فى سلب الضرورة عن الجانب المخالف ولازمه سلب الامتناع عن الجانب الموافق ويصدق فى الموجبة فيما إذا كان

ص ۴۷

الجانب الموافق ضروريا نحو الكاتب متحرك الأصابع بالإمكان أو مسلوب الضرورة نحو الإنسان متحرك الأصابع بالإمكان ويصدق فى السالبة فيما إذا كان الجانب الموافق ممتنعا نحو ليس الكاتب بساكن الأصابع بالإمكان أو مسلوب الضرورة نحو ليس الإنسان بساكن الأصابع بالإمكان فالإمكان بهذا المعنى أعم موردا من الإمكان بالمعنى المتقدم أعنى سلب الضرورتين ومن كل من الوجوب والامتناع لا أنه أعم مفهوما إذ لا جامع مفهومى بين الجهات ثم نقله الحكماء إلى خصوص سلب الضرورة من الجانبين وسموه إمكانا خاصا وخاصيا وسموا ما عند العامة إمكانا عاما وعاميا وربما أطلق الإمكان وأريد به سلب الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية وهو أخص من الإمكان الخاص ولذا يسمى الإمكان الأخص نحو الإنسان كاتب بالإمكان فالماهية الإنسانية لا تستوجب الكتابة لا لذاتها ولا لوصف ولا فى وقت مأخوذين فى القضية وربما أطلق الإمكان وأريد به سلب الضرورات جميعا حتى الضرورة بشرط المحمول وهو فى الأمور المستقبلة التى لم يتعين فيها إيجاب ولا سلب فالضرورة مسلوبة عنها حتى بحسب المحمول إيجابا وسلبا وهذا الاعتبار بحسب النظر البسيط العامى الذى من شأنه الجهل بالحوادث المستقبلة لعدم إحاطته بالعلل والأسباب وإلا فلكل أمر مفروض بحسب ظرفه إما الوجود والوجوب وإما العدم والامتناع وربما أطلق الإمكان وأريد به الإمكان الاستعدادى وهو وصف وجودى من الكيفيات القائمة بالمادة تقبل به المادة الفعليات المختلفة والفرق بينه وبين الإمكان الخاص أنه صفة وجودية تقبل الشدة والضعف والقرب والبعد من الفعلية موضوعة المادة الموجودة ويبطل منها بوجود المستعد

ص ۴۸

بخلاف الإمكان الخاص الذى هو معنى عقلى لا يتصف بشدة وضعف ولا قرب وبعد وموضوعه الماهية من حيث هى لا يفارق الماهية موجودة كانت أو معدومة 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 والتقوم بالوجود العلى وخاصة الفقر الذاتى للوجود الإمكانى بالنسبة إلى الوجود الواجبى جل وعلا ويسمى الإمكان الفقرى والوجودى قبال الإمكان الماهوى.

تنبيه آخر

الجهات الثلاث المذكورة لا تختص بالقضايا التى محمولها الوجود بل تتخلل واحدة منها بين أى محمول مفروض نسب إلى أى موضوع مفروض غير أن الفلسفة لا تتعرض منها إلا بما يتخلل بين الوجود وعوارضه الذاتية 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 ۴۹

بالقیاس إلی الغیر إلاـ الإمکان فلا إمکان بالغیر والمراد بما بالذات أن یکون وضع الذات مع قطع النظر عن جمیع ما عداه کافیا فی اتصافه وبما بالغیر أن لاـ یکفی فیه وضعه کذلک بل یتوقف علی إعطاء الغیر واقتضائه وبما بالقیاس إلی الغیر أن یکون الاتصاف بالنظر إلی الغیر علی سبیل استدعائه الأعم من الاقتضاء فالوجوب بالذات کضرورة الوجود لذات الواجب تعالی لذاته بذاته والوجوب بالغیر کضرورة وجود الممکن التی تلحقه من ناحیة علته التامة والامتناع بالذات کضرورة العدم للمحالات الذاتیة التی لا تقبل الوجود لذاتها المفروضة کاجتماع النقیضین وارتفاعهما وسلب الشیء عن نفسه والامتناع بالغیر کضرورة عدم الممکن التی تلحقه من ناحیة عدم علته والإمکان بالذات کون الشیء فی حد ذاته مع قطع النظر عن جمیع ما عداه مسلوبة عنه ضرورة الوجود وضرورة العدم وأما الإمکان بالغیر فممتنع کما تقدمت الإشارة إلیه وذلک لأنه لو لحق الشیء إمکان بالغیر من علة مقتضیة من خارج لکان الشیء فی حد نفسه مع قطع النظر عما عداه إما واجبا بالذات أو ممتنعا بالذات أو ممکنا بالذات لما تقدم أن القسمة إلی الثلاثة حاصرة وعلی الأولین یلزم الانقلاب بلحوق الإمکان له من خارج وعلی الثالث أعنی کونه ممکنا بالذات فإما أن یکون بحیث لو فرضنا ارتفاع العلة الخارجة بقی الشیء علی ما کان علیه من الإمکان فلا تأثیر للغیر فیه لاستواء وجوده وعدمه وقد فرض مؤثرا هذا خلف وإن لم یبق علی إمکانه لم یکن ممکنا بالذات وقد فرض کذلک هذا خلف هذا لو کان ما بالذات وما بالغیر إمکانا واحدا هو بالذات وبالغیر معا ولو فرض کونه إمکانین اثنین بالذات وبالغیر کان لشیء واحد من حیثیة

ص ۵۰

واحدة إمکانان لوجود واحد وهو واضح الفساد کتحقق وجودین لشیء واحد وأیضا فی فرض الإمکان بالغیر فرض العلة الخارجة الموجبة للإمکان وهو فی معنی ارتفاع النقیضین لأن الغیر الذی یفید الإمکان الذی هو لا ضرورة الوجود والعدم لا یفیده إلا برفع العلة الموجبة للوجود ورفع العلة الموجبة للعدم التی هی عدم العلة الموجبة للوجود فإفادتها الإمکان لا تتم إلا برفعها وجود العلة الموجبة للوجود وعدمها معا وفیه ارتفاع النقیضین والوجوب بالقیاس إلی الغیر کوجوب العلة إذا قیست إلی معلولها باستدعاء منه فإنه بوجوده یأبی إلاـ أن تکون علته موجودة وکوجوب المعلول إذا قیس إلی علته التامة باقتضاء منها فإنها بوجودها تأبی إلا أن یکون معلولها موجودا وکوجوب أحد المتضائفین إذا قیس إلی وجود الآخر والضابط فیه أن تکون بین المقیس والمقیس إلیه علیة ومعلولیة أو یکونا معلولی علة واحدة إذ لو لا رابطة العلیة بینهما لم یتوقف أحدهما علی الآخر فلم یجب عند ثبوت أحدهما ثبوت الآخر والامتناع بالقیاس إلی الغیر کامتناع وجود العلة التامة إذا قیس إلی عدم المعلول بالاستدعاء وکامتناع وجود المعلول إذا قیس إلی عدم العلة بالاقتضاء وکامتناع وجود أحد المتضائفین إذا قیس إلی عدم الآخر وعدمه إذا قیس إلی وجود الآخر والإمکان بالقیاس إلی الغیر حال الشیء إذا قیس إلی ما لا یستدعی وجوده ولا عدمه والضابط أن لا یکون بینهما علیة ومعلولیة ولا معلولیتهما لواحد ثالث ولا إمکان بالقیاس بین موجودین لأن الشیء المقیس إما واجب بالذات مقیس إلی ممکن أو بالعکس وبینهما علیة ومعلولیة وإما ممکن مقیس إلی ممکن آخر وهما ینتهیان إلی الواجب بالذات

ص ۵۱

نعم للواجب بالذات إمکان بالقیاس إذا قیس إلی واجب آخر مفروض أو إلی معلولاته من خلقه حیث لیس بینهما علیة ومعلولیة ولا هما معلولان لواحد ثالث ونظیر الواجبین بالذات المفروضین الممتنعان بالذات إذا قیس أحدهما إلی الآخر أو إلی ما یستلزمه الآخر وکذا الإمکان بالقیاس بین الواجب بالذات والممکن المعدوم لعدم بعض شرائط وجوده فإنه معلول انعدام علته التامة التی یصیر الواجب بالذات علی الفرض جزءا من أجزائها غیر موجب للممکن المفروض فللواجب بالذات إمکان بالقیاس إلیه وبالعکس وقد تبین بما مر أولا أن الواجب بالذات لا یکون واجبا بالغیر ولا ممتنعا بالغیر وکذا الممتنع بالذات لا یکون ممتنعا بالغیر ولا واجبا بالغیر ویتبین به أن کل واجب بالغیر فهو ممکن وکذا کل ممتنع بالغیر فهو ممکن وثانیا أنه لو فرض واجبان بالذات لم یکن بینهما علاقة لزومیة وذلک لأنها إنما تتحقق بین شیئین أحدهما علة للآخر أو هما معلولا علة ثالثة ولا سبیل للمعلولیة إلی واجب بالذات.

الفصل الثالث فی أن واجب الوجود بالذات ماهیته إنیته

الفصل الثالث فی أن واجب الوجود بالذات ماهیته إنیته

واجب الوجود بالـذات مـاهیته إنیته بمعنی أن لا ماهیـهٔ له وراء وجوده الخاص به والمسألـهٔ بینـهٔ بالعطف علی ما تقـدم من أن الإمکان لازم الماهیهٔ فکل ماهیهٔ فهی ممکنهٔ وینعکس إلی أن ما لیس بممکن فلا ماهیهٔ له فلا ماهیهٔ للواجب بالذات وراء وجوده الواجبی

ص ۵۲

وقـد أقـاموا علیه مع ذلک حججا أمتنها أنه لو کان للواجب بالـذات ماهیـهٔ وراء وجوده الخاص به کان وجوده زائـدا علیها عرضـیا لها وکـل عرضـی معلـل فکـان وجوده معلولا ـ إما لماهیته أو لغیرها والثانی وهو المعلولیـهٔ للغیر ینافی وجوب الوجود بالـذات والأول وهو معلولیته لماهیته تسـتوجب تقـدم ماهیته علی وجوده بالوجود لوجوب تقـدم العلهٔ علی معلولها بالوجود بالضـرورهٔ فلو کان هذا الوجود المتقـدم عین الوجود المتأخر لزم تقـدم الشـیء علی نفسه وهو محال ولو کان غیره لزم أن توجـد ماهیـهٔ واحدهٔ بأکثر من وجود واحد وقـد تقـدمت اسـتحالته علی أنا ننقل الکلام إلی الوجود المتقدم فیتسـلسل واعترض علیه بأنه لم لا یجوز أن تکون ماهیته علهٔ مقتضـیهٔ لوجوده وهی متقدمـهٔ علیه تقـدما بالماهیـهٔ کما أن أجزاء الماهیـهٔ علل قوامها وهی متقدمـهٔ علیها تقـدما بالماهیـهٔ لا بالوجود ودفع بأن الضـرورهٔ قائمـهٔ علی توقف المعلول فی نحو وجوده علی وجود علته فتقـدم العلـهٔ فی نحو ثبوت المعلول غیر أنه أشـد فـإن کان ثبوت المعلول ثبوتـا خارجیا کان تقـدم العلـهٔ علیه فی الوجود الخارجی وإن کان ثبوتا ذهنیا فکـذلک وإذ کان وجود الواجب لـذاته حقیقیا خارجیـا وکانت له ماهیـهٔ هی علـهٔ موجبـهٔ لوجوده کان من الواجب أن تتقـدم ماهیته علیه فی الوجود الخارجی لا فی الثبوت الماهوی فالمحـذور علی حاله حجـهٔ أخری کل ماهیهٔ فإن العقل یجوز بالنظر إلی ذاتها أن یتحقق لها وراء ما وجد لها من الأفراد أفراد أخر إلی مـا لا ـ نهایـهٔ له فما لم یتحقق من فرد فلامتناعه بالغیر إذ لو کان لامتناعه بـذاته لم یتحقق منه فرد أصـلا فإذا فرض هـذا الـذی له ماهیهٔ واجبـا بالـذات کـانت ماهیته کلیـهٔ لها وراء ما وجـد من أفراده فی الخارج أفراد معدومـهٔ جائزهٔ الوجود بالنظر إلی نفس الماهیـهٔ وإنما امتنعت بالغیر ومن المعلوم أن الامتناع بالغیر لا یجامع الوجوب

ص ۵۳

بالـذات وقـد تقـدم أن کل واجب بالغیر وممتنع بالغیر فهو ممکن فإذن الواجب بالـذات لا ماهیهٔ له وراء وجوده الخاص واعترض علیه بأنه لم لا یجوز أن یکون للواجب بالـذات حقیقـهٔ وجودیهٔ غیر زائدهٔ علی ذاته بل هو عین ذاته ثم العقل یحلله إلی وجود ومعروض له جزئی شخصـی غیر کلی هو مـاهیته ودفع بأنه مبنی علی ما هو الحق من أن التشـخص بالوجود لا غیر وسـیأتی فی مباحث الماهیـهٔ فقد تبین بما مر أن الواجب بالذات حقیقهٔ وجودیهٔ لا ماهیهٔ لها تحدها هی بذاتها واجبهٔ الوجود من دون حاجهٔ إلی انضمام حیثیهٔ تعلیلیهٔ أو تقییدیهٔ وهی الضـرورهٔ الأزلیهٔ وقد تقدم فی المرحلهٔ الأولی أن الوجود حقیقهٔ عینیهٔ مشـککهٔ ذات مراتب مختلفهٔ کل مرتبهٔ من مراتبها تجـد الکمال الوجودی الذی لما دونها وتقومه وتتقوم بما فوقها فاقدهٔ بعض ما له من الکمال وهو النقص والحاجهٔ إلا المرتبهٔ التی هی أعلی المراتب التی تجـد کـل کمال ولا تفقـد شـیئا منه وتقوم بها کل مرتبـهٔ ولا تقوم بشـیء وراء ذاتها فتنطبق الحقیقـهٔ الواجبیـهٔ علی القول بالتشـکیک علی المرتبـهٔ التی هی أعلی المراتب التی لیس وراءها مرتبـهٔ تحدها ولا فی الوجود کمال تفقده ولا فی ذاتها نقص أو عـدم یشوبهـا ولا ـ حاجـهٔ تقیـدها ومـا یلزمها من الصـفات السـلبیهٔ مرجعها إلی سـلب السـلب وانتفاء النقص والحاجـهٔ وهو الإیجاب وبـذلک ینـدفع وجوه من الاعتراض أوردوها علی القول بنفی الماهیـهٔ عن الواجب بالـذات منها أن حقیقـهٔ الواجب بالـذات لا تساوی حقیقـهٔ شـیء ممـا سواهـا لأـن حقیقـهٔ غیره تقتضـی الإمکـان وحقیقته تنافیه ووجوده یساوی وجود الممکن فی أنه وجود فحقیقته غیر وجوده وإلا کان وجود کل ممکن واجبا ومنها أنه لو کان وجود الواجب بالذات مجردا عن الماهیهٔ فحصول هذ

ص ۵۴

الوصف له إن كان لذاته كان وجود كل ممكن واجبا لاشتراك الوجود وهو محال وإن كان لغيره لزمت الحاجة إلى الغير ولازمه الإمكان وهو خلف ومنها أن الواجب بالذات مبدأ للممكنات فعلى تجرده عن الماهية إن كانت مبدئيته لذاته لزم أن يكون كل وجود كذلك ولازمه كون كل ممكن علة لنفسه ولعلله وهو بين الاستحالة وإن كانت لوجوده مع قيد التجرد لزم تركب المبدإ الأول بل عدمه لكون أحد جزأيه وهو التجرد عدميا وإن كانت بشرط التجرد لزم جواز أن يكون كل وجود مبدأ لكل وجود إلا أن الحكم تخلف عنه لفقدان الشرط وهو التجرد ومنها أن الواجب بذاته إن كان نفس الكون فى الأعيان وهو الكون المطلق لزم كون كل موجود واجبا وإن كان هو الكون مع قيد التجرد عن الماهية لزم تركب الواجب مع أنه معنى عدمى لا يصلح أن يكون جزءا للواجب وإن كان هو الكون بشرط التجرد لم يكن الواجب بالذات واجبا بذاته وإن كان غير الكون فى الأعيان فإن كان بدون الكون لزم أن لا يكون موجودا فلا يعقل وجود بدون الكون وإن كان الكون داخلا لزم التركب والتوالى المتقدمة كلها ظاهرة 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 البديهى وهو معنى عقلى اعتبارى غير الوجود الواجبى الذى هو حقيقة عينية خاصة بالواجب وإما طبيعة كلية مشتركة متواطئة متساوية المصاديق فالوجود العينى حقيقة مشككة مختلفة 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 ضرورة الوجود للواجب بالذات ضرورة أزلية لا ذاتية

ص ۵۵

ولا وصفية فإن من الضرورة ما هى أزلية وهى ضرورة ثبوت المحمول للموضوع بذاته من دون أى قيد وشرط كقولنا الواجب موجود بالضرورة ومنها ضرورة ذاتية وهى ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع مع الوجود لا ـ بالوجود سواء كان ذات الموضوع علة للمحمول كقولنا كل مثلث فإن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين بالضرورة فإن ماهية المثلث علة للمساواة إذا كانت موجودة أو لم يكن ذات الموضوع علة لثبوت المحمول كقولنا كل إنسان إنسان بالضرورة أو حيوان أو ناطق بالضرورة فإن ضرورة ثبوت الشىء لنفسه بمعنى عدم الانفكاك حال الوجود من دون أن يكون الذات علة لنفسه ومنها ضرورة وصفية وهى ضرورة ثبوت المحمول للموضوع بوصفه مع الوجود لا بالوجود كقولنا كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة ما دام كاتبا وقد تقدمت إشارة 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 جهة إمكانية فإن كل ما يمكن له بالإمكان العام فهو واجب له ومن فروع هذه الخاصة أنه ليس له حالة منتظرة فإن ذلك أصل يترتب عليه هذا الحكم وليس هذا عينه كما زعمه كثير من الناس فإن ذلك هو

ص ۵۶

الذى يعد من خواص الواجب دون هذا لاتصاف المفارقات النورية به إذ لو كان للمفارق حالة منتظرة كمالية يمكن حصولها فيه لاستلزم تحقق الإمكان الاستعدادى فيه والانفعال عن عالم الحركة والأوضاع الجرمانية وذلك يوجب تجسمه وتكدره مع كونه مجردا نوريا هذا خلف انتهى ج۱ ص۱۲۲ والحجة فيه أنه لو كان للواجب بالذات المنزه عن الماهية بالنسبة إلى صفة كمالية من الكمالات الوجودية جهة إمكانية كانت ذاته فى ذاته فاقدة لها مستقرا فيها عدمها فكانت مركبة من وجود وعدم ولازمه تركب الذات ولازم التركب الحاجة ولازم الحاجة الإمكان والمفروض وجوبه هذا خلف حجة أخرى أن ذات الواجب بالذات لو لم تكن كافية فى وجوب شىء من الصفات الكمالية التى يمكن أن تتصف بها كانت محتاجة فيه إلى الغير وحينئذ لو اعتبرنا الذات الواجبة بالذات فى

نفسها مع قطع النظر عن ذلک الغیر وجودا وعدما فإن کانت واجبهٔ مع وجود تلک الصفهٔ لغت علیه ذلک الغیر وقد فرض علهٔ هذا خلف وإن کانت واجبهٔ مع عدم تلک الصفهٔ لزم الخلف أیضا وأورد علیها أن عدم اعتبار العلهٔ بحسب اعتبار العقل لا ینافی تحققها فی نفس الأمر کما أن اعتبار الماهیهٔ من حیث هی هی وخلوها بحسب هذا الاعتبار عن الوجود والعدم والعلهٔ الموجبهٔ لهما لا ینافی اتصافها فی الخارج بأحدهما وحصول علته ورد بأنه قیاس مع الفارق فإن حیثیهٔ الماهیهٔ من حیث هی غیر حیثیهٔ الواقع فمن الجائز أن یعتبرها العقل ویقصر النظر إلیها من حیث هی من دون ملاحظهٔ غیرها من وجود وعدم وعلتهما وهذا بخلاف الوجود العینی فإن حیثیهٔ ذاته عین حیثیهٔ الواقع ومتن التحقق فلا یمکن اعتباره بدون اعتبار جمیع ما یرتبط به من علهٔ وشرط

ص ۵۷

ویمکن تقریر الحجهٔ بوجه آخر وهو أن عدم کفایهٔ الذات فی وجوب صفهٔ من صفاته الکمالیهٔ یستدعی حاجته فی وجوبها إلی الغیر فهو العلهٔ الموجبهٔ ولازمه أن یتصف الواجب بالذات بالوجوب الغیری وقد تقدمت استحالته وأورد علی أصل المسألهٔ بأنه منقوض بالنسب والإضافات اللاحقهٔ للذات الواجبیهٔ من قبل أفعاله المتعلقهٔ بمعلولاته الممکنهٔ الحادثهٔ فإن النسب والإضافات قائمهٔ بأطرافها تابعهٔ لها فی الإمکان کالخلق والرزق والإحیاء والإماتهٔ وغیرها ویندفع بأن هذه النسب والإضافات والصفات المأخوذهٔ منها کما سیأتی بیانه معان منتزعهٔ من مقام الفعل لا من مقام الذات نعم لوجود هذه النسب والإضافات ارتباط واقعی به تعالی والصفات المأخوذهٔ منها للذات واجبهٔ بوجوبها فکونه تعالی بحیث یخلق وکونه بحیث یرزق إلی غیر ذلک صفات واجبهٔ ومرجعها إلی الإضافهٔ الإشراقیهٔ وسیأتی تفصیل القول فیه فیما سیأتی إن شاء الله تعالی وقد تبین بما مر أولا أن الوجود الواجبی وجود صرف لا ماهیهٔ له ولا عدم معه فله کل کمال فی الوجود وثانیا أنه واحد وحدهٔ الصرافهٔ وهی المسماهٔ بالوحدهٔ الحقهٔ بمعنی أن کل ما فرضته ثانیا له امتاز عنه بالضرورهٔ بشیء من الکمال لیس فیه فترکبت الذات من وجود وعدم وخرجت عن محوضهٔ الوجود وصرافته وقد فرض صرفا هذا خلف فهو فی ذاته البحتهٔ بحیث کلما فرضت له ثانیا عاد أولا وهذا هو المراد بقولهم إنه واحد لا بالعدد وثالثا أنه بسیط لا جزء له لا عقلا ولا خارجا وإلا خرج عن صرافهٔ الوجود وقد فرض صرفا هذا خلف

ص ۵۸

ورابعا أن ما انتزع عنه وجوبه هو بعینه ما انتزع عنه وجوده ولازمه أن کل صفهٔ من صفاته وهی جمیعا واجبهٔ عین الصفهٔ الأخری وهی جمیعا عین الذات المتعالیهٔ وخامسا أن الوجوب من شئون الوجود الواجبی کالوحدهٔ غیر خارج من ذاته وهو تأکد الوجود الذی مرجعه صراحهٔ مناقضته لمطلق العدم وطرده له فیمتنع طرو العدم علیه والوجود الإمکانی أیضا وإن کان مناقضا للعدم مطاردا له إلا أنه لما کان رابطا بالنسبهٔ إلی علته التی هی الواجب بالذات بلا واسطهٔ أو معها وهو قائم بها غیر مستقل عنها بوجه لم یکن محکوما بحکم فی نفسه إلا بانضمام علته إلیه فهو واجب بإیجاب علته التی هی الواجب بالذات یأبی العدم ویطرده بانضمامها إلیه.

الفصل الخامس الشیء ما لم یجب لم یوجد وفیه بطلان

الفصل الخامس الشیء ما لم یجب لم یوجد وفیه بطلان القول بالأولویهٔ

قد تقدم أن الماهیهٔ فی مرتبهٔ ذاتها لیست إلا هی لا موجودهٔ ولا معدومهٔ ولا أی شیء آخر مسلوبهٔ عنها ضرورهٔ الوجود وضرورهٔ العدم سلبا تحصیلیا وهو الإمکان فهی عند العقل متساویهٔ النسبهٔ إلی الوجود والعدم فلا یرتاب العقل فی أن تلبسها بواحد من الوجود والعدم لا یستند إلیها لمکان استواء النسبهٔ ولا أنه یحصل من غیر سبب بل یتوقف علی أمر وراء الماهیهٔ یخرجها من حد الاستواء ویرجح لها الوجود أو العدم وهو العلهٔ ولیس ترجیح جانب الوجود بالعلهٔ إلا بإیجاب الوجود إذ لو لا الإیجاب لم یتعین الوجود لها بل کانت جائزهٔ الطرفین ولم ینقطع السؤال أنها لم صارت موجودهٔ مع جواز

ص ۵۹

العدم لها فلا يتم من العلة إيجاد إلا بإيجاب الوجود للمعلول قبل ذلك والقول فى علة العدم وإعطائها الامتناع للمعلول نظير القول فى علة الوجود وإعطائها الوجوب فعلة الوجود لا تتم علة إلا إذا صارت موجبة وعلة العدم لا تتم علة إلا إذا كانت بحيث تفيد امتناع معلولها فالشىء ما لم يجب لم يوجد وما لم يمتنع لم يعدم وأما قول بعضهم إن وجوب وجود المعلول يستلزم كون العلة على الإطلاق موجبة بفتح الجيم غير مختارة 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 ـ يتعداه ومن الممتنع أن يؤثر المعلول فى وجود علته وهو مترتب عليه متأخر عنه قائم به وقد ظهر بما تقدم بطلان القول بالأولوية على أقسامها توضيحه أن قوما من المتكلمين زعما منهم أن القول باتصاف الممكن بالوجوب فى ترجح أحد جانبى الوجود والعدم له يستلزم كون الواجب فى مبدئيته للإيجاد فاعلا موجبا بفتح الجيم تعالى عن ذلك وتقدس ذهبوا إلى أن ترجح أحد الجانبين له بخروج الماهية 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 الأولوية إلى ذاتية تقتضيها الماهية بذاتها أو لا تنفك عنها وغير ذاتية تفيدها العلة الخارجة وكل من القسمين إما كافية فى وقوع المعلول وإما غير كافية ونقل عن بعض القدماء أنهم اعتبروا أولوية الوجود فى بعض

ص ۶۰

الموجودات وأثره أكثرية الوجود أو شدته وقوته أو كونه أقل شرطا للوقوع واعتبروا أولوية العدم فى بعض آخر وأثره أقلية الوجود أو ضعفه أو كونه أكثر شرطا للوقوع ونقل عن بعضهم اعتبارها فى طرف العدم بالنسبة إلى طائفة من الموجودات فقط ونقل عن بعضهم اعتبار أولوية العدم بالنسبة إلى جميع الموجودات الممكنة لكون العدم أسهل وقوعا هذه أقوالهم على اختلافها وقد بان بما تقدم فساد القول بالأولوية من أصلها فإن حصول الأولوية فى أحد جانبى الوجود والعدم لا ينقطع به جواز وقوع الطرف الآخر والسؤال فى تعين الطرف الأولى مع جواز الطرف الآخر على حاله وإن ذهبت الأولويات إلى غير النهاية حتى ينتهى إلى ما يتعين به الطرف الأولى وينقطع به جواز الطرف الآخر وهو الوجوب على أن فى القول بالأولوية إبطالا لضرورة توقف الماهيات الممكنة فى وجودها وعدمها على علة إذ يجوز عليه أن يقع الجانب المرجوح مع حصول الأولوية للجانب الآخر وحضور علته التامة وقد تقدم أن الجانب المرجوح الواقع يستحيل تحقق علته حينئذ فهو فى وقوعه لا يتوقف على علة هذا خلف ولهم فى رد هذه الأقوال وجوه أخر أوضحوا بها فسادها أغمضنا عن إيرادها بعد ظهور الحال بما تقدم وأما حديث استلزام الوجوب الغيرى أعنى وجوب المعلول بالعلة لكون العلة موجبة 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 العلة ويفعل فيها ومن فروع هذه المسألة أن القضايا التى جهتها الأولوية ليست ببرهانية

ص ۶۱

إذ لا جهة إلا الضرورة والإمكان اللهم إلا أن يرجع المعنى إلى نوع من التشكيك تنبيه ما مر من وجوب الوجود للماهية وجوب بالغير سابق على وجودها منتزع عنه وهناك وجوب آخر لاحق يلحق الماهية الموجودة ويسمى الضرورة بشرط المحمول وذلك أنه لو أمكن للماهية المتلبسة بالوجود ما دامت متلبسة أن يطرأها العدم الذى يقابله ويطرده لكان فى ذلك إمكان اقتران النقيضين وهو محال ولازمه استحالة انفكاك الوجود عنها ما دام التلبس ومن حيثه وذلك وجوب الوجود من هذه الحيثية ونظير البيان يجرى فى الامتناع اللاحق للماهية المعدومة فالماهية الموجودة محفوفة بوجوبين والماهية المعدومة محفوفة بامتناعين وليعلم أن هذا الوجوب اللاحق وجوب بالغير كما أن الوجوب السابق كان بالغير وذلك لمكان انتزاعه من وجود الماهية من حيث اتصاف الماهية به كما أن الوجوب السابق منتزع منه من حيث انتسابه إلى العلة الفياضة له.

الفصل السادس فی حاجة الممکن إلی العلة

الXĠالسادس فی حاجة الممکن إلی العلة

وأن علة حاجته إلی العلة هو الإمکان دون الحدوث

حاجة الممکن أی توقفه فی تلبسه بالوجود أو العدم إلی أمر وراء ماهیته

ص ۶۲

من الضروریات الأولیة التی لا یتوقف التصدیق بها علی أزید من تصور موضوعها ومحمولها فإنا إذا تصورنا الماهیة بما أنها ممکنة تستوی نسبتها إلی الوجود والعدم وتوقف ترجح أحد الجانبین لها وتلبسها به علی أمر وراء الماهیة لم نلبث دون أن نصدق به فاتصاف الممکن بأحد الوصفین أعنی الوجود والعدم متوقف علی أمر وراء نفسه ونسمیه العلة لا یرتاب فیه عقل سلیم وأما تجویز اتصافه وهو ممکن مستوی النسبة إلی الطرفین بأحدهما لا لنفسه ولا لأمر وراء نفسه فخروج عن الفطرة الإنسانیة وهل علة حاجته إلی العلة هو الإمکان أو الحدوث قال جمع من المتکلمین بالثانی والحق هو الأول وبه قالت الحکماء واستدلوا علیه بأن الماهیة باعتبار وجودها ضروریة الوجود وباعتبار عدمها ضروریة العدم وهاتان ضرورتان بشرط المحمول والضرورة مناط الغنی عن العلة والسبب والحدوث هو کون وجود الشیء بعد عدمه وإن شئت فقل هو ترتب إحدی الضرورتین علی الأخری والضرورة کما عرفت مناط الغنی عن السبب فما لم تعتبر الماهیة بإمکانها لم یرتفع الغنی ولم تتحقق الحاجة ولا تتحقق الحاجة إلا بعلتها ولیس لها إلا الإمکان حجة أخری الحدوث وهو کون الوجود مسبوقا بالعدم صفة الوجود الخاص فهو مسبوق بوجود المعلول لتقدم الموصوف علی الصفة والوجود مسبوق بإیجاد العلة والإیجاد مسبوق بوجوب المعلول ووجوبه مسبوق بإیجاب العلة علی ما تقدم وإیجاب العلة مسبوق بحاجة المعلول وحاجة المعلول مسبوقة بإمکانه إذ لو لم یکن ممکنا لکان إما واجبا وإما ممتنعا والوجوب والامتناع مناط الغنی عن العلة فلو کان الحدوث علة للحاجة والعلة متقدمة علی معلولها بالضرورة لکان متقدما علی نفسه بمراتب وهو محال فالعلة هی الإمکان إذ لا یسبقها مما یصلح للعلیة غیره والحاجة تدور معه وجودا وعدما والحجة تنفی کون الحدوث مما یتوقف علیه الحاجة بجمیع احتمالاته من

ص ۶۳

کون الحدوث علة وحده وکون العلة هو الإمکان والحدوث جمیعا وکون الحدوث علة والإمکان شرطا وکون الإمکان علة والحدوث شرطا أو عدم الحدوث مانعا وقد استدلوا علی نفی علیة الإمکان وحده للحاجة بأنه لو کان علة الحاجة إلی العلة هو الإمکان من دون الحدوث جاز أن یوجد القدیم الزمانی وهو الذی لا یسبقه عدم زمانی وهو محال فإنه لدوام وجوده لا سبیل للعدم إلیه حتی یحتاج فی رفعه إلی علة تفیض علیه الوجود فدوام الوجود یغنیه عن العلة ویدفعه أن موضوع الحاجة هو الماهیة بما أنها ممکنة دون الماهیة بما أنها موجودة والماهیة بوصف الإمکان محفوظة مع الوجود الدائم کما أنها محفوظة مع غیره فالماهیة القدیمة الوجود تحتاج إلی العلة بما هی ممکنة کالماهیة الحادثة الوجود والوجود الدائم مفاض علیها کالوجود الحادث وأما الماهیة الموجودة بما أنها موجوده فلها الضرورة بشرط المحمول والضرورة مناط الغنی عن العلة بمعنی أن الموجود بما أنها موجودة لا یحتاج إلی موجودیة أخری تطرأ علیه علی أن مرادهم من الحدوث الذی اشترطوه فی الحاجة الحدوث الزمانی الذی هو کون الوجود مسبوقا بعدم زمانی فما ذکروه منتقض بنفس الزمان إذ لا معنی لکون الزمان مسبوقا بعدم زمانی مضافا إلی أن إثبات الزمان قبل کل ماهیة إمکانیة إثبات للحرکة الراسمة للزمان وفیه إثبات متحرک تقوم به الحرکة وفیه إثبات الجسم المتحرک والمادة والصورة فکلما فرض وجود لماهیة ممکنة کانت قبله قطعة زمان وکلما فرضت قطعة زمان کان عندها ماهیة ممکنة فالزمان لا یسبقه عدم زمانی وأجاب بعضهم عن النقض بأن الزمان أمر اعتباری وهمی لا بأس بنسبة القدم علیه إذ لا حقیقة له وراء الوهم وفیه أنه هدم لما بنوه من إسناد حاجة الممکن إلی حدوثه الزمانی

إذ

ص ۶۴

الحادث والقـديم عليه واحـد وأجاب آخرون بأن الزمان منتزع عن وجود الواجب تعالى فهو من صـقع المبدإ تعالى لا بأس بقدمه ورد بأن الزمان متغير بالـذات وانتزاعه من ذات الواجب بالـذات مسـتلزم لتطرق التغير على ذاته تعالى وتقدس ودفع ذلك بأن من الجائز أن لا يطابق المعنى المنتزع المصـداق المنتزع منه من كل جهة فيباينه وفيه أن تجويز مباينة المفهوم المنتزع للمنتزع منه سفسـطة إذ لو جاز مباينة المفهوم للمصداق لانهدم بنيان التصديق العلمى من أصله

تنبيه

قـد تقدم فى مباحث العدم أن العدم بطلان محض لا شـيئية له ولا تمايز فيه غير أن العقل ربما يضـيفه إلى الوجود فيحصل له ثبوت ما ذهنى وحظ ما من الوجود فيتميز بـذلك عـدم من عـدم كعـدم البصـر المتميز من عـدم السـمع وعـدم الإنسان المتميز من عدم الفرس فيرتب العقـل عليه ما يراه من الأحكام الضـرورية ومرجعها بالحقيقـة تثبيت ما يحاذيها من أحكام الوجود ومن هـذا القبيل حكم العقل بحاجـة الماهيـة الممكنـة فى تلبسـها بالعـدم إلى علة هى عدم علة الوجود فالعقل إذا تصور الماهية من حيث هى الخالية من التحصـل واللاتحصل ثم قاس إليها الوجود والعدم وجد بالضرورة إن تحصلها بالوجود متوقف على علة موجودة ويستتبعه أن علة وجودها لو لم توجـد لم توجـد الماهيـة المعلولـة فيتم الحكم بأن الماهيـة الممكنـة لإمكانها تحتاج فى اتصافها بشـىء من الوجود والعدم إلى مرجح يرجح ذلك ومرجح الوجود وجود العلة ومرجح العدم عدمها أى لو انتفت العلة الموجدة لم توجد الماهية

ص ۶۵

المعلولة وحقيقته أن وجود الماهية الممكنة متوقف على وجود علتها

الفصل السابع الممكن محتاج إلى العلة بقاء كما أنه م

الفصل السابع الممكن محتاج إلى العلة بقاء كما أنه محتاج إليها حدوثا

وذلك لأن علـة حاجته إلى العلة هى إمكانه اللازم لماهيته كما تقدم بيانه والماهية محفوظة معه بقاء كما أنها محفوظة معه حدوثا فله حاجـة إلى العلـة الفياضـة لوجوده حـدوثا وبقـاء وهو المطلوب حجـة أخرى الهويـة العينيـة لكل شـىء هو وجوده الخاص به والماهية اعتبارية منتزعة منه كما تقدم بيانه ووجود الممكن المعلول وجود رابط متعلق الذات بعلته متقوم بها لا اسـتقلال له دونها لا ينسلخ عن هـذا الشأن كما سـيجىء بيانه إن شاء الله فحاله فى الحاجـة إلى العلـة حـدوثا وبقاء واحـد والحاجـة ملازمة له والفرق بين الحجتين أن الأولى تثبت المطلوب من طريق الإمكان الماهوى بمعنى اسـتواء نسـبة الماهيـة إلى الوجود والعدم والثانية من طريق الإمكان الوجودى بمعنى الفقر الوجودى المتقوم بغنى العلة

الفصل الثامن فى بعض أحكام الممتنع بالذات

الفصل الثامن فى بعض أحكام الممتنع بالذات

لما كان الامتناع بالـذات هو ضـرورة العـدم بالنظر إلى ذات الشـىء المفروضـة كان مقابلا للوجوب بالـذات الذى هو ضـرورة الوجود بالنظر إلى ذات الشىء العينية يجرى فيه من الأحكام ما يقابل أحكام الوجوب الذاتى

ص ۶۶

قال فى الأسـفار بعـد كلام له فى أن العقل كما لا يقـدر أن يتعقل حقيقـة الواجب بالـذات لغايـة مجـده وعـدم تناهى عظمته وكبريائه كذلك لا يقدر أن يتصور الممتنع بالذات بما هو ممتنع بالذات لغاية نقصه ومحوضة بطلانه ولا شيئيته وكما تحقق أن الواجب بالذات

لا یکون واجبا بغیره فکذلک الممتنع بالذات لا یکون ممتنعا بغیره بمثل ذلک البیان وکما لا یکون لشیء واحد وجوبان بذاته وبغیره أو بذاته فقط أو بغیره فقط فلا یکون لأمر واحد امتناعان کذلک فإذن قد استبان أن الموصوف بما بالغیر من الوجوب والامتناع ممکن بالذات وما یستلزم الممتنع بالذات فهو ممتنع لا محالة من جهة بها یستلزم الممتنع وإن کانت له جهة أخری إمکانیة لکن لیس الاستلزام للممتنع إلا من الجهة الامتناعیة مثلا کون الجسم غیر متناهی الأبعاد یستلزم ممتنعا بالذات هو کون المحصور غیر محصور الذی مرجعه إلی کون الشیء غیر نفسه مع کونه عین نفسه فأحدهما محال بالذات والآخر محال بالغیر فلا محالة یکون ممکنا باعتبار غیر اعتبار علاقته مع الممتنع بالذات علی قیاس ما علمت فی استلزام الشیء للواجب بالذات فإنه لیس من جهة ماهیته الإمکانیة بل من جهة وجوب وجوده الإمکانی وبالجملة فکما أن الاستلزام فی الوجود بین الشیئین لا بد له من علاقة علیة ومعلولیة بین المتلازمین فکذلک الاستلزام فی العدم والامتناع بین شیئین لا ینفک عن تعلق ارتباطی بینهما وکما أن الواجبین لو فرضنا لم یکونا متلازمین بل متصاحبین بحسب البخت والاتفاق کذلک التلازم الاصطلاحی لا یکون بین ممتنعین بالذات بل بین ممتنع بالذات وممتنع بالغیر وهو لا محالة ممکن بالذات کما مر وبهذا یفرق الشرطی اللزومی عن الشرطی الاتفاقی فإن الأول یحکم

ص ۶۷

فیه بصدق التالی وضعا ورفعا علی تقدیر صدق المقدم وضعا ورفعا لعلاقة ذاتیة بینهما والثانی یحکم فیه کذلک من غیر علاقة لزومیة بل بمجرد الموافاة الاتفاقیة بین المقدم والتالی فما فشا عند عامة الجدلیین فی أثناء المناظرة عند فرض أمر مستحیل لیتوصل به إلی استحالة أمر من الأمور بالبیان الخلفی أو الاستقامی أن یقال إن مفروضک مستحیل فجاز أن یستلزم نقیض ما ادعیت استلزامه إیاه لکون المحال قد یلزم منه محال آخر واضح الفساد فإن المحال لا یستلزم أی محال کان بل محالا إذا قدر وجودهما یکون بینهما تعلق سببی ومسببی انتهی ج ۱ ص۲۳۶ فإن قیل الممتنع بالذات لیس إلا ما یفترضه العقل ویخبر عنه بأنه ممتنع بالذات فما معنی عدم قدرته علی تعقله قیل إن المراد بذلک أن لا حقیقة عینیة له حتی یتعلق به علم حتی أن الذی نفرضه ممتنعا بالذات ونحکم علیه بذلک ممتنع بالذات بالحمل الأولی محکوم علیه بالامتناع وصورة علمیة ممکنة موجودة بالحمل الشائع وهذا نظیر ما یقال فی دفع التناقض المتراءی فی قولنا المعدوم المطلق لا یخبر عنه حیث یدل علی نفی الإخبار عن المعدوم المطلق وهو بعینه إخبار عنه إن نفی الإخبار عن المعدوم المطلق بالحمل الشائع إذ لا شیئیة له حتی یخبر عنه بشیء وهذا بعینه إخبار عن المعدوم المطلق بالحمل الأولی الذی هو موجود ممکن ذهنی وإن قیل إن الذی ذکر أن الممتنعین بالذات لیس بینهما إلا الصحابة الاتفاقیة ممنوع لأن المعانی التی یثبت العقل امتناعها علی الواجب بالذات کالشریک والماهیة والترکیب وغیر ذلک یجب أن تکون صفات له ممتنعة علیه بالذات إذ لو کانت ممتنعة بالغیر کانت ممکنة له بالذات کما تقدم ولا صفة إمکانیة فیه تعالی لما بین أن الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من

ص ۶۸

جمیع الجهات ثم الحجج القائمة علی نفی هذه الصفات الممتنعة علی ما أشیر إلیه فی أول الکتاب براهین إنیة تسلک من طریق الملازمات العامة فللنتائج وهی امتناع هذه الصفات علاقة لزومیة مع المقدمات فهی جمیعا معلولة لما وراءها ممتنعة بغیرها وقد بین أنها ممتنعة بذاتها هذا خلف أجیب عنه بأن الصفات الممتنعة التی تنفیها البراهین الإنیة عن الواجب بالذات مرجعها جمیعا إلی نفی الوجوب الذاتی الذی هو عین الواجب بالذات فهی واحدة بحسب المصداق المفروض لها وإن تکثرت مفهوما کما أن الصفات الثبوتیة التی للواجب بالذات هی عین الوجود البحت الواجبی مصداقا وإن کانت متکثرة مفهوما فعدم الانفکاک بین هذه الصفات والسلوک البرهانی من بعضها إلی بعض لمکان وحدتها بحسب المصداق المفروض وإن کان فی صورة التلازم بینها بحسب المفهوم کما أن الأمر فی الصفات الثبوتیة کذلک ویعبر عنه بأن الصفات الذاتیة کالوجوب الذاتی مثلا بالذات وباقتضاء من الذات ولا اقتضاء ولا علیة بین الشیء ونفسه وهذا معنی ما قیل إن الدلیل علی وجود الحق المبدع إنما یکون بنحو من البیان الشبیه بالبرهان اللمی فامتناع الماهیة التی سلکنا إلی بیانه من طریق امتناع الإمکان علیه تعالی مثلا هو وامتناع الإمکان یرجعان إلی بطلان الوجوب الذاتی

الممتنع علیه تعالی وقد استحضره العقل بعرض الوجوب الذاتی المنتزع عن عین الذات واعلم أنه کما یمتنع الملازمهٔ بین ممتنعین بالذات کذلک یمتنع استلزام الممکن لممتنع بالذات فإن جواز تحقق الملزوم الممکن مع امتناع اللازم بالذات وقد فرضت بینهما ملازمهٔ یستلزم تحقق الملزوم مع عدم اللازم وفیه نفی الملازمهٔ هذا خلف

ص ۶۹

وقد أورد علیه بأن عدم المعلول الأول وهو ممکن یستلزم عدم الواجب بالذات وهو ممتنع بالذات فمن الجائز أن یستلزم الممکن ممتنعا بالذات کما أن من الجائز عکس ذلک کاستلزام عدم الواجب عدم المعلول الأول ویدفعه أن المراد بالممکن هو الماهیهٔ المتساویهٔ النسبهٔ إلی جانبی الوجود والعدم ومن المعلوم أنه لا ارتباط لذاتها بشیء وراء ذاتها الثابتهٔ لذاتها بالحمل الأولی فماهیهٔ المعلول الأول لا ارتباط بینها وبین الواجب بالذات نعم وجودها مرتبط بوجوده واجب بوجوبه وعدمها مرتبط عقلا بعدمه ممتنع بامتناع عدمه ولیس شیء منهما ممکنا بمعنی المتساوی النسبهٔ إلی الوجود والعدم وأما عدهم وجود الممکن ممکنا فالإمکان فیه بمعنی الفقر والتعلق الذاتی لوجود الماهیهٔ بوجود العلهٔ دون الإمکان بمعنی استواء النسبهٔ إلی الوجود والعدم ففی الإشکال مغالطهٔ بوضع الإمکان الوجودی موضع الإمکان الماهوی

خاتمهٔ

قد اتضح من الأبحاث السابقهٔ أن الوجوب والإمکان والامتناع کیفیات للنسب فی القضایا لا تخلو عن واحد منها قضیهٔ وأن الوجوب والإمکان أمران وجودیان لمطابقهٔ القضایا الموجههٔ بهما بما أنها موجههٔ بهما للخارج مطابقهٔ تامهٔ فهما موجودان فی الخارج لکن بوجود موضوعهما لا بوجود منحاز مستقل فهما من الشئون الوجودیهٔ الموجودهٔ لمطلق الموجود کالوحدهٔ والکثرهٔ والحدوث والقدم وسائر المعانی الفلسفیهٔ المبحوث عنها فی الفلسفهٔ بمعنی کون الاتصاف بها فی الخارج وعروضها فی الذهن وهی المسماهٔ بالمعقولات الثانیهٔ الفلسفیهٔ

ص ۷۰

وأما الامتناع فهو أمر عدمی هذا کله بالنظر إلی اعتبار العقل الماهیات والمفاهیم موضوعات للأحکام وأما بالنظر إلی کون الوجود العینی هو الموضوع لها بالحقیقهٔ لأصالته فالوجوب نهایهٔ شدهٔ الوجود الملازم لقیامه بذاته واستقلاله بنفسه والإمکان فقره فی نفسه وتعلقه بغیره بحیث لا یستقل عنه بذاته کما فی وجود الماهیات الممکنهٔ فهما شأنان قائمان بالوجود غیر خارجین عنه.

ص ۷۱

المرحلهٔ الخامسهٔ فی الماهیهٔ وأحکامها وفیها سبعهٔ فصول

المرحلهٔ الخامسهٔ فی الماهیهٔ وأحکامها وفیها سبعهٔ فصول

الفصل الأول فی أن الماهیهٔ فی حد ذاتها لا موجودهٔ ولا لا موجودهٔ

الماهیهٔ وهی ما یقال فی جواب ما هو لما کانت من حیث هی وبالنظر إلی ذاتها فی حد ذاتها لا تأبی أن تتصف بأنها موجودهٔ أو معدومهٔ کانت فی حد ذاتها لا موجودهٔ ولا موجودهٔ بمعنی أن الموجود واللاموجود لیس شیء منهما مأخوذا فی حد ذاتها بأن یکون عینها أو جزءها وإن کانت لا تخلو عن الاتصاف بأحدهما فی نفس الأمر بنحو الاتصاف بصفهٔ خارجهٔ عن الذات وبعبارهٔ أخری الماهیهٔ بحسب الحمل الأولی لیست بموجودهٔ ولا لاموجودهٔ وإن کانت بحسب الحمل الشائع إما موجودهٔ وإما لا موجودهٔ وهذا هو المراد بقولهم إن ارتفاع الوجود والعدم عن الماهیهٔ من حیث هی من ارتفاع النقیضین عن المرتبهٔ ولیس ذلک بمستحیل وإنما المستحیل ارتفاعهما عن الواقع مطلقا وبجمیع مراتبه یعنون به أن نقیض الوجود المأخوذ فی حد الذات لیس هو العدم المأخوذ فی حد الذات بل عدم الوجود المأخوذ فی حد الذات بأن یکون حد الذات وهو المرتبهٔ قیدا للوجود لا للعدم أی رفع المقید دون الرفع المقید

ولذا قالوا إذا سئل عن الماهیة من حیث هی بطرفی النقیضین کان من الواجب أن یجاب بسلب الطرفین مع تقدیم السلب علی الحیثیة حتی یفید سلب المقید دون السلب المقید فإذا سئل هل الماهیة من حیث هی موجودة

ص ۷۳

أو لیست بموجودة فالجواب لیست الماهیة من حیث هی بموجودة ولا لاموجودة لیفید أن شیئا من الوجود والعدم غیر مأخوذ فی حد ذات الماهیة ونظیر الوجود والعدم فی خروجهما عن الماهیة من حیث هی سائر المعانی المتقابلة التی فی قوة النقیضین حتی ما عدوه من لوازم الماهیات فلیست الماهیة من حیث هی لا واحدة ولا کثیرة ولا کلیة ولا جزئیة ولا غیر ذلک من المتقابلات ولیست الأربعة من حیث هی زوجا ولا فردا.

الفصل الثانی فی اعتبارات الماهیة

الفصل الثانی فی اعتبارات الماهیة

للماهیة بالنسبة إلی ما یقارنها من الخصوصیات اعتبارات ثلاث وهی أخذها بشرط شیء وأخذها بشرط لا وأخذها لا بشرط والقسمة حاصرة أما الأول فأن تؤخذ الماهیة بما هی مقارنة لما یلحق بها من الخصوصیات فتصدق علی المجموع کأخذ ماهیة الإنسان بشرط کونها مع خصوصیات زید فتصدق علیه وأما الثانی فأن تؤخذ وحدها وهذا علی وجهین أحدهما أن یقصر النظر فی ذاتها مع قطر النظر عما عداها وهذا هو المراد بشرط لا فی مباحث الماهیة والآخر أن تؤخذ وحدها بحیث لو قارنها أی مقارن مفروض کان زائدا علیها غیر داخل فیها فتکون موضوعة للمقارن المفروض غیر محمولة علیه وأما الثالث فأن لا یشترط معها شیء من المقارنة واللامقارنة بل تؤخذ مطلقة من غیر تقیید بنفی أو إثبات وتسمی الماهیة بشرط شیء مخلوطة والبشرط لا مجردة واللابشرط

ص ۷۴

مطلقة والمقسم للأقسام الثلاث الماهیة وهی الکلی الطبیعی وتسمی اللابشرط المقسمی وهی موجودة فی الخارج لوجود بعض أقسامها فیه کالمخلوطة والموجود من الکلی فی کل فرد غیر الموجود منه فی فرد آخر بالعدد ولو کان الموجود منه فی الأفراد الخارجیة واحدا بالعدد کان الواحد کثیرا بعینه وهو محال وکان الواحد متصفا بصفات متقابلة وهو محال وهذا معنی قولهم إن نسبة الماهیة إلی أفرادها کنسبة الآباء الکثیرین إلی أولادهم لا کنسبة الأب الواحد إلی أولاده الکثیرین فالماهیة کثیرة فی الخارج بکثرة أفرادها نعم هی بوصف الکلیة والاشتراک واحدة موجودة فی الذهن کما سیأتی.

الفصل الثالث فی الکلی والجزئی

الفصل الثالث فی الکلی والجزئی

لا ریب أن الماهیة الکثیرة الأفراد تصدق علی کل واحد من أفرادها وتحمل علیه بمعنی أن الماهیة التی فی الذهن کلما ورد فیه فرد من أفرادها وعرض علیها اتحدت معه وکانت هی هو وهذه الخاصة هی المسماة بالکلیة وهی المراد باشتراک الأفراد فی الماهیة فالعقل لا یمتنع من تجویز صدق الماهیة علی کثیرین بالنظر إلی نفسها سواء کانت ذات أفراد کثیرین فی الخارج أم لا فالکلیة خاصة ذهنیة تعرض الماهیة فی الذهن إذ الوجود الخارجی العینی مساوق للشخصیة مانع عن الاشتراک فالکلیة من لوازم الوجود

ص ۷۵

الذهنی للماهیة کما أن الجزئیة والشخصیة من لوازم الوجود الخارجی فما قیل إن الکلیة والجزئیة فی نحو الإدراک بمعنی أن الحس لقوة إدراکه ینال الشیء نیلا کاملا بحیث یمتاز عما سواه مطلقا ویتشخص والعقل لضعف إدراکه یناله نیلا هینا یتردد ما ناله بین أمور ویقبل الانطباق علی کثیرین کالشبح المرئی من بعید بحیث لا یتمیز کل التمیز فیتردد بین أن یکون مثلا هو زیدا أو عمرا أو خشبة

منصوبة أو غير ذلك وليس إلا واحدا من المحتملات وكالدرهم الممسوح المردد بين الدراهم المختلفة وليس إلا واحدا منها فاسد إذ لو كان الأمر كذلك لم يكن مصداق الماهية فى الحقيقة إلا واحدا من الأفراد ولكذبت القضايا الكلية كقولنا كل ممكن فله علة وكل أربعة زوج وكل كثير فإنه مؤلف من آحاد والضرورة تدفعه فالحق أن الكلية والجزئية لازمان لوجود الماهيات فالكلية لوجودها الذهنى والجزئية لوجودها الخارجى وكذا ما قيل إن الماهية الموجودة فى الذهن جزئية شخصية كالماهية الموجودة فى الخارج فإنها موجودة فى ذهن خاص قائمة بنفس جزئية فالماهية الإنسانية الموجودة فى ذهن زيد مثلا غير الماهية الإنسانية الموجودة فى ذهن عمرو والموجودة منها فى ذهن زيد اليوم غير الموجودة فى ذهنه بالأمس وهكذا فاسد فإن الماهية المعقولة من الحيثية المذكورة أعنى كونها قائمة بنفس جزئية ناعتة لها وكذا كونها كيفية من الكيفيات النفسانية وكمالا لها هى من الموجودات الخارجية الخارجة من بحثنا وكلامنا فى الماهية بوجودها الذهنى الذى لا يترتب عليها فيه آثارها الخارجية وهى من هذه الجهة لا تأبى الصدق على كثيرين. ثم إن الأشياء المشتركة فى معنى كلى يتميز بعضها من بعض بأحد أمور

ص ۷۶

ثلاثة فإنها إن اشتركت فى عرضى خارج من الذات فقط تميزت بتمام الذات كالنوعين من مقولتين من المقولات العرضية المشتركين فى العرضية وإن اشتركت فى ذاتى فإن كان فى بعض الذات ولا محالة هو الجنس تميزت ببعض آخر وهو الفصل كالإنسان والفرس المشتركين فى الحيوانية 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 والشدة والضعف فى نفس الطبيعة المشتركة وهو التشكيك والحق أن الماهية بما أنها هى لا تقبل التشكيك وإنما التشكيك فى الوجود هذا كله فى الكلية وأنها خاصة ذهنية للماهية وأما الجزئية وهى امتناع الشركة فى الشىء وتسمى الشخصية فالحق أنها بالوجود كما ذهب إليه الفارابى ره وتبعه صدر المتألهين ره قال فى الأسفار والحق أن تشخص الشىء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوره إنما يكون بأمر زائد على الماهية مانع بحسب ذاته من تصور الاشتراك فيه فالمشخص للشىء بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه لا يكون بالحقيقة إلا نفس وجود ذلك الشىء كما ذهب إليه المعلم الثانى فإن كل وجود متشخص بنفس ذاته وإذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشىء فالعقل لا يأبى عن تجويز الاشتراك فيه وإن ضم إليه ألف مخصص فإن الامتياز فى الواقع غير التشخص إذ الأول للشىء بالقياس إلى المشاركات فى أمر عام والثانى باعتباره فى نفسه حتى أنه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج إلى مميز زائد مع أن له تشخصا فى نفسه ولا يبعد أن يكون التميز يوجب للشىء استعداد التشخص فإن النوع المادى المنتشر ما لم تكن المادة متخصصة الاستعداد لواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدإ الأعلى انتهى ج ۲ ص ۱۰ ويتبين به أولا أن الأعراض المشخصة التى أسندوا التشخيص إليه

ص ۷۷

وهى عامة 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 المادة أمارات للتشخص ومن لوازمه وثانيا أن قول بعضهم إن المشخص للشىء هو فاعله القريب المفيض لوجوده وكذا قول بعضهم إن المشخص هو فاعل الكل وهو الواجب تعالى الفياض لكل وجود وكذا قول بعضهم إن تشخص العرض بموضوعه لا يخلو عن استقامة غير أنه من الإسناد إلى السبب البعيد والسبب القريب الذى يستند إليه التشخص هو نفس وجود الشىء إذ الوجود العينى للشىء بما هو وجود عينى يمتنع وقوع الشركة فيه فهو المتشخص بذاته والماهية متشخصة به وللفاعل أو الموضوع دخل فى التشخص من جهة أنهما من علل الوجود لكن أقرب الأسباب هو وجود نفس الشىء كما عرفت وثالثا أن جزئية 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 جزئية الصورة الخيالية من قبل الاتصال بالحس كما إذا أحضر صورة خيالية مخزونة عنده من جهة الحس أو ركب

مما عنده من الصور الحسیهٔ المخزونهٔ صورهٔ فرد خیالی فافهم.

الفصل الرابع فی الذاتی والعرضی

الفصل الرابع فی الذاتی والعرضی

المفاهیم المعتبرهٔ فی الماهیات وهی التی تؤخذ فی حدودها وترتفع الماهیات بارتفاعها تسمی ذاتیات وما سوی ذلک مما یحمل علیها وهی خارجهٔ من الحدود کالکاتب من الإنسان والماشی من الحیوان تسمی

ص ۷۸

عرضیات والعرضی قسمان فإنه إن توقف انتزاعه وحمله علی انضمام کتوقف انتزاع الحار وحمله علی الجسم علی انضمام الحرارهٔ إلیه سمی محمولا بالضمیمهٔ وإن لم یتوقف علی انضمام شیء إلی الموضوع سمی الخارج المحمول کالعالی والسافل هذا هو المشهور وقد تقدم أن العرض من مراتب وجود الجوهر ویتمیز الذاتی من غیر الذاتی بخواصه التی هی لوازم ذاتیته وهی کونه ضروری الثبوت لذی الذاتی لضروریهٔ ثبوت الشیء لنفسه وکونه غنیا عن السبب فالسبب الموجد لذی الذاتی هو السبب الموجد للذاتی لمکان العینیهٔ وکونه متقدما علی ذی الذاتی تقدما بالتجوهر کما سیجیء إن شاء الله وقد ظهر مما تقدم أن الحمل بین الذات وبین أجزائه الذاتیهٔ حمل أولی وبه یندفع الإشکال فی تقدم أجزاء الماهیهٔ علیها بأن مجموع الأجزاء عین الکل فتقدم المجموع علی الکل تقدم الشیء علی نفسه وهو محال وذلک أن الذاتی سواء کان أعم وهو الجنس أو أخص وهو الفصل عین الذات والحمل بینهما أولی وإنما سمی جزءا لوقوعه جزءا من الحد علی أن إشکال تقدم الأجزاء علی الکل مدفوع بأن التقدم للأجزاء بالأسر علی الکل وبین الاعتبارین تغایر.

الفصل الخامس فی الجنس والفصل والنوع وبعض ما یلحق بذلک

الفصل الخامس فی الجنس والفصل والنوع وبعض ما یلحق بذلک

الماهیهٔ التامهٔ التی لها آثار خاصهٔ حقیقیهٔ تسمی من حیث هی کذلک

ص ۷۹

نوعا کالإنسان والفرس والغنم وقد بین فی المنطق أن من المعانی الذاتیهٔ للأنواع الواقعهٔ فی حدودها ما یشترک فیه أکثر من نوع واحد کالحیوان الذی یشترک فیه الإنسان والفرس وغیرهما کما أن منها ما یختص بنوع واحد کالناطق المختص بالإنسان ویسمی الجزء المشترک فیه جنسا والجزء المختص فصلا وینقسم الجنس والفصل إلی قریب وبعید وأیضا ینقسم الجنس والنوع إلی عال ومتوسط وسافل کل ذلک مبین فی محله ثم إنا إذا أخذنا معنی الحیوان الموجود فی أکثر من نوع واحد مثلا وعقلناه بأنه الجوهر الجسم النامی الحساس المتحرک بالإرادهٔ جاز أن نعقله وحده بحیث یکون کل ما یقارنه من المعانی کالناطق زائدا علیه خارجا من ذاته ویکون ما عقلناه من المعنی مغایرا للمجموع منه ومن المقارن غیر محمول علیه کما أنه غیر محمول علی المقارن فالمفهوم المعقول من الحیوان غیر مفهوم الحیوان الناطق وغیر مفهوم الناطق کان المعنی المعقول علی هذا الوجه مادهٔ بالنسبهٔ إلی المعنی الزائد المقارن وعلهٔ مادیهٔ بالنسبهٔ إلی المجموع منه ومن المقارن وجاز أن نعقله مقیسا إلی عدهٔ من الأنواع التی تشترک فیه کأن نعقل معنی الحیوان المذکور آنفا مثلا بأنه الحیوان الذی هو إما إنسان وإما فرس وإما غنم وإما غیر ذلک من أنواع الحیوان فیکون المعنی المعقول علی هذا النحو ماهیهٔ ناقصهٔ غیر محصلهٔ حتی ینضم إلیها الفصل المختص بأحد تلک الأنواع فیحصلها ماهیهٔ تامهٔ فتکون ذلک النوع بعینه کأن ینضم فصل الإنسان مثلا وهو الناطق إلی الحیوان فیکون هو الحیوان الناطق بعینه وهو نوع الإنسان ویسمی الذاتی المشترک فیه المأخوذ بهذا الاعتبار جنسا والذی یحصله فصلا والاعتباران المذکوران الجاریان فی الجزء المشترک أعنی أخذه بشرط لا ولا بشرط یجریان فی

الجزء المختص فيكون بالاعتبار الأول صورة للجزء الآخر المقارن وعلة صورية للمجموع ولا يحمل على شيء منها وبالاعتبار الثانى فصلا يحصل الجنس ويتمم النوع ويحمل عليه حملا أولى

ص ۸۰

فقد تحصل أن الجزء الأعم فى الماهيات وهو الجنس متقوم بالجزء الأخص الذى هو الفصل بحسب التحليل العقلى قال فى الأسفار فى كيفية تقوم الجنس بالفصل هذا التقويم ليس بحسب الخارج لاتحادهما فى الوجود والمتحدان فى ظرف لا يمكن تقوم أحدهما بالآخر وجودا بل بحسب تحليل العقل الماهية النوعية إلى جزءين عقليين وحكمه بعلية أحدهما للآخر ضرورة احتياج أجزاء ماهية واحدة بعضها إلى بعض والمحتاج إليه والعلة لا يكون إلا الجزء الفصلى لاستحالة أن يكون الجزء الجنسى علة لوجود الجزء الفصلى وإلا لكانت الفصول المتقابلة لازمة له فيكون الشيء الواحد مختلفا متقابلا هذا ممتنع فبقى أن يكون الجزء الفصلى علة لوجود الجزء الجنسى ويكون مقسما للطبيعة الجنسية المطلقة وعلة للقدر الذى هو حصة النوع وجزءا للمجموع الحاصل منه ومما يتميز به عن غيره انتهى ج ۲ ص ۳۰ ۲۹ فإن قيل إن الفصل إن كان علة لمطلق الجنس لم يكن مقسما له وإن كان علة للحصة التى فى نوعه وهو المختص به فلا بد أن يفرض التخصص أولا حتى يكون الفصل علة له لكنه إذا تخصص دخل فى الوجود واستغنى بذلك عن العلة قيل إن الخصوصية التى بها يصير الجنس المبهم حصة خاصة بالنوع من شئون تحصله الوجودى الجائى إليه من ناحية علته التى هى الفصل والعلة متقدمة بالوجود على معلولها فالتخصص حاصل بالفصل وبه يقسم الجنس الفاقد له فى نفسه ولا ضير فى علية فصول متعددة لماهية واحدة جنسية لضعف وحدتها فإن قيل التحصل الذى يدخل به الجنس فى الوجود هو تحصله بالوجود الفردى فما لم يتلبس بالوجود الخارجى لم يتم ولم يكن له شيء من الشئون الوجودية فما معنى عد الفصل علة له

ص ۸۱

قيل المراد بتحصله بالفصل ثبوته التعقلى وكينونته ماهية تامة نوعية والذى يكتسبه بالوجود الفردى هو تحقق الماهية التامة تحققا يترتب عليه الآثار الخارجية فالذى يفيده الفصل هو تحصل الماهية المبهمة الجنسية وصيرورتها ماهية نوعية تامة والذى يفيده الوجود الفردى هو تحصل الماهية التامة وصيرورتها حقيقة خارجية يترتب عليها الآثار فتبين بما مر أولا أن الجنس هو النوع مبهما والفصل هو النوع محصلا والنوع هو الماهية التامة من غير نظر إلى إبهام أو تحصل وثانيا أن كلا من الجنس والفصل محمول على النوع حملا أوليا وأما النسبة بين الجنس والفصل أنفسهما فالجنس عرض عام للفصل والفصل خاصة للجنس والحمل بينهما حمل شائع وثالثا أن من الممتنع تحقق أكثر من جنس واحد فى مرتبة واحدة فى ماهية نوعية واحدة وكذا تحقق أكثر من فصل واحد فى مرتبة واحدة فى ماهية نوعية واحدة لاستلزامه كون الواحد بعينه كثيرا وهو محال ورابعا أن الجنس والمادة متحدان ذاتا ومختلفان اعتبارا فالمادة إذا أخذت لا بشرط كانت جنسا والجنس إذا أخذ بشرط لا كان مادة وكذلك الفصل والصورة متحدان ذاتا ومختلفان اعتبارا فالفصل بشرط لا ـ صورة كما أن الصورة لا بشرط فصل وهذا فى الجواهر المادية المركبة ظاهر فإن المادة والصورة موجودتان فيها خارجا فيؤخذ منهما معنى المادة والصورة ثم يؤخذان لا بشرط فيكونان جنسا وفصلا وأما الأعراض فهى بسائط خارجية غير مركبة من مادة وصورة 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 عقلية لها

ص ۸۲

والأمر فى الجواهر المجردة أيضا على هذه الوتيرة.

الفصل السادس فى بعض ما يرجع إلى الفصل

الفصل السادس فى بعض ما يرجع إلى الفصل

یستعمل لفظ الفصل فی کلماتهم فی معنیین أحدهما أخص اللوازم التی یعرض النوع وأعرفها وهو إنما یعد فصلا ویوضع فی الحدود موضع الفصول الحقیقیهٔ لصعوبهٔ الحصول علی الفصول الحقیقیهٔ التی تقوم الأنواع أو لعدم وجود اسم دال علیها بالمطابقهٔ فی اللغهٔ کالناطق المأخوذ فصلا للإنسان فإن المراد بالنطق إما التکلم وهو بوجه من الکیفیات المسموعهٔ وإما إدراک الکلیات وهو عندهم من الکیفیات النفسانیهٔ والکیفیهٔ کیفما کانت من الأعراض والأعراض لا تقوم الجواهر ویسمی فصلا منطقیا والثانی ما یقوم النوع ویحصل الجنس حقیقهٔ وهو مبدأ الفصل المنطقی ککون الإنسان ذا نفس ناطقهٔ فصلا للنوع الإنسانی ویسمی فصلا اشتقاقیا ثم إن الفصل الأخیر تمام حقیقهٔ النوع لأنه محصل الجنس الذی یحصله ویتممه نوعا فما أخذ فی أجناسه وفصوله الأخر علی وجه الإبهام مأخوذ فیه علی وجه التحصیل ویتفرع علیه أن نوعیهٔ النوع محفوظهٔ بالفصل ولو تبدلت بعض أجناسه ولذا لو تجردت صورته التی هی الفصل بشرط لا عن المادهٔ التی هی الجنس بشرط لا فی المرکبات المادیهٔ کالإنسان تتجرد نفسه فتفارق البدن کانت حقیقهٔ النوع محفوظهٔ بالصورهٔ ثم إن الفصل غیر مندرج تحت جنسه الذی یحصله بمعنی أن الجنس غیر

ص ۸۳

مأخوذ فی حده أخذ الجنس فی النوع ففصول الجواهر لیست بجواهر وذلک لأنه لو اندرج تحت جنسه افتقر إلی فصل یقومه وننقل الکلام إلی فصله ویتسلسل بترتب فصول غیر متناهیهٔ وتحقق أنواع غیر متناهیهٔ فی کل فصل ویتکرر الجنس بعدد الفصول وصریح العقل یدفعه علی أن النسبهٔ بین الجنس والفصل تنقلب إلی العینیهٔ ویکون الحمل بینهما حملا أولیا ویبطل کون الجنس عرضا عاما للفصل والفصل خاصهٔ للجنس ولا ینافی ذلک وقوع الحمل بین الجنس وفصله المقسم کقولنا کل ناطق حیوان وبعض الحیوان ناطق لأنه حمل شائع بین الخاصهٔ والعرض العام کما تقدمت الإشارهٔ إلیه والذی نفیناه هو الحمل الأولی فالجوهر مثلا صادق علی فصوله المقسمهٔ له من غیر أن تندرج تحته فیکون جزءا من ماهیتها فإن قلت ما تقدم من عدم دخول فصل النوع تحت جنسه ینافی قولهم فی تقسیم الجوهر علی العقل والنفس والهیولی والصورهٔ الجسمیهٔ والجسم بکون الصورهٔ الجسمیهٔ والنفس نوعین من الجوهر ولازم کون الشیء نوعا من مقولهٔ اندراجه ودخوله تحتها ومن المعلوم أن الصورهٔ الجسمیهٔ هی فصل الجسم مأخوذا بشرط لا ففی کونه نوعا من الجوهر دخول الفصل الجوهری تحت جنس الجوهر وأخذ الجوهر فی حده ونظیر البیان جار فی عدهم النفس نوعا من الجوهر علی أنهم بینوا بالبرهان أن النفس الإنسانیهٔ جوهر مجرد باق بعد مفارقهٔ البدن والنفس الناطقهٔ صورهٔ الإنسان وهی بعینها مأخوذهٔ لا بشرط فصل للماهیهٔ الإنسانیهٔ قلت یختلف حکم المفاهیم باختلاف الاعتبار العقلی الذی یطرؤها وقد تقدم فی بحث الوجود لنفسه ولغیره أن الوجود فی نفسه هو الذی ینتزع عنه ماهیهٔ الشیء وأما اعتبار وجوده لشیء فلا ینتزع عنه ماهیهٔ وإن کان وجوده لغیره عین وجوده فی نفسه والفصل مفهوم مضاف إلی الجنس حیثیته

ص ۸۴

أنه ممیز ذاتی للنوع وجوده للجنس فلا ماهیهٔ له من حیث إنه فصل وهذا معنی قولهم إن لازم کون الجنس عرضا عاما للفصل والفصل خاصهٔ له أن لیست فصول الجواهر جواهر بمعنی کونها مندرجهٔ تحت معنی الجواهر اندراج الأنواع تحت جنسها بل کاندراج الملزومات تحت لازمها الذی لا یدخل فی ماهیتها وأما الصورهٔ من حیث إنها صورهٔ مقومهٔ للمادهٔ فحیث کانت بشرط لا بالنسبهٔ إلی المادهٔ لم یکن بینهما حمل أولی فلا اندراج لها تحت الجنس وإلا کانت نوعا بینه وبین الجنس عینیهٔ وحمل أولی هذا خلف وإن کان بینها وبین المادهٔ حمل شائع بناء علی الترکیب الاتحادی بین المادهٔ والصورهٔ نعم لما کانت الصورهٔ تمام ماهیهٔ النوع کما عرفوها بأنها ما به الشیء هو هو بالفعل کانت فصول الجواهر جواهر لأنها عین حقیقهٔ النوع وفعلیته لکن لا یستوجب ذلک دخولها تحت جنس الجوهر بحیث یکون الجوهر مأخوذا فی حدها بینه وبینها حمل أولی فتبین بما تقدم أن الفصول بما أنها فصول بسائط غیر مرکبهٔ من الجنس والفصل ممحضهٔ فی أنها ممیزات ذاتیهٔ وکذلک الصور المادیهٔ التی هی فی ذاتها مادیهٔ موجودهٔ للمادهٔ بسائط فی الخارج غیر مرکبهٔ من المادهٔ والصورهٔ وبسائط فی العقل غیر مرکبهٔ من الجنس والفصل وإلا کانت الواحدهٔ منها أنواعا متسلسلهٔ کما تقدمت

الإشارة إليها وأما النفس المجردة فهی باعتبار أنها فصل للنوع حیثیتها حیثیة الوجود الناعتی وقد عرفت أن لا ماهیة للوجود الناعتی وأما من حیث تجردها فی ذاتها فإن تجردها مصحح وجودها لنفسها کما أنها موجودة فی نفسها وهی تمام حقیقة النوع فیصدق علیه الجوهر فتکون هی النوع الجوهری الذی کانت جزءا صوریا له ولیست بصورة ولا ینافیه کون وجودها للمادة أیضا فإن هذا التعلق إنما هو فی مقام الفعل دون الذات فهی مادیة فی فعلها لا فی ذاته

ص ۸۵

هذا علی القول بکون النفس المجردة روحانیة الحدوث والبقاء کما علیه المشاءون وأما علی القول بکونها جسمانیة الحدوث روحانیة البقاء فهی تتجرد فی ذاتها أولا وهی بعد متعلقة بالمادة فعلا ثم تتجرد عنها فی فعلها أیضا بمفارقة البدن.

الفصل السابع فی بعض أحکام النوع

الفصل السابع فی بعض أحکام النوع

النوع هو الماهیة التامة التی لها فی الوجود آثار خاصة وینقسم إلی ما لا یتوقف فی ترتب آثاره علیه إلا علی الوجود الخارجی الذی یشخصه فردا کالإنسان مثلا ـ ویسمی النوع الحقیقی وإلی ما یتوقف فی ترتب آثاره علیه علی لحوق فصل أو فصول به فیکون جنسا بالنسبة إلی أنواع دونه وإن کان نوعا بالنظر إلی تمام ماهیته کالأنواع العالیة والمتوسطة کالجسم الذی هو نوع من الجوهر عال ثم هو جنس للأنواع النباتیة والجمادیة والحیوان الذی هو نوع متوسط من الجوهر وجنس للإنسان وسائر الأنواع الحیوانیة ویسمی النوع الإضافی ثم إن الماهیة النوعیة توجد أجزاؤها فی الخارج بوجود واحد هو وجود النوع لأن الحمل بین کل منها وبین النوع حمل أولی والنوع موجود بوجود واحد وأما فی الذهن فبینها تغایر بالإبهام والتحصل ولذلک کان کل من الجنس والفصل عرضیا للآخر کما تقدم ومن هنا ما ذکروا أنه لا بد فی المرکبات الحقیقیة وهی الأنواع المادیة أن یکون بین أجزائها فقر وحاجة من بعضها إلی بعض حتی ترتبط وتتحد حقیقة واحدة وقد عدوا المسألة ضروریة

ص ۸۶

ویمتاز المرکب الحقیقی من غیره بالوحدة الحقیقیة وذلک بأن یحصل من تألف الأجزاء أمر آخر وراءها له أثر جدید خاص وراء آثار الأجزاء لا ـ مثل المرکبات الاعتباریة التی لا ـ أثر لها وراء آثار الأجزاء کالعسکر المرکب من أفراد والبیت المرکب من اللبن والجص وغیرهما ومن هنا یترجح القول بأن الترکیب بین المادة والصورة ترکیب اتحادی لا انضمامی کما سیأتی إن شاء الله ثم إن الماهیات النوعیة منها ما هو کثیر الأفراد کالأنواع التی لها تعلق ما بالمادة کالعنصر وکالإنسان ومنها ما هو منحصر فی فرد کالنوع المجرد عن المادة ذاتا وفعلا وهو العقل وذلک أن الکثرة إما أن تکون تمام ذات الماهیة النوعیة أو بعضها أو خارجة منها لازمة أو مفارقة وعلی التقادیر الثلاثة الأول یمتنع أن یتحقق لها فرد إذ کل ما فرض فردا لها وجب کونه کثیرا وکل کثیر مؤلف من آحاد وکل واحد مفروض یجب أن یکون کثیرا وکل کثیر فإنه مؤلف من آحاد وهکذا فیذهب الأمر إلی غیر النهایة ولا ینتهی إلی واحد فلا یتحقق الواحد فلا یتحقق لها فرد وقد فرض کثیر الأفراد هذا خلف وعلی التقدیر الرابع کانت الکثرة بعرض مفارق یعرض النوع تتحقق بانضمامه إلیه وعدم انضمامه الکثرة وکل عرض مفارق یتوقف عروضه علی سبق إمکان حامله المادة فیکون النوع مادیا بالضرورة فکل نوع کثیر الأفراد فهو مادی وینعکس بعکس النقیض إلی أن کل نوع مجرد فهو منحصر فی فرد وهو المطلوب.

ص ۸۷

المرحلة السادسة فی المقولات العشر

المرحلة السادسة فی المقولات العشر

فی المقولات العشر

وهی الأجناس العالیهٔ التی إلیها تنتهی الماهیات بالتحلیل وفیها واحد وعشرون فصلا

الفصل الأول فی المقولات وعددها

لا ـ ریب أن للموجود الممکن ماهیهٔ هی ذاته التی تستوی نسبتها إلی الوجود والعدم وهی ما یقال فی جواب ما هو وأن فی هذه الماهیات مشترکات ومختصات أعنی الأجناس والفصول وأن فی الأجناس ما هو أعم وما هو أخص أی أنها قد تترتب متصاعدهٔ من أخص إلی أعم فلا محالهٔ تنتهی السلسلهٔ إلی جنس لا جنس فوقها لاستحالهٔ ذهابها إلی غیر النهایهٔ المستلزم لترکب ذات الممکن من أجزاء غیر متناهیهٔ فلا یمکن تعقل شیء من هذه الماهیات بتمام ذاتیاتها علی أن هذه الأجناس باعتبار أخذها بشرط لا مواد خارجیهٔ أو عقلیهٔ والمادهٔ من علل القوام وهی متناهیهٔ کما سیأتی إن شاء الله تعالی فتحصل أن هناک أجناسا عالیهٔ لیس فوقها جنس وهی المسماهٔ بالمقولات ومن هنا یظهر أولا أن المقولات بسائط غیر مرکبهٔ من جنس وفصل وإلا کان هناک جنس أعلی منها هذا خلف وثانیا أنها متباینهٔ بتمام ذواتها البسیطهٔ وإلا کان بینها مشترک ذاتی وهو الجنس فکان فوقها جنس هذا خلف

ص ۸۹

وثالثا أن الماهیهٔ الواحدهٔ لا تندرج تحت أکثر من مقولهٔ واحدهٔ فلا یکون شیء واحد جوهرا وکما معا ولا کما وکیفا معا وهکذا ویتفرع علیه أن کل معنی یوجد فی أکثر من مقولهٔ واحدهٔ فهو غیر داخل تحت المقولهٔ إذ لو دخل تحت ما یصدق علیه لکان مجنسا بجنسین متباینین أو أجناس متباینهٔ وهو محال ومثله ما یصدق من المفاهیم علی الواجب والممکن جمیعا وقد تقدمت الإشارهٔ إلی ذلک ورابعا أن الماهیات البسیطهٔ کالفصول الجوهریهٔ مثلا وکالنوع المفرد إن کان خارجهٔ عن المقولات وقد تقدم فی مرحلهٔ الماهیهٔ وخامسا أن الواجب والممتنع خارجان عن المقولات إذ لا ـ ماهیهٔ لهما والمقولات ماهیات جنسیهٔ ثم إن جمهور المشائین علی أن المقولات عشر وهی الجوهر والکم والکیف والوضع وأین ومتی والجدهٔ والإضافهٔ وأن یفعل وأن ینفعل والمعول فیما ذکروه علی الاستقراء ولم یقم برهان علی أن لیس فوقها مقولهٔ هی أعم من الجمیع أو أعم من البعض وأما مفهوم الماهیهٔ والشیء والموجود وأمثالها الصادقهٔ علی العشر جمیعا ومفهوم العرض والهیئهٔ والحال الصادقهٔ علی التسع غیر الجوهر والهیئهٔ النسبیهٔ الصادقهٔ علی السبع الأخیرهٔ المسماهٔ بالأعراض النسبیهٔ فهی مفاهیم عامهٔ منتزعهٔ من نحو وجودها خارجهٔ من سنخ الماهیهٔ فماهیهٔ الشیء هو ذاته المقول علیه فی جواب ما هو ولا هویهٔ إلا للشیء الموجود وشیئیهٔ الشیء موجود فلا شیئیهٔ لما لیس بموجود وعرضیهٔ الشیء کون وجوده قائما بالغیر وقریب منه کونه هیئهٔ وحالا ونسبیهٔ الشیء کون وجوده فی غیره غیر خارج من وجود الغیر فهذه مفاهیم منتزعهٔ من نحو الوجود محمولهٔ علی أکثر من مقولهٔ واحدهٔ فلیست من المقولات کما تقدم وعن بعضهم أن المقولات أربع بإرجاع المقولات النسبیهٔ إلی مقولهٔ واحدهٔ فهی الجوهر والکم والکیف والنسبهٔ

ص ۹۰

ویدفعه ما تقدم أن النسبهٔ مفهوم غیر ماهوی منتزع من نحو الوجود ولو کفی مجرد عموم المفهوم فی جعله مقولهٔ فلیرد المقولات إلی مقولتین الجوهر والعرض لصدق مفهوم العرض علی غیر الجوهر من المقولات بل إلی مقولهٔ واحدهٔ هی الماهیهٔ أو الشیء وعن شیخ الإشراق أن المقولات خمس الجوهر والکم والکیف والنسبهٔ والحرکهٔ ویرد علیه ما یرد علی سابقه مضافا إلی أن الحرکهٔ أیضا مفهوم منتزع من نحو الوجود وهو الوجود السیال غیر القار الثابت فلا مساغ لدخولها فی المقولات.

الفصل الثانی فی تعریف الجوهر وأنه جنس لما تحته من الماهیات

الفصل الثانی فی تعریف الجوهر وأنه جنس لما تحته من الماهیات

تنقسم الماهیهٔ انقساما أولیا إلی الماهیهٔ التی إذا وجدت فی الخارج وجدت لا فی موضوع مستغن عنها وهی ماهیهٔ الجوهر وإلی

الماهیـة التی إذا وجـدت فی الخارج وجـدت فی موضوع مسـتغن عنها وهی المقولات التسع العرضـیة فالجوهر ماهیـة إذا وجـدت فی الخارج وجـدت لا فی موضوع مسـتغن عنها وهـذا تعریف بوصف لازم للوجود من غیر أن یکون حدا مؤلفا من الجنس والفصل إذ لا معنی لـذلک فی جنس عـال کمـا أن تعریف العرض بالماهیـة التی إذا وجـدت فی الخارج وجـدت فی موضوع مسـتغن عنها تعریف بوصف لاـزم لوجود المقولاـت التسع العرضـیة ولیس من الحـد فی شـیء والتعریف تعریف جامع مانع وإن لم یکن حـدا فقولنا ماهیة یشمل عامة الماهیات ویخرج به الواجب بالذات حیث کان وجودا صرف

ص ۹۱

لا ماهیة له وتقیید الماهیة بقولنا إذا وجدت فی الخارج للدلالة علی أن التعریف لماهیة الجوهر الذی هو جوهر بالحمل الشائع إذ لو لم یتحقق المفهوم بالوجود الخارجی لم یکن ماهیـة حقیقیـة لها آثارها الحقیقیـة ویخرج بذلک الجواهر الذهنیة التی هی جواهر بالحمل الأولی عن التعریف فإن صـدق المفهوم علی نفسه حمل أولی لا یوجب انـدراج المفهوم تحت نفسه وتقییـد الموضوع بکونه مسـتغنیا عنهـا للإشارة إلی تعریف الموضوع بصـفته اللازمـة له وهو أن یکون قائما بنفسه أی موجودا لنفسه فالجوهر موجود لا فی موضوع أی لیس وجوده لغیره کالأعراض بل لنفسه وأما ما قیل إن التقییـد بالاسـتغناء لإدخال الصور الجوهریـة الحالة فی المادة فی التعریف فإنها وإن وجـدت فی الموضـوع لکن موضوعهـا غیر مسـتغن عنهـا بـل مفتقرة إلیهـا ففیه أن الحق أن الصور الجوهریـة ماهیـات بسـیطة غیر مندرجة تحت مقولة الجوهر ولا مجنسة بجنس کما تقدمت الإشارة إلیه فی مرحلة الماهیة ووجود القسـمین أعنی الجوهر والعرض فی الخـارج ضـروری فی الجملـة فمن أنکر وجود الجوهر فقـد قـال بجوهریـة الأـعراض من حیث لاـ یشـعر ومن الأعراض ما لا ریب فی عرضـیته کالأـعراض النسبیـة والجوهر جنس لمـا یصـدق علیه من الماهیـات النوعیـة مقوم لها مأخوذ فی حـدودها لأن کون الماهیات العرضیة مفتقرة فی وجودها الخارجی إلی موضوع مستغن عنها یستلزم وجود ماهیة هی فی ذاتها موضوعة لها مستغنیة عنها وإلا ذهبت سلسـلة الافتقار إلی غیر النهایة فلم تتقرر ماهیة وهو ظاهر وأما ما اسـتدل به علی جنسیة الجوهر لما تحته بأن کون وجود الجوهر لا فی موضـوع وصف واحـد مشـترک بین الماهیـات الجوهریـة حاصـل لهـا علی وجه اللزوم مع قطع النظر عن الأـمور الخارجـة فلو لم یکن الجوهر جنسا لها بل کان لازم وجودها وهی ماهیات متباینة بتمام الذات لزم انتزاع مفهوم

ص ۹۲

واحـد من مصادیق کثیرة متباینـة بما هی کـذلک وهو محال فبین هـذه الماهیات الکثیرة المتباینـة جامع ماهوی واحد لازمه الوجودی کون وجودها لا فی الموضوع ففیه أن الوصف المـذکور معنی منتزع من سـنخ وجود هذه الماهیات الجوهریة لا من الماهیات کما أن کون الوجود فی الموضوع وهو وصف واحـد لاـزم للمقولاـت التسع العرضـیة معنی واحـد منتزع من سـنخ وجود الأـعراض جمیعا فلو اسـتلزم کون الوصف المنتزع من الجواهر معنی واحـدا جامعا ماهویا واحـدا فی الماهیات الجوهریة لاسـتلزم کون الوصف المنتزع من المقولاـت العرضـیة معنی واحـدا جامعا ماهویا واحـدا فی المقولات العرضـیة هو جنس لها وانتهت الماهیات إلی مقولتین هما الجوهر والعرض فالمعول فی إثبات جنسیة الجوهر لما تحته من الماهیات علی ما تقدم من أن افتقار العرض إلی موضوع یقوم به یستلزم ماهیة قائمـة بنفسـها ویتفرع علی ما تقـدم أن الشـیء الواحد لا یکون جوهرا وعرضا معا وناهیک فی ذلک أن الجوهر وجوده لا فی موضوع والعرض وجوده فی موضوع والوصفان لا یجتمعان فی شیء واحد بالبداهة.

الفصل الثالث فی أقسام الجوهر الأولیة

الفصل الثالث فی أقسام الجوهر الأولیة

قالوا إن الجوهر إما أن یکون فی محل أو لا یکون فیه والکائن فی المحل

ص ۹۳

هو الصورة المادیـة وغیر الکـائن فیه إمـا أن یکون محلاـ لشـیء یقوم به أو لاـ یکون والأـول هو الهیولی والثانی لا یخلو إما أن یکون مرکبـا من الهیولی والصورة أو لا یکون والأول هو الجسم والثانی إما أن یکون ذا علاقـة انفعالیـة بالجسم بوجه أو لا یکون والأول هو النفس والثانی هو العقل فأقسام الجوهر الأولیـة خمسة هی الصورة المادیة والهیولی والجسم والنفس والعقل ولیس التقسـیم عقلیا دائرا بین النفی والإثبـات فـإن الجـوهر المرکب من الجـوهر الحـال والجوهر المحـل لیس ینحصـر بحسب الاحتمـال العقلی فی الجسم فمن الجائز أن یکون فی الوجود جوهر مادی مرکب من المادة وصورة غیر الصورة الجسـمیة لکنهم قصـروا النوع المادی الأول فی الجسـم تعویلا علی اسـتقرائهم علی أنک قـد عرفت أن الصورة الجوهریـة لیست مندرجـة تحت مقولة الجوهر وإن صدق علیها الجوهر صدق الخارج اللازم قال فی الأسـفار بعد الإشارة إلی التقسیم المذکور والأجود فی هذا التقسیم أن یقال الجوهر إن کان قابلا للأبعاد الثلاثة فهو الجسم وإلاـ فـإن کـان جزءا منه هو به بالفعل سواء کان فی جنسه أو فی نوعه فصورة إما امتدادیـة أو طبیعیـة أو جزء هو به بالقوة فمـادة وإن لم یکن جزءا منه فـإن کـان متصـرفا فیه بالمباشـرة فنفس وإلا فعقل ثم قال مشـیرا إلی وجه جودة هـذا التقسـیم وذلک لما سیظهر من تضـاعیف ما حققناه من کون الجوهر النفسانی الإنسانی مادة للصورة الإدراکیـة التی یتحصل بها جوهرا آخر کمالیا بالفعل من الأنواع المحصلة التی یکون لها نحو آخر من الوجود غیر الوجود الطبیعی الذی لهذه الأنواع المحصلة

ص ۹۴

الطبیعیة انتهی ج ۴ ص ۲۳۴ وما یرد علی التقسـیم السابق یرد علی هـذا التقسـیم أیضا علی أن عطف الصور الطبیعیة وهی متأخرة عن نوعیـة الجسم علی الصورة الامتدادیـة لا یلائم کون الانقسام أولیا وکیف کان فالـذی یهمنا هاهنا أن نبحث عن حقیقة الجسم وجزئیة المـادة والصورة الجسـمیة وأمـا النفس فاستیفـاء البحث عنهـا فی علم النفس وسـتنکشف حقیقتهـا بعض الانکشـاف فی مرحلتی القوة والفعـل والعاقـل والمعقول وأمـا العقل فیقع الکلام فی حقیقته فی الإلهیات بالمعنی الأخص وسـتنکشف بعض الانکشاف فی مرحلتی القوة والفعل والعاقل والمعقول إن شاء الله تعالی.

الفصل الرابع فی ماهیة الجسم

الفصل الرابع فی ماهیة الجسم

لاـ ریب فی وجود الجسم بمعنی الجوهر الـذی یمکن أن یفرض فیه ثلاثـة خطوط متقاطعـة علی زوایـا قوائم وإن لم تکن موجودة فیه بالفعـل کمـا فی الکرة والأسـطوانة فحواسـنا التی انتهی إلیهـا علومنا وإن لم یکن فیها ما ینال الموجود الجوهری وإنما تـدرک أحوال الأجسام وأوصافها العرضـیة لکن أنواع التجربات تهدینا هدایة قاطعة إلی أن ما بین السـطوح والنهایات من الأجسام مملوءة فی الجملة غیر خالیـة عن جوهر ذی امتـداد فی جهاته الثلاث والـذی یجـده الحس من هذا الجوهر الممتد فی جهاته الثلاث یجده متصـلا واحدا یقبل القسمة إلی أجزاء بالفعل لا مجموعا من أجزاء بالفعل ذوات

ص ۹۵

فواصل هذا بحسب الحس وأما بحسب الحقیقة فاختلفوا فیه علی أقوال أحدها أنه مرکب من أجزاء ذوات أوضاع لا تتجزی ولا تنقسم أصـلا لا خارجا ولا وهما ولا عقلا وهی متناهیـة وهو مـذهب جمهور المتکلمین الثانی أنه مرکب کما فی القول الأول غیر أن الأجزاء غیر متناهیة ونسب إلی النظام الثالث أنه مرکب من أجزاء بالفعل متناهیة صغار صلبة لا تقبل القسمة الخارجیة لصغرها وصلابتها ولکن تقبل القسـمة الوهمیـة والعقلیة ونسب إلی ذیمقراطیس الرابع أنه متصل واحد کما فی الحس ویقبل القسـمة إلی أجزاء متناهیة ونسـب إلی الشهرستانی الخامس أنه جوهر بسیط هو الاتصال والامتداد الجوهری الذی یقبل القسمة خارجا ووهما وعقلا ونسب إلی أفلاطون الإـلهی السـادس أنه مرکب من جوهر وعرض وهما الجوهر والجسـمیة التعلیمیـة التی هی امتـداد کمی فی الجهات الثلاث ونسب إلی شیخ الإشـراق السابع أنه جوهر مرکب من جوهرین أحدهما المادة التی هی قوة کل فعلیة والثانی الاتصال الجوهری الذی هو صورتها

والصورة اتصال وامتداد جوهری یقبل القسمة إلی أجزاء غیر متناهیة بمعنی لا یقف فإن اختلاف العرضین یقسمه وکذا الآلة القطاعة تقسمه بالقطع حتی إذا أعیت لصغر الجزء أو صلابته أخذ الوهم فی التقسیم حتی إذا عجز عنه لنهایة صغر الجزء أخذ العقل فی تقسیمه علی نحو کلی بأنه کلما قسم إلی أجزاء کان الجزء الجدید ذا حجم له جانب غیر جانب یقبل القسمة من غیر أن تقف فورود القسمة لا یعدم الجسم وهو قول أرسطو والأساطین من حکماء الإسلام هذا ما بلغنا من أقوالهم فی ماهیة الجوهر المسمی بالجسم وفی کل منه

ص ۹۶

وجه أو وجوه من الضعف نشیر إلیها بما تیسر أما القول الأول المنسوب إلی المتکلمین وهو أن الجسم مرکب من أجزاء لا تتجزی أصلا تمر الآلة القطاعة علی فواصل الأجزاء وهی متناهیة تقبل الإشارة الحسیة ففیه أن الجزء المفروض إن کان ذا حجم کان له جانب غیر جانب بالضرورة فیجری فیه الانقسام العقلی وإن لم یمکن تقسیمه خارجا ولا وهما لنهایة صغره وإن لم یکن له حجم امتنع أن یحصل من اجتماعه مع غیره جسم ذو حجم وأیضا لنفرض جزءا لا یتجزی بین جزءین کذلک فإن کان یحجز عن مماسة الطرفین انقسم فإن کلا من الطرفین یلقی منه غیر ما یلقاه الآخر وإن لم یحجز عن مماستهما استوی وجود الوسط وعدمه ومثله کل وسط مفروض فلم یحجب شیء شیئا وهو ضروری البطلان وأیضا لیفرض جزء لا یتجزی فوق جزءین کذلک وعلی ملتقاهما فإن لقی بکله أو ببعضه کل کلیهما تجزی وإن لقی بکله کل أحدهما فقط فلیس علی الملتقی وقد فرض علیه وإن لقی بکله أو ببعضه من کل منهما شیئا انقسم وانقسما جمیعا وقد أوردوا فی بطلان الجزء الذی لا یتجزی وجوها من البراهین وهی کثیرة مذکورة فی کتبهم وأما القول الثانی المنسوب إلی النظام وهو أن الجسم مرکب من أجزاء لا تتجزی غیر متناهیة فیرد علیه ما یرد علی القول الأول مضافا إلی أن عدم تناهی الأجزاء علی تقدیر کونها ذوات حجم یوجب کون الجسم المتکون من اجتماعها غیر متناهی الحجم بالضرورة والضرورة تدفعه وأما القول الثالث المنسوب إلی ذیمقراطیس وهو أن الجسم مرکب من أجزاء صغار صلبة لا تتجزی خارجا وإن جاز أن تتجزی وهما وعقلا ففیه أن هذه الأجزاء لا محالة جواهر ذوات حجم فتکون أجساما ذوات اتصال

ص ۹۷

جوهری تتألف منها الأجسام المحسوسة فالذی یثبته هذا القول أن هاهنا أجساما أولیة هی مبادی هذه الأجسام المحسوسة علی أن هذا القول لا یتبین به نفی الهیولی وإبطال ترکب الجسم منها ومن الصورة الجسمیة وسیأتی إثباتها فی الفصل التالی فیئول إلی إثبات الصورة الجسمیة للأجسام الأولیة التی هی مبادیء هذه الأجسام المحسوسة وإلیها تنتهی بالتجزئة وأما القول الرابع المنسوب إلی الشهرستانی وهو کون الجسم متصلا واحدا کما فی الحس یقبل القسمة إلی أجزاء متناهیة ففیه أن لازمه وقوف القسمة العقلیة وهو ضروری البطلان وأما القول الخامس المنسوب إلی أفلاطون وهو کون الجسم جوهرا بسیطا وهو الاتصال الجوهری القابل للقسمة إلی غیر النهایة ففیه منع کون الجسم بسیطا لما سیوافیک من إثبات الهیولی للجسم علی أن فی کون الاتصال الجوهری الذی للجسم هو ما یناله الحس من الأجسام المحسوسة کلاما سیأتی إن شاء الله وأما القول السادس المنسوب إلی شیخ الإشراق وهو کون الجسم مرکبا من جوهر وعرض وهما المادة والجسم التعلیمی الذی هو من أنواع الکم المتصل ففیه أولا أن لا معنی لتقویم العرض للجوهر مع ما فیه من تألف ماهیة حقیقیة من مقولتین وهما الجوهر والکم والمقولات متباینة بتمام الذات وثانیا أن الکم عرض محتاج إلی الموضوع حیثما کان فهذا الامتداد المقداری الذی یتعین به طول الجسم وعرضه وعمقه کم محتاج إلی موضوع یحل فیه ولو لا أن فی موضوعه اتصالا ما یقبل أن یوصف بالتعین لم یعرضه ولم یحل فیه فلو أخذنا مقدارا من شمعة وسویناها کرة ثم أسطوانیا ثم مخروطا ثم مکعبا وهکذا وجدنا الأشکال متغیرة متبدلة وللشمعة اتصال باق محفوظ فی الأشکال المختلفة المتبدلة فهناک اتصالان اتصال مبهم غیر

ص ۹۸

متعین فی نفسه لولاه لم یکن شمعة واتصال وامتداد متعین لو بطل لم یبطل به جسم الشمعة والأول هو صورة الجسم والثانی عرض

یعرض الجسم والانقسام یعرض الجسم من حیث عرضه هـذا وأما من حیث اتصاله الـذاتی المبهم فله إمکان أن یفرض فیه أبعاد ثلاثة قال الشیخ فی الشفاء فالجسمیة بالحقیقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض الأبعاد الثلاثة وهذا المعنی غیر المقدار وغیر الجسمیة التعلیمیة فإن هذا الجسم من حیث له هذه الصورة لا یخالف جسـما آخر بأنه أکبر أو أصغر ولا یناسبه بأنه مساو أو معدود به أو عاد له أو مشارک أو مباین وإنما ذلک له من حیث هو مقـدر ومن حیث جزء منه یعده وهذا الاعتبار غیر اعتبار الجسـمیة التی ذکرناها انتهی ص ۶۴ وبالجملة فأخذ الامتداد الکمی العرضی فی ماهیة الجوهر علی ما فیه من الفساد خلط بین الاتصال الجوهری والامتداد العرضی الـذی هـو الجسم التعلیمی وأمـا القول السـابع المنسوب إلی أرسـطو وهو ترکب الجسم من الهیولی والصورة الجسـمیة وهی الاتصـال الجوهری علی ما عند الحس وهو کون الشـیء بحیث یمکن أن یفرض فیه امتدادات ثلاثة متقاطعة علی قوائم تقبل القسـمة إلی أجزاء غیر متناهیة أما الهیولی فسیجیء إثباتها وأما الصورة الجسمیة التی هی الاتصال فقد تقدم توضیحه ففیه أن کون الجسم مرکبا من مادة واتصـال جوهری یقبـل القسـمة إلی غیر النهایـة لا غبار علیه لکن لا حجـة تـدل علی کون الجسم فی اتصاله کما هو علیه عنـد الحس فخطأ الحس غیر مأمون وقـد اکتشف علماء الطبیعیـة أخیرا بعـد تجارب دقیقـة فنیـة أن الأجسام مؤلفة من أجزاء ذریة لا تخلو من جرم بینها من الفواصل أضعاف ما لأجرامها من الامتداد فلینطبق هذا القول علی ما اکتشفوه من الأجسام الذریة التی

ص ۹۹

هی مبـادیء تکون الأجسـام المحسوسـة ولیکن وجود الجسم بهـذا المعنی أصـلا موضوعا لنا نعم لو سـلم ما یقال إن المادة یعنون بها الأجسام الذریـة الأول قابلـة التبـدل إلی الطاقـة وأنها مجموعـة من ذرات الطاقـة المتراکمـة کان من الواجب فی البحث الحکمی أخذ الطاقة نوعا عالیا مترتبا علی الجوهر قبل الجسم ثم ترتیب الأبحاث المتفرقة علی ما یناسب هذا الوضع فلیتأمّل.

الفصل الخامس فی ماهیة المادة وإثبات وجودها

الفصل الخامس فی ماهیة المادة وإثبات وجودها

لا ـ ریب أن الجسم فی أنه جوهر یمکن أن یفرض فیه الامتـدادات الثلاثـة أمر بالفعـل وفی أنه یمکن أن یوجـد فیه کمالات أخر أولیة مسـماة بالصورة النوعیـة التی تکمل جوهره وکمالات ثانیـة من الأعراض الخارجـة عن جوهره أمر بالقوة وحیثیة الفعل غیر حیثیة القوة لما أن الفعل لا یتم إلا بالوجـدان والقوة تلازم الفقـدان فالـذی یقبل من ذاته هذه الکمالات الأولی والثانیة الممکنة فیه ویتحد بها أمر غیر صورته الاتصالیـة التی هو بها بالفعل فإن الاتصال الجوهری من حیث هو اتصال جوهری لا غیر وأما حیثیـة قوة الکمالات اللاحقة وإمکانها فأمر خارج عن الاتصال المـذکور مغایر له فللجسم وراء اتصاله الجوهری جزء آخر حیثیـة ذاته حیثیـة قبول الصور والأعراض اللاحقـة وهـو الجزء المسـمی بـالهیولی والمـادة فتـبین أن الجسم جـوهر مرکب من جزءین جـوهریین المـادة الـتی إنیتهـا قبول الصور المتعلقة نوع تعلق بالجسم والأعراض المتعلقة بها والصورة الجسمیة وأن المادة جوهر قابل للصور والأعراض الجسمانیة وأن الامتداد

ص ۱۰۰

الجوهری صورة لها لا یقال لا ریب أن الصور والأعراض الحادثـة اللاحقة بالأجسام یسـبقها إمکان فی المحل واسـتعداد وتهیؤ فیه لها وکلما قرب الممکن من الوقوع زاد الاسـتعداد اختصاصا واشـتد حتی إذا صار استعدادا تاما وجد الممکن بإفاضة من الفاعل فما المانع من إسناد القبول إلی الجسم أعنی الاتصال الجوهری بواسطة قیام الاستعداد به عروضا من غیر حاجة إلی استعداد وقبول جوهری نثبتها جزءا للجسم علی أن القبـول والاسـتعداد مفهوم عرضـی قـائم بـالغیر فلا ـ یصـلح أن یکون حقیقـة جوهریـة علی أن من الضـروری أن الاسـتعداد یبطل مع تحقق المستعد له فلو کان هناک هیولی هی استعداد وقبول جوهری وجزء للجسم لبطلت بتحقق الممکن المستعد له وبطل الجسم ببطلان جزئه وانعـدم بانعـدامه وهو خلاف الضـرورة فإنه یقال مغایرة الجسم بما أنه اتصال جوهری لا غیر مع کل من الصور النوعیـة تـأبی أن یکون موضوعـا للقبول والاسـتعداد لهـا بـل یحتـاج إلی أمر آخر لا ـ یأبی أن یتحـد مع کل من الصور اللاحقة

فیکون فی ذاته قابلا ـ لکل منها وتکون الاستعدادات الخاصة التی تتوسط بینه وبین الصور الممکنة أنحاء تعینات القبول الذی له فی ذاته فنسبة الاستعدادات المتفرقة المتعینة إلی الاستعداد المبهم الذی للمادة فی ذاتها نسبة الأجسام التعلیمیة والامتدادات المقداریة التی هی تعینات للامتداد والاتصال الجوهری إلی الاتصال الجوهری ولو کان الجسم بما أنه اتصال جوهری هو الموضوع للاستعداد والجسم من الحوادث التی یسبقها إمکان لکان حاملا لإمکان نفسه فکان متقدما علی نفسه بالزمان وأما ما قیل إن المفهوم من القبول معنی عرضی قائم بالغیر فلا معنی للقول

ص ۱۰۱

بکون المادة قبولا ـ بذاته وهو کون القبول جوهرا فیدفعه أن البحث حقیقی والمتبع فی الأبحاث الحقیقیة البرهان دون الألفاظ بمفاهیمها اللغویة ومعانیها العرفیة وأما حدیث بطلان الاستعداد بفعلیة تحقق المستعد له المقوی علیه فلا ضیر فیه فإن المادة هی فی ذاتها قوة کل شیء من غیر تعین شیء منها وتعین هذه القوة المستتبع لتعین المقوی علیه عرض موضوعه المادة وبفعلیة الممکن المقوی علیه تبطل القوة المتعینة والاستعداد الخاص والمادة علی ما هی علیه من کونها قوة علی الصور الممکنة وبالجملة إن کان مراد المستشکل بقوله إن الاستعداد یبطل بفعلیة الممکن المستعد له هو مطلق الاستعداد الذی للمادة فممنوع وإن کان مراده هو الاستعداد الخاص الذی هو عرض قائم بالمادة فمسلم لکن بطلانه لا یوجب بطلان المادة لا یقال الحجة أعنی السلوک إلی إثبات المادة بمغایرة القوة والفعل منقوضة بالنفس الإنسانیة فإنها بسیطة مجردة من المادة ولها آثار بالقوة کسنوح الإرادات والتصورات وغیر ذلک فهی أمر بالفعل فی ذاتها المجردة وبالقوة من حیث کمالاتها الثانیة فإذا جاز کونها علی بساطتها بالفعل وبالقوة معا فلیجز فی الجسم أن یکون متصفا بالفعلیة والقوة من غیر أن یکون مرکبا من المادة والصورة فإنه یقال النفس لیست مجردة تامة ذاتا وفعلا بل هی متعلقة بالمادة فعلا فلها الفعلیة من حیث تجردها والقوة من حیث تعلقها بالمادة لا یقال الحجة منقوضة بالنفس الإنسانیة من جهة أخری وهو أنهم ذکروا وهو الحق أن النفس الإنسانیة العقلیة مادة للمعقولات المجردة وهی مجردة کلما تعقلت معقولا صارت هی هو فإنا نقول خروج النفس المجردة من القوة إلی الفعل باتحادها بعقل بعد

ص ۱۰۲

عقل لیس من باب الحرکة المعروفة التی هی کمال أول لما بالقوة من حیث إنه بالقوة وإلا استلزم قوة واستعدادا وتغیرا وزمانا وکل ذلک ینافی التجرد الذی هو الفعلیة التامة العاریة من القوة بل المراد بکون النفس مادة للصور المعقولة اشتداد وجودها المجرد من غیر تغیر وزمان باتحادها بالمرتبة العقلیة التی فوق مرتبة وجودها بإضافة المرتبة العالیة وهی الشرط فی إفاضة المرتبة التی هی فوق ما فوقها وبالجملة مادیة النفس للصور المجردة المعقولة غیر المادیة بالمعنی الذی فی عالم الأجسام نوعا وناهیک فی ذلک عدم وجود خواص المادة الجسمانیة هناک لا یقال الحجة منقوضة بنفس المادة فإنها فی نفسها جوهر موجود بالفعل ولها قوة قبول الأشیاء فیلزم ترکبها من صورة تکون بها بالفعل ومادة تکون بها بالقوة وننقل الکلام إلی مادة المادة وهلم جرا فیتسلسل وبذلک یتبین أن الاشتمال علی القوة والفعل لا ـ یستلزم ترکبا فی الجسم لأنه یقال کما أجاب عنه الشیخ إن المادة متضمنة للقوة والفعل لکن قوتها عین فعلیتها وفعلیتها عین قوتها فهی فی ذاتها محض قوة الأشیاء لا فعلیة لها إلا فعلیة أنها قوة الأشیاء لا یقال الحجة منقوضة بالعقل فإنه مؤثر فیما دونه متأثر عما فوقه ففیه جهتا فعل وانفعال فیلزم علی قولکم ترکبه من مادة وصورة حتی یفعل بالصورة وینفعل بالمادة فإنه یقال إن الانفعال والقبول هناک غیر الانفعال والقبول المبحوث عنه فی الأجسام فانفعال العقل وقبوله الوجود مما فوقه لیس إلا مجرد وجوده الفائض علیه من غیر سبق قوة واستعداد یقرب موضوعه من الفعلیة وإنما العقل یفرض للعقل ماهیة یعتبرها قابلة للوجود والعدم فیعتبر تلبسها بالوجود قبولا وانفعالا فالقبول کالانفعال مشترک بین المعنیین والذی یستلزم

ص ۱۰۳

الترکب هو القبول بمعنی الاستعداد والقوة السابقة دون القبول بمعنی فیضان الوجود فالعقل یفعل بعین ما یقبل وینفعل به.

الفصل السادس فی أن المادة لا تفارق الجسمیة والجسمی

الفصل السادس فی أن المادة لا تفارق الجسمیة والجسمیة لا تفارق المادة

أی أن کل واحدة منها لا تفارق صاحبتها. أما أن المادة لا تتعری عن الصورة فلأنها فی ذاتها وجوهرها قوة الأشیاء لا نصیب لها من الفعلیة إلا فعلیة أنها لا فعلیة لها ومن الضروری أن الوجود یلازم الفعلیة المقابلة للقوة فهی أعنی المادة فی وجودها مفتقرة إلی موجود فعلی محصل الوجود تتحد به فتحصل بتحصله وهو المسمی صورة وأیضا لو وجدت المادة مجردة عن الصورة لکان لها فعلیة فی وجودها وهی قوة الأشیاء محضا وفیه اجتماع المتنافیین فی ذات واحدة وهو محال ثم إن المادة لما کانت متقومة الوجود بوجود الصورة فللصورة جهة الفاعلیة بالنسبة إلیها غیر أنها لیست تامة الفاعلیة لتبدل الصور علیها والمعلول الواحد لا تکون لها إلا علة واحدة فللمادة فاعل أعلی وجودا من المادة والمادیات یفعل المادة ویحفظ وجودها باتحاد صورة علیها بعد صورة فالصورة شریکة العلة للمادة لا یقال المادة علی ما قالوا واحدة بالعدد وصورة ما واحدة بالعموم والواحد بالعدد أقوی وجودا من الواحد بالعموم فلازم علیة صورة ما للمادة کون ما هو أقوی وجودا معلولا للأضعف وجودا وهو محال فإنه یقال إن المادة وإن کانت واحدة بالعدد لکن وحدتها مبهمة

ص ۱۰۴

ضعیفة لإبهام وجودها وکونها محض القوة ووحدة الصورة وهی شریکة العلة التی هی المفارق مستظهرة بوحدة المفارق فمثل إبقاء المفارق وحفظ المادة بصورة ما مثل السقف یحفظ من الانهدام بنصب دعامة بعد دعامة وسیأتی فی مباحث الحرکة الجوهریة إن شاء الله ما ینکشف به حقیقة الحال فی کثرة هذه الصور المتعاقبة علی المادة وقد تبین بما تقدم أن کل فعلیة وتحصل تعرض المادة فإنما هی بفعلیة الصورة لما أن تحصلها بتحصل الصورة وأن الصورة شریکة العلة للمادة وأن الصورة متقدمة علی المادة وجودا وإن کانت المادة متقدمة علیها زمانا وأما أن الصورة الجسمیة لا تتعری عن المادة فلأن الجسم أیا ما کان لا یخلو عن عوارض مفارقة تتوارد علیه من أقسام الحرکات والکم والکیف والأین والوضع وغیرها وکذلک الصور النوعیة المتعاقبة علیه وهی جمیعا تتوقف علی إمکان واستعداد سابق لا حامل له إلا المادة فلا جسم إلا فی مادة وأیضا الجسم بما أنه جوهر قابل للأبعاد الثلاثة طبیعة نوعیة تامة واحدة وإن کانت تحته أنواع ولیس کمفهوم الجوهر الذی لیس له إلا أن یکون ماهیة جنسیة لا حکم له إلا حکم أنواعه المندرجة تحته فإذا کان طبیعة نوعیة فهو بطبیعته وفی ذاته إما أن یکون غنیا عن المادة غیر مفتقر إلیها أو مفتقرا إلیها فإن کان غنیا بذاته استحال أن یحل المادة لأن الحلول عین الافتقار لکنا نجد بعض الأجسام حالا فی المادة فلیس بغنی عنها وإن کان مفتقرا إلیها بذاته ثبت الافتقار وهو الحلول فی کل جسم لا یقال لم لا یجوز أن یکون غنیا عنها بحسب ذاته وتعرضه المقارنة فی بعض الأفراد لسبب خارج عن الذات کعروض الأعراض المفارقة للطبائع النوعیة لأنه یقال مقارنة الجسم للمادة کما أشیر إلیه بحلوله فیها وبعبارة

ص ۱۰۵

أخری بصیرورة وجوده للمادة ناعتا لها فمعنی عروض الافتقار له بسبب خارج بعد غناه عنها فی ذاته صیرورة وجوده لغیره بعد ما کان لنفسه وهو محال بالضرورة واعلم أن المسألة وإن عقدت فی تجرد الصورة الجسمیة لکن الدلیل یجری فی کل صورة فی إمکانها أن یلحقها کمالات طارئة. وسیأتی فی بحث الحرکة الجوهریة أن الجوهر المادی متحرک فی صورها حتی یتخلص إلی فعلیة محضة لا قوة معها وذلک باللبس بعد اللبس لا بالخلع واللبس فبناء علیه یکون استحالة تجرد الصورة المادیة عن المادة مقیدة بالحرکة دون ما إذا تمت الحرکة وبلغت الغایة. ویتأید ذلک بما ذکره الشیخ وصدر المتألهین أن المادة غیر داخلة فی حد الجسم دخول الأجناس فی حدود أنواعها فماهیة الجسم وهی الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة لا خبر فیها عن المادة التی هی الجوهر الذی فیه قوة الأشیاء لکن الجسم مثلا ـ مأخوذ فی حد الجسم النامی والجسم النامی مأخوذ فی حد الحیوان والحیوان مأخوذ فی حد الإنسان. وقد بینه صدر

المتألهين بأنها لو كانت داخلـة فى ماهية الجسم لكانت بينة الثبوت له على ما هو خاصة الذاتى لكنا نشك فى ثبوتها للجسم فى بادىء النظر ثم نثبتهـا له بالبرهان ولا برهان على ذاتى. ولا منافاة بين القول بخروجها عن ماهيـة الجسم والقول باتحادها مع الصورة الجسـمية على مـا هو لاـزم اجتمـاع مـا بـالقوة مع مـا بالفعـل لأن الاتحاد المـدعى إنما هو الوجود لا فى الماهيـة. ولازم ذلك أن لو تجرد بعض الأنواع المادية عن المادة لم يلزم انقلاب بتغير الحد وأن المادة من لوازم وجوده لا جزء ماهيته.

ص ۱۰۶

الفصل السابع فى إثبات الصور النوعية

الفصل السابع فى إثبات الصور النوعية

وهى الصور الجوهريـة المنوعـة لجوهر الجسم المطلق. إنا نجـد فى الأجسام اختلافا من حيث صـدق مفاهيم عليها هى بينـة الثبوت لها ممتنعـة الانفكاك عنها فإنا لا نقـدر أن نتصور جسـما دون أن نتصوره مثلا عنصـرا أو مركبا معـدنيا أو شـجرا أو حيوانا وهكذا وتلبس الجسم بهـذه المفاهيم على هـذا النحو أمارة كونها من مقوماته. ولما كان كل منها أخص من الجسم فهى مقومـة لجوهر ذاته فيحصـل بانضـمام كـل منهـا إليه نوع منه ولاـ يقوم الجوهر إلا جوهر فهى صور جوهريـة منوعـة. لا يقال لا نسـلم أن الجوهر لا يقومه إلا جوهر فكـثيرا مـا يوجـد الشـىء ويقـال عليه الجـوهر فى جواب مـا هو ثم ينضم إليه شـىء من الأـعراض ويتغير به جواب السؤال عنه بمـا هو كالحديد الذى هو جوهر فإذا صنع منه السيف بضم هيئات عرضية إليه وسئل عنه بما هو كان الجواب عنه غير الجواب عنه وهو حديد وكـالطين والحجر وهمـا جوهران فـإذا بنى منهمـا بنـاء وقع فى جواب السؤال عنه بما هو البيت ولم ينضم إليها إلا هيئات عرضـية. فإنه يقـال فيه خلط بين الأنواع الحقيقيـة التى هى مركبات حقيقيـة تحصل من تركبها هويـة واحـدة وراء الأجزاء لها آثار وراء آثار الأجزاء كالعناصـر والمواليد وبين المركبات الاعتبارية التى لا يحصل من تركب أجزائها أمر وراء الأجزاء ولا أثر وراء آثارها كالسيف والبيت من الأمور

ص ۱۰۷

الصـناعية وغيرها. وبالجملة المركبات الاعتبارية لا يحصل منها أمر وراء نفس الأجزاء والمركب من جوهر وعرض لا جوهر ولا عرض فلا ماهيـة له حتى يقع فى جواب ما هو كل ذلك لتباين المقولات بتمام ذواتها البسـيطة فلا يتكون من أكثر من واحدة منها ماهية. ولا يقال كون الصور النوعيـة جواهر ينافى قولهم إن فصول الجواهر غير مندرجـة تحت جنس الجوهر. فإنه يقال قـد تقـدم البحث عنه فى مرحلـة الماهية واتضح به أن معنى جوهرية فصول الجواهر وهى الصور النوعية مأخوذة بشـرط لا أن جنس الجوهر صادق عليها صدق العرض العام على الخاصة فهى مقومات للأنواع عارضة على الجنس. حجة أخرى إنا نجد الأجسام مختلفة بحسب الآثار القائمة بها من العوارض اللازمـة والمفارقـة واختصـاص كـل من هـذه المختلفـات الآثار بما اختص به من الآثار ليس إلا لمخصـص بالضـرورة. ومن المحال أن يكون المخصـص هو الجسـمية المشتركـة لاشتراكها بين جميع الأجسام ولا المادة المشتركـة لأن شأنها القبول والاسـتعداد دون الفعل والاقتضاء ولا موجود مفارق لاسـتواء نسبته إلى جميع الأجسام ويمتنع أن يكون المخصص هو بعض الأعراض اللاحقة بأن يتخصـص أثر بأثر سابق فإنا ننقل الكلام إلى الأثر السابق فيتسـلسل أو يـدور أو ينتهى إلى أمر غير خارج عن جوهر الجسم الذى عنده الأـثر والأولاـن محالاـن فيبقى الثالث وهو اسـتناد الآثار إلى أمر غير خارج من جوهر الجسم فيكون مقوما له ومقوم الجوهر جوهر وإذ كان هـذا المقوم الجوهرى أخص من الجسم المطلق فهو صورة جوهرية منوعة له. ففى الأجسام على اختلافها صور نوعية جوهرية هى مباد للآثار المختلفة

ص ۱۰۸

باختلاف الأنواع. لا يقال إن فى أفراد كل نوع من الأنواع الجسمانية آثارا مختصة وعوارض مشخصة لا يوجد ما هو عند فرد منها عند

غیره من الأفراد ویجری فیها ما سقتموه من الحجة فهلا أثبتم بعد الصور التی سمیتموها صورا نوعیة صورا شخصیة مقومة لماهیة النوع. لأنه یقال الأعراض المسماة عوارض مشخصة لوازم التشخص ولیست بمشخصة وإنما التشخص بالوجود کما تقدم فی مرحلة الماهیة وتشخص الأعراض بتشخص موضوعاتها إذ لا معنی لعموم العرض القائم بالموضوع المشخص والأعراض الفعلیة اللاحقة بالفرد مبدؤها الطبیعة النوعیة التی فی الفرد تقتضی من الکم والکیف والوضع وغیرها عرضا عریضا ثم الأسباب والشرائط الخارجیة الاتفاقیة تخصص ما تقتضیه الطبیعة النوعیة وبتغیر تلک الأسباب والشرائط ینتقل الفرد من عارض یتلبس به إلی آخر من نوعه أو جنسه.

خاتمة للفصل

لما کانت الصورة النوعیة مقومة لمادتها الثانیة التی هی الجسم المؤلف من المادة والصورة الجسمیة کانت علة فاعلیة للجسم متقدمة علیه کما أن الصورة الجسمیة شریکة العلة للمادة الأولی. ویتفرع علیه أولا أن الوجود أولا للصورة النوعیة وبوجودها توجد الصورة الجسمیة ثم الهیولی بوجودها الفعلی. وثانیا أن الصور النوعیة لا تحفظ الجسمیة إلی بدل بل توجد بوجودها الجسمیة ثم إذا تبدلت إلی صورة أخری تخالفها نوعا بطل ببطلانها الجسم ثم حدثت جسمیة أخری بحدوث الصورة التالیة.

ص ۱۰۹

الفصل الثامن فی الکم وهو من المقولات العرضیة

الفصل الثامن فی الکم وهو من المقولات العرضیة

قد تقدم أن العرض ماهیة إذا وجدت فی الأعیان وجدت فی موضوع مستغن عنه وأن العرضیة کعرض عام لتسع من المقولات هی أجناس عالیة لا جنس فوقها ولذا کان ما عرف به کل واحدة منها تعریفا بالخاصة لا حدا حقیقیا ذا جنس وفصل. وقد عرف الشیخان الفارابی وابن سینا الکم بأنه العرض الذی بذاته یمکن أن یوجد فیه شیء واحد یعده وهو أحسن ما أورد له من التعریف وأما تعریفه بأنه العرض الذی یقبل القسمة لذاته فقد أورد علیه بأنه تعریف بالأخص لاختصاص قبول القسمة بالکم المتصل وأما المنفصل فهو ذو أجزاء بالفعل وکذا تعریفه بأنه العرض الذی یقبل المساواة فقد أورد علیه بأنه تعریف دوری لأن المساواة هی الاتحاد فی الکم وکیف کان فما یشتمل علیه هذه التعاریف خواص ثلاثة للکم وهی العد والانقسام والمساواة

الفصل التاسع فی انقسامات الکم

الفصل التاسع فی انقسامات الکم

ینقسم الکم انقساما أولیا إلی المتصل والمنفصل والمتصل هو الکم الذی یمکن أن یفرض فیه أجزاء تتلاقی علی حدود مشترکة والحد المشترک هو

ص ۱۱۰

الذی یمکن أن یجعل بدایة لجزء کما یمکن أن یجعل نهایة لآخر کالخط إذا فرض انقسامه إلی ثلاثة أجزاء فإن القسم المتوسط یمکن أن یجعل بدایة لکل من الجانبین ونهایة له فیکون القسمان قسما واحدا والخط ذا قسمین. وعرف المتصل أیضا بما یقبل الانقسام إلی غیر النهایة والمنفصل خلاف المتصل وهو العدد الحاصل من تکرر الواحد فإنه منقسم إلی أجزاء بالفعل ولیس بینها حد مشترک فإن الخمسة مثلا إذا قسم إلی اثنین وثلاثة فإن کان بینهما حد مشترک من الأجزاء کانت أربعة أو من خارج کانت ستة. والمتصل ینقسم إلی قسمین قار وغیر قار والقار هو الثابت المجتمع الأجزاء بالفعل کالسطح وغیر القار هو الذی لا یجتمع أجزاؤه المفروضة بالفعل کالزمان فإن کل جزء منه بالفعل قوة للجزء التالی فلا یجتمعان بالفعل إذ فعلیة الشیء لا تجامع قوته. والقار ینقسم إلی الجسم التعلیمی وهو القابل للانقسام فی جهاته الثلاث العرض والطول والعمق والسطح وهو القابل للانقسام فی الجهتین العرض

والطول والخط وهو القابل للانقسام فی جهة واحدة. والکم المنفصل وهو العدد موجود فی الخارج بالضرورة والکم المتصل غیر القار وهو الزمان سیأتی إثبات وجوده فی مباحث القوة والفعل. وأما الکم المتصل القار فالجسم التعلیمی والسطح موجودان فی الخارج لأن هناک أجساما طبیعیة منفصلا بعضها من بعض متعینة متناهیة ولازم تعینها الجسم التعلیمی ولازم تناهیها السطح. وأما الخط فهو موجود فی الخارج إن ثبتت أجسام لها سطوح متقاطعة کالمکعب والمخروط والهرم ونحوها. ثم إن کل مرتبة من مراتب العدد غیر المتناهیة نوع خاص منه مباین لسائرها لاختصاصها بخواص عددیة لا تتعداها إلی غیرها. والزمان نوع واحد وإن کان معروضه أنواع الحرکات الجوهریة والعرضیة

ص ۱۱۱

لما أن بین أفرادها عادا مشترکا. والأجسام التعلیمیة التی لا عاد مشترکا بینها کالکرة والمخروط والمکعب ونحوها أنواع متباینة وکذا السطوح التی لا عاد مشترکا بینها کالسطح المستوی وأقسام السطوح المحدبة والمقعرة وکذا الخطوط التی لا عاد مشترکا بینها إن کانت موجودة کالخط المستقیم وأنواع الأقواس وأما الأجسام والسطوح والخطوط غیر المنتظمة فلیست بأنواع بل مرکبة من أنواع شتی.

الفصل العاشر فی أحکام مختلفة للکم

الفصل العاشر فی أحکام مختلفة للکم

قد تقدمت الإشارة إلی أن من خواص الکم المساواة والمفاوتة ومنها الانقسام خارجا کما فی العدد أو وهما کما فی غیره ومنها وجود عاد منه یعده وهناک أحکام أخر أوردوها. أحدها أن الکم المنفصل وهو العدد یوجد فی المادیات والمجردات جمیعا وأما المتصل غیر القار منه وهو الزمان فلا یوجد إلا فی المادیات وأما المتصل القار وهو الجسم التعلیمی والسطح والخط فلا یوجد فی المجردات إلا عند من یثبت عالما مقداریا مجردا له آثار المادة دون نفس المادة. الثانی أن العدد لا تضاد فیه لأن من شروط التضاد غایة الخلاف بین المتضادین ولیست بین عددین غایة الخلاف إذ کل مرتبتین مفروضتین من العدد فإن الأکثر منهما یزید بعدا من الأقل بإضافة واحد علیه. وأما الاحتجاج علیه بأن کل مرتبة من العدد متقوم بما هو دونه والضد لا یتقوم بالضد ففیه أن المرتبة من العدد لو ترکبت مما دونها من المراتب کانت المراتب التی تحتها فی جواز تقویمها علی السواء کالعشرة مثلا یجوز فرض ترکبه

ص ۱۱۲

من تسعة وواحدة وثمانیة واثنین وسبعة وثلاثة وستة وأربعة وخمسة وخمسة وتعین بعضها للجزئیة ترجح بلا مرجح وهو محال وقول الریاضیین إن العشرة مجموع الثمانیة والاثنین معناه مساواة مرتبة من العدد لمرتبتین لا کون المرتبة وهی نوع واحد عین المرتبتین وهما نوعان اثنان. ونظیر الکلام یجری فی الکم المتصل مطلقا وکذا لا یضاد الجسم التعلیمی سطحا ولا خطا ولا سطح خطا إذ لا موضوع واحدا هناک یتعاقبان علیه ولا یتصور هناک غایة الخلاف. الثالث أن الکم لا یوجد فیه التشکیک بالشدة والضعف وهو ضروری أو قریب منه نعم یوجد فیه التشکیک بالزیادة والنقص کأن یکون خط أزید من خط فی الطول إذا قیس إلیه وجودا لا فی أن له ماهیة الخط وکذا السطح یزید وینقص من سطح آخر من نوعه وکذا الجسم التعلیمی. الرابع قالوا إن الأبعاد متناهیة واستدلوا علیه بوجوه من أوضحها أنا نفرض خطا غیر متناه وکرة خرج من مرکزها خط مواز لذلک الخط غیر المتناهی فإذا تحرکت الکرة تلاقی الخطان بمصادرة أقلیدس فصار الخط الخارج من المرکز مسامتا للخط غیر المتناهی المفروض بعد ما کان موازیا له ففی الخط غیر المتناهی نقطة بالضرورة هی أول نقط المسامتة لکن ذلک محال إذ لا یمکن أن یفرض علی الخط نقطة مسامتة إلا وفوقها نقطة یسامتها الخط قبلها. وقد أقیم علی استحالة وجود بعد غیر متناه براهین أخر کبرهان التطبیق والبرهان السلمی وغیر ذلک. الخامس أن الخلاء ولازمه قیام البعد بنفسه من دون معروض یقوم به محال وسیأتی الکلام فیه فی بحث الأین. السادس أن العدد لیس بمتناه ومعناه أنه لا توجد

مرتبة من العدد إلا ویمکن فرض ما یزید علیها وکذا فرض ما یزد علی الزائد ولا تقف السلسلة

ص ۱۱۳

حتی تنقطع بانقطاع الاعتبار ویسمی غیر المتناهی اللایقفی ولا یوجد من السلسلة دائما بالفعل إلا مقدار متناه وما یزید علیه فهو فی القوة وأما ذهاب السلسلة بالفعل إلی غیر النهایة علی نحو العدول دون السلب التحصیلی فغیر معقول فلا کل ولا مجموع لغیر المتناهی بهذا المعنی ولا تحقق فیه لشیء من النسب الکسریة کالنصف والثلث والربع وإلا عاد متناهیا.

الفصل الحادی عشر فی الکیف وانقسامه الأولی

الفصل الحادی عشر فی الکیف وانقسامه الأولی

عرفوه بأنه عرض لا یقبل القسمة ولا النسبة لذاته فیخرج بالعرض الواجب لذاته والجوهر وبقید عدم قبول القسمة الکم وبقید عدم قبول النسبة المقولات السبع النسبیة ویدخل بقید لذاته ما یعرضه قسمة أو نسبة بالعرض. قال صدر المتألهین المقولات لما کانت أجناسا عالیة لیس فوقها جنس لم یمکن أن یورد لها حد ولذلک کان ما یورد لها من التعریفات رسوما ناقصة یکتفی فیها بذکر الخواص لإفادة التمییز ولم یظفر فی الکیف بخاصة لازمة شاملة إلا المرکب من العرضیة والمغایرة للکم والأعراض النسبیة فعرف بما محصله أنه عرض یغایر الکم والأعراض النسبیة لکن هذا التعریف تعریف للشیء بما یساویه فی المعرفة والجهالة لأن الأجناس العالیة لیس بعضها أجلی من البعض ولو جاز ذلک لجاز مثله فی سائر المقولات بل ذلک أولی لأن الأمور النسبیة لا تعرف إلا بعد معروضاتها التی هی الکیفیات فعدلوا عن ذکر کل من الکم والأعراض النسبیة إلی ذکر الخاصة التی هی أجلی انتهی ملخصا الأسفار ج ۴ ص ۵۸.

ص ۱۱۴

وینقسم الکیف انقساما أولیا إلی أربعة أقسام کلیة هی الکیفیات المحسوسة والنفسانیة والمختصة بالکمیات والاستعدادیة وتعویلهم فی حصرها فی الأربعة علی الاستقراء.

الفصل الثانی عشر فی الکیفیات المحسوسة

الفصل الثانی عشر فی الکیفیات المحسوسة

ومن خاصتها أن فعلها بطریق التشبیه أی جعل الغیر شبیها بنفسها کما تجعل الحرارة مجاورها حارا وکما یلقی السواد مثلا شبحه أی مثاله علی العین والکیفیات المحسوسة تنقسم إلی المبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات والملموسات. والمبصرات منها الألوان فالمشهور أنها کیفیات عینیة موجودة فی خارج الحس وأن البسیط منها البیاض والسواد وباقی الألوان حاصلة من ترکبهما أقساما من الترکیب وقیل الألوان البسیطة التی هی الأصول خمسة السواد والبیاض والحمرة والصفرة والخضرة وباقی الألوان مرکب منها. وقیل اللون کیفیة خیالیة لا وجود لها وراء الحس کالهالة وقوس قزح وغیرهما وهی حاصلة من أنواع اختلاط الهواء بالأجسام المشفة أو انعکاس منها. ومن المبصرات النور وهو غنی عن التعریف وربما یعرف بأنه الظاهر بذاته المظهر لغیره وینبغی أن یراد به إظهاره الأجسام للبصر ولو أطلق الإظهار کان ذلک خاصة للوجود. وکیف کان فالمعروف من مذهبهم أنه کیفیة مبصرة توجد فی الأجسام

ص ۱۱۵

النیرة بذاتها أو فی الجسم الذی یقابل نیرا من غیر أن ینتقل من النیر إلی المستنیر ویقابله الظلمة مقابلة العدم للملکة وقیل إن النور جوهر جسمانی وقیل إنه ظهور اللون. والمسموعات هی الأصوات والصوت کیفیة حاصلة من قرع عنیف أو قلع عنیف 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 خيالا فى الحس معدوما فى خارج الحس. والمذوقات هى الطعوم المدركة بالذائقة وقد عدوا بسائطها تسعة وهى الحرافة والملاحة والمرارة والدسومة والحلاوة والتفه والعفوصة والقبض والحموضة وما عدا هذه الطعوم طعوم مركبة منها. والمشمومات أنواع الروائح المحسوسة بالشامة وليس لأنواع الروائح التى ندركها أسماء عندنا نعرفها بها إلا من جهة إضافتنا لها إلى موضوعاتها كما نقول رائحة المسك ورائحة الورد أو من جهة موافقتها للطبع ومخالفتها له كما نقول رائحة طيبة ورائحة منتنة أو من جهة نسبتها إلى الطعم كما نقول رائحة حلوة ورائحة حامضة وهذا كله دليل ضعف الإنسان فى شامته كما ذكره الشيخ. والملموسات أنواع الكيفيات المحسوسة بحس اللمس وقد عدوا بسائطها اثنى عشر نوعا هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة وقد ألحق بها بعضهم الخشونة والملاسة والصلابة واللين والمعروف أنها مركبة.

ص ۱۱۶

الفصل الثالث عشر فى الكيفيات المختصة بالكميات

الفصل الثالث عشر فى الكيفيات المختصة بالكميات

وهى الكيفيات العارضة للجسم بواسطة كميته فيتصف بها الكم أولا ثم الجسم لكميته كالاستدارة فى الخط والزوجية فى العدد. وهى ثلاثة أقسام بالاستقراء الأول الشكل والزاوية الثانى ما ليس بشكل وزاوية مثل الاستدارة والاستقامة من الكيفيات العارضة للخط والسطح والجسم التعليمى الثالث الكيفيات العارضة للعدد مثل الزوجية والفردية والتربيع والتجذير وغير ذلك. وألحق بعضهم بالثلاثة الخلقة ومرادهم بها مجموع اللون والشكل ويدفعه أنها ليس لها وحدة حقيقية ذات ماهية حقيقية بل هى من المركبات الاعتبارية ولو كانت ذات ماهية كان من الواجب أن يندرج تحت الكيفيات المبصرة والكيفيات المختصة بالكميات وهما جنسان متباينان وذلك محال. أما القسم الأول فالشكل هيئة حاصلة للكم من إحاطة حد أو حدود به إحاطة تامة كشكل الدائرة التى تحيط بها خط واحد وشكل المثلث والمربع وكثير الأضلاع التى يحيط بها حدود والكرة التى يحيط بها سطح واحد والمخروط والأسطوانة والمكعب التى تحيط بها سطوح فوق الواحد. والشكل من الكيفيات لصدق حد الكيف عليه وليس هو السطح أو الجسم ولا الحدود المحيطة به ولا المجموع بل الهيئة الحاصلة من سطح أو جسم أحاط به حدود خاصة. والزاوية هى الهيئة الحاصلة من إحاطة حدين أو حدود متلاقية فى حد

ص ۱۱۷

إحاطة غير تامة كالزاوية المسطحة الحاصلة من إحاطة خطين متلاقيين فى نقطة والزاوية المجسمة الحاصلة من إحاطة سطح المخروط المنتهى إلى نقطة الرأس وزاوية المكعب المحيط بها سطوح ثلاثة والكلام فى كون الزاوية كيفا لا كما نظير ما مر من الكلام فى كون الشكل من مقولة الكيف. وجوز الشيخ كون الهيئة الحاصلة من إحاطة السطحين من المكعب مثلا المتلاقيين فى خط زاوية لانطباق خواص الزاوية عليها. وأما القسم الثانى فالاستقامة فى الخط وتقابلها الاستدارة من مقولة الكيف دون الكم وبينهما تخالف نوعى أما أنهما من مقولة الكيف فلأنا نعقل مفهومى الاستقامة والاستدارة 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 الاستقامة عن الخط المستقيم ويبقى أصل الخط ثم يوصف بالاستدارة لكن ذلك محال لأن الخط نهاية السطح كما أن السطح نهاية الجسم ولا يمكن أن يتغير حال النهاية إلا بعد تغير حال ذى النهاية فلو لم يتغير حال السطح فى انبساطه وتمدده لم يتغير حال الخط فى استقامته ولو لم يتغير حال الجسم فى انبساطه وتمدده لم يتغير حال السطح فى ذلك

والجسم التعليمى 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 استقامته علم منه أن الاستقامة إما فصله أو لازم فصله فالمستقيم يغاير المستدير فى نوعيته وكذ

ص ۱۱۸

السطح المستوى وغيره وأيضا غيره لما يخالفه وكذا الأجسام التعليمية لما يخالفها. ويتفرع على ما تقدم أولا أن لا تضاد بين المستقيم والمستدير لعدم التعاقب على موضوع واحد ولعدم غاية الخلاف وكذا ما بين الخط والسطح وكذا ما بين السطح والجسم التعليمى وكذا ما بين السطوح أنفسها وبين الأجسام التعليمية أنفسها. وثانيا أن لا اشتداد وتضعف بين المستقيم والمستدير إذ من الواجب فى التشكيك أن يشمل الشديد على الضعيف وزيادة وقد تبين أن المستقيم لا يتضمن المستدير وبالعكس. وأما القسم الثالث فالزوجية والفردية العارضتان للعدد وكذا التربيع والتجذير والتكعيب وما يناظرها وهى من الكيفيات دون الكم لصدق حد الكيف عليها وهو ظاهر بالنظر إلى أن كل مرتبة 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 نسبى فى نفسه فليس بكم ولا بواحد من الأعراض النسبية فليس شىء من الزوجية والفردية إلا كيفا عارضا للكم. ونظير البيان يجرى فى سائر أحوال الأعداد من التربيع والتجذير وغير ذلك. وبالتأمّل فيما تقدم يظهر أولا أن لا تضاد بين هذه الأحوال العددية إذ لا موضوع مشتركا بين الزوجية والفردية يتعاقبان عليه على ما هو شرط التضاد. وثانيا أن لا تشكيك بالشدة والضعف ولا بالزيادة والنقيصة فى هذه الأحوال العددية فكما لا يتبدل تقوس واستدارة إلى تقوس واستدارة أخرى إلا مع بطلان موضوعه ووجود موضوع آخر غيره بالعدد كذلك لا تتبدل

ص ۱۱۹

زوجية مثلا إلى زوجية زوج الزوج إلا مع بطلان موضوعه الذى هو المعدود ووجود موضوع آخر غيره بالعدد وفى ذلك بطلان الزوجية التى هى عرض ووجود زوجية أخرى بالعدد وليس ذلك من التشكيك فى شىء. وثالثا يعلم بالتذكر لما تقدم أن الكيفيات المختصة بالكميات توجد فى الماديات والمجردات المثالية جميعا بناء على تجرد المثال.

الفصل الرابع عشر فى الكيفيات الاستعدادية وتسمى أيضا

الفصل الرابع عشر فى الكيفيات الاستعدادية وتسمى أيضا القوة واللاقوة

والمعنى الجامع بينها الذى هو بمنزلة النوع من مطلق الكيف وبمنزلة الجنس لأنواعها الخاصة بها أنها استعداد شديد جسمانى نحو أمر خارج بمعنى أنه الذى يترجح به حدوث أمر من خارج ولها نوعان أحدهما الاستعداد الشديد على أن ينفعل كالممراضية واللين والثانى الاستعداد الشديد على أن لا ينفعل كالمصحاحية والصلابة. وألحق بعضهم بالنوعين نوعا ثالثا وهو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعية ورده الشيخ وتبعه صدر المتألهين قال فى الأسفار إنه لا خلاف فى أن القوة على الانفعال والقوة على المقاومة داخلتان تحت هذا النوع وأما القوة على الفعل هل هى داخلة 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 كيفية بها يترجح أحد جانبى القبول واللاقبول لقابلها.

ص ۱۲۰

وأما بيان أن القوة على الفعل لا تصلح أن تكون داخلة 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 حقيقة فلها اقتضاء أثر إذا خلى وطبعه ولم يكن مانع يفعل ذلك الأثر فلا يحتاج فى فعلها إلى قوة زائدة عليها وإذا فرض إضافة قوة أخرى لها لم تكن تلك الذات بالقياس إليها فاعلة لها بل قابلة إياها

وإذا اعتبرت الذات والقوة معا كان المجموع شيئا آخر إن كان له فعل كان فعله لازما من غير تراخى استعداد له لحصول ذلك الفعل. ولو فرض ذلك الاستعداد للفاعلية له كان يلزمه أولا قوة انفعالية لحصول ما يتم به كونه فاعلا فذلك الاستعداد المفروض لم يكن بالحقيقة لفاعليته بل لانفعاله فليس للفاعلية استعداد بل للمنفعلية أولا وبالذات وللفاعلية بالعرض. فثبت مما بينا بالبرهان أن لا قوة ولا استعداد بالذات لكون الشيء فاعلا بل إنم...القوة والاستعداد للانفعال ولصيرورة الشيء قابلا لشيء بعد أن لم يكن انتهى الأسفار ج ۴ ص ۱۰۵. 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 إضافة كالعلم الذى هو من الكيفيات النفسانية ويلزمه الإضافة بين موضوعه ومتعلقه أعنى العالم والمعلوم وكالقدرة والإرادة.

الفصل الخامس عشر فى الكيفيات النفسانية

الفصل الخامس عشر فى الكيفيات النفسانية

الكيفية النفسانية وهى كما قال الشيخ ما لا يتعلق بالأجسام على

ص ۱۲۱

الجملة إن لم تكن راسخة سميت حالا وإن كانت راسخة سميت ملكة وإذ كانت النسبة بين الحال والملكة نسبة الضعف والشدة وهم يعدون المرتبتين من الضعف والشدة نوعين مختلفين كان لازمه عد الحال مغايرا للملكة نوعا ووجودا. والكيفيات النفسانية كثيرة وإنما أوردوا منها فى هذا الباب بعض ما يهم البحث عنه. فمنها الإرادة قال فى الأسفار يشبه أن يكون معناها واضحا عند العقل غير ملتبس بغيرها إلا أنه يعسر التعبير عنها بما يفيد تصورها بالحقيقة وهى تغاير الشهوة كما أن مقابلها وهى الكراهة يغاير النفرة إذ قد يريد الإنسان ما لا يشتهيه كشرب دواء كريه ينفعه وقد يشتهى ما لا يريده كأكل طعام لذيذ يضره انتهى ج ۴ ص ۱۱۳. وبمثل البيان يظهر أن الإرادة غير الشوق المؤكد الذى عرفها به بعضهم وملخص القول الذى يظهر به أمر الإرادة 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 ثانية للنوع فالنفس الإنسانية التى هى صورة جوهرية مجردة متعلقة الفعل بالمادة علة فاعلية للأفعال الصادرة عن الإنسان لكنها مبدأ علمى لا يصدر عنها إلا ما ميزته من كمالاتها الثانية من غيره ولذا تحتاج قبل الفعل إلى تصور الفعل والتصديق بكونه كمالا لها فإن كان التصديق ضروريا أو ملكة راسخة قضت بكون الفعل كمالا ولم تأخذ بالتروى كالمتكلم الذى يتلفظ بالحرف بعد الحرف من غير ترو ولو تروى فى بعضها لتبلد وتلكأ وانقطع عن الكلام وإن لم يكن ضروريا مقضيا به توسلت إلى التروى والفحص عن المرجحات فإن ظفرت بما يقضى بكون الفعل كمالا قضت به ثم يتبع هذه الصورة العلمية على ما

ص ۱۲۲

قيل الشوق إلى الفعل لما أنه كمال ثان معلول لها ثم يتبع الشوق الإرادة 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 أراده ثم يتبع الإرادة القوة العاملة المحركة للعضلات فتحرك العضلات وهو الفعل. فمبادى الفعل الإرادى فينا هى العلم والشوق والإرادة والقوة العاملة المحركة هذا ما نجده من أنفسنا فى أفعالنا الإرادية وإمعان النظر فى حال سائر الحيوان يعطى أنها كالإنسان فى أفعالها الإرادية. فظهر بذلك أولا أن المبدأ الفاعلى لأفعال الإنسان الإرادية بما أنها كمالاتها الثانية هو الإنسان بما أنه فاعل علمى والعلم متمم لفاعليته يتميز به الكمال من غيره ويتبعه الشوق من غير توقف على شوق آخر أو إرادة وتتبعه الإرادة بالضرورة من غير توقف على إرادة أخرى وإلا لتسلسلت الإرادات فعد الإرادة علة فاعلية للفعل فى غير محله وإنما الإرادة والشوق الذى قبلها من لوازم العلم المتمم لفاعلية الفاعل. وثانيا أن أفعال الإنسان مما للعلم دخل فى صدوره لا تخلو من إرادة الفاعل حتى الفعل الجبرى وسيأتى فى البحث عن أقسام الفاعل ما ينفع فى

المقام. وثالثا أن الملاک فی اختیاریة الفعل تساوی نسبة الإنسان إلی الفعل والترک وإن کان بالنظر إلیه وهو تام الفاعلیة ضروری الفعل. ومن الکیفیات النفسانیة القدرة وهی حالة فی الحیوان بها یصح أن یصدر عنه الفعل إذا شاء ولا یصدر عنه إذا لم یشأ ویقابلها العجز. وأما القدرة المنسوبة إلی الواجب تعالی فإذ کان الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات فهی مبدئیته الفعلیة بذاته لکل شیء وإذ کانت عین الذات فلا ماهیة لها بل هی صرف الوجود.

ص ۱۲۳

ومن الکیفیات النفسانیة علی ما قیل العلم والمراد به العلم الحصولی الذهنی من حیث قیامه بالنفس قیام العرض بموضوعه لصدق حد الکیف علیه وأما العلم الحضوری فهو حضور المعلوم بوجوده الخارجی عند العالم والوجود لیس بجوهر ولا عرض. والعلم الذی هو من الکیف مختص بذوات الأنفس وأما المفارقات فقد تقدم أن علومها حضوریة غیر حصولیة غیر أن العلوم الحصولیة التی فی معالیلها حاضرة عندها وإن کانت هی أیضا بما أنها من صنعها حاضرة عندها. ومن هذا الباب الخلق وهو الملکة النفسانیة التی تصدر عنها الأفعال بسهولة من غیر رویة ولا یسمی خلقا إلا إذا کان عقلا عملیا هو مبدأ الأفعال الإرادیة ولیس هو القدرة علی الفعل لأن نسبة القدرة إلی الفعل والترک متساویة ولا نسبة للخلق إلا إلی الفعل ولیس المراد به هو الفعل وإن کان ربما یطلق علیه لأنه الأمر الراسخ الذی یبتنی علیه الفعل. وللخلق انشعابات کثیرة تکاد لا تحصی الشعب الحاصلة منها لکن أصول الأخلاق الإنسانیة نظرا إلی القوی الباعثة للإنسان نحو الفعل ثلاثة وهی قوی الشهوة الباعثة له إلی جذب الخیر والنافع الذی یلائمه وقوی الغضب الباعثة له إلی دفع الشر والضار والعقل الذی یهدیه إلی الخیر والسعادة ویزجره عن الشر والشقاء. فالملکة العاملة فی المشتهیات إن لازمت الاعتدال بفعل ما ینبغی کما ینبغی سمیت عفة وإن انحرفت إلی حد الإفراط سمیت شرها وإن نزلت إلی التفریط سمیت خمودا وکذلک الملکة المرتبطة بالغضب لها اعتدال تسمی شجاعة وطرفا إفراط یسمی تهورا وتفریط یسمی جبنا وکذلک الملکة الحاکمة فی الخیر والشر والنافع والضار إن لازمت وسط الاعتدال فاشتغلت بما ینبغی کما ینبغی سمیت حکمة وإن خرجت إلی حد الإفراط

ص ۱۲۴

سمیت جربزة أو إلی حد التفریط سمیت غباوة. والهیئة الحاصلة من اجتماع الملکات الثلاث التی نسبتها إلیها نسبة المزاج إلی الممتزج وأثرها إعطاء کل ذی حق من القوی حقه إذا اعتدلت سمیت عدالة وإن خرجت إلی حد الإفراط سمیت ظلما أو إلی حد التفریط سمیت انظلاما. ووسط الاعتدال من هذه الملکات التی هی الأصول وما یتفرع علیها من الفروع فضیلة ممدوحة والطرفان أعنی طرفی الإفراط والتفریط رذیلة مذمومة والبحث عن هذه الفضائل والرذائل موکول إلی غیر هذه الصناعة. وقد ظهر مما تقدم أولا أن الخلق إنما یوجد فی العالم الإنسانی وغیره من ذوات الأنفس التی تستکمل بالأفعال الإرادیة علی ما یناسب کمال وجوده فلا خلق فی المفارقات إذ لا عقل عملیا ولا استکمال إرادیا فیها. وثانیا أن کلا من هذه الأخلاق التی هی من الکیفیات النفسانیة بما أنها ملکة راسخة تقابلها حال من تلک الکیفیة کالشهوة والغضب والخوف والفزع والحزن والهم والخجل والفرح والسرور والغم وغیر ذلک والبحث عن أسبابها الطبیعیة فی الطب وعن إصلاحها وتدبیرها بحیث یلائم السعادة الإنسانیة فی صناعة الأخلاق. ومن الکیفیات النفسانیة اللذة والألم واللذة علی ما عرفوها إدراک الملائم بما أنه ملائم والألم إدراک المنافی بما أنه مناف فهما من الکیف بما أنهما من سنخ الإدراک وینقسمان بانقسام الإدراک فمنهما حسی وخیالی وعقلی فاللذة الحسیة کإدراک النفس الحلاوة من طریق الذوق والرائحة الطیبة من طریق الشم واللذة الخیالیة إدراکها الصورة الخیالیة من بعض الملذات الحسیة واللذة العقلیة إدراکها بعض ما نالته من الکمالات الحقة العقلیة واللذة العقلیة أشد اللذائذ وأقواها لتجردها وثباتها والألم الحسی والخیالی والعقلی علی خلاف اللذة فی کل من هذه الأبواب.

ص ۱۲۵

واللذة علی أی حال وجودیة والألم عدمی یقابلها تقابل العدم والملکة. لا یقال لا ریب فی أن الألم شر بالذات وإذ کان هو إدراک

المنافی بما أنه مناف کان أمرا وجودیا لأن الإدراک أمر وجودی وبهذا ینفسخ قولهم إن الشر عدم لا غیر. لأنه یقال وجود کل شیء هو نفس ذلک الشیء ذهنیا کان أو خارجیا فحضور أی أمر عدمی عند المدرک هو نفس ذلک الأمر العدمی لاتحاد الوجود والماهیة والعلم والمعلوم فالألم الموجود فی ظرف الإدراک مصداق للألم وهو بعینه الألم العدمی الذی هو شر بالذات. تنبیه ما مر من القول فی الکیف وأحکامه وخواصه هو المأثور من الحکماء المتقدمین وللمتأخرین من علماء الطبیعة خوض عمیق فیما عده المتقدمون من الکیف عثروا فیه علی أحکام وآثار جمة ینبغی للباحث المتدبر أن یراجعها ویراعی جانبها فی البحث.

الفصل السادس عشر فی الإضافة وفیه أبحاث

الفصل السادس عشر فی الإضافة وفیه أبحاث

البحث الأول

قد عرفت أن سبعا من المقولات أعراض نسبیة وهی الإضافة والأین و

ص ۱۲۶

المتی والوضع والجدة وأن یفعل وأن ینفعل ومعنی نسبیتها أنها هیئات قائمة بموضوعاتها من نسب موجودة فیها لا أن هذه المقولات عین تلک النسب الوجودیة وذلک أنک عرفت فی بحث الوجود الرابط والمستقل أن النسبة رابط موجود فی غیره لا استقلال له أصلا لا یحمل علی شیء ولا یحمل علیه شیء فلا ماهیة له لأن الماهیة ما یقال علی الشیء فی جواب ما هو والمقولات ماهیات جنسیة فلا تکون النسبة مقولة ولا داخلة تحت مقولة. علی أن النسبة فی بعض هذه المقولات متکررة متکثرة ولا معنی لتکرر الماهیة کمقولة الإضافة التی یجب فیها تکرر النسبة ومقولة الوضع التی فیها نسبة بعض أجزاء الشیء إلی بعض ونسبة المجموع إلی الخارج وربما قامت علی نسب کثیرة جدا. فتبین أن المقولة النسبیة هی هیئة حاصلة للشیء من نسبة کذا وکذا قائمة به.

البحث الثانی

أن الإضافة هیئة حاصلة من نسبة الشیء إلی شیء آخر منسوب إلی الشیء الأول المنسوب إلیه کهیئة الإضافة التی فی الأخ فإن فیها نسبة الأخ بالأخوة إلی أخیه المنسوب إلی هذا الأخ المنسوب إلیه بالأخوة. فالنسبة التی فی مقولة الإضافة متکررة وهو الفرق بین ما فیها من النسبة وبین مطلق النسبة فإن وجود مطلق النسبة واحد قائم بالطرفین مطلقا بخلاف الحال فی مقولة الإضافة فإن النسبة فیها متکررة لکل من المضافین نسبة غیر ما فی الآخر غیر أنهما متلازمان لا تنفکان فی ذهن ولا خارج. وما أوردناه من تعریف الإضافة لیس بحد منطقی کما تقدمت الإشارة إلیه فی نظائره بل رسم إن کان أعرف من المعرف ولعل المعقول من لفظ

ص ۱۲۷

الإضافة مشفعا ببعض ما له من الأمثلة أعرف عند العقل مما أوردناه من الرسم فلا کثیر جدوی فی إطالة البحث عن قیوده نقضا وإبراما وکذا فی سائر ما أوردوه لها من التعاریف. ثم إنه ربما یطلق المضاف ویراد به نفس المقولة ویسمی عندهم بالمضاف الحقیقی وربما یطلق ویراد به موضوع المقولة وربما یطلق ویراد به الموضوع والعرض جمیعا ویسمی المضاف المشهوری فإن العامة تری أن المضاف إلی الابن مثلا هو الإنسان المتلبس بالبنوة والحال أن التعلق من الجانبین إنما هو للإضافة نفسها بالحقیقة.

البحث الثالث

الإضافة موجودة فی الخارج والحس یؤید ذلک لوقوعه علی أنواع من الإضافات الخارجیة التی لها آثار عینیة لا یرتاب فیها کإضافة الأب والابن والعلو والسفل والقرب والبعد وغیر ذلک. وأما نحو وجودها فالعقل ینتزع من الموضوعین الواجدین للنسبة المتکررة المتلازمة وصفا ناعتا لهما انتزاعا من غیر ضم ضمیمة فهی موجودة بوجود موضوعها من دون أن یکون بإزائه وجود منحاز مستقل. قال فی الأسفار بعد کلام له فی هذا المعنی وبالجملة إن المضاف بما هو مضاف بسیط لیس له وجود فی الخارج مستقل مفرد بل

وجوده أن يكون لاحقا بأشياء كونها بحيث يكون لها مقايسة إلى غيرها فوجود السماء فى ذاتها وجود الجواهر ووجودها بحيث إذا قيس إلى الأرض عقلت الفوقية وجود الإضافات انتهى ج ۴ ص ۲۰۴.

ص ۱۲۸

البحث الرابع

من أحكام الإضافة أن المضافين متكافئان وجودا وعدما وقوة وفعلا فإذا كان أحدهما موجودا كان الآخر موجودا وكذا فى جانب العدم وإذا كان أحدهما بالقوة فالآخر بالقوة 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 المستقبلة فالعلم موجود فى الحال والمعلوم معدوم لم يوجد بعد مع أن العلم والمعلوم من المضافين. وأجيب أما عن أول النقضين فبأن معية أجزاء الزمان ليست آنية بأن يكون الجزءان موجودين فى آن واحد بل معيتهما اتصالهما فى الوجود الوحدانى التدريجى الذى معيتهما فيه عين التقدم والتأخر فيه كما أن وحدة العدد عين كثرته. وأما عن النقض الثانى فبأن الإضافة إنما هى بين العلم وبين الصورة الحاضرة من المعلوم عند العالم وهو المعلوم بالذات دون المعلوم بالعرض الذى هو عين خارجى والأمور المستقبلة حاضرة بصورتها المعلومة بالذات عند العالم وإن كانت غائبة بعينها الخارجية المعلومة بالعرض على أن الحق أن العلم عين المعلوم كما سيأتى فى مرحلة العاقل والمعقول. وكما يتكافى المضافان وجودا وعدما وقوة وفعلا ـ كذلك يتكافئان عموما وخصوصا فالأبوة العامة تضايف البنوة العامة والأبوة الشخصية تضايف البنوة الشخصية. ومن خواص الإضافة أنها تعرض جميع المقولات حتى نفسها ففى الجوهر كالأب والابن وفى الكم المتصل كالعظيم والصغير وفى الكم المنفصل

ص ۱۲۹

كالكثير والقليل وفى الكيف كالأحر والأبرد وفى الإضافة كالأقرب والأبعد وفى الأين كالعالى والسافل وفى المتى كالأقدم والأحدث وفى الوضع كالأشد انتصابا وانحناء وفى الجدة كالأكسى والأعرى وفى أن يفعل كالأقطع والأصرم وفى أن ينفعل كالأشد تسخنا والأضعف.

البحث الخامس

تنقسم الإضافة إلى متشاكلة الأطراف وهى التى لا ـ اختلاف بين أطرافها كالقريب والقريب والأخ والأخ والجار والجار ومختلفة 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 هيئة حاصلة للجسم من نسبته إلى المكان والمكان بما له من الصفات المعروفة عندنا بديهى 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 ۱۳۰

عليها المتنازعون لئلا يكون النزاع لفظيا ج ۴ ص ۳۹. وقد اختلفوا فى حقيقته على أقوال خمسة أحدها أنه هيولى 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 المحوی وهو قول المعلم الأول وتبعه الشیخان الفارابی وابن سینا والخامس أنه بعد یساوی أقطار الجسم المتمکن فیکون بعدا جوهریا مجردا عن المادة وهو قول أفلاطون والرواقیین واختاره المحقق الطوسی ره وصدر المتألهین فهذه أقوال خمسة. سادسها قول بعضهم بإنکار المکان وإذ کانت الأمارات الأربع المذکورة آنفا بدیهیة لا یرتاب فیها فعلی المنکرین أن یرجعوه إلی مقولة الوضع فغیرها من الجوهر وسائر الأعراض لا ینطبق علیه البتة لکن یرد علیه أن الجسم ربما ینتقل من مکان إلی مکان مع عدم التغیر فی جوهره وسائر أعراضه غیر الأین وربما یعرضه التغیر فیه مع عدم الانتقال فالمکان غیر الجمیع حتی الوضع. والقول بأنه الهیولی أو الصورة لا تنطبق علیه الأمارات السابقة فإن المکان یطلب بالحرکة ویترک بالحرکة والهیولی وکذا الصورة لا تطلبان بالحرکة ولا تترکان بالحرکة وأیضا المرکب ینسب إلی الهیولی فیقال باب خشبی أو من حدید ولا ینسب إلی المکان. فالمعتمد هو القول بالسطح أو البعد الجوهری المجرد عن المادة وللفریقین احتجاجات ومشاجرات طویلة مذکورة فی المطولات. ومن أقوی ما یورد علی القول بالسطح أن لازمه کون الشیء ساکنا ومتحرکا فی زمان واحد فالطیر الواقف فی الهواء والسمک الواقف فی الماء عند ما یجری الهواء والماء علیهما یجب أن یکونا متحرکین لتبدل السطح المحیط بهما من الهواء والماء وهما ساکنان بالضرورة وأیضا المکان متصف بالفراغ و

ص ۱۳۱

الامتلاء وذلک نعت البعد لا نعت السطح. ومن أقوی ما یورد علی القول بالبعد الجوهری المجرد أن لازمه تداخل المقدارین وهو محال فإن فیه حلول الجسم بمقداره الشخصی الذاهب فی الأقطار الثلاثة فی المکان الذی هو مقدار شخصی یساویه ورجوعهما مقدارا شخصیا واحدا ولا ریب فی امتناعه اللهم إلا أن یمنع ذلک بأن من الجائز أن یکون المانع هو الهیولی مع المقدار أو الصورة مع المقدار أو هما معه.

البحث الثانی

قد عرفت أن الأین هیئة حاصلة للشیء من نسبته إلی المکان والکلام فی کونه هیئة حاصلة من النسبة لا نفس وجود النسبة نظیر ما تقدم فی الإضافة.

البحث الثالث

قد یقسم الأین إلی أول حقیقی وثان غیر حقیقی فالأول کون الشیء فی مکانه الخاص به الذی لا یسعه فیه غیره معه ککون الماء فی الکوز والثانی نظیر قولنا فلان فی البیت فلیس البیت مشغولا به وحده بل یسعه وغیره وأبعد منه کونه فی الدار ثم فی البلد وهکذا والتقسیم غیر حقیقی والمقسم هو الأین بحسب توسع العرف العام. ویقرب منه تقسیمه إلی أین جنسی وهو الکون فی المکان وأین نوعی کالکون فی الهواء وأین شخصی ککون هذا الشخص فی هذا الوقت فی مکانه الحقیقی

ص ۱۳۲

الفصل الثامن عشر فی المتی

الفصل الثامن عشر فی المتی

وهو الهیئة الحاصلة للشیء من نسبته إلی الزمان سیأتی إن شاء الله أن لکل حرکة بما لها من الوجود السیال التدریجی مقدارا غیر قار یخصها ویغایر ما لغیرها من الامتداد غیر القار. فلکل حرکة خاصة واحدة بالعدد زمان خاص واحد بالعدد غیر أن بعض هذه الأزمنة یقبل الانطباق علی بعض والزمان العام المستمر الذی نقدر به الحرکات زمان الحرکة الیومیة المأخوذ مقیاسا نقیس به الأزمنة والحرکات فیتعین به نسب بعضها إلی بعض بالتقدم والتأخر والطول والقصر وللحوادث بحسب ما لها من النسبة إلی الزمان هیئة حاصلة لها هی المتی. ویقرب الکلام فی المتی من الکلام فی الأین فهناک متی یخص الحرکة لا یسع معها غیرها وهو المتی الأول

الحقیقی ومنه ما یعمها وغیرها ککون هـذه الحرکـة الواقعـة فی ساعة کذا أو فی یوم کذا أو فی شـهر کذا أو فی سـنة کذا أو فی قرن کـذا وهکذا والفرق بین الأین والمتی فی هذا الباب أن الزمان الخاص الواحد یشترک فیه کثیرون بانطباقها علیه بخلاف الأین الخاص الواحـد فلا یسع إلا جسـما واحـدا. وینقسم المتی نوع انقسام بانقسام الحوادث الزمانیة فمنها ما هی تدریجیة الوجود ینطبق علی الزمان نفسه ومنها ما هی آنیـة الوجود ینتسب إلی طرف الزمان کالوصولات والمماسات والانفصالات. وینقسم أیضا کما قیل إلی ما بالـذات وما بالعرض فما بالذات متی

ص ۱۳۳

الحرکات المنطبقة علی الزمان بذاتها وما بالعرض متی المتحرکات المنطبقة علیه بواسطة حرکاتها وأما بحسب جوهر ذاتها فلا متی لها وهـذا مبنی علی منع الحرکـة الجوهریـة وأما علی القول بها کما سـیأتی إن شاء الله فلا فرق بین الحرکة والمتحرک فی ذلک وینقسـم أیضا بانقسام المقولات الواقعة فیها الحرکات

الفصل التاسع عشر فی الوضع

الفصل التاسع عشر فی الوضع

الوضع هو الهیئة الحاصـلة للشـیء من نسـبة بعض أجزائه إلی بعض والمجموع إلی الخارج کهیئة القیام والقعود والاسـتلقاء والانبطاح. وینقسم الوضع إلی ما بالطبع وما لا بالطبع أما الذی بالطبع فکاسـتقرار الشجرة علی أصلها وساقها والذی لا بالطبع فکحال ساکن البیت من البیت وینقسم إلی مـا بالفعـل وما بالقوة. قیل الوضع مما یقع فیه التضاد والشـدة والضـعف أما التضاد فمثل کون الإنسان رأسه إلی السـماء ورجلاه إلی الأرض مضادا لوضعه إذا کان معکوسا والوضعان معنیان وجودیان متعاقبان علی موضوع واحد من غیر أن یجتمعا فیه وبینهما غایـة الخلاف وکـذا الحال فی الاسـتلقاء والانبطاح وأما الشـدة فکالأشد انتصابا أو الأکثر انحناء. وفی تصویر غایة الخلاف فی الوضع خفاء فلیتأمّل.

تنبیه

للوضع معنیان آخران غیر المعنی المقولی أحدهما کون الشیء قابل

ص ۱۳۴

للإشارة الحسـیة والإشارة کما نقل عن الشـفاء تعیین الجهة التی تخص الشـیء من جهات هذا العالم وعلیه فکل جسم وجسمانی یقبل الوضع بهـذا المعنی فالنقطـة ذات وضع بخلاـف الوحـدة. وثانیهمـا معنی أخص من الأول وهو کون الکم قابلا للإشارة الحسـیة بحیث یقال أین هو من الجهات وأین بعض أجزائه المتصـلة به من بعض. لکن نوقش فیه بأن الخط والسطح بل الجسم التعلیمی لا أین لها لو لاـ تعلقهـا بالمادة الجسـمانیة فلا یکفی مجرد الاتصال الکمی فی إیجاب قبول الإشارة الحسـیة حتی یقارن المادة نعم للصورة الخیالیة المجردة من الکم إشارة خیالیة وکذا للصورة العقلیة إشارة تسانخها.

الفصل العشرون فی الجدة

الفصل العشرون فی الجدة

وتسمی أیضا الملک وهی الهیئة الحاصلة من إحاطة شیء بشیء بحیث ینتقل المحیط بانتقال المحاط والموضوع هو المحاط فالإحاطة التامـة کإحاطـة إهـاب الحیوان به والإحاطـة الناقصـة کمـا فی التقمص والتنعل والتختم ونحو ذلک وتنقسم إلی جـدة طبیعیـة کما فی المثـال الأول وغیر طبیعیـة کما فی غیره من الأمثلـة. قال فی الأسـفار وقـد یعبر عن الملک بمقولـة له فمنه طبیعی ککون القوی للنفس ومنه اعتبار خارجی ککون الفرس لزید ففی الحقیقة الملک یخالف هذا الاصطلاح فإن هذا من مقولة المضاف لا غیر انتهی ج ۴ ص

۲۲۳. والحق أن الملک الحقیقی الذی فی مثل کون القوی للنفس حیثیهٔ وجودیهٔ

ص ۱۳۵

هی قیام وجود شـیء بشـیء بحیث یختص به فیتصرف فیه کیف شاء فلیس معنی مقولیا والملک الاعتباری الذی فی مثل کون الفرس لزید اعتبار للملک الحقیقی دون مقولهٔ الإضافهٔ وسنشیر إن شاء الله إلی هذا البحث فی مرحلهٔ العاقل والمعقول

الفصل الحادی والعشرون فی مقولتی أن یفعل وأن ینفعل

الفصل الحادی والعشرون فی مقولتی أن یفعل وأن ینفعل

أما الأول فهو هیئهٔ غیر قارهٔ حاصلهٔ فی الشـیء المؤثر من تأثیره ما دام یؤثر کتسـخین المسخن ما دام یسخن وتبرید المبرد ما دام یبرد. وأما الثانی فهو هیئـهٔ غیر قارهٔ حاصـلهٔ فی المتأثر ما دام یتأثر کتسـخن المتسـخن ما دام یتسـخن وتبرد المتبرد ما دام یتبرد. ومن خاصـهٔ هـاتین المقولتین أولاـ کما یظهر من الأمثلـهٔ أنهما تعرضان غیرهما من المقولات کالکیف والکم والوضع وغیرها وثانیا أن معروضـهما من حیث هو معروض لا یخلو عن حرکهٔ ولذا عبر عنهما بلفظ أن یفعل وأن ینفعل الظاهرین فی الحرکهٔ والتدرج دون الفعل والانفعال الـذین ربما یسـتعملان فی التأثیر والتأثر الـدفعی غیر التـدریجی وبالجملـهٔ المقولتان هیئتان عارضـتان لمعروضـهما من جملـهٔ ما له من الحرکـهٔ. قال فی الأسـفار واعلم أن وجود کل منهما فی الخارج لیس عبارهٔ عن نفس السـلوک إلی مرتبـهٔ فإنه بعینه معنی الحرکـهٔ ولا أیضـا وجود کـل منهمـا وجود المقولاـت التی یقع بهـا التحریـک والتحرک کـالکیف مثل السواد والکم مثل مقـدار الجسم النامی أو الوضع کالجلوس والانتصاب ولا غیر ذلک. بل وجودهما عبارهٔ عن وجود شیء من هذه المقولات ما دام یؤثر أو یتأثر

ص ۱۳۶

فوجـود السـواد أو السـخونهٔ مثلاـ من حیث إنه سـواد من بـاب مقولـهٔ الکیف ووجود کـل منهمـا من حیث کونه تـدریجیا یحصـل منه تدریجی آخر أو یحصل من تدریجی آخر هو من مقولهٔ أن یفعل أو أن ینفعل. وأما نفس سـلوکه التدریجی أی خروجه من القوهٔ إلی الفعل سواء کان فی جانب الفاعل أو فی جانب المنفعل فهو عین الحرکهٔ لا غیر فقد ثبت نحو ثبوتهما فی الخارج وعرضیتهما انتهی ج ۴ ص ۲۲۵. وأما الإشـکال فی وجود المقولتین بأن تأثیر المؤثر یمتنع أن یکون وصـفا ثبوتیا زائدا علی ذات المؤثر وإلا افتقر إلی تأثیر آخر فی ذلـک التـأثیر وننقـل الکلاـم إلیه فیتسـلسل ذاهبـا إلی غیر النهایـهٔ وهـو محصـور بین حاصـرین المـؤثر والمتـأثر. ویجری نظیر الإشـکال فی زیـادهٔ تـأثر المتـأثر علی ذات المتـأثر فلو کـان قبول الأـثر زائـدا علی ذات القابل احتاج إلی قبول آخر وننقل الکلام إلیه فیتسـلسل وهو محصور بین حاصـرین فالتأثیر والتأثر سواء کانا دفعیین أو تدریجیین وصـفان عدمیان غیر موجودین فی الخارج. فیدفعه أنه إنمـا یتم فیمـا کـان الأثر الثبوتی المفروض موجودا بوجود منحاز یحتاج إلی تأثیر منحاز جدیـد یخصه وأما لو کان ثابتا بثبوت أمر آخر فهو مجعول بعین الجعـل المتعلق بمتبوعه والتـأثیر والتـأثر التـدریجیان موجودان بعین إیجاد الکیف کالسواد فی المسود والمتسود ولا دلیل علی وجود الشیء أقوی من صدق مفهومه علی عین خارجی فی قضیهٔ خارجیهٔ

ص ۱۳۷

المرحلهٔ السابعهٔ فی الواحد والکثیر وفیها تسعهٔ فصول

المرحلهٔ السابعهٔ فی الواحد والکثیر وفیها تسعهٔ فصول

الفصل الأول فی أن مفهوم الوحدهٔ والکثرهٔ بدیهی غنی عن التعریف

ینقسم الموجود إلی الواحـد والکثیر فکل موجود إما واحـد وإما کثیر والحق أن الوحدهٔ والکثرهٔ من المفاهیم العامهٔ الضـروریهٔ التصور المسـتغنیهٔ عن التعریف کـالوجوب والإمکـان ولـذا کـان مـا عرفوهما به من التعریف لا یخلو من دور وتعریف الشـیء بنفسه کتعریف

الواحـد بأنه الذی لا ینقسم من الجهة التی یقال إنه واحد ففیه أخذ الانقسام الذی هو الکثرة فی تعریف الواحد مضافا إلی کونه تعریفا للواحـد بالواحـد ثم تعریف الکثیر بأنه المجتمع من الوحـدات وفیه أخـذ الوحـدة فی تعریف الکثیر وقد کانت الکثرة مأخوذة فی حد الواحـد وهو الدور مضافا إلی کونه تعریفا للکثیر بالمجتمع وهو الکثیر بعینه فالحق أن تعریفهما بما عرفا به تعریف لفظی یراد به التنبیه علی معناهما وتمییزه من بین المعانی المخزونـة عنـد النفس فالواحد هو الذی لا ینقسم من حیث إنه لا ینقسم والتقیید بالحیثیة لیندرج فیه الواحـد غیر الحقیقی الـذی ینقسم من بعض الوجوه والکثیر هو الـذی ینقسم من حیث إنه ینقسم. فقـد تحصل أن الموجود ینقسـم إلی الواحد والکثیر وهما معنیان متباینان تباین أحد القسمین للآخر.

ص ۱۳۹

تنبیه

قـالوا إن الوحـدة تسـاوق الوجود فکـل موجود فهو واحـد من جهـة أنه موجود حـتی أن الکثرة الموجودة من حیث هی موجودة کثرة واحدة کما یشـهد بذلک عروض العدد لها والعدد مؤلف من آحاد یقال کثرة واحدة وکثرتان وکثرات ثلاث وعشرة واحدة وعشرتان وعشـرات ثلاث وهکذا. وربما یتوهم أن انقسام الموجود إلی الواحد والکثیر ینافی کون الواحد مساوقا للموجود وذلک أن الکثیر من حیث هـو کـثیر موجود لمکـان الانقسـام المـذکور والکـثیر من حیث هو کـثیر لیس بواحـد ینتـج أن بعض الموجود لیس بواحـد وهو ینـاقض قولهم کـل موجود فهو واحـد. ویـدفعه أن للواحـد اعتبـارین اعتبـاره فی نفسه من غیر قیاس بعض مصادیقه إلی بعض فیساوق الموجود ویعم مصـادیقه من واحـد وکثیر واعتبـاره بقیـاس بعض مصـادیقه إلی بعض فهنـاک مصـادیق لاـ یوجـد فیها من معنی عـدم الانقسـام ما یوجـد فی مصادیق أخر کالعشـرة التی لا یوجـد فیها من معنی عـدم الانقسام ما یوجـد فی الواحـد وإن کان فیها ذلک إذا قیس إلی العشـرات فالکثیر الـذی لیس بالواحـد هو المقیس من حیث هو مقیس والـذی یقابله هو الواحـد بالاعتبار الثانی وأما الواحد بالاعتبـار الأـول فهو یعم الواحـد والکثیر القسـیمین جمیعـا. ونظیر ذلـک انقسام مطلق الموجود إلی ما بالقوة وما بالفعل مع مساوقـة ما بالفعل لمطلق الموجود وانقسام الوجود إلی ذهنی وخارجی یترتب علیه الآثار مع مساوقـة الخارجی المترتب علیه الآثار لمطلق الوجود فکل ذلک من الاختلافات التشکیکیة التی لحقیقة الوجود المشککة. ونظیر هذا التوهم ما ربما یتوهم أن الوحدة من المعانی الانتزاعیة العقلیة

ص ۱۴۰

ولو کانت حقیقة خارجیة لکانت لها وحدة ولوحدتها وحدة وهلم جرا فیتسلسل. ویدفعه أن وحدتها عین ذاتها فهی واحدة بذاتها نظیر ما تقدم فی الوجود أنه موجود بذاته من غیر حاجة إلی وجود زائد علی ذاته

الفصل الثانی فی أقسام الواحد

الفصل الثانی فی أقسام الواحد

الواحـد إمـا حقیقی وإما غیر حقیقی والحقیقی ما اتصف بالوحـدة لـذاته من غیر واسـطة فی العروض کالإنسان الواحـد وغیر الحقیقی بخلافه کالإنسان والفرس المتحـدین فی الحیوان وینتهی لا محالـة إلی واحـد حقیقی. والواحد الحقیقی إما ذات هی عین الوحدة وإما ذات متصـفة بالوحـدة والأول هو صـرف الشـیء الـذی لا یتثنی ولا یتکرر وتسـمی وحدته وحدة حقة والواحد والوحدة هناک شـیء واحـد والثانی کالإنسان الواحـد. والواحـد بالوحـدة غیر الحقة إما واحد بالخصوص وإما واحد بالعموم والأول هو الواحد بالعدد الذی یفعل بتکرره العـدد والثانی کالنوع الواحـد والجنس الواحـد. والواحـد بالخصوص إما أن لا ینقسم من حیث طبیعته المعروضة للوحدة أیضـا کمـا لاـ ینقسم من حیث صـفة وحـدته أو ینقسم والأـول إمـا نفس مفهوم الوحـدة وعـدم الانقسـام وإما غیره وغیره إما وضـعی کالنقطـة الواحـدة وإما غیر وضـعی کالمفارق وهو إما متعلق بالمادة بوجه کالنفس المتعلقـة بالمادة فی فعلها وإما غیر متعلق بها أصـلا

كالعقل والثانى وهو الذى يقبل الانقسام بحسب طبيعته المعروضة للوحدة إما أن يقبله بالذات كالمقدار الواحد وإم

ص ۱۴۱

أن يقبله بالعرض كالجسم الطبيعى الواحد من جهة مقداره. والواحد بالعموم إما واحد بالعموم المفهومى وإما واحد بالعموم بمعنى السعة الوجودية والأول إما واحد نوعى كالإنسان وإما واحد جنسى كالحيوان وإما واحد عرضى كالماشى والضاحك والواحد بالعموم بمعنى السعة الوجودية كالوجود المنبسط. والواحد غير الحقيقى وهو ما اتصف بالوحدة بعرض غيره لاتحاده به نوعا من الاتحاد كزيد وعمرو المتحدين فى الإنسان والإنسان والفرس المتحدين فى الحيوان ويختلف أسماء الواحد غير الحقيقى باختلاف جهة الوحدة فالاتحاد فى معنى النوع يسمى تماثلا وفى معنى الجنس تجانسا وفى الكيف تشابها وفى الكم تساويا وفى الوضع توازيا وتطابقا. ووجود كل من الأقسام المذكورة ظاهر وكذا كون الوحدة واقعة على أقسامها وقوع المشكك على مصاديقه بالاختلاف كذا قرروا.

الفصل الثالث فى أن من لوازم الوحدة الهوهوية ومن لوازم

الفصل الثالث فى أن من لوازم الوحدة الهوهوية ومن لوازم الكثرة الغيرية

من عوارض الوحدة الهوهوية كما أن من عوارض الكثرة الغيرية والمراد بالهوهوية الاتحاد من جهة ما مع الاختلاف من جهة ما ولازم ذلك صحة الحمل بين كل مختلفين بينهما اتحاد ما وإن اختص الحمل بحسب التعارف ببعض أقسام الاتحاد. واعترض عليه بأن لازم عموم صحة الحمل فى كل اتحاد ما من مختلفين هو

ص ۱۴۲

صحة الحمل فى الواحد المتصل المقدارى الذى له أجزاء كثيرة بالقوة موجودة 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 الوحدانى ما لم ينقسم بواحد من أنحاء القسمة خارجا أو ذهنا لم يتحقق فيه كثرة أصلا فلم يتحقق شرط الحمل الذى هو وحدة ما مع كثرة ما فلم يتحقق حمل وإذا انقسم بأحد أنحاء القسمة بطلت هويته الواحدة وانعدم الاتصال الذى هو جهة وحدته فلم يتحقق شرط الحمل الذى هو كثرة ما مع وحدة ما فلم يتحقق حمل. فقد تبين أن بين كل مختلفين من وجه متحدين من وجه حملا ـ 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 بالتحصيل وغيره فى قولنا الإنسان ناطق فإن الفصل هو النوع محصلا كما مر فى مباحث الماهية وكالاختلاف بفرض الشىء مسلوبا عن نفسه فيغاير نفسه نفسه ثم يحمل على نفسه لدفع توهم المغايرة فيقال مثلا ـ 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 ۱۴۳

وقولنا القطن أبيض وقولنا الضاحك متعجب ويسمى هذا الحمل حملا شائعا صناعيا. وهاهنا نكتة يجب التنبيه عليها وهى أنه قد تقدم فى المباحث السابقة 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 وحدة الكثير المستحيلة عقلا. ومن هنا يتبين أن الحمل الذى هو اتحاد المختلفين بوجه لا يتحقق فى وجود المختلفين النفسى وإنما يتحقق فى الوجود النعتى

بـأن يكون أحـد المختلفين ناعتا بوجوده للآخر والآخر منعوتا به وبعبارة أخرى أحـد المختلفين هو الـذات بوجوده النفسـى والآخر هو الوصف بوجوده النفسـى واتحادهمـا فى الوجود النعتى الـذى يعطيه الوصف للـذات وهـذا معنى قول المنطقيين إن القضـية تنحل إلى عقدين عقد الوضع ولا يعتبر فيه إلا الذات وما فيه من الوصف عنوان مشـير إلى الذات فحسب وعقد الحمل والمعتبر فيه الوصف فقط وهاهنـا نوع ثالث من الحمل يسـتعمله الحكيم مسـمى بحمل الحقيقـة والرقيقـة مبنى على اتحاد الموضوع والمحمول فى أصل الوجود واختلافهمـا بالكمـال والنقص يفيـد وجود النـاقص فى الكامل بنحو أعلى وأشـرف واشـتمال المرتبـة العاليـة من الوجود على كمال ما دونها من المراتب.

الفصل الرابع فى انقسام الحمل إلى هو هو وذى هو

الفصل الرابع فى انقسام الحمل إلى هو هو وذى هو

ينقسم الحمل إلى حمل هو هو وحمل ذى هو والأول ما يثبت فيه المحمول

ص ۱۴۴

للموضوع بلاـ توقف على اعتبـار أمر زائـد كقولنـا الإنسـان ضاحـك ويسـمى أيضـا حمل المواطاة والثانى أن يتوقف ثبوت المحمول للموضوع على اعتبار أمر زائد كتقدير ذى أو الاشـتقاق كقولنا زيد عدل أى ذو عدل أو عادل. وينقسم أيضا إلى بتى وغير بتى والأول مـا كـان لموضوعه أفراد محققـة يصـدق عليها بعنوانه كقولنا الإنسان كاتب والكاتب متحرك الأصابع والثانى ما كان لموضوعه أفراد مقدرة غير محققة كقولنا المعدوم المطلق لا يخبر عنه وقولنا اجتماع النقيضـين محال. وينقسم أيضا إلى بسـيط ومركب ويسميان الهلية البسـيطة والهلية المركبة والهلية البسيطة ما كان المحمول فيها وجود الموضوع كقولنا الإنسان موجود والهلية المركبة ما كان المحمول فيها أثرا من آثاره وعرضـيا من عرضـياته كقولنا الإنسان ضاحك فهى تدل على ثبوت شـىء لشـىء بخلاف الهلية البسـيطة حيث تدل على ثبوت الشـىء. وبذلك يندفع ما أورده بعضهم على كلية قاعدة الفرعية القائلة إن ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له بانتقاضه بمثـل قولنـا الماهيـة موجودة حيث إن ثبوت الوجود للماهيـة بناء على ما يقتضـيه قاعـدة الفرعيـة فرع ثبوت الماهيـة وننقل الكلام إلى ثبوتهـا فهو فرع ثبوتها قبل وهلم جرا فيتسـلسل والجواب على ما تحصل أن القضـية هليـة بسـيطة والهليـة البسـيطة إنما تـدل على ثبوت الشـىء لا على ثبوت شـىء لشـىء حتى يقتضى وجودا للماهية قبل وجودها هذا. وأما ما أجاب به بعضهم عن الإشكال بتبديل الفرعية من الاسـتلزام وأن الحق أن ثبوت شـىء لشـىء مسـتلزم لثبوت المثبت له ولو بنفس هـذا الثبوت وثبوت الوجود للماهية مسـتلزم لثبوت الماهية بنفس هذا الثبوت فهو تسليم للإشكال وأسوء حالا منه قول بعضهم إن القاعدة مخصصة بثبوت الوجود للماهية هذا.

ص ۱۴۵

الفصل الخامس فى الغيرية وأقسامها

الفصل الخامس فى الغيرية وأقسامها

قـد تقـدم أن من عوارض الكثرة الغيريـة وتنقسم الغيريـة إلى ذاتيـة وغير ذاتية فالغيرية الذاتية هى أن يدفع أحد شـيئين الآخر بذاته فلا يجتمعـان لـذاتيهما كالمغايرة بين الوجود والعـدم وتسـمى تقابلا وقـد عرفوا التقابل بأنه امتناع اجتماع شـيئين فى محل واحـد من جهة واحدة فى زمان واحد ونسبة امتناع الاجتماع إلى شيئين للدلالة على كونه لذاتيهما والمراد بالمحل الواحد مطلق الموضوع ولو بحسب فرض العقل حتى يشـمل تقابل الإيجاب والسلب حيث إن متن القضية كالموضوع لهما وتقييد التعريف بجهة واحدة لإخراج ما اجتمع منهما فى شـىء واحد من جهتين ككون زيد أبا لعمرو وابنا لبكر والتقييد بوحدة الزمان ليشمل ما كان من التقابل زمانيا فليس عروض الضـدين لموضوع واحـد فى زمانين مختلفين ناقضا للتعريف. ولا ينتقض التعريف بالمثلين الممتنع اجتماعهما عقلا لأن أحد المثلين لا

یدفع الآخر بذاته التی هی الماهیهٔ النوعیهٔ المشترکهٔ بینهما وإنما یمتنع اجتماعهما لاستحالهٔ تکرر الوجود الواحد کما تقدم فی مباحث الوجود ولا ینتقض أیضا بنقیض اللازم وعین الملزوم فإن نقیض اللازم إنما یعاند عین الملزوم لمعاندته اللازم الذی هو نقیضه فامتناع اجتماعه مع الملزوم بعرض نقیضه لا لذاته. والغیریهٔ غیر الذاتیهٔ أن یکون الشیئان لا یجتمعان لأسباب أخر غیر ذاتیهما کافتراق الحلاوهٔ والسواد فی السکر والفحم وتسمی خلافا ویسمی أیضا الغیر بحسب التشخص والعدد.

ص ۱۴۶

والتقابل ینقسم إلی أربعهٔ أقسام وهی تقابل التناقض وتقابل العدم والملکهٔ وتقابل التضایف وتقابل التضاد والأصوب فی ضبط الأقسام أن یقال إن المتقابلین إما أن یکون أحدهما عدما للآخر أو لا ـ وعلی الأول إما أن یکون هناک موضوع قابل کالبصر والعمی فهو تقابل العدم والملکهٔ أو لا یکون کالإیجاب والسلب وهو تقابل التناقض وعلی الثانی وهو کونهما وجودیین فإما أن لا یعقل أحدهما إلا مع الآخر وبالقیاس إلیه کالعلو والسفل وهو تقابل التضایف أو لا وهو تقابل التضاد.

الفصل السادس فی تقابل التناقض

الفصل السادس فی تقابل التناقض

وهو تقابل الإیجاب والسلب کقولنا زید أبیض ولیس زید بأبیض أو ما هو فی معنی الإیجاب والسلب من المفردات کالإنسان واللاإنسان والعمی واللاعمی والمعدوم واللامعدوم. والنقیضان لا یصدقان معا ولا یکذبان معا وإن شئت فقل لا یجتمعان ولا یرتفعان فمآل تقابل التناقض إلی قضیهٔ منفصلهٔ حقیقیهٔ هی قولنا إما أن یصدق الإیجاب وإما أن یصدق السلب. فالتناقض فی الحقیقهٔ بین الإیجاب والسلب ولا ـ ینافی ذلک تحقق التناقض بین المفردات فکل مفهوم أخذناه فی نفسه ثم أضفنا إلیه معنی النفی کالإنسان واللاإنسان والفرس واللافرس تحقق التناقض بین المفهومین وذلک أنا إذا أخذنا مفهومین متناقضین کالإنسان واللاإنسان لم نرتب أن التقابل قائم بالمفهومین علی حد سواء فالإنسان یطرد بذاته اللاإنسان کما أن اللاإنسان یطرد بذاته الإنسان وضروری أنه لو لم یعتبر الثبوت والوجود فی

ص ۱۴۷

جانب الإنسان لم یطارد اللاإنسان ولم یناقضه فالإنسان واللاإنسان إنما یتناقضان لأنهما فی معنی وجود الإنسان وعدم الإنسان ولا یتم ذلک إلا ـ باعتبار قیام الوجود بالإنسان وکذا العدم فالإنسان واللاإنسان إنما یتناقضان لانحلالهما إلی الهلیتین البسیطتین وهما قضیتا الإنسان موجود ولیس الإنسان بموجود. ونظیر الکلام یجری فی المتناقضین قیام زید ولا قیام زید فهما فی معنی وجود القیام لزید وعدم القیام لزید وهما ینحلان إلی هلیتین مرکبتین هما قولنا زید قائم وقولنا لیس زید بقائم فتقابل التناقض بالحقیقهٔ بین الإیجاب والسلب وإن شئت فقل بین الوجود والعدم غیر أنه سیأتی فی مباحث العاقل والمعقول إن شاء الله تعالی أن العقل إنما ینال مفهوم الوجود أولا معنی حرفیا فی القضایا ثم یسبک منه المعنی الإسمی بتبدیله منه وأخذه مستقلا بعد ما کان رابطا ویصور للعدم نظیر ما جری علیه فی الوجود فتقابل التناقض بین الإیجاب والسلب أولا ـ وبالذات وبین غیرهما بعرضهما. فما فی بعض العبارات من نسبهٔ التناقض إلی القضایا کما فی عبارهٔ التجرید إن تقابل السلب والإیجاب راجع إلی القول والعقد انتهی أرید به السلب والإیجاب من حیث الإضافهٔ إلی مضمون القضیهٔ بعینه وقد ظهر أیضا أن قولهم نقیض کل شیء رفعه أرید فیه بالرفع الطرد الذاتی فالإیجاب والسلب یطرد کل منهما بالذات ما یقابله. وأما تفسیر من فسر الرفع بالنفی والسلب فصرح بأن نقیض الإنسان هو اللاإنسان ونقیض اللاإنسان اللالاإنسان وأما الإنسان فهو لازم النقیض ولیس بنقیض فلازم تفسیره کون تقابل التناقض من جانب واحد دائما وهو ضروری البطلان. ومن أحکام تقابل التناقض أن تقابل النقیضین إنما یتحقق فی الذهن أو فی اللفظ بنوع من المجاز لأن التقابل نسبهٔ قائمهٔ بطرفین وأحد الطرفین فی

ص ۱۴۸

المتناقضين هو العدم والعدم اعتبار عقلى لا مصداق له فى الخارج وهذا بخلاف تقابل العدم والملكة فإن العدم فيه كما سيأتى إن شاء الله عدم مضاف إلى أمر موجود فله حظ من الوجود فالتقابل فيه قائم فى الحقيقة بطرفين موجودين. ومن أحكام هذا التقابل امتناع الواسطة بين المتقابلين به فلا يخلو شىء من الأشياء عن صدق أحد النقيضين فكل أمر مفروض إما هو زيد مثلا 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 المنفصلة الحقيقية كما تقدمت الإشارة إليه وهى قولنا إما أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب وهى قضية بديهية أولية يتوقف عليها صدق كل قضية مفروضة ضرورية كانت أو نظرية فليس يصدق قولنا الأربعة زوج مثلا إلا إذا كذب قولنا ليست الأربعة بزوج وليس يصدق قولنا العالم حادث إلا إذا كذب قولنا ليس العالم بحادث ولذا سميت قضية امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما بأولى الأوائل. ولذا كان الشك فى صدق هذه المنفصلة الحقيقية مزيلا للعلم بكل قضية مفروضة إذ لا يتحقق العلم بصدق قضية إلا إذا علم بكذب نقيضها والشك فى هذه المنفصلة الحقيقية يوجب الشك فى كذب النقيض ولازمه الشك فى صدق النقيض الآخر ففى الشك فيها هلاك العلم كله وفساده من أصله وهو أمر تدفعه الفطرة الإنسانية وما يدعيه السوفسطى من الشك دعوى لا تتعدى طور اللفظ البتة وسيأتى تفصيل القول فيه.

ص ۱۴۹

الفصل السابع فى تقابل العدم والملكة

الفصل السابع فى تقابل العدم والملكة

ويسمى أيضا تقابل العدم والقنية 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 بصيرا. ولا يختلف الحال فى تحقق هذا التقابل بين أن يؤخذ موضوع الملكة هو الطبيعة الشخصية أو الطبيعة النوعية أو الجنسية فإن الطبيعة الجنسية وكذا النوعية موضوعان لوصف الفرد كما أن الفرد موضوع له فعدم البصر فى العقرب كما قيل عمى وعدم ملكة لكون جنسه وهو الحيوان من شأنه أن يكون بصيرا وإن لم يتصف به طبيعة العقرب النوعية وكذا المرودة وعدم التحاء الإنسان قبل أوان البلوغ عدم ملكة لكون الطبيعة النوعية التى للإنسان من شأنها ذلك وإن كان صنف غير البالغ لا يتصف به ويسمى تقابل العدم والملكة بهذا الإطلاق حقيقيا. وربما قيد بالوقت باشتراط أن يكون العدم فى وقت الملكة ويسمى التقابل حينئذ بالمشهورى وعليه فمرودة الإنسان قبل أوان البلوغ ليست من عدم الملكة فى شىء وكذا فقد العقرب للبصر ليس بعمى. وهو أشبه بالاصطلاح فلا يضر خروج الموارد التى يكون الموضوع فيها هو الجنس أو النوع من تقابل العدم والملكة مع عدم دخولها فى التقابلات الثلاثة الباقية وأقسام التقابل منحصرة فى الأربعة.

ص ۱۵۰

الفصل الثامن فى تقابل التضايف

الفصل الثامن فى تقابل التضايف

المتضايفان كما تحصل من التقسيم أمران وجوديان لا يعقل أحدهما إلا مع تعقل الآخر فهما على نسبة متكررة لا يعقل أحدهما إلا مع تعقل الآخر المعقول به ولذلك يمتنع اجتماعهما فى شىء من جهة واحدة لاستحالة دوران النسبة بين الشىء ونفسه. وقد أورد على كون التضايف أحد أقسام التقابل الأربعة بأن مطلق التقابل من أقسام التضايف إذ المتقابلان بما هما متقابلان متضايفان فيكون عد التضايف من أقسام التقابل من قبيل جعل الشىء قسيما لقسمه. وأجيب عنه بأن مفهوم التقابل من مصاديق التضايف ومصداق

التضايف من أقسام التقابل ومصاديقه فالقسم من التضايف هو مفهوم التقابل والقسيم له هو مصداقه وكثيرا ما يكون المفهوم الذهنى فردا لمقابله كمفهوم الجزئى الذى هو فرد للكلى ومقابل له باعتبارين فلا إشكال. ومن أحكام التضايف أن المتضايفين متكافئان وجودا وعدما وقوة وفعلا فإذا كان أحدهما موجودا فالآخر موجود بالضرورة وإذا كان أحدهما معدوما فالآخر معدوم بالضرورة وإذا كان أحدهما بالقوة أو بالفعل فالآخر كذلك بالضرورة. ولازم ذلك أنهما معان لا يتقدم أحدهما على الآخر لا ذهنا ولا خارجا.

ص ۱۵۱

الفصل التاسع فى تقابل التضاد

الفصل التاسع فى تقابل التضاد

قد عرفت أن المتحصل من التقسيم السابق أن المتضادين أمران وجوديان غير متضايفين لا يجتمعان فى محل واحد فى زمان واحد من جهة واحدة 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 أخر فرسموا المتضادين بأنهما أمران وجوديان غير متضايفين متعاقبان على موضوع واحد داخلان تحت جنس قريب بينهما غاية الخلاف ولذلك ينحصر التضاد عندهم فى نوعين أخيرين 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 الخارجية مباين لغيره من الأنواع التامة 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 آبيا 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 ۱۵۲

الجوهر وموضوع العرض لكن الجواهر لا يقع فيها تضاد كما سيجىء فالمتعين أن يكونا عرضين 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 العالية 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 المتوسطة الواقعة تحت بعضها مع بعض واقع تحت آخر وكذا الأنواع الأخيرة المندرجة تحت بعضها مع بعض الأنواع الأخيرة المندرجة تحت بعض آخر فالتضاد إنما يقع بالاستقراء فى نوعين واقعين تحت جنس قريب من المقولات العرضية كالسواد والبياض المعدودين من الكيفيات المبصرة عندهم وكالتهور والجبن من الكيفيات النفسانية.

وأما اعتبار غاية الخلاف بين المتضادين فإنهم حكموا بالتضاد بين أمور ثم عثروا بأمور متوسطة بين المتضادين نسبية كالسواد والبياض المتضادين وبينهما من الألوان الصفرة والحمرة والخضرة وهى بالنسبة إلى السواد من البياض وبالنسبة إلى البياض من السواد وكالتهور والجبن المتوسط بينهما الشجاعة فاعتبروا أن يكون الضد فى غاية الخلاف ونهاية 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 ۱۵۳

نسبة ولا ـ تتحقق نسبة واحدة 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 الشيء وحدانيا وله أضداد فإما أن يكون مخالفتها مع ذلك الشيء من جهة واحدة أو من جهات كثيرة فإن كانت مخالفتها له من جهة واحدة فالمضاد لذلك الشيء بالحقيقة شيء واحد وضد واحد وقد فرض أضدادا وإن كانت المخالفة بينها وبينه من جهات عديدة فليس الشيء ذا حقيقة بسيطة 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 الحرارة والبرودة والسواد والبياض ولكل واحد من الطرفين ضد واحد وأما الحار والبارد فالتضاد بينهما بالعرض انتهى ج ۲ ص ۱۱۴. ومن أحكامه أن المتضادين متعاقبان على الموضوع لاعتبار غاية الخلاف بينهما سواء كان بينهما واسطة أو وسائط هى 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.

خاتمة

اختلفوا فى التمانع الذى بين الواحد والكثير حيث لا يجتمعان فى شيء

ص ۱۵۴

واحد من جهة واحدة أ هو من التقابل بالذات أم لا وعلى الأول أ هو أحد أقسام التقابل الأربعة أم قسم خامس غير الأقسام الأربعة المذكورة وعلى الأول أ هو من تقابل التضايف أم من تقابل التضاد ولكل من الاحتمالات المذكورة قائل على ما فصل فى المطولات. والحق أنه ليس من التقابل المصطلح فى شيء لأن قوام التقابل المصطلح بالغيرية الذاتية التى هى تطارد الشيئين 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 الوحدة مساوقة للوجود 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. فالوحدة والكثرة من شئون تشكيك الوجود ينقسم الوجود بذلك إلى الواحد والكثير مع مساوقة الواحد للموجود المطلق كما ينقسم إلى الوجود الخارجى والذهنى مع مساوقة الخارجى لمطلق الوجود وينقسم إلى ما بالفعل وما بالقوة مع مساوقة ما بالفعل لمطلق الوجود. على أن واحدا من أقسام التقابل الأربعة بما لها من الخواص لا يقبل الانطباق على الواحد والكثير فإن النقيضين والعدم والملكة أحد المتقابلين فيهما عدم للآخر والواحد والكثير وجوديان والمتضايفان متكافئان وجودا وعدما وقوة وفعلا وليس الواحد والكثير على هذه الصفة والمتضادان بينهما غاية 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 شيء من التقابلات الأربعة والقسمة حاصرة فلا تقابل بينهما أصلا.

ص ۱۵۵

تفسير : الميزان جلد ۱۳ سوره مباركه اسراء

تفسير

تفسیر : المیزان جلد ۱۳ سوره مبارکه اسراء

سوره اسراء مکی است و ۱۱۱ آیه دارد

سوره اسراء آیه ۱

سوره اسراء آیه ۱

سوره اسراء آیه ۱

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

سبحان الّذی اءسری بعبده لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی الّذی بارکنا حوله لنریه من آیاتنا انّه هو السّمیع البصیر (۱)

ترجمه آیه

ترجمه آیه

به نام خداوند بخشاینده مهربان پاک و منزه است خدائی که در مبارک شبی بنده خود (محمد) (صلی اللّه علیه و آله و سلم) را از مسجد حرام (مکه معظمه) به مسجد اقصائی که پیرامونش را (به قدوم خاصان خود) مبارک ساخت ، سیر داد تا آیات خود را به او بنمایاند که همانا خداوند شنوا و بیناست (۱).

بیان آیه

این سوره پیرامون مساءله توحید و تنزیه خدای تعالی از هر شریکی که تصور شود می باشد، و با اینکه در این مورد بحث می کند، اما مساءله تسبیح خدا را بر مساءله حمد و ثنای او غلبه داده ، و بیشتر به قسم دوم پرداخته است ، همچنان که ابتدای آن را با جمله (سبحان الّذی اءسری بعبده ...) شروع کرده و در خلال سوره هم پی در پی تسبیح او را تکرار نموده ، یک جا فرموده : (سبحانّه و تعالی عما یقولون)، و جایی دیگر فرموده : (قل سبحان ربّی) و یا فرموده : (و یقولون سبحان ربّنا...)، و حتی در آیه ای که سوره به آن ختم می شود نیز معنای تسبیح خدای را متذکر گردیده و او را بر تنزّهش از داشتن شریک و ولی و اتخاذ فرزند ستوده و فرموده است : (و قل الحمد للّه الّذی لم یتّخذ ولدا و لم یکن له شریک فی الملک و لم یکن له ولیّ من الذّلّ و کبّرهٔ تکبیرا).

نقل برخی اقوال مدنی بودن بعضی از آیات سوره اسراء و اشاره به مفاد کلی اینسوره مبارکه

از آیات این سوره چنین بر می آید که از سوره های مکی است ، ولی بنابر قول بعضی از مفسرین بطوری که روح المعانی نقل نموده دو آیه از آن مدنی است ، که عبارتند از: آیه (و ان کادوا لیفتنونک ...) و آیه (و ان کادوا لیستفزّونک ...).

بعضی دیگر گفته اند که چهار آیه این سوره مدنی است یعنی آن دو آیه مذکور به اضافه آیه (و اذ قلنالک انّ ربّک احاط بالنّاس ...)، و آیه (و قل ربّ ادخلنی مدخل صدق ...).

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 (و لا تقتلوا النّفس ...) و آیه (و لا تقربوا الزّنا...) و آیه (اولئک الّذین یدعون ...) و آیه (اقم الصّلوهٔ ...)، و آیه (و آت ذا القربی ...).

و از مقاتل نقل شده که گفته است که تمام سوره مکی است مگر پنج آیه زیر: (و ان کادوا لیفتنونک ...) و آیه (و ان کادوا لیستفزّونک ...) و آیه (و اذ قلنالک ...) و آیه (و قل ربّ ادخلنی ...) و آیه (انّ الّذین اوتوا العلم من قبله ...).

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 (و ان کادوا لیفتنونک ...) تا آیه (و قل ربّ ادخلنی ...).

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 تسبیح خدای تعالی ، این سوره مطلب را با اشاره به داستان معراج رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) و سیر آن حضرت از مسجد الحرام به مسجد اقصی (که همان بیت المقدس باشد و بنائی است مرتفع (هیکل) که داوود و سلیمان (علیهماالسلام) برای بنی اسرائیل بنا نمودند، و خدا آن را خانّه مقدس ایشان قرار داد) شروع نموده و متذکر شده است .

آنگاه 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 بور زند 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 آنگاه حقایق مهم و بسیاری از معارف مربوط به مبداء 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 (قل ادعوا اللّه او ادعوا الرّحمن ایّا ما تدعوا فله الاسماء الحسنی : بگو چه خدا را بخوانید و چه رحمان را، به هر نامی که بخوانید برای او است اسمای حسنی) و نیز آیه (کلّا نمدّ هؤ لاء و هؤ لاء من عطاء ربّک و ما کان عطاء ربّک محظورا – هر یک از طایفه مؤ من و غیر مؤ من را از عطاء پروردگارت مدد می رسانیم و عطاء پروردگار تو ممنوع نیست و نیز آیه (و ان من قریهٔ الاّ نحن مهلکوها – و هیچ قریه ای نیست مگر آنکه ما هلاک کننده آنیم) و همچنین آیات دیگر، است .

معنای آیه شریفه : (سبحان الذی اسری بعبده ...)

معنای آیه شریفه : (سبحان الذی اسری بعبده ...)

سبحان الّذی اسری بعبده لیلا من المسجد الحرام ...

کلمه (سبحان) اسم مصدر از ماده تسبیح به معنای تنزیه است ، و همواره به طور اضافه استعمال می شود و در ترکیب ، مفعول مطلقی است که قائم مقام و جانشین فعل است ، بنابراین تقدیر (سبحان اللّه) (سبحت اللّه تسبیحا)است یعنی خدای را تنزیه می کنم تنزیه کردن مخصوصی ، و آن تنزیه و مبری ساختن او از هر چیزیست که لایق ساحت قدسش نباشد.

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 اصرار دارند که آن را برای تعجب بگیرند.

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 شبانّه سیر داد، و سیر مخصوص روز یا اعم از روز و شب می باشد.

و کلمه (لیلا) 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 (مسجداقصی) به قرینه جمله (الّذی بارکنا حوله) 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) و مخاطبینی که با اویند از مسجدالحرام خیلی دور است ، زیرا محل زندگی ایشان شهر مکه است که مسجدالحرام در همانجا است .

و جمله (لنریه من آیاتنا) 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 چنانکه در آیه دیگری در داستان معراج به این معنا تصریح نموده و فرموده است (لقد رای من آیات ربّه الکبری : آیه های بزرگی از آیات پروردگارش را مشاهده نمود).

و اینکه فرمود: (انّه هو السّمیع البصیر) 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.

(بارکنا حوله لنریه من آیاتنا) 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 مترتّب بر آن یعنی نشان دادن آیات امری بوده که از ساحت عظمت و کبریائی 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 خدائی را که با عظمت و کبریائیش بنده خود محمد (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 کبریائی 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 مکرمتی هست).

بحث روایتی

قسمت اول

بحث روایتی

روایتی مفصل در شرح واقعه (اسراء) و (معراج) و آنچه پیامبر (ص) در شبمعراج دید و شنید

قمی در تفسیر خود از پدرش از ابن ابی عمیر از هشام بن سالم از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: جبرئیل و میکائیل و اسرافیل براق را برای رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) آوردند، یکی مهار آن را گرفت و دیگری رکابش را و سومی جامه رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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.

آنگاه 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 خدائی را از آسمان و زمین به وی نشان می داد. رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 .

منادی دیگر از طرف چپ نـدایم داد که هان ای محمـد! به او نیز پاسـخ نگفته و توجهی ننمودم ، زنی با دست و ساعد برهنه و غرق در زیورهای دنیوی به استقبالم آمـد و گفت ای محمـد به من نگاه کن تا با تو سـخن گویم به او نیز توجهی نکردم و همچنان پیش می رفتم که ناگهان آوازی شـنیدم و از شنیدنش ناراحت شدم ، از آن نیز گذشتم ، اینجا بود که جبرائیل مرا پایین آورد و گفت ای محمـد، نمـاز بخوان من مشـغول نماز شـدم سپس گفت هیـچ می دانی کجا است که نماز می خوانی ؟ گفتم نه ، گفت : طور سـینا است ، همانجا است که خداونـد با موسـی تکلم کرد، تکلمی مخصوص ، آنگاه سوار شدم ، خدا می داند که چقدر رفتیم که به من گفت پیـاده شو و نمـاز بگزار. من پـایین آمـده نمـاز گزاردم ، گفت : هیـچ می دانی کجا نماز خوانـدی ؟ گفتم نه ، گفت این بیت اللحم بود، و بیت اللحم ناحیه ایست از زمین بیت المقدس که عیسی بن مریم در آنجا متولد شد.

آنگاه سوار شده براه افتادیم تا به بیت المقدس رسـیدیم ، پس براق را به حلقه ای که قبلا انبیاء مرکب خود را به آن می بسـتند بسته وارد شـدم در حالی که جبرئیل همراه و در کنارم بود، در آنجا به ابراهیم خلیل و موسـی و عیسـی در میان عـده ای از انبیاء که خـدا می داند چقدر بودند برخورد نمودم که همگی به خاطر من اجتماع کرده بودند و مهیای نماز بودند و من شـکی نداشتم در اینکه به زودی جبرئیـل جلو می ایسـتد و بر همه مـا امامت می کنـد ولی وقتی صف نماز مرتب شـد جبرئیل بازوی مرا گرفت و جلو برد و بر آنان امامت نمودم و البته غرور و عجبی نیست .

آنگاه خازنی نزدم آمد در حالی که سه ظرف همراه داشت یکی شـیر و دیگری آب و سومی شـراب و شنیدم که می گفت اگر آب را بگیرد هم خودش و هم امتش غرق می شوند و اگر شـراب را بگیرد هم خودش و هم امتش گمراه می گردند و اگر شیر را بگیرد خود هدایت شده و امتش نیز هدایت می شوند.

آنگـاه فرمود من شـیر را گرفتم و از آن آشامیـدم ، جبرئیـل گفت هـدایت شـدی و امتت نیز هـدایت شدنـد آنگـاه از من پرسـید در مسـیرت چه دیـدی ؟ گفتم صدای هاتفی را شـنیدم که از طرف راسـتم مرا صدا زد. پرسـید آیا تو هم جوابش را دادی ؟ گفتم نه و هیچ توجهی به آن نکردم گفت او مبلغ یهود بود اگر پاسـخش گفته بودی امتت بعد از خودت به یهودی گری می گرائیدند، سپس پرسـید دیگر چه دیـدی ؟ گفتم هـاتفی از طرف چپم صـدایم زد، پرسـید آیـا تو هم جوابش گفتی ؟ گفتم نه و توجهی هم نکردم ، گفت او داعی مسیحیت بود اگر جوابش می دادی امتت بعد از تو مسیحی می شدند آنگاه پرسید چه کسی در روبرویت ظاهر شد؟ گفتم زنی دیـدم با بازوانی برهنه که همه زیورهای دنیوی بر او بود به من گفت : ای محمد به سوی من بنگر، تا با تو سـخن گویم ، جبرئیـل پرسـید آیا تو هم با او سـخن گفتی ؟ گفتم نه سـخن گفتم و نه به او توجهی کردم ، گفت او دنیا بود اگر با او همکلام می شدی امتت دنیا را بر آخرت ترجیح می دادند.

آنگاه آوازی هول انگیز شـنیدم که مرا به وحشت انداخت جبرئیل گفت ای محمد می شـنوی ؟ گفتم آری ، گفت این سنگی است که من هفتـاد سـال قبـل از لب جهنم به داخل آن پرتاب کرده ام الان در قعر جهنم جای گرفت و این صـدا از آن بود، اصـحاب می گویند به همین جهت رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) تا زنده بود خنده نکرد.

صعود پیامبر اکرم (ص) با جبرئیل به آسمان دنیا

آنگـاه فرمود: جبرئیل بالا رفت و من هم با او بالا رفتم تا به آسـمان دنیا رسـیدیم و در آن فرشـته ای را دیـدم که او را اسـماعیل می گفتند و هم او بود صاحب خطفه که خدای عزوجلّ درباره اش فرموده : (الا من خطف الخطفه فاتبعه شـهاب ثاقب – مگر کسـی که خبر را برباید پس تیر شـهاب او را دنبال می کند) و او هفتاد هزار فرشته زیر فرمان داشت که هر یک از آنان هفتاد هزار فرشته دیگر زیر فرمان داشـتند فرشته مذکور پرسید ای جبرئیل ، این کیست همراه تو؟ گفت این محمد رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم)

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 ملاقات می آمدند تا به آسمان دوم وارد شدم در آنجا هیچ فرشته ای ندیدم مگر آنکه خوش و خندانش 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، آنچنان 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 تاکنون 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 افزاید، 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.

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 (مطاع ثمّ امین) 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 همچنان 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 برگردانید.

دیدار پیامبر (ص) با حضرت آدم و ملک الموت و گفتگو با آندو

آنگاه 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 بوئی طیب از جسدی طیب .

رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) به اینجا که رسید سوره مطففین را از آیه هفدهم که می فرماید: (کلّا انّ کتاب الابرار لفی علیین و ما ادریک ما علیون کتاب مرقوم یشهده المقرّبون) تا آخر سوره را تلاوت فرمود، پس آنگاه 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 ، آنگاه 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 آنرا 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 تحیتم 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 تاکنون مرده و از این به بعد می میرد او جانش 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 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 وارسی می کنم و

وقتی می بینم مردمی برای مرده خود گریه می کننـد می گویم گریه مکنید که باز نزد شـما بر می گردم و آنقدر می آیم و می روم تا احدی از شما را باقی نگذارم .

رسول خدا (صـلی اللّه علیه و آله و سـلم) فرمود ای جبرئیل فوق مرگ واقعه ای نیست ! جبرئیل گفت بعد از مرگ شدیدتر از خود مرگ است .

آنگـاه فرمود به راه خود ادامه دادیم تـا به مردمی رسـیدیم که پیش رویشان طعامهائی از گوشت پاک و طعامهائی دیگر از گوشـت ناپـاک بود. ناپاک را می خوردنـد و پاک را فرو می گذاشـتند پرسـیدم ای جبرئیل اینها کیاننـد؟ گفت اینها حرام خوران از امت تو هستند که حلال را کنار گذاشته و از حرام استفاده می برند.

برخورد با فرشته ای عجیب الخلقه و جلوه هایی از تجسماعمال در شب معراج

فرمود آنگاه فرشـته ای از فرشـتگان را دیـدم که خداوند امر او را عجیب کرده بود بدین صورت که نصـفی از جسد او را از آتش و نصف دیگرش را از یـخ آفریـده بود که نه آتش یـخ را آب می کرد و نه یـخ آتش را خاموش و او با صـدای بلند می گفت : (منزه است خدائی 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 خـدائی که میان آتش و آب را سازگاری دادی میان دلهای بنـدگان با ایمانت الفت قرار ده)، پرسـیدم ای جبرئیل این کیست ؟ گفت فرشـته ایست که خـدا او را به اکنـاف آسـمان و اطراف زمین هـا موکـل نموده و او خیرخواه ترین ملائکه اسـت نسبت به بندگان مؤ من از سکنه زمین ، و از روزی که خلق شده همواره این دعا را که شنیدی به جان آنان می کند.

و دو فرشـته در آسـمان 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 . آنگاه به سیر خود ادامه داده به اقوامی برخوردم که لبهائی داشتند مانند لبهای شتر، گوشت پهلویشـان را قیچی می کردنـد و به دهانشـان می انداختنـد، از جبرئیـل پرسـیدم اینهـا کیاننـد؟ گفت سـخن چینان و مسـخره کنندگانند.

باز به سیر خود ادامه داده به مردمی برخوردم که فرق سرشان را با سـنگهای بزرگ می کوبیدند پرسیدم اینها کیانند؟ گفت آنانکه نماز عشاء نخوانده می خوابند.

بـاز به سـیر خود ادامه دادم به مردمی برخوردم که آتش در دهانشان می انداختنـد و از پائینشان بیرون می آمـد پرسـیدم 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.

آنگـاه پیش رفته به اقوامی برخوردم که از بزرگی شـکم احـدی از ایشـان قادر به برخاسـتن نبود از جبرئیل پرسـیدم اینها چه کسانی هسـتند؟ گفت اینها کسانی هسـتند که ربا می خورند، بر نمی خیزند مگر برخاسـتن کسی که شیطان ایشان را مس نموده و در نتیجه احـاطه شان کرده . در این میان به راه آل فرعون بگذشـتم که صـبح و شام بر آتش عرضه می شدنـد و می گفتنـد پروردگارا قیامت کی بپا می شود.

رسـول خـدا (صـلی اللّه علیه و آله و سـلم) فرمود: پس از آنجـا گذشـته به عـده ای از زنـان برخوردم که به پسـتانهای 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 آنگاه رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 .

آنگاه فرمود: (از آنجا گذشته) به عده ای از فرشتگان خدا برخوردم که خدا به هر نحو که خواسته خلقشان کرده و صورتهایشان را هر طور خواسـته قرار داده هیـچ یک از اعضای بدنشان نبود مگر آنکه جداگانه از همه جوانب و به آوازهای مختلف خدا را حمد و تسبیـح می کردند، و فریاد آنان به ذکر و گریه از ترس خدا بلند بود، من از جبرئیل پرسـیدم اینها چه کسانی هسـتند؟ گفت خداوند

اینها را همینطور 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 سیّدالمرسلین 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.

عرج به آسمانهای دوم و سوم

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 عیسی بن مریم (علیهماالسلام)، 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 آنطور که خواسته قرار داده بود احدی از ایشان نبود مگر اینکه خدای را با صوتهای مختلف حمد و تسبیح می کردند.

آنگاه به آسمان سوم صعود کردیم در آنجا به مردی برخوردم که صورتش آنقدر زیبا بود که از هر خلق دیگری زیباتر بود، آنچنان 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 حرفهائی را که در آسمان دوم در معرفی من زد اینجا نیز همان را تکرار نمود ایشان هم همان عکس العمل را نشان دادند.

قسمت دوم

عروج به آسمانهای چهارم و ششم

آنگاه 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 سلامم 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) خطور کرد که نکند این همان باشد، پس جبرئیل با صیحه و فریاد به او گفت بایست و او اطاعتش نموده بپا خاست و تا قیامت همچنان خواهد ایستاد.

آنگاه 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 .

آنگاه به آسمان ششم صعود نمودیم ، در آنجا مردی بلند بالا و گندم گون دیدم که گوئی 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 فرزنـدان آدم نزد پروردگـار هسـتم و حـال آنکه این مرد گرامی تر از من است از جبرئیل پرسـیدم این کیست ؟ گفت : این برادر تو موسـی بن عمران است ، پس او را سـلام 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 (صـلی اللّه علیه و آله و سـلم) سـپس فرمود آنگاه به آسـمان هفتم صـعود نمودیم و در آنجا به هیچ فرشـته از فرشـتگان عبور نکردیم مگر آنکه می گفتنـد ای محمـد حجامت کن و به امتت بگو حجامت کننـد، در ضـمن در آنجا مردی دیـدم که سـر و ریشـش جوگندمی ، 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 ، آنگاه رسول خدا (صـلی اللّه علیه و آله و سـلم) این آیه را تلاوت فرمود: (انّ اولی النّاس با براهیم للّذین اتّبعوه و هذا النّبی و الّذین امنوا و اللّه ولیّ المؤ منین).

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.

عروج به آسمان هفتم و دیدن عجائب دیگری از مخلوقات خدا

رسول خدا (صـلی اللّه علیه و آله و سـلم) اضافه کرد که در آسمان هفتم دریاها از نور دیدم که آنچنان تلالو 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 دیـدم از جبرئیل پرسـش می کردم ، می گفت بشارت باد ترا ای محمد شـکر این کرامت الهی را بجای آور و خدای را در برابر این رفتـاری که بـا تو کرد سپاسـگزاری کن ، خداونـد هم دل مرا بـا گفتار جبرئیل سـکونت و آرامش می داد وقتی اینگونه تعجب ها و وحشت ها و پرسشـهایم بسـیار شـد جبرئیل گفت : ای محمد! آنچه می بینی به نظرت عظیم و تعجب آور می آید، اینها که می بینی یـک خلق از مخلوقـات پروردگار تو است ، پس فکر کن خالقی که اینها را آفریـده چقـدر بزرگ است با اینکه آنچه تو ندیـده ای خیلی بزرگتر است از آنچه دیده ای آری میان خدا و خلقش هفتاد هزار حجابست و از همه خلایق نزدیک تر به خدا من و اسـرافیلم و بین ما و خدا چهار حجاب فاصله است حجابی از نور حجابی از ظلمت حجابی از ابرو حجابی از آب .

رسول خـدا(صـلی اللّه علیه و آله و سـلم) افزود از عجائب مخلوقات خـدا (که هر کـدام بر آنچه که خواسـته اوست مسـخر ساخته) خروسـی را دیـدم که دو بالش در بطون زمینهای هفتم و سـرش نزد عرش پروردگار است و این خود فرشـته ای از فرشـتگان خـدای تعالی است که او را آنچنان که خواسـته 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 همچنان بالا گرفته بود تا اینکه شاخش به عرش خدا نزدیک شده بود.

و شـنیدم که می گفت : منزه است پرورد گـار من هر چه هم که بزرگ باشـی نخـواهی دانست که پروردگـارت کجـا است ، چـون شاءن 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 تسبیـح خـدا بانگ بر می داشت و می گفت : (منزه است خـدای ملک قـدوس ،است خدای کبیر متعال ، معبودی نیست جز خدای حیّ قیوم) و وقتی این جملات را می گفت ، خروس های زمین همگی شروع به تسبیح نموده بالها را به هم می زدند، و مشـغول خواندن می شدند و چون او ساکت می شد همه آنها ساکت می گشتند. خروس مذکور پرهائی ریز و سبز رنگ و پری سـفید داشت که سفیدیش سفیدتر از هر چیز سفیدی بود که تا آن زمان دیده بودم و زغب (پرهای ریز) سبزی هم زیر پرهای سفید داشت آنهم سبزتر از هر چیز سبزی بود که دیده بودم .

رسول خدا (صـلی اللّه علیه و آله و سـلم) چنین ادامه داد که : سـپس به اتفاق جبرئیل به راه افتاده وارد بیت المعمور شدم ، در آنجا دو رکعت نماز خواندم و عده ای از اصـحاب خود را در کنار خود دیدم که عده ای لباسـهای نو به تن داشتند و عده ای دیگر لباس

هائی کهنه ، آنها که لباسهای نو در برداشتند با من به بیت المعمور روانه شدند و آن نفرات دیگر بجای ماندند.

دو نهر (کوثر) و (رحمت) و دو درخت (طوبی) و (سدرهٔ المنتهی)

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 آنگاه 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 دخترا! 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 که مانند دلوهای بزرگ بود،

درختی دیدم که آنقدر 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 فرموده : (طوبی لهم و حسن مآب : طوبی و سرانجام نیک مرایشان راست).

رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) فرمود وقتی وارد بهشت شدم به خود آمدم و از جبرئیل از آن دریاهای هول انگیز و عجائب حیرت انگیز آن سؤ ال نمودم ، گفت اینها سیر اوقات و حجابهائی 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 .

آنگاه به درخت سدرهٔ المنتهی رسیدم که یک برگ آن امتی را در سایه خود جای می داد و فاصله من با آن درخت همانقدر بود که خدای تعالی در باره اش فرمود: (قاب قوسین او ادنی) در اینجا بود که خداوند ندایم داد و فرمود: (آمن الرّسول بما انزل الیه من ربّه) در پاسخ ، از قول خودم و امتم عرض کردم : (و المؤ منون کل آمن باللّه و ملائکته و کتبه و رسله لا نفرّق بین احد من رسله و قالوا سمعنا و اطعنا غفرانک ربّنا و الیک المصیر) خدای تعالی فرمود: (لا یکلّف اللّه نفسا الا وسعها لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت) عرض کردم : (ربّنا لا توآخذنا ان نسینا او اخطانا) خدای تعالی فرمود تو را مؤ اخذه نمی کنم عرض کردم : (ربّنا و لا تحمل علینا اصرا کما حملته علی الّذین من قبلنا) خداوند تعالی خطاب فرمود: (نه ، تحمیلت نمی کنم)، من عرض کردم (ربّنا و لا تحمّلنا ما لا طاقهٔ لنا به واعف عنّا و اغفرلنا و ارحمناانت مولینا فانصرنا علی القوم الکافرین) خدای تعالی فرمود: این را که خواستی به تو و به امت تو دادم .

امام صادق (علیه السلام) در اینجا فرمود: (هیچ میهمانی به درگاه خدا گرامی تر از رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) (در آن وقتی که این تقاضاها را برای امتش می کرد) نبوده است).

عطیه خداوند به پیامبر (ص) در شب معراج

رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) عرض کرد: پروردگارا تو به انبیایت 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 قوّهٔ الا باللّه) و کلمه : (لا منجا منک الا الیک) می باشد.

رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) فرمود: در اینجا بود که ملائکه کلامی را به من آموختند، تا در هر صبح و شام بخوانم ، و آن این است :

(اللّهمّ انّ ظلمی اصبح مستجیرا بعفوک و ذنبی اصبح مستجیرا بمغفرتک و ذلّی اصبح مستجیرا بعزّتک ، و فقری اصبح مستجیرا بغناک و وجهی الفانی اصبح مستجیرا بوجهک الباقی الّذی لا یفنی : خدایا اگر ظلم می کنم دلگرم به عفو توام و اگر گناه می کنم پناهنده به مغفرتت 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 .

آنگاه صدای اذانی شنیدم و ناگاه دیدم فرشته ایست که اذان می گوید، فرشته ایست که تا قبل از آنشب کسی او را در آسمان ندیده بود، وقتی دو نوبت گفت (الله اکبر) خدای تعالی فرمود درست می گوید بنده من ، من از هر چیز بزرگترم ، او گفت : (اشهدان لا اله الا اللّه) خدای تعالی فرمود: بنده ام درست می گوید، منم اللّه ، که معبودی نیست مگر من و معبودی نیست به غیر من .

او گفت : (اشهد انّ محمدا رسول اللّه اشهد انّ محمدا رسول اللّه) پروردگار فرمود: بنده ام راست می گوید محمد بنده و فرستاده من است ، من او را مبعوث کرده ام ، او گفت : (حی علی الصّلوة حی علی الصّلوة) 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 : (حیّ علی الفلاح حیّ علی الفلاح) خدای تعالی فرمود: آری نماز صلاح و نجاح و فلاح است آنگاه در همان آسمان بر ملائکه امامت کردم و نماز گزاردیم آنطور که در بیت المقدس بر انبیاء امامت کرده بودم (این روایت از دستبرد عامه محفوظ نمانده و گرنه جا داشت حی علی خیر العمل هم در آن ذکر شده باشد).

حکایت تخفیف نمازهای واجب یومیه از پنجاه نماز به پنج نماز

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 امتت نیز واجب کردم این نمازها را در امتت بپای دار، رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 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 برگرد و درخواست کن که قدری به امت تو تخفیف دهد.

من به سوی پروردگارم برگشتم تا به سدرة المنتهی رسیده در آنجا به سجده افتادم ، و عرض کردم پنجاه نماز بر من و امتم واجب کردی نه من طاقت آنرا دارم و نه امتم پروردگارا قدری تخفیفم بده ، خدای تعالی ده نماز تخفیفم داد، بار دیگر نزد موسی برگشتم و قصه را گفتم گفت تو و امتت طاقت این مقدار را هم ندارید، 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 بازگشتم ، گفت : طاقت این را هم ندارید، به درگاه خدا شدم پنج نماز دیگر تخیف گرفته نزد موسی آمدم ، و داستان را گفتم ، گفت : این هم زیاد است طاقتش را ندارید، گفتم : من دیگر از پروردگارم خجالت می کشم ، و زحمت پنج نماز برایم آسانتر از در خواست 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 امتت 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 (علیه السلام) در این جا فرمود: خداوند از طرف این امت به موسی (علیه السلام) جزای خیر بدهد او باعث شد که تکلیف این امت آسان شود این است تفسیر آیه : (سبحان الّذی اسری بعبده لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی الّذی بارکنا حوله لنریه من آیاتنا انّه هو السّمیع البصیر).

مؤ لف : قریب به مضمون این روایت ، روایات بسیار زیادی از طرق شیعه و سنی وارد شده است ، و اینکه در این روایت داشت : ((مردی گندم گون) در عبارت عربیش دارد) (رجل آدم) و آدم به معنای گندم گون است ، و کلمه : (طامه) به معنای امری است شدید که 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) چنین خطور کرد که نکند این همان باشد) مقصود این است که نکند این همان کسی باشد که تدبیر امور ęŠ...به دست اوست ، و همه امور به او منتهی می گردد.

و اینکه در عبورش از آسمان ششم داشت که (به مردی برخوردم که گوئی از شنوه بود) مقصود از (شنوه قبیله ایست از عرب که به بلندی قامت معروفند.

و اینکه در خصوص آسمان هفتم داشت (به مردی برخوردم 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 : (دلیّ) (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 .

قسمت سوم

طاغیان قریش و رد آیات روشن صدق دعوی پیامبر در شب معراج

ارائه آیات بر صدقدعوی خود توسط پیامبر اکرم (ص) درباره شب معراج در برابر طاغیان

قریش

و در امالی صدوق از پدرش از علی از پدرش از ابن ابی عمیر از ابان بن عثمان از ابی عبداللّه جعفر بن محمد (علیهماالسلام) روایت آمده که فرمود: وقتی رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 آنجناب نشان داد، و رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) در آن محرابها نماز گزارده و از آنجا عبورش داده در مراجعت به کاروان قریش برخوردند، رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) آبی را که آنان در ظرف داشتند دید و دید که شتری گم کرده اند و در پی آن می گردند، رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) از آن آب بیاشامید، و مابقی 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 من در مراجعت در فلان محل به کاروانی از قریش برخوردم که شتری گم کرده بودند و از آب ایشان بیاشامیدم ، و مابقی آن را ریختم .

ابو جهل گفت : ای قریش الآن فرصت خوبی دست داده ، بپرسید مسجد اقصی چند ستون داشت ؟ و چند قندیل 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 ببینیم راست می گوئی یا خیر، بگو ببینیم چند عدد ستون داشت ؟ و قندیلها و محراب هایش چند تا بود؟ جبرئیل در دم نازل شده صورت بیت المقدس را در برابر آن جناب مجسم نمود، و آنجناب 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 بپرسیم ، 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) فرموده بود پرسیدند گفتند آری همینطور 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.

مؤ لف : در معنای این روایت ، روایت دیگری نیز از شیعه و سنی وارد شده است .

حکایاتی از شب معراج بروایت ابن عباس

حکایاتی از شب معراج بروایت ابن عباس

و در همان کتاب به سند خود از عبدالله بن عباس روایت کرده که گفت رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) وقتی به آسمان عروج نمود جبرئیل او را به کنار نهری رسانید، که آن را نهر نور می گویند و آیه : (و جعل الظلمات و النّور) 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 تاکنون احدی از آن عبور نکرده نه فرشته ای مقرب و نه پیغمبری مرسل ، تنها و تنها من روزی یکبار در آن آب تنی می کنم ، و وقتی بیرون می شوم بالهایم را بهم می زنم هیچ قطره ای نیست که از بالم بچکد مگر آنکه 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 آنرا نمی داند و نمی فهمد.

رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) از آن نهر عبور کرد تا رسید به حجابها و حجابها پانصد عدد بودند که میان هر دو حجابی پانصد سال راه بود آنگاه به وی گفت ای محمد! جلو برو رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) پرسید چرا با من نمی آئی گفت من نمی توانم از اینجا پا فراتر بگذارم ، رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) آنقدر 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 بپیوندد 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 ابیطالب وزیر تو است .

و در مناقب ابن شهر آشوب از ابن عباس روایت شده که در خبری گفته : (رسول خدا) آوازی را شنید که می گفت : (آمنّا بربّ العالمین) ابن عباس اضافه کرده که (جبرئیل) گفت : اینها ساحران فرعونند و همچنین (رسول اللّه) شنید که گوینده ای می گفت (لبّیک اللّهمّ لبّیک) جبرئیل گفت اینها حاجیانند، و نیز شنید صدای گوینده ای را که می گفت (اللّه اکبر) جبرئیل گفت اینها مجاهدین راه خدایند و نیز صدای تسبیح شنید جبرئیل بیان داشت که اینان انبیایند پس وقتی به سدرهٔ المنتهی و از آنجا به حجابها رسید جبرئیل گفت یا رسول اللّه 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 .

و در احتجاج از ابن عباس روایت کرده که گفت رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) در ضمن احتجاجی که علیه یهود می کرد فرمود: (بر بال جبرئیل سوار شدم ، سیر نمودم و به آسمان هفتم رسیدم از سدرهٔ المنتهی که نزد آن جنت المآوی است نیز

گذشتم تا آنکه به ساق عرش پیوستم ، و از ساق عرش ندا شد که به درستی که منم آری منم اللّه و معبود یکتا، معبودی نیست غیر من ، منم (سلام) (مؤ من) (مهیمن) (عزیز) (جبار) (متکبر) (رؤ وف) (رحیم)، و من او را با چشم دل دیدم نه با چشم سر...).

امام باقر و امام سجاد (ع) به سئوالاتی پیرامون معراج پیامبر (ص) پاسخ میگویند

و در کافی به سند خود از ابی الرّبیع روایت کرده که گفت سفری با حضرت ابی جعفر (علیه السلام) به حج مشرّف شدم که آن سال هشام بن عبد الملک نیز به اتفاق نافع مولای عمر بن خطاب مشرف بود.

نافع نظری به ابی جعفر (علیه السلام) انداخت در حالی که در رکن بیت بود و مردم اطرافش جمع بودند، نافع به هشام گفت یا امیرالمؤ منین ! 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، سؤ الاتی به میان می آورم که جز پیغمبر و یا وصی پیغمبر و یا فرزند پیغمبر نمی تواند جواب بگوید، گفت برو و سعی کن سؤ الاتی 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 سؤ الاتی کنم که جواب آنها را جز پیغمبران و یا اوصیای آنان نمی دانند، راوی می گوید امام ابی جعفر (علیه السلام) سرش را بلند کرد و فرمود بپرس هر چه را که می خواهی .

نافع گفت به من بگو ببینم بین عیسی (علیه السلام) و خاتم الانبیاء چند سال فاصله بود؟ فرمود نظریه خودم را بگویم یا رای 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 ببینم معنای کلام خدا که می فرماید: (و سئل من ارسلنا من قبلک من رسلنا اجعلنا من دون الرّحمن آلهۀ یعبدون) چیست ؟ و با اینکه بین رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) و پیغمبر قبل او عیسی پانصد سال فاصله است این سؤ ال را از کدام پیغمبر بکند؟.

حضرت در جوابش این آیه را تلاوت فرمود: (سبحان الّذی اسری بعبده لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی الّذی بارکنا حوله لنریه من آیاتنا) 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 دوتا دوتا بگوید، و او در اذانش گفت حیّ علی خیر العمل آنگاه به انبیاء نماز گزارد.

و چون از نماز فارغ شد رو به ایشان کرده پرسید شما به چه چیز شهادت می دهید

(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 خدائی بر این معنا از ما عهد و میثاقها گرفته اند، نافع گفت درست فرمودی ای ابا جعفر.

و در علل به سند خود از ثابت بن دینار روایت کرده که گفت من از حضرت زین العابدین علی بن الحسین (علیهماالسلام) در باره خدای عزوجل پرسیدم که آیا خداوند به مکان وصف می شود؟ حضرت فرمود: (تعالی اللّه عن ذلک : 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: (ثّم دنا فتدلّی فکان قاب قوسین او ادنی چه معنا دارد؟ و رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) به کجا نزدیک شد؟ (که بیش از دو تیرانداز و یا کمتر فاصله نماند؟) فرمود رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) به حجابهای نوری نزدیک شد و در آنجا ملکوت آسمانها را مشاهده کرد، آنگاه تدلی (نزدیکی) نموده و از طرف پائین ملکوت زمین را نگریست تا آنجا که پنداشت نزدیکیهای زمین است و بیش از دو تیرانداز و یا کمتر فاصله نبود خلاصه جمله (قاب قوسین

او ادنی) ناظر به فاصله آنجناب با زمین است .

حدیثی از امام باقر (ع) درباره معراج پیامبر (ص)

حدیثی از امام باقر (ع) درباره معراج پیامبر (ص) و شرح کلماتی از آن

و در تفسیر قمی به سند خود از اسماعیل جعفی روایت کرده که گفت : من در مسجد الحرام نشسته بودم و حضرت ابی جعفر (علیه السلام) نیز در گوشه ای نشسته بود، سر بلند کرده نگاهی به آسمان و نگاهی به کعبه کرد و فرمود: (سبحان الّذی اسری بعبده لیلا من المسجدالحرام الی المسجد الاقصی) سه بار این آیه را تکرار کرد، آنگاه 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 .

پرسید آیا در چنین جائی مرا تنها می گذاری ؟ گفت تو پیش برو که به خدا سوگند به جائی رسیده ای که هیچ خلقی از خلائق بدانجا نرسیده و نخواهد رسید اینجا بود که پروردگار خود را دید و تنها سبحه میان او و خداوند فاصله بود، پرسیدم فدایت شوم سبحه چیست ؟ حضرت با صورت خود اشاره به زمین و با دست خود اشاره به آسمان کرد و سه نوبت گفت (جلال ربّی جلال ربّی) آنگاه خطاب شد که ای محمد، گفت لبیک یا رب ، خطاب رسید سکنه آسمان در چه چیز مشاجره 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 برودت آنرا در میان دو کتفم احساس کردم ، آنگاه هیچ چیز از گذشته و آینده از من نپرسید مگر آنکه پاسخ آن را دانستم ، در پایان پرسید ای محمد! سکان آسمانها در چه چیز مخاصمه و نزاع دارند؟ گفتم در درجات و کفارات و حسنات .

فرمود: ای محمد نبوتت بپایان 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 وصاحب و وزیر و وارث من است ، فرمود: این امری است که قضایش مقدّر شده که او باید مبتلاـ شود و مردم هم به وسیله او امتحان شوند علاوه بر این من او را ارث داده ام وارث داده ام وارث داده ام ، چهار چیز را که گره آنها به دست اوست و او هرگز فاش نمی کند.

مؤ لف : اینکه امام (علیه السلام) فرمود: (از اینجا به اینجا سیرش دادند) مقصود این است که آنجناب را از کعبه به بیت المعمور سیر دادند (و ما بین کعبه و بیت المعمور حرم 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) فرمود: (اینجا بود که پروردگار خود را دیدم) معنایش دیدن به چشم قلب است نه

به چشم سر، همچنانکه در پاره ای از روایات قبلی خود آنحضرت تصریح به آن کرده بود، روایاتی هم که رویت را به رویت قلبی تفسیر می کند مؤ ید این معنا است .

و اینکه فرمود: (تنها سبحه میان پیامبر و خدا فاصله بود) معنایش این است که در نزد یکی به خدا به جائی 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.

روایتی درباره معراج پیامبر (ص) از طریقاهل سنت و نقد و بررسی مضامین آن

و در الدر المنثور است که ابن ابی شیبه و مسلم و ابن مردویه از طریق ثابت از انس روایت کرده که گفت : رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) فرمود: براق را برایم 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 ببستم و داخل مسجد شده دو رکعت نماز بجا آوردم .

آنگاه بیرون آمدم جبرئیل ظرفی شراب و ظرفی شیر برایم آورد، من شیر را انتخاب کردم جبرئیل گفت ، فطرت را اختیار کردی ، آنگاه ما را به طرف آسمان دنیا برد در آنجا اجازه ورود خواست ، پرسیدند تو کیستی ؟ گفت : جبرئیلم ، پرسیدند همراهت کیست ؟ گفت : محمد (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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.

آنگاه ما به آسمان دوم عروج داده شدیم در آنجا نیز جبرئیل اذن ورود خواست ، پرسیدند: تو کیستی ؟ گفت : جبرئیلم ، 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.

سپس به آسمان سوم برده شدیم در آنجا نیز جبرئیل اجازه ورود خواست ، پرسیدند: تو کیستی ؟ گفت : جبرئیلم ، 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 زیبائی داشت مرحبا گفت و برایم دعای خیر نمود.

آنگاه ما به آسمان چهارم برده شدیم ، جبرئیل اجازه ورود خواست ، پرسیدند کیستی ؟ گفت جبرئیلم ، پرسیدند: چه کسی با تو است ؟ گفت محمد است ، پرسیدند مگر مبعوث شده ؟ گفت : آری مبعوث شده ، آنگاه ما را راه دادند وارد شدیم و من به ادریس برخوردم بر من مرحبا گفت و برایم دعای خیر کرد.

آنگاه به آسمان پنجم رفتیم ، و جبرئیل اجازه ورود خواست ، گفتند: کیستی ؟ گفت : جبرئیلم گفتند: آن کیست با تو؟ گفت : محمد است ، پرسیدند: مگر مبعوث شده ؟ گفت : آری مبعوث شده ، اجازه دادند وارد شدیم ، و من به هارون برخوردم و مرا ترحیب گفت و برایم دعای خیر کرد.

سپس به آسمان ششم عروجمان دادند در آنجا نیز جبرئیل اجازه خواست ، گفتند: کیستی ؟ گفت : جبرئیلم ، 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 آنگاه به آسمان هفتم عروج داده شدیم و جبرئیل اجازه خواست ، پرسیدند: کیستی ؟ گفت : جبرئیلم ، 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 سدرهٔ 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 زیبائی 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 شبانّه 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 .

من به درگاه پروردگارم 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 : امتت طاقت این را هم ندارند برگرد و از پروردگارت درخواست تخفیف کن ، می فرماید من همچنان 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 امتت 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 آنقدر رفتم و برگشتم که دیگر خجالت می کشم .

مؤ لف : 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 اللّه 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 آنجناب وحی بیاید نزد او آمدند در حالیکه آنجناب در مسجد الحرام خوابی ده بود یکی از آن سه نفر از بقیه پرسید کدامیک از ایشان است ؟ وسطی گفت : بهتراز همه او است ، دیگری گفت بگیرید بهتر از همه را، و این جریان در آن شب زیاد ادامه نیافت و از نظر آنجناب ناپدید شدند تا آنکه در شبی دیگر آمدند در حالی که دیدگان آنجناب بسته بود ولی دلش بیدار بود و می دید (البته این اختصاص به آن شب و به آنحضرت ندارد اصولا انبیاء چنین هستند که دیدگانشان بسته می شود و لیکن دلهایشان 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 آنجناب را شکافته و قسمت سینه و اندرون او را با آب زمزم شستشو داد تا اینکه اندرونش پاکیزه گشت ، آنگاه طشتی طلائی پر از ایمان و حکمت آورده و سینه و رگهای گردنش را از آن پر کرد آنگاه ، روی هم گذاشته (بهبودش بخشید) و سپس به آسمان دنیایش عروج داد. (راوی حدیث را طبق حدیث قبلی ادامه می دهد).

مساءله شکافتن سینه و شستشو و پاکیزه کردن آن و پر کردنش از ایمان و حکمت ، بیان یک حالت مثالی است که آنجناب مشاهده کرده نه اینکه طشتی مادی و از طلا در کار باشد و همچنانکه بعضی ها پنداشته اند مملو از امری مادی بنام ایمان و حکمت شود بلکه همین پر کردن دل آنجناب 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 آنرا دفع می کند زیرا در آن آمده است که در معراج پنجاه نماز و پس از چند نوبت گرفتن تخفیف ، به راهنمائی موسی ، پنج نماز واجب شده است ، و واجب شدن نماز قبل از نبوت چه معنائی دارد؟ پس ناگزیر باید صدر حدیث را که داشت قبل از آنکه به آنجناب 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، آنگاه شب بعد که آنحضرت مبعوث به نبوت شده بود آمدند و به معراجش بردند.

و در روایات ما امامیه 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 ابیطالب .

اما اینکه این واقعه در شب معراج در عالم خواب اتفاق افتاده ممکن است . - البته بعید است - بگوئیم که مساءله شکافتن سینه و شستشوی اندرون آنحضرت 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.

رد روایاتی که بنابر آنها معراج جسمانی نبوده و در ع

رد روایاتی که بنابر آنها معراج جسمانی نبوده و در عالم رؤ یا صورت گرفته است

از آن جمله روایتی است که در الدر المنثور آمده و آن این است که ابن اسحاق و ابن جریر از معاویه بن ابی سفیان روایت کرده اند که هر وقت در باره مساءله معراج رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) از معاویه پرسش می شد در جواب می گفت : (رؤ یای صادقه از پیش خدا بود).

مؤ لف : ولی ظاهر آیه کریمه که می فرماید (سبحان الّذی اسری بعبده لیلا من المسجد الحرام تا جمله : لنریه من آیاتنا) 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 : (ما زاغ البصر و ما طغی لقد رای من آیات ربّ الکبری) چشم منحرف نشد و خطا نکرد او بزرگترین آیات پروردگار خود را دید. 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 نمائی عجیبی را انجام داده ، و پر واضح است که مساءله (قدرت نمائی) با (خواب دیدن) به هیچوجه سازگار نیست ، خلاصه خواب دیدن پیغمبر بی سابقه و قدرت نمائی نیست چون خواب را همه کس چه صالح و چه طالح می بیند و چه بسا فاسق و فاجر خوابهائی می بینند که بسیار عجیب تر است از خوابهائی که یک مؤ من 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 تفالی 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) را از بسترم غایب ندیدم و در آن شب خداوند روح او را به معراج برد.

مؤ لف : 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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.

خود آیه نیز صریح است در اینکه معراج آنجناب 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) فرمود: من ابراهیم را در شب معراج دیدم به من گفت : ای محمد از من بر امتت 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 نهالهائی که می توانید بفرستید کلمه سبحان اللّه والحمد للّه و لا اله الا اللّه و اللّه اکبر و کلمه لا حول و لا قوّة الا باللّه است .

پیامبر (ص) از حضرت فاطمه (س) بوی بهشت استشمام می کند

و نیز در همان کتابست 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 سفید برگ تر 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 حامله شد و اینک هر وقت مشتاق بوی بهشت می شوم فاطمه را می بویم .

و در تفسیر قمی از پدرش از ابن محبوب از ابن رئاب از ابی عبیده از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) بسیار فاطمه را می بوسید، این کار برای عایشه خوشایند نبود، رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 درآورد - وقتی به زمین هبوط نمودم با خدیجه همبستر شدم به فاطمه حامله شد، و اینک هیچ وقت او را نمی بوسم مگر آنکه بوی درخت طوبی را از او استشمام می کنم .

و در الدر المنثور است که طبرانی در کتاب اوسط از ابن عمر روایت کرده که وقتی رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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.

و نیز در همان کتاب آمده است که ابن مردویه از علی (علیه السلام) روایت کرده که اذان را در شب معراج تعلیم رسول خدا کردند، و واجب شد که نماز را بعد از آن بخوانند.

شرح و تفضیل اولین نماز پیامبر در شب معراج از زبان مبارک امام کاظم (ع)

و در کتاب علل به سند خود از اسحاق ابن عمار روایت کرده که گفت :

من از 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 دوتا است چرا دو رکعت حساب نمی شود؟ فرمود: حال که این مطلب را سؤ ال کردی حواست را جمع کن تا جوابش را خوب بفهمی ، اولین نمازی که رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) بجا آورد نمازی بود که در آسمان در برابر پروردگار متعال و در جلوی عرش خدای عزوجل خواند.

و شرحش چنین است که وقتی آن جناب را به معراج بردند و آن جناب را به معراج بردند و آنجناب 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) بدانجا که خدایش دستور داده بود نزدیک شده و وضو گرفت ، وضوئی طولانی و سیر، آنگاه در برابر پروردگار جبار تبارک و تعالی به ایستاد. خدای تعالی دستور داد تا نماز را افتتاح کند، او نیز (با گفتن اللّه اکبر) نماز را شروع کرد. دستور رسید ای محمد! بخوان : بسم اللّه الرّحمن الرّحیم الحمد للّه ربّ العالمین تا آخر سوره ، او چنین کرد دستورش داد تا به اصطلاح حسب و نسب خدای را بخواند و بگوید بسم اللّه الرّحمن الرّحیم قل هو اللّه احد اللّه الصمد، در اینجا خدای تعالی از تلقین بقیه سوره باز ایستاد رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) گفت : قل هو اللّه احد اللّه الصمد. آنگاه خدای تعالی دستورش داد: بگوید لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفوا احد، باز خدای تعالی از تلقین بقیه باز ایستاد و رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) خودش پس از اتمام سوره گفت کذلک اللّه ربّی ، کذلک اللّه ربّی .

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 ربّی 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 ربّی الاعلی و بحمده) او این ذکر را هم سه بار تکرار کرد. دستور رسید بنشیند، رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) نشست جلالت پروردگار جل جلاله را متذکر گشته بی اختیار و بدون اینکه دستور داشته باشد به سجده افتاد و مجددا سه بار تسبیح گفت ، خدای تعالی دستور داد برخیزد آنجناب 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 ، آنجناب انجام داده بعد از آنکه یکباره سجده کرد نشست باز متذکر جلال پروردگار تبارک و 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 (اللّهم صلّ علی محمّد و آل محمّد کما صلّیت و بارکت و ترحّمت علی ابراهیم و آل ابراهیم انّک حمید مجید اللّهمّ تقبّل شفاعته فی امّته 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 جبّار 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 ابوالحسن (علیه السلام) 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 ماءمور 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 و القرآن ذی الذّکر) و خلاصه دستور این بود که از آن چشمه وضو بگیرد و قرائت کند و نماز بخواند.

مؤ لف : در این معنا روایت دیگری نیز هست .

روایتی که می گوید معراج دو مرتبه صورت گرفته است

روایتی که می گوید معراج دو مرتبه صورت گرفته است

در کافی به سند خود از علی بن حمزه روایت کرده که گفت در حضور حضرت صادق (علیه السلام) بودم که ابو بصیر از آنجناب پرسید: فدایت شوم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را چند نوبت به معراج بردند؟ فرمود دو نوبت جبرئیل او را در موقعی برد و به او گفت : اینجا باش که در جائی قرار گرفته ای که تاکنون نه فرشته ای بدان راه یافته و نه پیغمبری ، اینجاست که پروردگارت صلات می گزارد. پرسید چگونه صلات می گزارد؟ گفت : می گوید: (سبوح قدوس) منم پروردگار ملائکه و روح ، رحمتم از غضبم پیشی گرفته است رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) گفت : (عفوک عفوک).

فرمود: در آنحال نزدیکیش به پروردگار همانقدر بوده است که قرآن در باره اش فرموده : (قاب قوسین اوادنی) ابوبصیر به آنجناب عرض کرد (قاب قوسین اوادنی) یعنی چه ؟ فرمود: ما بین دستگیره کمان تا سر کمان سپس فرمود: میان آن دو حجابی است دارای

تلالو و به نظرم می رسد، فرمود حجابی است از زبرجد. پس رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) از دریچه ای به قدر سوراخ سوزن عظمیی را که جز خدا نمی داند مشاهده نمود....

مؤ لف : آیات سوره نجم هم مؤ ید این روایت است که می گوید معراج دو بار اتفاق افتاد:(صلواتی) هم که در این روایت بود ظاهرا 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 مؤ ید 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 آنموقف کرده این است که موقف مذکور و اسطه 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 مادون و پائین تر افاضه می شود، و به همین جهت در آنجا باز داشته شد که رحمت خدای را (بخود و بمادون خود) ببیند.

خلاصه آنچه از روایات اسراء و معراج استفاده می شود در مجمع البیان طبرسی

و در مجمع البیان خلاصه آنچه را که از روایات استفاده می شود چنین آورده است که : رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 پاهائی 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 .

آنگاه 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 آنجا به نماز ایستادم .

و در بعضی از روایات این باب آمده است که ابراهیم هم در میان خیل انبیاء مرا بشارت داد، آنگاه 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 زیبائی و جمال آن ندیده بودم .

پس به آسمان بالا صعود داده شدم و عجائب و ملکوتش را دیدم ، ملائکه آنجا به من سلام کردند آنگاه جبرئیل مرا به آسمان دوم برد در آنجا عیسی بن مریم و یحیی بن زکریا را ملاقات کردم سپس ، به آسمان سوم عروجم 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 آن جا خلقی و فرشتگانی دیدم و در حدیث ابو هریره آمده است که در آسمان ششم موسی را و در آسمان هفتم ابراهیم را دیدم .

آنگاه فرمود: از آسمان هفتم هم گذشته به اعلی علّیین رفتیم و اعلی علیین 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 سدرهٔ المنتهی را نظاره کردم و سپس به مکه بازگشتم .

همینکه صبح شد داستان را برای مردم شرح دادم ابوجهل 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 ببینم در این سفر چه چیرها دیدی رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 بپرسید که آیا آب را در قدح 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 بپرسید، گفتند: این دو نشانه ، آنگاه پرسیدند از کاروان ما چه خبر داری ؟ فرمود کاروان شما را در تنعیم دیدم ، آنگاه 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.

در تفسیر عیاشی از هشام بن حکم از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) در آن شب که به معراج رفت هم نماز عشاء را در مکه خواند و هم نماز صبح را.

مؤ لف : 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 ، همچنانکه 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 آنجناب از روز اول بعثتش نماز می خواند، همچنانکه در سوره علق که اولین سوره است فرموده : (ارایت الّذی ینهی عبدا اذا صلّی – هیچ یادت هست آن کسی را که نهی می کرد بنده ای را که نماز می خواند) روایاتی هم آمده که آنجناب قبل از اعلام دعوتش تا مدتی با علی (علیه السلام) و خدیجه نماز می خواند.

دو روایت درباره نحوه تعیین رکعات نماز

دو روایت درباره نحوه تعیین رکعات نماز

و در کافی از عامری از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: بعد از آنکه رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) معراج رفت در مراجعت ده رکعت نماز بجا آورد هر دو رکعت به یک سلام ، و چون حسن و حسین (علیهماالسلام) متولد شدند رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) اضافه کرد و اگر کسی در اصل واجب یعنی در دو رکعت اول شک کند باید نماز را از سر بگیرد.

مرحوم صدوق در کتاب فقیه به سند خود از سعید بن مسیب روایت کرده که : (وی از علی بن الحسین (علیهماالسلام) پرسیده است ، چه وقت نماز بدین طریق که امروز واجب است بر مسلمانان واجب شد؟

فرمود: در مدینه و بعد از ظهور اسلام و قوت گرفتن آن ، که خداوند جهاد را بر مسلمانان واجب نمود، آنگاه رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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...).

درجه رفیع آرایشگر خانواده فرعون نزد خدا

و در الدر المنثور است که احمد و نسائی 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) فرمود: وقتی مرا به معراج بردند بوئی 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 اللّه . 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 همینکه 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 . آنگاه آنان را به نوبت در آن مس گداخته انداختند تا در آخر خواستند که طفل شیر خوارش 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 (علیهماالسلام) می باشد.

مؤ لف : این روایت به طرز دیگری از ابن عباس از ابی بن کعب از رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) روایت شده است .

و نیز در الدر المنثور است که ابن مردویه از انس روایت کرده که گفت رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) فرمود شبی 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 خطیبهائی از امت تواند که به مردم چیزی می گویند که خود عمل نمی کنند.

مؤ لف : و این نوع تمثلات 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 .

اقوال مختلف درباره زمان و مکان معراج و اینکه جسمانی

اقوال مختلف درباره زمان و مکان معراج و اینکه جسمانی بوده یا روحانی

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 ابیطالب (علیه السلام) و ابو سعید خدری و ابو هریره و عبد اللّه بن مسعود و عمر بن خطاب و عبد اللّه بن عمر و عبد اللّه بن عباس و ابی ابن کعب و سمره بن جن دب و بریده و صهیب بن سنان و حذیفه بن یمان و سهل بن سعد و ابو ایوب انصاری و جابر بن عبد اللّه 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) روایت کرده اند، و جمع بسیاری از راویان شیعه از امامان اهل بیت (علیهم السلام) نقل نموده اند.

از دانشمندان اسلامی هم همه آنهائی که کلامشان مورد اعتنا است اتفاق دارند بر اینکه معراج در مکه معظمه و قبل از هجرت به مدینه اتفاق افتاده است ، همچنانکه خود آیه مورد بحث هم آن را افاده می کند و می فرماید (سبحان الّذی اسری بعبده لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی ... : منزه است آن خدائی 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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.

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 (علیه السلام) 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.

هر چه بوده بحث در آن و تتبع در سال و ماه و روز آن آنقدرها اهمیت ندارد، علاوه بر این مستند و دلیلی هم که بتوان بر آن اعتماد کرد در دست نیست ، لذا از این بحث صرفنظر می نمائیم .

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: (و لقد رآه نزلهٔ اخری : بتحقیق آن را دفعه دیگری بدید) تا آخر که انشاء اللّه به تف سیر آن سوره به زودی خواهید رسید. و بنابراین جزئیاتی که در باره معراج در روایات وارد شده و با هم سازگاری ندارند ممکن است یکدسته آنها مربوط به معراج اول و یکدسته دیگر راجع به معراج دوم بوده و پاره ای دیگر مشاهداتی باشد که آن حضرت در هر دو معراج مشاهده کرده است .

آنگاه در محل وقوع این حادثه نیز اختلاف دیگری کرده اند، بعضی گفته اند از شعب ابیطالب به معراج رفتند، بعضی دیگر محل آن را خانه ام هانی دانسته که پاره ای از روایات هم بر آن دلالت دارد، آنگاه آیه شریفه مورد بحث را که ابتدای آن را مسجد الحرام دانسته چنین تاءویل می کنند که مقصود از آن تمامی حرم است که آن را مجازا مسجد الحرام نامیده .

بعضی دیگر گفته اند از مسجد الحرام بوده چون آیه بر آن دلالت دارد و دلیل دیگری که بتواند آیه را تاءویل 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 ابیطالب بوده باشد در روایاتی که متضمن آنست چنین آمده که ابو طالب (علیه السلام) در تمام طول شب دنبال آنحضرت 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) پیدا نشود چنین و چنان می کنیم ، در همین حال بودند که رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 (علیه السلام) در شعب محاصره و دست بگریبان آن شدائد و بلایا 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 تاءویل کنیم .

باز اختلاف دیگری کرده اند در کیفیت معراج ، بعضی گفته اند: هم روحانی و هم جسمانی بوده رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 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 رؤ یاهای 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 رؤ یا 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 (علیهماالسلام) است که خدای تعالی او را با جسد و روحش تا طور سینا برد،

و در قرآن در خصوص آن فرموده : (و ما کنت بجانب الطّور: تو در جانب طور نبودی) ، و نیز ابراهیم را تا آسمان دنیا*** برده در قرآن فرموده (و کذلک نری ابراهیم ... : اینچنین به ابراهیم نشان دادیم ...)، و عیسی را تا آسمان چهارم برده در قرآن فرموده : (و رفعناه مکانا علیا : او را تا جایی بلند عروج دادیم) و در باره رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) فرموده : (فکان قاب قوسین : پس تا اندازه قاب دو قوس رسید) و معلوم است که این بخاطر علو همت آن حضرت بود، این بود گفتار صاحب مناقب .

نظر مؤ لف درباره معراج پیامبر اکرم (ص)

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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) و امامان اهل بیت برطبق 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 آنجناب 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 اللّه 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 آنطور که قائلین به معراج روحانی معتقدند که به صورت رؤ یای صادقه بوده است ، چه اگر صرف رؤ یا می بود دیگر جا نداشت آیات قرآنی اینقدر در باره آن اهمیت داده و سخن بگوید، و در مقام اثبات کرامت در باره آنجناب برآید.

و همچنین دیگر جا نداشت قریش وقتی که آنجناب قصه را بر ایشان نقل کرد آنطور به شدت انکار نمایند و نیز مشاهداتی که آنجناب در بین راه دیده و نقل فرموده با رؤ یا بودن معراج نمی سازد، و معنای معقولی برایش تصور نمی شود.

بلکه مقصود از روحانی بودن آن این است که روح مقدس آنجناب به ماورای این عالم مادی یعنی آنجائی 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 ،

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 بر می 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 خطاکار دانسته قائل به روابطی جزافی و نامنظم در میان اعمال و نتایج آن شوند و محذورهای دیگری از این قبیل را ملتزم 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 رؤ یا به نظر ایشان یک خاصیت مادی است برای روح مادی ، و آنگاه ناچار شده اند آیات و روایاتی را که با این گفتارشان سازگاری نداشته تاءویل کنند گواینکه از آیات و روایات یکی هم با گفتار ایشان جور نمی آید.

بحثی دیگر

بحثی دیگر

(تقسیم جزئیات مربوط به معراج به چهار قسم ، از نظر معنی و سند)

در مجمع البیان می گوید: موضعی که آنجناب 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 اللّه و حذیفه و عایشه و ام هانی و دیگران روایت کرده اند چیزی که هست در نقل جزئیات آن کم و زیاد دارند.

۱ - یا خصوصیاتی 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 خصوصیاتی هستند که هر چند اخبار در دلالت بر آنها به حد تواتر نمی رسد و لیکن از آنجائی 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 تاءویل نمود و محمل معقولی برایش درست کرد، دراین صورت از ظاهر آن روایات صرفنظر 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 اجمالاـ آن جناب را به معراج برده اند.

و از جمله مطالبی که جزء دسته دوم است این است که آنجناب آسمانها را گشته و انبیاء و عرش و سدرهٔ 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) اسماء 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 منزه است ، و از همین دسته است آن روایتی که دارد شکم رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) را شکافته و دل او را شستند. چون دل آنجناب از هر بدی و عیبی طاهر و مطهر بوده و چنان دلی که مرکز آن همه معارف و عقائد حقه است چگونه احتیاج به شستشو دارد.

و بسیار خوب گفته است ، جز اینکه بیشتر مثالهائی که آورده مورد اشکال است ، مثلا گردش در آسمانها و دیدن انبیاء و امثال آن و همچنین شکافتن سینه رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 تمثلات برزخی و یا روحی بوده است ، و روایات معراج پر است از این نوع تمثلات ، مانند مجسم شدن دنیا در هیاءت زنی که همه رقم زیور دنیائی به خود بسته و تمثل دعوت یهودیت و نصرانیت و دیدن انواع نعمت ها و عذابها برای بهشتیان و دوزخیان و امثال اینها.

از جمله مؤ یداتی که گفتار ما را تاءیید می کند اختلاف لحن اخبار این باب است در بیان یک مطلب ، مثلا 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.

بنابراین 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.

سوره اسری ، آیات ۲ – ۸

سوره اسری ، آیات ۲ – ۸

و آتینا موسی الکتاب و جعلناه هدی لبنی اسرئیل الا تتّخذوا من دونی وکیلا(۲)

ذرّیه من حملنا مع نوح انّه کان عبدا شکورا(۳)

و قضینا الی بنی اسرئیل فی الکتاب لتفسدنّ فی الارض مرّتین و لتعلنّ علوّا کبیرا(۴)

فاذا جاء وعد اولیهما بعثنا علیکم عبادا لنا اولی باس شدید فجاسوا خلل الّدیار و کان وعدا مفعولا (۵)

ثمّ رددنا لکم الکرّهٔ علیهم و امددناکم بامول و بنین و جعلناکم اکثر نفیرا(۶)

ان احسنتم احسنتم لانفسکم و ان اساتم فلها فاذا جاء وعد الآخرهٔ لیسوؤ ا وجوهکم و لید خلوا المسجد کما دخلوه اوّل مرهٔ و لیتبّروا ما علوا تتبیرا(۷)

عسی ربّکم ان یرحمکم و ان عدتم عدنا و جعلنا جهنّم للکافرین حصیرا(۸).

ترجمه آیات

و به موسی کتاب تورات را فرستادیم و آن را وسیله هدایت بنی اسرائیل قرار دادیم تا غیر من که خدای عالمم 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 دوبار حتما در زمین

فساد و خونریزی می کنید و تسلط و سرکشی سخت و ظالمانه می یابید (یکبار بقتل شعیا و مخالفت آرمیا و بار دیگر بقتل زکریا و یحیی مبادرت می ورزند)(۴).

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).

آنگاه 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 آنگاه که وقت انتقام ظلم های شما (کشتن یحیی و زکریا و یا عزم قتل عیسی) فرا رسید باز بندگانی 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 توبهکرده و صالح شوید مهربان گردد و اگر به عصیان و ستمگری برگردید ما هم بهعقوبت و مجازات شما باز می گردیم و جهنم را زندان کافران قرار داده ایم (۸).

بیان آیات

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.

بنابراین 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 پیشگوئی 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

گرفت و خوارشان خواهد ساخت و دشمن آنقدر از ایشان بکشد و اسیر کند تا آن که غرور و طغیانشان فروکش نموده دوباره به سوی اطاعت خدا برمی گردند، در آنوقت 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 .

و آتینا موسی الکتاب و جعلناه هدی لبنی اسرائیل الا تتّخذوا من دونی وکیلا

اشاره به مورد استعمال کلمه (کتاب) مجید

اشاره به مورد استعمال کلمه (کتاب) مجید

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 همینجا روشن می شود که جمله : (و جعلناه هدی لبنی اسرائیل) به منزله تفسیر برای فرستادن کتاب است و هدایت بودن آن همین است که شرایع پروردگارشان 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 : (الاـ تتّخذوا من دونی وکیلاـ) تفسیریه است و مدخول ان ، محصّل 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 راهنمائی می نماید این است که ایشان را از شرک به خدا نهی می کند، و از اینکه چیزی غیر خدا را وکیل خود بگیرند زنهار می دهد و بنابراین جمله : (الا تتّخذوا من دونی وکیلا) تفسیر جمله : (و جعلناه هدی لبنی اسرائیل) خواهد بود، البته این در صورتیست که ضمیر در جمله : (لا تتّخذوا) به بنی اسرائیل برگردد، همچنانکه ظاهر هم همین است ، و اما اگر احتمال دهیم که به موسی و بنی اسرائیل هر دو برگردد در این : 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 وکلائی 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 تنهائی آورد.

و بعد از آنکه این محذور برطرف شد دوباره به سیاق سابق عودت نموده و فرمود: (ذریّهٔ من حملنا).

وجه اینکه وکیل گرفتن خدا شرک است

و اما چرا وکیل گرفتن غیر خدا شرک است ؟ جهتش این است که وکیل آن کسی است که شوؤ ن 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 .

ذریهٔ من حملنا مع نوح انّه کان عبدا شکورا

معنای (ذریه) و وجه منصوب بودن آن در آیه

معنای (ذریه) و وجه منصوب بودن آن در آیه

(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 .

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 بنابراین ، همین اختصاص به منزله تعلیل بوده و خاصیت آن را دارد، همچنانکه به صدای بالا بودن کلمه : (اهل) در آیه : (یرید اللّه لیذهب عنکم الرّجس اهل البیت) 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 (ذرّیّه من حملنامع نوح) آیه قبلی خود را تعلیل می کند،
همچنانکه جمله (انّه کان عبدا شکورا) 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 تواند اختصاص یافته و امتهایی که (خود سر و ستمگر شوند) ما پس از آنکه به آنها بهره از دنیا دهیم آنان را به عذاب سخت کیفر خواهیم داد).
بنابراین فرستادن کتاب برای موسی و هدایت بنی اسرائیل به وسیله آن ، وفای به همان وعده نیکوئی 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 گوئی چنین فرموده که (ما بر موسی کتاب فرستادیم و آن را وسیله هدایت بنی اسرائیل قرار دادیم ، به خاطر اینکه بنی اسرائیل ذریه همانهایند 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 بزند او را شریک در اجر نموده همچنانکه خود فرموده : (و جعلنا ذرّیّته هم الباقین ، و ترکنا علیه فی الآخرین ، سلام علی نوح فی العالمین ، انّا کذلک نجزی المحسنین).
خلاصه معنای آیه و اشاره به اختلاف مفسرین در اعراب آن
بنابراین ، 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 ، مثلا بر یکی از ذریه اش موسی کتاب نازل کردیم و آن را مایه هدایت بنی اسرائیل قرار دادیم .
از جمله : (ذرّیّهٔ من حملنا مع نوح) و جمله : (و جعلنا ذرّیّته هم الباقین) بخوبی بر می آید که مردم امروز، همه ذریّه 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: کلمه (ذریه) منصوب به ندائی است که حذف شده ، و تقدیر آن چنین بوده (ای ذریه کسانی که با نوح بر کشتی نشاندیم) و یا گفته اند مفعول اول جمله : (تتّخذوا) 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 نشاندیم وکیل مگیرید) و یا گفته اند 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: ضمیر در (انه) به موسی بر می 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 (هاء) در (و جعلناه) را به موسی برگردانیم نه به کتاب .
و قضینا الی بنی اسرائیل فی الکتاب لتفسدنّ فی الارض مرّتین و لتعلنّ علوا کبیرا.

معنای مختلف واژه (قضاء) و معنای آیه : (و قضینا الی

معنای مختلف واژه (قضاء) و معنای آیه : (و قضینا الی بنی اسرائیل لتفسدن فی الارض ...)

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 : (و قضی ربّک الاـ تعبدوا الاـ ایّاه). خدا دستور داده که جز او را نپرستید: و نیز در همین معنااست که فرموده : (و قضینا الی بنی اسرائیل فی الکتاب) 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 : (و قضینا الیه ذلک الامر انّ دابر هؤ لاء مقطوع) 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: (و اللّه یقضی بالحقّ و الّذین یدعون من دونه لا یقضون بشی ء : تنها خداست که به حق حکم می کند و غیر او آنچه را به خدائی می خوانند هیچ حکم (و اثری) نخواهند داشت نه به حق و نه بباطل).

(فقضیهنّ سبع سموات فی یومین : 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 : (بدیع السّموات و الارض)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: (فاذا قضیتم مناسککم : پس چون مناسک خود را بپایان رساندید) و همچنین می فرماید: (ثمّ لیقضوا تفثهم و لیوفوا نذورهم : پس آلودگیهای خود را زائل نموده به نذرهای خود وفا کنند.

و کلمه (علو) به معنای ارتفاع و در آیه مورد بحث کنایه است از طغیان به ظلم و تعدی ، زیرا(علّو) عطف بر فساد شده ، آنهم عطف تفسیری ، در جای دیگر قرآن نیز به این معنا آمده است آنجا که فرموده : (انّ فرعون علا فی الارض و جعل اهلها شیعا : 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 علّو بزرگی خواهید نمود.

فاذا جاء وعد اولیهما بعثنا علیکم عبادا لنا...

راغب در مفردات در معنای کلمه (باءس) می گوید: (بؤ س) و (باءس) و (باساءء) به معنای شدت و مکروه است ، با این تفاوت که بؤ س بیشتر در فقر و جنگ و باءس و باساءء بیشتر در عذاب استعمال می شود مانند آیه شریفه : (و اللّه اشدّ باسا و اشدّ تنکیلا).

و در مجمع البیان می گوید: ماده (جوس) به معنای سر زدن به اینجا و آنجا است ، مثلا گفته می شود: فلانی را در فلان قبیله رها کردم تا یجوسهم و یدوسهم یعنی بگردد و یک یک را پیدا نموده لگدمال کند، ابوعبیده هم در معنای این کلمه گفته است :

هر جا را که آمد و شد کرده پا نهاده باشی حوس و جوس کرده ای ، آنگاه گفته است : بعضی گفته اند جوس به معنای طلب کردن یک چیزی به جستجو است .

توضیح معنای آیه شریفه : (فاذا جاء وعد اولیهما...) و اشاره به ضعف وجوه دیگری که در این باره گفته شده است

و اینکه فرمود: (فاذا جاء وعد اولیهما) تفریعی است بر جمله : (لتفسدنّ...) و ضمیر تثنیه (هما) به مرتین برمی گردد، و معنایش این است که دو بار فساد می کنید، و بنابراین معنای (اولیهما) افساد اولی است و مراد به (وعد اولی) وعده اول از آندو وعده و آن نکال و نقمتی است که خدا در برابر فسادشان داده ، و در نتیجه وعد به معنای موعود خواهد بود، و آمدن وعد کنایه از آمدن هنگام انجاز 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: (بعثنا علیکم عبادا لنا اولی باس شدید) 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 : (اولی باس شدید...) 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 سبیل کیفر و در برابر فساد و طغیان و ظلم به غیرحق بنی اسرائیل بوده است ، پس کسی نگوید که خدا با فرستادن چنین دشمنانی آدمکش و مسلط ساختن آنان بر بنی اسرائیل نسبت به ایشان ظلم کرده ، بلکه خود ایشان به خود ظلم کردند.

و از همینجا روشن می شود که در آیه شریفه هیچ دلیلی وجود ندارد که دلالت کند بر گفتار آن مفسری که گفته است : (قومی که خدای تعالی بر بنی اسرائیل مسلط کرد بندگانی مؤ من بوده اند) چون فرموده (ما برانگیختیم)، و نیز فرموده (عده ای از بندگان خود را فرستادیم).

زیرا هیچیک از این دو دلیل دلالتی بر مؤ من بودن آنان ندارد، اما اولی به خاطر اینکه

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 مؤ منین صورت گیرد.

و اما دومی به خاطر اینکه کفار هم بندگان خدایند، آنهم در مثل این آیه که بندگان را به وصف باءس و شدت و خونخواری توصیف نموده .

قول دیگری نیز هست که بی شباهت بقول این مفسر نیست ، و آن این است که ممکن است افراد مبعوث شده ، مؤ منینی 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 (و کان وعدا مفعولا) 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 ایست شدنی که گریزی از آن نیست .

ثمّ رددنا لکم الکرّة علیهم و امد دناکم باموال و بنین و جعلناکم اکثر نفیرا

در مجمع البیان گفته است که : کلمه : (کره) به معنای (برگشتن) و هم به معنای (دولت) است ، (نفیر) به معنای (نفر و عدد رجال) است ، و زجاج در معنای آن گفته است : ممکن هم هست که (نفیر) جمع (نفر) باشد، همچنانکه در جمع (عبد)، (عبید) و در جمع (ضئان) (گوسفند)، (ضئین) و در جمع معز (بز) معیز و در جمع کلب (سگ) کلیب هم می گویند، و(نفر) انسان (نفر) - با سکون - (نفیر) و (نافرة) به معنای گروهی است که او را یاری می کنند، و با او کوچ می کنند.

و معنای آیه روشن است ، و ظاهرش این است که بنی اسرائیل به زودی به دولت سابق خود باز گشته و بعد از عذاب بار اول بر دشمنان مسلط می شوند، و از چنگ استعمار رهائی می یابند و به تدریج و در برهه ای از زمان این برگشتن صورت خواهد گرفت ، و آیه بعدی که می فرماید: (ان احسنتم احسنتم لانفسکم و ان اساتم فلها) 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 ، همچنانکه 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 برمی گردد

آثار نیک و بد اعمال به عامل برمی گردد

ان احسنتم احسنتم لانفسکم و ان اساتم فلها

(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، بنابراین آیه مورد بحث ، در معنای آیه : (تلک امه قد خلت لها ما کسبت و لکم ما کسبتم) 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) نفرمود: (فعلیها) همچنانکه در آیه دیگر فرمود: (لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت).

بنابراین دیگر نیازی به آن زحمت بیهوده نیست که بعضی به خود داده و گفته اند: (لام) در جمله (و ان اساتم فلها) به معنی (علی) است و آنکه دیگری گفته که بمعنای (الی) است ، زیرا اسائه با این حرف متعدی می شود و گفته می شود: (اساء الی فلان و یسی ء الیه اساءة) 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 (لهم عذاب الیم است).

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 بر نگشته بلکه عاید غیر او می شود و یا اثر گناه و بدی به خود بدکار نرسیده و عاید غیر او می شود.

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 برمی گردد مربوط به آثار اخروی اعمال است که به هیچ وجه به غیر صاحب عمل ربطی ندارد، و در این باره فرموده است : (من کفر فعلیه کفره و من عمل صالحا فلانفسهم یمهدون).

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 بنابراین 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.

بنابراین نیکوکار سهمی از عمل نیک و بدکار سهمی از عمل بد خود دارد، همچنانکه فرمود: (فمن یعمل مثقال ذره خیرا یره و من یعمل مثقال ذره شرا یره).

پس اثر فعل از فاعلش جدا نمی شود، و بطور دائم به غیر او نمی رسد، و این همان معنائی است که از علی (علیه السلام) روایت شده که فرمود: تو هیچ احسانی به غیر نمی کنی و هیچ بدی نیز به غیر نمی کنی آنگاه این آیه را تلاوت فرمود.

فاذا جاء وعد الا خره لیسووا وجوهکم و لیدخلوا المسجد کما دخلوه اول مرة و لیتبروا ما علوا تتبیرا

(تتبیر) به معنای هلاک کردن و از ماده تبار به معنی هلاک و دمار است .

و کلمه : (لیسووا) 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 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 لیسووا وجوهکم بظهور الحزن و الکابه فیها - ما آن بندگان خود را برانگیختیم برای اینکه نشانه های ناراحتی و حزن و اندوه را در چهره هایتان آشکار سازند، بطوری که آثار ذلت و مسکنت و خواری و بردگی از سر و رویتان ببارد، و همه اینها به وسیله قتل عام و غارت ها و اسیریها که در شما اعمال می کنند صورت بگیرد).

و مقصود از مسجد در جمله : (و لید خلوا المسجد کما دخلوه اول مرة) مسجد اقصی بیت المقدس - است و به حرف آن کس که گفته مراد از مسجد تمامی سرزمین بیت المقدس است ، و مجازا 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 (و لیتبروا ما علوا تتبیرا) 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 (بعثنا علیکم عبادا لنا...) و وعد دوم یعنی جمله (لیسووا وجوهکم ...) 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: (و لیتبروا ما علوا تتبیرا).

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 سرزمینهائی را که از آن عبور کردند ویران سازند.

عسی ربکم ان یرحمکم و ان عدتم عدنا و جعلنا جهنّم للکافرین حصیرا

حصیر از ماده (حصر) و به طوری که گفته اند به معنای حبس کردن و در مضیقه قرار دادن است همچنانکه در جای دیگر قرآن فرموده : (و احصروهم) یعنی برایشان تنگ بگیرید.

و معنای جمله (عسی ربکم ان یرحمکم) - 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 (و ان تعودوا نعد) 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 (عسی ربکم ان یرحمکم 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

بحث روایتی

چرا نوح (ع) عبد شکور خوانده شده است

در تفسیر برهان از ابن بابویه به سند خود از محمد بن مسلم از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: اگر خداوند نوح (علیه السلام) 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

مؤ لف : این معنا با مختصر تفاوتی به چند طریق در کافی و تفسیر قمی و عیاشی روایت شده است .

و در الدرالمنثور است که ابن مردویه از ابی فاطمه روایت کرده که گفت رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله) فرمود: نوح هیچ چیز کوچک و یا بزرگی را برنمی داشت مگر آنکه بسم اللّه و الحمد لله ، می گفت و به همین جهت خداوند او را بنده شکور نامید.

مؤ لف : این روایات با روایاتی که قبلا شکر را به اخلاص تفسیر می کرد منافات ندارد، زیرا پر واضح است که شخصی مثل نوح (علیه السلام) دعا نمی کند مگر آنکه حقیقت معنای دعا را داشته باشد، و چنین دعائی منفک از اخلاص در بندگی نیست .

روایتی در ذیل آیه (لتفسلان فی الارض مرتین ...)

و در تفسیر برهان از ابن قولویه نقل کرده که وی بسند خود از صالح بن سهل از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه (و قضینا الی بنی اسرائیل فی الکتاب لتفسدن فی الارض مرتین) فرمود: یکی کشته شدن امیرالمؤ منین (علیه السلام) و یکی ضربت خوردن حسن بن علی (علیهماالسلام) است و در تفسیر (و لتعلن علوا کبیرا) فرموده : مقصود کشتن حسین بن علی (علیهماالسلام) و درباره جمله : (فاذا جاء وعد اولیهما) فرمود: وقتی که حسین یاری شود (بعثنا علیکم عبادا لنا اولی باءس شدید فجاسوا خلال الدیار) 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 (و کان وعدا مفعولا) و این وعده ای است شدنی .

مؤ لف : 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 طابق 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.

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 بنیاسرائیل بر اثر دو با فسادانگیزی آنان بر روی زمین

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 تای 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 (نبوکد نصر) 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 همچنان 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 تلطف 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 آنکس که در نوبت دوم بیت المقدس را ویران کرد قیصر روم اسپیانوس بود که تقریبا 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 برای بنی اسرائیل نشان می دهد طوری نبوده که به کلی آنان را از بین بر ده و استقلال و مملکتشان را از ایشان گرفته باشد،

به خلاف داستان بخت النصر که همه آنان و آقائی و استقلالشان را تا زمان کورش به کلی از بین برد. آنگاه 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 (ثم رددنا لکم الکره علیهم) 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 (فاذا کان وعد الاخرة لیسووا وجوهکم)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 (عبادا لنا)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.

سوره اسری ، آیات ۹ - ۲۲

سوره اسری ، آیات ۹ - ۲۲

انّ هذا القرآن یهدی للّتی هی اقوم و یبشّر المؤ منین الّذین یعملون الصّالحات انّ لهم اجرا کبیرا(۹) و انّ الّذین لا یؤ منون بالاخرة

اعتدنا لهم عذابا الیما (۱۰) و یدع الانسان بالشّرّدعاءه بالخیر و کان الانسان عجولا (۱۱) و جعلنا اللّیل و النّهار آیتین فمحونا آیهٔ اللّیل و جعلنا آیه النّهار مبصرهٔ لتبتغوا فضبلا من ربّکم و لتعلموا عدد السّنین و الحساب و کلّ شی ء فصلناه تفصیلا(۱۲) و کلّ انسان الزمناه طائره فی عنقه و نخرج له یوم القیمهٔ کتبا یلقیهٔ منشورا(۱۳) اقرا کتابک کفی بنفسک الیوم علیک حسیبا(۱۴) من اهتدی فانّما یهتدی لنفسه و من ضلّ فانّما یضلّ علیها و لا تزر وازرهٔ وزر اخری و ما کنّا معذّبین حتّی نبعث رسولا (۱۵) و اذا اردنا ان نهلک قریهٔ امرنا مترفیها ففسقوا فیها فحقّ علیها القول فدمّرناها تدمیرا(۱۶) و کم اهلکنا من القرون من بعد نوح و کفی بربّک بذنوب عباده خبیرا بصیرا(۱۷) من کان یرید العاجلهٔ عجلنا له فیها ما نشاء لمن نرید ثمّ جعلنا له جهنّم یصلیها مذموما مدحورا(۱۸) و من اراد الاخرهٔ و سعی لها سعیها و هو مؤ من فاولئک کان سعیهم مشکورا(۱۹) کلا نمدّ هولاء و هولاء من عطاء ربّک و ما کان عطاء ربّک محظورا(۲۰) انظر کیف فضّلنا بعضهم علی بعض و للآخرهٔ اکبر درجت و اکبر تفضیلا (۲۱) لا تجعل مع اللّه الها آخر فتقعد مذموا مخدولا (۲۲).

ترجمه آیات

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 آنانکه 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 آنگاه 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 ساله او 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 حالیکه آن نامه چنان باز باشد که همه اوراق آنرا یک مرتبه ملاحظه کند (۱۳).

و به او خطاب رسد که تو خود کتاب اعمالت 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 آنگاه 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 ، آنگاه جهنم را برایش معین می کنیم که ملامت زده و رانده شده در آن شود (۱۸).

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).

ببین چگونه 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
آیات سابق از سوره مورد بحث ، جریان سنت الهی را در هدایت انسان به سوی حق و دین توحید خاطرنشان می کرد و خلاصه آن سنت این بود که خداوند هر کس را که دعوت حق را اجابت کند در دنیا و آخرت سعادتمند 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 (علیه السلام) جریان یافت در این امت نیز جریان می یابد، آنگاه نتیجه می گیرد که پس باید از شرک اجتناب ورزیده و همواره ملازم طریق توحید باشند، و در آخر می فرماید: (و لا تجعل مع اللّه الها اخر فتقعد مذموما مخذولا).
ان هذا القرآن یهدی للتی هی اقوم

توضیح در مورد اینکه قرآن بدانچه (اقوم) است هدایت

توضیح در مورد اینکه قرآن بدانچه (اقوم) است هدایت می کند و اینکه اسلام دین(قیم) است
یعنی این قرآن هدایت می کند بسوی دینی که اقوام از هر دین و مسلطتر بر اداره امور بشر است همچنانکه در جای دیگر فرموده : (قل اننی هدینی ربّی الی صراط مستقیم دینا قیما مله ابراهیم حنیفا).
و اقوم افعل تفضیل از قیام است و معنای اصلی قیام ، ضد قعود است که این خود یکی 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 آنطور که مناسب آنست رعایت می نماید. در آیه مورد بحث خدای تعالی این ملت حنیف را ملتی قائم نامیده و در جای دیگر درباره آن فرموده : (فاقم وجهک للدین حنیفا فطره اللّه التی فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق اللّه ذلک الدین القیم) و نیز فرموده : (فاقم وجهک للدین القیم).
و این بدان جهت است که این دین خیر دنیا و آخرت ملت خود را تاءمین 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 سعادتی که برایش در نظر گرفته شده راهنمائی می کند.
و بنابراین ، 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 تاءمین 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

بنابراین 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 (علیهماالسلام) باشد (همچنانکه 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

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 ، همچنانکه فرموده : (و انزلنا الیک الکتاب بالحق مصدقا لما بین یدیه من الکتاب و مهیمنا علیه). پس آنچه قرآن به سوی آن هدایت می کند قویم تر از آن چیزیست که سایر کتب و شرایع بدان هدایت می کنند.

و یبشر المؤ منین الّذین یعملون الصالحات ان لهم اجرا کبیرا

کلمه (صالحات) صفتی است برای موصوفی که به منظور اختصار حذف شده ، و تقدیر آن : (و عملوا الاعمال الصالحات) است .

خداوند برای مؤ منان صالح العمل بر خود حق قرار داده

خداوند برای مؤ منان صالح العمل بر خود حق قرار داده است (ان لهم اجرا کبیرا)

در این آیه حقی برای مؤ منین بر خدا اثبات شده ، و اینکه آن را اجر نامیده موید این معنا است ، و همچنین آیه (ان الذین امنوا و عملوا الصالحات لهم اجر غیر ممنون) نیز مؤ ید 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 مؤ منین می شمارد آیه شریفه : (ثم ننجی رسلنا و الذین امنوا کذلک حقا علینا ننج المؤ منین) می باشد.

در این آیه عنایت دارد پاداش منجز و تثبیت شده نیکوکاران را بیان کند، همچنانکه در آیه بعدی عنایتش به بیان کیفری 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

وسیله یکی از این دو به گروه صالحان از مؤ منین ملحق شود، و در جای دیگر در حق این طایفه فرموده : (و اخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا و اخر سیئا عسی اللّه ان یتوب علیهم) و نیز فرموده : (و اخرون مرجون لامر اللّه اما یعذبهم و اما یتوب علیهم).

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، همچنانکه فرمود: (و بشر الّذین آمنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم) و نیز فرمود: (یثبت اللّه الّذین آمنوا بالقول الثابت فی الحیوة الدنیا و فی الاخرة).

و ان الّذین لا یومنون بالاخرة اعتدنا لهم عذابا الیما

(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 .

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 نیاورنـد عـذابی دردناک ذخیره کرده ایم) اگر عذاب کفار را برای مؤ منین بشارت داده از این جهت است که عذاب ایشان انتقامی است که خدا از دشمنان دین می گیرد و باعث روشنی دیدگان مؤ منین 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 اثری برای دین قیم بـاقی نمی مانـد، هر چنـد منکر معاد قائل به وحـدانیت خداونـد و سایر معارف حق باشـد، و به همین جهت است که می بینیم خدای تعالی فراموش کردن قیامت را ریشه تمامی گمراهیها نامیده و فرمود: (ان الّذین یضلون عن سبیل اللّه لهم عذاب شدید بما نسوا یوم الحساب).

و یدع الانسان بالشّرّ دعائه بالخیر و کان الانسان عجولا

مراد از (دعا) بطوری که از سیاق آیه استفاده می شود مطلق طلب است ، چه به لفظ دعا باشـد مثل (خدایا مال و اولاد بر من روزی کن و...) و چه بـدون لفظ صورت گیرد و به صورت سعی و عمل بوده باشد، همه اینها دعا و درخواست از خداست ، حتی اگر این درخواست از کسـی صادر شود که به خـدا معتقـد نبوده و توجهی به درخواست از خدا ندارد، چون در حقیقت غیر از خدا معطی و مانعی وجود ندارد همچنانکه فرمود: (یسله من فی السّموات و الارض و نیز فرموده : (و اتیکم من کل ما سالتموه).

پس به شـهادت این دو آیه ، دعـا به معنـای مطلق طلب است ، و حرف (باء) در دو کلمه : (بالشّر) و (بالخیر) برای چسـباندن 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.

بیان اینکه انسان عجول بوده و آنسان کهدر طلب خیرات است در پی شر نیز می باشد(و یدع الانسان بالشر دعائه بالخیر)

بنابراین 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 کنـد بلکه به محض اینکه چیزی را برایش تعریف کردنـد و مطـابق میلش دیـد بـا عجله و شـتابزدگی به سویش می رود و در نـتیجه 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 مساءله (هدایت اقوم) را به رخ بنـدگانش می کشـد، گوئی که فرموده است : ما کتابی نازل کردیم که شـما 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 کثیر ارشاد می کند،

و لیکن جنس بشـر عجول است و به خاطر همین عجله اش میان خیر و شـر فرق نمی گـذارد، بلکه هر چه برایش پیش بیاید همان را می خواهـد و در طلبش برمی خیزد، بـدون اینکه خیر و شـر را از هم جـدانموده و حق را از باطـل تشـخیص دهـد، در نتیجه به همان نحوی که عاشق خیر است ، شـر را نیز به همان وجه طلب می کند، و همانطور که باید بر سـر حق سـر و سینه بشکند بر سر باطل هم می شکند.

سزاوار نیسـت کـه انسـان دسـتخوش عجلـه گشـته و هر چـه را که دلش خـواست و اشـتهایش طلب کرد دنبـال کنـد و هر عملی که ارتکـابش برایش ممکن بود مرتکب شود، و تا آنجا که تیغش بریـد ببرد، و آنگاه این معنا را بهانه کنـد که خـدا 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 ماننـد، بلکه خـدا بـا آیت شب آثار روز را از بین برده و حرکات موجودات را متوقف و دیـدگان را به خواب می برد، و برعکس با آیت روز قوا را بـار دیگر بیـدار نموده و مردم به طلب فضـل پروردگارشان به جنب و جوش در می آینـد، و با این شب و روز عـدد سالها و حسابها را در دست دارند.

و درست است که اعمال خیر و شـر همه به اذن خدا در عالم وجود تحقق می یابند و همه آنها با قدرتی برای آدمی مقدور 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 مسؤ ولیتی 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 نکشاند 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:

دو نکته که آیه شریفه روشن می شود

دو نکته که آیه شریفه روشن می شود

اول اینکه : این آیه و آیات بعدیش در مقام توبیخ و ملامتند و همانطور که قبلا اشاره کردیم همین معنی وجه اتصال آنها به ماقبلند که فرمود: (ان هذا القرآن یهدی للتی هی اقوم ...).

بنابراین خدای سبحان می خواهد بفرماید که انسان به خاطر آن قریحه استعجالی که دارد آنطور 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 ، چنانکه بعضی گفته اند و مراد از (دعا) هم مطلق طلب است نه دعای اصطلاحی که بعضی 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 حرفهائی 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.

و جعلنا اللیل و النهار آیتین فمحونا آیه اللیل و جعلنا آیه النهار مبصرة ...

در مجمع البیان آمده : کلمه (مبصره) به معنای (مضیئه : روشنگر) (منیرة : نور دهنده) و (نیرة : 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 (سرّ کاتمّ)، کسائی گفته : عرب وقتی می گوید: (ابصر النهار) یعنی بینا کرد روز، مقصود این است که روشن شد.

مراد از آیت بودن شب و روز و محو آیت لیل و مبصره بودن آیات نهار

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

عالم و همچنین احوال آن موجودات دو آیت از آیات خدای سبحان است که بالذات دلالت بر یکتایی خدا در ربوبیت می کند.

و از همینجا 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 بعدا 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.

بنابراین 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 (آیهٔ اللیل و آیهٔ 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 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 : (لتبتغوا فضلا من ربکم ...) 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 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 : (لتبتغوا فضلا من ربّکم) متفرع است بر جمله (و جعلنا آیهٔ النّهار مبصرهٔ) و 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 دیگر گفته اند که : تقدیر جمله مورد بحث چنین است : (لتسکنوا باللّیل و لتبتغوا فضلا من ربّکم بالنّهار : تا در شب آرام گیرید و در روز به جستجوی فضل خدا برخیزید منتهی جمله اولی حذف شد، چون مساءله سکونت در شب را در چند جای دیگر خاطرنشان 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: (و لتعلموا عدد السّنین و الحساب) 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 : (والحساب) هم متفرع بر مبصر بودن نهار است ، نظیر همان متفرع بودن طلب رزق بر آن ، و جهتش اینست که ما به هیچ عدم و فقدانی 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 نگه 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) بنابر 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 :

(لتبتغوا فضلا من ربّکم) و جمله : لتعلموا عدد السّنین و الحساب) 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 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 بنابراین معنا، لام در: (لتبتغوا) و در: (لتعلموا) متعلق به دو فعل : (محونا و جعلنا) (هر دو) خواهد بود.

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 توبیخ و ملامت است ، و آیه مورد بحث یعنی آیه : (و جعلنا اللّیل و النّهار آیتین) به منزله جواب از احتجاجی است تقدیری که ممکن است کسی درخواست شرّ بکند.

وجود قدرت و آزادی ، دلیل و مجوز ارتکاب هر عملی نیس

وجود قدرت و آزادی ، دلیل و مجوز ارتکاب هر عملی نیست

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 ؟ همچنانکه قرآن کریم این زبان حال را به عنوان زبان حال از مشرکین نقل کرده که رسما می گفتند: (لو شاء اللّه ما عبدنا من دونه من شی ء نحن و لا اباونا)، و چون جای چنین استدلالی بوده خداوند در آیه مورد بحث بعد از آنکه کلام رابالحن توبیخ 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 بینائی قرار داده تا در آن رزق خود را طلب کنند و به وسیله آن عدد سنین و 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 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: (و کلّ شـی ء فصّلناه تفصیلا اشاره است به تمیز موجودات ، و اینکه در خلقت هیچ گونه ابهام و اجمالی نیست .

و کلّ انسان الزمناه طائره فی عنقه

معنای (طائر) و مراد از جمله : (و کل انسان الزمناه طائره فی عنقه)

در مجمع البیـان گفته : (طائر) در اینجا عمل انسان است ، و عمل آدمی را به طائری تشبیه کرده است که از چپ به راست پرواز می کنـد که عربهـا آن را به فـال نیک می گیرنـد، و یا از راست به چپ می پرد و آن را به فال بـد می گیرنـد، 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 ایشـان قرار می دادنـد، و آن را بـارح می خواندنـد و اصـل این نامگـذاری این بـود که مرغ اگر سانـح بـود تیرانـداز 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.

و در کشاف 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 بر می خوردند، کاری می کردند که آن را از خود دور کنند، اگر از طرف چپ ایشان به طرف راسـتشان 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 دانسـته و به فال بد می گرفتند، و به همین جهت فال بد را تطیر نامیدند.

و در مفردات آمـده : تطیر اصـلش تفالّ به طیر است ، ولی بعـدها هر فال زدنی را تطیر نامیدند، چه فال نیک و چه فال بد، چه باطیر باشد و چه با غیر آن ، و در قرآن آمده : (قالوا انّا تطیرنا بکم) گفتند که ما شـما را نحس می دانیم و به همین مناسـبت گفته اند: (لا طیر الا طیرک : هیچ فال بدی نیست مگر فال بد تو) و نیز در قرآن آمده : (ان تصـبهم سـیّئهٔ یطّیّروا بموسی : اگر بدی به ایشان برسد به موسـی فال بـد می زننـد) و نیز آمـده : الا انّما طائرهم عنداللّه : 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 فرمایـد : (قالوا طّیّرنا بک و بمن معک)) و (قال طائرکم عنـداللّه) و (قالوا طائرکم معکم) و (کلّ انسان الزمناه طـائره فی عنقه) نیز همه به این معنـا است ، و وقـتی گفته می شود: (تطـایروا) معنـایش این است که (سـرعت گرفتنـد)، و به معنـای (متفرق) شدند نیز استعمال می شود.

و خلاصه اینکه از سیاق ما قبل آیه و ما بعد آن و مخصوصا از جمله : (من اهتدی فانّما یهتدی لنفسه ...) 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 کسـی را در گردنش الزام کرده ایم) معنایش اینست که آن را لازم لاینفک و جدائی ناپذیر او قرار داده ایم که به هیـچ وجه از او جـدا نگردد. و اگر فرمود (طـائر او را در گردنش ...)، برای این بود که تنها عضوی که از آدمی جـدا نمی شود و انسـان از آن جـدا نمی گردد گردن است . به خلاـف اعضـای دیگر از قبیـل دست و پا که زنـدگی انسان بـدون داشـتن آنها امکان دارد، ولی با قطع شـدن گردن ، کسـی زنـده نمی مانـد، چون گردن است که سـر را به سـینه 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.

عاقبت و سرنوشت انسان با اعمال ارادی و اختیاری او لزوم وحتمیت پیدا میکند

عاقبت و سرنوشت انسان با اعمال ارادی و اختیاری او لزوم و حتمیت پیدا می کند

و بنابراین مقصود از جمله (و کلّ انسان الزمناه طائره فی عنقه) 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: (و ان لیس للانسان الا ما سعی و انّ سعیه سوف یری ثمّ یجزیه الجزاء الاوفی).

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 : (و انّ جهنّم لموعدهم اجمعین - تا آیه - انّ المتّقین فی جنّات و عیون) 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.

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 آنطور نیست که بعضی 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.

مقصود از کتابی که در قیامت برای افراد انسان بیرون آورده می شود (و نخرج له یومالقیمهٔ کتابا یلقیه منشورا)

و نخرج له یوم القیمهٔ کتابا یلقیه منشورا.

وضع این کتاب را که در این جمله گفته شده ، جمله بعدی یعنی (اقرء کتابک کفی بنفسک الیوم علیک حسیبا 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 ثانیا این کتاب حقایق تمامی اعمال آدمی را دارد، بدون اینکه کوچک ترین عمل او را از قلم انداخته باشد، همچنانکه در آیه دیگری همین معنا را آورده و فرموده است : (و یقولون یا ویلنا ما لهذا الکتاب لا یغادر صغیرهٔ و لا کبیرهٔ الا احصیها).

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 ، همچنانکه فرموده : (لقد کنت فی غفلهٔ من هذا فکشفنا عنک غطائک فبصرک الیوم حدید).

و از آیه (یوم تجد کلّ نفس ما عملت من خیر محضرا و ما عملت من سوء برمی آید که کتاب مزبور در بردارنده 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 همینجا 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: (و نخرج له یوم القیمهٔ کتابا) 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 و خلاصه اینکه در جمله (و نخرج له) اشاره ایست 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 (یلقیه منشورا) 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 ، بنابراین ، جمله مذکور تاکید جمله قبلی است که می فرمود: (و کلّ انسان الزمناه طائره فی عنقه) چون حاصل معنای این جمله نیز همین بود که هر انسانی به زودی آثار اعمالش را خواهد یافت ، اولا برای اینکه آثار اعمال ، لازم لا ینفک و جدائی ناپذیر او است و ثانیا برای اینکه به صورت کتابی در آمده که به زودی آن را پخش و منتشر خواهد دید.

اقرء کتابک کفی بنفسک الیوم علیک حسیبا

در این آیه چیزی در تقدیر است ، و تقدیر آن چنین است : (یقال له اقرء کتابک ...)).

حرف (باء) در جمله (کفی بنفسک) زائده است ، و اصل آن (کفت نفسک : نفس تو کافی است) بوده و اگر به جای (کفت) (کفی) آورده و با اینکه کلمه (نفس) مؤ نث است فعل آن را مذکر آورده ، از این جهت بوده است که نفس مؤ نث مجازی است و در هر فاعلی که مؤ نث مجازی باشد هم می توان فعلش را مذکر آورد و هم مؤ نث ، و چه بسا که بعضی در توجیه مذکر آوردن (کفی) گفته باشند که باء در (بنفسک) زائده نیست ، و این کلمه مجموعا اسم فعل است به معنای (اکتف : بس کن) و بسا توجیهات 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 ، همچنانکه فرموده (لا تعتذروا الیوم انّما تجزون ما کنتم تعملون).

از آن بیانی که ما قبلا در وجه اتصال آیه (و یدع الانسان بالشر) به ما قبلش ذکر کردیم وجه اتصال دو آیه مورد بحث یعنی آیه (و 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 باز خواستش 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.

هدایت هر کس به سود خود و ضلالتش علیه خود است (و لا

هدایت هر کس به سود خود و ضلالتش علیه خود است (و لا تزر وازرهٔ وزر اخری)

من اهتدی فانّما یهتدی لنفسه و من ضلّ فانّما یضلّ علیها و لا تزر وازرهٔ وزر اخری

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 کننـد و هم به (ثقل) و در قرآن هر دو تعبیر آمـده است ، یکجا فرموده : (لیحملوا اوزارهم کاملـهٔ) و در جای دیگر فرموده : (و لیحملنّ اثقـالهم و اثقالاـ مع اثقـالهم) و نیز فرموده : (و لا تزر وازرهٔ وزر اخری) یعنی حمل نمی کنـد احـدی سـنگینی دیگری را به طوری که صاحبش به کلی از وزر فارغ شود.

این آیه به منزله نتیجه ، برای آیه (و کـلّ انسـان الزمنـاه طـائره ...) می باشـد، و جمله سومی یعنی (و لاـ تزر وازرهٔ وزر اخری) تاکید جمله دوم است که می فرماید: (و من ضلّ فانّما یضلّ علیها).

و معنـایش این است که عمل چه نیک باشـد و چه بـد، ملازم و دنبال صاحبش بوده و علیه او بایگانی می شود و در هنگام حساب ، خود را در برابر صاحبش آفتابی می کنـد، بنابراین هر کس در راه و به سوی راه قـدم نهـد برای خود و به نفع خود قـدم نهاده و نفع هـدایتش عایـد خودش می شود نه غیر خود، و کسـی هم که در بیراهه و به سوی بیراهه قـدم نهـد ضـرر گمراهیش به خودش برمی گردد و دودش به چشم خودش می رود، بـدون اینکه به غیر خود کمترین ضـرری برساند، و هیچ نفسـی بار گناه نفس دیگر را نمی کشـد، و آنطـور که بعضـی از اهـل ضـلالت می پندارنـد که اگر گمراهی کننـد وزر گمراهیشـان به گردن پیشوایانشـان است ، و یا مقلدین می پندارند که مسؤ ولیت گمراهیشان به گردن پدران و نیاکان ایشان است ، و خود مسؤ ولیتی ندارند، سخت در اشتباهند.

آری آن روزی را که مجرمین دارنـد، پیشوایانشان نیز دارند، چرا که هر کس که سـنت بدی را باب کند تا زمانی که در دنیا عاملی به آن سـنت زشت وجود دارد صـاحب سـنت نیز همه آن وزر را خواهـد داشت ، همانهـا که در دنیا می گفتنـد اینکار را بکن مسؤ ولیتش به گردن من !، باید در قیامت گناه ایشان را به گردن بگیرند.

اما همه اینها وزر امامت و پیشوایی باطل و رواج دادن سـنتهای بد است نه عین آن وزری را که مرتکب گناه دارد، تا لازمه به گردن گرفتن سـنت گزاران 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.

و ما کنّا معذّبین حتی نبعث رسولا

توضیح اینکه فرمود: (و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا)

از ظاهر سـیاقی که در این آیه و آیات قبل و بعد دارد بر می آید که مراد از (تعذیب) تعذیب دنیوی و عقوبت استیصال باشد، و مؤ ید این احتمال سیاق نفی در (ما کنا معذبین) است ، زیرا فرق است در اینکه گفته شود: (لسنا معذبین) یا (لانعذب) یا (لن نعذب) و یـا اینکه گفته شود: (مـا کنا معـذّبین) که در سه تعبیر اول ، تنها نفی عـذاب را می رسانـد، و در تعبیر چهارم اسـتمرار نفی آن در گذشـته را افاده می کنـد، و می فهمانـد که سـنت الهی جاری در امتهای گذشـته بر این بوده است که هیـچ 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 مؤ یـد 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 مسـتلزم حکم فصـل در امت است ، و گفتیم که حکم فصـل عبـارتست از عـذاب استیصال و یا تمتع و بهره منـدی از زنـدگی تا مدتی معین ، همچنانکه قرآن فرموده : (و لکلّ امهٔ رسول فاذا جاء رسولهم قضی بینهم بالقسط و هم لا یظلمون) و نیز فرموده : قالت رسـلهم افی اللّه شـک فاطر السّـموات و الارض یـدعوکم لیغفر لکم من ذنوبکم و یوخّرکم الی اجل مسـمّی) به خلاف نبوت ، زیرا نبوت منصبی نیست که مستلزم چنین لوازمی باشد.

پس اینکه در آیه مورد بحث تعبیر به رسول کرده ، خود مؤ یـد این است که مراد از تعـذیب تعـذیب دنیوی است نه اخروی و مطلق تعذیب .

پس اینکه فرمود: (و ما کنّا معذّبین حتّی نبعث رسولا) به منزله دفع توهّمی است که ممکن است از کسـی سـر بزند، و از آیات سابق

که می فرمود: (اثر اعمال به صاحبش برمی گردد، و صالحین را به اجر کبیر و طالحین را به عـذاب الیم نوید می داد) چنین برداشـت کند که آثار گناهان (چه آثار سوء دنیوی آنها و چه اخرویشان) به هیچ وجه از صاحبانش جدا شدنی نبوده و هیچ قید و شـرطی در لحوق آنها به صاحبانشان نیست .

در ایـن آیه خداونـد از چنین احتمـالی پاسـخ داده که خـدا به رحمت واسـعه و عنـایت کـامله اش یـک عـذاب را که همـان عـذاب استیصال دنیوی باشـد مقیـد به قیـدی 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 رافتش به زبان پیامبر بنـدگانش را تا نهایت درجه ، موعظه نموده و حجت را بعـد از تمام شـدنش کـاملتر می کنـد آن وقت اگر بـاز هم به گمراهی خود ادامه دادنـد عـذاب را می فرسـتد، و بنابراین جمله (ما کنّا معـذّبین) معنایش (واقع نشدن) آن است ، (جایز نبودن) آن .

بنابراین آیه شـریفه همانطور که ملاحظه می شود در مقام این نیست که حکم عقل را که می گوید: (عقاب بدون بیان جایز نیست) امضـاء کنـد، بلکه کاشف از اقتضائی است که عنایت و رحمت خداونـدی دارد،و آن این است که هیـچ قومی را (هر چنـد مسـتحق عـذاب باشـند) به عـذاب استیصال دچار نکند مگر بعد از آنکه رسولی به سویشان گسـیل دارد تا حجت را بر ایشان مؤ کد و تمامتر نموده و با بیانهایی پی در پی گوشزدشان کند.

و امـا (نبوت)، مقامی است که به وسـیله آن تکالیف بر بنـدگان ابلاغ می شود و شـرایع دین بیان می گردد به همین جهت مواخـذه الهی و یـا مغفرتش در حـق افراد اسـتقرار می یابـد و مشـخص می گردد که چه کسـی مسـتحق ثواب و چه کسـی مسـتوجب عقـاب اخروی است .

البته این هم تنها در مسائلی است که (ماننـد فروع دین) حق و باطل آن ، جز از طریق نبوت به دست نمی آیـد و اما اصولی که عقل آدمی آن را درک می کند، و مسائلی که (مانند توحید و نبوت و معاد) که از ضـروریات 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 مسـتقل آنها را بیان می کند و قبول فروع دین که دعوت پیامبران متضمن آنست فرع بر اصـول دین است ، و تمـامیت حجت الهی در بـاره آنهـا، منوط به بیـان نـبی و رسول نیست ، چون حجیت بیـان نـبی و رسول خود از همـان مسائـل عقلی است ، و اگر حجت الهی هم منوط بر آن باشـد دور لازم می آیـد که خلاصه اش (موقوف بودن حجیت مسائـل عقلی بر حجیت بیـان نـبی و رسول و موقوف بودن حجیت بیـان نبی و رسول بر حجیت مسائـل عقلی) است بلکه در اینگونه مسائل همین که عقل دلیلی قاطع یافت حجت تمام شده ، و مؤ اخذه الهی صحیح خواهد شد.

آری در فروع دین احتیاجی به بیان نبی هست ، و حجت خدا تمام نمی شود و مواخذه 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 مـا در مبـاحث نبوت در جلـد دوم این کتـاب و در ذیـل داسـتانهای نوح در جلـد دهم آن و در مواردی دیگر بطور مفصل در این مساءله بحث کردیم .

این راجع به مؤ اخـذه اخروی ، و امـا در بـاره مؤ اخـذه دنیوی و عـذاب استیصـال ، اینکه ما گفتیم : خداونـد نخست رسولی را برای مردم گسـیل می دارد تا مردم را انـذار کنـد و در صورتی که زیر بار نرفتنـد برایشان عـذاب می فرسـتد، نه از این نظر که حکم عقل چنین است ، و عقل عذاب قبل از بعث رسول را محال می داند، بلکه صـرفا بدین جهت است که خداوند سـبحان چنین عنایت کرده است که قبل از بعث رسول ، عذاب نفرستد.

مفسـرین در معنای آیه مشاجره های طولانی دارند، که چون بیشتر آنها از غرض بحث تفسیری بدور است لذا به ایرادش نپرداختیم ، 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 .

و اذا اردنا ان نهلک قریهٔ امرنا مترفیها ففسقوا فیها فحقّ علیها القول فدمّرناها تدمیرا

راغب در مفردات گفته است که : کلمه (ترفه) به معنـای توسعه دادن در نعمت است ، وقـتی گفته می شـود: (اترف فلاـن : فلاـنی مترف است) معنـایش این است که فلاـنی نعمتش از حـد گذشـته است - تـا آنجا که می گویـد - مراد از (مترفین) در جمله (امرنا مترفیها) همان کسانیند که آیه : (فامّا الانسان اذا ما ابتلاه ربّه فاکرمه و نعّمه : خدا وقتی انسان را آزمایش کند او را اکرام نموده غرق در نعمتش می سازد) وصفشان می کند.

و صاحب مجمع البیان گفته است : (ترفه) به معنای نعمت است .

ابن عرفه در معنـای آن گفته : (مترف) کسـی را گوینـد که افسارش را رها کرده باشـند و هر چه دلش خواست بکنـد و جلویش را نگیرند، و نیز در معنای (تدمیر) گفته است : این کلمه به معنای هلاک کردن است و مشتق از (دمار) می باشد.

مقصود از اراده هلاک قریه در جمله : (و اذا اردنا ان

مقصود از اراده هلاک قریه در جمله : (و اذا اردنا ان نهلک قریهٔ)

و معنای جمله : (و اذا اردنا ان نهلک قریـهٔ) این است که وقتی زمان هلاک کردن قومی نزدیک شـد چنین و چنان می کنیم ، و این تعبیر از قبیـل این است که می گوینـد: وقتی فلاـنی می خواست بمیرد چنین و چنـان گفت ، و آسـمان وقتی می خواست ببارد فلان جور شد، که در همه اینها معنا این است که (وقتی نزدیک شد بمیرد و یا ببارد)، چون پر واضح است که هیچکس به حقیقت معنای اراده ، اراده مردن نمی کنـد، و آسـمان هم اراده باریـدن ندارد، در قرآن هم آمده : (فوجدا فیها جدارا یرید ان ینقضّ) پس در همه این موارد، اراده به معنای نزدیک شدن وقت عمل است .

ممکن هم هست مراد از آن ، اراده فعلیه باشـد، چون حقیقت اراده عبـارت است از توافق اسـبابی که مقتضـی مراد و مساعـد با وقوع آنست و این معنا نزدیک به همان معنایی است که خاطرنشان ساختیم ، چون برگشت آن به تحقق اسـبابی است که اقتضای هلاکت ایشـان را دارد، و آن عبارت از کفران ایشان به نعمت و طغیان به معصـیت است ، همچنانکه فرموده : (لئن شـکرتم لازیـدنّکم و لئن کفرتم انّ عـذابی لشدیـد)، و نیز فرموده : (الّـذین طغوا فی البلاد، فاکثروا هم فیها الفساد، فصبّ علیهم ربّک سوط عذاب ، ان ربّک لبالمرصاد)

توجیه امر خدا در (امرنا مترفیها ففسقوا فیها) با ای

توجیه امر خدا در (امرنا مترفیها ففسقوا فیها) با اینکه خدا امر به فحشاء نمی کند

و اینکه فرمود: (ما به مترفین آن قوم دسـتور دادیم تا در آن قریه ها فسق و فجور کننـد) با اینکه از کلام خدای تعالی این معنا را می دانیم که هرگز امر تشـریعی به فسق و فجور نکرده و بلکه صـریحا فرموده : (قـل انّ اللّه لا یامر بالفحشاء)، لـذا می فهمیم که این امر، امر تشریعی نبوده .

و اما تعلق نگرفتن امر تکوینی ، به معصیت ، از آن جهت که معصیت است نیز واضح است بلکه واضح تر از امر تشریعی است ، زیرا اگر خداونـد امر تکوینی به عملی کنـد، آن عمـل ، ضـروری شـده و دیگر متعلق به اختیـار کسـی نمی شود، و وقتی عملی اختیـاری انسان نشد انجامش معصیت نیست ، همچنانکه قرآن کریم در معنای امر تکوینی خداوند فرموده است : (اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون).

بنـابراین اگر متعلق امر، در جمله (امرنـا) اطـاعت باشـد، امر به معنـای حقیقی یعنی امر تشـریعی خواهـد بود، یعنی امری که بـا زبـان پیغمبرشان به ایشان ابلاغ شـده ، پیامبری که مبعوث شدنش برای انذار ایشان به عذاب خدا در صورت مخالفت امر او بوده است ، و

قبلا هم اشاره کردیم که اصولا این شاءن 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 افاضه نموده 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 بلای عمومی نازل نمی شود، و با این حال وجهی نیست که امر تنها متوجه مترفین شود.

وجوهی که مفسرین در توجیه این امر گفته اند.

وجوهی که مفسرین در توجیه این امر گفته اند.

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 آنجائی که خداوند نعمت را بر آنان بسیار کرده و وسیله پیروی شهوات را بر ایشان فراهم نموده پس گویی که ایشان ماءموریت 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، همچنانکه 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 (ماایشان 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 ماءمور 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 ماءمور 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 راامر کردم امرم را امتثال نکرد) نمی گوئیم ، زیرا هیچ عاقلی ماءمور خود را امر به نا فرمانی 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 ماءمور ندارم و خطم را نمی خوانند، من فلانی را امر کردم ولی او اطاعتم نکرد، مثل اینکه بعضی از سفیهان و دیوانگان بدون اینکه ماءموری داشته باشند امر و نهی می کنند.

خواهی گفت : با اینکه می دانیم خداونـد امر به فحشاء نمی کنـد و همواره به خیر و عـدالت امر می کند چرا همین معنا قرینه بر این نباشد که مقصود از جمله (امرنا...)، این باشد که ما مترفین آن قریه ها را امر به خیر کردیم ولی ایشان عصیان ورزیدند؟.

در جواب می گوییم : این حرف صـحیح نیست ، زیرا تقـدیر گرفتن کلمه (بخیر) تقـدیر گرفتن چیزیست که ظـاهر عبـارت (فسـقوا) مخالف آنست ، بنابراین جز همان راه که گفتیم که باید کلام مورد بحث را، حمل بر مجاز کرد چاره دیگری نداریم .

و این کلام در توجیه جمله مورد بحث و اینکه چگونه فسق مـاءمور به شـده است حرف خوبی است ، و لیکن آنطور 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 صـحیح نباشد که بگوئیم در جمله (امرش کردم پس نافرمانی کرد) به قرینه اینکه (عصـیان) منافی با (امر) است ، ماءمور به (اطاعت) بوده و تقدیر چنین باشد که (من او را به اطاعت امر کردم ولی او فسق ورزیـد) چون فسق همان عصـیان و خروج از زیّ بندگی است ، و یا چرا صـحیح نباشد بگوئیم که فعل امر نا در آیه شـریفه در لازمه معنای خود استعمال شده ، و معنای آن این است که امر ما متوجه مترفین شد، و ایشان در آن فسق ورزیدند.

بنابراین انصاف این است که هم توجیه ما متحمل است ، و هم توجیه زمخشـری ، و هیچیک هم اشـکالی نـدارد، جز اینکه توجیه ما صرف احتمال نیست ، بلکه بهره ای از ظهور نیز دارد.

بعضی دیگر از این سؤ ال که چرا امر فقط متوجه مترفین شده ، چنین پاسخ داده اند که چون ایشان رؤ سا 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 .

بعضـی دیگر گفته اند: جمله : (اءمرنا...) صـفت قریه است ، نه جواب کلمه (اذا) و جواب کلمه مزبور حذف شده است ، همچنانکه در آیه (حتّی اذا جاوها و فتحت ابوابها و قال لهم خزنتها) حـذف شـده ، و جهت حذف آن این بوده که حاجتی به ذکرش نبوده ، و کلام بر آن دلالت می کرد.

عـده ای دیگر گفته انـد که در آیه ، تقـدیم و تاءخیر به کار رفته و تقـدیرش چنین است (و اذا امرنا مترفی قریهٔ ففسـقوا فیها اردنا ان نهلکهـا : و چون مترفین هر شـهری را امر کنیم و ایشـان در امر مـا فسق بورزنـد 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 توجیهات بر تقـدیریست که آیه را به قرائت معروف که جمله (اءمرنا) را با همره و بعد از آن میم بدون تشدید قرائت نموده انـد قرائت کنیم و آن را از ماده امر که به معنای طلبیـدن است بـدانیم ، ولی چه بسا که آن را به معنای اکثار دانسـته اند، و گفته اند معنایش این است که مال و اولاد مترفین را زیاد کردیم ، و ایشان در آن شهر فساد راه انداختند.

و بعضـی دیگر آن را به صورت (اءمرنا) قرائت کرده و به علی (علیه السـلام) و به عاصم و ابن کثیر و نافع و غیر ایشان نسـبتش داده اند که از ماده (ایمار) و به معنای زیاد کردن مال و نسل است ، بعضـی دیگر آن را به صورت (اءمرنا) با تشدید میم از مصدر تاءمیر به معنای تولیت و عهـده داری امارت قرائت کرده و به امام علی و امام حسن و امام باقر (علیه السـلام) و به ابن عباس و زید بن علی و غیر ایشان نسبتش داده اند.

و کم اهلکنا من القرون من بعد نوح و کفی بربّک بذنوب عباده خبیرا بصیرا

در مفردات گفته است : کلمه (قرن) به معنای مردمی است که در یک زمان زندگی کنند و از جهت عصـر و زمان مشترک باشـند، و جمع آن قرون می آیـد، همچنانکه در قرآن فرمود: (و لقـد اهلکنا من القرون) و نیز فرموده : (کم اهلکنا من القرون) و معنای آیه روشن است که می خواهـد مطلب گذشـته در آیه قبل را تثبیت نموده و با اشاره به قرون گذشـته هلاک شـده ، بفهمانـد که هلاک ساختن اهل قریه ها و دیارها یکی از سنت جاریه خداوندی است .

و این آیه خالی از اشـعار به این معنا نیست که سـنت هلاک ساختن از زمان نوح در میان قرون بشـری شروع شده است ، و همینطور

هم هست قبلا هم در تفسیر آیه : (کان النّاس امهٔ واحدهٔ فبعث اللّه النّبیین)، در جلد دوم این کتاب گفتیم که جامعه انسانی ، قبل از زمان نوح (علیه السلام) 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.

من کان یرید العاجلهٔ عجّلنا له فیها ما نشاء لمن نرید ثمّ جعلنا له جهنّم یصلیها مذموما مدحورا

کلمه (عاجلهٔ) 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 هم گفته اند که مراد از (عاجله) نعمت های عاجله است ، بعضی 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 ، آنگاه از خلیل نقل کرده که گفته است : معنای (صلی الکافر النّار) این است که کافر حرارت آتش را چشید. و به همین معنا است جمله (یصلونها فبئس المصیر) و بعضی گفته اند (صلی النار) به معنای (داخل آتش گشت) می باشد و (اصلی النار) یعنی : (دیگری را در آتش انداخت) همچنانکه در قرآن کریم آمده است : (فسوف نصلیه نارا).

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 (اللّهم ادحر عنّا الشّیطان - یعنی خدایا شیطان را از ما دور کن).

مراد از (اراده عاجله) در آیه : (من کان یرید العاج

مراد از (اراده عاجله) در آیه : (من کان یرید العاجلهٔ عجلنا له فیها...)

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 راهنمائی 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، اینک 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.

پس اینکه فرمود: (من کان یرید العاجلهٔ) 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 دنیا طلبی است که فقط حیات عاجله را بخواهد، اما اگر دنیا را از این نظر بخواهد که وسیله نیل به سعادت اخروی است ، این در حقیقت دنیا طلبی 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، همچنانکه کلمه (کان) در جمله (من کان یرید) 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 بپندارد، زیرا که اگر اعتقاد به معاد نباشد، دیگر ایمان به خدا و فرستادگان او و تدین به دین اثری نخواهد داشت .

همچنانکه خدای تعالی فرمود: (فاعرض عن من تولی عن ذکرنا و لم یرد الا الحیوهٔ الدّنیا ذلک مبلغهم من العلم انّ ربّک هو اعلم بمن ضلّ عن سبیله).

و اینکه فرمود: (عجّلنا له فیها ما نشاء لمن نرید) معنایش این است که ما هم آنچه را که او می خواهد فورا 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 عزوجل 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 آن چه 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. (و اللّه من ورائهم محیط).

خدای سبحان این حقیقت را در آیه ای دیگر به زبانی دیگر بیان کرده و فرمود: (و لو لا ان یکون النّاس امهٔ واحدهٔ لجعلنا لمن یکفر بالرّحمن لبیوتهم سقفا من فضّهٔ و معارج علیها یظهرون و لبیوتهم ابوابا و سررا علیها یتّکون و زخرفا و ان کلّ ذلک لمّا متاع الحیوهٔ الدّنیا)

یعنی اگر نبود یکنواخت زندگی کردن مردم ، و اینکه همه محکوم به قانون اسباب و عللند، و در این قانون فرقی میان مؤ من 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 مؤ من 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 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 : (من کان یرید الحیوهٔ الدّنیا و زینتها نوفّ الیهم اعمالهم فیها و هم فیها لا یبخسون اولئک الّذین لیس لهم فی الاخرهٔ الا النّار 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 (ثمّ جعلنا له جهنّم یصلیها مذموما مدحورا) 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 .

و این آیه هر چند که وضعیت دنیاطلبان و غافلان از آخرت را بیان می کند، و لیکن باید بدانیم که مراتب دنیا طلبی 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 نشاءه آخرت گواهی می دهد، جمله (و للاخرهٔ اکبر درجات ...) که به زودی می آید نیز این اختلاف را تصدیق می کند.

و من اراد الاخرهٔ و سعی لها سعیها و هو مؤ من فاولئک کان سعیهم مشکورا

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.

در باره جمله (و من اراد الاخرهٔ) بیان ما همان است که در جمله (من کان یرید العاجله) گذشت ، اشکال ما هم به کلام مفسری که گفته است : (معنای اینکه فرموده : (و من اراد الاخرهٔ) این است که آن کس که با عمل خود آخرت را طالب باشد). همان

اشکالی است که در گفتار مفسّر در معنای جمله (من اراد العاجلة) گذشت .

اعمال آدمی اسباب اخروی هستند و بر خلاف اسباب دنیوی

اعمال آدمی اسباب اخروی هستند و بر خلاف اسباب دنیوی تخلف ناپذیرند

حرف (لام) در جمله (و سعی لها سعیها) 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 (و هو مؤ من) 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 مؤ من 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 (و هو مؤ من) برای رساندن این معنا کافی است ، زیرا کسی که آخرت بخواهد و کارهای مخصوص به آن را مجدانه انجام دهد قطعا ایمان به خدا و به ورای دنیا دارد.

و اگر تقیید مذکور به منظور رساندن صحت ایمان ، که خود مستلزم اعتقاد به توحید و نبوت است نبود، هیچ وجه دیگری برای آن و معنای جمله (فاولئک کان سعیهم مشکورا) 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 همینکه 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 بداند، پس ثواب دادن ، تفضل مولا است ، و ثنا خواندنش بر بنده ، تفضلی است دیگر (و اللّه ذو الفضل العظیم).

این دو آیه دلالت بر این دارند که اسباب اخروی عبارتند از اعمال و بس ، و اعمال سببهائی هستند که هرگز از غایات و نتایج خود تخلّف ندارند، به خلاف اسباب دنیوی که تخلف پذیرند زیرا در باره اسباب اخروی فرموده است : (فاولئک کان سعیهم مشکورا) و در باره اسباب دنیوی فرموده (عجّلنا له فیها ما نشاء لمن نرید) پس هر قدر می خواهیم و برای هر کس که بخواهیم .

کلاّ نمدّ هؤ لاء و هؤ لاء من عطاء ربّک و ما کان عطاء ربّک محظورا

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 (مدالنهر) و پیوستن نهری به نهری دیگر را (مدالنهر بالنهر) گویند، و چشم به چیزی دوختن را (مد) گویند، و قرآن کریم فرموده : (لا تمدّنّ عینیک - چشم های خود را ندوز...) و نیز می گویند: (مددته فی غیه - او را در گمراهیش امتداد دادم) و لشگر 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 : (و امددنا هم بفاکهة و لحم ممّا یشتهون - ایشان را به میوه و گوشت از هر قسمش که میل داشتند امداد کردیم) و در مکروه مد را به کار برده فرموده : (و نمدّ له من العذاب مدّا) و نیز فرموده : (و نمدّ هم فی طغیانهم - ایشان را در طغیانشان مدد می کنیم) و نیز فرموده : (و اخوانهم یمدّونهم فی الغیّ - و برادرانشان ایشان را در گمراهی نگه می داشتند) این بود گفتار راغب ، البته با تلخیصی از ما.

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.

بیان اینکه دنیا طلبان در اعمال دنیوی ، و عقبی طلبا

بیان اینکه دنیا طلبان در اعمال دنیوی ، و عقبی طلبان دراعمال اخروی مستمدّ از عطای خداوندند

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 افاضه فرموده و وجود و بقاء آدمی را امتداد می دهد، آری اگر عطای او منقطع شود عمل هر عاملی از او منقطع می گردد.

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: (کلّا نمدّ) 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: (هؤ لاء و هؤ لاء) 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 افاضه می شود، بدون هیچ تفاوت ، جز اینکه یکی از این دو دسته نعمت اللّه را در طلب آخرت مصرف نموده و خدا 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: (من عطاء ربّک 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 عزوجل 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 (نمدّ) به غیبت تغییر داده و فرمود (عطاء ربّک) و نفرمود: (من عطاءنا) و کلمه (ربّک) را هم تکرار نمود، این نکته استفاده می شود که امداد ایشان از شؤ ون ربوبیت است ، و هر چند جز خدای سبحان برای کسی ربّی نیست و لیکن از آنجائی 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 کان عطاء ربّک محظورا) 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.

اشاره به تفاسیر دیگری که برای این آیه بیان شده است

این بود آن مطالبی که از آیه شریفه به نظر ما رسید، و از جمله حرفهای عجیبی که در تفسیر این آیه گفته اند و آن را به حسن و قتاده نسبت داده اند این است که : منظور از عطاء و بخشش عطاء دنیوی است ،

که مشترک بین مؤ من و کافر است ، نه عطاء اخروی ، چون عطای اخروی مخصوص مؤ منین است و بنابراین 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 مؤ منین 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 مساءله عطایای مؤ منین 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 مؤ منین و ممنوع از کفار است ، آن عطایا نیز همچنانکه 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 ، حاضر (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 تنهائی 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 .

آنگاه 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 که نه داعی دنیوی در آن باشد و نه اخروی ، اثری در باطن ندارد و در ظاهر حرام است ، این بود گفتار آلوسی که البته قبل از او دیگران هم این تقسیم را کرده اند.

ولی خواننـده عزیز توجه دارد که آیه شـریفه در مقام بیان حکم قبول شـدن 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 دنیائی 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 یکطرفش 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 شـریفه از آن اقسامی که وی تصور کرده جز دو قسـمش را نتیجه نمی دهـد، البته این هست که هر یـک از این دو قسم ، برای خود چنـد قسم دارد، چون کسـی که آخرت را می خواهـد یک وقت برای آن عمل هم می کنـد و یک وقت نمی کنـد مانند گنهکاران و اهل بدعت ، تازه این دو طایفه یک وقت ایمان هم دارند و یک وقت ندارند و لیکن آیات قرآنی متعرض احکـام یـک یـک آن اقسـام نیست ، چون مقصود بیـان آن احکـام نبوده بلکه مقصود تشـخیص ملاـک سـعادت از ملاـک شقاوت بوده است .

انظر کیف فضّلنا بعضهم علی بعض و للاخرهٔ اکبر درجات و اکبر تفضیلا

این جمله اشاره است به تفاوت درجات که از سـعی و کوشـش انسان ناشـی می شود. تا کسـی توهم نکنـد که سـعی بسـیار و سـعی انـدک هر دو یکی است ، و در آخرت فرقی بـا هم ندارنـد ، آری اگر خداونـد فرقی میـان عمـل کم و عمـل بسـیار و عمل خوب و خوبتر نگذارد در حقیقت آن مازاد را که بیشتر و خوبتر است ، شکرگزاری نکرده و مورد قبول درگاهش ننموده است .

بنابراین ، معنای (بعضهم)، (بعض الناس) خواهد بود،

توضیح اینکه درجات اخروی بزرگتر از درجات دنیوی است

توضیح اینکه درجات اخروی بزرگتر از درجات دنیوی است

و از قرینه (و للاخرهٔ اکبر) می فهمیم که تفضیل بعض النّاس در دنیا می باشد یعنی ما بعضی از مردم را در دنیا بر بعضی دیگر برتری دادیم و برتری در دنیـا به این است که مـال و متـاع و جـاه و فرزنـد و نیرو و شـهرت و ریـاست و آقـائی و مقبـولیت در بین مردم که متاعهای دنیایند در بعضی بیشتر از بعضی دیگر باشد.

و معنـای اینکه فرمود: و للاـخرهٔ اکـبر درجـات و اکـبر تفضـیلا) این است که هم خود آخرت بزرگتر از دنیـا است ، و هم برتریهـا و امتیازاتش بزرگتر از برتریها و امتیازات دنیا است ، پس کسـی خیال نکنـد که اهل آخرت در زنـدگی یکساننـد و نیز توهم نکند که تفاوت زندگی اهل آخرت مانند تفاوت در زندگی دنیا است ، بلکه آخرت خانه ایست وسـیع تر از دنیا، وسعتی که نمی شود آن را به چیزی قیاس کرد.

آری برتریهای دنیائی به خاطر اختلافی است که در اسـباب مادی دنیا است ، و چون این اسـباب محدود است و دنیا دار تزاحم است در نـتیجه برتریهـای دنیـا هم محـدود است ، به خلاـف برتریهـای آخرت که به خـاطر اختلاـف اسـباب کونیّه نیست ، بلکه به خـاطر اختلافی است که جانها و دلها در ایمان و اخلاص که از احوال قلب است ، دارنـد و اختلاف احوال قلب وسـیع تر از اختلاف احوال جسم است ، وسـعتی که نتوان بـا چیزی مقایسه کرد، همچنانکه فرمود : (ان تبـدوا ما فی انفسـکم او تخفوه یحاسـبکم به اللّه)، و نیز فرموده : (یوم لا ینفع مال و لا بنون الا من اتی اللّه بقلب سلیم .

بنابراین نتیجه این می شود که خـدای سـبحان رسول گرامی خود را دسـتور می دهـد که فضـیلتها و برتریهای اعتباری را که در میان اهـل دنیـا هست وسـیله 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.

لا تجعل مع اللّه الها آخر فتقعد مذموما مخذولا

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.

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 بخواهد خداوند سعیش را و کار نیکش را شکر می گزارد.

پس معنا چنین می شود (به خدای سبحان شرک مورز، 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 یاوری جز او نیست یاریت نکند).

بعضی از مفسرین گفته اند: قعود نه به معنای باز ماندن از سیر است ، بلکه به معنای مذلت و عجز می باشد.

بحث روایتی

(روایاتی در ذیل برخی آیات گذشته)

در کافی به سند خود از ابی عمرو زبیری از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر جمله : (انّ هذاالقرآن یهدی للّتی هی اقوم) فرموده است : کلمه (یهدی) به معنای (یدعو) است ، یعنی این قرآن دعوت می کند.

و در تفسیر عیاشی از فضیل بن یسار از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه (انّ هذا القرآن ...)، فرموده : مقصود از للّتی هی اقوم ولایت است و به آن دعوت می کند.

مؤ لف : 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، مؤ ید این احتمال این است که در بعضی از روایات دارد: قرآن به سوی امام هدایت می کند.

در روایت ابی الجارود از ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده که در ذیل آیه (و کلّ انسان الزمناه طائره فی عنقه) 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.

و در همان کتاب از زراره و حمران و محمد بن مسلم از امام ابی جعفر و امام صادق (علیه السلام) از معنای این آیه سؤ ال شد، فرمودند: مقصود از کتابی که در قیامت به گردن هر کسی است ، همان مقدراتی است که برایش تقدیر کرده اند.

و نیز در همان کتاب از خالد بن یحیی از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که در تفسیر جمله : (اقرء کتابک ...) فرمود: بنده تمامی آنچه را که کرده بیاد می آورد، و با آنچه که در آن کتاب ضبط شده مطابق می بیند، آنچنان که گوئی همین الان آن عمل را انجام داده است ، آنگاه می گوید: (یا ویلتنا ما لهذا الکتاب لا یغادر صغیرهٔ و لا کبیرهٔ الا احصیها – وای بر ما این چه کتابیست که از هیچ کوچک و بزرگی (از اعمال ما) چشم پوشی نکرده ، و همه را برشمرده .

باز در همان کتاب از حمران از ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده که جمله (امرنا مترفیها) را (امّرنا) با تشدید قرائت کرد، که به معنای (کثرنا) می باشد و فرمود: من آن را بدون تشدید نخوانده ام .

مؤ لف : و در حدیثی دیگر از حمران از آنجناب آمده که جمله مزبور را به معنای (بزرگانشان را دستور دادیم) تفسیر فرموده .

و در جمله : (و یدع الانسان بالشّرّ...) و در آیه : (و جعلنا اللّیل و النّهار آیتین ...) در تفسیر آیه (و کلّ انسان الزمناه طائره ...) از طرق

شیعه و سنی از رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) و علی (علیه السلام) و سلمان و غیر سلمان روایاتی آمده که چون مورد تایید کتاب و سنت نبود و دلیل عقل هم آن را تایید نمی کرد و سند معتبری هم نداشت لذا از مطرح کردن آنها خودداری نمودیم .

گفتاری در چند فصل پیرامون قضاء

گفتاری در چند فصل پیرامون قضاء

فصل ۱ - در معنا و حدود آن :

هیچ حادثه ای از حوادث نیست مگر آنکه وقتی با علت و سببهای مقتضای خود 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 همچنان 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 مادام که اقدام به کاری نکرده ایم آن کار همچنان 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 معیّن گشته و رابطه اش با طرف دیگر قطع می شود.

بنابراین 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 آنجائی 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 عزوجل نخواهد تحقق و وجود بدهد 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 تشریع 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 (و اذا قضی امرا فانّما یقول له کن فیکون) و یا آیه (فقضیهنّ سبع سموات)و یا آیه (قضی الامر الّذی فیه تستفتیان)، و یا آیه شریفه (و

قضینا الی بنی اسرائیل فی الکتاب لتفسدنّ فی الارض مرّتین)، و همچنین آیات دیگر که متعرض مساءله قضای تکوینی خداست .
و چه آیاتی که متعرض قضای تشریعی او است مانند آیه (و قضی ربّک الا تعب دوا الا ایّاه)، و آیه (انّ ربّک یقضی بینهم یوم القیمهٔ فیما کانوا فیه یختلفون) و آیه (و قضی بینهم بالحقّ و قیل الحمد للّه ربّ العالمین)، البته قضای در این آیه و همچنین آیه قبلی اش به نوعی قضای تشریعی است و به نوع دیگر قضای تکوینی .
بنابراین 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 تشریعی 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 شده است ، مانند آیه (الا له الحکم)، و آیه (و اللّه یحکم لا معقّب لحکمه)، و آیه (ما یبدّل القول لدیّ)، و آیه ، (و الحقّ اقول).
فصل ۲ - نظری فلسفی در معنای قضاء:
شکی نیست در این که قانون علیت و معلولیت قانونی است ثابت و غیر قابل انکار و هر موجود ممکنی ، 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 مادام 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 قضائی 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.
فصل ۳ - روایات هم این نظریه را تاءیید می کنند:
روایاتی که مؤ ید این معنا است بسیار است ، از آنجمله 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 (علیه السلام) فرمود: خداوند هر چیز راکه بخواهد ایجاد کند اول تقدیرش می کند و وقتی تقدیرش کرد قضایش را می راند، و وقتی قضایش را راند امضایش می فرماید.
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 (علیه السلام) به یونس (آزاد کرده علی بن یقطین) فرمود: ای یونس به مساءله قدر نپرداز عرض کرد: من به مساءله 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 اراده او و آنگاه قدر او و در مرحله چهارم قضای او قرار گرفته باشد، آنگاه 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، آنگاه 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.

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 بود.

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 (علیه السلام) سوال کردند که علم خدا چگونه است ؟ فرمود: اول می داند بعد مشیتش تعلق می گیرد آنگاه 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.

پس مادام که قضای خدا به وسیله امضا رانده نشده در مراحل قبلی بداء هست و ممکن است از ایجاد آنچه که مورد علم و مشیت و اراده و تقدیرش تعلق گرفته صرفنظر کند، و آن را ایجاد ننماید، ولی اگر با امضاء به مرحله قضاء رسید دیگر بداء 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 ترتبی 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 : امیرالمؤ منین (علیه السلام) از زیر دیواری که مشرف به خرابی بود برخاست و به دیواری دیگر تکیه داد، شخصی پرسید یا امیرالمؤ منین آیا از قضای خدا فرار می کنی ؟ فرمود: آری از قضای خدا به قدر او می گریزم .

مؤ لف : 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 (علیهم السلام) بسیار زیاد است .

بحث فلسفی

بحث فلسفی

(در بیان اینکه فیض خداوند مطلق و نامحدود است و منشاء اختلاف انواع و افراد اختلافقابلیت ها است)

در اینکه (فیض) مطلق و غیر محدود است بطوری که از آیه شریفه : (و ما کان عطاء ربّک محظورا) 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 بنابراین باید گفت : خدای تعالی واحدی است که برای وحدتش دومی نیست و مطلقی 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 آنجائیکه خدای تعالی واحد است اثر صادر از او هم واحد حقیقی است و از آن جائی 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 این که 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: اختلافهائی 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 منشاء 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 یکنوع ، 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 منشاءاینگونه اختلافات ، به جهت اختلافی 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، مثلا 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 همند 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 بگوئی که این اختلافا ت یک سلسله امور واقعی و خارجی ای هستند مانند سایر موجودات و واقعیات ، اگر منشاءی که برای آن ذکر کردی و آن را با ماهیات دانستی و یا استعدادها اگر امور وهمی بوده باشند دیگر معنا ندارد اختلاف مذکور را (که گفتیم از امور واقعی است) مستند به امور وهمی و خیالی بکنیم ، و آنگاه برگشت حرف به این می شود که تنها وجود، اثر فیض حق باشد و حال آنکه شما قبلا گفتید فیض حق مطلق است ، و اگر منشاء آن از امور واقعی باشد نه امور وهمی ، قهرا از سنخ وجود خواهند بود، و خود اصالت خواهند داشت ، و باز محذور به جای خود باقی خواهد ماند زیرا منشاء 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 هائی 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 منشاءش 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 گرنه اگر این تقسیم ها در بین نیاید برگشت همه به موجودات که آن خود یک حقیقت است خواهد بود، و دیگر جائی 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).

سوره اسری آیات ۲۳ – ۳۹

سوره اسری آیات ۲۳ – ۳۹

و قضی ربّک الا تعبدوا الا ایاه و بالولدین احسنا امّا یبلغنّ عندک الکبر احدهما او کلاهما فلا تقل لهما افّ و لا تنهرهما و قل لهما قولا کریما (۲۳) و اخفض لهما جناح الذّلّ من الرّحمهٔ و قل ربّ ارحمهما کما ربّیانی صغیرا(۲۴) ربّکم اعلم بما فی نفوسکم ان تکونوا صالحین فانّه کان للا وّابین غفورا(۲۵) و آت ذا القربی حقّه و المسکین و ابن السّبیل و لا تبذّر تبذیرا(۲۶) انّ المبذّرین کانوا اخون الشّیاطین و کان الشّیطان لربّه کفورا(۲۷) وامّا تعرضنّ عنهم ابتغاء رحمهٔ من ربّک ترجوها فقل لهم قولا میسورا(۲۸) و لا تجعل یدک مغلولهٔ الی عنقک و لا تبسطها کلّ البسط فتقعد ملوما محسورا(۲۹) انّ ربّک یبسط الرّزق لمن یشاء و یقدر انّه کان بعباده خبیرا بصیرا (۳۰) و لا تقتلوا اولدکم خشیه املاق نحن نرزقهم و ایّاکم انّ قتلهم کان خطا کبیرا(۳۱) و لا تقربوا الزّنی انّه کان فحشه و ساء سبیلا (۳۲) و لا تقتلوا النّفس الّتی حرّم اللّه الا بالحقّ و من قتل مظلوما فقد جعلنا لولیّه سلطانا فلا یسرف فی القتل انّه کان منصورا(۳۳) و لا تقربوا مال الیتیم الا بالّتی هی احسن حتّی یبلغ اشدّه و اوفوا بالعهد انّ العهد کان مسولا (۳۴) و اوفوا الکیل اذا کلتم و زنوا بالقسطاس المستقیم ذلک خیر و احسن تاویلا (۳۵) و لا تقف ما لیس لک به علم ان السّمع و البصر و الفوآد کل اولئک کان عنه مسولا (۳۶) و لا تمش فی الارض مرحا انّک لن تخرق الارض و لن تبلغ الجبال طولا (۳۷) کلّ ذلک کان سیّئه عند ربّک مکروها(۳۸) ذلک ممّا اوحی

ترجمه آیات

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 زنهار کلمه ای که رنجیده خاطر شوند مگو و کمترین آزار به آنها مرسان 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 ، واسراف 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 نادار 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 گوئی دستت را به گردنت بسته اند و نه آنچنان باز کن که چیزی (برای روز مبادا) نزد خود نگذاری آنوقت تهی دست بنشینی 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 (.۳).

و فرزندان خود را از ترس فقر مکشید، ما آنان را و خود شما را روزی می دهیم ، و کشتن آنان خطائی 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 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 همچنان 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 ترازو داری 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 مزن تو نه می توانی زمین را بشکافی و نه به بلندی کوهها می رسی (خلاصه نمی توانی هر چه بخواهی بکنی) (۳۷).

همه اینها گناهش نزد پروردگارت کیفر بد دارد (۳۸).

اینها از جمله وحی هائی 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

این آیات بعضی از کلیات دین را ذکر می کند، و در حقیقت دنباله آیه شریفه انّ هذا القرآن یهدی للّتی هی اقوم ...) است .

قضاء تشریعی خداوند به نپرستیدن جز او

و قضی ربک الا تعبدوا الا ایاه

جمله (الا تعبدوا الا ایاه)) نفی و استثناء و کلمه (اءن) مصدریه است ، ممکن هم هست بگوئیم (لا تعبدوا...) نهی و استثناء و کلمه (اءن) مصدریه و یا مفسرّه است و به هر حال مجموع مستثنی و مستثنی منه به دو جمله تقسیم می شود، نظیر این که بگوئیم (او را بپرستید) 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 تشریعی خدا که متعلق به احکام و مسائل تشریعی می شود، و معنای یکطرفی کردن و حکم قاطع مولوی نمودن را می رساند، و این قضاء همانطور که شامل اوامر خدا می شود شامل نواهی او نیز می گردد، همانطور که احکام مثبته را یکطرفی می کند احکام منفیه را نیز یکطرفی می کند، به همین جهت فرمود: (و قضی ربّک) زیرا اگر فرموده بود: (و امر ربّک ان لا تعبدوا...) صحیح نبود زیرا معنایش این می شد که خدا امر کرده جز او را نپرستید) و حال آنکه نهی کرده از اینکه غیر او را نپرستند و محتاج به نوعی تاءویل و تجوز می شد.

مساءله امربه اخلاص در پرستش بزرگترین اوامر دینی ، و اخلاص در عبادت از واجب ترین واجبات شرعی است ، همچنانکه در مقابل ، شرک ورزیدن به خدای عزوجل بزرگترین گناه است ، و به همین جهت فرمود: (خدا نمی آمرزد این گناه را که بدو شرک بورزند، و پائین تر از آن را از هر که بخواهد می آمرزد).

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 شیطان های جنی و انسی و یا هوای نفس و یا جهل را اطاعت نکند هرگز اقدام به هیچ معصیتی نمی کند، و هیچ امر و نهیی را

از خدا نافرمانی نمی کند، پس هر گناهی اطاعت از غیر خدا است ، و اطاعت هم خود یک نوع عبادت است ، همچنانکه در آیات زیر اطاعت شیطان را پرستش وی خوانده و فرمود: (الم اعهد الیکم یا بنی آدم الا تعبدوا الشیطان) و نیز فرمود: (افرایت من اتخذ الهه هویه).

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 مساءله همانطور که گفتیم مساءله مهمی بود، لذا آن را قبل از سایراحکام 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 فرزند کشی و زنا و قتل نفس و خوردن مال یتیم و عهدشکنی و کم فروشی و پیروی غیر علم و تکبر ورزیدن ، وبا اینکه مساءله 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 بالوالدین احسانا

این جمله عطف است بر جمله قبلی و معنایش چنین است (پروردگارت چنین حکم رانده که : تحسنوا بالوالدین احسانا) و احسان در فعل ، مقابل بدی و آزار است .

نیکی کردن به والدین ، از مهمترین واجبات بعد از توحید

نیکی کردن به والدین ، از مهمترین واجبات بعد از توحید

معلوم می شود مساءله احسان به پدر و مادر بعد از مساءله توحید خدا واجب ترین واجبات است همچنانکه مساءله عقوق بعد از شرک ورزیدن به خدا از بزرگترین گناهان کبیره است ، و به همین جهت این مساءله را بعد از مساءله 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، بنابراین 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 قطعا آن عاطفه از بین رفته و شیرازه اجتماع به کلی از هم گسیخته می گردد.

امّا یبلغنّ عندک الکبر احدهما او کلاهما فلا تقل لهما افّ و لا تنهرهما و قل لهما قولا کریما

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 ماء 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 ،

آیه در مقام انحصار حکم به دوران پیری پدر و مادر نیست

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 رابه دوش می کشیدند، در همه این ادوار که فرزند از تاءمین واجبات خود عاجز بود آنها این آرزو را در سر می پروراندند که در روزگار پیری از دستگیری فرزند برخوردار شوند.

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 مساعدات فرزند و چه در هر حال دیگر، و معنای آیه روشن است .

امر به تواضع و خضوع در برابر والدین و دعا برای آنها

و اخفض لهما جناح الذّلّ من الرّحمهٔ و قل ربّ ارحمهما کما ربّیانی صغیرا

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: (جناح الذل) 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 اگربه معنای مطاوعه باشد از گستردن بال مرغان جوجه دار ماءخوذ 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 آنچنانکه ایشان مرا در کوچکیم تربیت کردند) دوران کوچکی و ناتوانی فرزند مرا 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، آنچنانکه ایشان تو را رحم نموده و در کوچکیت 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.

مؤ لف : لیکن آیه بیش از این دلالت ندارد که دعای فرزند در مظنّه 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 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 .

ربّکم اعلم بما فی نفوسکم ان تکونوا صالحین فانّه کان للاوّابین غفورا

سیاق آیات حکم می کند که این آیه نیز متعلق به مطالب آیات قبل (در باره پدر و مادر) باشد، بنابراین باید گفت این آیه ، متعرض آن حالی است که احیانا از فرزند حرکت ناگواری سرزده که پدر و مادر از وی رنجیده و متاءذی 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: (ربّکم اعلم بما فی نفوسکم) 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: (ان تکونوا صالحین) و مجموعا معنایش این می شود که اگر شما صالح باشید و خداوند هم این صلاح را درنفوس و ارواح شما ببیند، او نسبت به توبه کاران آمرزنده است .

و در جمله (فانّه کان للاوّابین غفورا) 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 .

و آت ذا القربی حقّه و المسکین و ابن السّبیل

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.

و لا تبذّر تبذیرا انّ المبذّرین کانوا اخوان الشّیاطین و کان الشّیطان لربّه کفورا

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.

اشاره به وجه اینکه فرمود: اسرافکاران برادران شیاطین هستند

اشاره به وجه اینکه فرمود: اسرافکاران برادران شیاطین هستند

و جمله (انّ المبذّرین کانوا اخوان الشّیاطین) 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 همند، و ریشه و اصلشان هم یک پدر و مادر است همچنانکه آیه شریفه (و قضینا لهم قرناء)، و آیه (احشروا الّذین ظلموا و ازواجهم) که مقصود از ازواج در اینجا همان قرناء در آیه قبلی است) و آیه (و اخوانهم یمدّونهم فی الغیّ ثمّ لا یقصرون) همین معنا را می رساند.

و از همینجا معلوم می شود که تفسیر آن مفسر که آیه را به قرین و دوستان شیطانها، تفسیر کرده بهتر است از تفسیری که دیگری به معنای اتباع و پیروان شیطان گرفته است .

و مراد از کلمه شیطان در جمله (و کان الشیطان لربّه کفورا) همان ابلیس است که پدر شیطانها است ، و شیطانها ذریه و قوم و قبیله او هستند، بنابراین ، 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 شیطانهایند. و اما در تعبیر دوم که مفرد آورد، گفتیم مقصود از آن یا پدر شیطانها است که نامش ابلیس است و یا مقصود جنس شیطان است .

و امّا تعرضن عنهم ابتغاء رحمهٔ من ربّک ترجوها فقل لهم قولا میسورا

جمله (امّا تعرضّن) 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 (امّا تعرضنّ عنهم) 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 ماءیوس هم نیست ، احتمال می دهد که بعدا پولدار شود ، و وی را کمک کند، به دلیل اینکه دنبالش می فرماید: (بتغاء رحمهٔ من ربّک ترجوها) 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 ماءیوسی ، بلکه از این بابست که الان نداری ولی امیدوار هستی که به دستت بیاید، و به ایشان بدهی ، و در طلب رحمت پروردگار خود هستی .

و اینکه فرمود: (فقل لهم قولا میسورا) بدین معنی است که با ایشان به نرمی حرف بزن ، سخن درشت و خشن مگو و این سفارش را در جائی دیگر به بیانی دیگر فرموده : (و امّا السّائل فلا تنهر).

در کشاف گفته : جمله (ابتغاء رحمهٔ من ربّک) 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).

بنابراین 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 آمده است .

نهی از افراط و تفریط در انفاق

و لا تجعل یدک مغلولهٔ الی عنقک و لا تبسطها کلّ البسط فتقعد ملوما محسورا

(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 کاملا 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 (فتقعد ملوما محسورا) فرع جمله (و لا- تبسطها...) است ، و کلمه (محسور) 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 ودستت از همه جا بریده شود و دیگر نتوانی خود را در اجتماع ظاهر ساخته و با مردم معاشرت کنی .

بعضی گفته اند که جمله (فتقعد ملوما محسورا) متفرع است بر هر دو جمله ((و لا تجعل یدک ...) و (و لا تبسطها کلّ البسط)) نه تنها به جمله آخری (و لا- تبسطها کل البسط) 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 (و لاتبسطها...) 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 قبلا 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.

انّ ربّک یبسط الرّزق لمن یشاء و یقدر انّه کان بعباده خبیرا بصیرا.

از ظاهر سیاق بر می آید که این آیه در مقام تعلیل مطالب آیه قبل است که از افراط و تفریط در انفاق نهی می کرد.

و معنایش این است که این داءب 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 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 شؤ ون 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 بگرائی .

بعضی دیگر در معنای تعلیل مذکور حرفهای دیگری زده اند که وجوهی بعید از اعتبار است .

و لا تقتلوا اولادکم خشیه املاق نحن نرزقهم و ایّاکم انّ قتلهم کان خطا کبیرا.

(املاق) به معنای فقر و نداری است ، و در مفردات گفته است که (خطاۀ) 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 خطائی گفته می شود: (خطی ء یخطا و خطا) و آیات زیر به همین معنا است ان قتلهم کان خطا کبیرا) و (و ان کنّا لخاطئین).

۲ - قسم دیگر خطاء این است که : (آدمی کاری را اراده کند که انجامش خوبست ، و لیکن آنطور که می خواسته انجام نشده باشد، و بر خلاف اراده اش از آب درآید، در تعبیر اینگونه خطاء می گویند: (اخطاء اخطاء) و آن شخص را می گویند (مخطی ء)، پس چنین کسی در اراده اش اشتباه نکرده عملش هم خطاء نبوده ، لیکن خطاء از آب در آمده ، در آیه شریفه (و من قتل مومنا خطا فتحریر رقبۀ) این معنی مقصود است .

۳ - قسم بعدی خطاء، آنست که مانند قسم اول در اراده خطاء شود و ناشایسته را اراده کند، ولی اتفاقا خلاف آن از آب در آمده و کار نیکی انجام شود، چنین کسی در اراده اش (مخطی) و در عملش (مصیب) است ، و او را برای اراده عمل زشت مذمّت 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 (اخطاء) و اگر همان چیزی را که اراده کرده ، انجام دهد می گویند (اصاب) گاهی هم به کسی که کاربدی کرده و یا اراده بدی کرده می گویند (اخطا) و تعبیر معروف (اصاب الخطاء و اخطاء الصواب و اصاب الصواب و اخطاء الخطاء) 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 کاملا جستجو نموده و معنای این کلمه را معلوم نماید.

نهی از فرزند کشی (چه دختر و چه پسر) از بیم فقر و گرسنگی که در عرب رسم بوده

نهی از فرزند کشی (چه دختر و چه پسر) از بیم فقر و گرسنگی که در عرب رسم بوده

و در آیه شریفه از کشتن اولاد به جهت ترس از فقر و احتیاج ، شدیدا نهی شده است و جمله (نحن نرزقهم و ایّاکم) تعلیل همان

نهی و در مقام مقدمه چینی برای جمله بعدی است که فرمود: (ان قتلهم کان خطا کبیرا).

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 گدائی دهید به قتل نرسانید، و دختران خود را از ترس اینکه گرفتار داماد ناجوری شوید و یا به جهت دیگری مایه آبروریزی شما شود مکشید زیرا این شما نیستید که روزی اولادت ان 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 خطائی است بزرگ .

مساءله 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 چو ن فرزندکشی از زشت ترین مصادیق شقاوت و سنگدلی است و جهت دیگرش هم این است ک ه اعراب در سرزمینی زندگی می کردند که بسیار دچار قحطی می شد، و از همین جهت همینکه 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 بوده و لیکن ظاهرا این حرف صحیح نباشد، زیرا مساءله دخترکشی یک عنوان مستقلی است که آیات مستقل دیگری مخصوص نهی از آن و حرمت آن آمده ، مانند آیه : (و اذا المودوة سئلت بایّ ذنب قتلت)، و آیه (و اذا بشّر احدهم بالانثی ظلّ وجهه مسودا و هو کظیم یتواری من القوم من سوء ما بشّر به ایمسکه علی هون ام یدسه فی التّراب الا ساء ما یحکمون).

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 (ایمسکه علی هون) را حمل بر ترس از فقر و فاقه کنیم ، با اینکه می دانیم هون با فقر در معنا متغایرند.

پس حق مطلب همین است که بگوئیم از آیه مورد بحث کشف می شود که عرب غیر از مساءله دخترکشی (واءد) 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 زناکاری

و لا تقربوا الزّنی انّه کان فاحشة و ساء سبیلا

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 لاینفک و جدائی ناپذیر آن است ، به طوری که در هیچ فرضی از آن جدا نمی شود، و با تعلیل دیگر که فرمود: (و ساء سبیلا) فهماند که این روش روش زشتی است که به فساد جامعه ، آن هم فساد همه شؤ ون 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 مؤ منین فرموده (و لا یزنون و من یفعل ذلک یلق اثاما یضاعف له العذاب یوم القیمة و یخلد فیه مهانا الا من تاب و آمن و عمل عملا صالحا).

بحثی قرآنی و اجتماعی پیرامون حرمت زنا

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 مساءله 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 قوائی 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 بجود و فرو ببرد و هضم کند شیر بدهد و از گرسنگی حفظ نماید، همه اینها تسخیرهائی 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 و همه را مسخر کرده تا این غرض تاءمین شود.

و به همین جهت می بینیم انواع حیوانات با این که 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 معذلک گاه گاهی غریره جنسی وادارشان 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 تر بیت 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 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 وا نمی داشت باید تاریخ سراغ دهد که در فلان عصر نظامی در میان زن و شوهرها نبوده ، آری مساءله 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 بالاخره 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 آنرا عملی شنیع معرفی کرده اند و گناهی اجتماعی و عملی زشت دانسته اند، بطوری که خود مرتکب نیز آنرا علنی ارتکاب نمی کند، هر چند بطوری که در تاریخ امم و اقوام دیده می شود در بعضی از اقوام وحشی آنهم 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 چاقوکشی 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 آنجائی که صرفا بر اساس لذت جوئی و عیاشی کامل و برخورداری 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 جائی رسانده اند که تمامی آداب قومی و مرزهای دینی و 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 اعتنائی 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 شریعتهای 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 مثلا اگر بار اول باشد صد تازیانه است و در نوبت سوم و چهارم یعنی اگر دو یا سه بار حد خدائی 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) اولا آن را فاحشه خوانده ، و در ثانی به راه بد توصیفش کرده که مراد از آن - و خدا داناتر است - سبیل بقاء است ، همچنانکه از آیه (ائنّکم لتاتون الرّجال و تقطعون السّبیل) نیز برمی آید که مقصود از راه همان راه بقاء نسل 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 رغب ت افراد به ازدواج کمتر می شود، چون با اینکه می تواند از راه زنا حاجت جنسی خودرا 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 غریزه جنسی که محرک و باعث همه اینها است از راه دیگر هم اقناع می شود، بدون اینکه کمترین مشکل و تعبی تحمل کند، همچنانکه می بینیم دختر و پسر جوان غربی همینکار را می کند، 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 جدائی شریکها از همدیگر می شود و این مساءله 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 غریره 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 مساءله غریزه طبیعی صرفنظر می کنند.

همه اینها انحرافهائی 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 غریزه تحریک شده ، و پدید آوردن نسل و ذریه می دانند.

همچنانکه 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 تقدمی که او را به این عمل دعوت می کند همان ارضاء غریزه است ، که مساءله تولید نسل دنبال آن است .

و اگر محرک انسان به این سنت طبیعی ، مساءله 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 غریره را ارضاء می کرد باید در میان جوامع بشری گسترش می یافت و یا حداقل 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 احیانا 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 اصلا چنین رابطه ای میان دو طبقه اجتماع یعنی طبقه مردان از یکطرف 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، مساءله 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 بربندد، و وقتی چنین رابطه ای باقی نماند قهرا سنت ازدواج از میان جامعه بشر کنار رفته و بشر رو به انقراض خواهد نهاد، همه اینها که گفتیم نمونه هایش در جامعه های اروپائی خودنمائی می کند.

یکی از تصورات باطل این است که کسی تصور کند که کار بشر در اثر پیشرفتهای فنی به زودی به جائی 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 اصلا احتیاجی به رابطه به اصطلاح معنوی و محبت پدری و مادری باشد، مثل اینکه جائره هائی مقرر کنند برای کسانی که تولید نسل کنند و پدران به خاطر رسیدن به آن جوائز فرزند تحویل دهند! همچنانکه در بعضی از ممالک امروز معمول شده است ، غافل از اینکه جائره قرار دادن و یا هر قانون و سنت دیگری مادام 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 بافراد 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 کاملا محسوس نشده برای این است که هنوز 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 جائی برای احکام نکاح و ارث باقی نمی ماند.

و لا تقتلواالنّفس التّی حرّم اللّه الا بالحقّ.

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 (حرم اللّه) و نفرمود (حرم اللّه 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 ، همچنانکه در تفسیر آیه ۱۵۱ و ۱۳۵ سوره انعام هم بدان اشاره شد.
و من قتل مظلوما فقد جعلنا لولیّه سلطانا فلا یسرف فی القتل انّه کان منصورا.
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 (فلا ـ یسرف) و در (انّه) هست به ولی بر می گردد و مقصود از (منصور بودن) او همان مسلط بودن قانونی بر کشتن قاتل است .

معنای جمله : (فلا یسرف فی القتل انه کان منصورا)

معنای جمله : (فلا یسرف فی القتل انه کان منصورا)
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 یکنفر 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 دیگر از مفسرین احتمال داده اند که ضمیر در (فلا یسرف) به قاتل برگردد، هر چند کلمه قاتل در آیه نیامده ولی سیاق بر آن دلالت دارد، و ضمیر (انّه) به (من) برگردد 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 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 (انّه) به مقتول برگردد.
و اما راجع به قصاص از آنجائی که در جلد اول این کتاب در ذیل آیه (و لکم فی القصاص حیوة) فصلی در باره آن گذراندیم در اینجا دیگر بحث نمی کنیم .
نهی از تصرف در مال یتیم و امر به وفاء به عهد
و لا تقربوا مال الیتیم الا بالّتی هی احسن حتیّ یبلغ اشدّه
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 : (انّ الّذین یاکلون اموال الیتامی ظلما انّما یاکلون فی بطونهم نارا و سیصلون سعیرا) 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 (الا بالّتی هی احسن) 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 (حتی یبلغ اشدّه) 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 مادام که یتیم است نشوید، در سوره انعام آیه ۱۵۲ نیز مطالبی که مربوط به این مقام است گذشت .
و اوفوا بالعهد انّ العهد کان مسئولا

مسؤ ول در اینجا به معنای (مسؤ ول عنه) است ، یعنی از آن باز خواست می شوید، و این از باب حذف و ایصالی است که در کلام عرب جائز شمرده شده ، بعضی 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 مخاصمه کند.

امر به مراعات عدالت و وفا در کیل و وزن و بیان (خیر) و (احسن تاءویلا) بودنآن

و اوفوا الکیل اذا کلتم و زنوا بالقسطاس المستقیم ذلک خیر و احسن تاءویلا.

کلمه (فسطاس) (به کسر قاف و هم به ضم آن) به معنای (ترازو و میزان) است ، بعضی گفته اند کلمه ای است رومی که داخل زبان عرب شده و بعضی دیگر گفته اند که عربی است ، و بعضی 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 (تاءویل) هر چیز به معنای حقیقت ی 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 اولا- کم فروشی یک نوع دزدی ناجوانمردانه است و ثانیا وثوق و اطمینان را بهتر جلب می کند.

و (احسن تاویلا) بودن این دو عمل از این جهت است که اگر مردم این دو وظیفه را عمل کنند، کم نفروشند 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 چیرهائی و از هر جنسی چه مقدار نیاز دارد و چه چیرهائی 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 وثوق پیدا کرده و امنیت عمومی برقرار می شود.

و لا تقف ما لیس لک به علم انّ السّمع و البصر و الفواد کلّ اولئک کان عنه مسئولا.

نهی از متابعت از غیر علم (لا تقف ما لیس لک به علم)

بنا به قرائت معروف : (لا تقف) (به سکون قاف و ضمه فاء) از ماده (قفا - یقفو - قفوا) و به معنای متابعت است ، قافیه شعر را هم از این جهت قافیه می گویند که آخر هر مصراع 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 (جبذ) 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 راهنمائی می شود.

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.

اشاره به حکم فطرت به لزوم پیروی از علم یا پیروی از ظنّ به استناد حجت علمی وعقلی

آری انسان فطرتا در مسیر زندگیش – 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 مظنون 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 ، وا 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 معرفت آن راهنما و آن طبیب و آ ن مهندس و مکانیسین اعتماد داشته باشد.

از اینجا نتیجه می گیریم که انسان سلیم الفطرهٔ در مسیر زندگیش هیچوقت از پیروی علم منحرف نمی شود، و دنبال ظن و شک و وهم نمی رود، چیزی که هست یا در مسائل مورد حاجت زندگیش شخصا 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 مساءله ای برای انسان پیش می آید به آن علم دارد، یا علم به خود مساءله و یا علم به وجوب عمل ، بر طبق دلیل علمی که در دست دارد، بنابراین باید آیه شریفه (و لا تقف ما لیس لک به علم) را به چنین معنائی 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 هراعتقاد 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 طبیب 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 (علیهم السلام) دلیل علمی هستند بر اینکه آنچه رسول خدا دستور می دهد – چه او امرش و چه نواهیش – 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 طبیب 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 مساءله خود انسان علم پیدا کند، پیروی ما از ظاهر آیه پیروی علم نبود، زیرا یقین نداریم که مقصود واقعی از آن همان معنائی 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.

رد اشکالاتی به آیه که می گوید عمل به این آیه خود می گوید

رد اشکالاتی به آیه که می گوید عمل به این آیه خود متابعت از ظن است

و از همینجا صحیح نبودن قول بعضی 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 آنجائی 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 مابقی افراد که در تحت عام باقی مانده عمل به حجت عقلائیه 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 ، مسلما دلالت خواهد کرد بر حرمت عمل و اخذ به ظهور خودش .

و لیکن قبلا- هم گفتیم که عمل به ظهور هر چند خودش ظنی است ولی همین عمل به ظن پیروی از حجتی است علمی و عقلائی ، به این معنا که بنای عقلا بر این است که ظن ظهور را حجت بدانند، پس پیروی آن ، پیروی غیر علم نیست .

انّ السّمع و البصر و الفواد کلّ اولئک کان عنه مسئولا

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 (عنه) هر دو به کلمه (کل) برمی گردد، کلمه (عنه) نائب فاعل است برای اسم مفعول (مسئولا) که به گفته زمخشری در کشاف بر آن مقدم شده است ، و یا آنکه قائم مقام نایب فاعل است ، و کلمه : (اولئک) اشاره است به گوش و چشم و قلب ، 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 مسؤ ول 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 منزلهٔ اللوی و العیش بعد اولئک الایام)

(یعنی نکوهیده شد منزلها بعد از منزل لوای معهود و نیز نکوهیده و سرزنش گشت زندگی بعد از آن چند روز). بنابراین ادعا، (مسؤ ول) و سؤ ال 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 همچنانکه خود قرآن فرمود: (و تکلّمنا ایدیهم و تشهد ارجلهم بما کانوا یکسبون).

بعضی 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 مسؤ ول همان (متابعت کننده) باشد که از او می پرسند که چشم و گوش و فوآدش را

چگونه استعمال کرد و در چه کارهائی به کار برد، و بنابراین 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 .

تعلیل نهی از پیروی از غیر علم به : (ان السمع و البصر و الفوادکل اولئک کان عنه مسؤ ولا)

و معنای صحیح همان است که ما از نظر خواننده گذراندیم ، و حاصلش این است که : دنبال روی از چیرهائی که علم به آنها نداری نکن ، زیرا خدای سبحان به زودی از گوش و چشم و فوآد که وسائل تحصیل علمند بازخواست می فرماید، و حاصل تعلیل آنطور که با مورد بسازد این است که گوش و چشم و فوآد نعمتهائی 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 بستی علمی به دست آوردی یا نه ، و اگر به دست آوردی پیروی هم کردی یا خیر؟.

مثلا- 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، بنابراین 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 .

و برگشت این معنا به این است که بگوئیم (لا- تقف ما لیس لک به علم فانّه محفوظ علیک فی سمعک و بصرک و فوآدک - پیروی مکن چیزی را که علم به صحتش نداری زیرا گوش و چشم و دل تو علیه تو شهادت خواهند داد) و بنابراین ، آیه شریفه در معنای آیه (حتی اذا ما جاوها شهد علیهم سمعهم و ابصارهم و جلودهم بما کانوا یعملون ... و ما کنتم تستترون ان یشهد علیکم سمعکم و لا- ابصارکم و لا- جلودکم و لکن ظننتم انّ اللّه لا- یعلم کثیرا ممّا تعملون ، و ذلکم ظنّکم الّذی ظننتم بربّکم اردیکم فاصبحتم من الخاسرین) خواهد بود با این تفاوت که آیه مورد بحث ، فوآد را هم اضافه کرده و جزو گواهان علیه آدمی معرفی نموده ، چون فوآد همان است که انسان هر چه را درک می کند به وسیله آن درک می کند و این از عجیب ترین مطالبی است که انسان از آیات راجع به محشر استفاده می کند،

که خدای تعالی نفس انسانی انسان را مورد باز خواست قرار دهد و از او از آنچه که در زندگی دنیا درک نموده بپرسد، و او علیه انسان که همان خود اوست شهادت دهد.

پس کاملا روشن شد که آیه شریفه از اقدام بر هر امری که علم به آن نداریم نهی می فرماید، چه اینکه اعتقاد ما جهل 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 سوالی 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 (الیوم نختم علی افواههم و تکلّمنا ایدیهم و تشهد ارجلهم بما کانوا یکسبون) 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 فوآد تنها در صورت پیروی غیر علم مورد باز خواست قرار می گیرند.

کلام مجمع البیان در معنای آیه (و لا تقف ما لیس لک

کلام مجمع البیان در معنای آیه (و لا تقف ما لیس لک به علم) و نقد آن

و در مجمع البیـان در معنـای جمله (و لا تقف ما لیس لک به علم) گفته است : یعنی چیزی را که نشـنیدی به دروغ نگو شـنیدم ، 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 اشـخاص از نزد شما می گذرند بدگوئیشان مکن (نقل از حسن) و بعضی گفته اند یعنی شهادت دروغ مده (نقل از محمد بن حنفیه).

لیکن مطلب این است که آیه شـریفه ، عام است و شامل هرگفتار و یا کردار و یا تصمیمی که بدون علم باشد می شود، گوئی اینکه خـدای سـبحان فرموده است هیـچ حرفی مزن مگر اینکه علم داشـته باشـی که زدنش جائز است ، و هیـچ 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

مؤ لف : لیکن این حرف اشکال دارد، زیرا عمومیتش بیش از مفاد آیه است ، آیه از پیروی چیزی نهی می کند که بدان علم نداشته باشـیم ، نه اینکه پیروی از هر گفتار و کردار و اعتقاد را نهی کرده باشـد مگر تنها در صورتی که علم به آن داشـته باشـیم ، و معلوم است که دومی اعم از اولی است .

و امـا آن معـانی و وجوهی که در آغـاز کلاـم خود از ابن عبـاس و قتاده نقل کرد، جا داشت آن را در تفسـیر (انّ السّـمع و البصـر و الفوآد...) نقل کند نه در تفسیر (لا تقف ما لیس لک به علم) که معلل است ، تا به پاره ای از مصادیق تعلیل اشاره بشود.

نهی از تکبر و گردن فرازی کردن

و لا تمش فی الارض مرحا انّک لن تخرق الارض و لن تبلغ

الجبال طولا کلمه : (مرح) به طوری که گفته انـد به معنای (برای باطل ، زیاد خوشـحالی کردن است)، و شایـد قیـد باطل برای این باشد که بفهماند خوشـحالی 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 خوشـحالی هرگز از حـد اعتـدال تجاوز نمی کند، و اما اگر بحدی شدت یافت که عقل را سـبک نموده و آثـار سـبکی عقـل در افعـال و گفته ها و نشـست و برخاسـتنش و مخصوصا در راه رفتنش نمودار شـد چنین فرحی ، فرح به باطـل است ، و جمله (لا تمش فی الارض مرحا) نهی است از اینکه انسان به خاطر تکبر خود را بیش از آنچه هست بزرگ بدانـد، و اگر مسـاءله راه رفتـن به مرح را مـورد نهی قرار داد، برای این بـود که اثر همه آن انحرافهـا در راه رفتن نمـودارتر می شـود، و جمله (انّـک لن تخرق الارض و لن تبلغ الجبـال طولاـ) کنـایه است که این ژست و قیافه ای که به منظور اظهار قـدرت و نیرو و عظمت به خود می گیری وهمی بیش نیست ، چون اگر دسـتخوش واهمه نمی شدی می دیدی که از تو بزرگتر و نیرومندتر وجود دارد که تو با چنین راه رفتنی نمی توانی آن را بشـکافی و آن زمین است که زیر پای تواست و از تو بلنـدتر هم هست و آن کوههای بلند اسـت که خیلی از تو رشـیدتر و بلندترنـد، آن وقت اعتراف می کردی که خیلی خوار و بی مقـداری و انسان هیـچ چیز را، ملک و عزت و سلطنت و قدرت و آقائی و مال و نه چیزهای دیگر در این نشاه به دست نمی آورد، و با داشتن آن به خود نمی بالد و تنها چیزی که به دست می آورد اموری هسـتند موهوم و خـالی از حقیقت که در خـارج از درک و واهمه آدمی ذره ای واقعیت ندارنـد، بلکه این خـدای سـبحان است که دلهای بشـر را مسـخر کرده که اینگونه موهومات را واقعت بپندارند، و در عمل خود بر آنها اعتماد کنند، تا کار این دنیا به سامان برسـد، و اگر این اوهام نبود، و بشـر اسـیر آن نمی شد آدمی در دنیا زندگی نمی کرد، و نقشه پروردگار عالم به کرسـی نمی نشـست و حال آنکه او خواسـته است تا غرض خود رابه کرسـی بنشانـد، و فرموده است (و لکم فی الارض مسـتقرّ و متاع الی حین)

کلّ ذلک کان سیّئه عند ربّک مکروها

کلمه (ذلک) به طوری که گفته اند اشاره است به واجبات و محرماتی که قبلا گفته شد، و ضمیر در (سیئه) به همین کلمه ، یعنی به (ذلک) 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).

ذلک ممّا اوحی الیک ربّک من الحکمهٔ).

کلمه (ذلک) اشاره است به تکالیفی که قبلا 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 اجمالا از سابقه کلام فهمیده می شد.

و لا تجعل مع اللّه الها آخر فتلقی فی جهنّم ملوما مدحورا

خدای سبحان از آن جهت نهی از شرک را تکرار نمود - چون قبلاـ 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

بحث روایتی

در احتجاج از یزید بن عمیر بن معاویه شامی از حضرت رضا (علیه السلام) نقل کرده که در ضمن حدیثی که در آن مساءله جبر و تفویض و امربین امرین را ذکر فرموده گفته است : (عرض کردم آیا خدای تعالی در کار بندگان اراده و مشیتی 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 توف یقی است که به فاعل آنها ارزانی می دارد، و اما در معصیت ها اراده و مشیتش همان نهیی است که از آنها کرده و سخطی است که نسبت به مرتکبین آنها دارد، و سنگینی بار ایشان است .

روایاتی در ذیل جمله : (و بالوالدین احسانا) درباره نیکی کردن به پدر و مادر

و در تفسیر عیاشی از ابی ولاد الحناط روایت کرده که گفت : از امام صادق معنای آیه (و بالوالدین احسانا) را پرسیدم ، فرمود: یعنی با پدر و مادر نیکو معاشرت کنی و وادارشان مکنی که مجبور شوند در حوائجشان از تو چیزی بخواهند (بلکه قبلا برایشان فراهم کنی) هر چند که خود بی نیاز از آن باشند مگر نشنیدی که خدای تعالی فرموده : (لن تنالوا البرّ حتّی تنفقوا ممّا تحبّون) به خیر و احسان نمی رسید مگر زمانی که از آنچه که دوست می دارید انفاق کنید آنگاه امام (علیه السلام) فرمود: (اما اینکه فرمود: امّا یبلغنّ عندک الکبر احدهما او کلاهما فلا تقل لهما افّ) معنایش این است که اگر خسته ات کردند به ایشان اف نگوئی و اگر تو را زدند (فلا تنهر هما) ایشان را نرنجانی (و قل لهما قولا کریما) یعنی در عوض بگوئی خدا شما را بیامرزد، این است قول کریم تو، (و اخفض لهما جناح الذّلّ من الرّحمهٔ) 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 .

مولف : این روایت را کلینی نیز در کافی به سند خود از ابی ولاد الحناط از آن جناب نقل کرده است .

و در کافی به سند خود از حدید بن حکیم از امام صادق (علیه السلام) 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.

مولف : همچنین این روایت را به سند دیگر از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده و نیز همین معنا را به سند خود از ابی البلاد از

آن حضرت روایت کرده است ، و عیاشی هم همان را در تفسیر خود از حریز از آن جناب نقل نموده ، و طبرسی در مجمع البیان از حضرت رضا (علیه السلام) و آن حضرت از پدرش و پدرش از آن جناب امام صادق (علیه السلام) نقل کرده است ، و روایات در نیکی به پدر و مادر و حرمت عقوق چه در زندگی ایشان و چه بعد از مرگشان چه از طرق عامه از رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) و از طرق خاصه از آن حضرت ، و از امامان اهل بیت (علیهم السلام) بیش از آن است که بتوان شمرد.

چند روایت در معنای (اوابین)

و در مجمع از ابی عبد اللّه (علیه السلام) درباره معنای (اوّاب) روایت کرده که فرمود: اواب به معنای کسی است که بسیار توبه می کند، و متعبدی است که همواره از گناه به سوی خدا باز می گردد.

و در تفسیر عیاشی از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) آورده که فرمود: ای ابامحمد بر شما باد به ورع و اجتهاد و ادای امانت و راستگوئی و حسن معاشرت با هر کس که با شما همنشین است و طول دادن سجده ، که اینها از سنت ها و روش توابین اوابین اس ت ، آنگاه ابو بصیر اضافه کرد که اوابین همان توابین اند.

مولف : و نیز از ابو بصیر از آن حضرت روایت شده که در تفسیر آیه فرموده : توابین - عبادت پیشگانند.

و در الدر المنثور است که ابن ابی شیبه و حناد از علی بن ابیطالب (علیه السلام) 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 ، آنگاه خواند (فانّه کان للاوّابین غفورا).

و نیز در همان کتاب آمده که ابن حریز از علی بن الحسین (رضی اللّه 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 (و آت ذا القربی حقّه)؟ مرد گفت : مگر شما از آنهائید که خدا امر کرده حقشان داده شود؟ فرمود: آری .

مؤ لف : این روایت را تفسیر برهان از صدوق و او به سند خود از امام (علیه السلام) و ثعلبی در تفسیر خود از سدی از ابن دیلمی از آن جناب آورده اند.

و در تفسیر عیاشی از عبدالرحمن بن حجاج نقل کرده که گفت : من از امام صادق (علیه السلام) در باره این آیه پرسیدم که می فرماید: (و لا تبذّر تبذیرا) در جوابم فرمود: هر کس هر خرجی در غیر اطاعت خدا کند مبذر است ، و هر خرجی که در راه خدا کند در آن خرج اقتصاد و میانه روی را رعایت کرده است .

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 آنوقت خودش دست روی دست بگذارد و محتاج گردد، پرسیدم این تبذیر تبذیر در حلال نیست ؟ فرمود: چرا.

روایاتی درباره اجتناب از افراط و تفریط در انفاق درذیل آیه : (و لا تجعل یدک مغلولهٔ الی عنقک ...)

و در تفسیر قمی می گوید: امام صادق (علیه السلام) فرمود: (محسورا) به معنای برهنه و عریان است .

و در کافی به سند خود از عجلان روایت می کند که گفت وقتی در حضور حضرت صادق (علیه السلام) 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 مشتی هم به او داد، آنگاه سومی آمد به او ندا داد و فرمود: (اللّه رازقنا و ایاکم - خدا روزی ده ما و شما است).

آنگاه 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) گفت چیزی ندارم بگو پیراهنت را بده که ما در خانه چیزی نداریم ، حضرت پیراهنش را در آورد و به سویش انداخت ، و در نسخه دیگری آمده ، به او داد، و خدا آن حضرت را این چنین تاءدیب کرد که (لا تجعل یدک مغلولهٔ الی عنقک و لا تبسطها کلّ البسط فتقعد ملوما محسورا) آنگاه حضرت فرمود:

(احسار) به معنای فقر و نداری است .

مؤ لف : این روایت را عیاشی هم در تفسیر خود از عجلان از آن جناب نقل کرده و داستان رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) را قمی هم در تفسیر خود و همچنین در المنثور 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 مسعدهٔ بن صدقه از ابی عبداللّه (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: خداوند در این آیه رسول خدا را تعلیم می دهد که چطور باید انفاق کند، و داستانش 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 اتفاقا 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 متاءثر شد، لذا خدای تعالی وی را به وسیله این آیه مؤ دب نمود که : (لا تجعل یدک مغلوله ...) خاطر نشانش کرد که چه بسا مردم از تو در خواستی 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 .

و در تفسیر عیاشی از ابن سنان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر: (و لا تجعل یدک مغلولهٔ الی عنقک) دستها را در هم قفل کرد و فرمود یعنی این طور (و دست خود به گردن حلقه کرد) و در ذیل جمله (و لا تبسطها کلّ البسط) کف دست خود را باز نموده و فرمود یعنی اینچنین .

و در تفسیر عیاشی از ابن سنان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی می گوید: خدمت آن حضرت عرض کردم : (املاق) چیست ؟ فرمود: املاق به معنای افلاس است .

اعمالی که با ایمان به خدا سازگاری ندارد

و در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم از قتاده و او از حسن روایت کرده که در ذیل آیه (و لا تقربوا الزّنی انّه کان فاحشهٔ) گفته است : رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 اللّه به خدا سوگند ما خیال می کردیم این کارها با ایمان سازگار هست ، رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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.

مؤ لف : این حدیث به طرق دیگری از عایشه و ابی هریره نیز روایت شده ، و از طرق اهل بیت (علیهم السلام) هم چنین مضمونی رسیده که روح ایمان در حین معصیت از آدمی جدا می شود.

چند روایت در ذیل آیه : (و من قتل مظلوما فقد جعلنا لولیه سلطانا...)

و در کافی به سند خود از اسحاق بن عمار روایت کرده که گفت : به حضرت ابی الحسن (علیه السلام) عرض کردم خدای عزوجل می فرماید: (و من قتل مظلوما فقد جعلنا لولیّه سلطانا فلا یسرف فی القتل انّه کان منصورا) 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 : (انّه کان منصورا) 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 دنیائی به بار نیاورد.

و در تفسیر عیاشی از ابی العباس روایت کرده که گفت : از امام صادق (علیه السلام) پیرامون دو نفر که شخصی را به شرکت

کشته بودند سوال 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 اش را هم به ورثه اش بپردازند، این است معنای کلام خدای تعالی که می فرماید: (فقد جعلنا لولیّه سلطانا فلا یسرف فی القتل).

مؤ لف : و در معنای این دو روایت روایات دیگری نیز هست ، مثلا 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 رؤ سای ایشان را بکشند، البته این در صورتی بود که قاتل خودش از روساء نباشد، خدای تعالی در این آیه ایشان را اندرز نموده و می فرماید و (لا تقتلوا - تا آنجا که می فرماید - فلا یسرف فی القتل).

و در تفسیر قمی در ذیل آیه شریفه (و زنوا بالقسطاس المستقیم) گفته : که در روایت ابی الجارود نقل شده که امام ابی جعفر (علیه السلام) در معنای (قسطاس مستقیم) فرموده که : قسطاس مستقیم آن میزانی را گویند که زبانه (شاهین) داشته باشد.

مؤ لف : مقصود از ذکر زبانه این است که استقامت را برساند که معمولا ترازوهای دو کفه ای این حال را دارند.

روایاتی درباره پیروی نکردن از غیر علم و تقسیم شدن ایمان ، بر اعضاء و جوارح(ان السمع و البصر...)

و در تفسیر عیاشی از ابی عمر و زبیری از امام صادق (علیه السلام) 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 تقف ما لیس لک به علم انّ السّمع و البصر و الفواد کلّ اولئک کان عنه مسئولا) 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 تمش فی الارض مرحا انّک لن تخرق الارض و لن تبلغ الجبال طولا) و نیز فرموده (و اقصد فی مشیک و اغضض من صوتک انّ انکر الاصوات لصوت الحمیر).

مؤ لف : این روایت را کافی هم به سند خود از ابی عمر و زبیری از آن جناب در ضمن حدیث مفصلی نقل کرده .

و در همان کتاب از ابی جعفر روایت کرده که گفت : نزد امام صادق (علیه السلام) بودم که مردی خدمت آن حضرت عرض کرد: پدر و مادرم فدای تو باد، من کنیفی 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 صدائی است که از ایشان می شنوم ، فرمود: مگر کلام خدای را نشنیدی که می فرماید: (انّ السّمع و البصر و الفوآد کلّ اولئک کان عنه مسئولا؟.

عرض کرد: نه به خدا سوگند، مثل اینکه تاکنون این آیه را از کتاب خدا نشنیده بودم نه از عجم و نه از عرب ، دیگر چنین عملی را تکرار نمی کنم ان شاء اللّه ، و نسبت به گذشته هم استغفار می کنم .

فرمود: برخیز و غسل کن و آنچه می توانی نماز بخوان ، چون تاکنون 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 صرفنظر 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.

مؤ لف : این روایت را شیخ طوسی رضوان اللّه علیه در کتاب تهذیب از آن جناب و کلینی در کافی از مسعدهٔ بن زیاد از آن جناب نقل کرده اند.

و نیز در همان کتاب از حسین بن هارون از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله (انّ السّمع و البصر والفوآد...) فرمود: خدای تعالی از گوش می پرسد که چه شنیدی و از چشم سؤ ال می کند که به چه چیز نگریستی و از قلب پرسش می کند که بر چه چیرهائی معتقد شدی .

و در تفسیر قمی در ذیل آیه (و لا تقف ما لیس لک به علم ...) گفته است : معصوم (علیه السلام) فرموده احدی را از آنچه که به آن علم نداری پیروی مکن ، که رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) فرمود: هر کس به مردی مؤ من و یا زنی مؤ منه تهمت بزند خداوند او را در طینت خبال نگه می دارد تا از عهده آنچه گفته برآید.

مؤ لف : طینت خبال در روایت ابن ابی یعفور از امام صادق (علیه السلام) به نقل از کافی ، به چرکی تفسیر شده که از عورت زنان بدکار بیرون می آید، و از طرق اهل سنت از ابوذر و انس از رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) معنائی 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 ، همچنانکه در بیان گذشته هم اشاره شده .

سوره اسری آیات ۴۰ - ۵۵

سوره اسری آیات ۴۰ - ۵۵

افاصفیکم ربّکم بالبنین و اتّخذ من الملئکهٔ اناثا انّکم لتقولون قولا عظیما (۴۰) و لقد صرّفنا فی هذا القرآن لیذّکّروا و ما یزیدهم الا نفورا(۴۱) قل لو کان معه آلهۀ کما یقولون اذا لابتغوا الی ذی العرش سبیلا (۴۲) سبحانه و تعالی عمّا یقولون علوّا کبیرا (۴۳) تسبّح له السّموات السّبع و الارض و من فیهنّ و ان من شی ء الا یسبّح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم انّه کان حلیما غفورا (۴۴) و اذا قراءت القرآن جعلنا بینک و بین الّذین لا یؤ منون بالاخرهٔ حجابا مستورا (۴۵) و جعلنا علی قلوبهم اکنّه ان یفقهوه و فی آذانهم وقرا و اذا ذکرت ربّک فی القران وحده ولّوا علی ادبارهم نفورا(۴۶) نحن اعلم بما یستمعون به اذ یستمعون الیک و اذهم نجوی اذ یقول الظلمون ان تتبعون الا رجلا مسحورا (۴۷) انظر کیف ضربوا لک الامثال فضلوّا فلا یستطیعون سبیلا (۴۸) و قالوا ائذا کنّا عظما و رفاتا انّا لمبعوثون خلقا جدیدا (۴۹) قل کونوا حجارهٔ او حدیدا (۵۰) او خلقا ممّا یکبر فی صدورکم فسیقولون من یعیدنا قل الّذی فطرکم اول مرهٔ فسینغضون الیک رؤ سهم و یقولون متی هو قل عسی ان یکون قریبا (۵۱) یوم یدعوکم فتستجیبون بحمده و تظنّون ان لبثتم الا قلیلا (۵۲) و قل لعبادی یقولوا التی هی احسن انّ الشّیطان ینزغ بینهم انّ الشّیطان کان للانسان عدوّا مبینا(۵۳) ربّکم اعلم بکم ان یشا یرحمکم او ان یشا یعذّبکم و ما ارسلناک علیهم وکیلا (۵۴) و ربّک اعلم بمن فی السّموات و الارض و لقد فضّلنابعض النّبیّین علی بعض و آتیناداود زبورا(۵۵)

ترجمه آیات

(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 آنطور 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 اصولا 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 تنهائی 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 کنید (۴۷).

ببین چگونه برایت 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 نظرتان 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 برایت تکان می دهند، و می گویند: این چه وقت خواهد بود؟ بگو شاید نزدیک باشد (۵۱).

و آن روزی است که شما را صدا می زنند و شما در حالی که حمد خدا می گوئید آن دعوت را اجابت می کنید. و به نظرتان چنین می آید که جز چند ساعتی نیارمیده اید (۵۲).

و به بندگانم بگو سخنی که بهتر است بگوئید، چون شیطان می خواهد میان آنان کدورت بیفکند که شیطان برای انسان دشمنی آشکار است (۵۳).

پروردگارتان شما را بهتر می شناسد اگر بخواهد به شما رحم می کند، و یا اگر بخواهد عذابتان می کند، 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 پیام بران را بر بعضی دیگر برتری دادیم و به داوود زبور دادیم (۵۵).

بیان آیات

در این آیات مساءله 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 نمی فهمند، و در عوض فرستاده ما را و مساءله بعث و نشور را مسخره می کنند، و سخنان زشتی در باره خدا می گویند، و همچنین مطالبی دیگر.

افاصفیکم ربّکم بالبنین و اتّخذ من الملئکهٔ اناثا انّکم لتقولون قولا عظیما

کلمه (اصفاء) به معنای اخلاص است ، در مجمع البیان گفته است : وقتی می گوئی (اصفیت فلانا بالشّی ء) معنایش این است که من فلانی را نسبت به فلان چیز مقدم بر خود داشتم).

این آیه خطاب به آن دسته از مشرکین است که می گفتند: 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 می دانستند. 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 می زنید که تبعات و آثار سوء آن بسیار بزرگ است .

تصریف آیات (تنوع بیان و احتجاج) به منظور متذکر شدن شنوندگان

تصریف آیات (تنوع بیان و احتجاج) به منظور متذکر شدن شنوندگان

و لقد صرّفنا فی هذا القرآن لیذّکّروا و ما یزیدهم الا نفورا

در مفردات می گوید 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 می کند تکثیر را هم می رساند، و بیشتر در جائی به کار می رود 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 (و صرّفنا الایات) و جمله (و صرّفنا فیه من الوعید) و نیز از این باب است تصریف کلام و تصریف درهم .

و نیز در معنای (نفور) گفته است (نفر) هم به معنای تنفّر 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 می شود: (ما زادهم الا نفورا) و یا (ما یزیدهم الا نفورا) معنای فوق مورد نظر است .

پس به شهادت سیاق معنای جمله (و لقد صرّفنا فی هذا القرآن لیذّکرّوا) این خواهد شد که قسم می خورم به تحقیق گفتار در پیرامون مساءله 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، و حق بر ایشان روشن شود.

(و ما یزیدهم الا نفورا) - یعنی این عوض کردنها سرانجام اثری جز روی گردانی بیشتر از این راهنمائی ها 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 ، حکمتنزول آیات چه بوده است ؟

در مجمع البیان می گوید: (اگر بگوئی 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 حیله می پنداشتند، و نمی توانستند در باره آنها درست فکر کنند .

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 ایشان را به جحود و لجبازی و دشمن با حق و جلوگیری از پیشرفت آن ، وادار می کرد و در باب دعوت چه فسادی بزرگ تراز این !.

و لیکن این را هم باید دانست که کفر و لجبازی و نفور از حق ، و دشمنی با آن ، همینطور که صاحبان خود را آزار نموده و ایشان

را به هلاـکت سوق می دهـد به همان انـدازه به نفع صاحبان ایمان و راضـیان از رضای خـدا و تسـلیم شـدگان در برابر حق تمام می شود، زیرا اگر برای این صفات نیک و خصال ستوده مقابلهائی پیدا نمی شد واقعیت قدر آنها معلوم نمی گردید (دقت فرمائید) پس حکمت اقتضـا می کرد که حجت تمام شود، و همچنین در تمامیت خود رو به ازدیاد رود تا از افراد شـقی تمامی آن شـقاوتی را که در طاقت و وسـعش هست بیرون افکنده و افراد سـعید هم با مساعی مختلف خود درجاتی مقابل درکات اشقیاء طی کنند همچنانکه فرمود: (کلّا نمدّ هولاء و هولاء من عطاء ربّک و ما کان عطاء ربّک محظورا) (آیه ۲۰ همین سوره).

احتجاجی با مشرکین در نفی شریک برای خداوندمتعال

قل لو کان معه آلهۀ کما یقولون اذا لابتغوا الی ذی العرش سبیلا

باز هم از خطاب ایشان اعراض نموده خطاب را متوجه رسول خود نمود، و دسـتور داد که با ایشان همکلام شود، و در امر توحیـد و شرک نورزیـدن بـا ایشـان گفتگو کنـد و چون ایشـان معتقـد به خـدایانی غیر از خـدای تعـالی بودنـد که هر یک بر حسب اختلاف درجـات شـان جهـات مختلـف عـالم را تـدبیر می کننـد، یکی اله و ربّ آسـمان ، دیگری اله و ربّ زمین ، سـومی خـدای جنـگ و چهارمی خدای قریش و همچنین خدایان دیگر...

و نیز چون این خـدایان را شـریکهای خـدا در تـدبیر عـالم می دانسـتند قهرا بایـد برای هر یک از آنها بر حسب ربوبیتشان سـهمی از ملـک قائـل می شدنـد، و با اینکه ملک از توابع خلقت است که به اعتراف خود ایشان مختص به خـدای سـبحان است ، ناگزیر باید بگوینـد غیر خـدا هم مالک می شود، و وقتی خدایان دیگر را مالک دانسـتند ناگزیرند آنها را به جنگ با خدا هم روانه کنند، چون علاقه به ملک غریزی هر مالکی است ، و هر صاحب قدرت و سـلطنتی قدرت و سـلطنت 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 دسـتش بگیرند و خود به تنهائی مالک باشـند، و عزت و هیمنه سلطنت مختص به او گردد (تعالی اللّه عن ذلک).

پس خلاصه احتجاج این است که اگر آنطور که شـما پنداشـته ایـد با خدای تعالی اللّه دیگری هم وجود می داشت آن وقت ممکن می شـد که کسـی غیر خـدا 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، خـدایان در مقام نزاع با خـدا برمی آمدنـد، چون ملک دوستی و سـلطنت خواهی امری است ارتکـازی در تمامی موجودات و همین علاقه به ملکیت آلهه او را وادار می کرد تا ملک خـدای 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 ملتزم می شوند؟ (تعالی اللّه عن ذلک).

پس اینکه فرمود: (اذا لابتغوا الی ذی العرش سبیلا) معنایش این است که در جسـتجوی راهی هسـتند که باشـد به خدا دست یابند، و بر او و ملـک و سـلطنت او غـالب شونـد، و تعبیر از خـدا به عبارت (ذی العرش) برای این بود که بفهمانـد اگر در جسـتجوی راه به سوی خدا هستند برای این است که خدا دارای عرش است می خواهند عرش او را بگیرند و بر آن تکیه زنند.

از اینجا معلوم می شود اینکه بعضی گفته اند استدلالی که در آیه شده نظیر استدلال در آیه (لو کان فیهما آلهۀ الا اللّه لفسدتا) است حرف صحیحی نیست .

زیرا مقدمات اسـتدلال در این دو آیه با هم مختلف است ، هر چند هر دو نفی شریک را اثبات می کند، و لیکن آیه مورد بحث ، از این راه شـریک را برای خـدا نفی می کنـد که اگر شـرکاء دیگری در کار بودنـد حتما در مقام غلبه بر خـدا وتسـخیر عرش او برمی آمدند، و ملک و سلطنت او را می گرفتند.

و در سوره انبیـاء از این راه نفی می کنـد که اصـلا بودن شـریک مـایه اختلاـف در تـدبیر می شـد، و این نیز منجر به فسـاد نظام می گردیـد، هر چنـد در مقام غلبه بر خـدای تعالی هم برنیایند، پس حق مطلب این است که دلیل در آیه مورد بحث غیر از دلیلی اسـت

که در آن آیه است ، آیه ای که از نظر استدلال نزدیک به آیه سوره انبیاء است ، آیه (اذا لذهب کلّ اله بما خلق و لعلا بعضهم علی بعض) 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 درگاه او شوند) نیز صحیح نیست ، و چنانچه بخواهیم آن را توجیه نموده و بگوئیم (اگر با خدا خدایان دیگر می بود آنطور که مشرکین پنداشته اند، حتما آن خدایان در مقام تقرب به خدای تعالی بر می 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، اولا اینکه خدا را به وصف (ذی العرش) توصیف می کند و این شاهد گویائی است بر اینکه می خواهد بفهماند آنچه مشرکین در باره خدا خیال کرده اند با ساحت کبریائی و عظمت او نمی سازد، و ثانیا دنبالش فرموده : (سبحانه و تعالی عما یقولون) که این نیز می رساند که اعتقاد مشرکین محذور بزرگی در بر دارد که ساحت عظمت خدا آن را تحمل نمی کند ، و آن این است که ملک خدا در معرض تهاجم غیر قرار بگیرد، و اصولا ملکش ملکی باشد که به حسب طبع قابل سلب بوده و انتقالش به غیر، ممکن باشد.

سبحانه و تعالی عمّا یقولون علوا کبیرا

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.

تسبّح له السّموات السّبع و الارض و من فیهنّ و ان من شی ء الا یسّبّح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم ....

تقریر استدلال بر نفی شرک برای خدا به صورت یک قیاس استثنایی

تقریر استدلال بر نفی شرک برای خدا به صورت یک قیاس استثنائی

این آیه و ما قبلش هر چند که مانند آیه (و قالوا اتّخذ اللّه ولدا سبحانّه) در مقام تعظیم و تنزیه خدا قرار دارد و لیکن در عین حال به وجهی به درد حجت قبلی نیز می خورد، و تقریبا مقدمه ای را می ماند که حجت نامبرده را یعنی جمله (لو کان معه آلهۀ کما یقولون) را تکمیل می کند، چه حجت مزبور به اصطلاح منطق یک قیاس استثنائی است ، و آنکه به منزله استثناء است مساءله 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، وجز 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 (سبحانه و تعالی عمّا یقولون علوا کبیرا وآیه (تسبّح له السموات ...) روی هم معنای استثنای در قیاس مزبور را بدهند، و تقدیر این باشد: اگر با او آلهه دیگری می بوددر 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 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 آنگونه باشد و چه اینگونه جمله : (تسبّح له السّموات السّبع و الارض و من فیهنّ) برای اجزای عالم همین اجزائی که می بینم اثبات تسبیح می کند، و می فهماند که تمامی آنچه در آسمانها و زمین است خدای رااز آنچه که جاهلان برایش درست می کنند و به او نسبت می دهند منزه می دارند.

تسبیح سنگ و چوب به چه معناست ؟

تسبیح به معنای منزه داشتن است ، که با زبان انجام شود، مثلا گفته شود (سبحان اللّه) ولی وقتی حقیقت کلام عبارت باشد از فهماندن و کشف از ما فی الضمیر و اشاره و راه نمائی 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، مثلا 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 صوتهائی که هر یک برای یک معنا قرار داده شده مخاطب خود را به آنچه که در دل دارد خبردار سازد و قهرا 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 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 کند، و او را از هر نقص و عیبی منزه می دارد، پس می توان گفت ، و بلکه باید گفت که آسمان و زمین خدا را تسبیح می گویند.

وجود سراپا فقر و نیاز موجودات ، وجود رب واحد را اعلام می کند

وجود سراپا فقر و نیاز موجودات ، وجود رب واحد را اعلام می کند

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 مستقلا 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 کند، 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 تنهائی 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 ، ربّی غیر او نیست و غنیئی که فقر نداشته باشد و کاملی که نقص نداشته باشد او است ، بنابراین 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 معنائی که در ذهن و ضمیر این انسانها تصور شده و الفاظی که با آن الفاظ حرف می زنند و تمامی اعضائی 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 بانگ بلند ادعا کند که حتی یکنفر هم در عالم نیست که سخن بگوید،

و بر چنین مطلبی شهادت ده د، 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

حال اگر بگوئی 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 توامم 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 هم ان کشف و دلالت بر وجود پروردگار خود بدانیم .

در پاسخ می گوئیم : از کلام خدای تعالی فهمیده می شود که مساءله 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 (قالوا انطقنا اللّه الاذی انطق کلّ شی ء)، و نیز آیه : (فقال لها و للارض ائتیا طوعا او کرها قالتا اتینا طائعین)، و آیاتی که این معنا را افاده کند بسیار است که به زودی در بحثی مستقل همه آنها را ان شاء اللّه نقل می کنیم .

و چون چنین است که هیچ موجودی فاقد علم نیست بنابراین 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 جودی خود را که سراپایش را احاطه کرده اظهار 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 ربّی غیر از خدای تعالی ندارد، پس او پروردگار خود را تسبیح نموده و از داشتن شریک و یا هر عیبی منزه می دارد.

تسبیح همه موجودات تسبیح حقیقی و قالی است

با این بیان به خوبی روشن می گردد که وجهی نـدارد که ما تسبیح زمین و آسـمان 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 بعضـی دیگر است که گفته انـد: تسبیح بعضـی از موجودات از قبیل مؤ منین از افراد انسان و ملائکه زبانی و قالی و تسبیـح بقیه موجودات حالی است ، و مجازا تسبیح گفته می شود، چون موجودات هر یک به نوبه خود به وجود خدای تعالی دلالـت می کننـد، به این اعتبـار آنان را تسبیـح گوی خـدا خوانـده است ، و خلاصه اینکه کلمه (تسبیـح) در این آیه بر سبیل عموم المجاز به کار رفته است .

جواب این حرف همـان جوابی است که به اولی دادیم و حق مطلب همان است که گفتیم تسبیـح تمامی موجودات تسبیـح حقیقی و قـالی است چیزی که هست قـالی بودن لازم نیست حتمـا بـا الفاظ شـنیدنی و قراردادی بوده باشـد، در آخر جلـد دوم این کتاب هم کلامی که به درد این بحث بخورد گذشت .

پس اینکه فرمود: (تسبّح له السّموات السّبع و الارض و من فیهنّ) تسبیـح حقیقی را - که عبارت است از تکلم - برای هر وجودی اثبات می کنـد. آری هر موجودی با وجودش و آنچه مربوط به وجودش می باشـد و با ارتباطی که با سایر موجودات دارد خدای را تسبیح می کند و بیانش این است که پروردگار من منزه تر از این است که بتوان مانند مشرکین نسبت شریک و یا نقص به او داد.

و اینکه فرمود: (و ان من شی ء الا یسبّح بحمده) مقصود این است که بفهماند تسبیح برای خدا اختصاص به طایفه و یا نوع معینی از موجودات نـدارد، بلکه تمامی موجودات او را تسبیـح می گوینـد، و این معنا را جمله قبلی هم - که آسـمانها 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.

چون همـانطور که در همه موجودات چیزی از نقص و حـاجت وجود دارد که از خود آنهـا نشاءت گرفته است ، همچنین سـهمی از کمـال و غنی در آن هـا وجود دارد که مسـتند به صـنع جمیـل خـدا و انعام او است ، و از ناحیه او دارای ای ن اوصاف کمالیّه شـده است .

وجود موجودات هم حمد خدا و هم تسبیح او است

وجود موجودات هم حمد خدا و هم تسبیح او است

بنـابراین همـانطور که اظهـار این نعمتهـا یعنی وجود دادن آنهـا، اظهـار حاجت و نقص آن موجود و کشف برائت خـدا 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 ایجـاد هم تسبیـح خـدا و هم حمـد خـداست ، چون حمـد جز ثنای بر فعل جمیل اختیاری چیزی نیست ، موجودات هم با وجود خود همینکار را می کنند، پس وجود موجودات هم حمد خدا و هم تسبیح او است .

و به بیـانی دیگر اگر اشـیاء و موجـودات از جهت کشـفشان ، غنـا و کمـال خـدائی و نقص و احتیـاج خود مورد لحـاظ قرار گیرنـد، وجودشـان تسبیـح خواهـد بـود، و اگر از ایـن جهت لحـاظ شونـد که نشـان دهنـده نعمت وجـود و سـایر جهـات کمالنـد 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 شونـد که نشان دهنـده صـفات جمال و جلال خداینـد و از علم و شـعورشان قطع نظر شود، در این صورت صرفا آیاتی هستند که بر ذات پروردگار دلالت می کنند.

و همین خود بهترین شاهد است بر اینکه مراد از (تسبیح) در آیه شـریفه ، صـرف دلالت به نفی شریک و نفی جهات نقص نیست ،

زیرا خطاب به اینکه (ولیکن شما تسبیح ایشان را نمی فهمید) یا خطاب به مشرکین است یا به تمام مردم (اعم از مؤ من و مشرک) و مشرکین در هر حال دلالت اشیاء بر وجود آورنده آن را می فهمد، در حالی که آیه کریمه قوّه فهم را از آنان نفی می کند.

پس به سخن این گروه 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 آنانکه 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 اعتناکرد زیرا (با فهم) را (بی فهم) فرض کردن ، یا (بعض) را (جمیع) تصور نمودن با مقام احتجاج و استدلال سازگار نیست ، خدای تعالی در آیه قبل ایشان را مخاطب قرار داده تا به حجتش توجه کنند، آنگاه 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 چیزهائی را به آن نسبت داد. و اما نفی فهم و فقه از مشرکین در آیه بعدی که می فرماید: (و اذا قرات القرآن ...) به هیچ وجه نمی تواند مؤ ید 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 منزه بودن آن دارد؟ آری تا این را نفهمند هیچ حجتی بر آنان تمام نمی شود.

پس حق این است که تسبیح - که آیه شریفه آن را برای تمامی موجودات اثبات می کند، - تسبیح به معنای حقیقی است که در کلام خدای تعالی به طور مکرر برای آسمان و زمین و آنچه در بین آندو است (اعم از موجودات عاقل و غیر عاقل) اثبات شده ، و ما می بینیم که در میان نامبردگان موردی است که جز تسبیح حقیقی را نمی شود بدان نسبت داد و چون تسبیح در آن مورد حقیقی است قهرا باید در تمامی نامبردگان به نحو حقیقت ب اشد، مثلا یکی از این سنخ آیات ، آیه شریفه (انّا سخّرنا الجبال معه یسبّحن بالعشیّ والاشراق) و آیه شریفه (و سخّرنا مع داود الجبال یسبّحن معه و الطّیر) است که به یک سیاق و یک بیان فرموده کوهها و مرغ ها با او تسبیح می گفتند، و قریب به این مضمون است آیه (یا جبال اوّبی معه و الطّیر) و با اینحال دیگر معنا ندارد تسبیح را نسبت به کوهها 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 تسبیح به موجودات داده است از آن جمله روایات بی شماری است که می گوید: (سنگریزه های در دست رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) تسبیح گفتند) که ان شاء اللّه در ب حث روایتی آینده مقداری از آنها از نظر خواننده خواهد گذشت .

(انّه کان حلیما غفورا - 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، بیامرزد،

این دو وصف یعنی (حلم) و (غفران) دلالت بر منزه بودن خدای تعالی از هر نقص می کند، زیرا لازمه (حلم) این استکه از فوت هدفی نهراسد، و لازمه آمرزش این است که از آمرزیدن و صرفنظر کردن و در عوض افاضه رحمت نمودن ضرری نبیند، پس ملک و ربوبیت او، نقص و زوال پذیر نیست .

بعضی در معنای جمله آخر آیه گفته اند که اشاره است به این که : انسان چون در فهم این تسبیح (که تمامی موجودات دائما مشغول آنند و حتی خودش هم به جمیع ارکان وجودش دائما مشغول آن است) قصور می ورزد، خطاکار است ، و در این خطا سزاوار مؤ اخذه است ، اما خدای سبحان چون حلیم و غفور است ، در مؤ اخذه وی شتاب نمی کند، و نسبت به هر که بخواهد صرفنظر 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 اللّه در جای مناسب این حقیقت را بیان نموده و شرح و بسط بیشتری بدهیم .

و اذا قرات القرآن جعلنا بینک و بین الذّین لا یؤ منون بالاخرة حجابا مستورا.

مقصود از (حجاب مستور) که خداوند آنرا بین قاری قرآن و مشرکینحائل قرار می دهد

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 حجاب معنوی است که خداوند میان رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) (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 (لا یؤ منون بالاخرة) جهتش این است که انکارشان نسبت به آخرت جائی 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 مساءله 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 بشناسند، و به معاد ایمان آورده به حقیقت آن پی برند.

وجوه مختلفی که در معنای (حجابا مستورا) گفته شده است

مفسرین در معنای (حجابا مستورا) اقوال دیگری دارند، مثلا 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 جاریة مغنوجة (زنی دارای غنج)، در آیه شریفه هم آمده : (حجابی دارای ستر)، و از همین باب است جمله (وعدا ماتیا) 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 خرمادار).

از اخفش نقل شده که گفته است : بسیارمی شود مفعول به معنای فاعل می آید، مانند: (میمون) و (مشئوم) که به معنای (یامن) و (شائم) (یمن دار و نحوست دار) است همچنانکه بسیار می شود که اسم فاعل به معنای اسم مفعول می آید مانند (ماء دافق) یعنی آبی مدفوق (پراکنده شده) با این حال چه می شود که بگوئیم (مستور) در آیه هم به معنای (ساتر) است .

از بعضی دیگر نقل شده که گفته اند اسناد (مستور) به (حجاب) اسنادی مجازی است ، برای اینکه مستور واقعی چیزی غیر از حجاب است .

از بعضی 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 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 وجوهی که در معنای (حجابا مستورا) گفته اند، و به نظر ما سه معنای آخری از همه وجوه سخیف تر و بی پایه تر است .

و جعلنا علی قلوبهم اکنّهٔ ان یفقهوه و فی آذانهم وقرا و اذا ذکرت ربّک فی القرآن وحده ولّوا علی ادبارهم نفورا.

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، 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.

و جمله (و جعلنا علی قلوبهم اکنّهٔ ...) به منزله بیان حجابی است که در آیه قبلی بود، و رویه مرفته معنای آن دو چنین می شود که : (وقتی تو قرآن می خوانی ما دلهای ایشان را با پرده هائی 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 (و اذا ذکرت ربّک فی القرآن وحده) یعنی و چون در قرآن پروردگار خود را با وصف یکتائی ذکر می کنی و شریک را از او نفی می نمائی (ولّواعلی ادبارهم نافرین) از شنیدن آن در حالی که پشت می کنند اعراض می نمایند.

نحن اعلم بما یستمعون به اذ یستمعون الیک ...

کلمه (نجوی) مصدر است ، و به همین جهت با آن مفرد و تثنیه و جمع و مذکر و مؤ نث 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 گوشهایشان کری ایجاد می کنیم تا نشنوند)، و جمله (نحن اعلم بما یستمعون) ناظر و دلیل کر کردن است . و جمله (و ادهم نجوی) ناظر به پرده افکندن بر دلها است .

و معنای مجموع آن دو چنین می شود: (ما به گوشهای ایشان که با آن به تو گوش می دهند داناتریم ، و به دلهای ایشان که با آن به کار تو می نگرند عالم تریم ، و چگونه عالم تر نباشیم و حال آنکه آفریدگارو مدبّر آنها مائیم ، پس ما به آنچه که با آن گوش می دهند یعنی به گوشهایشان در حین گوش دادن عالم تریم و همچنین به دلهاشان در آن هنگام که با هم به حالت نجوی و در گوشی حرف می زنند، و از ترس صدا بلند نمی کنند داناتریم که ظالمین ایشان بعد از بیخ گوشیها حرف زدن ، در آخر راءی 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) و مؤ منین 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 اللّه ایراد خواهیم نمود.

انظر کیف ضربوا لک الامثال فظلوّا فلا یستطیعون سبیلا

.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 جائی رسیده که دیگر امیدی به ایمان آوردنشان نیست همچنانکه در جای دیگر فرموده (سواء علیهم ء انذرتهم ام لم تنذرهم لا یؤ منون).

استبعاد مشرکین مسئله معاد را

استبعاد مشرکین مسئله معاد را

و قالواء اذا کنّا عظاما و رفاتا ائنّا لمبعوثون خلقا جدیدا

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 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.

در این آیه شریفه همان مطالب قبلی دنبال شده و مساءله میدن و نداشتن درک مشرکین تعقیب گردیده است که تحقق معاد را با اینکه از اهم معارف قرآنی است انکار می کردند آری مساءله 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 ریب فیه - جای شک در آن نیست) و این منکرین هم غیر از بعید شمردن مساءله معاد، هیچگونه دلیلی بر انکار خود و بر نبودن معاد در دست ندارند.

و بزرگترین چیزی که این استبعاد را در دلهایشان جلوه داده این پندار است که مرگ یعنی نابودی ، و بعید است چیزی بعد از نابودی دوباره موجود شود همچنانکه گفته اند (ء اذا کنّا عظاما و رفاتا) آیا بعد از مرگ و فساد بدنهایمان که هیچ اثری از آن نمانده دوباره از نو خلق می شویم و به صورت انسانهائی 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.

پاسخ خداوند با قدرت مطلقه خود به استبعاد مشرکین

قل کونوا حجارهٔ او حدیدا او خلقا ممّا یکبر فی صدورکم

از آنجائی که منکرین معاد کلام خود را با تعبیری غرورآمیز چون (ء اذا کنا...) 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.

بنابراین 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.

فسیقولون من یعیدنا قل الّذی فطرکم اوّل مرّهٔ

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 موثرتر باشد و دیگر جائی 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 است خوان 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.

فسینغضون الیک رؤ سهم و یقولون متی هو قل عسی ان یکون قریبا

راغب در مفردات می گوید (انغاض) به این معنا است که کسی سر خود را با حالت غرور و خود خواهی در مقابل دیگری تکان دهد، 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 هائی 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: (یوم یدعوکم فتستجیبون بحمده ...).

یوم یدعوکم فتستجیبون بحمده و تظنّون ان لبثتم الا قلیلا

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 است جابت 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 پاداش و کیفر خود را ببینند و خلاصه زندگی دوم بعد از زندگی اول ضروری بود.

و اینکه فرمود: (و تظنّون ان لبثتم الاـ قلیلا) 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 : (قال ان لبثتم الا قلیلا لو انّکم کنتم تعلمون)، و نیز فرموده : (و یوم تقوم السّاعه یقسم المجرمون ما لبثوا غیر ساعهٔ کذلک کانوا یوفکون و قال الّذین اوتوا العلم و الایمان لقد لبثتم فی کتاب اللّه الی یوم البعث فهذا یوم البعث).

و اینکه فرمود: (و تظنّون ان بثتم الا قلیلا) هم تعریض به کفار است که روز قیامت را بعید می شمردند، و آن را استهزاء می کردند، و هم تاءیید جمله قبل است که می فرمود: (قل عسی ان یکون قریبا) یعنی ما امروز اظهار امید می کردیم که قیامت نزدیک باشد، شما هم به زودی آن را نزدیک می شمارید.

و همچنین جمله (فتستجیبون بحمده) 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

امر به خوش زبانی و اجتناب از درشتگویی

و قل لعبادی یقولواالّتی هی احسن انّ الشّیطان ینزغ بینهم

از سیاق برمی آید که مقصود از کلمه (عبادی) مؤ منین 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 معن ای جمله (التی هی احسن) 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 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 (صلی

اللّه علیه و آله و سلم)، 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 انبیاءهم خداوند بعضی را بر بعضی برتری داده باز بیهوده نبوده ، بلکه به خاطر همین حسن رفتار و سیرت و ادب بیشتر بوده است ، مثلا داوود (علیه السلام) را بر دیگران برتری داده و او را زبور داد و در آن بهترین ادب و پاکیره 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 مؤ منین به برکت رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 مؤ منین و رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 اتفاقا 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 مبداء 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 (و قل لعبادی یقولوا الّتی هی احسن) امر به این است که رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) را امر به خوش زبانی کند، و آیه شریفه از نظر بیان نظیر آیه (و جادلهم بالّتی هی احسن) می باشد.

و جمله (ان الشّیطان ینزغ بینهم) تعلیل حکم مذکور است ، همچنانکه جمله (انّ الشّیطان کان للانسان عدوا مبینا) تعلیل برای تعلیل قبل است .

و چه بسا بعضی 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 مؤ منین صدر اسلام و اهل مکه است که هنوز رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) هجرت نکرده ، و آیه شریفه بطوری که از روایات اسباب نزول برمی آید، در حقیقت نظیر آیه : (و قولوا للناس حسنا) می باشد (که در آیه ۸۳ سوره بقره قرار داشت) به مسلمانان دستور می دهد بامردم خوشزبان باشند، ولی خواننده گرامی توجه دارد که این تفسیر با تعلیلی که در ذیل آیه است سازگاری ندارد.

ربّکم اعلم بکم ان یشا یرحمکم و ان یشا یعذّبکم و ما ارسلناک علیهم وکیلا

قبلا گفتیم که این آیه و آیه بعدش تتمه و دنباله سیاق آیه قبلی است ، بنابراین اول آیه تتمه کلامی است که رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) ماءمور شده به مردم برساند، و ذیل آیه خطابی است که خداوند تنها به رسول گرامی خود نموده ، بنابراین دیگر کسی نپندارد که در آیه شریفه التفاتی به کار رفته است .

ممکن هم هست بگوئیم خطاب در صدر آیه متوجه رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) و مؤ منین 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.

سعادت و شقاوت هر کس بسته به مشیت الهی است که بر اساسعمل تعیین می شود

و به هر حال جمله (ربّکم اعلم بکم ان یشا یرحمکم او ان یشا یعذّبکم) در مقام تعلیل امری است که قبلا کرده بود، هر چند در آیه

قبلی امر مزبور را تعلیل کرده بود، ولی این تعلیل تعلیل دوم است و این معنا را می رساند که (خداوند دوست دارد که مؤ منین از سخن درشت با یکدیگر دوری کنند و نسبت به سعادت و شقاوت یکدیگر - که خدا به آن داناتر است - قضاوت نکنند و مثلا نگویند فلانی چون پیروی رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 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 وفسق ، و ما تو را ای پیغمبر وکیل 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 ارسلناک علیهم وکیلا) ردع و تخطئه مؤ منین است از اینکه در نجات خود (از عمل صالح دست بردارند و تنها) اعتماد به رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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: (لیس بامانیّکم و لا امانیّ اهل الکتاب من یعمل سوء یجزبه) و نیز در تخطئه از همین پندار می فرماید: (ان الّذین آمنوا و الّذین هادوا و النّصاری و الصّابئین من امن باللّه و الیوم الاخر و عمل صالحا فلهم اجرهم عند ربّهم) 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 صرفنظر نمودیم .

و ربّک اعلم بمن فی السّموات و الارض و لقد فضلنا بعض النبیین علی بعض و آتینا داود زبورا).

صدر آیه تعلیلی را که در آیه قبلی بود توسعه داده است گوئی 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 : (و لقد فضّلنا بعض النّبیّین علی بعض) به منزله تمهید و مقدمه است برای جمله (و آتینا داود زبورا) و روی همرفته فضیلت داوود و برتری او از سایر انبیاء را که همان داشتن کتاب زبور است ، بیان می کند، و در زبور احسن کلمات را در حمد و تسبیح خدا به کار برد.

در آیه شریفه مؤ منین را تحریک می کند که ایشان هم در گفتار نیکو، رغبت نموده و در گفت و شنود با مردم به ادب جمیل و زیبا مؤ دب 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

بحث روایتی

در تفسیر قمی در ذیل آیه (لو کان معه آلهة کما یقولون اذا لابتغوا الی ذی العرش سبیلا) می گوید: امام (علیه السلام) فرمود: اگر این بتها اله و معبود بودند آنطور که شما پنداشته اید یقینا به عرش می رفتند.

مؤ لف : 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 درباره تسبیح موجودات و سفارش مدارا با حیوانات

و در الدر المنثور است که احمد و ابن مردویه از ابن عمر روایت کرده اند که گفت : رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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.

مؤ لف : قبلاـ 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 سؤ ال او اندازه گیری می شود، و گفتیم که هر موجودی خدای را بااظهار حاجت و نقص خود تسبیح نموده و او را از داشتن حاجتی مثل حاجت خود و نقصی چون نقص خود منزه می دارد.

و در تفسیر عیاشی از ابی الصباح از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که گفت خدمت آن جناب عرض کردم معنای جمله (و ان من شی ء الا یسبّح بحمده) چیست ؟ فرمود: هر چیزی خدای را با تسبیح خود حمد می کند، آری همینکه می بینیم دیوارها ترک می خورد و شکاف بر می دارد این خود تسبیح دیوار است ، چون نشان می دهد که تعمیر احتیاج دارد.

مؤ لف : 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 (علیهماالسلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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.

مؤ لف : این مطلب یعنی نهی از زدن به صورت حیوانات را کلینی هم در کافی به سند خود از محمد بن مسلم از امام صادق (علیه السلام) از رسول خدا نقل کرده که در ضمن حدیثی فرمود: حیوانات را از صورت داغ مکن .

و در همان کتاب از اسحاق بن عمار از امام صادق (علیه السلام) 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 .

مولف :این معنا را اهل سنت هم به طرق زیادی از ابن مسعود و ابی الدرداء و ابی هریره وغیر ایشان از رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) نقل کرده اند.

و در همان کتاب از مسعدهٔ بن صدقه از امام صادق از پدرش (علیهماالسلام) 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: (و ان من شی ء الا یسبّح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم) این چگونه است ؟ پدرم فرمود: درست است ، پرسید یعنی می فرمائید: درخت خشکیده خدای را تسبیح می گوید؟ فرمود آری ، مگر نشنیدی چوبهائی را که در خانه ها به کار رفته چگونه به صدادر می آید؟ این همان تسبیح چوب خشک است که می گوید (سبحان اللّه علی کل حال). و در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابی هریره روایت می کند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)

و در همان کتاب است که نسائی و ابوالشیخ و ابن مردویه از ابن عمر روایت کرده اند که گفت : رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) مردم را از کشتن قورباغه نهی کرد و فرمود: همان صدایش تسبیح است .

و در همان کتاب است که خطیب از ابی حمره روایت کرده که گفت ما نزد امام سجاد علی بن الحسین (علیهماالسلام) 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

ابیطالب (علیه السلام) 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.

مؤ لف : نظیر این روایت را از ابی الشیخ و ابی نعیم در حلیه از ابی حمزه ثمالی از محمد بن علی بن الحسین (علیهماالسلام) 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.

در همان کتاب است که خطیب در تاریخ خود از عایشه روایت کرده که گفت : رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) وقتی بر من وارد شد فرمود: ای عایشه این دو برد (لباس) مرا بشوی ، عرض کردم یا رسول اللّه دیروز آنها را شستم ، فرمود: مگر نمی دانی لباس آدمی خدای راتسبیح می گوید، و اگر چرک شود تسبیحش قطع می شود.

و در همان کتاب می گوید: عقیلی در کتاب الضعفاء و ابوالشیخ و دیلمی از انس روایت کرده اند که گفت : رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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.

مؤ لف : و شاید مقصود از اینکه فرمود: این کارربطی به ملک الموت ندارد این باشد 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 بپردازید، آری چه بسیار مرکبها که از راکب خود بهترند، و بیشتر ذکر خدای را می گویند.

و در کافی به سند خود از سکونی از امام صادق (علیه السلام) 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 بپردازد 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.

و در مناقب ابن شهر آشوب از علقمه و ابن مسعود روایت کرده که گفتند: ما بارها شد که در خدمت رسول خدا(صلی اللّه علیه و آله و سلم) نشستیم تا غذا بخوریم صدای تسبیح از غذائی که رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) می خورد می شنیدیم ، این را نیز بودم که روزی مکرز عامری از آن جناب معجره 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 .

و در همان کتاب از ابو هریره و جابر انصاری و ابن عباس و ابی بن کعب و امام زین العابدین (علیه السلام) 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.

توضیحی در مورد تسبیح محسوس برخی موجودات که در پاره ای روایاتنقل شده است

مؤ لف : 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 وصوت است ، آنگاه پنداشته اند که هر موجودی برای خود لغتی و واژه ای دارد که هر کلمه اش برای معنائی 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 عزوجل 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 منزه 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) تسبیح کرد و ما شنیدیم یاآنکه داوود شنید که کوهها و مرغان با او تسبیح می گویند، یا روایات شبیه به آن همه صحیح است ، و صدائی 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 ماءلوف با ذهن صاحب خواب در می آید، مثلا حقیقت یعقوب و خاندانش در خوابی که یوسف دید به صورت آفتاب و ماه و یازده ستاره درآمد، و همچنین سایر خوابهائی که خداوند در سوره یوسف نقل کرده که بحث آنها گذشت .

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 الفاظی 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 : (تبّت یدا ابی لهب و تبّ) نازل شد عوراء که او را ام جمیل هم می گفتند ولوله کنان در حالی که لاشه سنگی در دست داشت نزد رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) آمد و زیر لب می گفت : (مذمما ابینا، و دینه قلینا، و امره عصینا).

رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 آنگاه آیه ای از قرآن را خواند، و خود را از شر او حفظ کرد، و در این باره است که خدای تعالی می فرماید: (و اذا قرات القرآن جعلنا بینک و بین الّذین لا یؤ منون بالاخرة حجابا مستورا) ام جمیل همچنان نزدیک آمد تاایستاد 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 دختر آقای اویم .

مؤ لف : 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 (علیهم السلام) در ضمن حدیثی که فهرست معجزات رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) را می شمارد روایت کرده اند.

چند روایت درباره (بسم اللّه الرحمن الرحیم) درذیل

چند روایت درباره (بسم اللّه الرحمن الرحیم) درذیل آیه : (و اذا ذکرت ربک ...)

و در تفسیر عیاشی از زراره از یکی از آن دو بزرگوار (یعنی امام باقر و امام صادق (علیه السلام)) روایت کرده که در تفسیر آیه شریفه (بسم اللّه الرّحمن الرّحیم) فرموده : این آیه سزاوارترین آیه ایست که آن را بلند بخوانند، و این همان آیه است که خدای تعالی در باره اش فرمود: (و اذا ذکرت ربّک فی القرآن وحده بسم اللّه الرّحمن الرّحیم و لّوا علی ادبارهم نفورا چه مشرکین به تلاوت رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) گوش می دادند همینکه می خواند (بسم اللّه الرّحمن الرّحیم) پشت می کردند، و می رفتند، و چون از این آیه فارغ می شد باز بر می گشتند.

مؤ لف : این معنا را از منصور بن حازم از امام صادق (علیه السلام) نیز روایت کرده ، همچنین قمی آن را بدون ذکر اسم مبارک امام در تفسیر خود آورده .

و در الدر المنثور است که بخاری در تاریخ خود از ابی جعفر محمد بن علی (علیهماالسلام) روایت کرده که گفت : چرا بسم اللّه الرحمن الرحیم را از قرآن حاشا کردید و آن را جزو قرآن نمی دانید؟ با اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) وقتی وارد منزلش می شد و قریش نزدش جمع می شدند، حضرت می خواند : بسم اللّه الرحمن الرحیم ، و در خواندن آن صدایش را بلند می کرد، قریش فرار می کردند، خداوند این آیه را فرستاد (و اذا ذکرت ربّک فی القرآن وحده ولّوا علی ادبارهم نفورا) و طبق این آیه بسم اللّه الرّحمن الرّحیم)، جزو قرآن است .

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 : ابوجهل و ابوسفیان و اخنس بن شریق به نماز رفتند که ببینند رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 .

آنگاه 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 برخورده 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 ابوسفیان آمده پرسید بگو ببینم از این جریان چه فهمیدی ؟ (آیا او را راستی پیغمبر یافتی یا نه ؟) گفت به خدا قسم چیزهائی 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 همینطور بودم .

از منزل ابوسفیان بیرون شده به منزل ابوجهل رفت ، از او پرسید راءی 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 آقائی 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 آقائی بربایند مدعی شدند که از ما پیغمبری است که از آسمان به سویش 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، اخنس از منزل او برخاست و برگشت .

و در مجمع البیان می گوید: مشرکین اصحاب رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) می فرمود: من فعلا ماءمور به قتال با ایشان نیستم ، و آیه شریفه : (قل لعبادی ...) در این باره نازل شد. (نقل از کلبی).

مؤ لف : ما در تفسیر آیه شریفه اشاره کردیم به اینکه این حرف با سیاق آیات سازگار نیست - و خدا داناتر است .

سوره اسری آیات ۵۶ - ۶۵

سوره اسری آیات ۵۶ - ۶۵

قل ادعوا الّذین زعمتم من دونه فلا یملکون کشف الضّرّ عنکم و لا تحویلا (۵۶) اولئک الّذین یدعون یبتغون الی ربّهم الوسیله ایّهم اقرب و یرجون رحمتهٔ و یخافون عذابه انّ عذاب ربّک کان محذورا(۵۷) و ان من قریهٔ الا نحن مهلکوها قبل یوم القیمهٔ او معذّبوها عذابا شدیدا کان ذلک فی الکتب مسطورا(۵۸) و ما منعنا ان نرسل بالایت الا ان کذّب بها الاوّلون و آتینا ثمود النّاقهٔ مبصرهٔ فظلموا بها و ما نرسل بالایت الا تخویفا(۵۹) و اذ قلنا لک ان ربّک احاط بالنّاس و ما جعلنا الرّؤ یا الّتی ارینک الا فتنهٔ للنّاس و الشجرهٔ الملعونهٔ فی القرآن و نخوفهم فما یزیدهم الا طغینا کبیرا (۶۰) و اذ قلنا للملائکهٔ اسجدوا لادم فسجدوا الا ابلیس قال ءاسجد لمن خلقت طینا(۶۱) قال ارایتک هذا الّذی کرّمت علیّ لئن اخّرتن الی یوم القیمهٔ لا حتنکنّ ذرّیّته الا قلیلا (۶۲) قال اذهب فمن تبعک منهم فانّ جهنّم جزاؤ کم جزاء موفورا (۶۳) و استفزز من استطعت منهم بصوتک و اجلب علیهم بخیلک و رجلک و شارکهم فی الامول و الاولد و عدهم و ما یعدهم الشیطان الا غرورا(۶۴) انّ عبادی لیس لک علیهم سلطان و کفی بربّک وکیلا (۶۵)

ترجمه آیات

بگو آن الهه که به غیر خدا خدایانی می پندارید صدا بزنید و از آنها حاجت بخواهید که مالک بلاگردانی از شما را نیستند تا مکروه شما را برگردانیده محبوبتان را بیاورند (۵۶).

آنهائی 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 (همچنانکه) 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 رویا 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) بیادآر 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 ببینم 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 لشگر 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 (آنهارا) کافی است (۶۵).

بیان آیات

در این آیات در باره مساءله 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 بت پرستانند، که همواره در جستجوی وسیله ای به درگاه خدا هستند، و رحمت او را امیدوار، و از عذاب او بیمناکند.

و مساءله 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 درامت 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 دیگری بر نفی الوهیت خدایان مشرکین

استدلال دیگری بر نفی الوهیت خدایان مشرکین

قل ادعواالّذین زعمتم من دونه فلا یملکون کشف الضّرّ عنکم و لا تحویلا

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 جائی است که خواندن مستلزم صدا و آواز هم باشد، و لیکن دعاء اعم است ، حتی در جائی هم که دعوت و خواندنی به اشاره و یا غیر آن صورت گیرد استعمال می شود.

و بعضی 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 زدنی است که اسم شخص خوانده شده هم برده شود، مثلا 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 .

و خود مشرکین هم این معنا را می دانند و قبول دارند، چیزی که هست اگر شریکهائی 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 تاکنون چنین خاصیتی از آنها ندیده اند.

و چطور می توانند از پیش خود و مستقلا خاصیت بلا گردانی 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 اولا- مراد از جمله (الّذین زعمتم من دونه) 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 حقیقتا چیزی نیستند که قابل پرستش باشند، همچنانکه فرمود: (ان هی الا اسماء سمّیتموها انتم و آبائکم) اینها جز اسمائی که پدرانتان و یا خودتان نامیده اند چیز دیگری نیستند).

مو اما آنهائی 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 ثانیا روشن شد که مراد از نفی قدرت آنها، اینست که مستقلا و بدون احتیاج به خدای سبحان قادر نیستند، به دلیل اینکه در آیه بعد می فرماید: (اولئک الّذین یدعون یبتغون الی ربّهم الوسیلهٔ ...).

چند وجه دیگر در بیان مراد از مالک نفع و ضرر نبودن بتها

بعضی 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 کاملا- تمام گشته مشرکین مجاب می شوند، و گرنه 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 بگوئی : 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 دعاهایمان مستجاب نمی شود.

بعضی 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 الان 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 (انّ القوهٔ للّه جمیعا به خدا اختصاص می دهد.

و از اینجا می فهمیم که غیر خدا اگر چیزی یا کسی قدرتی دارد قدرتش از قدرت خدا نشاءت 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 ملکهائی که در دست دیگران است عاریتی می باشد و تاثیرش نیز بستگی به اذن خدا و مشیت او دارد.

بنابراین 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 آنجائی 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 جن مطلقا 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.

فقط دعا و درخواست حقیقی از خدای سبحان مستجاب است

فقط دعا و درخواست حقیقی از خدای سبحان مستجاب است

توضیح اینکه : خدای تعالی که گفتارش حق است فرموده : (اجیب دعوة الدّاع اذا دعان) و نیز فرموده : (ادعونی استجب لکم) 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.

آنگاه در ذیل آیات مورد بحث انقطاع مزبور را به عنوان متمم حجت بیان نموده و فرموده است : (و اذا مسّکم الضّرّ فی البحر ضلّ من تدعون الا ایّاه فلمّا نجیکم الی البر اعرضتم) یعنی شما در هنگام برخورد با پیشامدهای دریائی بطور کلی از هر چیزی منقطع گشته با راهنمائی فطرتتان متوجه درگاه پروردگار می شوید، و خدا دعای شما را اجابت نموده و به سوی خشکی نجاتتان می دهد.

و از احتجاج 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 ازدرگاه 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 مست جاب کند.

و با این حال دیگر جائی 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، مساءله دریا مثال بارزی بود که به عنوان نمونه آوردیم ، و گرنه مسلمانان اگر در خشکی هم به این طور که در دریا او را می خوانند بخوانند قطعا 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 نا امیدی 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 : (توبه ایشان بگو) تا اگر مشرکین با او مناقشه کردند و گفتند در مستجاب نشدن دعا این خدایان و خدای تو مثل همند رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) خدای را بخواند و مستجاب بشود تا معارضه مشرکین باطل گردد.

اولئک الّذین یدعون یبتغون الی ربّهم الوسیلة ایّهم اقرب ...

کلمه (اولئک) مبتداء و کلمه (الّذین) صفت آن و جمله (یدعون) صله آن صفت و ضمیر صله عاید به مشرکین است و جمله (یبتغون) خبر مبتدای (اولئک) است ، و ضمیر جمعی که در آن است و همچنین هر چه ضمیر جمع تا به آخر آیه هست همه به

(اولئک) بر می گردد، و جمله (ایهم اقرب) بیان وسیله جوئی است ، چون کلمه (ابتغاء) به معنای فحص و پرستش است ، این است آنچه که از سیاق بر می آید.

و (وسیله) 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 (وسیله) جمله (ایهم اقرب) قرار گرفته که با معنای دوم سازگارتر است .

توضیح اینکه آلهه دروغین ، خود در جستجوی وسیله به سوی پروردگارشان هستند

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 مساءله توسل و دست به دامن شدن به بعضی از مقربین درگاه خدا به طوری که از آیه (یا ایّها الّذین آمنوا اتّقوا اللّه و ابتغوا الیه الوسیلهٔ) برمی آید عمل صحیحی است و غیر از آن 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 آنگاه 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 قربانیها 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 موثر بدانند، پس در نتیجه بتها و یا خدایان را شریک خدا در ربوبیت و پرستش می دانستند.

حال اگر مراد از جمله (اولئک الّذین یدعون) 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 نمرود 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.

وجوه دیگری که در معنای جمله : (یبتغون الی ربهم الو

وجوه دیگری که در معنای جمله : (یبتغون الی ربهم الوسیلهٔ ایهم اقرب) گفتهاند

بعضی از مفسرین تمامی ضمیرهای جمع را که در آیه وجود دارد به کلمه (اولئک) برگردانده اند، ولی در معنا اشتباه کرده آیه را چنین معنا کرده اند که : (آن انبیائی 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 همان طور که می بینید معنای صحیحی نیست .

در کشاف در معنای آیه گفته است : یعنی خدایان آنها خودشان در جستجوی وسیله و تقرب به سوی خدایند، و کلمه (ایّهم را بدل از واو (یبتغون) و کلمه (ایّ) را موصوله گرفته که در نتیجه معنای آیه چنین می شود: (مشرکین کسانی و چیزهائی 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 الوسیلهٔ) 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 دار.....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.

و البته معنای بدی نیستند، در صورتی که سیاق آیه با آنها بسازد، لیکن آنطور که بایست سازگاری ندارد، هر چند که معنای دوم به سیاق آیه از اولی نزدیک تر است .

بعضی 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 تقربی 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.

می گویند: عذاب شدید همیشه به معنای آن عذابی است که قومی را مستاءصل و من قرض کند آن وقت در این آیه که در مقابل عذاب شدید مساءله هلاکت را قرار داده لابد 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 ویا به عذاب استیصال و مرگ دسته جمعی مبتلا- می کنیم تا بعد از آن قیامت را بپا کنیم) همچنانکه در جای دیگر فرمود: (و انا لجاعلون ما علیها صعیدا جرزا) و لذا بعضی گفته اند که (هلاک) وی مربوط به قراء و اقوام صالح ، و (تعذیب) مربوط به قراء و اقوام طالح است .

سنت الهی در اقوام گذشته :

دعوت به حق ، به سعادت رساندن مؤ منان و هلاکت یاعذاب شدید منکران و طاغیان

مفسرین 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 مؤ ید مطالب قبل باشد.

ولی ظاهرا این آیه معطوف و مربوط به جلوتر از آیات مورد بحث است ، یعنی آیه شانزدهم که می فرمود: (و اذا اردنا ان نهلک قریهٔ امرنا مترفیها...) چون آیات این سوره همواره بعضی به بعضی نظر داشته و عطف می شود، و غرض عمومی از سراپای این سوره ، بیان سنتی است که خدای تعالی در اقوام و ملل داشته که نخست ایشان را به سوی حق دعوت می کرده ، آنگاه یک عده را که پذیرای دعوتش گشته واطاعت کرده اند سعادتمند، و دیگران را که از در استکبار مخالفت و طغیان نمودند عقوبت می نموده است ، و بنابراین 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 عمارتهای آن قریه شده ، و یا بلاها و محنت 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 (و ما منعنا...) 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 اهلاک 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 بر چینیم لذا تا مدتی مهلتشان دادیم ، ولی سرانجام اینان را نیز گرفتار می کنیم ، و چنین نیست که اینان استثناء شوند) و این همان معنائی است که آیه (و لکلّ امّهٔ رسول) و آیات بعد از آن ، بدان اشاره می کند.

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از (قری) در آیه شریفه ، قریه های کافرنشین است و اگر بگوئیم مراد عموم قریه ها است ، با سیاق آیه نمی سازد، لیکن این ادعائی است بدون دلیل .

کتاب (لوح محفوظ) و بحث مفسرین پیرامون آن

و این که فرمود: (کان ذلک فی الکتاب مسطورا) 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 : (و کل شی ء احصیناه فی امام مبین) و نیز فرموده (و ما یعزب عن ربّک من مثقال ذرّهٔ فی الارض و لا فی السّماء و لا اصغر من ذلک و لا اکبر الا فی کتاب مبین).

برخی از مفسرین 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 موجبه 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 (شی ء) را که در آیه (و کلشی ء) است حمل بر خصوص اشیاء این عالم بکنیم .

بعضی دیگر در حل اشکال گفته اند که کلمه (شی ء) را به همان عموم خود باقی می گذاریم لیکن نوشته را حمل بر بیانی می کنیم که با تناهی 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 خاطرنشان ساختیم .

عجیب تر این است که اینان خیال کرده اند کتاب مذکور از جنس همین کاغذ و 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 تفاصیل صفات و احوال آنها و حوادث مربوط به آنها و ربط و نسبت هائی که با یکدیگر دارند برشمرده و به آنها احاطه یابد.

بنابراین جواب دادن از اشکال به اینکه کلمه (شی ء) 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 کتاب ها 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 ن ه بالقوه ، آنهم بطور تفصیل نه اجمال ، آنهم 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 هرگونه 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 مساءله علیت و معلولیت را کتاب مبین و لوح محفوظ نامیده به این منظور بوده که حقیقت معنا را با کمک مثال بفهماند، و ما به زودی در جای مناسبی ان شاء اللّه این بحث را به طور کامل مطرح خواهیم نمود.

قبلاـ 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 غریره 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 مساءله وجود دارد که اینها نیز بعد از دیدن معجره و آیت پیشنهادی خود ایمان نیاورند، و در نتیجه به عذاب هلاک و یا عذاب شدید دیگری مبتلا شوند، همچنانکه پیشینیان ایشان شدند، و چون خدا نمی خواهد این امت را به عذاب عاجل و زودرس مؤ اخذه 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 خاطرنشان ساخته و می فرماید: (و قالوالن نومن لک حتی تفجر لنا من الارض ینبوعا...) ارتباط دارند و از ظاهر آیات سوره هم بر می آید که سوره یکباره نازل شده است .

وجه اینکه خداوند پیشنهاد کفار راجع به آوردن آیات رااجابت نکرد

وجه اینکه خداوند پیشنهاد کفار راجع به آوردن آیات را اجابت نکرد

پس اینکه فرمود: (و ما منعنا ان نرسل بالایات) 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 (واللّه یحکم لا معقّب لحکمه) 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 بف رستد 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 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 (الا ان کذّب بها الاوّلون) از امتهای گذشته و هلاک شده تعبیر به (اوّلون) 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 همانهامی 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 سمعنا بهذا فی آبائنا الاوّلین 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 : (و ما منعنا انرسل بالایات الا ان کذب بها الاولون)

و در معنای آیه کریمه دو وجه دیگر ذکر کرده اند.

۱ - ما آیات را نفرستادیم چون می دانستیم که ایشان حتی با دیدن آنها نیز ایمان نمی آورند، و فرستادنش بی فایده بود، همچنانکه 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 نفرستادیم 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 مقلّد 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.

(و آتینا ثمود النّاقهٔ مبصرهٔ فظلموا بها) - قوم ثمود مردمی بودند که نام پیغمبرشان صالح است ، از او ناقه ای خواستند، خداوند هم شتر ماده ای به عنوان یک معجره بسیار روشن بر ایشان از کوه بیرون کرد.

کلمه (مبصرهٔ) همانطور که در آیه (و جعلنا آیهٔ النّهار مبصرهٔ) 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.

(و ما نرسل بالایات الا تخویفا) - یعنی حکمت در فرستادن آیات ترساندن و انذار 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 انذار 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 بنابراین تخویف در این آیه معنای تخوف در آیه (او یاخذهم علی تخوّف فانّ ربّکم لروف رحیم) 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 متوجهشان کنیم ، و آنوقت با دیدن آن از عذابهای سخت تر بهراسند. این

وجه را به برخی از مفسرین نسبت داده اند.

و اذ قلنا لک انّ ربّک احاط بالنّاس و ما جعلنا الرّویا الّتی اریناک الا فتنهٔ للنّاس و الشّجرهٔ الملعونهٔ فی القرآن و تخوفهم فما یزیدهم الا طغیانا کبیرا

مراد از (رؤ یا) و (شجره ملعونه) در آیه : (و ما جعلنا الرؤ یا التی اریناک...)

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 رویا که به پیغمبر خود ارائه داده چه بوده ، و در سایر آیات قرآنش هم چیزی که آن را تفسیر کند نیامده .

و رویاهائی که در آیه : (اذ یریکهم اللّه فی منامک قلیلا و لو اریکهم کثیرا لفشلتم) و آیه (لقد صدق اللّه رسوله الرّویا بالحقّ لتد خلنّ المسجد الحرام) آمده هیچیک با رویای در آیه مورد بحث تطبیق نمی کند 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: (ام شجرهٔ الزّقوم انا جعلناها فتنهٔ للظالمین) 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 : (و ما جعلنا اصحاب النّار الا ملائکهٔ و ما جعلنا عدّتهم الا فتنهٔ للّذین کفروا) ملعون باشند، با اینکه خدای تعالی ایشان را ستوده و ثنا گفته ، آن هم ثنائی که فرموده : (علیها ملائکهٔ غلاظ شداد لا یعصون اللّه ما امرهم و یفعلون ما یومرون).

و نیز یکی از وسائل عذاب و شکنجه مردم کافر، دست مؤ منین است که فرموده : (قاتلوهم یعذّبهم اللّه بایدیکم) معلوم است که دست مؤ منین ملعون نیست .

از همه اینها معلوم می شود که مراد آیه ، روشن کردن و بیان دو فقره خود یعنی (داستان رویا) 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 اعتنائی به آیات خدا و تکذیب آن الگو ی 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 (و اذ قلنا للملائکهٔ اسجدو الادم) 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 رویا 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: (و نخوّفهم فما یزیدهم الا طغیانا کبیرا) به همین معنا اشاره نموده و آن را تاءیید می کند و بلکه صدر و ابتدای آیه هم که می فرماید (و اذ قلنا لک ان ربّک احاط بالنّاس) 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 برمی آید که قرآن کریم مشتمل بر لعن آن هست ، و لعن آن شجره هم الان در میان لعنت های قرآن موجود است ، چون جمله (و الشّجرهٔ الملعونهٔ فی القرآن) همین است .

معنای اصطلاحی (شجره) و تطبیق آن با فرقه خاصی در صدراسلام

معنای اصطلاحی (شجره) و تطبیق آن با فرقه خاصی در صدر اسلام

حال ببینیم در قرآن چه چیرهائی 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 هائی که از آنها شاخه های فرعی جوانه می زند اطلاق می گردد مانند ریشه های مذهبی و اعتقادی .

در لسان العرب می گوید: وقتی می گویند فلانی از شجره مبارکه ای است معنایش این است که ریشه دودمان مبارکی دارد، از گفتار لسان العرب هم که بگذریم در لسان رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 مساءله 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 هائی شده اند، و مانند درخت ، بقائی 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 همچنان 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) و زمان نزول آیه چه می فهمیم ؟.

بطور مسلم در آن زمان از مشرکین و اهل کتاب یعنی یهود و نصاری قومی که چنین فاتی داشته باشند ظهور نکرد (نه قبل از هجرت و نه بعد از آن)

زیرا تاریخ نشان می دهد که خداوند مسلمانان را از شرّ این دو طائفه ایمن کرده و ایشان را استقلال داده بود و با امثال آیه (الیوم یئس الّذین کفروا من دینکم فلا تخشوهم و اخشون)، استقلالشان را اعلام فرموده بود که ما در تفسیر آن ب حث مفصلی گذراندیم .

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 .

شجره ملعونه ای که در رؤ یا بر پیامبر (ص) نشان داده شده است فتنه اسلام است

آری جای هیچ تردیدی نیست که سیاق آیه اشاره به ارتباطی دارد که در میان دو فقره (ما جعلنا الرّویا الّتی اریناک الا فتنهٔ للناس) و

فقره (و الشجرة الملعونة فی القرآن) برقرار است ، مخصوصا با دقت در اینکه قبل از این فقره جمله (و اذ قلنا لک ان ربّک احاط بالناس) قرار گرفته و آنگاه دنباله هر سه فقره جمله (و نخوفهم فما یزیدهم الا طغیانا کبیرا) 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 ، آنگاه در قرآن بیان کرده که آن شجره ای که در رؤ یا نشانت دادیم ، و پاره ای از رفتارشان را در اسلام برایت ارائه دادیم فتنه اسلام است .

پس مراد از (احاطه) در جمله (و اذ قلنا لک انّ ربّک احاط بالنّاس) به مقتضای سیاق احاطه علمی است ، و ظرف (اذ) 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 است مرار بر فساد و فسق و فجور است و در اعراض از یاد خدا و بی اعتنائی او از اسلاف خود پیروی می کنند، و گفتیم که پروردگار تو احاطه علمی به 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 (و ما جعلنا الرّویا الّتی اریناک الا فتنة للنّاس و الشّجرة الملعونه فی القرآن) این شد که ما شجره ملعونه در قرآن را (که تو با معرفی ما آن را شناختی و در رویا پاره ای از فسادهایش را دیدی) قرار ندادیم مگر فتنه برای مردم و بوته امتحانی که یک یک مردم در آن آزمایش گردند، و ما به همه آنان احاطه داریم .

و دو ضمیر جمعی که در جمله (نخوفهم فما یزیدهم الا طغیانا کبیرا) است ظاهرا 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 هاکه در رؤ یا 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

تمامی آنچه را که گفتیم روایات عامه واتفاق احادیث خاصه تاءیید می کند، زیرا در آنها آمده که مراد از (رؤ یا) در این آیه ، خوابی است که رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 اللّه تعالی .

البته جمعی از مفسرین نیز به نقلی که از ابن عباس شده ، استناد کرده و گفته اند که مراد از رویائی 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) وقتی از معراج برگشت صبح آنشب 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 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 ز قوم است ، و ما آن دو را جز مایه امتحان مردم قرار

ندادیم .

پاسخ به مفسرینی که رؤ یا را معراج و شجره معلونه را (شجره زقوم) دانسته اند

آن وقت وقتی به مفسرین مذکور اشکال شد که آخر بنا به تصریح همه اهل لغت (رؤ یا) به معنای صحنه هائی است که آدمی در خواب می بیند و این چه ربطی به معراج (که در بیداری اتفاق افتاده) دارد؟ چنین عذر می آورند که کلمه مذکور مانند رویت مصدر است و معنای دیدن را می دهد و اختصاص به خواب ندارد، و یا می گویند: رؤ یا هر چیزی است که انسان آن را در شب ببیند چه در بیداری و چه در خواب و یا می گویند معراج را از این نظر رویا خوانده که در نظر مشرکین چیزی شبیه به رویای خواب می آمده ، و یا می گویند: این به زعم مشرکین رویا خوانده شده همچنانکه قرآن سنگهائی را که مشرکین خدا می خواندند، خدا خوانده .

و لذا می بینیم که بعضی از مشرکین به رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) گفته اند: نکند این عالم را در خواب دیده ای ، و چون چنین بوده خدا هم آن را رویا خوانده ، و یا می گویند از این نظر رویا خوانده شده که از جهت اشتمالش بر عجائب یا از جهت سرعت وقوع و یا به شب واقع شدنش شبیه به رویا بوده است .

آنگاه عده ای دیگر به این حرفها پاسخ داده اند 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 گفته اند: 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 گفته اند: لغت به معنای دوری است و شجره ملعونه در دورترین فاصله از رحمت خدا قرار دارد، چون در قعر جهنم واقع شده .

و یا گفته اند: (از این جهت ملعون شده که طلعش شبیه به سر شیطان ها است ، و چون شیطانها ملعونند آن نیز ملعون شده)، و یا گفته اند: عرب هر غذای ناپسند و سمی و مضر را ملعون می خواند و شجره مزبور هم از این جهت ملعون خوانده شده).

حال بد نیست جوابی به این حرفها بدهیم و بگذریم :

اما اینکه در باره (رؤ یا) گفته اند همچون (رویت) مصدر است یا به معنای (دیدن در شب) است ، جوابش این است که چنین معنائی در لغت ثابت نشده و در سخنان نظم و نثر ادبای عرب شاهدی بر آن دیده نشده است و جز ادعای محض دلیل دیگری ندارد.

و اما اینکه گفته اند: (معراج را رؤ یا نامیدن از باب تسلیم به اعتقاد خصم است که می پنداشته اگر معراجی بوده در خواب بوده است ، همچنانکه خدای تعالی سنگ و چوبهای مشرکین را خدای ایشان نامیده ، و این معنایش امضای خدائی آنها نیست)، در جواب می گوئیم بر ما واجب است که کلام خدای را از چنین توجیهاتی منزه 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 ننامیده ، و اگر اسمی از آنها برده به تعبیر (خدایان ایشان) و یا (شرکاء ایشان) آورده نه آلهه و شرکاء، تا کاملا 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 (رؤ یا) 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 رویا در این آیه - بنابراین که ناظر به داستان معراج باشد - استدلال نمی کردند، بلکه به همان قرینه تمسک می جستند.

و اما اینکه در جواب گفتند (اصلا معراج در خواب اتفاق افتاده)، بطلانش در اول سوره در تفسیر آیه اسراء گذشت).

و بقیه پاسخ هائی که داده اند نیز هیچیک استدلالی نیست ، مثلا- 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 نا سزا 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 پا هست 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.

و نیز اینکه گفتند: (اصلا 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 (شجرة تنبت فی اصل الجحیم) است و اصل جحیم چون دورترین نقاط ازرحمت 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 عذابهائی 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 نو ظهوری است که کمترکسی به قرینه آن پی می برد، بنابراین همه ایرادها که به وجه اول کردیم به این نیز وارد است .

و اینکه گفتند: (عرب هر غذای ناپسند و مضری را ملعون می نامند نیز صحیح نیست ، زیرا باید اول چنین استعمالی را ثابت کنیم آنگاه 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 ظاهرا 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) را متضمن است که دیگر حرفی بالای حرفش نیست ، و روایات دیگر نمی تواند با آن معارضه کند.

وجه دیگری که (رؤ یا) را به جنگ بدر مربوط دانسته است وردآن

وجه دیگری که (رؤ یا) را به جنگ بدر مربوط دانسته است و رد آن

در کشاف در ذیل آیه (و اذ قلنا لک انّ ربّک احاط بالنّاس) گفته است معنایش این است که به یاد آور روزی را که به تو وحی نمودیم که پروردگار تو احاطه به مردم قریش دارد، و تو را به واقعه بدر و پیروزی در آن واقعه و شکستن دشمن نوید دادیم و آن نؤ ید را در جمله (سیهزم الجمع و یولّون الدّبر) و جمله (قل للّذین کفروا ستغلبون و تحشرون) و جملاتی دیگر محقق ساخته و آنگاه 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) با ابی بکر در عریش قرار داشت و دعا می کرد که : اللّهمّ انّی اسئلک عهدک و وعدک - خدایا از همان عهد و وعده ای که دادی درخواست می کنم)، آنگاه از

عریش بیرون آمد در حالی که زرهی به تن داشت ، مردم را علیه دشمن تحریک نموده و می فرمود: (سیهزم الجمع و یولّون الدّبر) به زودی جمعشان پراکنده گشته و پا به فرار می گذارند.

و شاید خدای تعالی در عالم رویا 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 ، آنگاه فرمود: اینجا قتلگاه فلانی و اینجا از آن فلانی است ، همین گفته ها به عنوان وحیی که به رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 وقت ی شنیدند که می خواند: (ان شجرة الزّقوم طعام الاثیم) 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 ، آنگاه وقتی به مساءله رؤ یا می رسد گفته های قبلی خود را فراموش نموده و آن را با مساءله معراج تطبیق می کند.

از اینجا معلوم می شود که وی تفسیر رویا را به معراج نپسندیده و خواسته است بگوید که در روایت چنین آمده ، آنگاه از آن صرفنظر کرده و خودش به رویای واقعه بدر قبل از وقوع آن تفسیر نموده .

زمخشری هر چند به این وسیله از تفسیر رویا به معراج فرار کرده ، و لیکن در محذور دیگری افتاده که کمتر از محذور آن تفسیر نیست ،

اگر شدیدتر از آن نباشد و آن این است که رؤ یا را به این احتمال تفسیر کرد که ممکن است رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) چنین خوابی دیده باشد، و هیچ فکر نکرده که مگر ممکن است قرآن کریم را به احتمال تفسیر نمود؟ چطور چنین جراتی 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 دیگر گفته اند: مراد از (رؤ یا) خوابی است که رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) دید که در آینده وارد مکه و مسجد الحرام خواهد شد، و همان رویائی است که خدای سبحان در آیه (لقد صدق اللّه رسوله الرویا...) به آن اشاره می کند.

اشکال این حرف این است که رویای در آیه مورد بحث رویائی است که قبل از هجرت واقع شده و رویائی که ایشان می گویند بعد از هجرت و قبل از صلح حدیبیه اتفاق افتاده ، و ما ان شاء الله به زودی در باره آن رویا بحث خواهیم نمود.

بعضی 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 بحثش گذشت .

و اذ قلنا للملائکة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابلیس قال ءاسجد لمن خلقت طینا

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 آدمرا 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 ، همچنانکه در آیه (ان تسترضعوا اولادکم) همینطور شده ، یعنی در تقدیر (لاولادکم) 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 .

و در کشاف احتمال داده که حال برای موصول باشد نه مفعول (خلقت) همچنانکه زجاج و بعضی گفته اند: در هر حال حالیه بودن خلاف ظاهر است ، زیرا کلمه (طینا) جامد است ، و حال باید مشتق باشد.

یادآوری داستان سجده نکردن ابلیس بر آدم (ع) و آغاز عصیان و اغوای او

در این آیه شریفه یادآوری دیگری است برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و آن داستان ابلیس و ماجرائی 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 همینطور بوده که اوامر خدای راسبک شمرده و در برابر حق سرپیچی و استکبار می ورزند، و اعتنائی 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 لشگر او را استثناء نکرد، و کسانی را استثناء کرد که از بندگان مخلص خدا باشند.

بنابراین 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، آنگاه داستان آدم و ابلیس را خاطر نشان می فرماید که ابلیس سوگند خورد ذریه آدم را گمراه سازد، و از خدا در خواست کرد که او را بر کرده اش مسلط سازد، پس خیلی بعید نیست که اکثر مردم به سوی راه ضلالت گرائیده و در ظلم و طغیان و اعراض از آیات خدا غوطه ور گردند، چون از یکسو فتنه های الهی احاطه شان کرده و از سوی دیگر شیطان با قشون سواره و پیاده اش محاصره شان نموده است .

قال ارایتک هذا الّذی کرّمت علی لئن اخّرتن الی یوم القیمهٔ لا حتنکن ذریته الا قلیلا

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 : (الّذی کرمت علی) آدم (علیه السلام) 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 همینجا 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 جرات و جسارت به خرج داده تصمیم گرفت ذریه آدم را اغواء کند، و در تفسیر آیه (اءتجعل من یفسد...) (سوره بقره ، آیه ۳۰) مطالبی که نافع باشد گذشت .

معنای قول شیطان : (لاحتنکن ذریته الا قلیلا)

معنای قول شیطان : (لاحتنکن ذریته الا قلیلا)

کلمه (احتناک) به طوری که در مجمع البیان گفته به معنای قطع شدن از ریشه است ، و وقتی گفته می شود: (احتنک فلان ما 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: (احتنک الجراد المزرع - ملخ زراعت را احتناک کرد) معنایش این است که تا دانه آخرش را خورد.

بعضی گفته اند اصل این کلمه از (حنک) است ، وقتی گفته می شود: (حنک الدابهٔ بحبلها) معنایش این است که ریسمانی به گردن حیوان بست و او را کشید، و ظاهرا 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 ماءمور 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.

قال اذهب فمن تبعک منهم فانّ جهنّم جزاوکم جزاء موفورا).

بعضی گفته اند: امر (برو) (اذهب) امر حقیقی نیست بلکه کنایه از آزادی است ، همچنانکه در محاورات روزمره به مخالف خود می گوئیم برو و هر چه از دستت بر می آید کوتاهی مکن .

بعضی دیگر گفته اند: امر (برو) امر حقیقی است ، و عبارت اخرای (اخرج منها فانک رجیم) است ، و کلمه موفور به معنای کامل است ، و جزای موفور آن جزائی است که چیزی از آن ذخیره نگردد و همه اش داده پشود، و معنای آیه روشن است .

و استفزز من استطعت منهم بصوتک و اجلب علیهم بخیلک و رجلک ...

(استفزز) به معنای هل دادن به آرامی و به سرعت است ، و (جلب) به طوری که در مجمع 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 ، همچنانکه شاعر عرب هم گفته : (و قد یجلب الشی ء البعید الجواب - 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 ، همچنانکه در قرآن آمده (و اجلب علیهم بخیلک و رجلک).

لشکر سواره نظام و پیاده نظام شیطان یاور او در گمراهی انسان

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 مجازا به اسب سوار هم اطلاق می شود.

و کلمه (رجل) - به فتح راء و کسر جیم - به معنای راجل (پیاده) است همچنانکه (حذر و حاذر) و (کمل و کامل) به یک معنا است ، و رجل مقابل راکب (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 صدائی دیگر می ایستند و معلوم است که این صداها آوازهائی بی معنی است .

و اینکه فرمود: (و اجلب علیهم بخیلک و رجلک) معنایش این است که برای به راه انداختن آنان به سوی معصیت به لشگریانت اعم از سواره نظام و پیاده نظام دستور بده تا پیوسته بر سر آنان بزنند،

و این گویا اشاره است به اینکه لشگریان شیطان بعضی شان تندکار و بعضی کندکارند، همچنانکه وضع هر لشگری همینطور است بعضی سواره و بعضی پیاده اند، پیاده ها را به کاری می گمارند که حاجت به سرعت عمل نداشته باشد.

و شارکهم فی الاموال و الاولاد

یادآوری داستان سجده نکردن ابلیس بر آدم (علیه السلام)

یادآوری داستان سجده نکردن ابلیس بر آدم (علیه السلام)

و آغاز عصیان و اغوای اومراد از مشارکت شیطان در اموال و اولاد مردم در خطاب : (و شارکهم فیالاموال و الاولاد)

شرکت 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 - سهیم 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 شرکت 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 نکند، 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 خدائی مودبش نسازد، در نتیجه سهمی از آن فرزند را برای شیطان قرار داده و سهمی را برای خودش ، و همچنین چیرهای 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: شرکت شیطان در اموال به این است که او دستور دهد اموال را به صورت (سائبه) و (بحیره) و یا غیر آن در

و یا گفته اند: 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 سهیم است فرزندی است که عرب زنده به گور کرده بود (ایضا نقل از ابن عباس)

و یا گفته اند: (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).

(و عدهم و ما یعدهم الشّیطان الا غرورا) 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، بنابراین کلمه (غرور) مصدر به معنای اسم فاعل است .

ان عبادی لیس لک علیهم سلطان و کفی بربّک وکیلا

مراد از (عبادی) (بندگان من) اعم از مخلصین است که خود ابلیس آنها را استثناء کرد و گفت (الا قلیلا) پس مقصود عموم مردم است ، و باقی می ماند برای شیطان غاوین که عبارتند از کسانی که هدف را گم کرده اند، همچنانکه در جای دیگر فرموده (ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الا من اتّبعک من الغاوین).

و اضافه (عباد) به (ی) به منظور احترام به بندگان است .

و اینکه فرمود: (و کفی بربّک وکیلا) 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 همینجا 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.

بحث روایتی

بحث روایتی

در تفسیر عیاشی از ابن سنان از ابی عبد اللّه (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه : (و ان من قریهٔ الا نحن مهلکوها قبل یوم القیمهٔ) 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 .

مؤ لف : شاید این روایت دومی خواسته است همه آیه را تفسیر کند یک فقره را به قتل و یکی را به مرگ .

روایاتی در ذیل آیه : (و ما منعنا نرسل بالایات ...)

و در تفسیر قمی در ذیل آیه : (و ما منعنا ان نرسل بالایات ...) فرمود: این آیه در باره قریش نازل شده و در روایت ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) نیز آمده که در تفسیر آیه فرمود: رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) از قوم خود در خواست کرد که نزدش بیایند جبرئیل نازل شد و گفت : خدای تعالی می فرماید (و ما منعنا ان نرسل بالایات الا ان کذب بها الاولون) 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 .

و در الدر المنثور است که احمد و نسائی 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) این چنین معجره خواستند که کوه صفا را برایشان طلاکند، و کوههای 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 معجره را برایشان آوردیم آنوقت باز هم ایمان نیاوردند بدانکه همه آنان را هلاک خواهیم کرد همچنانکه امم گذشته را به خاطر اینکه معجره پیشنهادیشان را فرستادیم و ایمان نیاوردند هلاکشان نمودیم و آیه شریفه : (و ما منعنا ان نرسل بالایات الا ان کذّب بها الاوّلون) در همین باره نازل شد و رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) فرمود: پس درنگ می کنم .

مؤ لف : قریب به این معنا به طرق زیادی روایت شده است .

روایاتی در ذیل (ما جعلنا الرّویا الّتی ارینا‌ک الا فتنهٔ للنّاس) و انطباق آن با بنیامیه

و نیز در الدر المنثور است که ابن جریر از سهل بن سعد روایت کرده که گفت : رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 و (ما جعلنا الرّویا الّتی ارینا‌ک الا فتنهٔ للنّاس).

و نیز در آن کتاب آمده که ابن ابی حاتم از ابن عمر روایت کرده که رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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: (و ما جعلنا الرّویا الّتی ارینا‌ک الا فتنهٔ للناس و الشّجرهٔ الملعونهٔ که منظور از آن شجره دودمان حکم بن ابی العاص است .

و نیز در همان کتاب است که ابن ابی حاتم از یعلی بن مرهٔ روایت کرده که گفت : رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) فرمود: در خواب دیدم که بنی امیه در همه شهرها بر فراز منبرها برآمده اند، و اینکه به زودی بر شما سلطنت می کنند، و شما ایشان را بدترین ارباب خواهید یافت ، آنگاه رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) از آن به بعد در اندوه عمیقی فرو رفت و بدین جهت

خدای تعالی این آیه را فرستاد (و ما جعلنا الرّویا الّتی اریناک الا فتنهٔ للنّاس .

و نیز در آن کتاب است که ابن مردویه از حسین بن علی روایت کرده که رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 اللّه (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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: (و ما جعلنا الرّویا الّتی اریناک الا فتنهٔ للنّاس).

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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) در عالم رؤ یا بنی امیه را دید که بر بالای منبرش رفته اند به همین خاطر اندوهناک شد، خداوند وحی فرستاد که غم مخور دنیائی است که به دست می آورند (و در آخرت بهره ای ندارند) رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) خوشحال شد، و این است معنای آیه (و ما جعلنا الرّویا الّتی اریناک الا فتنهٔ للناس) یعنی ما این پیشامد را مایه امتحان مردم قرار دادیم .

مؤ لف : 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 .

و در تفسیر برهان از کتاب فضیله الحسین بدون ذکر سند از ابی هریره روایت کرده که گفت : روزی رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) فرمود: در عالم رؤ یا بنی الحکم و یا بنی العاص را دیدم که بر فراز منبرم جست آنطور که میمونها بالاـ و پائین می روند، آن روز رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) آنقدر ناراحت به نظر می رسید که تو گوئی خشم از سر و روی نازنینش می بارید، و دیگر تا زنده بود کسی او را خندان ندید تا از دار دنیا رحلت فرمود.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از عایشه روایت کرده که روزی به مروان حکم گفت من خود از رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) شنیدم که به پدرت وجدت می فرمود: شمائید آن شجره ملعونه در قرآن .

و در مجمع البیان گفته است : رؤ یائی که رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) در خواب دید این بود که میمونهائی از منبرش بالاـ 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 ، آنگاه اضافه می کند که همین معنا از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) و از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرموده اند: بنابراین تاویل شجره ملعونه در قرآن همان دودمان بنی امیه اند.

مؤ لف : منظور ما از نقل کلام صاحب مجمع این بود که از ایشان بپرسم چرا این معنا را تاءویل نامیده و حال آنکه تناسبی با تاویل ندارد؟ بلکه انطباق آیه شریفه با این روایات تنزیل است نه تاءویل ، مگر آنکه در پاسخ بفرمایند گاهی کلمه تاءویل در مطلق توجیه مقصود، استعمال می شود.

عیاشی هم این معنا را در تفسیر خود از عده ای از راویان موثق مانند زرارهٔ و حمران و محمد بن مسلم و معروف بن خربوذ و سلام جعفی و قاسم بن سلیمان و یونس بن عبد الرحمان اشل و عبدالرحیم قصیر از حضرت ابی جعفر و حضرت صادق (علیه السلام) روایت نموده قمی هم در تفسیر خود بدون ذکر امام و عیاشی نیز از ابی الطفیل از علی (علیه السلام) روایت کرده .

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 (مثل کلمه خبیثه کشجرهٔ خبیثهٔ) هم گذشت که بنا بر آن روایات شجره خبیثه دو طائفه از قریشند که از همه طوائف فاجرترند.

و در الدر المنثور است که عبدالرزاق و سعید بن منصور و احمد و بخاری و ترمذی و نسائی 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 (و ما جعلنا الرّویا الّتی

ارینا‌ک الا فتنهٔ للنّاس گفته : این آیه راجع به صحنه ای است که رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 ز قوم است .

مؤ لف : (این معنا از ابن سعد و ابویعلی 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 (و ما جعلنا الرّویا الّتی ارینا‌ک ...) گفته است : رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله وسلم) 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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.

مؤ لف : 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 درباره شرکت شیطان در اموال و اولاد مردم

چند روایت درباره شرکت شیطان در اموال و اولاد مردم

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 امیرالمؤ منین (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 کاملا بررسی کنی خواهد دید که یا خود شیطانند و یا شیطان در نطفه آنان شریک است .

پس مردی عرض کرد: یا رسول اللّه مگر در مردم شرک شیطان هم هست ؟ فرمود: مگر کلام خدای را نخوانده ای که می فرماید: (و شارکهم فی الاموال و الاولاد)؟ 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 بگویند.

و در تفسیر عیاشی از محمد بن مسلم از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که گفت : از آن جناب معنای شرک شیطان را پرسیدم که خدا در باره اش فرمود: (و شارکهم فی الاموال و الاولاد) فرمود: هر چیزی که از مال حرام باشد شرک شیطان است ، و آنگاه 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 .

مؤ لف : 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 .

سوره اسری آیات ۶۶ – ۷۲

سوره اسری آیات ۶۶ – ۷۲

سوره اسری آیات ۶۶ – ۷۲

ربّکم الّذی یزجی لکم الفلک فی البحر لتبتغوا من فضله انّه کان بکم رحیما (۶۶) و اذا مسّکم الضّرّ فی البحر ضلّ من تدعون الا ایّاه فلمّا نجّیکم الی البرّ اعرضتم و کان الانسان کفورا (۶۷) اءفامنتم ان یخسف بکم جانب البر او یرسل علیکم حاصبا ثمّ لا تجدوا لکم وکیلا (۶۸) ام امنتم ان یعیدکم فیه تارهٔ اخری فیرسل علیکم قاصفا من الرّیح فیغرقکم بما کفرتم ثمّ لا تجدوا لکم علینا به تبیعا (۶۹) و لقد کرّمنا بنی آدم و حملناهم فی البّر و البحر و رزقناهم من الطّیبات و فضّلناهم علی کثیر ممّن خلقنا تفضیلا (۷۰) یوم ندعوا کلّ اناس بامامهم فمن اوتی کتبه بیمینه فاولئک یقرون کتبهم و لا یظلمون فتیلا (۷۱) و من کان فی هذه اعمی فهو فی الاخرهٔ اعمی و اضلّ سبیلا (۷۲)

ترجمه آیات

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 همینکه 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 ایمنید که زمین شما را فرو ببرد؟ و یا بر برای خود از آن بلای الهی پناه و نگهبانی نیابید (۶۸).

آیا از این ایمنید که بار دیگر خدا شما را به دریا برگرداند و تندبادی بفرستد تا همه به کیفر کفر به دریا غرق شوید آنگاه 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

این آیات در مقام تکمیل نمودن آیات قبلی است ، و مساءله (استجابت دعا) و (کشف ضرّ) 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: (قل ادعوا الّذین زعمتم من دونه ...) و این آیات از اینجا شروع می شود که (ربّکم الّذی یزجی لکم الفلک فی البحر...).

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 مجموعا احتجاج واحدی هستند که رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) ماءمور شده آن را در برابر مشرکین القاء نموده و ایشان را ملزم به توحید بسازد.

سیاق سابق بر این دو طائفه آیات هم که ب ا جمله (قل لو کان معه آلههٔ کما یقولون ...) آغاز می شد مؤ ید این معنا است ،

مخصوصا در نظر گرفتن اینکه دنبالش داشت (و قالوا ءاذا متنا تا آنجا که فرمود: (قل کونوا حجارهٔ او حدیدا).

و همچنین اینکه احتجاج مزبور با آیه (یوم ندعو اکلّ اناس ب امامهم ...) ختم شده ، و با آن اشاره به این معنا کرده که این هدایت و ضلالتی که مورد بحث بود در آخرت نیز ملازم انسان است ، ونشاه آخرت مطابق نشاءه 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 .

ربّکم الّذی یزجی لکم الفلک فی البحر لتبتغوا من فضله انّه کان بکم رحیما

کلمه یزجی از (ازجاء) است که به قول صاحب مجمع به معنای سوق دادن چیزی است از حالی به حالی دیگر، 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) خوانده که رزق فضل وجودی از خدای تعالی است ، چه شخص جواد غالبا آنچه را که مازاد بر مقدار احتیاج خودش باشد به دیگران می دهد، و فضل هر چیز زیادی و باقی مانده آن را گویند و حرف (من) ابتدائیه 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 .

و اذا مسکم الضّرّ فی البحر ضلّ من تدعون الا ایّاه ...

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 (ضل من تدعون الا ایّاه) 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 در خواست 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 می خواستید فراموش می کنید، جز خدای تعالی را.

بعضی گفته اند: مراد از دعادعای عبادت است نه دعای در خواست و در نتیجه جمله (من تدعون) مختص به همان معبودهائی است که می پرستیدند، در نتیجه استثناء مزبور منقطع است ، و معنای آیه این است که (وقتی بیچارگی گریبان شما را در دریا گرفت خدایانی که همواره عبادت می کردید از خاطرهایتان محو می شود، و لیکن خدای سبحان را هیچوقت غایب ندیده و فراموش نمی کنید).

و ظاهرا 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 می شود به قلبش می افتد که دست به دامن معبودش شود و مقصودش از معبود به خاطر انس ذهن و سوابقی که دارد همان آلهه ای است که همیشه آنها رامی خواند، آنگاه آلهه یکی پس از دیگری به ذهن شخص گرفتار می آیند، و در راه آمدن از یکدیگر پیشدستی می کنند تا شاید خود را به یاری وی برسانند، و لیکن هیچیک از آن آلهه به شخص درمانده نمی رسند و در راه گم می شوند، و در نتیجه شخص مزبور هیچ وقت بیاد آنها نمی افتد، و ناگزیر از همان بار اول متوجه خدا می شود، و خدای را در دل خود حاضر می بیند، و به یاد او می افتد و دست به دامن او می زند، با اینکه تاکنون از او

اعراض می کرد، خدای تعالی هم ایشان را پاسخ گفته و به سوی خشکی نجاتشان می دهد.

از همینجا روشن است که مراد از (ضلال) همان معنای معروف آن ، یعنی راه گم کردن است ، و مراد از (من تدعون) تنها آلهه ای است که به غیر خدا می خوانند، و استثناء هم استثناء منقطع است ، و وجه منقطع بودن این است که آن معنای تشبیهی که گفتیم کلمه (ضل) آن را می رساند با ساحت قدس خدای تعالی مناسب نیست چون نمی توان 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 خواهنده قطع طریق نماید از همین جهت باید گفت استثناء مزبور استثناء منقطع است .

علاوه بر این ، جمله (فلمّا نجّیکم الی البّر اعرضتم) 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 نمی خواندند، و جمله (من تدعون) که ظاهر در استمرار و همیشگی است که می رساند که مراد از آن خواندن آلهه است که همیشه می خواندند، پس گفتن مگر خدا قهرا استثناء منقطع خواهد بود.

انسان بالفطره متوجه خدا است

انسان بالفطره متوجه خدا است

و معنای اینکه فرمود : (فلما نجیکم الی البر اعرضتم) 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 لابد او هست ، و گرنه 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.

(و کان الانسان کفورا) - یعنی کفران نعمت 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 جائی برسد که از هر سببی از اسباب ظاهری جهان منقطع و ماءیوس 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 مافوق 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 مساءله 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 .

آیا در خشکی تضمینی و تاءمینی از گرفتاری ها دارید که از خدا اعراض می کنید؟

(افامنتم ان یخسف بکم جانب البرّ او یرسل علیکم حاصبا ثم لا تجدوا لکم وکیلا.

خسوف قمر به معنای پنهان شدن قرص ماه و پوشیده شدنش به ظلمت و سایه است ، و اگر گفته شود: (خسف اللّه به الارض) 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 و بعضی 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 .

استفهامی که در آیه آمده ، استفهام توبیخ است ، خدای سبحان ایشان را بر این معنا که تا در خشکی هستند از دعوتش اعراض می کنند توبیخ و سرزنش می فرماید، چون بشر در خشکی هم هیچ ماءمن و پناهگاهی که او را از حوادث کشنده حفظ کند ندارد، همچنانکه هیچ ماءمنی 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.

ام امنتم ان یعیدکم فیه تارهٔ اخری فیرسل علیکم قاصفا من الرّیح فیغرقکم بما کفرتم ثمّ لا تجدوا لکم علینا به تبیعا

کلمه (قصف) به معنای شکستن و خرد کردن شدید است ، و (قاصف) به معنای بادی است که کشتی ها و ساختمان ها را در هم می شکند.

بعضی دیگر گفته اند: به معنای بادهای کشنده دریا است ، و کلمه (تبیع) به معنای تابع است ، و ضمیر (فیه) 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 توبیخ 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 کشنده بفرستد و شما را و کشتی شما را خرد نموده و غرقتان سازد؟ نه ، چنین تاءمینی 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 (ثم لا تجدوا لکم علینا به تبیعا 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.

و لقد کرّمنا بنی آدم و حملناهم فی البرّ و البحر و رزقناهم من الطیبات و فضّلناهم علی کثیر ممّن خلقنا تفضیلا

معنای آیه : (و لقد کرمنا بنی آدم ...)

معنای آیه : (و لقد کرمنا بنی آدم ...)

این آیه در سیاق منت نهادن است ، البته منتی آمیخته با عتاب ، گوئی 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 سواربر 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 کرامت ها و فضل خود را می شمارد، باشد که انسان بفهمد پروردگارش نسبت به وی عنایت بی شتری دارد، و مع الاسف انسان این عنایت را نیز مانند همه نعمتهای الهی کفران می کند.

از همینجا 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 ، بنابراین 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 درنمی آمد.

پس اینکه فرمود: (و لقد کرمنا بنی آدم) 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 معنائی است نفسی و در تکریم کاری به غیر نیست ، بل که 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.

امتیاز و خصیصه انسان بین همه موجودات و نظر مفسرین در این باره

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 هائی که در خوراک و لباس و مسکن و ازدواج خود دارد با سایر موجودات کاملا روشن می شود، و همچنین فنونی 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 تاکنون 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 همچنان 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 برطبقش رسیده که مقصود از آن خصیصه مساءله (نطق و گویائی) 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 اللّه علیه ، پیغمبری را برای آنان برانگیخته و یا آنکه (به خاطر همه اینها)ئی 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 یا قرار گرفتن خاتم انبیاء (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 اینهائی است که گفته

شـد، و اشـتباهی که صـاحب روح المعانی کرده این است که بعـد از ذکر اقوال گذشـته 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 .

و حال آنکه خواننده محترم توجه فرمودند که بر عکس ، سخن ابن عطیه صحیح ، و دعوی روح المعانی باطل است .

و اینکه فرمود: (و حملنـاهم فی البر و البحر) معنایش این است که ما ایشان را در دریا سوار بر کشتی و در خشـکی 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 (و رزقناهم من الطیّبات) اقسام میوه ها و حاصل هائی است که مورد اسـتفاده 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 ضـیافتی دعوت شود آنگاه برای حضور در آن ضـیافت برایش مرکب بفرسـتند، و در آن ضیافت انواع غذاها و میوه ها در اختیارش بگذارند، که هم میهمانی تکریم است ، و هم مرکب فرسـتادن و هم غذاهای لذیذ برایش آوردن همه مصداق تکریم است .

بـا این بیان روشن می گردد که عطف جمله (و حملناهم ...) و جمله و (رزقناهم ...) بر (تکریم) از قبیل عطف مصـداقی است که از عنوانی کلی انتزاع شده و بر آن متفرع شود.

معنای جمله : (و فضلنا هم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلا

معنای جمله : (و فضلنا هم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلا)

(و فضّلنا هم علی کثیر ممن خلقنـا تف ضـیلا - بعیـد نیست که مراد از (من خلقنـا - کسـانی که خلق کردیم) انواع حیوانات دارای شعور و همچنین جن باشـد که قرآن آن را اثبات کرده ، آری قرآن کریم انواع حیوانات را هم امتهائی زمینی خوانـده ، ماننـد انسان که یک امت زمینی است ،

و آنها را به منزله صاحبان عقل شـمرده و فرمود: (و ما من دابّۀ فی الارض و لا طائر یطیر بجناحیه الا امم امثالکم ما فرّطنا فی الکتاب من شـی ء ثم الی ربّهم یحشـرون) و این احتمـال 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 بسـیاری از موجودات این عالم برتری داده ، و این موجودات - تا آنجا که ما سراغ داریم - حیوان و جن هستند، و اما ملائکه از آن جائی که موجودات مادی و در تحت نظام حاکم بر عالم ماده قرار ندارند نمی توانیم آنها را نیز مشمول آیه بگیریم .

بنـابراین معنـای آیه این می شـود که مـا بنی آدم را از بسـیاری از مخلوقاتمـان که حیوان و جن بوده باشـند برتری دادیم ، و امـا بقیه موجودات که در مقابل کلمه (بسـیار) (کثیر) قرار دارند یعنی ملائکه خارج از محل گفتارند، زیرا آنها موجوداتی نوری و غیر مادی هسـتند و داخل در نظام جاری در این عالم نیسـتند، و آیه شـریفه 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 نعمتهائی نفسی و اضافی تکریم کرده است .

از آن چه گذشت چند نکته زیر روشن گردید.

فرق بین (تکریم) و (تفضیل) انسان و نظر بعضی مفسرین در این خصوص

۱ - اینکه هر یـک از دو کلمه : تفضـیل و تکریم ناظر به یک دسـته از موهبت های الهی است که به انسان داده شـده ، تکریمش به دادن عقل است که به هیچ موجودی دیگر داده نشده ، و انسان به وسـیله آن خیر را از شـر و نافع را از مضر و نیک را از بد تمیز می

دهـد، موهبت هـای دیگری از قبیل تسـلط بر سایر موجودات و اسـتخدام و تسـخیر آنها برای رسـیدن به هـدفها از قبیل نطق و خط و امثال آن نیز زمانی محقق می شود که عقل باشد.

و امـا تفضـیل انسـان بر سـایر موجودات به این است که آنچه را که به آنهـا داده از هر یـک سـهم بیشتری به انسـان داده است ، اگر حیوان غـذا می خورد خوراک سـاده ای از گوشت و یـا میوه و یـا گیاهـان و یـا غیر آن دارد، ولی انسـان که در این جهت با حیوان شریـک است این اضـافه را دارد که همـان مواد غـذائی را گرفته و انواع طعامهـای پخته و خـام برای خود ابتکار می کنـد، طعامهای گوناگون و فنون مختلف و لذیذ که نمی توان به شـماره اش آورده برای خود اختراع می نماید و همچنین آشامیدنی ، و پوشـیدنی ، و اطفاء غریزه جنسی و طریقه مسکن گزیدن و رفتار اجتماعی در حیوانات و انسان بدین قیاس است .

در مجمع البیـان می گویـد: اگر گفته شـود که معنـای تکریم و تفضـیل یکی نیست ، زیرا اگر یکی بـود چه جهت داشت که تکرار شود؟ گفتن یکی از آن دو کـافی بود. در جواب می گوئیم : جمله (کرّمنـا) صـرف انعـام را می رسانـد بـدون اینکه نظری به برتری انسان نسبت به سایر موجودات داشـته باشـد، ولی تفضـیل نظر به برتری دارد، و اگر دومی را نمی گفت ، این اشاره ظاهر نمی شد، بعضـی 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 نعمتهائی است که مصـحح و مجوز تکلیف شده و تفضـیل نعمت تکلیف (دین) است که به وسیله آن آدمی به منازل و رتبه های والا می رسد.

امـا اینکـه گفتـه اسـت که تفضـیل یـک نکته ای را می رسانـد که تکریم فاقـد آن است و آن عبـارت از این است که (نعمت مـورد تفضـیل بـدون اسـتحقاق داده شده)! در جوابش می گوئیم که چنین چیزی را قبول نداریم ، و می گوئیم تفضـیل ، هم در نعمتهائی که مفضل اسـتحقاق آن را دارد اطلاق می شود، و هم در نعمتهائی که طرف اسـتحقاق آن را نداشـته باشد، و اما آن وجوهی که از دیگران نقل کرده هیچیک دلیلی ندارد.

فخر رازی در تفسـیر خـود در بـاره فرق میـان (تکریـم) و (تفضـیل) گفتـه قریب تر از هر معنـا این به نظر می رسـد که گفته شـود: (خـدای تعـالی انسـان را بر سـایر حیوانـات 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 اینهـا را به وسـیله عقـل و فهم در اختیـار آدمی قرار داده ، تـا به وسـیله آنهـا عقایـد حق و اخلاق فاضـله را تحصیل کند).

اولی تکریم و دومی تفضیل است .

پس گوئی که خواسـته است بفرماید: ما بشـر را با در معرض کسب نجات و تقرب قرار دادن برتری دادیم ، تا آنچه مایه نجات او از بـدیها و مهالک است و مایه تقرب او از نیکیها است به وسـیله مبادی و ابزاری که در اختیارش قرار داده ایم کسب کند، حال وظیفه خود اوست که شـکر داده هـای مـا را به جای آورد، و آنچه را که برایش خلق کرده ایم در همان موردی که برای آن مورد خلقش کردیم به کار گیرد، یعنی خدا را به یگانگی بپرستد و چیزی شریک او قرار ندهد، و بتهائی که دارد کنار بگذارد.

و خلاـصه اش این است که میان تکریم (کرمنا) و تفضـیل (و فضـلناهم) فرق است اولی عبارت از امور ذاتی و ملحقات آن از غرائز است ، و دومی عبارت از امور کسبی است که خود او بایـد تحصـیل کنـد، و لیکن خواننـده گرامی توجه می فرمایـد که هر چنـد به گفته او مواهبی که در آدمی است دو جور است ، یکی امور (ذاتی) و دیگری (اکتسـابی)، و لیکن اینکه مراد از تکریم اولی باشـد و مراد از تفضـیل دومی ، دلیلی ندارد، و بلکه لغت عرب هم با آن سازگار نیست ، پس وجه صـحیح در فرق بین این دو کلمه همان است که گفتیم .

آیه شریفه ناظر به تفضیل انسان از حیث وجود مادی است و ملائکه ازمفضل علیه (کثیر ممن خلقنا) خارج است

۲ - این آیه نـاظر به کمـال انسـانی از حیث وجود مـادی است ، و تکریم و تفضـیلش در مقـایسه بـا سـایر موجودات مادی است ، و

بنابراین 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 اصولا وجودشان غیر این وجود است پس آیه هیچ نظری به برتری آدمی از ملائکه ندارد.

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 انبیائش افضل است ، به این بیان که جمله (و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلا 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 سوای 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 اصلا موجود نیستند، جواب دیگری هم که بعضی 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 دنیائی است که خداوند در دنیا به موجودات ارزانی داشته است .

و اما این جواب دیگری که بعضی داده اند و گفته اند: که کلمه (کثیر) در آیه به معنای (جمیع) و کلمه (من) بیانیه 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 .

و همچنین است اینکه گفته اند این آیه از قبیل این است که می گویند: (بذلت له العریض من جاهی - من آبروئی 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 بگوئی عنایت در اینگونه کلمات در این است که بفهمانیم که من مثلا- 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 قطعا 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 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 می توانید 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 (علیهم السلام).

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 اللّه گفتار ما را پیرامون برتری انسان از ملک بخوانید.

گفتار در برتری انسان از ملائکه

گفتار در برتری انسان از ملائکه

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 مؤ من است ، زیرا حتی دو نفر هم اختلاف ندارند در اینکه عده ای از افراد انسان از چارپایان هم پست ترو گمراهترند، و آنان عبارتند از منکران حق و لجوج ها که زیر بار حق نمی روند، بنابراین 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 مؤ من نزد خدا گرامی تر از ملائکه است .

و این رای 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 ، اصلا 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 مؤ منی 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 افضلیت انسان به آن معنائی که گذشت در میان شیعه و اشاعره اتفاقی نیست ، و از اشاعره کسانی هستند که قائل به افضلیت ملک شده اند، مانند زجاج ، و به ابن عباس هم نسبت داده اند.

بعضی دیگر از ایشان قائل شده اند به افضلیت پیغمبران - بطور مطلق - از سایر موجودات ، و بعد از این سلسله فرستادگان از ملائکه بر سایر ملائکه و بر سایر افراد بشر، و سپس افضلیت تمامی ملائکه بر تمامی بشر.

بعضی دیگر از ایشان قائلند به برتری کروبین از ملائکه بطور مطلق ، آنگاه بر جستگان 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 افضلیت ملائکه از بشر و استدلال کرده اند به ظاهر آیه (و لقد کرّمنا بنی آدم - تا آنجا که می فرماید - (و فضّلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلا) که تقریب استدلالشان در تفسیر آیه گذشت .

ز مخشری به کسانی که قائل به افضلیت انسان از ملک شده اند خیلی بدگوئی کرده و در ذیل جمله (و فضّلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلا گفته است : مراد از کثیر آنطور 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 مذهبان است که چطور در هر مساله ای عکس وفاق را رفته اند، و آنقدر در لجاجت پیش رفته اند که به خود جراءت 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 آنگاه از فرط تعصب کارشان بدینجا کشید که حرفهائی و اخباری سر هم کنند و ببافند، مثلا 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 آنگاه از ابی هریره روایت کرده اند که گفته است : مؤ من گرامی تر است از ملائکه ای که نزد اویند.

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 جائی برای حرف (من) باقی نمی ماند) و همین رسوائی 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 تاءویل های بعیدی مرتکب می شوند! گویا که این ها 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.

نقد کلام زمخشری که قول بر تفضیل انسان بر ملک را مردود دانسته است

روایتی که نقل کرده که ملائکه از خدا خواستند در مقابل دنیائی 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 عبداللّه 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 وامثال 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، بنابراین چگونه ممکن است که بگوئیم ملائکه از خدا چنین چیرهائی را خواسته اند، آری محال است چیزی را مسئلت و در خواست 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 از ملک ، کرده و می گفتند: وجود انسان مرکب است از قوائی که او را به اطاعت می خواند و هم از قوائی 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 عقلائی 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 به تر است ، اطاعت باعث استحقاق اجر، و معصیت موجب استحقاق عقاب است ، و امااجر 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 عنین و یا پیرمرد 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 عنین 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 خطابهای مولوی خدا را اطاعت کنند اطاعتشان نظیر زنا نکردن عنین و یا زنا نکردن پیر فرتوت است ، بنابراین 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 بنابراین نمی توانند گناه بکنند، و مانند آدمیان ، کردن و نکردن یک عمل برایشان یکسان نیست ، بنابراین 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.

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 خلقش 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 ، یکجا فرموده است : (بل عباد مکرمون لا ـ یسبقونه بالقول و هم بامره یعملون) و نیز فرموده (لا ـ یعصون اللّه ما امرهم و یفعلون ما یؤ مرون)، 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 خدائی هم قدرت اطاعت دارند و هم قدرت معصیت).

و نیز در مدح عبادت و تذلّل در برابر پروردگارشان فرموده (و هم من خشیته مشفقون) و نیز فرموده : (فان استکبروا فالّذین عند ربّک یسبحون له باللیل و النّهار و هم لا یسمون)، و نیز فرمود: (و لا تکن من الغافلین ان الّذین عند ربک لا یستکبرون عن عبادته و یسبحونه و له یسجدون)، که پیغمبر گرامی خود را دستور می دهد خدای را یاد کند آنطور که ملائکه او را یاد می کنند و خدای را بندگی کند آنطور که فرشتگان عبادتش می کنند.

افضل بودن اطاعت انسان از جهت کشف صفای باطن و حسن سریره اواست

افضل بودن اطاعت انسان از جهت کشف صفای باطن و حسن سریره او است

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 سریرهٔ او کشف می کند، به دلیل اینکه می بینیم عبادت و اطاعت کسی که می دانیم دارای خبث سریرهٔ و پلیدی نفس است هیچ قیمتی ندارد، هر چند در تصفیه عمل و بذل منتهای قدرت نهایت درجه سعی را کرده باشد.

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 بنابراین 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 شآمت نفس و دخالت طمع خالی است .

به همین جهت قوام ذات فرشتگان از قوام ذات انسان افضل و اعمال فرشته خالص تر و خدائی 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 می کند، 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 یابه سرعت و یا به کندی از راه به دست آوردن استعدادهای تازه کسب می کند در اثر آن استعدادهای حاصله به مقامی از قرب و به حدی از کمال برسد که مافوق حدی باشد که ملائکه با نور ذاتیش در ابتدای وجودش رسیده ، ظاهر کلام خدای تعالی هم این امکان را تاءیید می کند.

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 می تواند علم به تمامی اسماء را تحمل کند، و همین تحمل مقامی است از کمال که مقام تسبیح ملائکه به حمد خدا و تقدیسشان به آن پایه نمی رسد، و مقامی است که باطن انسان را از فساد و سفک دماء پاک می کند، و لذا می بینیم که ملائکه به این قانع شدند همچنانکه فرمود: (و اذ قال ربّک للملائکة انی جاعل فی الارض خلیفة قالوا اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدّماء و نحن نسبّح بحمدک و نقدّس لک قال انّی اعلم ما لا تعلمون) و ما تفصیل بحث آن را در جلد اول این کتاب گذراندیم .

و نیز داستان ماءمور شدن ملائکه به سجده کردن بر آدم و اینکه همه آنان وی را سجده کردند یادآور شده و می فرماید: (فسجد الملائکة کلّهم اجمعون) 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 می شد، و البته در روایات هم گوشه ها و اشاراتی که این معنا راتاءیید کند دیده می شود، و چون این بحث غیر از جنبه قرآنیش جنبه عقلانی نیز دارد تفصیل آن را باید در مباحث عقلی جستجو کرد.

یوم ندعوا کل اناس بامامهم

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)

موارد استعمال کلمه (امام) در قرآن

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، همچنانکه در باره ابراهیم (علیه السلام) این اسم را به کار برده و فرمود: (انی جاعلک للناس اماما) و در باره سایرین فرموده : (و جعلناهم ائمة یهدون بامرنا) و افراد دیگری را که مقتدا و رهبر گمراهانند ائمه کفر خوانده و فرمود (فقاتلوا ائمة الکفر) و نیز تورات را امام خوانده و فرمود: (و من قبله کتاب موسی اماما و رحمة ، 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 اللّه علیهم) همه امام باشند.

و نیز لوح محفوظ را امام خوانده و فرمود (و کلّ شی ء احصیناه فی امام مبین).

مراد از (امامهم) در جمله : (یوم ندعوا کل اناس بامامهم)

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 (کان الناس امهٔ واحدهٔ فبعث اللّه النّبیین مبشّرین و منذرین و انزل معهم الکتاب)، 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 قبلا 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 اللّه علیهما)، و یا غیر پیغمبر.

و ما در تفسیر آیه (و اذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتمّهنّ قال انّی جاعلک للنّاس اماما قال و من ذرّیّتی قال لا ینال عهدی الظالمین) 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 (یقدم قومه یوم القیمهٔ فاوردهم النّار)، و همچنین از آیه (لیمیز اللّه الخبیث من الطیّب و یجعل الخبیث بعضه علی بعض فیرکمه جمیعا فیجعله فی جهنّم) و 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 انت خاب 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 پیشوائیش 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، مثلا 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 (ندعوا کل اناس بامامهم) را، این دو جمله : یعنی جمله (فمن اوتی کتابه بیمینه) و جمله (و من کان فی هذه اعمی ...) 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 بر می 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 معنائی است که از تدبر و دقت در آیه به دست می آید.

اقوال و وجوه مختلف درباره مراد از (امام) در جمله فوق

اقوال و وجوه مختلف درباره مراد از (امام) در جمله فوق

البته مفسرین در تفسیر (امام) در آیه مورد بحث نظرات مختلفی دارند.

بعضی 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 مثلاـ گفته می شود: ای پیروان تورات ، ای پیروان انجیل ، ای پیروان قرآن ، از آنجا که قبلاـ اشکالش را خواندید، دیگر تکرار نمی کنیم .

بعضی 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 رؤ سای 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 اتفاقا 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 اقوال ، یکی دیگر این است که مراد از (امام) نامه اعمال مردم است ، همچنانکه 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 سؤ ال 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 همینجا روشن می شود که مراد از (امام) لوح محفوظ و یا صحیفه اعمال امت نیز - که آیه (کل امهٔ تدعی الی کتابها) بدان اشاره می کند - نیست ، زیرا کتاب در آیه مذکور کتاب امتها است ولی در آیه مورد بحث کتاب فرد فرد اشخاص است که به دستشان داده می شود، آری ظاهر (فمن اوتی کتابه بیمینه) همین است .

و از جمله اقوال 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 نفرموده (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 رابر چنین معنای نادر حمل نباید کرد، و زمخشری هم در کشاف این قول را از بدعتهای تفاسیر دانسته است .

و از آن جمله این است که گفته انـد مراد از (امـام) کسـی است که به او اقتـداء شود، چه عاقـل باشـد و چه غیر عاقل چه حق و چه باطل ، بنابراین قول ، انبیاء و اولیاء و شـیطان و رؤ سای ضلالت و خود ادیان حق و باطل و کتب آسمانی و کتب ضلال و سنت های اجتمـاعی از خوب و بـد همه امامنـد، بنابراین وجه شایـد دعوت هر مردمی با امامشان کنایه از این باشـد که هر تابعی در روز قیامت ملازم متبوع ، خویش است و (باء) (بامامهم) برای مصاحبه است .

اشـکال این وجه همـان اشـکالی است که به قول گذشـته - که می گفت : (مراد از (امـام حق) پیغمـبر است و مراد از (امـام باطـل) شیطـان) - کردیم ، آری در آنجـا گفتیم وقتی خود قرآن در این کلمه عرف خاصـی دارد نمی توانیم حمل بر معنای عرفی و لغوی کنیم ، قرآن امام را در طرف هدایت ، عبارت می داند از کسـی که به امر خدا هدایت می کند، و در طرف ضلالت مقتدا و پیشوای گمراهـان قرار می گیرد، ممکن هم هست بگوئیم : (باء) در (بامامهم) باء آلت است ، و معنای آن این است که روزی که هر طائفه ای به وسیله امامش عوت و احضار می شود (دقت فرمائید).

علاوه بر این (کتاب)، (سـنت)، (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 خـدا هدایت می کند، و اما در جهت اینکه از معارف غیبی خبر می دهـد یا پیامهای خدائی را ابلاغ می نماید از این جهت نبی و یا رسول است ، و امام نیست ، و همچنین اضـلال مذاهب باطله و کتب ضلال و سنت های غلط در حقیقت اضلال مؤ سسین آن مذاهب و مبدعین آن بدعتها است .

و من کان فی هذه اعمی فهو فی الاخرهٔ اعمی و اضل سبیلا

معنای (من کان فی هذه اعمی فهو فی الاخرهٔ اعمی) و وجوهی که در این باره گفتهشده است

مقابله میان (فی هـذه) و (فی الاخرهٔ) می رسانـد که مقصود از (هذه) همین زندگی دنیا است ، همچنانکه 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 نداشـتن بصـیرت و دیده بـاطنی است ، و همچنین مقصود از کوری در دنیا هم همین است همچنانکه در جای دیگر این کوری را، کوری بصـیرت معنا کرده و فرموده (فانّهـا لاـ تعمی الابصـار و لکن تعمی القلوب الّتی فی الصّـدور و نیز مؤ یـد این معنـا قرار گرفتن اضل سبیلا بعـد از کوری آخرت است که می رساند مقصود از آن گمراهی و بی بصیرتی است .

پس معنـای آیه این است که هر که در این نشـاءه یعنی زنـدگی دنیـا امـام حق را نشـناسد و راه حق نپیمایـد چنین کسـی در آخرت سعادت و رستگاری را نمی بیند و راه به سوی آمرزش نمی برد.

از آنچه گـذشت روشن گردیـد اینکه بعضـیها گفته انـد: اشاره در (فی هذه) به نعمتهائی است که در آیه ذکر شده ، و معنایش این است که : (کسانی که در این نعمتها که خدا روزیشان کرده کور باشـند، و قدرش را ندانند و شـکرش را بجا نیاورند در آخرت هم کور محشور می شوند صحیح نیست .

و همچنین اینکه بعضـی دیگر گفته اند: مراد از کوری در دنیا نداشتن بصیرت و مراد از کوری در آخرت کوری چشم است صحیح نیسـت و وجه بطلاـن هر دو از آنچه گـذشت معلـوم می شـود، علاـوه بر این کـوری چشم در آخرت چه بسـا برگشـتنش به کـوری بصـیرت باشـد، برای اینکه خود قرآن کریم قیامت را روز نمایان شـدن سـریره ها و نهانها خوانده و فرموده (یوم تبلی السّـرائر)) پس کسی که در آن روز کور دل باشد، کور چشم هم خواهد بود.

و از ظاهر کلام بعضـی مفسـرین بر می آید که خواسـته اند بگویند کلمه (اعمی) ی دومی افعل و تفضـیل و به معنای کورتر است ، چون در تفسـیر خود آن را به عبارت (اشد عمی) تفسـیر کرده ، و اتفاقا سیاق هم مساعد تفسیر او است چون جمله (اضل سبیلا) که آن هم افعل تفضیل است به آن عطف شده).

بحث روایتی

بحث روایتی

(روایاتی درباه برتری انسان ، احضار هر گروه با امام خود در قیامت و ...)

در امالی شیخ از زید بن علی از پدرش (علیه ماالسلام) نقل شده که در تفسیر آیه (و لقد کرّمنا بنی آدم) می فرمود: یعنی بنی آدم را بر سایر مخلوقات برتری دادیم (و حملناهم فی البر و البحر) یعنی او را بر خشکی و تری عالم مسلط کردیم (و رزقناهم من الطیبات) یعنی انواع میوه های پاکیزه روزیش کردیم (و فضلناهم) یعنی در خوردن از آن طیبات او را بر دیگر حیوانات برتری دادیم و مسلط ترش کردیم ، چون هیچ پرنده و جنبنده ای در موقع خوردن دست خود را کار نمی زند مگر بنی آدم .

و در تفسیر عیاشی از جابر از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) روایت شده که در ذیل جمله (و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلا فرمود: خداوند تمامی حیوانات را (منکب)) (- به روی افتاده) خلق کرده جز آدمی را که او را منتصب آفریده ، و این خود یکنوع برتری است .

مؤ لف : 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 یکنوع برتری است .

و نیز در همان کتاب از فضیل روایت شده که گفت از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) معنای آیه (یوم ندعوا کل اناس بامامهم) را پرسیدم ، فرمود: در آن روز رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) و علی (علیه السلام) و حسن بن علی و حسین بن علی (علیهماالسلام) با قوم خود می آیند و هر کس که در عصر هر امامی از دنیا رفته آن روز با آن امام محشور می شود.

و در تفسیر برهان از ابن شهر آشوب از امام صادق (علیه السلام) روایت می کند که فرمود: آیا حمد خدا بجا نمی آورید 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) می شویم و شما دست به دامن ما.

مؤ لف : این روایت را مجمع البیان از آنجناب نقل کرده ، و این خود دلالت دارد بر اینکه رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) امام امامان است همچنانکه گواهی است بر گواهان ، و نیز دلالت دارد بر اینکه مساءله دعوت به امام در روز قیامت در بین خود ائمه هم جریان خواهد داشت .

و در مجمع البیان می گوید: عامه و خاصه (یعنی سنی و شیعه) از علی بن موسی الرضا (علیه السلام) با سندهای صحیح روایت کرده اند که آن جناب از پدران بزرگوارش از رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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.

مؤ لف : این روایت را تفسیر برهان هم از ابن شهر آشوب از آن جناب از پدران بزرگوارش از رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) مثل همین عبارت روایت کرده و او هم گفته که عامه و خاصه این روایت را نقل کرده اند.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) در معنای آیه (یوم ندعوا کلّ اناس بامامهم) فرمود: هر قومی از امام زمانش و از کتاب پروردگارش و از سنت پیغمبرش پرسش می شود.

و در تفسیر عیاشی از عمار ساباطی از حضرت صادق (علیه السلام) 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 (یوم ندعوا کل اناس بامامهم) پس فرمود: رسول خدا فرموده است کسی که بدون امام بمیرد مرده است مانند مردم عهد جاهلیت . مؤ لف : علت استدلال به آیه در این حدیث عموم دعوت است که شامل جمیع مردم می شود.

و نیز در همان کتاب از اسماعیل بن همام از حضرت صادق (علیه السلام) نقل می کند که در قول خداوند تعالی (یوم ندعوا کلّ اناس بامامهم) 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.

مؤ لف : در این روایت تاءیید 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 (و لا یظلمون فتیلا) گفته : (فتیل) پوسته ای است نازک که روی هسته خرما را پوشانده .

و در تفسیر عیاشی از مثنی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت ابو بصیر از آن جناب پرسید در حالی که من می شنیدم که چه می فرمائید در باره مردی که صد هزار درهم داشت همه ساله با خود می گفت ام سال 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؟ (من کان فی هذه اعمی فهو فی الاخرهٔ اعمی و اضل سبیلا)؟ و مگر نمی دانی که مقصود از کوری در دنیاکوری نسبت به واجبی از واجبات خدا است .

سوره اسری آیات ۷۳ - ۸۱

سوره اسری آیات ۷۳ - ۸۱

و ان کادوا لیفتنونک عن الاذی اوحینا الیک لتفتری علینا غیره و اذا لاتخذوک خلیلا (۷۳) و لو لا ان ثبتنک لقد کدت ترکن الیهم شیا قلیلا (۷۴) اذا لاذقنک ضعف الحیوهٔ و ضعف الممات ثم لا تجد لک علینا نصیرا (۷۵) و ان کادوا لیستفزونک من الارض لیخرجوک منها و اذا لا یلبثون خلفک الا قلیلا (۷۶) سنهٔ من قد ارسلنا قبلک من رسلنا و لا تجد لسنتنا تحویلا (۷۷)اقم الصّلوهٔ لدلوک الشمس الی غسق الیل و قرآن الفجر ان قرآن الفجر کان مشهودا (۷۸) و من الیل فتهجد به نافلهٔ لک عسی ان یبعثک ربّک مقامامحمودا (۷۹) و قل رب ادخلنی مدخل صدق و اخرجنی مخرج صدق و اجعل لی من لدنک سلطنا نصیرا(۸۰) و قل جاء الحق و زهق البطل ان البطل کان زهوقا (۸۱).

ترجمه آیات

نزدیک بود تو را فریبت دهند و از آنچه به تو وحی کردیم غافل سازند و چیز دیگری به ما نسبت دهی تامشرکان تو را دوست خود گیرند (۷۳).

و اگر ما تو را ثابت قدم نمی گرداندیم نزدیک بود که به مشرکین نامبرده اندک تمایل و اعتمادی بکنی ؟(۷۴).

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 آنگاه از قهر و خشم ما هیچ یاوری 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 امت بگو: رسول حق آمد و باطل را نابود کرد که باطل خود بی آبرو و لایق محو ونابودی ابدی است (۸۱).

بیان آیات

این آیات گوشه ای از نیرنگهای مشرکین را که به قرآن و به پیغمبر (صلی اللّه علیه و آله و سلم) زدند و تعدی و پافشاری که در انکار توحید و معاد کردند یادآور شده ، در همین باره علیه ایشان احتجاج و استدلال می کند.آری آنها خواسته بودند که رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) نسبت به قسمتی از دستورات ، با آنان مداهنه 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 مبادا 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) به نماز و توسل به درگاه پروردگار در آغاز کلام و هم در انجام آن و نیز اعلام به ظهور حق آمده است .

وان کادوا لیفتنونک عن الاذی اوحینا الیک لتفتری علینا غیره و اذا لاتخذوک خلیلا

کلمه (ان) مخف ف از (ان) است به دلیل اینکه لام بر سر (لیفتنونک) 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 حفظ حرمت خود و خدایان شان

نیرنگ مشرکین برای حفظ حرمت خود و خدایان شان

ظاهر سیاق می رساند که مراد از (الاذی اوحینا الیک) قرآن باشد که مشتمل بر توحید و نفی شرک و سیرت صالح است ، و این مؤ ید روایاتی است که در شاءن نزول آیات وارد شده که مشرکین از رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) در خواست کردند که دست از بدگوئی 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 یکجا 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 مرامی مخالف آن پیش گیری و اعمالی بر خلاف آن انجام دهی و بدین وسیله افترائی به ما ببندی و روش اختلاف طبقاتی را روشی خدا پسندانه جلوه دهی و گفتند که اگر چنین کنی و یک مشت گداو ژنده پوش را از خود برانی ، با تو رفاقت می کنیم .

و لو لا ان ثبتناک لقد کدت ترکن الیهم شیئا قلیلا

جلوه ای دیگر از آثار عصمت و حفظ الهی

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 نفرمود (ترکن) بلکه نزدیک شدن به رکون را قرار داده فرمود: (لقد کدت ترکن) برای این بود که با در نظر داشتن اینکه رکون به معنای کمترین میل است دلالت کند بر اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) میل به کفار که نکرد سهل است بلکه نزدیک به میل هم نشد، و این که فرمود (الیهم) و رکون را به مشرکین نسبت دادند به اجابت خواسته های آنان این معنا را تاکید می کند.

و معنای آیه این استکه 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 (صلی

اللّه علیه و آله و سلم) ایشان را اجابت نکرد و ذره ای میل به ایشان هم ننمود و نه نزدیک بود میل کند.

اذا لاذقناک ضعف الحیوهٔ و ضعف الممات ثم لا تجد لک علینا نصیرا

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 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 ، آنگاه به گفته شاعر استدلال کرده که گفته است .

لمقتل مالک اذبان منی

ابیت اللیل فی ضعف الیم

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: (ثم لا تجد لک علینا نصیرا) تشدید در تهدید است ، و معنایش این است که در این صورت عذاب واقع خواهد شد، و هیچ راه گریزی از آن نخواهد بود.

و ان کادوا لیستفزونک من الارض لیخرجوک منها و اذا لا یلبثون خلافک الا قلیلا

کلمه (استفزاز) به معنای سوق دادن و تحریک خفیف و آسان است ، و الف و لام در الارض 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 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) با یهودیان در مدینه و بعد از هجرت بوده است .

سنهٔ من قد ارسلنا قبلک من رسلنا و لا تجد لسنّتنا تحویلا

کلمه (تحویل) به معنای نقل چیزی است از حالی به حال دیگر، و کلمه (سنهٔ من) در تقدیر (لسنهٔ 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 رابه خاطر پیغمبران خود قرار داده به دلیل اینکه دنبالش فرموده و لن تجد لسنتنا ت حویلا و در جای دیگر فرموده و (قال الّذین کفروا لرسلهم لنخرجنّکم من ارضنا او لتعودنّ فی ملّتنا فاوحی الیهم ربّهم لنهلکنّ الظالمین).

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).

اقم الصّلوهٔ لدلوک الشّمس الی غسق اللیل و قرآن الفجر ان قرآن الفجر کان مشهودا

معنای (دلوک شمس) و (غسق اللیل) در آیه : (اقم الص

معنای (دلوک شمس) و (غسق اللیل) در آیه : (اقم الصلوهٔ لدلوک الشمس...)

در مجمع البیان گفته : (دلوک) به معنای زوال آفتاب و رسیدن به حد ظهر است . مبرد گفته : (دلوک شمس) به معنای اول ظهر تا غروب است ، بعضی دیگر گفته اند: (دلوک شمس) 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 روشنائی هر کس به آن نگاه کند چشم خود را می مالد، و اگر غروب آفتاب را دلوک شمس خوانده اند باز برای این است که بیننده چشم خود را می مالد تا درست درک کند.

و نیز در مجمع گفته : (غسق اللیل) هنگامی است که تاریکی شب پدید می آید، وقتی می گویند (غسقت القرحه) معنایش این است که زخم و جراحت دهن باز کرد و داخلش نمودار گشت .

و در مفردات گفته : (غسق شب) به معنای شدت ظلمت شب است . مفسرین در تفسیر اول آیه اختلاف کرده اند، و از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) به طریق شیعه روایت شده که فرموده اند: (دلوک الشمس) هنگام ظهر و (غسق اللیل) نصف شب است ، و به زودی ان شاء اللّه در بحث روایتی آینده به آن اشاره خواهد شد.

و بنابراین 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 قرآن الفجر) دلالت بر آن دارد نمازهای پنجگانه یومیه کامل می شود.

و اینکه فرموده : (و قرآن الفجر) عطف است بر کلمه (الصّلوهٔ) 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 قرآن الفجر همان نماز صبح است .

و همچنین روایات از طرق عامه و خاصه متفقا جمله (ان قرآن الفجر کان مشهودا) 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 اللّه .

امر به رسول (ص) به تهجد نیمه شب و دعا و استمداد از خداوند

و من اللیل فتهجّد به نافلهٔ لک عسی ان یبعثک ربّک مقاما محمودا

کلمه (تهجد) از ماده (هجود) 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 (فایّای فارهبون) است .

و معنای آیه چنین است که قسمتی از شب راپس از خوابیدنت بیدار باش و به قرآن (یعنی نماز) مشغول شو، نمازی که زیادی بر مقدار واجب تو است .

کلمه مقام در جمله (مقاما محمودا ممکن است مصدر میمی و به معنای بعث باشد، 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 آنگاه بعث به معنای اقامه و یا متضمن معنای اعطاء و امثال آن باشد که بنابراین 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 راحمد 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 خلائق آن را حمد می کنند، و آن مقام شفاعت کبرای رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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.

و قل رب ادخلنی مدخل صدق و اخرجنی مخرج صدق و اجعل لی من لدنک سلطانا نصیرا.

مقصود از (دخول و خروج به صدق) در (رب ادخلنیمدخل

مقصود از (دخول و خروج به صدق) در (رب ادخلنی مدخل صدق ...)

کلمه (مدخل) (به ضم میم و فتح خاء) مصدر میمی به معنای داخل کردن است ، و همینطور (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 این که 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 وجهه 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 بنابراین برگشت کلام به این می شود که مثلا بگوئیم : خدایا امور مرا آنچنان سرپرستی کن که صدیقین را سرپرستی می کنی .

(و اجعل من لدنک سلطانا نصیرا - 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 مکری 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 بنابراین 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 ، و یا آنکه مراد از دخول و خروج دخول در قبر به مرگ و خروج از قبر به بعث است .

بله از آنجائی که آیه شریفه بعد از آیه (و ان کادوا لیفتنونک) و آیه (و ان کادوا لیستفزونک) و در سیاق آن دو قرار گرفته اشاره به مساءله 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) را امر می کند به اینکه در تمامی مهماتش و کارهائی که در امر دعوت دینی دارد به پروردگارش ملتجی شود، و همچنین در دخول و خروج هر مکانی که سکونت می کند، و یا صرفا داخل و خارج می شود، و این معنا واضح است .

و قل جاء الحق و زهق الباطل ان الباطل کان زهوقا

در مجمع البیـان گفته کلمه (زهوق) به معنـای هلاـکت و بطلاـن است ، وقـتی گفته می شود: (زهقت نفسه) معنـایش این است که جانش بیرون آمد، گوئی اینکه جانش به سوی هلاکت بیرون شد، این بود کلام صاحب مجمع ، و معنای آیه روشن است .

در این آیه که رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) را امر می کند به اینکه ظهور حق را به همه اعلام کند،

و چون آیه شـریفه در سیاق آیات قبلی یعنی از آیه (و ان کادوا لیفتنونک) تا آخر سه آیه واقع شده این معنا از آن استفاده می شود که منظور از آن این است که مشـرکین را دلسـرد نموده و اعلام کنـد که برای همیشه از او ماءیوس باشـند، و یقین کنند که دیگر به هیچ وجه زورشان به آن جناب نمی رسد.

باز آیه شـریفه دلالت بر این دارد که هیـچ وقت باطل دوام نمی یابد، همچنانکه در جای دیگر راجع به این معنا فرموده (و مثل کلمهٔ خبیثهٔ کشجرهٔ خبیثهٔ اجتثت من فوق الارض مالها من قرار).

بحث روایتی

بحث روایتی

روایاتی در ذیل آیه : (و ان کادوا لیفتنونک ...)

که خدعه مشرکین بارسول اللّه (ص) را حکایت می کند

در مجمع البیـان پیرامون سـبب نزول آیه (و ان کـادوا لیفتنونـک عن الـذی اوحینـا الیک ...) گفته است که مشـرکین به رسول خـدا (صـلی اللّه علیه و آله و سـلم) گفتنـد از بـدگوئی و توهین به خدایان ما و احمقانه خواندن عقاید ما دست بردار، و این اطرافیانت را که همه از طبقه فقراء و بردگان متعفن هسـتند از دور خود دور کن تا ما به تو نزدیک شویم ، و گوش به گفتارت بـدهیم ، و رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) از شنیدن این پیشنهاد به مسلمان شدن آنان امیدوار شد، و لذا آیات مذکور نازل گردید.

مؤ لف : در الدر المنثور هم قریب به این معنا را از ابن ابی حاتم از سعید بن نفیر روایت کرده .

و امـا روایـتی که از ابن عبـاس آورده که گفته است (امیـهٔ بن خلـف و ابو جهـل بن هشـام و مردانی دیگر از قریش نزد رسول خـدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) آمده و گفتند: بیا خدایان ما را دست بکش و زیارت کن ، تا ما هم به دین تو در آئیم ، و چون رسول خـدا (صـلی اللّه علیه و آله و سـلم) از کنـاره گیری فـامیلش نـاراحت بود و به اسـلام آنهـا علاـقه زیـادی داشت دلش به حال آنان سوخت ، در نتیجه این آیه تـا جمله (نصـیرا) نـازل شـد) روایت قابـل اعتمـادی نیست چون بـا ظـاهر آیات نمی سازد، آری آیات از نزدیک شدن به رکون

و همچنین آن روایـتی که طـبری و ابن مردویه از ابن عبـاس آورده انـد که قبیله ثقیف به رسول خـدا (صـلی اللّه علیه و آله و سـلم) گفتنـد: یـک سـال به مـا مهلت بـده تـا از قربانی هائی که برای خـدایان ما می آورنـد اسـتفاده کنیم ، بعـد از آنکه آنها را به چنگ آوردیم آنگاه مسـلمان می شویم ، و خـدایان خود را خرد می کنیم ، رسول خـدا (صـلی اللّه علیه و آله و سـلم) هم تصـمیم گرفت چنین مهلتی به آنان بدهد، در نتیجه این آیه نازل شد.

و همچنین روایتی که در تفسـیر عیاشی از ابی یعقوب از امام صادق (علیه السلام) در تفسیر آیه آمده که فرمود: وقتی روز فتح مکه فرا رسید رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) بتهائی را از مسجد بیرون ریخت که یکی از آنها بت بالای مروه بود، قریش پیغام دادنـد که آن بت را نشـکند، رسول خدا (صـلی اللّه علیه و آله و سـلم) که بسـیار با حیا و نرم خو بود زمانی دچار شـرم گشـته بعدا دستور داد شکستند، و آیه شریفه در این مورد نازل شد.

و نظیر آن دو روایت اخبار دیگری است قریب به همان معنا که هیچیک با ظاهر آیه سازگار نیست ، آری از مقام رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سـلم) به دور است که تصـمیم به چنین بدعتهائی 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 (علیه السلام) در ضمن سؤ الات ماءمون روایت کرده که پرسید: معنای (عفی اللّه عنک لم اذنت لهم) چیست ؟ فرمود: این آیه از باب کنایه است خداوند به پیغمبرش خطاب کرده ، و لیکن منظور امت او است ، و همچنین آیه (لئن اشرکت لیحبطنّ عملک و لتکوننّ من الخاسرین و آیه (لو لا ان ثبتناک لقد کدت ترکن الیهم شیئا قلیلا) ماءمون گفت درست می فرمائی یا بن رسول اللّه (صلی اللّه علیه و آله و سلم).

و در مجمع از ابن عباس روایت کرده که در ذیل آیه (اذا لاذقناک) گفته است : وقتی این آیه نازل شد رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) عرض کرد: پروردگارا حتی یک چشم بر هم زدن مرا به خودم وامگذار (الهی لا تکلنی الی نفسی طرفهٔ عین ابدا).

روایاتی درباره واجب شدن نمازهای پنجگانه

و مراد از مشهود بودن قرآن فجر (نمازصبح) در ذیل آیه : (اقم الصلوهٔ ...)

و در تفسیر عیاشی از سعید بن مسیب از علی بن الحسین (علیه السلام) روایت کرده که گفت به حضورش عرض کردم : نماز چه وقت بر مسلمانان واجب شد آنطور 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) درک کنند و هم روندگان ، به دو رکعتیش باقی گذاشت ، و معنای آیه : (ان قرآن الفجر کان مشهودا) همین است که هم مسلمانان آن را شاهدند و هم ملائکه شب و هم ملائکه روز.

و در مجمع البیان در ذیل آیه (اقم الصّلوهٔ لدلوک الشمس الی غسق اللیل و قرآن الفجر) گفته است : در این آیه وجوب نمازهای پنجگانّه و اوقات آنها بیان شده ، و موید آن روایتی است که عیاشی به سند خود از عبید بن زراره از امام صادق (علیه السلام) 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 آ نها هم یکی قبل از دیگری است . و در الدر المنثور است که ابن جریر از ابن مسعود روایت کرده که گفت : رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) فرمود: جبرئیل موقع دلوک آفتاب هنگام ظهر نزد من آمد و نماز را با من خواند. 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) این آیه را خواند (ان قرآن الفجر کان مشهودا) و فرمود: زیرا هم ملائکه شب آن را می بینند و

هم ملائکه روز. مؤ لف : تفسیر مشهود بودن قرآن فجر در روایات شیعه و سنی به اینکه چون ملائکه شب آن را می بینند و هم ملائکه روز آنقدر 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 .

روایاتی درباره شفاعت نمودن پیغمبر اسلام (ص) در قیامت ، درذیل جمله : (عسی ان یبعثک ربک مقاما محمودا)

و در تفسیر عیاشی از عبید بن زراره روایت کرده که گفت : شخصی از امام صادق (علیه السلام) از مؤ من پرسش نمود که آیا او هم شفاعت می کند؟ حضرت فرمود: آری ، شخص دیگری از میان جمعیت عرض کرد آیا مؤ من هم محتاج شفاعت محمد (صلی

اللّه علیه و آله و سلم) هست ؟ فرمود: آری برای مؤ من نیز گناهان و خطاهائی است ، هیچکس نیست مگر آنکه آن روز محتاج به شفاعت محمد (صلی اللّه علیه و آله و سلم) هست .

راوی می گوید: مردی پرسید معنای کلام رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 آنگاه 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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.

و نیز در همان کتاب از سماعه بن مهران از ابی ابراهیم (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه (عسی ان یبعثک ربّک مقاما محمودا) 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 سراپایشان 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 راهنمائی می کند، و نوح به ابراهیم و او به موسی و او به عیسی و او به رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) حوالت می دهد، و می گوید بر شما باد خاتم النبیین محمد (صلی اللّه علیه و آله و سلم)، و بالاخره محمد (صلی اللّه علیه و آله و سلم) می گوید: اینکار با من . ترجمه المیزان ج : ۱۳ ص : ۲۴۸

آنگاه راهی شده تا در بهشت آمده دق الباب می کند، به او می گویند: کیست کوبنده در؟ و خدا داناتر است رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) می گوید: باز کنید، وقتی درب را باز می کنند رو به درگاه خدا نهاده به سجده می افتد و سر برنمی 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 آنهائی هم که در آتش سوخته اند شفاعت می شوند، به همین جهت در روز قیامت در میان تمامی امتها شخصی موجه تر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نیست ، و این است معنای کلام خدا که می فرماید: (عسی ان یبعثک ربک مقاما محمودا).

مولف : 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) روایاتی چند رسیده است . و در الدرالمنثور است که بخاری و ابن جریر و ابن مردویه از ابن عمر روایت کرده اند که گفت : من از رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) شنیدم که می فرمود: آفتاب آنقدر 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) شفاعت می کند، و شفاعتش پذیرفته می شود و خداوند میان مردم به داوری می پردازد، رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) به طرف بهشت می رود و حلقه درب بهشت را می گیرد، آن موقع است که خداوند او را مقامی محمود می دهد.

و در همان کتاب است که ابن جریر و بیهقی در شعب الایمان از ابی هریره روایت می کند که رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) فرمود: مقام محمود مقام شفاعت است . و باز در آن کتاب از ابن مردویه از سعد بن ابی وقاص روایت کرده که گفت شخصی از رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) معنای مقام محمود را پرسید، فرمود: شفاعت است .

مؤ لف : روایات در این مضامین بسیار است .

سوره اسرای آیات ۸۲ – ۱۰۰

سوره اسرای آیات ۸۲ – ۱۰۰

و ننزل من القرءان ما هو شفاء و رحمهٔ للمؤ منین و لا یزید الظالمین الا خسارا(۸۲) و اذا انعمنا علی الانسان اعرض و نا بجانبه و اذا مسه الشرکان یوسا(۸۳) قل کل یعمل علی شاکلته فربکم اعلم بمن هو اهدی سبیلا(۸۴) و یسلونک عن الروح قل الروح من امر ربّی و ما اوتیتم من العلم الا قلیلا(۸۵) و لئن شئنا لنذهبن بالاذی اوحینا الیک ثم لا تجد لک به علینا وکیلا(۸۶) الا رحمهٔ من ربّک ان فضله کان علیک کبیرا(۸۷) قل لئن اجتمعت الانس و الجن علی ان یاتوا بمثل هذا القرءان لا یاتون بمثله و لو کان بعضهم لبعض ظهیرا(۸۸) و لقد صرفنا للناس فی هذا القرءان من کل مثل فابی اکثر الناس الا کفورا(۸۹) و قالوا لن نؤ من لک حتی تفجر لنا من الارض ینبوعا(۹۰) او تکون لک جنهٔ من نخیل و عنب فتفجر الانهار خللها تفجیرا(۹۱) او تسقط السماء کما زعمت علینا کسفا او تاتی باللّه و الملئکهٔ قبیلا(۹۲) او یکون لک بیت من زخرف او ترقی فی السماء و لن نومن لرقیک حتی تنزل علینا کتبا نقروه قل سبحان ربّی هل کنت الا بشرا رسولا(۹۳) و ما منع الناس ان یومنوا اذ جاءهم الهدی الا ان قالوا ابعث اللّه بشرا رسولا(۹۴) قل لو کان فی الارض ملئکهٔ یمشون مطمئنین لنزلنا علیهم من السماء ملکا رسولا(۹۵) قل کفی باللّه شهیدا بینی و بینکم انّه کان بعباده خبیرا بصیرا(۹۶) و من یهد اللّه فهو المهتد و من یضلل فلن تجد لهم اولیاء من دونه و نحشرهم یوم القیمهٔ علی وجوههم عمیا و بکما و صما ماوئهم جهنم کلما خبت زدناهم سعیرا۹۷ ذلک جزاوهم بانهم کفروا بایتنا و قالوا اءذا کنا عظاما و رفتا اءنا لمبعوثون خلقا جدیدا(۹۸) اولم یروا ان اللّه الّذی خلق السموات و الارض قادر علی ان یخلق مثلهم و جعل لهم اجلا لا ریب فیه فابی الظالمون الا کفور(۹۹) قل لو انتم تملکون خزائن رحمهٔ ربی اذا لامسکتم خشیهٔ الانفاق و کان الانسان قتورا(۱۰۰)

ترجمه آیات

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 ماءیوس 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 آنگاه تو بر قهر ماهیچ 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 هرگونه 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).

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 منزه 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 تاکنون 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 راهنمائی کند آنکس 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 خدائی 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 طبعا بسیار ممسک و بخیل است (۱۰۰).

بیان آیات

در این آیات برای دومین بار به مساءله معجزه بودن قرآن اشاره می کند و مجددا آن را آیت و معجره نبوت معرفی می کند، و نیز رحمت و برکتش می خواند، و این گفتار با جمله (ان

هذا القرآن یهدی للتی هی اقوم) که در آیات قبلی بود آغاز شده ، در اینجا دوباره به همان سخن برگشته و می فرماید: (و لقد صرفنا فی هذا القرآن لی ذکروا...) و نیز می فرماید: (و اذا قرات القرآن ...) و باز می فرماید: (و ما منعنا ان نرسل بالایات ...)

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 معجره نبوت است ، معجره های دیگر از رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) می خواهند، و آنگاه 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 .

و ننزل من القرآن ما هو شفاء و رحمه للمؤ منین و لا یزید الظالمین الا خسارا

کلمه (من) در (من القرآن) بیانیه است که موصول ما در ما هو شفاء را معنا می کند و معنایش این است که ما نازل می کنیم آنچه را که شفا و رحمت است ، و آن قرآن است .

وجه اینکه قرآن برای مؤ منین (شفاء) و (رحمت) نامید

وجه اینکه قرآن برای مؤ منین (شفاء) و (رحمت) نامیده شده است .

و اگر قرآن را شفا نامیده با در نظر داشتن اینکه شفا باید حتما 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 مبداء 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 کاملا ـ 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 مرضهائی جسمی گردد همچنین اختلال در نظام روح او باعث می شود به مرضهای روحی مبتلا شود، و همانطور که برای مرضهای جسمیش دوائی است ،برای مرضهای روحیش نیز دوائی است .

همچنانکه خدای سبحان در میان مؤ منین گروهی را چنین معرفی می کند که در دلهاشان مرض دارند، و این مرض غیر از کفر و نفاق است که صریح می باشند، و می فرماید: (لئن لم ینته المنافقون و الّذین فی قلوبهم مرض و المرجفون فی المدینهٔ لنغرینّک بهم) و نیز می فرماید: (و لیقول الّذین فی قلوبهم مرض و الکافرون ماذا اراد الله بهذا مثلا).

و اینکه قرآن کریم آن را مرض خوانده قطعا 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 : (و ما یؤ من اکثرهم باللّه الا و هم مشرکون) و نیز فرموده : (فلا و ربّک لا یؤ منون حتی یحکّموک فیما شجر بینهم ثم لا یجدوا فی انفسهم حرجا ممّا قضیت و یسلّموا تسلیما).

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 مثلهای دلنشین و وعده و وعید و انذار و تبشیرش و احکام و شرایعش ، با تمامی آفات و عاهات دلهام بارزه نموده همه را ریشه کن می سازد، بدین جهت خداوند قرآن را شفای دل مؤ منین نامیده است .

و اما اینکه آن را رحمت برای مؤ منین 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 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 رابه 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 هیاءت سعادت به دل مؤ من داده ، نعمت استقامت و یقین را در آن جایگزین می کند.

پس قرآن کریم ، هم شفا است برای دلها و هم رحمت ، همچنان 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 هو شفاء و رحمهٔ للمؤ منین) روشن شود، پس این جمله نظیر آیه : (هدی و رحمهٔ لقوم یؤ منون) و جمله (و مغفرهٔ و رحمهٔ) است .

و بنابر آنچه گذشت معنای آیه (و ننزل من القرآن ما هو شفاء و رحمهٔ للمؤ منین) 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

(و لا ـ یزید الظالمین الا خسارا – سیاق آیات دلالت بر این می کند که مراد از این جمله ، بیان اثری است که قرآن در غیر مؤ منین دارد و آن عکس آن اثر نیکی است که در مؤ منین دارد، پس مراد از ظالمین قهرا غیر مؤ منین 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 خسارا – در ستمگران خسران را زیادتر می کند فرمود (و لا یزید الظالمین الا خسارا– 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.

حاصل معنای آیه و اشاره به وجوهی که مفسرین درباره آن گفته اند.

از اینجا است که به خوبی روشن می شود که حاصل معنای آیه این است که قرآن بر صحت و استقامت مؤ منین می افزاید و سعادتی 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 حرفهائی 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.

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 مجازا به خود قرآن نسبت داده . زیرا خسران ایشان در حقیقت اثر کفر خود آنان و سوء اختیارشان و شقاوت نفوسشان می باشد؟.

(و اذا انعمنا علی الانسان اعرض و نا بجانبه و اذا مسّه الشّرّ کان یوسا.

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 (اعرض) این است که عرض خود را نشان داد (روی خود برگردانید) و اگر می

گویند: (اعرض لی کذا) معنایش این است که پهنایش پیدا شد و در دسترس من قرار گرفت .

کلمه : (نآ) از (ناءی) به معنای دوری است ، و (نآبجانبه) معنایش این است که برای خود جهت دوری از ما را انتخاب کرد، و مجموع جمله (اعرض و نآبجانبه) 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 بر تافته (مانند کودکان قهر می کند به نقطه دوری می رود) و چه بسا بعضی مفسرین که گفته اند جمله : (نآبجانبه) کنایه از تکبر و بلندپروازی است .

و اما اینکه فرمود: (و اذا مسّه الشرکان یؤ سا) معنایش این است که وقتی اندکی با شر و مصیبت برخورد کند آن وقت ماءیوس و نا امید از خیر و نعمت می شود، در اینجا شر را به خدای تعالی نسبت نمی دهد آنطور که نازل کردن نعمت را به او نسبت می داد، برای اینکه بفهماند خدا منزه از آن است که شری را به او نسبت دهند.

و نیز برای اینکه وجود شرّ 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 شرّ است ، و اما نسبت به غیر موردش مخصوصا 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 اولا و بالذات متوجه غیر مورد شده ، و قهرا نسبت به مورد باعث نقصان و یا مرگ و امثال آن شده است .

بیان حال انسان عادی دلبسته به اسباب ظاهری

بیان حال انسان عادی دلبسته به اسباب ظاهری

پس معنای آیه این است که : (ما وقتی انعامی به انسان - که موجودی است واقع در 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 شرّی به او برسد و در نتیجه خیری را از او بگیرد و یا جلوی اسباب خیر را ببندد دچار یاءسی 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 سویش سرازیر 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 شرّی به او می رسد و بعضی از نعمتهای الهی از او سلب می شود به کلی از خیر ماءیوس 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 تاءیید 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 شرّ 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 همینجا 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 : (و اذا مسّکم الضّرّ فی البحر ضلّ من تدعون الا ایّاه) و آیه : (و اذا مسّ الانسان الضّرّ دعانا لجنبه او قاعدا او قائما و همچنین آیات دیگر، چون همانطور که گفتیم آن آیه متعرض حال عادی آدمی است و این آیات متعرض حال فطری او است .

و نیز این معنا روشن می گردد که این آیه از جهت ذیل متصل به آیه قبل است که می فرمود: (و لا یزید الظالمین الا خسارا) 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 ماءیوس 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)

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 : (شرّ 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 جراءت 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 مساءله بی جان شدن مقتول و بطلان حیات او که آن هم امری است عدمی ، و همچنین هر شرّ دیگری که به این طریق تجزیه و تحلیل کنیم خواهیم دید شرّ 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 آنجائی 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 فسادهائی 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 .

تقسیمات (عدم) و بیان اینکه کدام قسم آن شر است .

توضیح اینکه آنچه ما از عدم در ذهن خود تصور می کنیم یاعدم 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 نابینائی که عبارت است از عدم بصر از کسی که جا داشت بصر داشته باشد (و لذا به دیوار نمی گوئیم نابینا).

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 شرّی در آن متصور نیست ، چون موضوع را که مشترک میان (بود) و (نبود) باشد تصور نکرده ایم تا نبودش شرّی باشد.

بله ممکن است انسان عدم چیزی را مقید به آن چیز کند مثلا عدم زید موجود را تصور کند، و او را بعد از آنکه موجود شده معدوم فرض نماید چنین عدمی شرّ 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 مثلاـ 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 شاءن آن ، داشتن آن کمال است ، نظیر انواع فسادها و نواقص و عیبها و آفات و امراض و دردها و ناگواریهائی که عارض بر چیزی می شود که شاءن آن نداشتن این نواقص و داشتن کمال مقابل آن است .

این قسم از عدم شرّ است ، و در امور مادی پیدا می شود، و منشاء آن هم قصوری است که در استعدادهای مادیات است که البته این قصور در همه به یک پایه نیست ، بلکه مراتب مختلفی دارد، منظور این است که منشاء 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 ، همچنانکه علت وجود وجودی دیگر است ، نه عدم .

پس آن چیزی که در اینگونه امور تواءم 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 خدا خلق کرده ، اراده الهی ایجادش نموده و قضای الهی بر آن رانده شده .

و اما عدمهائی 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.

تقسیم کلی امور به پنج قسم

تقسیم کلی امور به پنج قسم

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 خدائی را که هرگز آمیخته با بخل نمی شود در نظر بگیریم حکم خواهیم کرد بر اینکه بر چنین خدائی 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 شرّ محض شده ، و اگر دومی را خلق نکند شرّ بیشتر را خلق کرده است .

بنابراین 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 مجبوراست ، 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 شرّ، 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 تاءیید 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) وتجدید حدود آن سازد.

سخن صاحب روح المعانی درباره شرور و کلام فخر رازی

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 بنابراین مذهب تمام است که اراده خدا 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 .

آنگاه 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 فضولیها و گمراهی صرف است ، زیرا پرسش از اینکه چرا فلان شرّ 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 خدائی 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 مساءله 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 ولو به گفته او جبری مذهب باشند به محض اینکه به این مساءله بر می خورند فورا به ذهنشان می آید که پس افتراء مجوسیها درست است که یک مبداء برای شرور و یکی برای خیرات قائلند، و لذا برای رهائی 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 .

قل کلّ یعمل علی شاکلته فربّکم اعلم بمن هو اهدی سبیلا

معنای (کل یعمل علی شاکلته)

معنای (کل یعمل علی شاکلته)

(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 باشد، بلکه او را وادار می سازد تا به مقتضا و طبق آن اخلاق رفتار کند.

و در مجمع البیان گفته است : (شاکله) به معنای طریقت و مذهب است وقتی گفته می شود: (این طریق دارای شاکله هااست 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.

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.

صفات درونی انسان علت تامه اعمال بدنی او نیست بلکه مقتضی آنست

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 کارهائی 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 طبعا خیلی به انتقام علاقمندند، و پاره ای دیگر شهوت شکم و غریزه جنسی در آنها زود فوران می کند، و آنان را بی طاقت 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 .

و با همه اینها، دعوت و خواهش و تقاضای هیچیک از این مزاجها که باعث ملکات و یا اعمالی مناسب خویش است از حد اقتضاء تجاوز نمی کند به این معناکه 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 شکمباره 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 کاملا مورد دقت قرار گیرد این معانی را تاءیید می کند، آری این خدای سبحان است که می فرماید: (و البلد الطّیب یخرج نباته باذن ربّه و الّذی خبث لا یخرج الا نکدا) که اگر این آیه را با آیات دال بر عمومیت دعوت های دینی از قبیل آیه (لانذرکم به و من بلغ) مجموعا 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 علیّت 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 همچنان که فرموده : (فاقم وجهک للدّین حنیفا فطرت اللّه الّتی فطر النّاس علیها لا تبدیل لخلق اللّه ذلک الدّین القیم) و نیز فرموده : (ثم السّبیل یسّره .

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.

بیان اینکه سعادت و شقاوت ضروری و تغییرناپذیر نیست و اکتسابی و از آثاراعتقادات و اعمال انسان می باشد

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 مساءله سعادت و شقاوت مربوط به قضاء مقرر شده ازلی است ، و مساءله دعوت برای اتمام حجت است همچنانکه فرمود: (لیهلک من هلک عن بینهٔ و یحیی من حی عن بینهٔ) 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 همینکه 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 وعد و وعید و امر و نهی و امثال آن دست می زند، و این خود روشن ترین دلیل است بر اینکه انسان بالفطرهٔ 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 رااختیار کند پاداشی مناسب آن خواهد داشت هم چنان که خدای تعالی هم فرموده (و ان لیس للانسان الا ما سعی و انّ سعیه سوف یری ثمّ یجزیه الجزاء الاوفی).

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 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 عادتهای 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 باز می 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 غالبا تا حد اقتضاء می رسد و از آن تجاوز نمی کند، و لیکن گاهی آنچنان ریشه دار و پای برجا می شود که دیگر امیدی 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: (ان الّذین کفروا سواء علیهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا یؤ منون ختم اللّه علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوهٔ) 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 جائی نمی رود، و هنوز دعوت آنان صحیح است ، به خاطر اینکه اگر تاءثیر دعوت در آنان محال و ممتنع شده ، باری امتناع تاءثیر آن ، به خاطر سوء اختیار خود آنان است ، و این معروف است که امتناع با اختیار منافی با اختیار نیست (همچنانکه توبیخ 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).

انسان دارای (شاکله)هایی است مختلف دارای آثا مختلف

انسان دارای (شاکله)هایی است مختلف دارای آثا مختلف

بنابراین ، 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 انفعالهای جهازات بدنی او حاصل می شود مانند خود مزاج او که یک کیفیت متوسطه ای است که از فعل و انفعالهای کیفیتهای متضاد با یکدیگر حاصل می شود.

شاکله دیگر او خصوصیاتی است که خلقی که علاوه بر شاکله ، که از ناحیه تاثیر عوامل خارج از ذاتش در او پدید می آید.
و آدمی به هر شاکله ای که باشد و هر صفت روحی که داشته باشد اعمالش بر طبق همان شاکله و موافق با فعلیات داخل روحش از او سر می زند،
و اعمال بدنی او همان صفات و فعلیات روحی را مجسم می سازد، همچنانکه انسان متکبر مغرور این صفات روحیش از سراپای گفتار و سکوت و قیام و قعود و حرکت و سکونش می بارد و شخص خوار و ذلیل و مسکین از تمامی حرکات و سکناتش ذلت به چشم می خورد، 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 حجت های خود را بر همین اساس چیده است ، از آن جمله می فرماید (و ما یستوی الاعمی و البصیر و لا الظلمات و لا النّور و لا الظّلّ و لا الحرور و ما یستوی الاحیاء و لا الاموات) و نیز می فرماید (الخبیثات للخبیثین و الخبیثون للخبیثات و الطیبات للطیبین و الطیبون للطیبات ...) و امثال این از آیات بسیاری دیگر.
بیان وجه ارتباط و اتصال این آیه با (وننزل من القرآن ...)
(کل یعمل علی شاکلته) - پس این جمله به هر معنای که حمل شود معنای محکمی دارد، جز اینکه اتصالش به آیه (و ننزّل من القرآن ما هو شفاء و رحمهٔ للمؤ منین و لا یزید الظالمین الا خسارا) و نیز واقع شدنش در سیاق این معنا که خدای سبحان مؤ منین را بهره داده و با قرآن کریم و دعوت حقه اش شفا می دهد و از همین راه ستمگران را خسران می بخشد این احتمال را به ذهن نزدیک می کند که شاید مراد از شاکله ، شاکله به معنای دوم باشد که همان شخصیت روحی است که از مجموع غرائزش و عوامل خارجیش به دست می آید.
گوئی که خدای تعالی بعد از آنکه فرمود مؤ منین 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 نمی شد و قرآن را بر هر دو فرقه شفا و رحمت قرار می داد غرض رسالت بهتر 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: (کل یعمل علی شاکلته) 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 خدائی که پروردگار شما و دانای به اسرار و نهانهای 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 مؤ منین 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 همینجا معلوم می شود که نکته تعبیر به صیغه افعل 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 بطورحتم 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.

سخن فخر رازی پیرامون آیه (قل کل یعمل علی شاکلته) و نقد آن

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 را، آنگاه دنباله اش فرموده (قل کلّ یعمل علی شاکلته) 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، همچنانکه 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 سیه روئی او را بیشتر می کند.

آنگاه 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.

اشکال کلام وی این است که اگر حجتی اقامه کرد براینکه 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 آن که نفوس ساده و بی ملکه یعنی قبل از رسوخ ملکات در آنها اختلافی با هم نداشتند واگر 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 خارجیه مؤ ثره 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 (درباره سنخیت وجودی و رابطه ذاتی بینفع

بحث فلسفی (درباره سنخیت وجودی و رابطه ذاتی بینفعل و علت فاعلی)

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 نازله 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 بنابر 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 بانسبت او به غیر آن فعل برابر باشد، همچنین نسبت فعل به فاعل و غیر فاعل یکسان باشد، و بنابراین دیگر معنا ندارد که فعلی را به فاعل معینی نسبت دهیم .

نظیر این برهان در معلول بالنسبهٔ 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 آنجائی که اقتضا دارد وجود معلول را و وجود دهنده آن است .

ذات نا یافته از هستی بخش

کی تواند که شود هستی بخش

ناگزیر بایـد خودش واجـد کمال وجودی معلول باشـد، و همچنین معلوم ممثل و مجسم کننـده وجود علت باشد (البته در مرتبه نازله ای).

همین معنـا را مرحوم صـدر المتالهین به وجهی دقیق و لطیف تر بیان فرموده ، و آن این است که معلول در هست شـدن محتاج علت فـاعلی اسـت و ذاتش وابسـته و مربـوط به آن است ، و بـا اینکه این فقر جزء ذات معلـول است دیگر معنـا نـدارد که از مرحله ذاتش عقب افتاده و بعد از وجود آن پیدا شود، و جدای از هم باشـند، چه در چنین صورتی ذات معلول ، بی نیاز از علت ، و خود، مسـتقل از آن می بـود، و در چنین فرضـی دیگر معلـول نبـود، و این خـود خلف فرض است ، چون فرض مـا معلول بودن معلول است ، پس وقتی ذات معلول جـدای از فقر نبوده ، و فقر عین ذاتش شد پس از وجود جز وجودی رابط و غیر مسـتقل بهره ای ندارد، و وجودش عین ربط با علت است ، و آن استقلالی که آدمی در بدو نظر در وجود او می بیند در حقیقت استقلال او نیست ، بلکه استقلال علت او است که در او مشاهـده می کند، پس بنابراین وجود معلول از وجود علت خود حکایت نموده و آن را در همان حدی که خود از وجود دارد مجسم می سازد.

وجود رابطه و سنخیت بین فعل و فاعل از نظر قرآن

دقت در آیات قرآنی تردیـدی برای انسان باقی نمی گذارد که قرآن کریم موجودات را با همه اختلافی که در نسـخه آنها و در نوع آنها وجود دارد آیات خدای تعالی دانسـته 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 جهـات که در وجودش فرض شود آیت خـدای تعـالی و اشـاره کننـده به سـاحت عظمت و کبریـائی اوست ، و آیت که به معنـای علامت یعنی دلالت کننـده است ، از جهت اینکه آیت است وجودش وجود مرآت و آینه ای است که فـانی در صـاحب آیت است و بی او اسـتقلال نـدارد زیرا اگر در وجودش یـا جهتی از جهات وجودش مسـتقل 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.

بنـابراین موجودات از این جهت که مخلوق اوینـد افعـال او هسـتند، افعـالی که بـا هستی خود و صـفات هستی خود هستی خـدای را حکایت می کننـد، صـفات علیای او را نشان می دهند، و اینکه گفتیم فعل همیشه هم سـنخ 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 .

و یسئلونک عن الرّوح قل الرّوح من امر ربّی و ما اوتیتم من العلم الا قلیلا

معنای (روح) و مراد از (امر خدا) و توضیح اینکه روح

قسمت اول

معنای (روح) و مراد از (امر خدا) و توضیح اینکه روح از امر خدا است

کلمه (روح) به طوری که در لغت معرفی شـده به معنای مبداء حیات است که جاندار به وسـیله آن قادر بر احساس و حرکت ارادی می شود و به لفظ (روح) هم ضـمیر مـذکر بر می گردد و هم مؤ نث و چه بسا در اسـتعمال این کلمه جواز صادر شده که مجازا در اموری که به وسـیله آنهـا آثـار نیـک و مطلوبی ظاهر می شود اطلاق بکننـد، چنانکه علم را حیات نفوس می گوینـد چنانچه خـدای تعـالی هم فرمود: (او من کـان میتـا فاحییناه) که مقصود از آن زنـده کردن ، هـدایت نمودن به سوی ایمان است ، و در آیه شـریفه (ینزل الملائکـهٔ بـالروح من امره) هم از همین بـاب جمعی روح را به وحی تفسـیر کرده انـد و همچنین آیه (و کـذلک اوحینـاالیک روحـا من امرنـا) که مراد از آن قرآن است که آن نیز وحی است ، و گفته انـد که اگر خـدا قرآن و وحی را روح نامیـده از این باب

بوده که نفوس مرده به وسیله آن حیات و زندگی می یابند همچنانکه 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 معنائی که در جانداران می یابیم و مبداء حیات و منشاء احساس و حرکت ارادی است نیامده ، مثلا یکجا فرمود: (یوم یقوم الروح و الملائکه صفا) و نیز فرموده (تنزل الملائکهٔ و الروح فیها باءذن ربّهم من کل امر) که بدون تردید مراد از آن در این دو آیه غیر روح حیوانی و غیر ملائکه است ، و قبلا ـ هم روایتی از علی (علیه السلام) نقل کردیم که آن جناب به آیه (ینزل الملائکه بالرّوح من امره علی من یشاء من عباده) استدلال فرموده بود بر اینکه روح از ملائکه است .

و نیز قرآن کریم که یکجا آن را به (قدس) و جائی 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 آنهااست پاک و منزه است .

و این روح هر چند غیر از ملائکه است ، لیکن جز در امر وحی و تبلیغ – همچنانکه از آیه (ینزل الملائکهٔ بالروح من امره علی من یشاء من عباده ...) استفاده می شود – همراه ملائکه هست .

از سوی دیگر می بینیم یکجا آورنده قرآن را به نام جبرئیل معرفی نموده و می فرماید: (قل من کان عدوا لجبریل فاءنّه نزله علی قلبک باذن اللّه) و در جای دیگر همین جبرئیل را روح الامین خوانده و آورنده قرآنش نامیده و فرموده : (نزل به الروح الامین علی قلبک لتکون من الم نذرین بلسان عربّی مبین) و نیز فرموده : (قل نزله روح القدس من ربّک) و روح را که به وجهی غیر ملائکه است به جای جبرئیل که خود از ملائکه است آورنده قرآن دانسته است ، پس معلوم می شود جبرئیل آورنده روح است و روح حامل این قرآن خواندنی است .

از همینجا آن گره و مشکلی که در آیه (و کذلک اوحیناالیک روحا من امرنا) بود حل می شود، و معلوم می گردد که مراد از (وحی روح) در آیه مزبور نازل کردن روح القدس است به رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم)، 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 .

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 : (و کلمته القیها الی مریم و روح منه).

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 : (ان مثل عیسی عند اللّه کمثل آدم خلقه من تراب ثمّ قال له کن فیکون).

خدای سبحان برای روشن کردن و واضح نمودن حقیقت روح این را نیز فرموده : (قل الروح من امر ربّی) و ظاهر از کلمه (من) این است که حقیقت جنس را معنا می کند همچنانکه این کلمه در سایر آیات وارده در این باب بیانیه است ، مانند آیه (یلق الرّوح من امره) و آیه (ینزل الملائکهٔ بالرّوح من امره) و آیه (اوحینا الیک روحا من امرنا) و آیه (تنزل الملائکهٔ و الرّوح فیها باذن ربّهم من کلّ امر) که در همه اینها کلمه من می فهماند روح از جنس و سنخ امر است .

آنگاه امر را بیان کرده و می فرماید: (انّما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون فسبحان الّذی بیده ملکوت کل شی ء) که در درجه اول می فهماند امر او عبارت است از 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 دلیلهائی 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: (و ما امرنا الا واحدهٔ کلمح بالبصر) 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 معذلک 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 همچنانکه فرمود: (الا له الخلق و الامر) 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 (ان مثل عیسی عنداللّه کمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون) 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 (ثم جعلناه نطفهٔ فی قرار مکین ثمّ خلقنا النّطفهٔ علقهٔ فخلقنا العلقهٔ مضغهٔ ... ثمّ انشاناه خلقا آخر) زیراایجاد خدای سبحان را که منسوب به خود او است و سلسله علل ، تخلل و واسطه نیستند خلق دیگری نامیده .

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 ، ابلغ از ملک است بنابراین برای هر موجودی ملکوتی و امری است آنچنان که فرمود: (او لم ینظروا فی ملکوت السموات و الارض) و نیز فرمود: (و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض) و نیز فرمود: (تنزل الملائکهٔ و الروح فیها باذن ربّهم من کل امر).

موارد اطلاق و استعمال کلمه (روح) در آیات قرآن مجید

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 تاءثیرات تدریجی خود در آن اثر بگذارند این همان وجود ما فوق نشاءه 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 تنهائی ذکر کرده مانند آیه (یوم یقوم الروح و الملائکهٔ صفا و نیز مانند تعرج الملائکهٔ و الرّوح الیه ...).

از کلام خدای سبحان چنین بر می آید که این روح گاهی با ملائکه است همچنانکه آیات زیر بدان دلالت دارد که می فرماید: (من کان عدوا لجبریل فانه نزله علی قلبک) و (نزل به الروح الامین علی قلبک) و (قل نزله روح القدس) و (فارسلناالیها روحنا فتمثّل لها بشرا سویا.

و گاهی آن حقیقتی است که در عموم آدمیان نفخ و دمیده می شود و در این باره فرموده است : (ثم سویه و نفخ فیه من روحه) و نیز فرموده : (فاذا سویته و نفخت فیه من روحی).

و گـاهی دیگر آن حقیقتی که بـا مؤ منین است نامیـده شـده است و در این بـاره فرموده : (اولئک کتب فی قلوبهم الایمان و ایـدهم بروح منه) اشعار بلکه دلالت دارد بر این مطلب آیه شریفه : (او من کان میتا فاحییناه و جعلنا له نورایمشی به فی الناس).

برای اینکه در آن از حیات جدید گفتگو شده و حیات فرع روح است .

و گاهی دیگر آن حقیقتی نامیـده شـده است که انبیاء با وی در تماسـند و در این باره فرموده : (ینزل الملائکهٔ بالرّوح من امره علی مـن یشـاء من عبـاده ان انـذروا...) و نیز فرمـوده (و آتینـا عیسـی بن مریم البینـات و ایـدناه بروح القـدس) و نیز فرمـوده : (و کـذلک اوحیناالیک روحا من امرنا) و آیاتی دیگر.

و گـاهی به آن حقیقتی اطلاق می شود که در حیوانات و نباتات زنـده وجود دارد ، و پاره ای از آیات اشـعار 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 آن چه گذشت با تمام طول و تفصیلش معنای آیه (یسلونک عن الروح قل الروح من امر ربّی) روشن شد، و معلوم شد که جواب آیه از سؤ ال از روح مشتمل بر بیان حقیقت روح است ، و اینکه روح از مقوله امر است ، به آن معنائی که گذشت .

و اما جمله (و مااوتیتم من العلم الا قلیلا) معنایش این است که آن علم به روح که خداونـد به شـما داده اندکی از بسیار است ، زیرا روح موقعیتی در عالم وجود دارد و آثار و خواصـی در این عالم بروز می دهد که بسیار بدیع و عجیب است ، و شما از آن آثار بی خبرید.

اقوال مختلف و متعدد مفسرین درباره مراد از روح در آیه : (یسئلونک عن الروح ...)

این بـود نظریه مـا در بـاره روح ولی مفسـرین در اینکه مراد از روح که در آیه مـورد بحث مورد سؤ ال و جواب قرار گرفته چیسـت اقوال مختلفی دارند.

بعضـی از ایشان گفته انـد: مراد از روح که در آیه از آن سؤ ال شـده همان روحی است که خـدای تعالی در آیه (یوم یقوم الروح و الملائکهٔ صفا) و در آیه (تعرج الملائکهٔ و الرّوح الیه ...) از آن اسم برده ، ولی این مفسرین دلیلی بر گفته خود ارائه نداده اند.

بعضـی دیگر گفته انـد: مراد از آن ، جبرئیل است ، زیرا خـدای تعالی او را روح نامیده و فرموده : (نزل به الروح الامین علی قلبک) دلیـل ایشـان همین است که خـدا او را روح نامیـده ، ولی صـرف نامیـدن ، دلیل نمی شود بر اینکه هر جا کلمه روح بیایـد به معنای جبرئیـل باشـد، علاوه بر این ما در آغاز گفتار خاطرنشان ساختیم که تسـمیه جبرئیل به روح معنای خاصـی 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 .

بعضـی دیگر گفته انـد: مراد از روح ، قرآن کریم است ، چون خـدای سـبحان آن را روح خوانده ، و حاصل سؤ ال و جواب در آیه مـورد بحث این است که مردم از تـو از قرآن می پرسـند که آیـا از امر خـداست و یـا از خـود تـو؟ جـوابش ان بگو که از نـاحیه امر پروردگـار من است ، و غیر از پروردگـار من کسـی قـادر نیست ماننـد آن را بیاورد، و به همین جهت قرآن آیتی است معجره که بر صحت رسالت من دلالت دارد،

و شـما 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: (و لئن شئنا لنذهبن بالذی اوحینا الیک) این معنا را تاءیید می کند.

این قول نیز صـحیح نیست ، و همان ایرادی که به وجه قبلی کردیم به این نیز وارد است ، زیرا صـرف اینکه در کلام خـدای سـبحان روح به معنای قرآن آمـده باشـد 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 (و کـذلک اوحینـا الیـک روحا من امرنا) به معنای قرآن نیست ، و اشـکالی را هم که به این معنا وارد می شـد بیان نمودیم ،از این هم که بگـذریم آیه (و لو شـئنا) که بعد از آیه مورد بحث قرار دارد چنین نیست ، که تنهااین قول را تاءیید کند، بلکه مؤ ید اقوال دیگری نیز هست .

بعضی دیگر گفته اند: مراد از روح ، روح انسانی است ، چون متبادر از آن هر جا که اطلاق شود همین معنا است ، و پاسخ (قل الروح من امر ربّی) در حقیقت ، طفره رفتن از جواب و نهی از غور درفهم 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 هوائی و لطیف که در جوف بدن آمد و شد می کند، ویا آنکه جسمی است هوائی 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.

قسمت دوم

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 روحهائی است که در کلام مجید خدای تعالی آمده ، و مقصود از سؤ ال 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 سوال به پرسش از حدوث و قدم روح و معنا کردن جواب به طوری که با این سؤ ال جور و مناسب در آید ادعائی است بدون دلیل و لفظ آیه هیچ دلالتی بر آن ندارد.

مفسرین ، گذشته از این اختلاف ، اختلاف دیگری در معنای (قل الروح من امر ربّی) دارند که آیا این جواب ، جواب مثبتی است ، یا آنکه طفره رفتن از جواب و توجه نکردن به سؤ ال 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 مناسبند، 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 ف رماید: (شما از علم بهره ای داده نشده اید مگر اندکی) آیا مخاطب به آن قوم یهود است و یا قریش ؟ - البته اگر قریش باشند قطعا یهودیها یادشان داده اند که از رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله) چنین سوالی بکنند - و یا آنکه مخاطبین به آن رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله) و سایر مردمند؟ مناسب تر به سیاق آیات این است که مخاطبین به خطاب (و ما اوتیتم) یهود باشد، و جمله مذکور تتمه کلام رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله) باشد، و هم ایشان پرسش مذکور را کرده باشند، چون در عصر رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله) 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 (الّذین لا یعلمون) تعبیر شده مردمی جاهل بوده اند.

و لئن شئنا لنذهبن بالذی اوحینا الیک ثم لاتجد لک به علینا وکیلا

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 درباره قرآن گفتگو داشت می فهمیم که مقصود از آن خصوص آن روحی است که از آسمان بر رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله) نازل می شود و قرآن را به او القاء می کرد.

و بنابراین ، 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 اولا مراد از (الذی اوحینا الیک) آن روح الهی است که کلمه القاء شده به رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله) بوده و همان حقیقتی است که آیه (و کذلک اوحینا الیک روحا من امرنا) به آن اشاره می کند.

و ثانیا 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 از مفسرین پنداشته اند، و معلوم است که این تفسیر مبنی بر این است که مراد از (الذی اوحینا الیک) قرآن باشد، نه روح که آورنده آن است ، و حال آنکه جلوتر گفتیم مراد از آن روح است .

الا رحمه من ربّک ان فضله کان علیک کبیرا

کلمه (الّا) 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 تواست به تو اختصاص ندادند مگر به عنوان رحمتی از پروردگارت ، آنگاه آن رحمت را تعلیل نموده و فرموده : (ان فضله کان علیک کبیرا – همانا فضل او بر تو بسیار بزرگ است) و معلوم است که این جمله در مقام منت نهادن بر رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله) است .

تحدّی عمومی (همه انس و جن) و به تمامی خصوصیات قرآن

تحدّی عمومی (همه انس و جن) و به تمامی خصوصیات قرآن (نه فقط بلاغت و فصاحت)

قل لئن اجتمعت الانس و الجن علی ان یاتوا بمثل هذا القرآن لایاءتون بمثله و لو کان بعضهم لبعض ظهیرا

کلمه ظهیر به معنای کمک کار و ماءخوذ از ظهر است مانند کلمه رئیس که ماءخوذ از (راءس) است ، و کلمه (بمثله) از باب به کار بردن اسم ظاهر در جای مضمر 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 معجره 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

مانده و به بانگ بلند تحدی می کند.

و لقد صرّفنا فی هذا القرآن من کل مثل فابی اکثر النّاس الا کفورا

(تصریف امثال) به معنای برگرداندن و دوباره آوردن و با بیانهای 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 (من کل مثل) 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 توبیخ و ملامت است .

و در جمله (اکثر الناس)، 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 همچنانکه در آیه (و کان الانسان کفورا) 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.

مشروط کردن مشرکین ایمان خود را به معجزاتی غریب و ناممکن

و قالوا لن نومن لک حتی تفجر لنا من الارض ینبوعا... کتابا نقروه

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 (ینبوع) 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 همچنانکه 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 یکدستی گرفته آن را خوار بشمارند.

و معنای آن این است که (قالوا) یعنی قریش گفتند: (لن نومن لک) ای محمد به تو ایمان نمی آوریم (حتی تفجر) تا آنکه بشکافی (لنا من الارض) برای ما از زمین مکه با همه کم آبیش (ینبوعا) چشمه آبی که آبش خشک نشود (او تکون - اعجازا - لک) تا اینکه به عنوان معجزه برای تو بوده باشد (جنه من نخیل و عنب فتفجر الانهار) باغی از خرما و انگور که در آن نهرها جاری سازی (خلالها) در وسط آن بهشت (تفجیرا جاری ساختنی (او تسقط السماء کما ز عمت) و یا آسمان را فرو ریزی همانطور که خودت (در سخنانت) ادعا کردی .

(این جمله اشاره است به حکایت کلام خدا که فرموده بود: (او نسقط علیهم کسفا من السّماء) و از همینجا فهمیده می شود که سوره اسری بعد از سوره سباء نازل شده) (علینا کسفا) یا آسمان را بر سر ما قطعه قطعه فرو ریزی (او تاتی باللّه و الملائکهٔ قبیلا و یا خدا و ملائکه را در مقابل چشم ما حاضر کنی تا آنها را ببینیم (او یکون لک بیت من ز خرف) و یا خانه ای از طلا داشته باشی (او ترقی فی السماء) و یا به آسمان بالا روی و (لن نؤ من لرقیّک) و هرگز به بالا رفتنت ایمان نیاوریم (حتی تنزل علینا) تا آنکه بر ما نازل کنی (کتابا نقروه) کتابی راکه بخوانیم .

قل سبحان ربّی هل کنت الا بشرا رسولا

تحقق بخشیدن به پیشنهاد مشرکین ، در شاءن پیامبر (ص)

تحقق بخشیدن به پیشنهاد مشرکین ، در شاءن پیامبر (ص) نیست

در این جمله رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 اصلا 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 غیرممکن 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 منظور شاءن 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 کارهائی را بکند که زهی لجاجت ، زیرا رسالت کجا چنین اقتضائی دارد،

رسالت تنها این اقتضاء را دارد که آنچه را خداوند به او پیغام داده و ماءمور 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 ادعائی 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 ماءمور نموده ک ه در جواب آنها نخست پروردگار خود را از گزاف و تفویض قدرت که از گفته ایشان بر می آمد منزه نماید (بعید نیست که از جمله (قل سبحان ربّی) تعجب هم استفاده بشو چون مقام بسیار مناسبت آن را دارد)، و در ثانی بصورت استفهام بفرماید: (هل کنت الا بشرا رسولا) مگر من جز یک فرد بشرم ؟، و همین جواب ، خود مؤ ید این است که جمله (سبحان ربّی) 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 عبدالله 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 شاءنی 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 دارند، کلمه (تشرا) 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 برآوردن اینگونه امور را بگیر.

گفتار بعضی مفسرین در ارتباط به دو کلمه بشرا و رسولا در آیه و اشکالات آن

بعضی از مفسرین گفته اند: تنها کلمه (رسولا) در جواب دخالت دارد، و کلمه (بشرا) به عنوان مقدمه آورده شده ، یعنی خواسته است قبلا 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 آنگاه جواب دهد که پیغمبران جز بر آنچه که به دستشان سپرده شده قدرت برآوردن 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 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 اولا با آنچه که از روایات بر می آید مخالف است برای اینکه از روایات بر می آید که مشرکین از رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) در خواست 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 ثانیا – آنطور هم که او جمله (هل کنت الا بشرا رسولا) 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 در خواست اقتراحات ایشان را بکند 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 (لن نؤ من لک حتی تفجر) (تا آنکه تو برایمان نهر بشکافی) (او تسقط السماء) یا آسمان را به زیر آوری ، سبحان اللّه این چه بلند پروازی 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.

و ما منع الناس ان یؤ منوا اذ جاءهم الهدی الا ان قالوا ابعث اللّه بشرا رسولا

استفهام در جمله (ابعث اللّه بشرا رسولا) استفهام انکاری است ، و جمله (قالواابعث اللّه ...) 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 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 .

بنابراین ، معنای آیه این می شود که : چه باز داشت 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 همچنانکه خدای تعالی در نظائر آیه (لو شاء ربنا لانزل ملائکهٔ فانا بماارسلتم به کافرون)، پندار ایشان را حکایت نموده است).

قل لو کان فی الارض ملائکهٔ یمشون مطمئنین لنزلنا علیهم من السّماء ملکا رسولا

تقریر و توضیح برهان بر نبوت عامه و اثبات آن

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 یکدسته 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 فرضا 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 مساءله 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.

و اتفاقا همینطور 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 مثلا رسول آدمیان آدمی و رسول فرشتگان ، فرشته باشد صحیح نبوده و معنائی آنچنان 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 منزه باشند، و آن عده معدود همان رسولان خدا و انبیاء هستند.

توضیح برهانی عقلی بر اینکه تحمل وحی خاص انبیاء الهی است

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 هائی 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 آنجائی 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 ما چگونگی استفاده آن را در بحث نبوت جلد دوم این کتاب و در ضمن داستانهای نوح (علیه السلام) در جلد دهم آن با شرحی مفصل گذراندیم .

و اما آیه مورد بحث یعنی آیه (قل لو کان فی الارض ملائکة ...) 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) رااین 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 فرضا 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 ملاحظه می فرمائید اولا 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 ثانیا 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 خاطراینکه باید دارای طهارت باطنی و روحی از امر خدا باشد افرادی از بشر خواهند بود، نه همگی ایشان) نبی و پیغمبر است .

توجهی به سیاق آیه و دلات آن

توجهی به سیاق آیه و دلات آن

از سیاق آیه چنین انتظار می رفت که در قب ال گفته مشرکین (ابعث اللّه بشرا رسولا) بفرماید: (لبعث اللّه فیهم ملکا رسولا) و لیکن به دو جهت چنین نفرمود بلکه به جای آن فرمود: (لنزلنا علیهم من السماء ملکا رسولا) جهت اول اینکه : بهتر شبهه ایشان را برطرف سازد، زیرا بطور کلی و ثنی ها و بت پرستان چه از فرقه برهمائیان و چه بودائیان و چه صابئین از مبعوث شدن یک فرد کامل بشر برای تکمیل آدمیان آنطور که مشرکین عرب انکار و تعجب می کردند انکار و تحاشی ندارند، و به طوری که از کتب مقدسه ایشان برمی آید، این مساءله 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 می کرده ، - و به طوری که گفته شده - بودا و یوذاسف را همان کاملین می دانند، و به هر حال بت پرستان معبود را عبارت از فرشته و یا جن و یا انسان در خود فرو رفته می دانند، 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.

همچنانکه فرمود: (و ما کان عطاء ربّک محظورا) و نیز فرمود: (قالوا لن نومن حتی نوتی مثل ما اوتی رسل الله اللّه اعلم حیث یجعل رسالتهٔ).

و این آیه یعنی آیه مورد بحث آن روایاتی را که ائمه اهل بیت (علیهم السلام) در باره فرق میان رسول و نبی وارد شده تاءیید می کند، زیرا در آن روایات آمده که رسول عبارت است از انسانی که ملک را می بیند و صدایش را می شنود، ولی نبی آن کسی است که پیام آسمانی را به صورت رؤ یا می گیرد، و چیزی به چشم نمی بیند، 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 : (فی الارض یمشون مطمئنین) 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 .

چون دلیل و برهان نتیجه نبخشید، گواهی را به خدا واگذار

قل کفی باللّه شهیدا بینی و بینکم انّه کان بعباده خبیرا بصیرا

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 همچنان بر کفر و انکار خود پافشاری نموده اعتنائی نکردند، و همچنان 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 مس اله را به گواهی خدا واگذار نماید چونکه 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 همچنان استکبار و عناد به خرج دادند.

بنابراین 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 مالك امور واگذار تا او هر طور که می خواهد حکم نماید.

بعضی ها گفته اند: مراد از این آیه شاهد گرفتن خدااست 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 افترائات تو نباشد در پاسخ می گویم اگر از افترائات من که یك فرد مانند شمایم 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 (بینی و بینکم) و همچنین جمله (انّه کان بعباده خبیرا بصیرا) بطوری که دیگران هم گفته اند با آن نمی سازد زیرااگر مقصود از آیه این معنا بود جا داشت بفرماید: (شهیدا لی علیکم - خدا شاهد من بر علیه شما است) و یا بفرماید: (شهیدا علی رسالتی - 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.

و من یهد اللّه فهو المهتد و من یضلل فلن تجد لهم اولیاء من دونه ...

این آیه به طوری که از سیاق کلام بر می آید تتمه خطاب اخیر رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) است که به وی می فرمود: (قل کفی باللّه شهیدا بینی و بینکم - 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 بنابراین ، 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 بگو مگوی با ایشان است ؟ پس بیش از این خود را به امید هدایت شدن ایشان به زحمت نینداز.

از همینجا می توان فهمید که اینکه بعضی گفته اند: (آیه مورد بحث کلامی جداگانه و ابتدائی 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: (و من یهد اللّه فهو المهتد) 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 (و نحشرهم - 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 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 ملائکهٔ 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 شـد، برای اینکه دنبال همین جمله دارد: (فلن تجد لهم اولیاء من دونه – به غیر از خدا هرگز ولی و یاوری برای ایشان نخواهی یافت) یعنی خواهی دیـد ایشان که ملائکـهٔ را اولیای خود می پندارند و آنها را معبود خود خیال کرده و می پرسـتند به غیر خدا اولیای دیگری ندارند.

و جمله (و نحشرهم یوم القیامه علی وجوههم) 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 سـکونت و آرام شدن شراره آتش است ، کلمه سـعیر هم به معنـای زبـانه آتش است ، پس معنای آیه این است که هر گاه زبانه های آتش فرو نشـست دوباره افروخته ترش می کنیم .

او لم یروا ان اللّه الّذی خلق السموات و الارض قادر علی ان یخلق مثلهم ...

معنای جمله : (قادر علی ان یخلق مثلهم)

(کفور) به معنای جحود و هر دو به معنای انکار از در لجبازی است ، و این آیه احتجاجی است از خـدای سـبحان بر مساءله قیامت و زنده شدن بعد از مرگ ، علیه کسانی که آن را بعید می شـمردند، چون زنده شدن بدن بعد از متلاشـی گشـتن را محال پنداشته می گفتنـد: (ء اذا کنـا عظامـا و رفاتـا ءانـا لمبعوثو ن خلقا جدیـدا – آیا بعـد از آنکه به صورت اسـکلتی در آمـدیم ، و آن اسـکلت هم متلاشی و پوسیده شد دوباره با خلقت جدیدی مبعوث می شویم)؟

خدای تعالی در پاسـخشان می فرماید خلقت بدن در نخستین بار دلیل بر این است که چنین چیزی ممکن است ، و وقتی ممکن شـد دیگر فرقی میان بار اول و بار دوم نیست ، و خلاصه همینکه خود شـما در این دنیا هستیـد و بـدنی زنـده دارید دلیل بر این است که چنین خلقتی محال نیست ، و وقتی محال نشد دیگر چه فرقی میان این بار و بار دیگر است .

بیان اینکه انسان مبعوث در قیامت عین انسان دنیایی است نه مانند او

قسمت اول

بیان اینکه انسان مبعوث در قیامت عین انسان دنیایی است نه مانند او

در اینجا ممکن است به ذهن برسـد که خداوند خلقت بعدی را مثل خلقت قبلی دانسـته نه عین آن پس یک فرد بشـر در قیامت مثل آن فردی است که در دنیا بوده ، نه خود او، در جواب می گوییم تشبیه و ماننـد بودن تنها در بدن است که مورد انکار منکرین بود، نه جـان آدمی که حافـظ وحـدت و شخصـیت انسـان هم در این دنیا و هم در آخرت است ، و بـدان جهت انسان آخرتی عین انسان دنیوی است ، نه ماننـد آن ، آری ملاـک یکی بودن حسـین فرزنـد تقی در دنیـا 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 حسـین در دنیا خواهد شد همچنانکه در خود دنیا هم چند بار بدنش با همه اجزایش عوض شد و او همچنان حسـین پسـر تقی بود.

خواهی پرسـید که چه دلیـل قرآنی بر این معنـا داریـد؟ در جواب می گوییم آیه شـریفه (و قالوا ءاذا ضـللنا فی الارض ءانا لفی خلق جدیـد بل هم بلقاء ربهم کافرون قل یتوفیکم ملک الموت الّـذی وکل بکم) که در پاسـخ کسانی که گفتنـد آیا بعـد از نابود شدن بدن و متفرق گشـتن تار و پود آن دوباره به خلقت جدیدی خلق می شویم ؟ فرموده که : شـما بعد از مرگ نه متفرق می شوید و نه نابود می گردید، بلکه آن ملک الموتی که موکل بر شـما است شـما را به تمام و کمال می گیرد و حفظ می کند، و اما آنکه در قبر می پوسـد و تار و پودش متلاشـی می گردد آن بـدن خاکی شـما است که تجدیـد 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 (یخلق مثلهم) 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 شؤ ون 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 از مفسرین گفته اند که : مراد از کلمه (مثلهم) خود آنان است ، نه مانند ایشان ، همچنانکه ما نیز به یکدیگر می گوییم : (مثل تو کسی چنین کاری نمی کند) یعنی تو 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 کنائی فعل نفی شده اما با نفی سببش که همان صفت باشد و این جور کنایه آوردن مؤ کدتر است از اینکه صریحا بگوید تو این کار را مکن .

و جمله (و جعل لهم اجلا ـ لا ـ ریب فیه) 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 یاد آوری می نماید به منظور عبرت گرفتن کفار است تا شاید از جراءت و جسارت بر خداو تکذیب آیات او دست بردارند و بدانند که خدای تعالی می تواند ایشان را دوباره زنده نموده انتقام کردار زشتشان را بگیرد.

بنابراین ، جمله : (و جعل لهم اجلا ـ لا ـ ریب فیه) ناظر به جمله (ذلک جزاءهم باءنهم کفروا بایاتنا) می باشد که در صدر آیه قرار داشت و آیه آن معنائی را می دهد که آیه (و الّذین کذبوا بایاتنا سنستدرجهم من حیث لا ـ یعلمون ... اولم ینظروا فی ملکوت السموات و الارض ... و ان عسی ان یکون قد اقترب اجلهم فبای حدیث بعده یؤ منون) در مقام افاده آن است .

این معنا استظهاری است که ما از آیه مورد بحث کردیم .

بعضی 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 فیه) بگیرد.

و نظیر این کلام گفتار بعضی دیگر است که جمله (و جعل لهم اجلا لا ریب فیه) 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 .

قل لو انتم تملکون خزائن رحمهٔ ربّی اذا لا مسکتم خشیهٔ الانفاق و کان الانسان قتورا

کلمه قتور به معنای بخیل تفسیر شده البته بخیلی که بخل را به نهایت رسانده باشد، و در مجمع البیان گفته : کلمه : قتر، به معنای تنگی است ، و قتور مبالغه در همان معنا است ، و وقتی گفته می شود: قتر یقتر و یا تقتر و یا اقتر و یا قتر در همه آنها معنا یکی است ، و آن این است که فلانی در خرج کردن امساک می کند.

خدای تعالی در آیه مورد بحث کفار را بر آن معنائی که در آیه : (و ما منع الناس ان یؤ منوا اذ جاء هم الهدی الا ان قالوا ابعث اللّه بشرا رسولا) گذشت یعنی بر جلوگیری و کارشکنی در پیشرفت دعوت انبیاء (علیهم السلام) بر منع از رسالت بشر توبیخ می نماید، و معنای خود آیه روشن است .

بحث روایتی

بحث روایتی

در تفسیر عیاشی از مسعدهٔ بن صدقه از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: شفاء همه در علم قرآن است ، زیرا این خدای تعالی است که می فرماید: (ما هو شفاء و رحمهٔ للمؤ منین ...).

روایاتی درباره نیت و عمل در ذیل جمله : (کلیعمل علی شاکلته)

و در کافی به سند خود از سفیان بن عیینه از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که به من فرمود: نیت از عمل بهتر است و اصلا نیت عمل است ، آنگاه این کلام خدای عزوجل را قرائت نمود که می فرماید: (کل یعمل علی شاکلته)، یعنی هر کسی بر طبق نیت خود عمل می کند.

مؤ لف : اینکه امام فرمود: اصلا نیت عمل است اشاره به اتحاد آن دو دارد، و اینکه اتحاد نیت و عمل اتحاد عنوان و معنون است .

و در همان کتاب به سند خود از ابی هاشم روایت کرده که گفت امام صادق (علیه السلام) فرمود اینکه اهل آتش همیشه در آتش خواهند بود بدین جهت است که نیتشان در 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 است که آن دسته و این دسته مخلدند آنگاه این آیه را تلاوت فرمود: (کل یعمل علی شاکلته) و فرمود: یعنی هر کس بر طبق نیتش عمل می کند.

مؤ لف : این روایت اشاره به رسوخ ملکات در نفس است ، رسوخی که باعث می شود نفس استعداد مقابل را از دست بدهد، توضیح اینکه نف س در بدو خلقتش استعداد نیک و بد هر دو را داشت ، ولی وقتی ملکه یکی از آندو 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 درباره شاءن نزول آیه : (یسئلونک عن الروح ...) و بیان مراد از روح

و در الدر المنثور است (که احمد و ترمذی که ترمذی حدیث را صحیح دانسته) و نسائی و ابن منذر و ابن حبان و ابوالشیخ 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 : (یسئلونک عن الروح) 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 بپرسیم (شاید از جواب به ما عاجز مانده زبانش از ما کوتاه گردد) یهودیان گفتند: از او از روح بپرسید، ایشان از آنجناب پرسیدند که روح چیست ؟ این آیه نازل شد: (یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربّی و ما اوتیتم من العلم الا قلیلا).

وقتی این آیه را در پاسخ شنیدند گفتند: اتفاقا ما علم بسیاری داریم ما تورات داریم ، و هر که تورات داشته باشد چیز بسیاری دارد، در پاسخ این سخنشان این آیه نازل شد: (قل لو کان البحر مدادا لکلمات ربّی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربّی و لو جئنا بمثله مددا).

مؤ لف : به طریق دیگری از عبداللّه بن مسعود و از عبد الرحمان بن عبد اللّه بن ام الحکم روایت شده که اصلا سؤ ال 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 ابیطالب (علیه السلام) روایت کرده اند که در ذیل آیه : (و یسئلونک عن الروح) 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.

مؤ لف : 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 : (ینزل الملائکهٔ بالروح من امره)، و آیاتی دیگر، و همچنین با روایات هم نمی سازد، و ما در تفسیر جمله (ینزل الملائکهٔ بالروح من امره) در سوره نحل حدیثی از علی (علیه السلام) نقل کردیم که ملک بودن روح را انکار می کرد، و به همین آیه استدلال فرمود: بنابراین عبرت در مساءله 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 (علیه السلام) از آیه : (یسلونک عن الروح قل الروح من امر ربّی) سؤ ال نمودم ، فرمود: روح مخلوقی است بزرگتر از جبرئیل و میکائیل که همواره همراه رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) بود، و همان روح همراه امامان نیز هست ، و از عالم ملکوت است .

مؤ لف : 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 حمران از ابی جعفر و ابی عبداللّه (علیه السلام) روایت کرده که از آن دو بزرگوار معنای آیه : (یسلونک عن الروح) 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 خلائق او که دارای چشم و نیرو و تاءیید است ، و خداوند آن را در دلهای پیغمبران و مؤ منین قرار می دهد.

مؤ لف : اگر در صدر این روایت متعرض معنای صمد شدند برای این بوده که خواسته اند از توهمی که ممکن است از تعبیر (و نفخت فیه من روحی - از روح خود در او دمیدم) به ذهن در آید جلوگیری کرده باشند، چون آدمی از تعبیر نامبرده در این توهم می شود 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 : (ویسلونک عن الروح قل الروح من امر ربّی) فرموده : همان است که در همه جنبندگان هست ، ابا بصیر می گوید پرسیدم : آن چیست ؟ فرمود از عالم ملکوت و از قدرت است .

مؤ لف : این روایات مؤ ید 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 .

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 عتبه و شیبه دو پسر ربیعه و ابو سفیان پسر حرب و مردی از قبیله بنی عبد الدار و ابا البختری برادر بنی اسد و اسود بن مطلب و ربیعه بن اسود و ولید بن مغیره و ابو جهل بن هشام و عبداللّه 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 شورائی تشکیل دادند و در باره رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم)به بحث پرداخته سرانجام چنین راءی 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 یکجا جمع شده منتظر شمایند، رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) به گمان اینکه دشمنان در رفتار خصمانه خود تجدید نظر کرده اند و می خواهند به اسلام بگروند 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 بد گوئی کردی ، و دین ایشان را نکوهیده و آرای آنها را سفیهانه خواندی و خدایان را بد گفتی ، پیوند اجتماع را گسستی ، و خلاصه هیچ کار زشتی نماند مگر آنکه با ما کردی ،

قسمت دوم

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 آنقدر برایت جمع کنیم که تو از همه ما توانگرتر باشی ، و اگر منظورت ریاست و آقائی است بگو تا تو را به آقائی 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 شمامبعوث نموده و کتابی بر من نازل کرده ، و مرا دستور داده تا شما را بشارت داده انذار 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 آنرا 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 در آمدتر از سرزمین ما و زندگانی ای دشوارتر از زندگی ما نیست ، بیا و از پروردگاری که می گویی مبعوثت نموده درخواست کن گشایشی به زندگی ما بدهد، و این کوهها راکه 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 راباپرسیم ، 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) فرمود: من به چنین چیزهائی 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.

گفتند : حال که این را هم قبول نمی کنی اقلا 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 برایت باغی و گنجهائی و کاخهائی از طلا و نقره

فراهم نماید، و تو را از آنچه که می بینیم در طلبش هستی بی نیاز کند، چون تو الان 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) فرمود: من اینکار را نمی کنم ، و هرگز از پروردگار خود چنین چیزهائی 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 پذیرفتنتان حظتان 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 گوئی 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 همچنان با تو بنشینیم ، و هر چه خواستیم سؤ ال 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 ملائکهٔ را یکجا برایمان نیاوری .

وقتی این حرف را زدند رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) برخاست و عبداللّه بن ابی امیه هم با او برخاست و گفت : ای محمد (صلی اللّه علیه و آله و سلم) قومت پیشنهادهائی کرده اند نپذیرفتی از تو برای خود چیزهائی 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 بیاوری آن را هم 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 ببینم که بر فراز آسمان شدی آنگاه نسخه ای باز با خود بیاوری و چهار فرشته هم با تو بیایند و شهادت دهند که آنچه می گوئی حق است ، به خدا سوگند اگر این را هم بکنی گمان می کنم که تصدیقت نکنم .

این را گفت و رفت ، رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) اندوهگین به خانه خود بازگشت ، و از اینکه مردم بر خلاف آنچه انتظار داشت با وی مواجه شدند و برای همیشه از پیرویش ماءیوسش کردند تاءسف می خورد و در اینجا بود که آیه (لن نومن لک) تا جمله (بشرا رسولا) در باره کلام عبد اللّه بن ابی امیه نازل شد....

مؤ لف : آنچه در این روایت در حکایت گفتگوی قریش با رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) آمده با ظاهر آیات مورد بحث نمی سازد، همچنانکه جوابهائی که در این روایت است از رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) نقل کرده با جوابهائی 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 سؤ الها را می کرده عبد اللّه بن ابی امیه مخزومی برادر ام سلمه همسر رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) بوده است .

و در الدر المنثور در تفسیر جمله (و نحشرهم یوم القیمهٔ علی وجوههم آمده که احمد و بخاری و مسلم و نسائی و ابن جریر و ابن ابی حاتم و حاکم و ابو نعیم در کتاب معرفت وابن مردویه و بیهقی در کتاب اسماء و صفات از انس روایت کرده اند که گفت : شخصی از رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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.

مؤ لف : در این معنا روایات دیگری نیز هست .

سوره اسری ، آیات ۱۰۱ – ۱۱۱

سوره اسری ، آیات ۱۰۱ – ۱۱۱

و لقد ءاتینا موسی تسع ایات بینات فسل بنی اسرئیل اذ جاءهم فقال له فرعون انی لا ظنک یاموسی مسحورا (۱۰۱) قال لقد علمت ما انزل هولاء الا رب السموت و الارض بصائر و انی لا ظنک یافرعون مثبورا(۱۰۲) فاراد ان یستفرهم من الارض فاغرقناه و من معه جمیعا(۱۰۳) و قلنا من بعده لبنی اسرئیل اسکنوا الارض فاذا جاء وعد الاخرة جئنا بکم لفیفا(۱۰۴) و بالحق انزلناه و بالحق نزل و ما ارسلناک الا مبشرا و نذیرا(۱۰۵) و قرانا فرقناه لتقراه علی الناس علی مکث و نزلناه تنزیلا (۱۰۶) قل آمنوا به او لا تؤ منوا ان الذین اوتوا العلم من قبله اذا یتلی علیهم یخرون للاذقان سجدا(۱۰۷) و یقولون سبحان ربنا ان کان وعد ربنا لمفعولا (۱۰۸) و یخرون للاذقان یبکون و یزیدهم خشوعا (۱۰۹) قل ادعوا اللّه او ادعوا الرّحمن ایاما تدعوا فله الاسماء الحسنی و لا تجهر بصلاتک و لا تخافت بها و ابتغ بین ذلک سبیلا (۱۱۰) و قل الحمد لله الّذی لم یتخذ ولدا و لم یکن له شریک فی الملک و لم یکن له ولی من الذل و کبره تکبیرا(۱۱۱).

ترجمه آیات

و هر آینه به تحقیق ، موسی را نه معجره آشکار دادیم . پس از بیامدشان و فرعون بدو گفت : ای موسی من تو را جادو شده می پندارم (۱۰۱).

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 مؤ عد 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 نوید بخش 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 منزه 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 مخوان و آهسته هم مخوان بلکه میان این دو راهی پیش گیر (۱۱۰).

بگو ستایش خاص خدائی 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

در این آیات وضع رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) و معجره قرآنش و اعراض مشرکین از آن جناب و طلب نمودن معجزاتی بیهوده تشبیه شده به وضع موسی (علیه السلام) و معجزات نبوتش و اعراض فرعون از آن معجزات ، و نسبت سحر به وی

دادن ، و پس از تشبیه مجددا به وصف قرآن کریم و سبب نزول تدریجی آن و نیز به بیان معارفی دیگر می پردازد.

و لقد اتینا موسی تسع ایات بینات فسئل بنی اسرائیل اذ جاءهم فقال له فرعون انی لا ظنک یا موسی مسحورا

مقصود از معجزات نه گانه موسی (ع) در آیه : (و لقد آتینا موسی تسع اياتبينات ...)

معجزاتی که موسی بن عمران (علیه السلام) 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 ظاهرا مقصود از معجزات نه گانه در آیه همین ها باشد، مخصوصا با در نظر گرفتن این که گفتار موسی به فرعون را حکایت نموده می فرماید: (لقد علمت ما انزل هولاء الا رب السموات و الارض بصائر - 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 (تسع آیات) این است که نه معجزه نامبرده یک بار نازل شده و این مخالف با واقع مطلب است ، چون واقع ، این است که معجزات تدریجا 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 بنابراین دیگر نباید به گفته بعضی 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: (فسئل بنی اسرائیل - از یهود بپرس) 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 .

(انی لاظنک یا موسی مسحورا) - یعنی من گمان می کنم که تو را سحر کرده باشند و در نتیجه خللی به عقلت وارد آمده باشد،

و این همان معنایی است که در جای دیگر نقل نموده فرموده است : (ان رسولکم الذی ارسل الیکم لمجنون) بعضی گفته اند: مقصود از مسحور که به صیغه اسم مفعول است ساحر و به معنای اسم فاعل است نظیر کلمه میمون و مشؤ وم که به معنای دارنده میمنت و دارنده نحوست است که در اصل در نسبت استعمال شده معنای میمنتی و مشئمتی را می دهد (مانند همدانی و شیرازی).

قال لقد علمت ما انزل هولاء الا رب السموات و الارض بصائر و انی لاظنک یا فرعون مثبورا

کلمه (مثبور) 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 اولا حکم دست خداست و نمی شود بطور یقین حکم کرد و ثانیا 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 .

فاراد ان یستفرهم من الارض فاغرقناه و من معه جمیعا

استفزاز به معنای بیرون کردن به قهر و زور است ، و معنای آیه روشن است .

و قلنا من بعده لبنی اسرائیل اسکنوا الارض فاذا جاء وعد الاخرهٔ جئنا بکم لفیفا.

معنای اینکه خطاب به بنی اسرائیل فرمود: (اسکنوا الا

معنای اینکه خطاب به بنی اسرائیل فرمود: (اسکنوا الارض فاذا جاء وعدالاخرهٔ...)

مقصود از زمینی که ماءمور شدند در آنجا سکونت نمایند سرزمین مقدسی است که به حکم آیه شریفه (ادخلوا الارض المقدسهٔ التی کتب اللّه لکم) و آیاتی دیگر، خداوند برای آنان مقدر فرموده بود. همچنانکه 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: (فاذا جاء وعد الاخرهٔ) این است که وقتی وعده بار دوم و یا وعده زندگی آخرت رسید که بنا به احتمال دوم مراد از آن بطوری که مفسرین گفته اند روز قیامت است ، و معنای جمله : (جئنا بکم لفیفا) 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 قضائی باشد که راندن آن را در اول سوره ذکر نموده فرمود: (فاذا جاء وعد الاخرهٔ لیسوء وجوهکم و لیدخلوا المسجد کما دخلوه اول مرهٔ و لیتبروا ما علوا تتبیرا) هر چند که بیشتر مفسرین این احتمال را نداده اند، لیکن بنابراین 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 بنابراین وجه ، نکته فاء تفریعی که بر سر جمله : (فاذا جاء وعد الاخرهٔ ...) آمده روشن می شود و معلوم می گردد که چرا جمله مزبور متفرع بر جمله : (و قلنا من بعده لبنی اسرائیل اسکنواالارض) شده ، در حالی که بنابر وجه سابق هیچ نکته ای از این تفریع به دست نمی آید.

و بالحق انزلناه و بالحق نزل و ما ارسلناک الا مبشرا و نذیرا

بعد از آنکه از تشبیهی که گفتیم فارغ گردید مجددا به بیان حال قرآن و ذکر اوصاف آن برگشته خاطرنشان 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 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

کنـد، چون او رسولی بیش نیست ، وتنهـا مـاءمور است که بشـر را بشارت و انـذار دهـد. پس همه اینها برای این است که قرآن حق است و از مصدر حق صادر گشته ، (و ماذا بعد الحق الا الضلال – بعد از حق غیر از ضلالت چه چیز دیگری هست).

پس جمله (و ما ارسلناک ...) 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) و غیر او در این مداخله نداشتن برابرند.

حکمت نزول تدریجی و تفریق قرآن

و قرآنا فرقناه لتقراه علی الناس علی مکث و نزلناه تنزیلا.

این آیه عطف است بر مـا قبلش و معنـای مجموع آن دو چنین می شود، مـا قرآن را به حق نازل نمودیم و آن را آیه آیه کردیم . در مجمـع البیـان گفته : (معنـای (فرقنـاه) (فصـلناه) است ، یعنی آن را آیه آیه و سوره سوره نـازل کردیم ، جمله : (علی مکث) 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 صرفنظر 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 بشـر نمی گنجد، لذا باید به تدریج که خاصـیت این عالم است نازل گردد تا مردم به آسانی بتوانند تعقلش کرده حفظش نماینـد، و بر این حساب آیه شـریفه همان معنایی را می رسانـد که آیه (انا جعلناه قرآنا عربیا لعلکم تعقلون و انه فی ام الکتاب لدینا لعلی حکیم) در مقام بیان آن است .

و نزول آیـات قرآنی به تدریـج و بنـد بنـد و سوره سوره و آیه آیه ، به خـاطر تمامیت یافتن اسـتعداد مردم در تلقی معارف اصـلی و اعتقـادی و احکـام فرعی و عملی آن است ، و به مقتضای مصالحی است که برای بشـر در نظر بوده ، و آن این است که علم قرآن با عمـل به آن مقـارن باشـد، و طبع بشـر از گرفتن معـارف و احکـام آن زده نشود، معارفش را یکی پس از دیگری درک نمایـد 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 معنائی است که از نظر لفظ آیه با قطع نظر از سـیاق استفاده می شود، و لیکن از نظر سیاق آیات قبلی که در آن سخنی چون : (حتی تنزل علینـا کتابـا نقروه) وجود داشت که پیشـنهاد کرده بودنـد قرآن یکبـاره نـازل شود اسـتفاده می شود که منظور از تفریق قرآن این است که آن را بر حسب تـدریجی بـودن تحقـق اسـباب نزول سوره سوره و آیه آیه نـازل کردیم و پیشـنهاد نزول دفعی در قرآن کریم مکرر حکایت شـده است ماننـد آیه : (و قال الّـذین کفروا لو لا نزل علیه القرآن جملـهٔ واحدهٔ) و نیز آیه : (یسـئلک اهل الکتاب ان تنزل علیهم کتابا من السماء).

مؤ یـد این احتمـال ذیـل آیه است که می فرمایـد: (و نزلنـاه تنزیلاـ) برای اینکه تنزیل به معنای نازل کردن به تدریـج 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 مسـتلزم اعتبـار اول نیز هست ، زیرا اعتبـار اول عبارت بود از این که مقصود از تفریق قرآن تفریق معارف و احکامش باشـد نه تفریـق آیـات و سـوره اش . اگر هم منظـور از تفریـق معنـای دوم باشـد، معـارف و احکـام نیز تفریق خواهـد شـد، چون همه از یک حقیقت سرچشمه می گیرد هم تفریق معارف و هم تفریق آیات و سوره ها.

و به همین جهت خـدای تعالی کتاب خود را به سوره ها و سوره هایش را به آیات تفریق نمود، البته بعد از آنکه به لباس واژه عربی ملبسـش نمود، و چنین کرد تا فهمش برای مردم آسان باشـد، همچنانکه خودش فرموده : (لعلکم تعقلون) آنگاه آن کتاب را دسـته دسـته و متنوع به چند نوع نموده و مرتبش کرد و سـپس یکی پس از دیگری هر کدام را در موقع حاجت بدان و پس از پدید آمدن اسـتعدادهای مختلف در مردم و به کمال رسـیدن 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 اللّه به زودی در یک بحث جداگانه به مطالبی که مربوط به این آیه است برمی گردیم .

بی نیاز بودن قرآن از ایمان مشرکین به آن ، برای ثبوت حقانیت و کمالش

قل آمنوا به اولا تؤ منوا... و یزیدهم خشوعا

مراد از (الذین اوتوا العلم من قبله) 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 ، بنابراین هیچ جهتی ندارد که ما آنرا 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 منحصرا علمای مسیحیت خواهند بود چون قبل از نزول قرآن دین غیر منسوخ همان نصرانیت بود و منظور از علمای ایشان آنهایند 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 .

(یخرون للاذقان سجدا) - 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 یقولون سبحان ربنا ان کان وعد ربنا لمفعولا) - 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 همچنانکه در آیات سابق بر این نیز، مکرر نقل شد.

(و یخرون للاذقان یبکون و یزیدهم خشوعا) - 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) تذلل واظهار 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 ، همچنانکه قبلا هم فرموده بود: (و ننزل من القرآن ما هو شفاء و رحمة للمؤ منین) و یک خصیصه از خصائص مشرکین را از مؤ منین نفی می نماید، و آن مساءله انکار بعث است .

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 مؤ منی 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 قرآن .

قبلا- 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 آنقدر 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.

قل ادعوا اللّه او ادعوا الرحمن ایا ما تدعوا فله الاسماء الحسنی

لفظ (او) در این آیه یکسانی و یا اباحه هر دو طرف را افاده می کند و مراد از کلمه (اللّه) 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 اللّه بخوانید و چه به اسم رحمان او را خوانده اید و میان این دو گونه خواندن فرقی نیست).

و جمله (ایا ما تدعوا) شرطیه است و کلمه (ما) نظیر (ما) ئی است که در جمله (فبما رحمهٔ من اللّه) و نیز در جمله (عما قلیل لیصبحن نادمین) به کار رفته است ، و کلمه (ایا) که شرطیه است مفعول (تدعوا) می باشد.

اشاره به اقسام نام ها و بیان مراد از جمله : (فله اسما

اشاره به اقسام نام ها و بیان مراد از جمله : (فله الاسماء الحسنی)

و جمله (فله الاسماء الحسنی) 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 آنهائی که دلالت می کنند بر مسمیاتی که دارای حسنند، و دیگر آنهائی 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 حسنایی 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 حسنایی که آمیخته با قبح باشند، لیکن حسن آنها بر قبحشان فزونی دارد.

از این دو قسم تنها قسم اول اسماء خداست که عبارت است از هر اسمی که در معنایش احسن الاسماء باشد، همچنانکه 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 (فله الاسماء الحسنی) به ذات خدا که از هر اسم و رسمی متعالی است برمی گردد، نه به دو اسم (اللّه) 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 حسنایند 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.

این آیه از آیات برجسته قرآنی است که آن حقیقتی را که قرآن کریم از مساءله 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.

این آیه عقیده وثنیت را درباره اسماء و صفات الهی رد می کند

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 اسمائی 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 وثنی 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) در نمازش می گفته یا اللّه ، 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 صرفا 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 .

بر عکس خواندن اسماء به طوری که از اسم به مسمی تجاوز نکند، محال و غیر معقول است .

بیان اینکه اسماء خداوند متعال مرآت و معرف یک مسمی هستند

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 حداقل در کمالی از کمالات ذات با هم نوعی اشتراک داشته باشند، و ساحت کبریائی خدای تعالی منزه 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 اسمائی 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 : (بل عباد مکرمون لا یسبقونه بالقول و هم بامره یعملون) 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 مؤ ثر 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: (و قل الحمد لله الّذی لم یتخذ ولدا و لم یکن له شریک فی الملک و لم یکن له ولی من الذل) آن را افاده می کند، و ما ان شاء اللّه به زودی این افاده را تکرار می کنیم .

ناگفته نماند که آیه شریفه مورد بحث ، دلالت می کند بر اینکه اسم جلاله (اللّه) جزو اسامی حسنای خدا است که در اصل (الاله)

بوده . وصفی بوده که معنای معبودیت را می رسانده ، و فعلاـ 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 اللّه ، رحمان و رحیم است ، ولی صحیح نیست بگوییم رحمان ، اللّه و رحیم است همچنانکه در خود قرآن کریم هم معامله علمیت با آن شده و مکرر فرموده (بسم اللّه الرحمن الرحیم – به نام خدایی که این صفت دارد: رحمان و رحیم است .

و لا تجهر بصلاتک ولا تخافت بها و ابتغ بین ذلک سبیلا

معنای (جهر) و (اخفات) و امر به اعتدال در قرائت نماز

معنای (جهر) و (اخفات) و امر به اعتدال در قرائت نماز

(جهر) و (اخفات) دو صفت متقابل همند که صداها را با آندو 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 آندو معتدل حرف زدن می شود، و بنابراین معنای آیه این می شود که : در نماز صدایت را خیلی بلند مکن و خیلی هم آهسته مخوان ، 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 .

و قل الحمد لله الّذی لم یتخذ ولدا و لم یکن له شریک فی الملک و لم یکن له ولی من الذّل و کبره تکبیرا

این آیه عطف است بر جمله : (قل ادعوا اللّه او ادعوا الرحمن) که در آیه قبل بود، و حاصل کلام این می شود که : ای پیغمبر، به ایشان بگو اسمائی که می خوانید و خیال می کنید که معبودهای شما هستند، تنها اسمائی 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 او معبود است .

نفی فرزند، ولی و شریک داشتن خدای تعالی

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 آنطور که وثنیت 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 آنطور که دوگانه پرستان وثنی 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 مافوق 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 : (و کبره تکبیرا) 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 : (اللّه اکبر) را این طور تفسیر کرده اند که : خدا بزرگتر از آن است که در وصف کسی بگنجد و همین تفسیر از امام صادق (علیه السلام) روایت شده ، 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 .

بحث روایتی

بحث روایتی

(روایاتی در ذیل برخی آیات گذشته)

در الدر المنثور است که سعید بن منصور و ابن منذر و ابن ابی حاتم از علی روایت کرده اند که وی آیه : (لقد علمت) را (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 .

مؤ لف : 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 (علیه السلام) 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 : (و یخرون للاذقان سجدا).

مؤ لف : 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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 : (قل ادعوا اللّه او ادعوا الرحمن ...) نازل گردید.

مؤ لف : در سبب نزول این آیه ، روایات دیگری ، مخالف این روایت رسیده ، که علتهائی غیر علت مذکور را بیان نموده ، اما از همه آنها بهتر، همین روایت است و با مفاد آیه انطباق بیشتری دارد.

روایاتی درباره اسماء حسنی ، اسماء حقیقی و اسماء اسماء خدا

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

(علیه السلام) در باره اسماء خدا - عزوجل - واز اشتقاق آنها پرسیده (گفتم : کلمه : (اللّه) از چه مشتق شده ؟) فرمود: ای هشام (اللّه) مشتق از اله است و اله ماءلوه 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 .

و نیز در توحید به سند خود از ابن رئاب از عده ای از امام صادق (علیه السلام) 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 المؤ منین (علیه السلام) است و در حدیث دیگر آمده چنین کسانی مؤ من حقیقیند.

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 (علیه السلام) 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 ، آنگاه 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.

و ظاهرا آن سه اسم ظاهر عبارتند از: اللّه و تبارک و سبحان ، و برای هر کدام از این سه اسم ، ارکانی چهارگانه است که در مجموع دوازده رکن می شود، پس آنگاه 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 وحی و قیوم و لا تاءخذه سنهٔ 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 مؤ من و مهیمن و منشی ء 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 حجابهائی هستند برای آن اسم واحد مکنون که به وسیله این سه اسم مخزون شدند، و این همان مطلبی است که آیه : (قل ادعوا اللّه او ادعوا الرحمن ایا ما تدعوا فله الاسماء الحسنی) بیانش می کند.

مؤ لف : این حدیث در کافی نیز از آن جناب روایت شده .

مطالب اتفاقی و اختلافی درباره اسماء خدا و اشاره به عقیده بت پرستان درباره آن

در جلد هشتم این کتاب در بحث اسماء حسنی گذشت که گفتیم : این اسماء که اسماء حسنایش 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 بنابراین بعضی از اسماء حسنی عین ذات خواهند بود: و آن اسمائی هستند که مصداق یکی از صفات ثبوتیه کمالیه را برساند چون : حی و

علیم و قدیر، و بعضی از آنها زائد بر ذات و خارج از ذاتند، و آن اسمائی هستند مشتمل که بر یکی از صفات سلبیه می باشند نظیر: لا تاءخذه سنهٔ و لا نوم 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 ، خلافی 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 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 : (قل ادعوا اللّه او ادعوا الرحمن) 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 نعتی 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 درباره جهر و اخفات در نماز

چند روایت درباره جهر و اخفات در نماز

و در تفسیر عیاشی از زراره و حمران و محمد بن مسلم از ابی جعفر و ابی عبد اللّه (علیه السلام) روایت شده که در تفسیر آیه : (و لا تجهر بصلاتک و لا تخافت بها و ابتغ بین ذلک سبیلا) فرموده اند: ایامی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) 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.

مؤ لف : این معنا در الدر المنثور هم از ابن مردویه از ابن عباس روایت شده و نیز از عایشه 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 سماعهٔ روایت شده که گفت : از امام (علیه السلام) معنای آیه (و لا تجهر بصلاتک و لا تخافت بها) را پرسیدم ، فرمود: مخافته آن است که انسان طوری تکلم کند که گوش خودش هم نشنوند، و جهر آن است که جوهره صدا به شدت بلند شود.

مؤ لف : این روایات تا حدی معنای اولی را که در تفسیر آیه گذراندیم تاءیید می کند. و باز در همان کتاب به سند خود عبد الله

بن سنان روایت کرده که گفت : از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم آیا بر امام جماعت واجب است که نماز را آنقدر بلند بخواند که ماءمومین بشنوند؟ و اگر چنین است در جماعتهائی که جمعیت بسیار است چطور می شود؟ فرمود: باید بطور معتدل و متوسط بخواند چنانچه خدای تعالی فرمود: (و لا تجهر بصلاتک و لا تخافت بها).

و در الدر المنثور است که احمد و طبرانی از معاذ بن انس روایت کرده که گفت : رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) فرمود: آیه : (و قل الحمد لله الّذی لم یتخذ ولدا) تا آخر آیه عزت است .

و در تفسیر قمی از امام آورده که در ذیل (و لم یکن له ولی من الذل) فرموده است : یعنی خداوند هرگز ذلیل نشده تا محتاج ولیی شود که یاریش کند.

بحثی روایتی و قرآنی

(درباره تفریق آیات قرآن و قرانا فرقناه ...)

این بحث پیرامون آیه شریفه (و قرآنا فرقناه لتقراه علی الناس علی مکث) است که در سه فصل عنوان می شود:

تقسیم قرآن به آیات و سور

فصل اول ، پیرامون تقسیمات قرآن کریم : کتاب الهی به اجزائی 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 آندو، اسم برده مثلا فرموده : (سوره انزلناها) و یا فرموده : (قل فاتوا بسورهٔ مثله) و همچنین در غیر این دو آیه .

در لسان رسول خدا و صحابه و ائمه معصومین (علیهم السلام) 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 کند، و آن غرض معرف سوره است ، و در هیچ یک این قاعده تخلف نپذیرفته ، مگر در سوره برائت آن هم به حکم پاره ای از روایات ائمه اهل بیت (علیهم السلام) - که در ذیل آیه : (انا نحن نزلنا الذکر) در جلد دوازدهم این کتاب ذکر نمودیم - تتمه آیاتی از سوره انفال است ، و نیز سوره (والضحی) و (الم نشرح) که با اینکه یک سوره هستند یک بسم اللّه در وسط فاصله شده ، و همچنین سوره فیل و ایلاف که سوره واحدی هستند و یک بسم اللّه در وسط فاصله شده است . البته همه این موارد استثنایی به حکم روایاتی است که از ائمه (علیهم السلام) رسیده و شیخ آن را در تهذیب به سند خود از شحام از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده و محقق در شرایع و طبرسی در مجمع البیان 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: (و اذا تلیت علیهم آیاته زادتهم ایمانا) و نیز مانند: (کتاب فصلت آیاته قرآنا عربیا).

از ام سلمه روایت شده که گفت : رسول خدا آخر هر آیه وقف می کرد، و نیز روایت صحیح آمده که سوره حمد هفت آیه است و از رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) روایت شده که فرمود: سوره ملک سی آیه است ، و همچنین روایاتی دیگر که در باره عدد آیه های هر سوره قرآن از رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) نقل شده است .

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 (صلی اللّه علیه و آله و سلم) 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 حقش 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 تنهائی به خاطر سجع آخرش

یک آیه به حساب آیـد، ماننـد کلمه : (مدهامتان – دو برگ سبز) و چه بسا آیه دو کلمه یا بیشتر باشد، خواه کلام تام باشد یا ناقص ، ماننـد (الرحمن) (علم القرآن) (خلق الانسـان) (علمه البیان) و ماننـد (الحاقـة) (ماالحاقـة) (و ماادریک ما الحاقـة) 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

فصل دوم ، پیرامون عدد سوره ها و آیات قرآن کریم : تعداد سوره های قرآن ، صد و چهارده عدد است ، و بر همین عدد، قرآنهای موجود در میان مسلمین تدوین شده و این قرآنها مطابق قرآنی است که عثمان جمع آوری نموده ، و ما قبلا از ائمه معصومین (سلام اللّه علیهم اجمعین) نقـل کردیم که فرمودنـد: سـوره (برائت) سوره ای مسـتقل نیست ، بلکه متمم سوره (انفـال) است ، و همچنین (والضحی) و (الم نشرح) یک سوره و (فیل) و (ایلاف) یک سوره هستند.

و پیرامون تعـداد آیه های قرآن بایـد گفت : در این خصوص نص متواتری نرسـیده که یک یک آیه ها را معرفی کند، و هر یک را از دیگری متمایز سازد. روایات محـدودی هم که رسـیده به خاطر خبر واحـد بودن قابل اعتماد نیسـتند، 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 نوزده آیه ، بعضی گفته اند: بیست و پنج و بعضی دیگر سی و شش .

مکی ها عـدد خود رااز عبـد الله بن کثیر از مجاهـد از ابن عباس از ابی بن کعب روایت کرده انـد، مدنی ها برای خود دو جور عدد روایت کرده اند یکی به ابی جعفر مرثد بن قعقاع و شـیبه بن نصاح منتهی می شود. و روایت دیگرشان به اسـماعیل بن جعفر بن ابی کثیر انصاری منتهی می گردد.

و اهل شام عـدد خود را از ابی درداء روایت کرده انـد، و روایت بصـری ها به عاصم بن عجاج جحـدری و روایت عـدد کوفی ها به حمزه و کسائی و خلف منتهی می شود ، حمزه گفته است : این عدد را ابن ابی لیلی از ابی عبد الرحمان سلمی از علی بن ابی طالب (علیه السلام) برای ما روایت کرده .

و کوتاه سـخن ، وقتی اعداد به یک نص متواتر و یا حداقل خبر واحد قابل اعتنائی منتهی نشود، و هیچ آیه ای به طور اطمینان بخشی ، از سـایر آیـات قبل و بعـدش متمایز نگردد، هیـچ الزامی نیست که یکی از این روایت اخـذ شود، لاجرم 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 شخصـی اهل تدبر باشد، باید به هر روایتی که در نظرش بیشتر قابل اعتماد بود، عمل نماید.

و آنچه که از علی (علیه السلام) در عدد کوفیان نقل شده معارض است با ادله ای که از خود آن جناب و همچنین از سایر ائمه اهل بیت (علیهم السلام) رسیده که : در هر سوره (بسم اللّه) جزء آن سوره و یکی از آیات آن است ، زیرا به حساب کوفیان ، تنها بسم اللّه فاتحه ، جزء سوره است ، و ما بقی به حساب نیامـده ، و لازمه روایت نامبرده این است که عـدد آیه های قرآن به مقدار بسم اللّه های سوره ها بیشتر باشد.

و این همان علتی است که ما را از ایراد بحثهای مفصل که در باره عـدد آیه های قرآن شـده منصـرف ساخته است ، چون دیدیم که این بحثها به نتیجه ای نمی رسـد، تنها به این اشاره اکتفاء می کنیم که در عـدد چهل سوره قرآنی اتفاق دارند، و در عدد آیه ها و یا رؤ وس آیه های هفتاد و چهار سوره اختلاف کرده انـد، و همچنین در اینکه کلمه : (الر) مثلا آیه ای است تام و مسـتقل اتفاق کرده انـد ولی در بقیه حروف مقطعه اختلاف نموده انـد و آن گروه از خواننـدگان عزیز که می خواهنـد به جزئیـات این اختلاف واقف گردند، باید به محل طرح این بحثها مراجعه نمایند.

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 عمروبن هارون ما را حدیث کرد که عثمان بن عطای خراسانی برایمان نقل کرد از پدرش ازابن 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 العادیات) ۱۴ – (انا اعطیناک) ۱۵ – (الهاکم التکاثر) ۱۶ – (ارایت) ۱۷ – (قل یا ایها الکافرون) ۱۸ – (الم تر کیف فعل ربّک) ۱۹ – (قل اعوذ برب الفلق)۲۰ – (قل اعوذ برب الناس) ۲۱ – (قل هو اللّه احد) ۲۲ – (و النجم) ۲۳ – (عبس) ۲۴ – (انا انزلناه فی لیله 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 لکل همره) ۳۲– (و المرسلات) ۳۳ – (ق) ۳۴ – (لا اقسم بهذا البلد) ۳۵ – (و السماء و الطارق) ۳۶ – (اقتربت الساعه) ۳۷ – (ص) ۳۸ – (اعراف) ۳۹ – (قل اوحی) ۴۰ – (یس) ۴۱ – (فرقان) ۴۲ – (ملائکهٔ) 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 – (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 – (مم تحنه) 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 اللّه) ۱۷ – (نور) ۱۸ – (حج) ۱۹ – (منافقون) ۲۰ – (مجادله) ۲۱ – (حجرات) ۲۲ – (تحریم) 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 ربّک را نازل کرد، همچنین سوره هائی 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 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 ربّک 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 ، تاءلیف 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 اللّه 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 اللّه المستعان .

درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

بسم الله الرحمن الرحیم

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار–ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به

محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه

ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...

د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...

ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱-۰۶۰۹-۵۳به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است،

هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می‌گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی‌گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».

مرکز تحقیقات رایانه‌ای

قائمیه اصفهان

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