ميزان الفقاهة

تأليف

آية الله العظمى السيد محمد باقر بن مرتضى

الدرچيلي الاصفهاني

المجلد الحادي والعشرون

اعداد

السيد صادق الحسيني الشكوهي

الطبعة الاولى



مِيزَانُ الفِقَاهَةِ

سرشناسه : درچه‌ای، محمدباقر بن مرتضی، ۱۲۶۴ - ۱۳۴۲ق.
عنوان و نام پدیدآور : میزان الفقاهة/ج ۲۱، تالیف محمدباقربن‌مرتضی الدرچه‌ای الاصفهانی؛ اعداد صادق الحسینی الاشکوری؛ بمساعدة محمدعلی اصفیائی، محمود نریمانی.
مشخصات نشر : قم:مجمع الذخایر الاسلامیة ۱۳۹۶ .
مشخصات ظاهری : ج.
شابک : دوره ۰ – ۲۰۰ – ۹۸۸ – ۹۶٤ - ۹۷۸؛ ج ۲۱ : ۵ – ۲۲۱ – ۹۸۸ – ۹٦٤ - ۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی : فیپا
یادداشت : عربی
یادداشت : کتابنامه
موضوع : فقه جعفری -- قرن ۱۴
شناسه افزوده : حسینی اشکوری، صادق، ۱۳۵۱ - ، مصحح
رده بندی کنگره : ۵/۱۸۳BP /د۳۶ک۲ ۱۳۸۸
رده بندی دیویی : ۳۴۲/۲۹۷
شماره کتابشناسی ملی : ۶۲۶۰۶۹۱

ميزان الفقاهة

تأليف

آية الله العظمى السيد محمد باقر بن مرتضى

الدرجيلي الاصفهاني

اعداد

السيد صادق الحسيني الاشكوري

بمساعدة

الشيخ محمدعلي أصفيائي، السيد محمود نريماني

المجلد الواحد والعشرون

مجمع الذخائر الاسلامية – قم، ايران

الطبعة الأولى

١٤٣٩ هـ ق. ١٣٩٦ هـ ش. ٢٠١٨م

کلیه حقوق این کتاب تحت قانون کپی رایت بوده و ترجمه یا چاپ تمام یا بخشی از مطالب آن و نیز درج تمام یا بخشی از آنها در ضمن بانکهای اطلاعاتی و تهیهٔ برنامه‌های رایانه‌ای یا استفاده مطالب و تصاویر در اینترنت، شبکه‌های اجتماعی و دیگر ابزار و ادوات، به هر نحوی، بدون اجازهٔ قبلی ناشر بصورت کتبی، ممنوع می‌باشد.

©MAJMA AL-DAKAAIR AL-ISLAMYYAH, 2018

All rights reserved, No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, internet, social networks, photo print, microfilm, CDs or any other means without written permission from the publisher

مجمع الذخائر الاسلامية - قم ، ايران

ميزان الفقاهة – ج ۲۱

العدالة، القضاء والقدر، الطلب والارادة، الحقوق، الوقف

تأليف : آية الله السيد محمدباقر الدرچه اى الاصفهانى قدس سره الشريف

إعداد : السيد صادق الحسيني الاشكوري

بمساعدة : الشيخ محمدعلي أصفيائي، السيد محمود نريماني

تنضيد الحروف والامور الفنية : مجمع الذخائر الاسلامية

الطبعة الاولى : ۲۰۱۸ م (۱۴۳۹ ق – ۱۳۹۶ ش)

مطبعة: هوشنگی، تجلید: امین - قم المقدسة

الكمية : ۱۰۰۰

ردمک : ج ۲۱ : ۵ – ۲۲۱ – ۹۸۸ – ۹٦٤ – ۹۷۸؛ دورة ۰ – ۲۰۰ – ۹۸۸ – ۹٦٤ – ۹۷۸

عنوان الناشر

[illegible] مجمع الذخائر الاسلامية – قم المقدسة

هاتف: ۳۷۷۴۶۳۵۸ ۲۵ ۹۸ +

نقال: ۹۹۱۹۳۷۰۴۲۰ ۹۸ +

عنوان الموقع : www.mzi.ir www.zakhair.net

Email: info@zakhair.net

telegram: @alfehrest


بسم الله الرحمن الرحيم



الصفحة الأولى من مبحث العدالة بخط السيد الدرچهاى

١٣١٥

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين اما بعد فهذه
مكتوبة في الطلب والارادة مذيلة بالجبر والتفويض وقبل الدخول في المقصود
ينبغي الاشارة الى مقدمات الاولى ان حمل المحمول على الموضوع على ما
ذكرناه في اوائل الاستصحاب لاقسام الاول الحمل الشايع الصناعي المتعارف
وهو عبارة عن حمل الكلي على الفرد مثل زيد انسان بحيث لو القي الخصوصية
يصير الموضوع عين المحمول الثاني حمل هو هو ويعبر عنه بالحمل الحقيقي
الاولي الذاتي وهو عبارة عن حمل ذاتيات الشيء على الشيء ويكون الفرق
بين الموضوع والمحمول بمجرد الاعتبار كالاجمال والتفصيل وذلك
مثل قولك الانسان حيوان ناطق فانه لاتغاير بين الموضوع والمحمول
الا بالاجمال والتفصيل الثالث حمل ذو هو وهو عبارة عن حمل عرض
الشيء عليه وهو على قسمين لان تلك العرض تارة يكون ذاتيا له كالضحك
بالنسبة الى الانسان وتارة يكون غير ذاتي له كالقيام بالنسبة الى الانسان
وعلى القسم الاخير الاخير يحتاج الحمل المحمول بمجرد وجود الموضوع
الثاني ان المفهوم الذي يتصوره الانسان اذا كان كليا بمعنى ان يصدق على
كثيرين اذا كان مصاديقه كل واحد منها ممتازا عن الاخر بنفس الماهية

الصفحة الأولى من مبحث الطلب والارادة بخط السيد الدرچهاى



صفحة أخرى من هذا المجلد بخط السيد الدرچهاى، الحواشي كتبت على هوامش الأوراق أو بين السطور

العـدالــة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمد وآله أجمعين ولعنة الله على أعدائهم إلى يوم الدين.

قوله: العدالة لغة الإستواء[١] .. إلخ.

[تعيين مواضع البحث عن العدالة]

أقول: لا يخفى أن العدالة صارت في الشرع موضوعاً لأحكام كثيرة، فلابدّ لنا أن ننقّحها حيث إن بيان الموضوعات المستنبطة من قبيل تعيين معنى الغناء وغير ذلك تكون على الفقيه.

ثمّ إنه لابدّ أن نتعرض لبيان أن معنى العدالة* في جميع الموارد التي علّق

---

١) كتاب الطهارة ٢ / ٤٠٢، في العدالة؛ رسائل فقهية للشيخ الأنصاري: ٥، رسالة في العدالة.

*) ***والمصنف (ره) في صلاة الجماعة يقول باعتبار الملكة في عدالة الشاهد دون إمام الجماعة***، (كتاب الصلاة ٢ / ٢٤٨، اشتراط العدالة في الإمام) ***كما أن (من تقرير الأستاذ الطوسي) العدالة في الثاني شرط علمي وفي الأول واقعي كما في الجواهر. (منه قدس سره)*** (جواهر الكلام ١٣ / ٢٧٩، اعتبار العدالة في الإمام، المعتبر في شهود الطلاق العدالة الواقعية).

عليها حكمٌ كقبول شهادته وجواز الإقتداء به.. إلى غير ذلك يكون متحداً أم لا؟

[معنى العدالة اللغوي]

فنقول: إن العدالة فسّرت في اللغة ـ على ما قالوا ـ بالإستواء[١] أو الإستقامة أو هما معاً[٢].

والظاهر بل قد يدعى القطع بأن من فسّرها بالإستواء ليس مراده أن هذا غير الإستقامة وكذا بالعكس، بل إنما الإختلاف في التعبير يكون لأجل التسامح الذي يكون عند التعبير غالباً حيث إن الإنسان يرى من نفسه أنه إذا كان في قلبه معنىً ويريد أن يبيّنه ففي كلّ مرّة يبيّنه بوجهٍ*.

وبتعبير يكون جميع التعابير متقارب المعنى**.

---

١) مجمع البحرين ٣ / ١٣٤، باب العين، «ع د ل».

٢) الصحاح ٥ / ١٧٦١، باب الام، فصل العين، «عدل». القاموس المحيط ٤ / ١٣، باب اللام، فصل العين «العدل».

*) ***لو قلنا: إن الإستواء يخالف مع الإستقامة في المعنى ولو في الجملة، فنقول: بعد البناء على أنهم يسامحون إذا كان تفاوت التعبيرين يسيراً، فلا يجوز اثبات حقيقة المعنى بكلماتهم في شيء من الموارد لاحتمال أنهم تسامحوا في التعبير؛ إذ لا يجوز رفع هذا الإحتمال بعد فرض كون هذا التسامح متعارفاً مع أنه لا وجه على كلّ حال للقول بأن معناه الحقيقي الإستقامة وأنهم تسامحوا في التعبير عنها بالإستواء بعد فرض اختلاف التعبيرين في المعنى وإلّا فلو فرضنا أن اللفظين مترادفان، فلم ينقل لنا معنيان حتى نريد أن نثبت أن المعنى الحقيقي هو أحدهما. (منه قدس سرّه).***

) ***في الجواهر* (جواهر الكلام ١٣ / ٢٨٠ ـ ٢٩٧، بيان معنى العدالة) ***أن المراد من العدالة التي صارت موضوعة للأحكام الشرعية غير معناها اللغوي وأن لفظ العدالة إما أن يكون حقيقة شرعية فيه أو أنه استعمل فيه مجازاً.***

[معنى العدالة المصطلح]

هذا، بل قد يقال: إن معناها في الإصطلاح أيضاً متحدّ مع معناها في اللغة في الجملة.*

وبيان ذلك أن الإستقامة التي تكون معنى العدالة يكون من الأمور الإضافية نظير القرب والبعد حيث إنه إذا قلت: إن فلان قريب، يكون هذا اللفظ من دون ذكر المتعلق من أنه قريب بأيّ شيء غلطاً وكذا الإستقامة، فإنه إذا قلت: هذا

وعلى كلا التقديرين لابدّ من الرجوع إلى الأدلة الشرعية في تعيين هذا المعنى الجديد، الذي استعمل لفظ العدالة فيه، فلا حاجة إلى تعيين المراد من معناه اللغوي، إلّا لمجرد بيان المناسبة بين المعنى اللغوي وهذا المعنى الجديد.

والأمر فيه سهل، فلا يضرّ بالمقام كون المعنى اللغوي مثل الإستواء مجملاً.

ويظهر من المصنف (ره) في صلاة الجماعة (كتاب الصلاة ٢ / ٢٥٨ ـ ٢٦١، القول بأن العدالة هي الاستقامة الواقعية ؛ رسائل فقهية: ٢٠، عدم دلالة الروايات على اعتبار المروة) *أن المراد من العدالة هو معناها اللغوي، وهو الإستقامة، بل يدعى أنه لم يظهر من الأخبار ما يكون مخالفاً لمعناه اللغوي وما نقلناه في المتن هنا يكون مبنيّاً على تسلّم أن المراد معناه اللغوي وأن اختلاف الإختلاف في تعيين المعنى اللغوي حيث إن الإستقامة التي معناها اللغوي يكون من الأمور الإضافية وأنها إذا نسب إلى شيء كالدين يكون من المفاهيم التي يختلف مصاديقها باختلاف الأنظار كالفسخ العرفي وشبه ذلك.*

ونحن نقول: إن تعيين معنى العدالة على كلّ حال لابدّ أن يصير من الأدلّة الشرعية.

أما لو كان المراد منها غير معناه اللغوي كما قاله الجواهر فواضح. وأما لو كان المراد معناه اللغوي، فإنه لا معنى للقول بأن الإستقامة في الدين مختلف في نظر العلماء، بل المتبع نظر الشارع ولا يعين إلّا بالأدلة الشرعية.

نعم، لو كان المراد معناها اللغوي يمكن تعيين بعض خصوصياتها باللغة. (منه قدس سرّه).

**) أقول. (منه قدس سرّه).*

مستقيم، فيسئل من ذلك أنه مستقيم في القامة أو في الدين أو في الأخلاق أو غير ذلك.

ثمّ إن هذه المعاني بأيّ شيء نسبت، تكون بحسب الأنظار مختلفةً، مثلاً ربما يكون شيء بالنسبة /١١٦٥/ إلى شيء قريباً عند أحد وبعيد[اً] عند آخرين، وكذا الإستقامة فإن شيئاً واحد[اً] من جهة واحدة ربما يكون مستقيماً عند أحد غير مستقيم عند آخرين، نظير النجاسة حيث إن شيئاً واحداً ربما يصير موجباً للنجاسة والقذارة وسبباً لها عند الشارع وليس كذلك عند العرف. وكذلك العكس، بل أهل العرف أيضاً يكونون مختلفين.

[الاستقامة في الدين]

وإذا عرفت ذلك فنقول: إن الإستقامة في الدين يمكن أن يكون في نظر بعض الأشخاص هو الإستقامة في صرف الأخلاق بأن يكون قلبه آبياً عن المعاصي وإن صدر عنه المعصية في آنٍ من الأوان، ويعبّرون عن ذلك بالملكة.

وفي نظر بعض آخر هو الإستقامة في صرف الأفعال وإن لم يكن بحسب القلب آبياً عن المعاصي.

وفي نظر بعض آخر هو الإستقامة في الشرع قلباً بأن يكون آبياً من المعاصي وعملاً بأن لا يصدر منه.

وفي نظر بعض آخر هو الإستقامة في صرف الإعتقاد لكن بشرط أن لا يظهر منه فسق أي معصية.

وعند آخر هو مجرد الإستقامة في أن تكون ظواهر أفعاله حسنةً.[1]

---

١) لاحظ: الحدائق الناضرة ١٠ / ١٢ ـ ٢٣، المقام الثاني: في بيان معنى العدالة.

أقول: الصواب أن يقال: إن العلماء اختلفوا في أن الإستقامة في الدين التي جعلها الشارع موضوعاً لأحكامه بأيّ نظر يكون، لا أن الإستقامة في الدين في نظر العلماء مختلفة.

وإذا عرفت أنه لا مانع من أن يكون الإستقامة في الدين التي يعبّر عنها بالعدالة تكون حقيقتها عند العلماء مختلفة، فحينئذٍ نقول: إن مجرد إمكان أن ترجع عبارات العلماء بعضها إلى بعض لا يثبت لنا اجماع على بطلان شيء من الأقوال التي نسبوها إلى العلماء، وسيأتي ـ إن شاء الله.

/ ١١٦٦ / عدم ورود ما ذكره الشيخ على شيء من هذه الإحتمالات.

[لو كانت العدالة عدم ظهور الفسق]

قوله: هذا كلّه مع أنه لا يعقل كون[1] **.. إلخ.**

أقول: لا يخفى عليك أن من يقول بأن العدالة عبارة عن صرف عدم ظهور الفسق أي المعصية ليس المرتكب للكبيرة في الواقع، إذا لم يظهره للناس فاسقاً بحسب الواقع. وكذا كلّ من يقول في العدالة بمعنىً لابدّ وأن يكون الفسق عنده في مقابل العدالة بتلك المعنى، لا أن مرتكب الكبيرة فاسق على كلّ حال وأن معنى الفسق لا يتغيّر.

نعم، لو كان لنا دليل من الإجماع وغيره على أن مرتكب الكبيرة فاسق، فهذا يصير دليلاً على أن معنى العدالة ليس مجرد حسن الظاهر.

أقول: بشرط أن يكون مسلماً من أن العدالة تكون في مقابل الفسق من

---

١) كتاب الطهارة ٢ / ٤٠٣، في العدالة؛ رسائل فقهية: ٩، تعريف العدالة.

جميع الجهات*.

[الأصل في المقام لتعيين المراد من العدالة في الشرع]

قوله: ويدلّ عليه مضافاً إلى الأصل، فتأمل[١] والإتفاق المنقول[٢] .. إلخ.

---

*) ***أقول: لو ثبت أن مرتكب الكبيرة مثلاً فاسق واقعاً*** ، (كقول المعتزلة: « مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل هو فاسق » الاقتصاد للشيخ الطوسي: ١٤١، في الإيمان والأحكام) ***وأيضاً ثبت أن لا واسطة بين الفسق والعدالة، فلا يمكن القول بأن العدالة مجرد عدم ظهور الفسق أو مجرد حسن الظاهر اللذين من الأمور الذهنية، إلّا أنه نقول: لو أثبتنا المقدمتين بالدليل كما يوضح، فلا يقتضي ذلك نفي القولين،*** (رسائل فقهية: ٩، تعريف العدالة؛ ٢٤، نفي كون العدالة عدم ظهور الفسق أو كونها حسن الظاهر قولاً لأحده) ***لكن المصنف حيث مدعاه نفى نفس القولين، مرجع دعواه إلى وضوح المقدمتين بحيث لا يعقل أن يكون واحد من العلماء منكراً لهما.***

كما أن دعوى المصنف في ارجاع القول الأول إلى الثالث لمّا يكون مبنياً على أن مرتكب الكبيرة فاسق عند العلماء ولو كان فيه ملكة الإجتناب عن المعاصي، لابدّ أن يرجع إلى وضوح أن مرتكب الكبيرة فاسق حتى لا يناسب دعوى إنكاره من أهل العلم.

وعلى كلّ حال، نحن نقول في ردّ القولين الأخيرين بما هو واضح مما ذكره المصنف، (رسائل فقهية: ٩، تعريف العدالة) ***وهو أن من يدّعي وجود العدالة بمجرد عدم ظهور الفسق أي الكبيرة لو كان مراده أن مرتكب الكبيرة فاسق واقعاً في حق أشخاص، ظهر فسقه عندهم وعادل واقعاً في حق أشخاص لم يظهر فسقه عندهم، فالظاهر أنه واضح الفساد.***

ولو كان مراده أن من ظهر فسقه عند أحد من الناس فهو فاسق واقعاً ومن لم يظهر فسقه عند غير نفسه فهو عادل واقعاً، ففيه أنه يلزمه أن مرتكب الكبائر على الدوام يكون عادلاً واقعاً إذا لم يطلع عليه أحد.

وثانياً على هذا المسلك تصير العدالة من أخفى الأمور، مع أن من قال بالقولين الأخيرين يكون الظاهر منه أن نفس العدالة من الأمور الواضحة. (منه قدس سرّه).

١) كما في رسائل فقهية، وكتاب الطهارة للشيخ الأنصاري، وجاء في هامش الرسائل

أقول: أما الأصل في المقام فليس على نسق واحد، وذلك لأنه إذا كان معنى العدالة عندنا مردّداً بين الإحتمالات السابقة، فحينئذٍ نقول: لابدّ أن يلاحظ الموارد التي يكون حكم في الشرع معلقاً على موضوع العدالة، فإن الأصل اللفظي والعملي بحسب الموارد يكون مختلفاً. مثلاً إذا كان عندنا عام أو إطلاق على أن الزكاة للفقراء[٣]، ثمّ جاء دليل آخر على أن الفقير الذي يأخذ الزكاة لابدّ وأن يكون عادلاً.

فحينئذٍ لابدّ وأن نأخذ بالمعنى الذي يكون أوسع دائرة من معاني العدالة، وذلك لأنه كلّما تضيق دائرة معنى العدالة، يلزم تقييد زائد وتخصيص زائد فيما دلّ على إعطاء الزكاة بمطلق الفقر، مع أن الأصل عدم التخصيص والتقييد.

وكذلك إذا كان /١١٦٧/ لنا ما دلّ على جواز الصلاة خلف كلّ من تثق بدينه[٤]، وبنينا** على اشتراط عنوان العدالة أيضاً في إمام الجماعة كما

الفقهية: في النسخ هنا زيادة: فتأمل، إلاّ أنّها مشطوب عليها في «ص».

٢) رسائل فقهية: ١١، تعريف الشهيد للعدالة.

٣) كرّرت في المخطوطة هنا لفظة (مثلاً) ولا حاجة بها.

٤) روى علي بن راشد عن أبي جعفر عليه السلام، قال: لا تصل خلف من لم تثق بدينه. لاحظ: وسائل الشيعة ٨ / ٣٠٩، أبواب صلاة الجماعة، ١٠ باب اشتراط كون امام الجماعة مؤمنا موالياً للأئمّة، ح ١٠٧٥٠ / ٢؛ ٨ / ٣١٥، أبواب صلاة الجماعة، «باب عدم جواز الإقتداء بالفاسق، ح ١٠٧٧١ / ٨.

***) توضيح: لا يخفى أن المصنف انحصر الأقوال في أن العدالة مجرد الإستقامة الفعلية بعد ارتكاب الفسق أو هي مع اعتبار الملكة بنحو، فتصدى لاثبات اعتبار الملكة تارة بالأصل، فنوقش عليه أنّ مقتضى الأصول اللفظية غالباً كما في الأمثلة المذكورة في المتن عدم اعتبار الملكة. ولعلّ نظر المصنف إلى الأصول العملية، ولكنّه لا ينفع بعد أن مقتضى الأصول اللفظية خلافه، ومن هنا أمر بالتأمل.*

ثمّ اعلم أن حصر الأقوال في القول باعتبار الملكة وعدمه بعد تسلّم اعتبار عدم

ادعى الإتفاق على ذلك، وكذلك إذا كان لنا مثل ﴿فاستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾[١]، ثمّ جاء دليل آخر على اعتبار العدالة في الشاهد، فإنه في جميع هذه الموارد لابدّ أن نأخذ بما هو أوسع دائرة بالنسبة إلى معاني العدالة حتى لا يلزم كثرة التقييد أو التخصيص في العمومات والإطلاقات.

نعم، كلّ مورد يكون حكم في الشرع معلّقاً على موضوع العدالة ولم يكن عام آخر يكون هذا الحكم معلقاً فيه على موضوع يكون العدالة بمنزلة القيد له، فنقول هنا: إن مقتضى الأصل أن نأخذ بما هو أضيق دائرةً من معاني[٢] العدالة إذا كان مقتضى الأصل العملي في نفس المسألة هو الإحتياج.

[العدالة في الأخبار مثل صحيحة ابن يعفور]

قوله: صحيحة إبن يعفور[٣] .. إلخ.

أقول: قد عرفت أن العدالة بحسب الأصل يختلف حاله والإجماع أيضاً غير موجود حيث إن مجرد إمكان إرجاع بعض العبارات إلى الأخرى لا يصحّح الإجماع، فالعمدة هو الأخبار.

ولا يخفى عليك أن الأخبار مختلفة، والذي يكون أكثر قيوداً وأضيق دائرة

ارتكاب الكبيرة والفسق، ليس بلازم في المشي الذي يبني عليه المصنف، بل يكفي فيه إبطال سائر الأقوال أيضاً بحيث انحصر الأمر بين اعتبار الملكة وعدم اعتبارها بعد اثبات أن ارتكاب الكبيرة موجب للفسق واقعاً وأنها لم يظهر الفسق منه.

ومنه حكم عليه ظاهراً بالعدالة أو كان فيه ملكة الإجتناب بأن عدم الإجتناب الفعلي مضرٌّ بالعدالة. (منه قدس سرّه).

١) البقرة: ٢٨٢.

٢) في المخطوطة: معان.

٣) رسائل فقهية: ١١، تعريف العدالة؛ كتاب الطهارة ٢ / ٤٠٣، في العدالة.

هو هذه الصحيحة، فلابدّ أن يكون المعيار عليه حيث إن سائر الأخبار /١١٦٨/ لابدّ وأن تقيد بهذه الصحيحة بناءً على أن نقول: إن العدالة ليس معناها مختلفاً بحسب الموارد.

فنقول: إن هذه الصحيحة تكون متعرضة لبيان العادل* الذي يقبل شهادته للمسلمين وعليهم. فلابدّ أن نذكرها ومعناها، فنقول:

أما الصحيحة أولها أن إبن أبي يعفور سأل أبا عبدالله عليه السلام وقال: **بمَ تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم؟**

فقال عليه السلام: أن يعرفوه بالستر والعفاف وكفّ البطن والفرج واليد واللسان وتعرف باجتناب الكبائر التي أوعد الله عليها النار ** **والدلالة**[1] **على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته** .. الخبر.

وأما معناها، فنقول: قول السائل «بمَ تعرف» يحتمل أن يكون قوله «تعرف» متكلماً مع الغير، وحينئذٍ ليس بطريق المجهول ويحتمل أن يكون فعل المضارع المجهول الغائب أو المعلوم الغائب من باب التفعيل أو الثلاثي.

أما لو كان متكلماً مع الغير فحينئذٍ لابدّ أن يكون الظرف ـ وهو قوله «بين المسلمين» ـ ظرفاً لنفس العدالة، وهو خلاف الظاهر.

وأما لو كان بصيغة الغائب، فحينئذٍ لابدّ أن يكون بصيغة المجهول حتى لا

---

*) ***وفيه أن هذا التقييد ليس في الرواية. نعم، يسئل عن العدالة حتى يترتب عليها ذلك؛ فافهم*** ***(منه قدس سره)***.

) ***لا يخفى أنه على جميع التقادير يجوز أن يكون قوله «بين المسلمين» .. اه ظرفاً للمعرفة وظرفاً للعدالة. ولا يخفى أيضاً أنه لو كان يعرف غائباً مجهولاً من باب التفعيل، فيكون معناه الفارسي: شناسانده مى‌شود. (منه قدس سرّه)*.

١) في التهذيب: والدال ٦ / ٢٤١، باب البينات ج ٦ / ٥ /١.

يلزم حذف الفاعل، وحينئذٍ يكون الظرف ظرفاً للمعرفة.

وهذا لا إشكال فيه، فيعيّن الحمل؛ فتأمل.

وعلى كلّ حال يكون السؤال عن ما يعرف به العدالة لا عن نفسها. وعلى هذا فلابدّ أن يكون جواب الإمام عليه السلام أيضاً عن ما يعرف به العدالة لا عن نفسها.

هذا، مع أن مقتضى ظاهر الجواب / ١١٦٩ / أيضاً مع قطع النظر عن السؤال أنه يبين المعرف للعدالة لا نفسها، وذلك لأن لفظ «أن» في «أن يعرفوه» مصدرية، والقاعدة في فعل المضارع مع أن المصدرية أن تقدر حرف الجر ويؤول المضارع بالمصدر*، فيصير معنى «أن يعرفوه» بمعرفتهم، أي

---

*) وفيه أن معنى كون حذف حرف الجرّ مع لفظ « أن » قياسياً هو أنه إذا كان في البين فعل لازم مثلاً بحيث لا يتعدى بنفسه ، بل يحتاج إلى حرف الجرّ ، ففي مثل هذه الصورة لا يلزم ذكر حرف الجرّ إذا كان المفعول مع الواسطة هو الفعل المصدر بلفظ أن ، لا أن يكون المراد أن كلّ مورد يذكر هناك لفظ « أن » أو أن يكون هناك حرف الجرّ مقدراً . فالمشي هنا لابدّ من أن يكون بنحو آخر كأن يقال : إن قوله عليه السلام « أن يعرفوه » لابدّ من أن يؤول بالمصدر ، وحينئذٍ لابدّ من أن يكون مبتدءاً ويكون خبره محذوفاً بأن يكون التقدير أن معرفة المسلمين لشخص بالصفات المذكورة يكون معرفاً للعدالة أو يكون خبراً لمحذوف ، فالتقدير أن المعرف للعدالة هو معرفتهم إياه بالصفات المذكورة أو أن يقدر فعل بأن يكون التقدير «وتعرف العدالة بمعرفتهم إياه بالصفات المذكورة» وإنما يقدر لفظ تعرف بقرينة ذكره في السئوال ومناسبة الجواب معه .

وهذا الإحتمال أظهر من الإحتمالين الأولين ، فهو المتعيّن .

أقول : نحن نتعرّض هنا لتمام محتملات قوله عليه السلام «وتعرف باجتناب الكبائر» .. اه حتى يعرف في ضمنه الاحتمال الصحيح من السقيم ـ إنشاء الله ـ ، فنقول :

منها أن يكون الضمير في « تعرف » راجعاً إلى العدالة ، وعلى هذا نقول : لا وجه لأن يكون المقصود بيان المعرف المنطقي للعدالة كما في كلام المصنف (ره) :

أما أولاً فلما عرفت في المتن من أن السئوال لم يكن عن المعرف المنطقي .

وأما ثانياً فلما عرفت في المتن من ظهور أصل السئوال والجواب الأول في كونهما عن المعرف الشرعي . وعلى هذا فلا يبقى وجه لحمل هذه الفقرة الثانية على المعرف المنطقي كما لا يخفى .

وثالثاً لو حملنا هذه الفقرة الثانية على كونها معرفاً منطقياً فحينئذٍ لابدّ من حمل الفقرة الأولى على كونها كذلك أيضاً . وحينئذٍ يلزم التنافي والإختلاف بين المعرفين المنطقيين لشيء واحد . وهو مما لا معنى له .

إن قلت : إن الإشكال إنما هو في صورة جعلنا كلّ واحد من الفقرتين معرفاً مستقلاً ، وأما لو قلنا بما قاله المصنف (ره) من أن الفقرتين معرف واحد وأن الثانية تقيد الأولى بلحاظ أن الأولى دلّت على أن الإجتناب عن جميع المعاصي مأخوذ في العدالة ، فتقيدها الثانية بخصوص الإجتناب عن الكبائر .

قلت : فيه مع قطع النظر من أن التقييد خلاف الأصل أن مفروض الكلام أن الضمير في « تعرف » راجع إلى نفس العدالة ، وعلى هذا الفرض يكون الظاهر كون الفقرة الثانية مستقلة في المعرفة وكونها متمّمة للأولى إنما يتمّ على بعض الإحتمالات الآتية ـ إنشاء الله ـ .

فبناءً على كون الضمير في « تعرف » راجعاً إلى العدالة لا مفرّ إلّا من أن يقال : إن المراد من قوله عليه السلام «وتعرف . .» بيان أن الإجتناب عن الكبائر يكون أمارة على العدالة التي هي عبارة عن الإجتناب المذكور مع الملكة ولا مانع فيه أصلاً .

وأورد المصنف (ره) (رسائل فقهية : ١٤ ، ما يستفاد من صحيحة ابن أبي يعفور ؛ كتاب الطهارة ٢ / ٤٠٤ ، في العدالة) على ذلك بوجوه مدخولة :

الأول : أن معرفة الإجتناب عن الكبائر ليس بأسهل من معرفة الملكة ، فلا يناسب جعله طريقاً لها .

وفيه أولاً أنه على هذا التقدير لا يصير الإجتناب عن الكبائر طريقاً على نفس الملكة ، وإنما يصير أمارة على الإجتناب مع الملكة ، ومن الواضح أن معرفة مجرد الإجتناب عن الكبائر يكون أسهل من معرفة الإجتناب مع الملكة ؛ لأنه ربما يعلم الإجتناب ولكن يحتمل أن لا يكون ذلك عن الملكة كالخوف عن الله ، بل يحتمل أن يكون الإجتناب لميله النفسي أو أنه في أول التكليف تحقق في حقه الإجتناب عن المعاصي

ولكن لم يعلم حصول الملكة .

وثانياً ليس بلازم أن يكون معرفة الطريق أسهل من معرفة ذي الطريق ، بل مجرد أن يكون الطريق بحيث يوجد في مورد ولم يعلم هناك حصول ذي الطريق يكفي في صحة جعل ذلك الشيء طريقاً . ومن الواضح أنه يوجد مورد يعلم بالإجتناب ولا يعلم بالملكة مع أنك قد عرفت أن ذا الطريق هو الإجتناب مع الملكة ، لا مجرد الملكة .

الثاني أن ستر العيوب عن الناس قد جعل طريقاً ظاهرياً ، ومن المعلوم أن جعل الإجتناب الواقعي طريقاً مستدرك بعد جعل عدم العلم بالإرتكاب طريقاً .

وفيه أن الأمر ليس كذلك ؛ لأنا نقول : إن العيوب بمقتضى ظاهر اللفظ تشمل تمام المعاصي حتى الصغائر ولا محظور في ادخال الساترية عن الصغائر أيضاً في طريق العدالة وإن لم يكن الإجتناب عن الصغار واقعاً مأخوذاً في العدالة .

وعلى هذا فربما يعلم الإجتناب الواقعي عن الكبائر وعدم الساترية عن الصغائر ففي مثل هذه الموارد يحصل ثمرة جعل الإجتناب عن الكبائر أمارة على العدالة لأن الساترية عن جميع المعاصي ليست موجودة في هذا الفرض .

الثالث من الوجوه التي ذكر فاعل «ذكر» الشيخ ظاهراً ، وهو ذكر وجهين للمسألة ، واستفاد المصنف (قدس سره) الوجه الثالث من مطاوي كلامه.

قول الشيخ هكذا: «. . . بل لازم قوله عليه السلام حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك ، انه لا يجوز التوصل بالأمارة الأولى وهو الإجتناب الواقعي لأنّه يتوقّف على الفحص عن أحواله» .) لعدم جواز كون الإجتناب عن الكبائر أمارة: أنه لا يمكن التوصل بهذه الأمارة بعد كون التفتيش عن عيوب ساتر العيوب حراماً ، فيكون جعله لغواً .

ولكن فيه أن العلم باجتناب الكبائر ليس موقوفاً على التفتيش لأنه كثيراً ما يحصل العلم من دون تفتيش كما أنه كثيراً ما لا يحصل العلم بعد التفتيش .

وأما لو كان الضمير راجعاً إلى الشخص (لاحظ : رسائل فقهية : ١٣ ، الاحتمالات في مربع الضمير) . أي العادل ، فعلى هذا الفرض أيضاً لابدّ أن يكون المراد بيان المعرف الشرعي لما تقدم .

ثمّ كونه معرفاً مستقلاً ، فمما لا محظور فيه لما تقدم عند بيان كون الضمير راجعاً

إلى العدالة ، لأن مرجع ذلك إليه .

وأما كونه متمّماً للمعرف الأول فمردود : أولاً بظهور قوله عليه السلام « تعرف باجتناب الكبائر » في كونه معرفاً مستقلاً .

وثانياً بأن الأصل عدم تقييد الصفات المذكورة في قوله عليه السلام « أن يعرفوه بالستر . . » وأما لو كان الضمير راجعاً إلى الستر وما عطف عليه ، فحينئذٍ نقول : إن الستر وما عطف عليه عبارة عن نفس العدالة لما عرفت من أن مفاد قوله عليه السلام « أن يعرفوه . . » .

أن معرفة المسلمين إياه بالصفات المذكورة أمارة على العدالة .

وحينئذٍ يكون مقتضى الظاهر أن يكون نفس هذه الصفات إما نفس العدالة أو ملازماً لها لبعد احتمال أن يكون المعروفية بشيء مباين مع العدالة أمارة عليها . وعلى هذا فيكون حال ذلك كحال أن يكون الضمير راجعاً إلى العدالة أو العادل .

وأما لو كان « يعرف » عطفاً على « أن يعرفوه » بأن يكون « يعرف » مجهولاً ويكون عدم ذكر الفاعل لمعلوميته في قوله « أن يعرفوه » فيصير المعنى وتعرف العدالة بمعروفية العادل عند المسلمين باجتناب الكبائر بلحاظ أن عامل المعطوف عليه لابدّ أن يلحق المعطوف ، فحينئذٍ نقول : من المحتمل أن يكون المعروفية بذلك معرفاً مستقلاً أو متمّماً للمعرف الأول .

أما الأخير فمما لا وجه له بظهور ما شرحناه في كونه معرفاً مستقلاً مع أنه لو كان متمّماً فلابدّ أن يقيد الصفات المتقدمة كما تقدم ، وهو خلاف الأصل .

ثمّ كونه معرفاً مستقلاً أيضاً باطل على هذا التقدير ؛ لأن هذا يوجب لغوية جعل المعرف الأول وهو المعروفية باجتناب تمام المعاصي مع الملكة لأنه بعد كون المعروفية باجتناب خصوص الكبائر أمارة لا يبقى فائدة في جعل المعرف الأول فهذا يكشف من بطلان أصل هذا الإحتمال ، و هو كون « يعرف . . » معطوفاً على « أن يعرفوه » .

فتلخص أن الرواية دلّت ضمناً على أن العدالة و الإجتناب مع الملكة ـ كما سيأتي شرحه إنشاء الله ـ كما أنها دلّت بظهورها على أمارات للعدالة ولو من باب كون بعض الفقرات أمارة على الأمارة للعدالة :

منها كون الشخص عند المسلمين معروفاً بأنه يجتنب المعاصي حتى الصغائر عن

المسلمين إياه بالصفات المذكورة وحينئذٍ يحتاج المجرور إلى متعلق، وهو بقرينة السئوال يكون «تعرف»، فيصير المعنى بالمال أن العدالة تعرف بين المسلمين بمعرفة المسلمين إياه بالصفات المذكورة.

وعلى هذا يصير معروفية الإنسان بين المسلمين بهذه الصفات معرفاً للعدالة.

وأما نفس هذه الصفات، فلابدّ إما أن تكون عين العدالة أو ملازمةً لها لعدم مناسبة أن يصير المعروفية بأمرٍ مباين لشيء معرفاً له وأمارة عليه.

فدلّ هذا الكلام على معرف العدالة صريحاً وعلى العدالة ضمناً.

وأما قوله عليه السلام «تعرف باجتناب الكبائر..» فمحتمل لوجهين[1]:

الأول أن يكون معطوفاً على «يعرفوه»، فيلحقه عامل المعطوف عليه ويكون بصيغة المجهول من باب أن الفاعل ـ وهو المسلمين ـ لمّا صار معلوماً من المعطوف عليه، فلم يكن هنا فائدة في ذكره، فلذلك أتى بصيغة المجهول، فالفعل في المعطوف عليه يكون بصيغة المعلوم، فيصير التقدير «وتعرف العدالة بمعرفتهم..»، وفي المعطوف يكون بصيغة المجهول، فيصير التقدير «وتعرف عدالة العادل بمعروفيته بهذه الصفات / ١١٧٠ / المذكورة».

الثاني أن يكون معطوفاً على المقدر في الفقرة السابقة، وذلك لأنا قلنا: إن

الملكة.

ومنها الإجتناب الواقعي عن الكبائر.

ومنها كونه ساتراً لجميع معاصيه عن الناس وليست الملكة مأخوذة هنا.

وأما ما ذكره المصنف (ره) فمع قطع النظر عما أوردنا عليه سابقاً، يرد عليه ما أشرنا إليه في المتن في هذه الصفحة وما بعده. (منه قدس سرّه).

١) لاحظ مستند الشيعة ١٨ / ٨٢، الأقوال الواردة في معنى العدالة.

التقدير أنه يعرف العدالة بمعرفتهم، وإذا كان معطوفاً على المقدر فيصير التقدير: وتعرف العدالة باجتناب الكبائر.

وعلى الوجه الأول يكون المعرف للعدالة هو المعروفية باجتناب الكبائر، فلابدّ أن يكون الإجتناب عن الكبائر إما نفس العدالة أو ملازماً لها على ما تقدم في الفقرة السابقة.

وعلى الثاني يكون المعرف للعدالة نفس الإجتناب عن الكبائر.

وأما قوله عليه السلام: «والدليل على ذلك كلّه» القاعدة تقتضي أن يكون المراد من ذلك كلّه هو الصفات التي ذكرها أولاً مثل الستر والعفاف .. اه.

[أمارات للعدالة في الصحيحة]

وعلى هذا فذكر في هذه الرواية ثلاث معرفات أصولية، وهي الأمارة للعدالة[1]:

أحدها: المعروفية بالصفات المذكورة.

وثانيها: المعروفية باجتناب الكبائر أو نفس اجتناب الكبائر.

وثالثها: أن يكون ساتراً لجميع عيوبه.

ومما ذكرنا ظهر أنه لا مانع من أن يكون قوله «أن يعرفوه بالصفات» و«يعرف بالإجتناب» معرّفين للعدالة[2]، ومع ذلك لا يكون قوله «والدليل على ذلك كلّه» أمارة على الأمارة.

---

١) لاحظ مستند الشيعة ١٨ / ٨٢، الأقوال الواردة في معنى العدالة.

٢) لاحظ كتاب الصلاة الشيخ ٢ / ٢٦١، القول بأن العدالة هي الإستقامة الواقعية.

[نُكتَتان]

أقول: لا بأس من أن نشير هنا إلى نكتتين:

الأولى: أنه لا إشكال في أن مقتضى الفقرة الثالثة أن تكون الساترية من جميع العيوب أمارة. ولا يخفى أن العيوب شاملة للمعاصي قطعاً حيث إنها عيب في الدين المبين.

وعلى هذا فلابدّ أن لا يكون فرق بين الصغاير والكباير من هذه الجهة، / ١١٧١ / فتكون الساترية من جميع المعاصي أمارة.[1]

إن قلت: إن مقتضى الفقرة الثانية أن يكون الإجتناب عن خصوص الكبائر أمارة أو المعروفية باجتناب خصوص الكبائر. وعلى هذا، فينافي [الـ]فقرة الثالثة* مع الفقرة الثانية.

قلت: مقتضى الفقرة الثانية أن يكون الإجتناب الواقعي عن الكبائر أو المعروفية بذلك أمارة، وأما مقتضى الفقرة الثالثة ليس هو الإجتناب عن جميع العيوب، بل هو الساترية عن جميع العيوب، ولا ينافي الساترية مع العلم بصدور بعض المعاصي منه خفية.

---

١) إذا وقعت في معصية فلا تنظر إلى صغرها ولكن انظر من عصيت. الدعوات: ١٦٩، الباب الثالث في ذكر المرض ومنافعه، ح ٤٧٢؛ وسائل الشيعة ١٥ / ٣٣٢، باب تعيين الكبائر التي يجب اجتنابها المعاصى كلها كبائر، لكن بعضها اكبر من بعض وليس في الذنوب صغيراً وإنّما يكون صغيراً بالإضافة إلى ما هو أكبر قال المحقق النراقي في المستند: حكي عن جماعة منهم المفيد؛ الطبرسي والشيخ في العدة والقاضي والحلبي إلى عدم التقسيم بل الذنوب كلها كبائر، مستند الشيعة ١٨ / ١٢٢، الكلام في تقسيم الذنوب إلى الكبائر والصغائر.

*) ***تقدم ما فيه، بل الحق الإجتناب .. اه. (منه قدس سرّه).***

إن قلت: إذا صدر[ت] الكبيرة منه خفية فهو فاسق، مع أن مقتضى ما ذكرت أن يصير هذا محكوماً بالعدالة أيضاً.

قلت: الأمارة إنما تكون معتبرة في صورة لم نعلم مخالفتها مع الواقع، ونحن بعد ما اعتبرنا عدم صدور الكبيرة في نفس العدالة، فنقول: إن الساترية هنا غير مثمر[ة]، ومما يدلّ على أن العلم بارتكاب بعض المعاصي خفية ليس بمضرٍّ في الأمارية ـ بناء على ما قلنا إن الأمارة هو أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى عن الصغاير أيضاً ـ هو مع قطع النظر عن ظهور لفظ الساتر في ذلك قوله عليه السلام «**حتى يحرم على الناس**[1] **تفتيش ما وراء ذلك**»[2].

وذلك لأن المراد بالتفتيش هو غيبته ظاهراً، لا التجسس؛ إذ الظاهر أنه حرام مطلقاً، بل نقل أنه يكون في أجزاء الحديث ظاهراً حتى يحرم غيبته[3]، فغير الساتر إنما هو من كان غيبته /١١٧٢/ جائزة، وهو المتجاهر بالفسق والمعصية.

وأما من يعصي خفية فليس بمتجاهر، بل يكون ساتراً بعدُ.

---

١) في المصدر: «المسلمين».

٢) من الألفاظ الرواية، تهذيب الأحكام ٦ / ٢٤١، باب البينات، ح ٥٩٦ / ١. وسائل الشيعة ٢٧ / ٣٩١ كتاب القضاء، ٤١ باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة، ح ١/٣٤٠٣٢.

٣) التهذيب ٦ / ٢٤١، باب البينات، ح ٥٩٦ / ١؛ الإستبصار ٣ / ١٢، كتاب الشهادات، باب العدالة المعتبرة في الشهادة، ح ٣٣ / ١؛ وسائل الشيعة ٢٧ / ٣٩٢، كتاب القضاء، ٤١ باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة، ح ٣٤٠٣٣ / ٢ هكذا نصه: «.. واظهار عدالته في الناس التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب علمين وحافظ مواقيتهن باحضار جماعة المسلمين.. ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته بينهم» في آخر الحديث.

ومما ذكرنا ظهر أنه لا مانع من جعل الفقرة الثانية أمارة على الأمـارة أو أمارة ثالثة؛ إذ قد عرفت أن النسبة بين المعروفية باجتناب الكـبائر أو نـفس اجتناب الكبائر أو المعروفية بالعفّة وغير ذلك من الصفات المذكورة في الرواية وبين الساترية من جميع العيوب عموم من وجه، فليس جعل هذه الأمارة على أيّ وجه كان خالياً عن الفائدة، سواء كان أمارة ثالثة أو أمارة على الأمارة.

وبعد ما عرفت أنه لا مانع من أن تكون الفقرة الثالثة أمارة على الأمـارة، فحينئذٍ نقول: إنه لا مانع من حمل هـذه الفـقرة عـلى ظـاهرها، فـنقول: إن الساترية أمارة على الأمارتين السابقتين في صورة كانتا مخفيتين كـما إذا لم نعلم معروفيته بالصفات المذكورة أو بالإجتناب عن الكبائر بين الناس.

وقد عرفت أن جعل الأمارتين الأولتين أيضاً ليس بلا فائدة لوجود مـادة الإفتراق، وفي صورة الإجتماع أيضاً ربّما يظفر الإنسان عـلى أحـدهما دون الآخر.

ثمّ لا يخفى عليك أن مقتضى ظاهر العبارة أن تكون الفقرة الثالثة أمارة على الأمارتين الأولتين، إلّا أن مقتضى ظاهر الإعتبار أن يكون أمارة على نـفس العدالة أيضاً. ونحن نقول: /١١٧٣/ بعد إمكان الأخذ بظاهر العبارة لا وجه لأن تصرف العبارة عن ظاهرها؛ فتأمل.

[معنى حرمة تفتيش أمر الناس]

الثانية أنه بناءً على ما قدّمنا يستفاد من هذه الرواية عدم حرمة غيبة من لم يكن مستتراً في بعض المعاصي ويكون متجاهراً فيه بـالنسبة إلى غـير تـلك المعاصي أيضاً. وهذا معنى قوله عليه السلام «**حتى يحرم على الناس تفتيش مـا وراء ذلك**» معرفاً منطقياً للعدالة.

وهذا المطلب نشأ ظاهراً من معاملة لفظ «تعرف»* مع لفظ «أن يعرفوه» من غير التفات إلى أنه لابدّ أن يقدر لفظ «تعرف» قبل «أن يعرفوه»، لا أن يكون قوله «أن يعرفوه» بمنزلة «أن يعرف».

[إشكال على الشيخ وجوابه عنه]

ثمّ إنه كان على الشيخ إشكال آخر والتفت إليه وتصدى لجوابه، وهو أن السئوال إنما كان عمّا يعرف به العدالة، لا عن نفس العدالة، فلو كانت الفقرة الأولى متعرضة لبيان نفس العدالة بأن يكون نفس الفقرة الأولى معرفاً منطقياً للعدالة، فحينئذٍ لا يصير الجواب مطابقاً للسئوال. وحينئذٍ يدور الأمر بين حمل السئوال على وقوعه على حقيقة العدالة بعد العلم بها إجمالاً.

وبناءً على هذا لابدّ أن يقال: إن لفظ «يعرف» في السئوال يكون المضارع المجهول من باب التفعيل، وهو خلاف /١١٧٤/ ظاهر السئوال وبين خلاف ظاهر آخر، وهو حمل الصفات المذكورة على مجرد ملكاتها، فتكون ملكاتها معرفه، وطريقاً للعدالة.

---

*) *وكونه من باب التفعيل وكون المراد هو التعريف بالاصطلاح المنطقي كما لابدّ أن يقال به في أصل السئوال، وكون التعريف بالاصطلاح المنطقي بما لا يجوز أن يقال به، وبحسب اللغة ما يعبّر عنه بالفارسية: به آنكه شناساندە مى‌شود، وهو غير السئوال من أن حقيقته أيّ شيء، وإلّا فلفظ «تعرف» بأيّ وجه يقرء سئوال عن علامة الشيء، والعلامة المجعولة يعبّر عنها بالأمارة، لأن العلامة تعبدية.*

ومقتضى جعل الشارع أن يحكم بوجود ذي العلامة عند الشك وجوده إذا وجد[ت] العلامة لوضوح أن جعل الشيء موجباً للعلم بذي العلامة غير معقول، فلابدّ أن يكون المراد ترتيب آثار ذي العلامة. عند وجود العلامة وهذا هو المراد بالأمارة المجعولة. (منه قدس سرّه).

وحينئذٍ فلا يصلح أن يراد بها إلّا نفس اجتناب الكبائر المسبب عن ملكة العفاف والكفّ، وهو القول الثاني.

[كلام مع الشيخ]

هذا تمام الإشكال؛ ولا يخفى أن أصل الإشكال غير مضرٍّ بالمبنى المتقدم عليه، ولكن الشيخ (ره) تصدى لجوابه على المبنى المذكور في المتن، ولكن لنا هنا كلام آخر معه، وهو أن الإجتناب عن الكبائر المسبب عن الملكة بعينه هو القول الثالث، لا الثاني.

وذلك لأن القول الثالث ـ وهو اعتبار الملكة مع الإجتناب الفعلي عن الكبائر ـ قد تقدم من الشيخ أنه محتمل لثلاث احتمالات: الإجتناب عن ملكة أو الملكة الموجبة للإجتناب أو هما معاً. وتقدم منه أنه لا يترتب على تعيين هذا المطلب كثير فائدة.

أقول: ومنها أنه مختار الشيخ في معنى الرواية بالأخرة يرجع إلى أن الفقرة الأولى من الجواب يكون بياناً لحقيقة العدالة ومعرفاً منطقياً لها، لا أمارة عليها ويجعل الفقرة الثانية جزءاً متمّماً للفقرة الأولى، فيكون المعرف هو المجموع*.

---

*) ***ملخص الجواب عن الأخبار مع الغمض عن ضعف سند بعض ومع الغمض عن التعارض بينها أن ما كان منها مقتضاه قبول شهادة من يعلم منه بارتكاب الفسق أو جواز الإتمام فهو مطروح، وفي غيره بعد الجمع بينهما ورفع التعارض عن نفسها يصير حاصله ترخيص الشارع لترتب آثار العدالة على من يكون مجهول الحال. ولا تعارض بينها وبين ما دلّ على اعتبار الملكة؛ لأن الأول كان لقيام أصل أو أمارة والثاني كان بياناً لنفس الموانع.***

إن قلت: ما حكم بترتب آثار العدالة عليه نعلم أنه ليس له الملكة وإن نحتمل في حقه اجتناب الكبائر.

نعم، تكون الفقرة الثانية ـ وهو اجتناب الكبائر ـ من قبيل ذكر العام بعد الخاصّ، وهذا يكون مبنيّاً على أن يكون المراد بكفّ البطن والفرج مثلاً هو خصوص المعاصي الصادرة من أجل البطن والفرج* /١١٧٥/ كما هو الظاهر من بعض الفقرات المذكورة في الفقرة الأولى حيث يكون شاملاً لجميع المعاصي مثل الستر حيث إنه عبارة عن الإستحياء من الله، وهو شامل لجميع المعاصي، بل وكذا العفيف.

بل الظاهر من مثل كفّ البطن وغير ذلك أنه من باب المثل، ويكون المراد تمام المعاصي.

[المراد من كفّ البطن والستر هل هو الملكة؟]

ثمّ إن الشيخ يكون معترفاً بأن مثل كفّ البطن والستر وغير ذلك مما ذكر في الفقرة الأولى يكون ظاهراً في ملكاتها، لا نفس الإجتناب الفعلي مع أن الفقرة الثانية ـ وهو اجتناب الكبائر ـ ظاهر في الإجتناب الفعلي.

وعلى هذا فإذا كانت الفقرة الثانية جزءاً للمعرف، فيلزم التفريق باعتبار الملكة في بعض المعاصي والإجتناب الفعلي في بعض آخر، وهذا مسلّم أن

قلت: هذا ناشٍ من تضييق مرتبة الملكة، وسيأتي أنه ليس كذلك مع أن تقييد الدليل الذي دلّ على ترتب الأثر في الجملة لا مانع فيه. (منه قدس سرّه).

*) لكن جميع المعاصي ولو كانت صغيرة، فإخراج الصغائر مبني على أن الشمول لها في الفقرة الأولى بالإطلاق ونفي اعتبارها في الفقرة الثانية بالمفهوم، لكون القيد بالكبائر واقعاً في مقام التحديد.

وعلى هذا فلابدّ أن يقيّد الفقرة الأولى من جهة اعتبار الملكة لو قلنا بظهورها في اعتبار الملكة، إلّا أن يقال: هذا الظهور أقوى من المفهوم.

ثمّ هذا كلّه على تعميم الفقرة الأولى في تمام المعاصي. (منه قدس سرّه).

الواقع ليس كذلك.

وعلى هذا فلا يصير التعريف مشتملاً على جنس التعريف بعد التصديق بظهور* بعض الفقرات في الملكة وبعضها في الإجتناب الفعلي مع أن المعبّر في جميع المعاصي بحسب الواقع هو أحدهما.

ومما ذكرنا ظهر أن الشيخ ليس له أن يدعي أن العدالة عبارة عن الملكة لمجرد ظهور الفقرة الأولى في ذلك بعد أنه يجعل المعرف هو الفقرة الأولى والثانية معاً.

[الكلام في اعتبار الملكة في العدالة]

بقي الكلام في أنه بناءً على ما ذكرنا في معنى الرواية هل يستفاد منها /١١٧٦/ اعتبار الملكة في العدالة أم لا؟

والكلام هنا تارة يقع في أصل اعتبار كيفية نفسانية في الجملة، وتارة في أن الكيفية إذا اعتبرت، فهل هي الملكة أو الحالة؟

فنقول: أما المقام الأول، فنقول: قد عرفت أن قوله عليه السلام «أن يعرفوه[1]» يكون أمارة شرعية على العدالة وأن جعل المعروفية بهذه الصفات أمارةً مستلزم عند العرف لأن يكون نفس هذه الصفات إما نفس العدالة أو ملازماً لها دائماً.

---

*) ***هذا الإشكال غير وارد، فإنه يقول: إن الفقرة الأولى تشمل تمام المعاصي، والثانية يقيده. (منه قدس سرّه).***

١) وسائل الشيعة ٢٧ / ٣٩١، كتاب القضاء ٤١ باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة، ح ٣٤٠٣٢ / ١، في الأصل: «تعرفوه».

[مقتضى اعتبار الستر والعفاف وغيرهما هو الملكة]

ونحن نتعرّض لبيان أن مقتضى اعتبار نفس هذه الصفات في العدالة أيّ شيء أولاً، فنقول: إن الستر والعفاف وغير ذلك كلّها يكون ظاهراً في الملكة، وذلك لأن الستر أيضاً بمعنى العفة، نقل عن الصحاح، رجل يستر[١] أي عفيف[٢].

ولا يخفى أن الساتر الوارد في الفقرة الثالثة هو الإستحياء من الناس كما هو ظاهر قوله «ساتراً لعيوبه»،[٣] ولكن الستر هنا يكون بمعنى الإستحياء من الله.

أقول: إما لأنه بنفسه ظاهر في ذلك، وإما لأنه بانضمامه إلى سائر الصفات المذكورة في الرواية يكون ظاهراً في ذلك.

والمراد من الملكة والكيف النفسانية هو مثل هذا الإستحياء.

وكذ[ا] سائر الفقرات وذلك لأن الفعل تارة ينسب إلى الأفعال الخارجية، فيقال: إن فلاناً مجتنب عن هذه الأفعال كما في قوله «واجتناب الكبائر». وهذا ظاهر في الإجتناب الفعلي، ولا يستفاد منه اعتبار الملكة أصلاً، ولكن تارة ينسب إلى الجوارح التي يصدر منها تلك الأفعال، فيقال: إن فلان مجتنب اليد أو مجتنب اللسان. وهذا ظاهر في أن لمثل هذا الشخص كيفية نفسانية رادعة /١١٧٦/* عند المشتغلين بالإستنباط.

والحاصل أن صيرورة المعروفية بشيء أمارة على غير نفس ذاك الشيء

---

١) في الأصل «رجل ستير أي عفيف» وايضاً في كتب الشيخ.

٢) الصحاح ٢ / ٦٧٧، باب الراء، فصل السين، «ستر».

٣) في الأصل: «ساتراً لجميع عيوبه» لذا احتياج به داخل گيومه گذاشتن نيست.

*) *الرقم مكرر. (منه قدس سرّه)*.

بعيد اعتباراً، وهذا يصير منشأ للظهور اللفظي في اتحاد متعلق المعروفية مع ذي الأمارة وإن كان تفاوت جزئي بينهما بحسب الإجمال والتفصيل كما فيما نحن فيه؛ حيث إن ملكة اجتناب الكبائر إجمال من أن يكون له الستر والعفاف وكفّ اليد والبطن واللسان.

فثبت مما ذكرنا أن العدالة ليس هو الإجتناب المجرّد، بل هو عبارة عن ملكة الإجتناب أو الإجتناب الناشئ عن الملكة كما سيأتي الكلام فيها ـ إنشاء الله ـ عند التعرض لرفع الإشكالات الواردة على القول بالملكة.

وتمامية الكلام* هنا موقوفة على تمامية ما يذكر هنا ـ إن شاء الله ـ.

---

*) ***ثمّ إنه لا بأس من أن نتعرّض هنا لبعض الوجوه الأخر التي استدلّ بها للقول بالملكة وما يوهنه غير ما سيأتي مع جوابه، فنقول:***

أما ما استدلّ له للقول بالملكة، فمنها ظهور لفظ العدالة لغة وعرفاً في كونها صفة نفسانية نظير الشجاعة والسخاوة كما نقله في صلاة الجماعة من الجواهر ، (جواهر الكلام ١٣ / ٢٩٤، القول بأن العدالة ملكة نفسانية؛ ولكن رد صاحب الجواهر هذا القول ويقول: « لكنه كما ترى في غاية الضعف بل عليه لا يمكن الحكم بعدالة شخص أبداً.. »). ***واستدلّ الشيخ (ره) في صلاة الجماعة*** (كتاب الصلاة ٢ / ٢٤٨. المقصد الثاني في الجماعة، المراد بالعدالة). ***في ردّ القول بأن العدالة عبارة عن حسن الظاهر بأنه إذا تكشف لنا أن الشخص الحسن الظاهر كان فاسقاً ونحن نقول: إن ما نقلناه عن شيخنا على فرض تماميته لا ينفي إلّا كونها حسن الظاهر ولا ينفي كونها عبارة عن الإجتناب الواقعي عن الكبائر فقط من دون لزوم أن يكون عن الملكة.***

نعم، الظاهر عند العرف أنها عبارة عن الكيفية النفسانية إلّا أن صاحب الجواهر (جواهر الكلام ١٣ / ٢٩٧، ضعف القول بأن العدالة ملكة). ***يورد على ذلك بأن للعدالة حقيقة شرعية ولو سلّمنا عدم الحقيقة الشرعية، فنقول: ليس المراد منها في لسان الشارع معناه اللغوي، بل استعمل في معنىً آخر مجازاً لأن الإستقامة حقيقة في الحسي، فلابدّ أن يكون المراد هنا معنىً مجازياً وكون المعنى المجازي المراد هو عدم الميل الذي يلزمه الملكة ليس بأولى من عدم اعوجاج الظاهر.***

وفيه : أن دعوى الحقيقة في أمثال هذه الألفاظ في غاية البعد مع أن عدم الثبوت كافٍ ، واستعماله في معنىً مجازي غير ثابت وغير لازم .

وتوضيح ذلك أنه قد تقدم في أول المسألة أن الإستواء والإستقامة اللتين فسّر العدالة بهما من الأمور الإضافية ، وذكرهما من دون المضاف إليهما غلط ، وبلحاظ المضاف إليه ليس مجازاً إذا لم يرد شخص المضاف إليه من اللفظ .

والقول بأن الإستقامة في العرف مختص بالأمور الحسيّة ليس على ما ينبغي . كيف وأهل العرف يطلقون العادل على الأشخاص مثل أنوشيروان وغيره بلحاظ الأفعال الصادرة عنه من غير ارتكاب خلاف ظاهر فيه أصلاً ؟

غاية الأمر أن الإستقامة في الأفعال مع قطع النظر عن الشرع إنما هو باستقامة الفعل في أنظارهم ، وأما الشارع إذا أطلق الإستقامة فإنما هو بنظره وشرعه ويخطئون العرف فيما يخالف نظره وليس هذا بمجاز إذا لم يرد الخصوصية من اللفظ .

فإذا فرضنا أن الشارع قال : إن فلان مستقيم وفرضنا أن الإستقامة بنظره غير ما هو بنظر العرف فنفس صدور الكلام من الشارع قرينة على أن المراد استقامته في نظره وإن لم يرد من اللفظ إلّا معناه اللغوي ملاحظاً فيه مضافاً إليه خاصاً وهو الإستقامة في الأفعال ؛ إذ قد عرفت أن ذكر لفظ الإستقامة من دون ذكر المضاف إليه غلط حيث إنه من الأمور الإضافية ، وإنما النزاع في أن لفظ العدل إذا أطلق على الشخص على نحو الإطلاق ، فهل يدلّ على ثبوت كيفية في نفسه وأن اطلاقه عند العرف على الأشخاص بأي نحو يكون ، فنقول : بالنسبة إلى الفعل الخاص يقال : إنه عدل مستقيم ، وحين التلبس يقال لفاعله : إنه عادل .

وأما في غير زمان النسبة بلحاظ الأفعال الصادرة عنه في الزمان الماضي وما يصدر عنه في الزمان المستقبل ، فإطلاق العادل عليه مجاز إلّا بلحاظ صيرورة المبدء ـ وهو الإستقامة ـ ، والعدل ملكة لصاحبها كالكاسب والقاري والخيّاط والمعلّم والمتعلّم .

إن قلت : إن البناء على الإستقامة والعدل في الأفعال ولو للدواعي الخارجية مثل ما إذا كان البناء لأجل التدليس على الناس لا لميل النفس عن فعل الغير المستقيم كافٍ في اطلاق لفظ العادل عليه عرفاً .

قلت : نحن نرى أنه إذا اطلع أهل العرف عن حال سلطان يعدل بين الناس لتلبيس الأمر

أنهم يقولون إنه يعدل ، ولكن لا يقولون إنه عادل ، فيعلم من ذلك أخذ ميل النفس في اطلاق العادل على الشخص .

إن قلت : يشمل في صورة كان ميل النفس لقبح نفس العمل ، لا لله .

قلت : ذلك لا يضرّ أولاً ، والملك أعمّ .

وثانياً إذا كان المفروض أن المستقيم من الأفعال يكون بنظر العرف والشرع مختلفاً وهذا الشخص بميل نفسه مما كان غير مستقيم في نظر الشارع ، فليس ذلك إلّا من جهة أن ميل النفس عن غير المستقيم يكون لله طمعاً أو خوفاً .

ومن الوجوه التي ذكرت لاثبات اعتبار الملكة بعض الأخبار غير الصحيحة السابقة على ما ذكره المصنف (ره) في صلاة الجماعة (كتاب الصلاة ٢ / ٢٧٢، طرق معرفة العدالة). ***مثل الأخبار « إذا عرف بالصلاح »*** (من لا يحضره الفقيه ٣ / ٤٧، كتاب القضايا والأحكام، من يجب رد شهادته ومن يجب قبول شهادته، ح ٣٢٩٨ و ٣٣٠٢؛ وسائل الشيعة ٢٧ / ٣٩٣، كتاب القضاء، ٤١ باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة، ح ٣٤٠٣٦ / ٥، هكذا نصه : « عن عبدالله بن المغيرة قال قلت لأبى الحسن الرضا سلام‌الله عليه رجل طلق امرأته وأشهد شاهدين ناصبين قال : كل من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته »). ***و« الضيف إذا كان عفيفاً صائناً »*** (من لا يحضره الفقيه ٣ / ٤٤، كتاب القضايا والأحكام، من يجب رد شهادته ومن يجب قبول شهادته، ح ٣٢٩٢؛ وسائل الشيعة ٢٧ / ٣٧٢، كتاب القضاء، ٢٩ بابعدم جواز شهادة الأجير للمستأجر، ح ٣٣٩٧٦ / ٣ و ٤١ باب ما يعتبر فى الشاهد من العدالة، ح ٣٤٠٤١ / ١٠). ***وقبول شهادة النساء إذا كانت «معروفات بالستر والعفاف »*** (وسائل الشيعة ٢٧ / ٣٩٨، كتاب القضاء، ٤١ باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة، ح ٣٤٠٥١ / ٢٠). ***وفي بيان الشهداء أنهم « ممن ترضون دينه وأمانته وصلاحه وعفّته »*** . (وسائل الشيعة ٢٧ / ٣٩٩، كتاب القضاء، ٤١ باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة، ح ٣٤٠٥٤ / ٢٣). ***بل قد يستدلّ من أنه لا بأس بشهادة الشاهد إذا علم منه خير*** (وسائل الشيعة ٢٧ / ٣٩٤، كتاب القضاء، ٤١ باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة، ح ٣٤٠٣٩ / ٨، هكذا نصه : « .. عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال لو كان الأمر إلينا لأجزنا شهادة الرجل إذا علم منه خير مع يمين الخصم

في حقوق الناس » .) ***لكنّه لا ينفي حسن الظاهر ، بل أدون منه .***

ثمّ إن المصنف (ره) أورد عليها في صلاة الجماعة (كتاب الصلاة ٢ / ٢٥٩ ، في الجماعة ، يقول بأن العدالة هي الإستقامة الواقعية و ٢٤٨ ، المراد بالعدالة) . ***بأن غاية الأمر أنها تدلّ على قبول شهادة ذي الملكة، ولكن لا يدلّ على أن العدالة هو الملكة . فلعلّ العدالة كانت عبارة عن الإستقامة في مجرد الأفعال ، ولكن تكون الملكة طريقاً إليها كما أن حسن الظاهر طريق إليها .***

بل نحن نقول : إن غاية الأمر أن تدلّ هذه الأخبار على اعتبار الملكة في الشاهد ولكنّها لا تدلّ على أنها مأخوذة في العدالة ؛ لأن العدالة أحد الأمور التي أخذ في الشاهد ويعتبر فيها أمور أخر غير مأخوذ في العدالة . فلعلّ الملكة منها ؛ فتأمل .

ولكن مع ذلك كلّه هذه الأخبار تكون مؤيدة للقول بأخذ الملكة في العدالة كما لا يخفى وإن لم يجز الإستدلال بها مستقلاً ، فتكون هذه الأخبار مؤيدة للوجهين السابقين ، أعني صحيحة إبن يعفور حيث إن هذا الإشكال غير وارد عليها ، لأنا بمقتضى ما تقدم استفدنا منها أخذ الملكة في نفس العدالة لا مجرد أخذها في قبول الشهادة أعني ظهور لفظ العادل كما تقدم في أول الحاشية .

ومن الوجوه التي استدلّ لكون الملكة مأخوذة في العدالة ما هو مثل قوله « لا تصلّ إلّا خلف من تثق إلى الدين والورع » (من لا يحضره الفقيه ١ / ٣٨ ، صلاة الجماعة ، شرط العدالة في الإمام وصحة مذهبه ، ح ١١١٧ هكذا نصه : « لا تصل خلف أحد إلا خلف رجلين أحدهما من تثق بدينه وورعه وآخر تتقى سيفه وسطوته وشناعته على الدين» ؛ وسائل الشيعة ٨ / ٣٠٩ ، أبواب صلاة الجماعة ، ١٠ باب اشراط كون امام الجماعة مؤمنا مواليا للأئمة ، ح ١٠٧٥٠ /٢) . ***وأن العدالة نفسها للإجماع على أخذ العدالة في إمام الجماعة .***

ثمّ إنه مع قطع النظر عما سيأتي من الإيرادات على القول بأن العدالة هو الملكة أورد عليه المصنف في صلاة الجماعة (كتاب الصلاة ٢ / ٢٤٨ ، المراد بالعدالة) . ***شبيه ما نقول ، وهو أن ما دلّ على قبول شهادة من كان له حسن الظاهر مثل من صلّى الخمس في الجماعة من كان ظاهره مأموناً ومن عامل الناس فلم يظلمهم وأشباهها دلّت بإطلاقها على قبول شهادة من كان له حسن الظاهر وإن علم عدم ثبوت الملكة له ،***

[المشهور بين المتأخرين اعتبار المروّة]

قوله: ثمّ المشهور بين من تأخر عن العلامة اعتبار المروّة .. اه.[١]

أقول: استدلّ الشيخ[٢] لهذا المطلب بفقرات من صحيحة إبن يعفور:

الأولى قوله «بأن يعرفوه بالستر» على أن يكون المراد منه ستر العيوب الشرعية والعرفية، فيكون المراد بالستر ما عدّ في الحديث المشهور المذكور في أصول الكافي في باب جنود العقل والجهل، مقابلاً للتبرّج[٣] المفسر في كلام ملا صدرا[٤] ـ على ما قيل ـ بالتظاهر مما يقبح ويستهجن في الشرع أو العرف.[٥]

فإطلاقها ينفي القول بأنها الملكة .

ونحن نقول بعد ما أثبتنا أن الملكة مأخوذة في العدالة ، فلابدّ أن نقول بأن حسن الظاهر طريق فلابدّ أن يقيد بإطلاق أدلّتها في صورة تخلف الطريق عن ذيها .

هذا ، مع أنه من لاحظ إطلاق ما دلّ على كفاية حسن الظاهر يعلم أنه لا إطلاق لها لصورة القطع بعدم الملكة . كيف وقد يدعى انصرافها إلى صورة الظن بالملكة .

ثمّ لا يخفى أن للملكة مراتب متدرجة كما أن لحسن الظاهر الذي أخذ طريق العدالة مراتب مختلفة من حيث حصول الظن منه بالعدالة أو عدم حصوله أو مع الظن بالخلاف .

وعمدة التوسعة في أمر العدالة للناس وعدم التوسعة فيها من جهة الأخذ بأوسع المراتب في معنى الملكة والطريق المعتبر إليها ، لا أن تكون التوسعة موقوفة على القول بأن العدالة عبارة عن حسن الظاهر وعدم التوسعة في القول بأنها الملكة . (منه قدس سرّه) .

١) رسائل فقهية: ١٧، اعتبار المروة في مفهوم العدالة.

٢) انظر: رسائل فقهية: ٢٠، التمسك بصحيحة ابن أبي يعفور لاعتبار المروة.

٣) الكافي ١ / ٢٢، كتاب العقل والجهل، ح ١٤.

٤) شرح أصول الكافي لصدر المتألهين: ٩٧، ذيل الحديث ١٤.

٥) راجع رسائل فقهية: ٢٢، توجيه دلالة الصحيحة على اعتبار المروة.

الثانية: قوله عليه السلام «وكفّ البطن والفرج واليد ..» اه، بلحاظ أن حذف المتعلق مفيد للعموم، فيدلّ على أن المأخوذ في العدالة هو كفّ اليد مثلاً من جميع القبايح بضميمة أن /١١٧٧/ * منافيات المروّة غالباً يكون من أفعال الجوارح.

الثالثة: قوله: «والدالّ** على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لعيوبه» باعتبار أن هذه الفقرة إنما تشمل فعل المحرمات وترك الواجبات من باب أنها تكون عيباً بعد منع الشارع. فكيف لا يشمل لمنافيات المروّة التي تكون عيباً ابتداءً.

[إشكال الشيخ على فهم المتبادر من العيوب]

ثمّ إن الشيخ (ره)[1] يورد على الجميع بأن المتبادر من الستر وكفّ اليد مثلاً أن يكون من العيوب الشرعية دون العرفية، وكذا الظاهر من العيوب في قوله «ساتراً لعيوبه» هو العيوب الشرعية.

هذا، مع أن المراد من الستر لا يجوز أن يكون هو الستر الفعلي وإلّا يلزم اتحاد الدليل والمدلول، حيث إنه يجعل ستر العيوب دليلاً على العدالة، فلابدّ أن يكون المراد من الستر هو صفته المرادفة للعفاف كما تقدم في كلام الصحاح.[2]

أقول: قد عرفت أن المراد من كفّ البطن .. أيضاً ليس هو الكفّ الفعلي إلّا أن هذا لا يثمر شيئاً.

اللهمّ إلّا أن يكون المراد أن الإرتكاب الفعلي لمنافيات المروّة يكون شرطاً

---

*) ***الرقم مكرر. (منه قدس سرّه).***

) ***أما في الرواية الكاملة المذكورة سابقاً: والدليل. (منه قدس سرّه).*

١) رسائل فقهية: ٢١، الجواب عن الاستدلال بالصحيحة.

٢) الصحاح ٢ / ٦٧٧، باب الراء، فصل السين، «ستر» يا تقدم في الصفحة ١٩.

دون ملكته، ولكن فيه ما سيأتي ـ إنشاء الله ـ أنا نستظهر من مثل كفّ البطن وأمثال ذلك هو الكفّ الفعلي الصادر عن الملكة.

ثمّ إنه قد يفصل بأنه بالنسبة إلى أمارة العدالة والدليل عليها ـ وهو ساترية العيوب ـ يكون عدم ارتكاب منافيات المروّة معتبراً هناك. وذلك لما عرفت من أن شمول قوله «ساتراً لعيوبه» للمحرمات إنما هو لكونها عيباً عند العرف.

وأما بالنسبة /١١٧٨/ إلى نفس العدالة، فنحن شاكّون في اعتبار ذلك فيه؛ لأنا عاجزون من استظهار شمول لفظ الستر أو كفّ البطن وأمثال ذلك لمنافيات المروّة أو عدم شموله له.

وعلى هذا ففي كلّ مورد ابتلينا برجل يرتكب لمنافيات المروة ولكن يكون له ملكة اجتناب المعاصي وأحرزنا هذه الحالة من غير الأمارة المذكورة في هذه الرواية وهو كونه ساتراً لعيوبه، فنقول: لابدّ من أن يرجع إلى الأصول.

وقد عرفت سابقاً أن حالها مختلفة بالنسبة إلى الموارد.

[البحث عن المنافيات للمروة]

ثمّ لا يخفى أن أخذ الإجتناب عن المنافيات للمروّة في الأمارة دون ذي الأمارة ليس مخالفاً للإعتبار أيضاً، وذلك لأن أخذه في الأمارة يكون من باب أنه يكون له كاشفية نوعية، حيث إن من يحترز عن الخلق ولا يأتي بما هو عيب عندهم، فمثل هذا الشخص لا يأتي بما هو عيب عند الله أيضاً.

أقول: صيرورة ذلك معتبراً في الأمارة دون ذيها، قد عرفت أنه ليس بمحال كما رجّحنا سابقاً اعتبار الإجتناب عن الصغاير في الأمارة على العدالة دون نفس العدالة إلّا أن الإنصاف أن لفظ العيوب في كلام الشارع لا يستظهر منه ما لا يكون عيباً عنده، ولاسيّما في مقام بيان الأحكام، بل الأقوى ما رجّحه

الشيخ من عدم اعتبار عدم ارتكاب منافيات المروّة لا في الأمارة ولا في ذيها؛ فافهم*.

---

*) قد تقدم أن الستر بمعنى العفة والحياء، فلو كان المراد أن يكون له الحياء من كلّ أحد، فمقتضى ذلك أن يكون له الحياء من الناس بترك منافيات المروّة أيضاً.

ولكن فيه أولاً: أن ذلك يقتضي أن يكون له ملكة ذلك، لا الترك الفعلي كما أنه بالنسبة إلى المعاصي أيضاً يصدق عنوان الستر وإن اتفق ارتكاب المعصية لغلبة الشهوة أو غير ذلك.

نعم، بالنسبة إلى الكبائر قلت: إن نفس تركها أيضاً مأخوذ في العدالة زائداً على الملكة.

وثانياً نقول: إنه لو كان له الحياء من الله أو من الناس، يصدق أن له الحياء والستر؛ غاية الأمر أنه ثبت أن الحياء من الناس فقط لا يكفي حيث إن الحياء لابدّ من أن يكون مقتضياً لترك المعاصي لله في الجملة. وبعد ذلك لا مانع من الأخذ بإطلاق الستر وأنه يكفي في صدق الحياء من الله فقط.

إن قلت: بناءً على ما رجّحنا سابقاً كان الخبر في مقام بيان معرف العدالة وإنما فهم نفس العدالة بالتبع. فعلى هذا ما ذكر لبيان العدالة لما يكون مقصوداً بالتبع، فلا يصحّ الأخذ بإطلاقه، لأن إطلاقه وارد مورد حكم آخر.

قلت: نحن نأخذ بإطلاق المعرف وهو المعروفية بالستر، فنقول: إن من كان معروفاً بالعفّة والحياء من الله يصدق عليه أنه معروف بالستر، فلابدّ أن يكون هذا معرفاً للعدالة وبعد كون هذا معرفاً للعدالة لابدّ من أن يكون نفس الحياء من الله نفس العدالة بتقريب تقدم في محله.

ثمّ إن كلّ ما قلناه في الستر يأتي في العفة وكذلك في كفّ البطن إلى آخر الصفات. فظهر أن ترك منافيات المروّة ليس مأخوذاً في أصل العدالة.

نعم، لو صار ارتكاب منافيات المروّة من قبيل لباس الشهرة وقلنا بحرمته، فيخرج عن مفروض الكلام حيث إن محل الكلام أن تكون منافيات المروّة غير محرمة ولكنّها كان تركها مأخوذاً في العدالة التي موضوع للأحكام الشرعية.

وأما أخذ ترك منافيات المروّة في حسن الظاهر الذي يكون واحداً ممّا يكون معرفاً للعدالة التي استفيد معرفتها من قوله «والدليل على ذلك كلّه ..» اه، فهنها نقول: إن العيوب

[العدالة في الشهادة]

قوله: وهي وجوه: منها ما ذكره المولى الأعظم .. إلخ.[١]

أقول: لا يخفى أن عكس هذا الكلام صدر عن بعض السادة[٢] كما ذكره الشيخ[٣] بُعيد ذلك حيث إنه ادعى أنه لا يناسب أن يعتبر الشارع في مقام الشهادة إلّا قول من كان له ملكة العدالة.

[الجواب عن البهبهاني في لزوم قلة العدول إذاكان المعتبر هو الملكة]

وبالجملة، نحن نجيب عمّا ذكره المحقق / ١١٧٩ / البهبهاني[٤] من أنه لو كان المعتبر في العدالة هو الملكة، فيلزم أن يكون العادل قليلاً مع شدّة الإحتياج إليه

لا إشكال في شمولها للمحرمات لأنها من العيوب في نظر الشارع، وبالنسبة إلى منافيات المروّة لما رخّص الشارع في ارتكابها فلابدّ أن يكون ذلك من تخطئة أهل العرف في كون هذا مصداقاً للعيب وبعد أن الشارع يخطئ أهل العرف في كون شيء مصداقاً للعيب، فلا وجه للفظ العيب في كلام الشارع له في مقام ما يكون عيباً في نظر الشارع مراداً قطعاً.

نعم، لو قال الشارع إن ارتكاب المعيوب محرم، ففي مثل هذا الفرض لا يجوز أن يكون المراد العيب الشرعي، فيشمل منافيات المروّة بخلاف المقام. (منه قدس سرّه).

١) رسائل فقهية: ٢٥، ما أورد على القول بالملكة.

٢) شرح الوافية للسيد صدر الدين: ٧٩، س ٧، القول في تعريف العدالة (مخطوط في مكتبة السيد المرعشي برقم ٢٦٥٦) على ما نقل في حاشية مفتاح الكرامة.

٣) رسائل فقهية: ٢٦، ما أورد على القول بالملكة.

٤) مصابيح الظلام ١ / ٩٦، في صلاة الجمعة (مخطوط في مكتبة السيد الگلپايگاني) على ما نقل في حاشية مفتاح الكرامة؛ انظر رسائل فقهية: ٢٥ ما أورد على القول بالملكة.

بوجوه ثلاثة:

الأول ما ذكره الشيخ من أنه لا يلزم أن يصير نادراً. وبيان ذلك أن الخوف الناشي في العبد من الله ـ تبارك وتعالى ـ يكون له مراتب بحسب الشدة والضعف، وأضعف مراتبه يكون في جميع المسلمين أو أغلبهم موجوداً إلّا أن هذه المرتبة لكثرة ضعفها ربما لا تصير مانعةً عن ارتكاب المحرمات والمكروهات بوجه.

ثمّ إن مرتبة الخوف يزيد حتى تصل إلى مرتبة العصمة وتصير مانعة عن ارتكاب المكروهات والمحرمات وإتيان الواجبات بتمامها، بل تصير معيّنة في إتيان المستحبّات بقدر الإمكان.

ثمّ إن بين المرتبة السفلى والمرتبة الأعلى مراتب كثيرة، ولا يخفى أن المرتبة السفلى ليست بملكة كما أنه لا تنحصر الملكة بالمرتبة الأعلى، بل كثير من المراتب الدانية عنها أيضاً تكون داخلة في ملكة العدالة.

وأول درجة من الخوف الذي تكون ملكة العدالة صادقة عليه هو أن يكون الخوف بحدٍّ يصير مقتضياً لترك المعاصي بحيث لا تكون الشهوات المتعارفة مانعة عن اقتضائه بحيث لو لم يحصل له شدّة ميل[1] إلى شيء* يخرج عن

---

١) في المخطوطة: «شدة ميل إلى شيء من بحيث يخرج». ولا معنى له. ولعل ما تصرّفنا فيه أقرب.

*) ***بالنسبة إلى الواجبات لو فرضنا أن ما يكون منها محل ابتلاء ذلك الشخص يكون الملكة الموجودة فيه مقتضية لفعلها لو لم يطرء في البين ما يمنعها عن التأثير مما يكون خارجاً عن المتعارف من حيث الشدة والحرج.***

وأما بالنسبة إلى ما لا يكون منها محلّ الإبتلاء كالجهاد وما يشبهه لم يكن لتلك الملكة على فرض الإبتلاء بها تأثير فعلي في العمل بتلك الواجبات، وكذلك لو كان من المحرمات التي ليست محل الإبتلاء فعلاً ما يكون حالها كذلك بالنسبة إلى هذا الشخص.

الحالة المتعارفية لترك المعاصي استناداً إلى تلك الخوف من أول زمان التكليف إلى آخر عمره، لكن بشرط أن تكون تلك الملكة باقية.

وممّا ذكرنا ظهر أن بعض الحالات التي يحدث من الموعظة والنصيحة في بعض الأوقات ويصير منشأ لترك المعاصي في أيام قليلة، ليس بملكة / ١١٨٠ / العدالة حيث إنه ليس له بنفسه إلّا اقتضاء ترك المعاصي في بعض الأيام بحيث لو لم يصل إليه نصيحة أخرى بعد تلك الأيام وكان له أسباب المعصية ولم يكن في البين خوف من الناس لارتكب المعصية.

وأيضاً لو كان في العبد خوف من الناس ويصير ذاك الخوف مانعاً عن المعاصي في مدة عمره لم يكن هذا بملكة العدالة، بل لابدّ أن يكون خوف الله ـ تبارك وتعالى ـ بنفسه له الإقتضاء الذي أشرنا إليه.

فالظاهر أن هذا غير مانع عن صدق الملكة في زمان عدم الإبتلاء بها كما أن عدم الإقتضاء للتأثير الفعلي عند فرض غلبة الشهوة والغضب غير مانعة عن صدق الملكة، وذلك لصدق الصفات المذكورة في صحيحة إبن أبي يعفور على مثل هذا الشخص الذي يكون حاله كذلك.

ولعلّ السرّ في ذلك أن الصفات المذكورة في الصحيحة لم يكن ظاهرة في نفس الملكة، بل في نفس الإجتناب عن المعاصي، لكن لا ما يحصل منها من باب الإتفاق، بل ما يكون ناشياً عن حالة راسخة في النفس كما أن نسبة الإجتناب إلى الجوارح ـ لا الأفعال ـ لا يقتضي ذلك.

وعلى هذا فتلحظ عدم المخالفة فعلاً وإن يكن ذلك ناشياً عن الملكة. ومن هنا لم يلحظ فيه المخالفة الفرضية بالنسبة إلى معاصي ليس مبتلى بها فعلاً.

إن قلت: نسلّم أن من يترك المعاصي التي تكون محل ابتلائه عن حاله نفيه يصدق عليه هذه الصفات وأنه مدى كفّ البطن إلى غير ذلك، إلّا أنه يزعم أن حالته مقتضية لترك ما لا يكون محل ابتلائها أيضاً.

قلت: نحن نرى صدق هذه الصفات عند من يستبعد ترك تلك المعاصي الفرضية منه أيضاً. (منه قدس سرّه).

وممّا ذكرنا ظهر أن الملكة لا تزول إلّا بصعوبة كما لو ابتلى الإنسان بشدة الإبتلاء بالمعاصي التي يكون عدم ارتكابها له في شدة وصعوبة كثيرة، فلذا ارتكب المعاصي مراراً حتى يزول أصل الملكة بالمرّة.

[الخوف أول درجات الملكة]

ثمّ إن ما ذكرنا من الخوف أول درجة من مراتب الملكة، ودليلنا على اكتفاء هذا المقدار من الخوف في تحقق الملكة المعتبرة هو صدق العناوين والصفات المذكورة في صحيحة إبن يعفور عليه. فإن من كان له خوف يكون سبباً لترك تمام المعاصي يصدق عليه أنه ستير عفيف له كفّ البطن واليد واللسان إلى غير ذلك.

[وجه اعتبار عدم صدور الكبيرة لتحقق العدالة]

بقي الكلام في أنه إذا صدقت العناوين على مجرد ذي الملكة، فلِمَ اعتبر عدم صدور الكبيرة في تحقق عنوان العدالة.

قد يجاب عن ذلك بأن الإجماع قام على أن عدم صدور الكبيرة أيضاً مأخوذ في العدالة، فتكون العدالة هي الملكة التي تكون فيمن لم يرتكب الكبيرة.

وقد يقال: إنا لا نسلم صدق العناوين إلّا على من كان له ملكة باعثة فعلاً على ترك المعاصي كما يظهر /١١٨١/ اعتبار هذا النوع من الملكة من مثل السيد الصدر.

وقد يقال: إن الظاهر من الصفات المذكورة هو نفس الإجتناب الناشئ عن الملكة.

ولكنّي **أقول**: إن الظاهر من لفظ الستر والعفيف وكفّ البطن والتقوى وأمثال ذلك أن يكون له ملكة باعثة فعلاً على ترك المعاصي، فلابدّ في تحقق الملكة المعتبرة أن لا يمنعها مانع عن فعلية تأثيرها في الإجتناب.

إن قلت: من جهة صدق لفظ كفّ البطن واليد واللسان وغير ذلك من الصفات، لا فرق بين ارتكاب الصغيرة أو الكبيرة مع أن عدم ارتكاب الصغيرة ليس بمعتبر في تحقق العدالة.

قلت: نحن لا نسلّم عدم صدق هذه الصفات على مرتكب الصغيرة؛ لأنه بعد ما أخبر الله تعالى من أنه ﴿**إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفّر عنكم سيئاتكم**﴾[1]، ولذا لا يحتاج الصغائر إلى الشفاعة. أيضاً حديث «**ادّخرت شفاعتي لأهل الكباتر من أمتي**»[2]. فيصير حال ارتكاب الصغائر في صورة تحقق الإجتناب عن الكبائر كارتكاب المكروهات.

نعم، الفرق بين الصغائر والكبائر أن الصغائر يعاقب عليها على فرض ارتكاب الكبائر بمقتضى ظاهر الآية بخلاف المكروهات.

وعلى هذا، فلا نسلّم عدم صدق هذه الصفات المذكورة في الرواية على مرتكب الصغيرة؛ إذ هو أيضاً في صورة احترز عن الكبائر كفّ بطنه ولسانه مثلاً عما يؤاخذ عليه.

[تقرير آخر]

وبتقرير آخر نقول: إذا علم أهل العرف أن بعض المعاصي /١١٨٢/ يكون

---

١) النساء: ٣١.

٢) بحار الأنوار ٨ / ٣٠، ابواب المعاد، باب ٢١. الشفاعة، تفسير الآيات؛ ٨ / ٦٢، باب ٢١. اثبات في رسائل فقهية: ٥٠ هكذا نصه: «إنما شفاعتي لأهل الكبائر».

عند الشارع كثرة اهتمام بها وبعض المعاصي لا يكون له بها اهتمام بحيث إنه محتاج إلى شفيع أيضاً، وعلموا من حال شخص أنه محترز عن الكبائر التي تكون للشارع بها كثرة اهتمام ولكنّه قد يرتكب بعض المعاصي التي لا اهتمام للشارع بها، فلا يخرج هذا الشخص عندهم عن كونه ستيراً عفيفاً كفّ البطن واليد .. اه.

وتمام الكلام في هذا المقام يجيء ـ إنشاء الله ـ عند بيان أن الأصل في المعاصي أن تكون كبيرة أو صغيرة.

وإذا عرفت ما تقدم فنقول: إن الملكة بالمعنى الذي ذكرنا اعتبارها في العدالة ليست بقليل الوجود.

الثاني أنه لو سلّمنا ندرة وجوده الواقعي أيضاً، نقول: ليس ذلك بمضرٍّ بعد ما يكون الطريق المجعول إليها وسيع الدائرة، وهو حسن الظاهر. وذلك نظير مسئلة الطهارة والنجاسة حيث إن الطهارة الواقعية وإن كانت قليلة إلّا أنه جعل الشارع مشكوك الطهارة بحكم الطاهر. فلذا صار الأمر سهلاً على الناس.

أقول: كلّ مورد يكون الأصل أو الطريق أوسع دائرة من الواقع فهنا لم يكن المقصود الأصلي هو إدراك الواقع، وليس هنا مجال تفصيل كيفية ذلك.

الثالث أنه سلّمنا ذلك كلّه إلّا أن التقصير من الناس، وذلك لا يوجب لتقليب الموضوع. مثلاً إذا اعتبر الشارع في القاضي بعض الشرائط واتفقت فقدان الشرائط في الناس، فهذا لا يوجب عدم اشتراط تلك الشرائط في القاضي.

أقول: لو فرضنا /١١٨٣/ أن العقل كان حاكماً بوجوب نصب القاضي، فعدم وجدان الشرائط في الناس، يصير منشأ لارتفاع شرطية تلك الشرائط أو بعضها عن القاضي. وأما لو لم يكن العقل حاكماً بوجوب نصب القاضي، فهنا إذا علمنا كثرة القضاة في الزمان السابق وعلمنا أن الناس لم يكونوا أحسن من أهل هذا

الزمان، فهذا أيضاً يصير دليلاً على عدم اعتبار تمام تلك الشرايط فيه.

ويمكن القول بالتعميم فيما نحن فيه من هذا، بأن نقول: إن العدول كانوا في الناس بمقدار الكفاية وأهل تلك الزمان لم يكونوا أحسن من أهل هذا الزمان، مع أنه لو كانت[1] الملكة معتبرة، يلزم ندرة وجود العدول في هذا الزمان، فهذا يصير دليلاً على أن العدالة ليست بالملكة.

إلّا أن المقدمات كلّها ممنوعة*.

---

١) في المخطوطة: كان.

*) ***رجوع العدالة بمجرد التوبة التي ينقلون عليه الإجماع على القول بأن الصفات المذكو[ر]ة في صحيحة البزنطي*** (لعل المراد صحيحة ابن أبي يعفور ولكن في وسائل الشيعة ٢٧ / ٣٩٨، ٤١ باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة، ح ٣٤٠٥٢ / ٢١، نقل عن قرب الاسناد عن البزنطى عن الرضا عليه السلام: «رجل طلق امرأته وأشهد شاهدين ناصبيين قال: كل من ولد على الفطرة وعرف بصلاح في نفسه جازت شهادته». لذا ببينيد صحيحه ابن ابى يعفور است يا غير همين روايت منظور است به نظر بنده همين روايت هم مى تواند مورد نظر باشد ولى بحث ما صحيحه ابن ابى يعفور است). ***تدلّ على الملكة المجردة وأنه ثبت من الخارج اعتبار الإجتناب عن الكبائر، فيكون رجوع العدالة بعد التوبة على طبق القاعدة، لأن الملكة لم ترتفع بالكبيرة ونفس الكبيرة ارتفع بالتوبة، لأنه لا كبيرة مع الإستغفار*** (الكافي ٢ / ٢٨٨، باب الإصرار على الذنب، ح ١). ***وأما على القول بأن الصفات المذكورة في الصحيحة تدلّ على الملكة التي تقتضي للإجتناب أو أنه الإجتناب الناشئ عن الملكة، فحينئذٍ لو قلنا بما قاله المصنف (ره) أيضاً، يكون على القاعدة. وذلك بأن نقول: إنه بعد التوبة ـ وهو الندامة ـ تعود الملكة المقتضية للإجتناب الفعلي حقيقةً وأنه فرق بين حصول هذه الملكة ابتداءً، فإنه يحتاج إلى طول زمان، وبين حصوله لذي ملكة ارتكب الكبيرة، فإنها هنا تعود حقيقةً بمجرد الندامة ملكة مقتضية. وهذا حق ولا غبار فيه.***

وأما لو لم نقل بعود الملكة المقتضية للإجتناب بمجرد التوبة، فلابدّ إما من منع اعتبار الملكة في العدالة رأساً أو نكتفي بمجرد الملكة ولو لم تكن مقتضية للإجتناب أو نمنع

[الحكم بالعدالة بمجرد التوبة]

قوله: ومنها أن الحكم بزوال العدالة عند عروض إلى قوله: ورجوعها بمجرد التوبة ينافي كون العدالة هي الملكة.[١]

أقول: تقريب الإشكال على وجه أشمل أن ارتكاب الكبيرة إذا كان منافياً للملكة فلأيّ وجه يحكم بالعدالة بمجرد التوبة مع أن المفروض أن الملكة زالت؟ وأما إذا لم يكن منافياً، فلأيّ شيء يحكم بكونه فاسقاً من بدو الأمر؟

وأجيب عن ذلك تارة بأن العدالة هي الملكة بمقتضى لفظ الستر والعفاف وكفّ البطن .. اه المذكورة في صحيحة إبن يعفور[٢]، إلّا أن الإجماع قائم /١١٨٤/ على أن عدم الارتكاب الفعلي للكبائر مأخوذ في العدالة. فحين الإرتكاب تزول العدالة لأنه كان عدمه مأخوذاً في العدالة ولكن بالتوبة تصير المعصية بحكم المعدوم للقطع بأن من ارتكب معصية ليس بحيث لا يمكن أن يصير عادلاً؛ فتأمل.

هذا، ولكنّك قد عرفت أن الظاهر من العناوين الواردة في بيان معنى العدالة مثل الستر والعفاف وكفّ البطن .. اه، إما يكون ظاهر [ة] في الإجتناب الفعلي الصادر عن الملكة كما قد يحتمل، بل يستظهر؛ وإما يكون ظاهراً في الملكة

رجوع العدالة بمجرد التوبة أو أن رجوع العدالة حكم تعبديّ ثبت على خلاف القاعدة وأن العدالة في خصوص هذا المورد لها معنىً آخر. (منه قدس سرّه).

١) رسائل فقهية: ٣٠، الثاني منافاة الحكم بزوال العدالة مع كونها الملكة؛ كتاب الطهارة ٢ / ٤٠٧، في العدالة.

٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ٣٩١، كتاب القضاء، ٤١ باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة، ح٣٤٠٣٢ / ١.

الموجبة فعلاً لترك المعاصي كما يقوله الشيخ.

وعلى كلّ حال، إذا ارتكب الكبيرة لم يكن شيء من هذه الصفات صادقاً عليه قبل التوبة بلا إشكال، وأما بعد التوبة إذا علمنا بأن الملكة تكون له موجودةً وعلمنا أنه نادم على ما فعل، فهنا يصدق عليه أنه عفيف وأنه كفّ البطن واليد واللسان وأنه صالح. فإن لم يقدم على مخالفة الله، لا يقال إنه صالح وإن لم يرتكب بعد ذلك بل كان عازماً على الترك أبداً.

ومن هنا **أقول**: إذا كان ذو ملكة عازماً على معصية أيضاً، لم يصدق عليه أنه صالح كفّ البطن .. اه. فهذا أيضاً ليس بعادل ما لم يرجع عن عزمه ويقدم على ما عزم.

والحاصل أنا لابدّ أن ندور مدار صدق الصفات المذكورة في بيان العدالة، /١١٨٥/ بل لم يبعد أن يكون اجماع العلماء على بعض الأشياء أيضاً مستنداً إلى ذلك.

[معنى قوله: لاكبيرة مع الاستغفار]

ومما ذكرنا ظهر أنا لا نحتاج إلى أن نقول: إن التوبة تجعل المعصية بحكم عدم المعصية لقوله «**لاكبيرة مع الإستغفار**».[1]

هذا، مع أن ما دلّ على أنه لا كبيرة مع الإستغفار إنما يوجب لأن يصير ارتكاب الكبيرة بمثل عدم ارتكابها، ولكن لا يثبت أن الملكة الموجبة لترك المعاصي فعلاً موجودة هنا كما هو مختار الشيخ* (ره).

---

١) الكافي ٢ / ٢٨٨، باب الاصرار على الذنب، ح ١.

*) ***أولاً بالنسبة إلى عدم صدور الكبيرة الذي ذكره المصنف (ره) وصدورها في صورة فرض التعارض بين البيّنين بأن يكون أحدهما مثبتاً والآخر في صورة ذكر لمستند***

الشهادة ؛ إذا علم مستندهما يمكن أن لا يكون مرجّح لأحدهما أو يكون المرجّح للمعدل أو الجارح كما شرحناه هنا .

وثانياً بالنسبة إلى نفس الملكة أيضاً أن يكون المستند حسن الظاهر ، فيكون المرجح للجارح على فرض أن يكون مستنده الحسن . ويمكن أن يكون المستند الملازمة الموجبة للعلم بالملكة حتى لا يكون مرجّح للجارح .

وثالثاً نقول : إن تقدم بيّنة الثاني إذا [كان] مستنده الأصل على بيّنته المثبت إذا كان مستنده الحسن ليس أمراً مسلماً كما تعرضنا في تعارض المقوّمين في خيار العيب . وليس على طبق القاعدة أيضاً كما توهمه المصنف (ره) هنا لوضوح أن شمول دليل اعتبار البيّنة للبيّنة التي يكون مستنده الأصل أو الأمارة على نهج واحد كما أوضحنا في الموضع المشار إليه . وتقدم نفس الأمارة على الأصل بلحاظ اختلاف لسان دليلهما .

نعم ، في تعارض البيّنتين في باب القضاء يكون المدعى أن ذا المرجّح مقدم ، وهو مطلب آخر يحتاج إلى دليل خاص .

ورابعاً أن العلم في باب الشهادة جزء الموضوع ، فلا يقوم الأصل والأمارة مقامه بنفس اعتبارهما ، بل يحتاج إلى دليل خاصّ مثل خبر حفص (وسائل الشيعة ٢٧ / ٢٢٩ ، كتاب القضاء ، ٢٥ باب وجوب الحكم بملكية صاحب اليد حتى يثبت خلافها ، ح ٣٣٧٨٠ / ٢ ، هكذا نصه : «عن حفص بن غياث عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قال له رجل : إذا رأيت شيئاً في يدي رجل يجوز لي أن أشهد أنه له؟ قال : نعم ، قال الرجل : أشهد أنه في يده ولا أشهد أنه له فلعله لغيره ، فقال أبو عبدالله عليه السلام : أفيحل الشراء منه ؟ قال : نعم ، فقال عليه السلام : فلعله لغيره فمن أين جاز لك أن تشتريه ويصير ملكا لك ، ثم تقول بعدالملك هو لي وتحلف عليه ولا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك ؟ ثم قال عليه السلام : لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق» .) *الذي قد يتمسك به على أن كلّما يجوز العمل عليه ، يجوز الشهادة على طبقه أيضاً* . (لاحظ : القضاء والشهادات : ١٣١ ، كتاب القضاء ، المقصد الثاني في كيفية الحكم) .

ولكنّه يظهر منهم في كتاب القضاء (القضاء والشهادات للشيخ الأنصارى : ٢٦٥ ـ ٢٧٢ ،

كتاب الشهادات) ***عدم ثبوت لفظ هذه الكلية ولذا (في أوائل) يقول في الشرايع :*** (شرائع الاسلام ٤ / ٨٦٨، كتاب القضاء ، في مكروهات القضاء ، مسألة العاشرة) .

أن مستند الشاهدان بالجرح لابدّ أن يكون المشاهدة أو الشياع العلمي .

نعم ، بالنسبة إلى المعدّل يظهر من الجواهر (جواهر الكلام ٤٠ / ١٢٤ ، كتاب القضاء ، في مكروهات القضاء المسألة العاشرة عدم جواز الشهادة بالجرح إلا مع مشاهدة . .) ***أنه يجوز الشهادة على طبق الأمارة أو الأصل وإلّا يلزم عدم جواز الشهادة لغير المعصوم لأنه لا يحصل العلم بالملكة في حق غيره ، بل نحن نقول : على القول بكون العدالة حسن الظاهر يكون المراد ظاهراً تمام أفعاله ولا يمكن الإطلاع به إلّا أنه جعل رؤية حسن كثير من أفعاله أمارة على حسن ظاهر تمام أفعاله . فلابدّ أن يكون مستند الشاهد هذه الأمارة ويمكن استفادة جواز الشهادة على العدالة من صحيحة إبن يعفور حيث إنه تفرّع على ما نرى من حسن ظاهر أفعاله على وجوب إظهار عدالته بين الناس .***

ومما ذكرنا أن المرجح مع الخارج غالباً سواء كانت العدالة حسن الظاهر أو غيره ، فعلى المشهور من تقدم ذي المرجح لا يصير تقدم الخارج دليلاً على أن العدالة ليس عبارة عن حسن الظاهر كما لا يشهد على خلافه أيضاً .

وخامساً نقول : مع من يجعل تقدم الخارج شاهداً على أن العدالة عبارة عن حسن الظاهر أنه لو شهد الخارج بارتكاب الكبيرة خفية ، فليس هذا حرجاً على هذا المذاق ولو شهد بأنه أظهر عند شخص .

فحينئذٍ يصير جرحاً بناءً على أن العدالة ستر العيوب عن جميع الناس . فحينئذٍ لو اطلع المعدل على ذلك ، فلا وجه لتقديم الجارح عليه . وأما لو كان مستنده جعل ستر العيوب عن بعض الناس أمارة على ستره عن جميع الناس ، فقد عرفت أنه على القول بالملكة أيضاً يكون المستند ذلك ، فيتساويان .

لو قلنا : إن الصفات المذكورة في صحيحة إبن أبي يعفور يصدق على الملكة المجرد [ة]

فحينئذٍ نقول : ثبت من الخارج اعتبار الإجتناب عن الكبائر أيضاً في العدالة .

وأما لو قلنا إنها لا يصدق إلّا على الملكة المقتضية فعلاً للإجتناب عن المعصية أو أنه الإجتناب المفيد بالملكية ، فحينئذٍ لما قام الدليل على أن الإجتناب عن الصغائر غير

[أخذ قيد عدميّ في معنى العدالة]

قوله: ففي تقديم الجرح حينئذٍ وتصديقهما معاً جمع بين النقيضين.[١]

أقول: لا يخفى عليك أن الشيخ في مقام الجواب يقول: إن عدم ارتكاب الكبيرة مأخوذ في العدالة بوجه من الوجهين: إما لكونه قيداً للملكة أو أنه معتبر بنفسه اجماعاً، فصار هذا الأمر العدمي مأخوذاً في العدالة. وطريق الشاهد إلى هذا الأمر العدمي فيمن يريد أن يعدله إما هو أصالة العدم أو أصالة الصحة أو للإجماع على أن العلم بالملكة المجردة طريق ظاهري للحكم بتحقق ذلك الأمر العدمي.[٢]

أقول: أو أن حسن الظاهر طريق ظاهري إلى عدم الإرتكاب. وعلى هذا فمستند شهادة المعدّل إلى هذا الأصل.

وعلى هذا فيكون شهادة الخارج حاكماً على شهادته حيث إنه يدعي أنه رأى منه ارتكاب الكبيرة. فإذا قال الشارع باعتبار دعواه من أنه رأى الفسق،

مأخوذ في العدالة، فلابدّ أن نلتزم إما بأن الملكة غير مأخوذ[ة] في العدالة رأساً وأن العدالة مجرد الإجتناب عن الكبائر، وإما أن نقيّد الملكة بالمقتضية للإجتناب عن خصوص الكبائر سواء اعتبرنا الملكة المجرّدة بالنسبة إلى الصغائر أم لا، وإما أن نلتزم بما أوضحته في المتن من أن الصفات المذكورة في الصحيحة تصدق على من كان له ملكة مقتضية للإجتناب عن الكبائر، فلا يحتاج إلى تصرف، وإن الصغائر في حال اجتناب الكبائر كالمكروهات.

وسيأتي مزيد بيان لذلك عند التعرض لكون الحسنات أيضاً كفّارة للسيئات (دلت الآية على هذا المطلب: هود: ١١٤، «إن الحسنات يذهبن السيئات») ***كما أنه يأتي بعيد ذلك حال إشكال عود العدالة بالتوبة عن الكبيرة. (منه قدس سرّه).***

١) رسائل فقهية: ٣١، نقد كلام السيد الصدر، الثالث.

٢) لاحظ: رسائل فقهية: ٣١، نقد كلام السيد الصدر. الثالث.

فيصير حاله مع شهادة المعدل مثل حال الأمارة /١١٨٦/ مع الأصل؛ لما قد عرفت أن مستند شهادة المعدل هو الأصل، فيكون نظير شهادة إحدى البيّنتين على أن ملكه قد اشتراه من المدعي تعويلاً على أصالة صحة الشراء وشهادة البيّنة الأخرى تدعي بأنه ملك للآخر، مستنداً إلى فساد ذلك الشراء لوجود مانع من موانع الصحة.

وأورد على الشيخ بأنه يظهر منه أن الجواب عن هذا الإشكال متوقف على أن نقول: إن عدم ارتكاب الكبيرة مأخوذ في العدالة مع أنه ليس متوقفاً على ذلك، لأن الجواب الذي ذكره يجيء بعينه بالنسبة إلى نفس الملكة أيضاً وإن كان الملكة أمراً وجودياً، وذلك لأن مستند شهادة المعدل هنا أيضاً هو الطريق الظاهري كحسن الظاهر، ومستند شهادة الخارج هو الحسن.

[الكلام في تقديم قول الجارح]

ثمّ لا يخفى أن ما يذكرون من تقديم قول الجارح إنما هو مختص بصورة كان مستند المعدل هو الأصل ومستند الجارح هو الحسن، وإلّا ففي غير هذا الفرض ربما يكون بينهما التعارض الصرف بحيث ليس لكلام أحدهما حكومة على الأخرى كما إذا قال الجارح «إني رأيته مرتكباً لشرب الخمر في أول الطلوع» وقال المعدل «رأيته في تلك الوقت مشغولاً بالصلاة والتعقيب في غاية الخضوع» /١١٨٧/ وربما لا يكون شهادة أحدهما أو كليهما مسموعاً بالمرّة كما إذا كان شهادة على النفي كأن يقول المعدل «ما رأيت منه ارتكاب الكبيرة» أو يقول الجارح «ما أعتقد وجود الملكة فيه».

ومما ذكرنا ظهر أنه كما يجوز أن يكون مستند قول المعدل بالنسبة إلى خصوص الملكة التي هي أمر وجوديّ غير الأصل، كما لو كان ملازماً معه

حتى يعلم منه الملكة من آثارها، كذلك يمكن أن يكون مستند قول المعدل في عدم ارتكاب الكبيرة أيضاً إلى الحسن، فلا يتوقف الجواب عن إشكال أنه بناء على القول بالملكة كيف يقدّم شهادة الجارح بأن تقول إن عدم ارتكاب الكبيرة مأخوذ في العدالة ؟! فافهم.

[كلام صاحب مفتاح الكرامة في المقام]

قوله: ما ذكره في مفتاح الكرامة[١] من إطباق الأصحاب[٢] .. إلخ.

أقول: لا يخفى أولاً أن هذا الإشكال ليس وارداً على كلّ من يقول بأن العدالة هي الملكة، وإنما يكون وارداً على خصوص من يقول بذلك ويقول بصحة الصلاة.

[الكلام في عدالة إمام الجماعة]

وثانياً أن هذا الإشكال إنما يكون وارداً بعد تسليم مقدمتين:

الأولى: أن نقول باشتراط العدالة في الإمام في صلاة الجمعة.

الثانية أن نقول على فرض اشتراط العدالة في الإمام، إن الأمر الظاهري لا يكون مقتضياً للإجزاء.

وكلا المقدمتين قابلتان للمنع:

أما الأولى فبأن نقول: /١١٨٨/ إن عمدة الدليل على اشتراط العدالة في إمام

---

١) مفتاح الكرامة ٨ / ٢٧٣، المقصد الثالث في باقي الصلوات، في الجمعة، في اشتراط العدالة.

٢) رسائل فقهية: ٣٣، نقد كلام السيد الصدر، الرابع.

صلاة الجماعة هو ما ورد من أنه «**لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه**»[١] مع أن ظاهر هذه الرواية أن احراز العدالة بطريق الموثوق شرط لا نفس هذه العدالة. اللهمّ إلّا أن يقال: إن الظاهر من أمثال هذه الكلمات أن نفس التديّن والعدالة شرط ولكن الموثوق طريق تعبديّ إليه؛ فتأمل.

أما الثانية فبأن نقول: إن المشهور القائلين بصحة الصلاة قائلون بأن الأمر الظاهري يكون مقتضياً للإجزاء.

إن قلت: إن مجرد قول المشهور بكون الأمر الظاهري مقتضياً للإجزاء عنك، بعد أنك معترف بصحة الصلاة حتى خلف الكافر أيضاً للأخبار الواردة في صحة الصلاة في أمثال هذه الموارد[٢] مع أنك لا تقول بأن الأمر الظاهري يكون مقتضياً للإجزاء.

قلت: نحن وإن لم نقل بكون الأمر الظاهري مقتضياً للإجزاء عن الأمر الواقعي، إلّا أنه في خصوص هذه الموارد نقول بصحة الصلاة لأجل قاعدة أخرى، وهي أن المأموم لم ينقص من صلاته إلّا قراء[ة] الحمد والسورة أو الإجهار بها، ومثل هذا لا يوجب البطلان لما ورد في الصحيحة من أنه «**لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة**».[٣]

---

١) الكافي ٣ / ٣٧٤، باب الصلاة خلف من لا يقتدي به، ح ٥؛ وسائل الشيعة ٨ / ٣١٥. أبواب صلاة الجماعة، ١١ باب عدم جواز الإقتداء بالفاسق، ح ١٠٧٧١ / ٨.

٢) لاحظ: وسائل الشيعة ٨ / ٣٧٤، أبواب صلاة الجماعة، ٣٧ باب أنه إذا تبين ككفر الإمام لم يجب الإعادة، ح ١٠٩٤١ / ١، ١٠٩٤٢ / ٢؛ هكذا نصه: «.. عن أبي عبدالله عليه السلام في قوم خرجوا من خراسان أو بعض الجيال وكان يؤمهم رجل، فلما صاروا إلى الكوفة علموا أنه يهودي، قال: لا يعيدون».

٣) وسائل الشيعة ١ / ٣٧٢، أبواب الوضوء، ٣ باب وجوب اعادة الصلاة على من ترك الوضوء أو بعضه، ٩٨٠ / ٨ و ٤ / ٣١٢، أبواب القبلة، ٩ باب بطلان الصلاة إلى غير

هذا، ولكن السيد لما لا يكون قائلاً بخبر الواحد، فلذا بنى المسألة على أن العدالة شرط /١١٨٩/ واقعي أو ظاهري بمعنى أن شرط الصحيحة هو مجرد الإحراز لا ثبوت العدالة واقعاً.

إن قلت: لِمَ لا يقول السيد بالصحة من جهة قوله «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة»؟

قلت: إما لأنه خبر واحد أو لأنه يقول إن صلاة الجماعة غير صلاة الفرادى، لا أنهما متحدان، ونقص القراءة* من الصلاة.

القبلة عمداً، ح ٥٢٤١ / ١ و ٥ / ٤٧٠، أبواب افعال الصلاة، ١ باب كيفيتها وجملة من أحكامها، ح ٧٠٩٠ / ١٤ و..

*) ***قبل تسعة أوراق تقدم حال الطائفتين من الأخبار، طائفة في أدلة القول بالملكة وطائفة في أن حسن الظاهر بعد ظهور الغش لو أنكرنا صحة الصلاة كالسيد، فلا يتمّ الإستدلال.***

وأما لو قلنا بصحة الصلاة مع كون العدالة شرطاً واقعياً فيصير هذا شاهداً على أن العدالة لم تكن أمراً واقعياً مثل الملكة أو اجتناب الكبائر واقعاً. واستفادة كون العدالة شرطاً علمياً أو واقعياً إما مما دلّ على اشتراط العدالة في إمام الجماعة وإما مما دلّ على صحة الصلاة بعد ظهور الفسق.

أما الأول لو كان المدرك الإجماع، فيقع في اثبات كونه شرطاً واقعياً في صورة كان لنا معقد إجماع معتبر على أن العدالة شرط، فنقول: إن الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعية، لا العلمية وإلّا فالمجمعون مختلفة كلماتهم كما قاله المصنف (ره).

ولو كان المدرك الأخبار، فما دلّ على المنع من الصلاة خلف الفاجر لو لم يكن بصيغة النهي حتى يقال باختصاصه بغير الغافل، فحينئذٍ يكون ظاهراً في أن الفاجرية مانعة واقعاً إلّا أنه ينافي مع القول بكفاية حسن الظاهر في تحقق نفس العدالة أيضاً.

وأما قوله «لا تصلّ خلف من تثق..» اه، فظاهره أن الشرط هو الوثوق بالعدالة، لا نفس العدالة، فلا ينافي صحة الصلاة، فقد تبيّن الفسق مع كون نفس العدالة أمراً واقعياً.

ودعوى أن الظاهر أن العدالة شرط وأن الموثوق طريق إليه ظن خارج من اللفظ يحصل لمن لم يلتفت أن الشيء ربما يكون علمه وإحرازه شرطاً كالطهارة من الجنب لا نفس

[الكلام في حسن الظاهر]

قوله: ومثل قوله «ظهرت عدالته»[١] .. إلخ.[٢]

أقول: قد يقال: إنا لو كنّا مع مجرد الأخبار الدالة على ترتب الآثار على مجرد حسن الظاهر ـ وهو الخمسة الأخيرة من الأخبار المذكورة في المتن[٣] ـ والأخبار الدالّة على ترتيب الأحكام على من كان له الصفات مثل الصالحية

وجوده الواقعي.

وأما الثاني فلو كان مدرك الصحة بعد كشف الخلاف أن الأمر الظاهري مقتضٍ للإجزاء، فيكون مقتضاه أن تكون العدالة أمراً واقعياً.

وأوضح منه لو كان مدرك صحة الصلاة بعد كشف الخلاف قوله «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس» حيث إنه لو يعاد الصلاة فيكون من جهة غير الخمسة المستثناة.

نعم، لو كان هذا الشرط شرطاً في حال وجود الخمسة أيضاً وأما لو أثبتنا الصحة للأخبار الخاصة، فيمكن أن يكون وجهه كون العدالة حسن الظاهر كما يمكن أن يكون من جهة أن العدالة شرط علمي وإن كانت أمراً واقعياً. وبعد وجود قوله «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس ..»، لا يمكن استظهار الأول. (منه قدس سرّه).

١) وسائل الشيعة ٢٧ / ٣٩٦، كتاب القضاء، ٤١ باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة، ح ٣٤٠٤٦ / ١٥.

٢) رسائل فقهية: ٣٩، رسالة في العدالة، الأخبار التي استدل بها على كون العدالة حسن الظاهر.

٣) وسائل الشيعة ٨ / ٣٠٩، باب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١٠٧٥٠ / ٢؛ ٢٧ / ٣٩٢، باب ٤١ من أبواب الشهادات، ح ٣٤٠٣٤ / ٣ و ح ٣٤٠٣٩ / ٨ و ح ٣٤٠٤٨ / ١٧؛ ٨ / ٢٨٦، باب ١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١٠٦٨٠ / ٦ و ٤. هكذا نصهم بالترتيب: «لا تصل إلا خلف من تثق بدينه وأمانته»؛ «أن الشاهد إذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه»؛ «لو كان الأمر الينا لأجزنا شهادة الرجل إذا علم منه خير»؛ «شهادة القابلة جائزة على أنه استهل ..»؛ «من صلى الصلوات الخمس جماعة فظنوا به كل خير».

وغير ذلك ـ وهو الثلاثة الأولى المذكورة في المتن[١] ـ لقلنا إنه كما يمكن أن يقال: إنه تبقي ما دلّ على أن العدالة هي نفس هذه الصفات وملكاتها على ظاهرها ونتصرف فيما دلّ على ترتب الآثار على حسن الظاهر بأن هذا أمارة وطريق إلى العدالة، كذلك يمكن أن يقال: إن المراد من الصفات هو آثارها حتى يتحد مع حسن الظاهر، إلّا أن خصوص قوله «ظهرت عدالته»[٢] يصير شاهداً على تعيّن الجمع الأول حيث إنه يدلّ على أن العدالة غير حسن الظاهر، وأنها تظهر بحسن الظاهر. فلابدّ أن تكون غير حسن الظاهر حتى تظهر بحسن الظاهر.

هذا، ولكن /١١٩٠/ فيه، أن من المحتمل أن يكون المراد أن نفس حسن الظاهر يكون عدالة. وهذا لا ينافي مع قوله «إذا رأيت منه فلان وفلان ظهرت عدالته» لأنه يمكن أن تكون العدالة هي نفس هذه الأفعال.

و هذا يظهر بعد ما لم يكن ظاهراً من أنه حسن الظاهر. فالعمدة في تعين الجمع الأول هو صحيحة إبن يعفور[٣] حيث يذكر الصفات مع حسن الظاهر، ويجعل الثاني دليلاً على الأول.

---

١) هكذا نصهم بالترتيب: «لا بأس بشهادة الضيف إذا كان عفيفاً صائناً» ؛ «لا بأس بشهادة المكاري والجمال والملاح إذا كانوا صلحاء» ؛ إذا كان الرجل صالحا، عفيفاً، مميزاً، محصلاً، مجانباً للمعصية والهوى والميل والمخائل فذلك الرجل الفاضل». وسائل الشيعة ٢٧ / ٣٧٢، أبواب الشهادات، ٢٩ باب عدم جواز شهادة الأجير للمستأجر، ح ٣٣٩٧٦ / ٣؛ ٢٧ / ٣٨١، ٣٤ باب عدم قبول شهادة سابق الحاج..، ح ٣٣٩٨٠ / ١؛ تفسير الإمام العسكرى: ٦٧٤، ح ٣٧٥.

٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ٣٩٦، باب ٤١ من أبواب الشهادات، ح ٣٤٠٤٦ / ١٥.

٣) وسائل الشيعة ٢٧ / ٣٩١، كتاب الشهادات، ٤١ باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة، ح ٣٤٠٣٢ / ١.

[هل القول باعتبار الملكة متحد مع القول بحسن الظاهر ؟]

قوله: والحاصل أن أرباب القول.. إلخ.[١]

أقول: قد توهم اتحاد القول بكون العدالة هي الملكة مع القول بكونها عبارة عن حسن الظاهر باعتبار أن القائل بحسن الظاهر يكون معترفاً بثبوت العدالة إذا كانت الملكة أيضاً موجودة والقائل بالملكة أيضاً معترف بأن حسن الظاهر أمارة على العدالة؛ فيحكم بالعدالة في صورة كان حسن الظاهر ولو لم يحرز الملكة أيضاً، فتكون[٢] هذه العدالة نظير العدالة الثابتة بالإستصحاب وغيره عدالةً تعبّدية.

أقول: قد يجاب عن ذلك بأنه بناءً على كون حسن الظاهر طريقاً لو لم نشترط طريقيّته بكونه مفيداً للوثوق، فحينئذٍ نقول: إن الفرق بين القولين علمي صرف.

وفيه: أن الفرق بين القولين في مقام العمل واضح مع قطع النظر عن أخذ الوثوق؛ بناءً على الطريقية / ١١٩١ / كما أشار إليه الشيخ،[٣] وهو أنه كثيراً ما يكون الإنسان مطّلعاً على أحوال كثير من أنه ليس لهم خوف من الله تعالى بحيث يصير مانعاً عن اجتناب المعاصي، إلّا أنه يرى أن ظاهره يكون حسناً بين الناس حيث إن أمور دنياه يكون متوقفاً على ذلك، وإلّا مع قطع النظر عن هذه ليس له قوة رادعة. فمن يقول بأن حسن الظاهر بنفسه عدالة، لابدّ أن يقول: إن مثل هذا الشخص عادل، بخلاف من يقول: إن حسن الظاهر أمارة،

---

١) رسائل فقهية: ٤٠، الأخبار التي استدل بها على كون العدالة حسن الظاهر.

٢) في المخطوطة: فيكون.

٣) كتاب الصلاة ٢ / ٢٤٨، أحكام صلاة الجماعة، المراد بالعدالة.

فإن الأمارية إنما يكون في صورة يكون جاهلاً بالواقع.

هذا، مع أنه يمكن أن يكون الإنسان عالماً بأن فلان له ملكة الخوف المانع عن المعاصي ولم يكن لمثل هذا الشخص حسن ظاهر، وذلك:

إما لأجل أن نقول: إن حسن الظاهر عبارة عن حضور الجماعات ومعاملته بين الناس بحيث لا يظلمهم.. إلى غير ذلك من الأفعال الوجودية، وحينئذٍ نفرض الكلام في صورة أحرزنا الملكة لشخص لم يكن له معاملة مع الناس ولا يحضر الجماعات، بل يكون صامتاً قاعداً في مكانه.

وإما لأجل ما أشرنا إليه سابقاً من أنه يشترط في تحقق حسن الظاهر عدم ارتكاب الصغيرة جهاراً مع أن هذا ليس مأخوذاً في نفس معنى العدالة على القول بكونها ملكة. فلو أحرزنا الملكة في شخص صدر منه صغيرة جهاراً، فهذا عادل على القول بكونه ملكة وليس بعادل على القول بكونها عبارة عن حسن الظاهر*.

[حسن الظاهر طريق إلى العدالة][1]

قوله: والجواب عنها بعد تسليم دلالتها.

أقول: لا يخفى أن الكلام هنا في بيان أنه بعد ما اعترفنا بأن العدالة هي الملكة /١١٩٢/ وأن حسن الظاهر طريق إليها، فهل يكون حسن الظاهر طريقاً

---

*) ***قد تقدم أن المعروفية بالصفات هو نفس الإجتناب عن الكبائر أيضاً من الأمارات كالبيّنة. وهذا كلّه يتمّ على كون نفس العدالة عبارة عن الملكة دون حسن الظاهر. فعلى القول بالملكة قيام كلّ واحد منها ـ بل ومطلق الوثوق أيضاً لو جعلناه من الأمارات ـ يكون كافياً ولو لم يكن حسن الظاهر أيضاً؛ فتدبّر. (منه قدس سرّه).***

١) رسائل فقهية: ٤٢، جعل حسن الظاهر ضابطاً للعدالة مشكل..

إليها ولو لم يفد* الوثوق أو إنما يكون معتبراً في صورة يفيد الوثوق بنفس

---

*) في خبر علي بن راشد «لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه وأمانته» وسنده ضعيف كما في الذخيرة (ذخيرة المعاد ١ / ٣٠٢، صلاة الجمعة ، شرائط امام الجمعة). ومثله الرضوي .

ولم يقم بعد دليل على اعتبار كتاب فقه الرضاء عليه السلام . (لاحظ خاتمة المستدرك ١ / ٢٣٠، الفائدة الثانية ، فقه الرضا عليه السلام ، رقم ٤٣).

وفي خبر آخر ضعيف أيضاً على ما في الذخيرة : (ذخيرة المعاد ١ / ٣٠٢، صلاة الجمعة ، شرائط امام الجماعة) «إذا كنت خلف إمام تولاه وتثق به ..» (وسائل الشيعة ٨ / ٣٥٩، باب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٨٩٨ / ١٥) الخبر . وهذا مضافاً إلى ضعف السند لم يعين متعلق الوثاقة من أن الوثوق بأيّ شيء منه كما أنه لم يمنع من الصلاة خلف غير الموثوق به إلّا بدعوى أنه في مقام البيان ، فيثبت المفهوم ولكنّه غير واضح ؛ إذ لعلّ في غير الموثوق به تفصيلاً لم يكن المقام مقام بيانه .

وأما ما ورد في تفسير الإمام عليه السلام من اعتبار بعض الصفات في العدالة كالعفّة وغيرها ، فخارج عن محلّ كلامنا . وكذا ما يكون مثله من اعتبار صفة فيها ، لأن كلامنا ليس في نفس العدالة وإلّا فصحيحة إبن يعفور أيضاً مشتملة على ذلك .

هذا كلّه أولاً .

وثانياً لو أغمضنا عن سند ما دلّ على اعتبار الوثاقة ، فنقول : إن الوثاقة التي تدلّ عليها الأخبار هي الوثاقة بأصل الدين وبكونه أميناً ، لا الوثاقة بنفس العدالة التي هي الملكة مع الإجتناب عن الكبائر .

وثالثاً لو كان المأخوذ في طريق العدالة أو نفسها بناءً على اعتبار الوثاقة من باب الموضوعية هو الوثاقة بنفس العدالة ، فربما ينجرّ إلى عدم الحكم بالعدالة في أغلب البلاد في حق شخص واحد وهذا منافٍ للأخبار التي قريبة من التواتر ، حيث تدلّ باختلافٍ بينها على الحكم بالعدالة بمجرد أن يُرى في الشخص خير أو أنه يواظب الجماعات وشبه ذلك .

هذا مع أن عدم الحكم بعدالة شخص إلّا أن يحصل الوثوق الكذائي يوجب تضييع حقوق الناس .

ورابعاً أن ظهور شيء مما دلّ على اعتبار الوثاقة لا يصل إلى ظهور صحيحة إبن أبي يعفور

وأن الستر عن العيوب دليل على نفس العدالة ودليل على بعض الطرق للعدالة أيضاً .

توضيح المقام أن الخبر في الكافي هكذا « علي بن محمد ، عن سهل بن زياد ، عن علي بن مهزيار ، عن أبي علي بن راشد ، قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام : إن مواليك قد اختلفوا فأصلي خلفهم جميعاً ؟

قال : لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه . (الكافي ٣ / ٣٧٣، باب الصلاة خلف من لا يقتدي به، ح ٥).

وفي الوسائل في موضع آخر (وسائل الشيعة ٨ / ٣١٥، أبواب صلاة الجماعة، ١١ باب عدم جواز الإقتداء بالفاسق، ح ١٠٧٧١ / ٨)، ***نقل الخبر بهذا السند وأسقط عنه سئوال السائل : إن مواليك قد اختلفوا . . اه . والظاهر أنه عين الخبر السابق ، لكنّه أسقط منه ذلك كما أنه ليس في الكافي إلّا المشتمل على السؤال المذكور .***

نعم ، في التهذيب ينقل بإسناده هذا الخبر عن سهل بن زياد إلى آخر سند الكافي وليس متن الخبر مشتملاً على السؤال المذكور ، لكن يزيد فيه « وأمانته » يعني ينقل عن أبي جعفر « أنه قال : لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه وأمانته » (تهذيب الأحكام ٣ / ٢٦٦، ٢٥ باب فضل المساجد والصلاة فيها . .، ح ٧٥٥ / ٧٥) .

ونحن تارة نتكلّم في سند الخبر وتارة في دلالته . أما السند فالظاهر أن أبا علي بن راشد هو وكيل العسكري [عليه السلام] (الغيبة للشيخ الطوسي : ٣٥٠، ذكر المحمودين من وكلاء الأئمة عليهم السلام ، ٣٠٩)***وهو مولى لآل مهلب ، وهو ثقة جليل . فإن هذه الكنية لم تذكر إلّا لحسن بن راشد الوكيل الثقة . وعلى ذلك فالظاهر أن المراد بأبي جعفر هو الجواد*** عليه السلام ***حيث إن الحسن بن الراشد المكنّى بهذه الكنية يعدّ من أصحاب الهادى والجواد*** عليهما السلام (رجال الطوسي : ٣٧٥، اصحاب أبي جعفر محمد بن علي الثاني ، ٥٥٤٥ / ٨؛ رجال ابن داود : ٧٣، باب الحاء المهملة ، ٤١٢. ورجال الطوسي : ٣٨٥، اصحاب أبي الحسن الثالث علي بن محمد، ٥٦٧٣ / ١٠) .

نعم ، في التعليقة (تعليقة على منهج المقال : ١٢٠ ، قوله في الحسن بن راشد) . ***أن مرتبة حسن بن راشد الثقة مولى لآل مهلب متحدة مع مرتبة حسن بن راشد الطفاوي [لاحظ : تنقيح المقال ١٩ / ١٩٠ رقم ٥١٥٦ من الطبعة المحققة] الضعيف إلّا أن هذا غير مضرٌّ بعد أن هذه الكنية تختصّ بالثقة والمذكور في السند نفس الكنية .***

ويشهد على ذلك أن الراوي عن أبي علي الثقة علي بن مهزيار كما في سند هذا الخبر . وأما الراوي عن الطفاوي علي بن سندي (رجال النجاشي : ٣٨، باب الحسن والحسين ، ٧٦) . *وأما سهل بن زياد مختلف فيه لكنه من مشايخ الإجازة* (رجال النجاشي : ١٨٥ ، باب السين ، ٤٩٠ سهل بن زياد ، قال: كان ضعيفاً في الحديث »، رجال الطوسي : ٣٨٧، أصحاب أبي الحسن الثالث علي بن محمد عليهما السلام ، ٥٦٩٩٠ / ٤ ، « قال : ثقة ») . *فإن يكتفى بذلك في الإعتماد عليه وإلّا لا يحصل الوثوق به بعد الإختلاف الذي لا طريق معتنى بها لترجيح أحد الطرفين فيه ؛ نعم ، في الوجيزة اعتمد عليه لكونه من مشايخ الإجازة* (تعليقة على منهج المقال : ١٩٧ ، قوله : سهل بن زياد ؛ معجم رجال الحديث ٩٠ / ٣٥٦ ، سهل بن زياد ٥٦٣٩) .

أقول : كونه من مشايخ الإجازة غاية الأمر أن يقتضي ذلك التوثيق ممن استجازه ، لكنه أيضاً معارض بكلام من ضعّفه .

ثمّ إن من كان من مشايخ الإجازة ربما ينقل بنفسه خبراً فيكون هنا ضعفه مضرّاً ، وإنما لا يضرّ ضعفه لو أجاز أصلاً كان عليه قرائن الصدور من صاحب تلك الأصل كما ربما يقال : إن من هذا النمط مشايخ الإجازة للأصول لصاحب بل ربما يقال بعدم مضرّية ضعفه لو أجاز أصلاً غير معلوم الصدور من غيره ليعدّ صدور مثل هذا الكذب ممن كان له شأنية الإستجازة عنه بخلاف ما نقله بنفسه حديثاً ، فإن بعض الأشخاص مسامحون في النقل .

وإذا عرفت [ذلك] فنقول : يشكل الإتكال بخبره لعدم الوثوق بنقله بعد قول « جش » [أي النجاشي] إنه كان ضعيفاً في الحديث ، وإن فرض استفادة توثيقه من الكافي لا يضرّ تضعيف « غض » [الغضائري] وأحمد القمي أيضاً ولم يعلم كون مستند تضعيفه فعل أحمد ، وقوله « وإن نقله أيضاً » .

وليس هنا مجال التفصيل بأزيد من ذلك .

وأما متن الخبر ودلالته فنقول : الظاهر من قول السائل « إن مواليك قد اختلفوا . . » (الكافي ٣ / ٣٧٣ ، باب الصلاة خلف من لا يقتدي به ، ح ٥) *اه هو الإختلاف في العقايد ، ومنه نقله في الوسائل في باب عدم جواز الإقتداء بالمخالف في الإعتقادات الصحيحة* (وسائل الشيعة ٨ / ٣٠٩ ، أبواب صلاة الجماعة ، ١٠ باب اشتراط كون

امام الجماعة مؤمناً موالياً للأئمة وعدم جواز الاقتداء بالمخالف في الاعتقادات الصحيحة الأصولية إلاّ التقية، ح ١٠٧٥٠ / ٢)، ***فالظاهر على هذا هو الوثوق بكون اعتقاداته صحيحة لا الوثوق بالتدين بمعنى عدم مخالفته ومعصيته في المحرمات والواجبات.***

إن قلت: إنه ينقل في الوسائل هذا الخبر في موضع آخر غير مشتمل على قوله «إن مواليك قد اختلفوا ..» . (وسائل الشيعة ٨ / ٣١٥، أبواب صلاة الجماعة، ١١ باب عدم جواز الإقتداء بالفاسق...، ح ١٠٧٧١ / ٨).

قلت: ليس ما نقله في الوسائل في موضع آخر خبر آخر، بل عين هذا الخبر وإنما أسقط عنه سؤال السائل لأنه ليس في الكافي إلّا ما هو مشتمل على هذا السؤال.

إن قلت: ما نقله في التهذيب (تهذيب الأحكام ٣ / ٢٦٦، باب فضل المساجد والصلاة فيها، ح٧٥٥ / ٧٥). ***غير مشتمل على هذا السؤال.*** (ولكن التهذيب المطبوع مشتمل على هذا السؤال، هكذا نصه: «.. عن علي بن راشد قال قلت: لأبي جعفر إن مواليك قد اختلفوا فأصلي خلفهم جميعاً؟ قال:..»).

قلت: أولاً إنه في التهذيب ينقل هذا الخبر عن أبي على الراشد، فالظاهر أنه ليس خبر آخر عن إبن علي عن أبي جعفر عليه السلام، بل الشيخ أسقط سئوال السائل كما تقدم أن صاحب الوسائل فعل كذلك في موضع.

وثانياً أفرض عدم اشتمال الخبر على هذا السئوال وصدور الكلام من الإمام عليه السلام ابتداء إلّا أنه نقول: لو لم يكن الظاهر من اعتبار الوثوق بدين الإمام هو الوثوق بكون اعتقاداته صحيحة، فلا أقلّ من أنه محتمل وليس ظاهراً في الأعمّ من الإعتقاديات والعمليات بأن يكون مطابقاً للدين حتى يدلّ على عدم جواز الإقتداء بمن لا يوثق منه بصدور معصية منه بوجه من الوجوه.

إن قلت: فيما نقله في التهذيب كان اعتبار الوثوق بأمانته أيضاً.

قلت: أولاً يقع الكلام في حال هذه الزيادة بعد استظهار كون الخبر المنقول عن إبن علي، عن أبي جعفر واحداً حيث إن الكافي أضبط من التهذيب، والكافي غير مشتمل على هذه الزيادة، إلّا أن يقال: إن ما نقله في التهذيب نقل بلا معارض أو ليس عدم النقل معارضاً مع النقل كما قلت في اشتمال الخبر على السئوال المتقدم، وعدم اشتماله

الملكة ؟

ولا يخفى أن ما دلّ على أن حسن الظاهر أمارة يكون مطلقاً غير مقيّد بصورة أفاد الوثوق بنفس الملكة إلّا أن هذا الإطلاق معارض بمثل قوله عليه السلام « لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه وأمانته »[1]، فإن المفهوم من هذا الخبر عدم ثبوت العدالة في كلّ من لم تثق بعدالته ولذا نهى عن الصلاة خلفه.

عليه كذلك مع أن من المحتمل أنه سمع إبن علي هذا الكلام من أبي جعفر تارة هكذا وتارة هكذا .

وثانياً نقول : ليس الظاهر من الأمانة العدالة ، بل أن لا يخون في الأمانات .

إن قلت : إذا ثبت اعتبار عدم صدور الخيانة بالأمانات عنه يثبت اعتبار لزوم عدم صدور سائر المعاصي عنه لعدم القول بالفصل .

قلت : من الواضح أن الوثوق بالأمانة ليس نفس العدالة لما سبق في محله أن نفس العدالة ليس من قبيل حسن الظاهر وأشباه ذلك كالوثوق بحال الشخص ، بل هذا طريق للعدالة.

ولا مانع من أن يكون المأخوذ في طريق العدالة خصوص الوثوق باعتقاداته ،وعدم خيانته في الأمانات طريقاً إليه ، نظير ما يستفاد من أخبار أخر (وسائل الشيعة ٢٧ / ٣٩٢، كتاب الشهادات، ٤١ باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة ، ح٣٤٠٤٣ / ١٢ ؛ هكذا نصه : عن الصادق عليه السلام: من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنوا به خيراً وأجيزو شهادته) *أن المواظبة على الجماعات طريق إليه ، سواء قلنا إن أشباه ذلك من مصاديق حسن الظاهر الذي هو طريق إليها أم قلنا إنها طريق آخر كما يستفاد الأخير من صحيحة البزنطي* (لعل نظر المصنف إلى هذه الرواية : وسائل الشيعة ٢٧ / ٣٩٨، كتاب الشهادات، ٤١ باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة ، ح ٣٤٠٥٢ / ٢١ ، هكذا نصه : « .. عن الرضا عليه السلام رجل طلق امرأته وأشهد شاهدين ناصبيين ، قال : كل من ولد على الفطرة وعرف بصلاح في نفسه جازت شهادته » قال الشيخ الحر العاملي رواه الحميري »*كما ذكرناه في المتن . (منه قدس سرّه)* .

١) تهذيب الأحكام ٣ / ٢٦٦ ، باب فضل المساجد والصلاة فيها . . ، ح ٧٥٥ / ٧٥ .

[وجه عدم قول الشيخ بطريقية حسن الظاهر مطلقاً]

ثمّ لا يخفى أن الشيخ[١] يعول باعتبار الوثاقة فيعمل على مقتضى قوله عليه السلام **«لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه»**[٢] ولا يأخذ بما دلّ على أن حسن الظاهر مطلقاً طريق.

وله في وجه ما يختاره كلمات:

الأولى: أن ما دلّ على أن حسن الظاهر مطلقاً يكون طريقاً يكون على صنفين:

صنف منها يكون له حكومة على ما دلّ على اعتبار الوثاقة، وهو كلّ ما دلّ على أن موضوع العدالة يتحقق تعبداً بواسطة حسن الظاهر مثل قوله في ذيل صحيحة إبن يعفور **«والدلالة* على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لعيوبه ..»** اه.

وذلك لأن هذه الصحيحة تدلّ على أن موضوع العدالة يتحقق بذلك. وأما قوله عليه السلام **«لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه»** يكون نافياً للأثر، وهو جواز الإقتداء. وكلّ ما يدلّ على ثبوت /١١٩٣/ تحقق الموضوع ظاهراً يكون له حكومة على ما دلّ على ثبوت الآثار لنفس الموضوع الواقعي.

وذلك نظير ما دلّ على أن العادل يقبل خبره مع ما دلّ على أن العدالة تثبت بالبيّنة.

وصنف لا يكون له حكومة على ما دلّ على اعتبار الوثاقة، وذلك مثل

---

١) رسائل فقهية: ٤٢٠ وما بعدها، الأخبار التي استدل بها على كون العدالة حسن الظاهر.

٢) الكافي ٣ / ٣٧٤، باب الصلاة خلف من لا يقتدي به، ح ٥.

*) *وفي الرواية في أول مرة ذكرت: والدليل. (منه قدس سرّه).*

الأخبار[١] التي تدلّ على أن من كان حسن الظاهر يقبل شهادته.

ووجه عدم ثبوت الحكومة وثبوت التعارض أنه لموضوع واحد مثل من كان له حسن الظاهر ولم يحصل الوثوق بثبوت الملكة له يثبت أحد الخبرين له أثراً من آثار العادل وينفي الخبر الآخر عنه أثراً آخر من آثار العدالة.

ولما كان النفي والإثبات بالنسبة إلى الآثار من الطرفين ولم يكن أحد من النفي والإثبات راجعاً إلى الموضوع والآخر إلى الأثر، فلذا لا يكون بينهما الحكومة، بل يكون بينهما التعارض.

[ردّ كلام الشيخ]

أقول: لا يخفى عليك أنه لا معنى لتوهم الحكومة هنا بوجه من الوجوه، وذلك لأن ما يقولون من أن أحد الدليلين إذا كان لسانه نفي الآثار أو إثباتها، لكن بلسان نفي الموضوع أو إثباته، يكون حاكماً على كلّ دليل يكون لسانه نفي صرف الأثر أو إثبات صرف الأثر إنما يقولون بذلك في كلّ مورد كان مفاد أحد الدليلين مثل قوله[٢] «من جانب المعاصي فهو عادل» مثلاً إثبات آثار موضوع العادل الواقعي لمن /١١٩٤/ لم يحرز أنه عادل، لكن بلسان اثبات الموضوع مثل لسان أنه عادل.

فمثل هذا الدليل يكون حاكماً على كلّ دليل يدلّ على ثبوت أثر للعادل

---

١) لاحظ: وسائل الشيعة ٢٧ / ٣٧٢، أبواب الشهادات، ٢٩ باب عدم جواز شهادة الأجير للمستأجر، ح ٣٣٩٧٦ / ٣، هكذا نصه، «لا بأس بشهادة الضيف إذا كان مضيفاً صائناً» او «أن الشاهد إذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته»، وسائل الشيعة ٢٧ / ٣٩٢، باب ٤١ من أبواب الشهادات» ح ٣٤٠٣٤ / ٣.

٢) لم يكن قول المعصوم عليه السلام أو قول شخص خاص بل تمثيل ظاهراً.

الواقعي .

وهذا بخلاف ما نحن فيه ؛ فإن مثل قوله «لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه» لو كان مفاده أن العادل الواقعي يجوز الصلاة خلفه وغير العادل الواقعي لا يجوز الصلاة خلفه، فحينئذٍ كان لما دلّ على أن من كان حَسَن الظاهر فهو عادل، بمعنى [أنه] رتب عليه الآثار حكومةً على مثل قوله «لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه».

إلّا أنه ليس معنى «لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه» أنه لا يجوز الإقتداء بغير العادل، وذلك لأن الوثوق إما أن يكون مأخوذاً على وجه الموضوعية بأن يكون جواز الإقتداء واقعاً منحصراً على من كان موثوقاً بدينه عند المأموم، وعلى هذا فلا مجال لتخيّل كون حسن الظاهر طريقاً إليه كما هو مفروض كلامنا حيث إنه لو كان الوثوق حاصلاً، فلا يحتاج إلى حسن الظاهر حتى يكون طريقاً إليه.

ولو لم يكن الوثوق حاصلاً أيضاً لا يمكن أن يكون حسن الظاهر طريقاً إليه حيث إن جعل الطريق إنما هو لغير الأمور التي تكون من الوجدانيات.

وإما أن يكون مأخوذاً على وجه الطريقية بأن يكون الوثوق بملكة العدالة أمارة على ثبوت الملكة، فحينئذٍ نقول: إن عدم جواز الإقتداء إنما ثبت في هذه الرواية لمن لم تكن فيه هذه الأمارة.

ومثل هذا /١١٩٥/ الخبر يكون معارضاً لكلّ ما دلّ على جواز الإقتداء لمن ليست فيه هذه الأمارة من غير فرق بين أن يكون بلسان أنه عادل أو بلسان آخر. وذلك لأن مثل «لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه» يكون المستفاد منه أن الأمارة على العدالة منحصر[ة] بالوثاقة.

[قول الشيخ بالتخصيص في المقام]

الثانية: أن الشيخ[١] في صورة يسلّم المعارضة، وأنه ليس حكومة، يقول: إن ما دلّ على اعتبار الوثاقة يكون أخصّ مما دلّ على أن حسن الظاهر يكون طريقاً، فلابدّ أن يقيّد ويخصص ما دلّ على اعتبار حسن الظاهر بصورة كان حسن الظاهر موجباً للوثوق.

أقول: بعد ما أثبتنا المعارضة الصريحة بين ما دلّ على أن العدالة تثبت بحسن الظاهر وبين ما دلّ على عدم جواز الإقتداء بغير الموثوق به، بناءً على أن نقول باشتراط العدالة في إمام صلاة الجماعة، فتكون الوثاقة طريقاً إليها، فلابدّ من أن نلاحظ من أن النسبة بين المتعارضين على أيّ وجه تكون، فنقول: إن قوله عليه السلام «**لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه**» ينحلّ إلى قضيّتين:

إحداهما أنه صلّ خلف الموثوق به في الجملة، ولا معارضة بين هذه القضية مع ما دلّ على جواز الإقتداء خلف كلّ من كان حسن الظاهر كما هو واضح.

وأخر[ى]هما أنه لا تصلِّ خلف غير الموثوق بدينه. وهذه القضية لها معارضة مع ما دلّ على جواز ترتب الآثار بمجرد حسن الظاهر من غير فرق بين أن يحصل الوثوق بالملكة أم لم يحصل، /١١٩٦/ والنسبة بين المتعارضين عموم من وجه.

وذلك لأن النسبة بين الخبرين المتعارضين إنما هو بلحاظ النسبة بين الموضوعين اللذين يكونان موضوعين في هذين الخبرين وأحدهما يثبت للموضوع فيه ما ينفيه الآخر. فحينئذٍ لو كان لهما مادة اجتماع ومادتا افتراق،

---

١) رسائل فقهية: ٤٣، الأخبار التي استدل بها على كون العدالة حسن الظاهر.

فتكون النسبة عموماً من وجه.

وعلى هذا فنقول: إن قوله «لا تصلّ خلف غير الموثوق به»[١]، يكون موضوعه غير الموثوق به، وقوله «والدالّ على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لعيوبه»[٢]، يكون موضوعه ساترية العيوب.

وعلى هذا فمن كان ساتر العيوب ويكون غير الموثوق به، يكون مادة الإجتماع؛ و يكون فيه التعارض مثل العالم الفاسق إذا قال: أكرم العلماء ولا تكرم الفساق. والمورد السليم من المعارضة من قوله «لا تصلّ خلف غير الموثوق به» هو من لم يكن به وثوق ولم يكن له حسن ظاهر كما إذا ارتكب الصغائر أو الكبائر جهاراً أيضاً. فإنّ من يرتكب جهاراً شيئاً منهما ليس له حسن ظاهر.

نعم، في إحدى الصورتين تكون عدالته واقعاً محتملةً، والمورد السليم من المعارضة من قوله «والدالّ على ذلك أن يكون ساتراً لعيوبه»، هو من كان حسن الظاهر وكان وثوق بعدالته أيضاً.

وإذا ثبت أن النسبة بينهما عموم من وجه، فحينئذٍ نقول: لا وجه لتقديم قوله عليه السلام «**لا تصلّ إلّا خلف /١١٩٧/ من تثق بدينه**» على ما دلّ بكفاية حسن الظاهر في ثبوت العدالة.

---

١) لاحظ: وسائل الشيعة ٨ / ٣٠٩ ـ ٣١٠، أبواب صلاة الجماعة، ١٠ باب اشتراط كون امام الجماعة مؤمناً..، ح ١٠٧٥٠ / ٢، ١٠٧٥٤ / ٦ و ١٠٧٥٥ / ٧، هكذا نصه: «.. لا تصل خلف الغالي وان كان يقول بقولك والمجهول والمجاهر بالفسق وإن كان مقتصداً».

٢) لاحظ: وسائل الشيعة ٢٧ / ٣٩١، كتاب الشهادات، ٤١ باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة.

إن قلت: نحن نسلّم أن النسبة بينهما عموم من وجه، إلّا أن دلالة قوله عليه السلام «**لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه**» على عدم جواز الإقتداء بغير الموثوق به يكون بالعموم، ودلالة قوله عليه السلام «والدالّ على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لعيوبه» على جواز الإقتداء بغير الموثوق به إذا كان ساتراً لعيوبه إنما يكون بالإطلاق، فيكون الأمر مردداً بين أن نقيّد المطلق أو نخصّص العموم.

وإذا دار الأمر بين التخصص والتقييد فهنا نقول: إن التقييد أولى. ومقتضى ذلك أن نقول باشتراط إثبات العدالة بحسن الظاهر بحصول الوثاقة.

قلت: إن الأمر هنا دائر بين المجاز والتخصيص، لا التقييد والتخصيص؛ وذلك لأنه لو قلنا إن اعتبار حسن الظاهر مشروط بحصول الوثوق منه بنفس الملكة، فحينئذٍ نقول: إن الأمارة حقيقةً هو نفس الوثوق، سواء حصل من حسن الظاهر أو حصل من شيء آخر كما حصل الوثوق منه للمكلف من قول جماعة مثلاً. ولو كان حسن الظاهر موجوداً له واقعاً أيضاً أو حصل الوثوق منه مع القطع بعدم حسن الظاهر فيه، وذلك لأن حسن الظاهر عبارة عن حضور الجماعات /١١٩٨/ والمعاملة مع الناس على نحو لا يأكل أموالهم إلى غير ذلك.

وعلى هذا فلو لم يكن لشخص مراودة مع الناس، فليس له حسن ظاهر مع أنه يجوز أن يكون عادلاً بل نحن قد ذكرنا سابقاً أن الإجهار بالصغيرة ليس منافياً للعدالة مع أن عدم الإجهار بالصغائر والستر فيها مأخوذ في حسن الظاهر.

وإذا عرفت أنه لو قلنا بأن حسن الظاهر مقيد في كونه أمارة بحصول الوثوق منه، فحينئذٍ تصير الأمارة هي الوثاقة سواء حصلت من حسن الظاهر أم لا؛ إذ لو قيّدنا حصول الوثوق من حسن الظاهر أيضاً، فيلزم التصرف في كلا

المتعارضين مع أن التعارض يرتفع بتصرف واحد.

وعلى هذا، فإذا صار[ت] الأمارة هي الوثاقة فحينئذٍ يصير قوله «إن حسن الظاهر أمارة على العدالة» بمنزلة أن يقول: إن حسن الظاهر أحد الأسباب الموجبة لتحقق ما هو أمارة وهو الوثاقة.

ولا دخل لذلك بالتقييد؛ إذ التقييد إنما يكون في صورة يكون موضوع الحكم بعد التقييد أيضاً هو المطلق المقيّد بقيدٍ كما قال: أعتق رقبةً، ثمّ قال: أعتق رقبةً مؤمنةً. فإن موضوع الحكم بعد التقييد أيضاً هو المطلق الذي ضمّ إليه خصوصية وهو المؤمنية، ولم يذهب عنوان الرقّية من البين.

وهذا بخلاف ما نحن فيه؛ فإن عنوان حسن الظاهر يزول من البين /١١٩٩/ بالمرّة على فرض التقييد.

ففيما نحن فيه يكون الأمر دائراً بين المجاز والتخصيص، لا التقييد والتخصيص، فيكون التخصيص أولى، فلابدّ أن نخصّص قوله عليه السلام «**لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه**» بأن نقول: إن «لا تصلّ خلف الغير الموثوق به» مخصص بمن قامت البيّنة على عدالته ولم يحصل الوثوق بعدالته.

[نتيجة النزاع]

أقول: فظهر مما ذكرنا وجوه لتقديم ما دلّ على أن حسن الظاهر يكون أمارة مطلقاً:

منها أن التخصيص أولى من المجاز.

ومنها أنه ورد تخصيص آخر قبل ذلك على هذا العام.

هذا، مع أن ما دلّ على أن حسن الظاهر[١] أخبار كثيرة كلها واردة في مقام البيان بحيث كان بعيداً أن يكون المناط هو الوثوق، ومع ذلك يقتصر على مجرد حسن الظاهر، بل أخبار حسن الظاهر يكون بحدٍّ وبنوعٍ توهّم كثير من العلماء على أن العدالة هو مجرد حسن الظاهر.

ثمّ هذا كلّه على فرض تسليم اشتراط أن يكون الإمام في صلاة الجماعة وعلى تسليم أن العدالة في باب الشهادات وصلاة الجماعة يكون معناه واحداً. وأما لو منعنا شيئاً من هاتين المقدمتين كما لا يبعد كونه ممنوعاً، حيث إنه ليس إجماع على اشتراط العدالة واتحاد معناها في الموارد، فحينئذٍ نقول: لا إشكال فيكفاية حسن الظاهر في /١٢٠٠/ باب الشهادات.

وأما بالنسبة إلى صلاة الجماعة، فلابدّ أن يحرز الوثوق بالديانة والأمانة وإن لم يكن في الواقع كذلك كما تقدم.

الثالثة: أن الشيخ[٢] (ره) يمنع دلالة ما دلّ على كون حسن الظاهر طريقاً على صورة لم يحصل الوثوق بالملكة من حسن الظاهر، وذلك لأن غالب موارد حسن الظاهر أنه يحصل الوثوق منه بنفس الملكة، وذلك يوجب انصراف ما دلّ على كون حسن الظاهر مطلقاً طريقاً إلى خصوص صورة يحصل منه الوثوق أيضاً بنفس الملكة أو أن ورود المطلق مورد الغالب يمنع من جريان مقدمات الحكمة لشمول المطلق للأفراد الغير الغالبة.

هذا، ولكن فيه أن كلّ غلبة لا يصير منشأ للإنصراف أو نمنع جريان مقدمات الحكمة لإثبات سريان الطبيعة إلى جميع الأفراد، بل له ميزان وقاعدة

---

١) كذا.

٢) لاحظ: كتاب الطهارة ٢٠٦/١ ومابعدها.

كما يشير الشيخ إلى هذا الميزان في منزوحات البئر، وهو أن الغلبة لصنف من أفراد المطلق على غيره تارة يكون بحيث تكون هذه الأفراد الغالبية ملتفتةً إليها عند ذكر المطلق، فهنا لو صار الإلتفات إليها بنحوٍ لا يرى ولا ينظر من المطلق إلّا هذه المرتبة ولكنّه يكون ملتفتاً إليها، فهذا يصير مانعاً من أن يثبت بمقدمات الحكمة شمول الحكم لجميع الأفراد .

وذلك لأنه بعد وجود الأفراد الغالبة الكذائية تصير مرادية هذه الأفراد /١٢٠١/ من الخطاب معلومةً دون غيرها لاحتمال أن يكون المتكلّم مراده خصوص هذه الأفراد واعتمد في تعيينها إلى الغلبة حيث إنه لو كان بيان في البين فإنما يكون لهذه الأفراد دون غيرها، فتصير هذه الأفراد قدراً متيقّناً، ويصير هذا مانعاً من جريان المقدمات الحكمة التي منها أنه ليس في البين قدر متيقّن.

هذا إذا كانت الأفراد الغالبة منظور[اً] إليها من اللفظ وفي متحاور الناس. وأما لو لم يكن ملتفتاً إليها بوجه من الوجوه، فلا يجوز للمتكلّم أن يسكت ولم يذكر القرينة إذا كان مراده خصوص الأفراد الغالبة في هذه الصورة. مثلاً إذا فرضنا أنه لا يلتفت أحد إلى أن البئر يكون فيها مقدار الكرّ أم لا، ولكن كان الغالب من الآبار أن تكون بمقدار الكرّ، فهنا لو كان حكم معلقاً على خصوص الآبار التي يكون فيها من الماء مقدار الكرّ، فلا يجوز أن يذكر مثل هذا الحكم لمطلق البئر اعتماداً على الغلبة التي هي غير معتنى بها عند الإلتفات إلى البئر بوجه.

وإذا عرفت ذلك فنقول: نحن لو سلّمنا أن حسن الظاهر يكون مقيداً للوثوق غالباً، نقول: إن هذه الخصوصية ولو كان لها غلبة إلّا أنه غير ملتفت إليها عند ذكر حسن الظاهر، وهذا هو السرّ في أن البيّنة مع أنها مفيد[ة] للوثوق غالباً، لا

يدّعون بأن ما دلّ على أن /١٢٠٢/ البيّنة حجة منصرف إلى الأفراد الغالبة، وهو لو أفاد الوثوق بالواقع أو أنها واردة مورد الغالب. وعلى هذا فنقول: كما أن أدلّة البيّنة تكون مخصصة لعموم «لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه» كذلك ما دلّ على حجية حسن الظاهر يكون مخصصاً لعمومه.

[طرق إثبات كون المعصية كبيرة]

قوله: ثمّ كون المعصية كبيرة تثبت بأمور[١] .. إلخ.

أقول: لا يخفى أن المعصية تارة يلاحظ فيها حال المولى الذي يعصى أمره ونهيه، و في هذا اللحاظ إذا كان المولى عظيماً[٢] فالمعصية له مطلقاً تكون عظيمة، بل ارتكاب مكروه له يكون عظيماً. وبهذا النوع من العظمة ينظر من يقول[٣] إنه لا صغيرة في المعاصي، «بل كلّها تكون كبيرة».[٤]

وتارة يلاحظ فيها حال اهتمام المولى بها وعدم اهتمامه بها. وإذا لوحظت هذه الجهة فلا يفرق بين أن يكون المولى عظيم الشأن؛ لأن كلّ مولى سواء كان عظيماً أم لا يكون بالنسبة إلى بعض أوامره ونواهيه اهتمام له به، وبالنسبة إلى بعض آخر ليس له تلك الإهتمام، والكبيرة بهذا اللحاظ صارت موضوعاً لبعض الأحكام الشرعية حيث صارت دخيلةً في معنى العدالة التي تكون موضوعاً لكثير من الأحكام الشرعية.

---

١) رسائل فقهية: ٤٤، طرق اثبات كون المعصية كبيرة.

٢) في المخطوطة: عضيماً.

٣) في المخطوطة: لوحظ.

٤) مجمع البيان ٣ / ٧٠، ذيل «إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه..».

[الكلام في الوعيد]

ثمّ إن تعيين ذلك يكون بالوعيد على شخص المعصية في مقام الإهتمام به سواء كان بالنار أو بمثل أنه كافر أو فاسق مثلاً. وأما لو كان الوعيد لا لشخص المعصية، /١٢٠٣/ بل لأجل كونه داخلاً في المعصية مثل ﴿من يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم﴾[١]، فبهذا ثمّ لا فرق بين أن يعلم ذلك الإهتمام من الكتاب أم كلام النبي صلى الله عليه وآله والأئمة.

أقول: الوعيد بالنار بطريق العموم على قسمين: الأول من باب أن كلّ مخالفة معصية وقد دلّ الدليل بإطلاقه أن النار تكون للعاصي.

وهذا القسم من الوعيد بالنار لا يوجب الكبيرة إما لانصراف ما دلّ على أن الكبيرة مما أوعد الله عليها النار عن مثل هذا الوعيد بالنار وإما لأجل أن هذا الإطلاق قد قُيّد بمثل ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفّر عنكم سيئاتكم﴾[٢] ولا يجوز [التمسك][٣] بالعام في الشبهات المصداقية.

الثاني: أن يذكر معصية خاصة في الكتاب مثلاً، ثمّ يقول بعده ﴿من يعص الله ورسوله ..﴾ اه، فإن عدم شمول الوعيد بالنار التي موجبة للكبيرية بمقتضى الأخبار على مثل هذا الوعيد بالنار مشكل.

[الدليل على أن كثرة الاهتمام موجب للكبيرة]

ثمّ إن الدليل على أن كثرة الإهتمام موجب للكبيرة سواء أوعد عليه بالنار

---

١) الجن: ٢٣.

٢) النساء: ٣١.

٣) الزيادة منّا.

أم لا، هو صحيحة عبدالعظيم[1] حيث إنه يذكر فيها كثيراً من المعاصي التي لم يوعد بالنار، بل أوعد بمثل أنه كافر أو فاسق أو «جباراً شقيّاً»، ولا جامع بينها إلّا ما ذكرنا من الوعيد عليها في مقام الإهتمام بشأنه /١٢٠٤/ بالخصوص.

[موارد الشك في كون المعصية كبيرة]

ثمّ إنه ظهر مما ذكرنا أن الموارد التي يبقى على الشك كثيرة أو ليس ما ذكر من الميزان بحيث يمكن به التشخيص دائماً؛ إذ ربما يكون في البين وعيد بالخصوص ولكنه لا يعلم أنه في مقام الإهتمام بحيث يوجب الكبيرية، وربما ليس وعيد بالخصوص ويكون في الواقع كبيرة، وعدم الوعيد عليه بالخصوص لعدم وصول مقام لذكره.

وبالجملة، موارد الشك كثيرة، فلابدّ أن نبيّن أن حكم الشك على أيّ نحو يكون هنا، فنقول:

إن الكبرية والصغرية إنما تحصلان بشدة الطلب وعدم شدّته، فيكون كلّ

---

١) الكافي ٢ / ٢٥٨، باب الكبائر، ح ٢٤، هكذا نصه: «.. عن عبدالعظيم بن عبدالله الحسني قال: حدثني أبو جعفر عليه السلام: قال سمعت أبي يقول: سمعت أبي موسى بن جعفر عليه السلام يقول: دخل عمرو بن عبيد على أبي عبدالله عليه السلام، فلمّا سلم وجلس تلا هذه الآية: ﴿الّذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش﴾ ثم أمسك فقال له أبو عبدالله عليه السلام ما أسكتك؟ قال: أحب أن أعرف الكبائر من كتاب الله عز وجلّ فقال: نعم يا عمرو أكبر الكبائر الإشتراك بالله يقول الله: ومن يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة وبعده الإياس من روح الله لان الله يقول إنّه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون، ثم الأمن لمكر الله لأن الله يقول: فلا يأس من مكر الله الا القوم الخاسرون ومنها عقوق الوالدين لأن الله جعل العاق جباراً شقياً..».

واحد منهما مرتبة من مراتب الطلب، وهو أمر بسيط، وليس بحيث يكون أولاً صغيراً، ثمّ يصير كبيراً حتى نقول: إن الأصل عدم صيرورته كبيراً.

وعلى هذا، فليس لنا أصل يعيّن كون نفس المعصية صغيرة أو كبيرة؛ لما عرفت من أن كلّ واحد منهما مرتبة من مراتب الطلب، ونحن لا ندري أن الطلب الذي وجد في شخص هذه المعصية أيّ مرتبة من مراتب المعصية، وليس أصل يعيّن ذلك من البين.

نعم، يجوز أن يقال بالنسبة إلى شخص ذي ملكة ارتكب معصية لم ندرِ أنها كبيرة أو صغيرة: إن الأصل عدم ارتكاب هذا الشخص للكبيرة.

إن قلت: إن هذا الأصل معارض بأصالة عدم ارتكابه للصغيرة حيث إنا نعلم صدور أحدهما منه.

قلت: أصالة عدم /١٢٠٥/ ارتكابه للصغيرة غير جارٍ؛ لأنه ليس له أثر شرعي.

[الأصل في المقام]

ثمّ لا يخفى أن ما ذكرنا من أصالة عدم ارتكاب هذا الشخص الذي يكون ذا ملكة للكبيرة إنما ينفع لو قلنا إن العادل عبارة عن ذي ملكة لم يصدر الكبيرة منه. وأما لو قلنا إنه عبارة عن ذي ملكة موجبة لعدم ارتكاب الكبائر أو عبارة عن عدم ارتكاب الكبائر المسبّب عن الملكية، فحينئذٍ لا ينفع الأصل في البين شيئاً.

أما كونه نافعاً على [الـ] فرض الأول فلأن العدالة عبارة عن أمر مركّب يكون أحد جزئيه محرزاً بالوجدان وجزؤه الآخر بالأصل، ولا محذور في ذلك على ما هو المحقّق في باب الإستصحاب.

وأما عدم كونه نافعاً على غير الفرض الأول، أما لو قلنا إن العدالة هي الملكة الموجبة .. اه، فلأنه ليس عدم ارتكاب الكبائر مأخوذاً في العادل الذي هو موضوع الأحكام الشرعية، بل الأصل غير نافع حتى على القول بحجية أصل المثبت.

وذلك لأن عدم ارتكاب الكبيرة غير مستلزم لوجود الملكة الباعثة على التقوى، لأنه لا يرتكب الإنسان للكبيرة، ومع ذلك ليس له الملكة الكذائية.

وأما لو قلنا إن العدالة هي عدم ارتكاب الكبيرة المسبّبة عن الملكة، فحينئذٍ نقول: /١٢٠٦/ إن إثبات عدم ارتكاب الكبيرة بالأصل لا يثبت عدم ارتكاب الكبيرة المسبّبة عن الملكة ولو على القول بالأصل المثبت؛ لأن العام لا يستلزم الخاص.

[هل معنى العدالة مركب من الملكة وعدم ارتكاب الكبائر؟]

بقي الكلام في أن معنى العدالة هو المركب من الملكة وعدم ارتكاب الكبائر حتى ينفع بحالها الأصل أم لا؟

فنقول: يستدلّ على كون العدالة هو المركّب من هذين الشيئين بأنه بناءً على غير هذا المعنى لابدّ أن نقول: إن عدم صدور الكبيرة لابدّ أن يكون من الملكة، وعلى هذا فلا يوجد في العالم عادل حيث إن عدم صدور أكثر الكبائر يكون من باب عدم الميل إليها ولو كان عدم الميل ناشياً من بعض الأمور الخارجية أيضاً.

هذا مع أنا نرى من صدق لفظ الستر والعفاف وكفّ البطن إلى غير ذلك على من كان له ملكة الإجتناب ولم يرتكب المعصية فعلاً أيضاً سواء كان عدم الإرتكاب من باب عدم الميل أم لا.

والحاصل أن العادل عبارة عمّن كان له قوّة ومقدار من الخوف الموجب لمنع النفس عن ارتكاب المعاصي إذا صار[ت] النفس مائلة إليها، لا بميل شديد، وهذا هو معنى الملكة.

ثمّ إنه مأخوذ في معنى العدالة أن لا يكون مرتكباً لكبيرة فعلاً بأن لا يحصل له ميل شديد إلى معصية حتى تصير[١] الملكة /١٢٠٧/ مقهورة في مقام التأثير الفعلي. وظهر مما ذكرنا أن العدالة تكون مركّبةً. وإذا صار الموضوع للحكم الشرعي مركباً، فلا مانع من أن يثبت أحد جزئيه بالأصل كما أنه لا مانع من إثبات كلا جزئيه بالأصل.

[الكلام في الإصرار على الصغيرة]

قوله: ثمّ إنه لا إشكال في أن الإصرار على الصغيرة:[٢]

أقول: لا يخفى أنه لا إشكال في أن الإصرار على الصغاير من الكبائر، وإنما الإشكال في أن الإصرار بأيّ شيء يتحقق؟ فبعد ما هو الظاهر المعلوم من أن لفظ الإصرار ليس فيه اصطلاح خاصّ، بل هو باقٍ على ما هو المعنى العرفي له[٣]، نقول: لو تكرّر[ت] معصية واحدة كالنظر إلى الأجنبية مثلاً مراراً من غير توبة في الوسط مع كونه عازماً على العود في كلّ مرّة، فلا إشكال في تحقق الإصرار به كما أنه لو ارتكب مرّة واحدة ولم يكن عازماً على العود أيضاً لا إشكال في كونه صغيرة، وليس بإصرار.

وسائر الصور محل الشك كصورة تكرّر[ت] منه المعصية مع العزم على

---

١) في المخطوطة: يصير.

٢) رسائل فقهية: ٤٨، كون الإصرار على الصغيرة من الكبائر..

٣) انظر: رسائل فقهية: ٤٩، وما بعدها، كون الإصرار على الصغيرة من الكبائر.

ارتكاب معصية صغيرة أخرى بعد كلّ مرّة، لكن لم تكن المعاصي من نوع واحد، ولم تتخلّل التوبة أيضاً.

وكصورة تكرّر[ت] منه المعصية من غير عزم على العود في كلّ مرّة ولم تتخلّل التوبة أيضاً، سواء كانت المعاصي من نوع واحد أم لا.

وكصورة ارتكب مرّة واحدة من عزم شديد.

وكصورة ارتكب مرّة واحدة وكان /١٢٠٨/ عازماً على العود ولكن لم يعد.

وإذا عرفت ذلك فنقول: الظاهر أن تكرّر نفس الفعل يكون مأخوذاً في معنى الإصرار. وعلى هذا فلابدّ أن يكون إطلاق الإصرار على من كان عازماً على العود أو من كان له عزم مجرد مجازاً إذا قلنا بأن العزم على المعصية ليس بمعصية حتى نقول إن معصية العزمي تكرر[ت] منه.

ثمّ إن الظاهر أن متعلق الإصرار هو نفس الفعل الكلي الذي يكون ذا أفراد مثل الزناء و أمثال ذلك، لا عنوان أنها معصية أو عنوان صغيرة حيث إنهما عنوانان انتزاعيان. وعلى هذا فيشترط في صدق الإصرار أن يكون تكرّر نفس الفعل وكانت المتكرّرات من نوع واحد أيضاً.

[الإصرار في العرف]

ثمّ لا يخفى أن الإصرار في العرف ليس مجرد المداومة على الفعل إذا لم يكن في كلّ مرّة عازماً على العود وإن قالوا إن معناه المداومة، إلّا أن العرف لا يساعدهم.

وعلى هذا فتلخّص من جميع ما ذكرنا أن كلّ معصية صغيرة إنما تكون صغيرة إذا لم يعد على نفس تلك المعصية عازماً على العود في كلّ مرّة إذا لم تتخلّل التوبة أيضاً.

[اشتراط العزم على العود في الإصرار]

ثمّ إن الظاهر أن من يقول باشتراط العزم على العود من غير شرط أن تكون المعاودة على نفس تلك المعصية، لابدّ أن يقول بأنه لابدّ من أن يكون عازماً على العنوان، لا على خصوصية الأفعال التي ينتزع عنها عنوان المعصية.

[إذا كانت المتكررات من نوع واحد]

ثمّ إن الشيخ[١] يقول: إذا كانت المتكرّرات من نوع واحد، فحينئذٍ لا نشرط في صدق الإصرار أن يكون في كلّ مرّة عازماً على العود، وهذا بخلاف ما لو كانت /١٢٠٩/ من أنواع متشتتة كالنظر إلى الأجنبية وتقبيل الغلام عن شهوة إذا لم نقل بكون شيء منهما بنفسه كبيرة.

وأورد عليه بأنه وإن يمكن أن يكون المعنى على نحو تكون نتيجته ذلك، إلّا أن الظاهر أن متعلق الإصرار إما نفس الفعل الخارجي أو عنوان المعصية. وبناءً على اشتراط العزم على العود في تحقق معنى الإصرار لا يفرق بين أن يكون الإصرار متعلقاً على نفس الفعل الخارجي أو عنوان المعصية.

[هل يصدق الإصرار إذا كان عازماً على العود ولم يعد؟]

ثمّ إن الشيخ[٢] يقول: إن الإصرار لا يصدق في صورة كان عازماً على العود وإن لم يعد. ويذكر التأييد لذلك ببعض الأخبار الدالّة على عدم تحقق الإصرار

---

١) رسائل فقهية: ٤٩ وما بعدها، كون الإصرار على الصغيرة من الكبائر..

٢) نفس المصدر.

مع الإستغفار.

أقول: وفيه أن كون الإستغفار رافعاً لحكم الإصرار، بل رافعاً لجميع الكبائر، و الإصرار على الكبائر أيضاً لا يصير شاهداً على أنه بنفس العزم على العود يتحقق الإصرار إذا لم نقل بكون العزم معصية بنفسه ولم نقل بكون التوبة أيضاً واجباً شرعياً.

أقول: إذا كان الإنسان مداوماً على أفعال تكون تلك الأفعال بنفسها داخلة تحت عنوانٍ من غير التفاتٍ منه إلى العنوان، يقال: إنه مصرّ على هذا العنوان، كما إذا كان الإنسان مرتكباً لأكل فاكهة في كلّ يوم مع العزم إلى العود، فيصدق أنه لا يشترط الإلتفات إلى القدر الجامع من غير فرق بين أن يكون القدر الجامع انتزاعياً أم لا.

نعم، إذا لم يكن العزم على العود فيمكن أن التكرار لم يكن من الإصرار، بل كان من باب الإتفاق.

[عدم لزوم شدة العزم في صدق الإصرار]

ثمّ إنه لم نقل بكفاية شدّة العزم في صدق الإصرار، لأن الظاهر أن متعلق الإصرار هو الفعل الخارجي.

هذا هو الذي أستظهره[1] من لفظ الإصرار على الصغائر.

ثمّ إن في موارد الشك ـ بعد فرض أن العدالة عبارة عن أمر مركب كما تقدم ـ إذا شككنا في تحقق الإصرار بواسطة العود إلى المعصية الصغيرة، فتارة نقول: إن الأصل عدم تحقق الإصرار من هذا الشخص كما تقدم عند بيان الأصل عند

---

١) رسائل فقهية: ٥٠ وما بعدها، تحقق الاصرار مع العزم على العود ..

الشك في الكبيرية.

نعم، لو قلنا في: إنه إذا أصرّ على الصغائر فتصير الدفعة كبيرة ـ كما قد يقال ـ فنقول: إن هذا الذنب كان بحيث إذا ارتكبه الإنسان لم يكن كبيرة، والآن نشكّ في زوال هذه الحالة منه والأصل بقاؤه.

وهذا الأصل يسمّى استصحاباً تعليقياً، وقد أثبتنا اعتباره في الأصول ولكن لنا أن نناقش في الصغرى بأن نقول: إن الكبيرة وإن كان تحققها بارتكاب الدفعة الآخرة، إلّا أن الكبيرة هو المجموع؛ إذ ليس ما ارتكبه أولاً معفوّ[اً] عنه بالمرّة، بل العفو عنه كان مشروطاً بعدم تحقق الكبيرة لقوله تعالى ﴿ **إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفّر عنكم سيئاتكم** ﴾.[1]

---

١) النساء: ٣١.

الطلب والإرادة

مذيَّلاً بالجبر والتفويض

تقرير أبحاث الأستاذ الطوسي

بسم الله الرحمن الرحيم

[الطلب والإرادة]

الحمد لله رب العالمين، وصلّى الله على محمد وآله الطاهرين.

أما بعد؛ فهذه مكتوبة في الطلب والإرادة مذيلة بالجبر والتفويض.

وقبل الدخول في المقصود يناسب الإشارة إلى مقدمات:

[من مقدمات البحث: الكلام في أنواع الحمل]

الأولى: أن حمل المحمول على الموضوع على ما ذكرناه في أوائل الإستصحاب له أقسام:[١]

الأول الحمل الشايع الصناعي المتعارف. وهو عبارة عن حمل الكلي على الفرد، مثل زيد إنسان، بحيث لو ألقيت الخصوصية يصير الموضوع عين المحمول.

الثاني حمل هو هو، ويعبّر عنه بالحمل الأولي الذاتي. وهو عبارة عن حمل ذاتيات الشيء على الشيء ويكون الفرق بين الموضوع والمحمول بمجرد

---

١) لاحظ: المنطق للشيخ المظفر: ٩٨، حمل وأنواعه.

الإعتبار كالإجمال والتفصيل.

وذلك مثل قولك: «الإنسان حيوان ناطق»؛ فإنه لا تفاوت بين الموضوع والمحمول إلّا بالإجمال والتفصيل.

الثالث حمل ذو هو وهو، عبارة عن حمل عَرَض الشيء عليه. وهو على قسمين: لأن ذاك العَرَض تارة يكون ذاتياً له كالضحك بالنسبة إلى الإنسان، وقد يكون غير ذاتي له كالقيام بالنسبة إلى الإنسان.

و [في] غير القسم الأخير من الأخير يتحقق المحمول بمجرد وجود الموضوع.

الثاني أن المفهوم الذي يتصوره الإنسان إذا كان كلياً بمعنى أنه يصدق على كثيرين إذا كانت مصاديقه كلّ واحد منها ممتازاً عن الآخر بنفس الماهية، /١٢١١/ فحينئذٍ يكون ذاك المفهوم ـ القدر المشترك ـ عرضياً بالنسبة إلى هذه المصاديق. وأما إذا كانت مصاديقه كلّ واحد ممتازاً عن الآخر في فصل كالناطقية مثلاً أو كان الإمتياز بين الأفراد في خصوص العرضيات لا الذاتيات وكان ذاك المفهوم تمام المشترك بين تلك المصاديق، فحينئذٍ يكون ذاك المفهوم القدر المشترك ذاتياً بالنسبة إلى مصاديقه، سواء كان هذا المفهوم تمام القدر المشترك الذاتي أو بعض القدر المشترك الذاتي.

[معنى الكلي والجزئي]

ثمّ إن هذا المفهوم القدر المشترك سواء كان ذاتياً بالنسبة إلى أفراده ومصاديقه أو عرضياً بالنسبة إليها يعرضه الكلّية، والكلية من المعقولات الثانوية.

ومعنى الكلية هو الصدق على الكثيرين، وهذا العارض يسمى بالكلي

المنطقي كما أن المعروض ـ وهو نفس المفهوم اللا بشرط يعني لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم ـ يسمى كلياً طبيعياً، والمجموع يسمى كلياً عقلياً.[١]

[الكليّ المنطقي والعقلي]

ثمّ إن الكلي المنطقي والعقلي ذهنيّان يعني أنهما من المعقولات الثانوية. أما الكلي المنطقي فواضح لأنه عبارة عن الصدق على الكثرة، وهو إنما يتعقل بعد تعقل نفس المفهوم وليس له تحقق إلّا في الذهن.

وأما الكلي العقلي فلتركّبه من الكلي المنطقي لا يوجد إلّا في الذهن.

وأما الكلي الطبيعي فالحق أنه موجود في الخارج بوجود /١٢١٢/ أفراده، وسبب حصول تخيّل عدم وجوده في الخارج لبعضٍ إنما نشأ من توقع بعض خواص الوجود الفردي من الوجود الكلي وكعدم تلوّنه بلونين، وعدم تحققه في مكانين. ووجه التخيّل أن الكلي الطبيعي واحد، والشيء الواحد لا يتصف بالمتضادّين.

والجواب عن ذلك أن ما ذكرت إنما هو من خواص الواحد الشخصي، وكلامنا إنما هو في الواحد الكلي، ولا يمتنع اتصافه بالمتضادّين وتحققه في مكانين.

[مراتب الوجود]

ثمّ إن من هذا النمط من الإشتباه ـ وهو توقع خواصّ شيء من شيء آخر ـ

---

١) لاحظ: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للعلامة الحلي: ١٢٨، المسألة الثانية في أقسام الكلي.

وقع لبعض في بعض مراتب الوجود، فأنكروا بعض تلك المراتب.

وتوضيح ذلك أن المفهوم* سواء كان كلياً طبيعياً أو جزئياً طبيعياً يمكن أن يكون له ثلاث مراتب من الوجود:

الأول: هو وجوده في آنية الخارج يعني الخارج عن الذهن، وهو الوجود الحقيقي للشيء، ويسمى ذلك بالوجود الخارجي والوجود الأصيل.

ثمّ إن الوجود الخارجي يحتاج إلى أسباب في إيجاده ويترتب عليه آثار بعد وجوده.

أما أسباب وجوده في الخارج فهو مثل العلل الأربع التي تحتاج المركبات الماديات إليها مثلاً في تحققها في الخارج من الفاعل والمادة والصورة وتصور الغاية والفائدة لما يوجده الفاعل.

وأما الآثار التي تترتب عليه بعد وجوده فهو كالإحراق في النار وكالتبريد في الثلج.

ثمّ إن بعضاً أنكروا المرتبتين الآتيتين من الوجود لتوقّع الأثر للوجود الخارجي منها كما سيوضح ـ إنشاء الله تعالى ـ.

[الكلي الطبيعي]

ثمّ إن حمل المفهوم /١٢١٣/ القدر المشترك المسمى بالكلي الطبيعي أعني الماهية لا بشرط الوجود والعدم على هذا الموجود الخارجي يكون بالحمل الشايع الصناعي.

---

*) ***ولا يخفى أن المراد من المفهوم هو الطبيعة المهملة، ومن هذه الجهة صار مقسّماً، وإلاّ فالمفهوم بأي نحو يتصور لا يكون خارجاً عن المراتب الثلاثة الآتية إن شاء الله. (منه قدس سرّه)***.

الثاني هو وجوده في الذهن ويسمى وجوداً ذهنياً ووجوداً ظلّياً.

[أسباب الوجود الذهني]

ثمّ إن الأسباب للوجود الذهني يكون هو الإحساس بالبصر أو السمع .. إلى غير ذلك لو كان من الموجودات الشخصية والجزئية، ويكون ببيان الحد والتعريف أو بواسطة الإحساس أيضاً لو كان الموجود الذهني من الكليات الطبيعية.

[آثار الوجود الذهني]

وأما آثار الوجود الذهني فليست مثل آثار الموجود الخارجي كالإحراق في النار كما توهّم بعض، ولذا أنكر الوجود الذهني حيث رأى أن تصور النار لا يوجب إحراق القلب والذهن، بل للوجود الذهني آثار خاصة كالشوق والخوف والبكاء، مثلاً تصور مجيء المحبوب يوجب الشوق كما أن تصور مجيء العدوّ يوجب الخوف .. إلى غير ذلك.[1]

[الموجود الذهني هو المفهوم]

ثمّ إن الموجود الذهني ليس إلّا عين المفهوم الذي يسمى كلياً طبيعياً أو جزئياً طبيعياً، ولذا لا يجوز حمل المفهوم على الموجود الذهني إلّا باعتبار الإجمال والتفصيل لأنه لابدّ في حمل شيء على شيء أن يكون بينهما جهة

---

١) لاحظ: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٩، المسألة الرابعة، في انقسام الوجود إلى الذهني والخارجي.

اتحاد وجهة تغاير، ولو كان التغاير اعتبارياً صرفاً أيضاً.

وفيما نحن فيه ـ وهو الحمل الكلي على الموجود الذهني ـ حيث يكونان متحدين من جميع الجهات، فلا يجوز الحمل إلّا بعد لحاظ تغاير /١٢١٤/ اعتباري مثل الإجمال والتفصيل، وذلك كأن نقول: «الإنسان حيوان ناطق» ويسمى هذا الحمل بالحمل الذاتي الأولي كما تقدم.

[الوجود الذهني جزئيٌّ حقيقيٌّ وإطلاق الكلّي عليه مسامحة]

ثمّ إنه بقي هنا سؤال، وهو أن الوجود الذهني للشيء ليس إلّا عبارة عن الصورة الحاصلة منه عند العقل أو الإنتقاش الحاصل منه على الذهن، وعلى كلّ حال يكون جزئياً حقيقياً موجوداً في الذهن، ولا وجه لأن يصدق الكلي الطبيعي عليه بالحمل الأولي الذاتي؛ لأن ما في الذهن جزئي حقيقي، والكلي الطبيعي مثل الإنسان والبقر وغيرهما يكون كلياً، فلابدّ أن يكون حمل الكلي الطبيعي على الموجود الذهني حملاً شايعاً صناعياً كحمل الكلي الطبيعي على كلّ واحد من مصاديقه الموجودة في الخارج.

والجواب عن ذلك أنه إذا تصوّر الإنسان مفهوم الحيوان مثلاً في ذهنه، فهنا تارة يقع الكلام في نفس هذا التصور من حيث إنه شيء من الأشياء، وبهذا الإعتبار يكون جزءاً حقيقياً ويكون من المصاديق الخارجية لكلي آخر، وهو مفهوم العلم، ولا ربط بين هذا التصور على هذا ومفهوم الحيوان، بل هذا التصور من الأفراد الخارجية للعلم.

وعلى هذا فتصوُّر الشيء إيجادٌ للأفراد الخارجية للعلم، نظير العلم في الباري تعالى، فإن تعلُّق العلم منه بشيء يكون بمعنى إيجاده له في الخارج كما ذكرنا في أول الأصول عند البحث عن الإرادة رواية /١٢١٥/ تدلّ على أن

الإرادة من الله تعالى إحداثه لا غير ذلك لأنّه[١] لا يروي ولا يهمّ ولا يتفكّر[٢] .. اه. والإرادة منه تعالى عين العلم، وهو عين الذات.

وتارة يقع الكلام في المتصور الذي هو الحيوان، وبهذا الإعتبار يكون كليّاً، فيكون الوجود الذهني بمنزلة الظلّ منه، والكلية إنما هي باعتبار ذي الظلّ.

ومما ذكرنا ظهر أن إطلاق الكلي على الوجود الذهني مبني على ضرب من المسامحة.

[الوجود الإنشائي]

الثالث هو وجوده الإنشائي، وهو عبارة عن قصد حصول معنىً من المعاني باللفظ أو بغيره كالفعل والإشارة كما ذكرناه عند بيان صيغة البيع.

ثمّ هذا الوجود الإنشائي مسبوق بالوجود الذهني، وأسباب إيجاده هو اختيار الإنسان وإرادته حيث إنّه فعل قلبي له، وسبب الإختيار والإرادة هو الآثار المترتبة عليه.

وأما الآثار المترتبة عليه فهي الفوائد العرفية والشرعية المترتبة عليه كما سيوضح في المقدمة الآتية - إنشاء الله تعالى -.

---

١) في المخوطة: «غير لا يروى ..».

٢) الكافي ١ / ١٠٩، باب الإرادة أنها من صفات الفعل..، ح ٣. هكذا نصه: «عن صفوان بن يحيى قال قلت لأبى الحسن عليه السلام: أخبرني عن الإرادة من الله ومن الخلق؟ قال: فقال عليه السلام: الإرادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك الفعل وأما من الله تعالى فإرادته إحداثه لا غير ذلك لأنه لا يروى ولا يهم ولا يتفكر وهذه الصفات منفية عنه، وهي صفات الخلق، فإرادة الله الفعل لا غير ذلك..».

[الوجود الإنشائي جزئيٌّ حقيقيٌّ]

ثمّ إن الوجود الإنشائي يكون بمثل الوجود الذهني في أنه باعتبار نفس الإنشاء يكون جزئياً حقيقياً، وباعتبار المنشأ ربما يكون كلياً وربما يكون جزئياً*. ومن هنا قد يتصدى لدفع الإشكال الوارد في معاني الحروف والهيئات.

[توضيح الإشكال في الحروف والهيئات]

وتوضيح الإشكال أن الحروف والهيئات تكون معانيها جزئيت حقيقيةً حيث إن الوضع فيها عام والموضوع له خاص.

وعلى هذا يرد في البين أنه ربما نرى أنها ليست معانيها جزئيات حقيقية، بل /١٢١٦/ يكون كلياً، مثلاً قد يستعمل صيغة «إفعل» في المعنى الأعمّ من الطلب الإستحبابي والوجوبي. فحينئذٍ يرد الإشكال بناءً على كون صيغة «إفعل» بلحاظ الطلب أيضاً وضعه عاماً والموضوع له خاصاً.

---

*) ***ليس المراد بالمنشأ ما هو من قبيل المعنى الإسم المصدري للإنشاء، فإن فرقه مع الإنشاء بمجرد الإعتبار في أن الإنشاء يلاحظ صدوره من الفاعل دون المعنى الإسم المصدري، بل المراد من المنشأ ما تعلق به الإنشاء، يعني ما قصد حصوله باللفظ، فإنه لا مانع من أن يكون كلياً كما أنه لا مانع من أن يقصد حصوله على تقدير دون تقدير، فيكون من قبيل الواجب المعلق أو المشروط وإن لم يكن تعليق في نفس الإنشاء الذي هو بمنزلة معنى اللفظ. وذلك ما تعلق به الإنشاء وجوده بصرف الإعتبار، فلا مانع من أن يعتبر وجوده على تقدير دون تقدير. وأما نفس الإنشاء فليس وجوده بالإعتبار، بل له وجود خارجي محقق نظير نفس التصور الذي من أفراد العلم ويكون مبايناً مع المتصور. (منه قدس سره).***

وكذلك لو كان الطلب مطلقاً ثمّ يصير مشروطاً يكون هذا الإشكال وارداً كما ذكرنا كلّ ذلك في مقدمة الواجب عند بيان معنى الواجب المطلق والواجب المشروط.

وأيضاً قولك «سِرْ من البصرة» يكون له إطلاق يشمل الإبتداء بالسير من كلّ جزء يريد من حوالي البصرة، وعلى هذا فليس معنى الإبتداء جزئياً حقيقياً هنا.

[كلام صاحب الفصول]

ونسب إلى صاحب* الفصول[1] أنه أجاب عن الإشكال بأن معنى الحروف لا يلزم أن يكون جزئياً حقيقياً، بل يكفي أن يكون جزئياً إضافياً.

وأورد عليه بأنا لا نحتاج إلى هذا الجواب، وليس مراد القوم من كون معاني الحروف جزئياً حقيقياً هذا أيضاً، بل المراد هو كون معنى الحروف جزئياً حقيقياً بالوجود الإنشائي، وكون الإنشاء جزئياً حقيقياً لا ينافي مع كون المنشأ كلياً، والحروف إنما وضعت لنفس الوجودات الإنشائية.

ففي قولك «سر[2] من البصرة» يكون معنى كون «من» جزئياً حقيقياً أن الربط التي تنشأه بين السير والبصرة في هذا الكلام يكون جزئياً بحيث لو تُقَيّد هذا الكلام بعينه وتَقْصُد به عين ما قُصِد به أولاً يكون الربط الحاصل بين السير والبصرة في الكلام /١٢١٧/ الثاني غير الربط الذي حصل في الكلام الأول كما

---

*) *هذا مذكور في الفصول إشارةً وفي الحاشية تفصيلاً عند تقسيم الوضع إلى الوضع العام والموضوع له الخاص وغيره. (منه قدس سرّه).*

١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ١٦.

٢) في المخطوطة: صر.

في صيغة «إفعل» حيث إنه كلّما تكرر[ت] هذه الصيغة يحصل إنشاء ويكون اللفظ موضوعاً لأن تُنشأ به هذه الإنشاءات الخاصة التي تكون جزئيات حقيقية.

أقول: أنا لا أتصور كون الربط الخاص معنى للحروف بحيث كان قولك «سرت من البصرة» مكرراً إيجاد الربطين ويكون اللفظ موضوعاً لكلّ واحد منهما بالخصوص.

وذلك لأنه لو كان المراد* أنه في كلّ مرتبة يقصد حصول هذا الربط ويكون لفظ «من» موضوعاً لكلّ واحد منهما، فهذا خلاف الوجدان حيث إنّا لا نرى قصد إنشاء الربط عند استعمال الحروف في أنفسنا.

وأما لو كان المراد أن استعمال اللفظ في كلّ مرتبة في الربط يصير منشأ لأن يصير الربط جزئياً حقيقياً، فعلى هذا يلزم أن تكون معاني تمام الأسماء والأفعال والحروف جزئيات حقيقية.

وبالجملة، فالأولى أن نتعرّض لتحقيق أصل المطلب حتى يوضح ذلك كلّه، فنقول:

[استعمال صيغة «افعل» في الطلب]

أما صيغة «إفعل» فاستعماله في مطلق الطلب الأعمّ من الوجوب والندب لا ينافي مع كون معناه جزئياً حقيقياً، وذلك لما ذكرنا عند بيان ذكر أدلّة القول

---

*) ***ولعلّ مراده من إيجاد الربط هو اللحاظ التبعي الذي يكون معنىً اسميّ وسيأتي في الحاشية أن بعضاً قال: إن جزئيته بلحاظ أنه لحاظ تبعي، والمفهوم إذا قيّد بالوجود الذهني يكون جزئياً وأن كلّ لحاظ غير الآخر.***

هذا، إلّا أنه لو كان مراده ذلك يكون تعبيره بالإنشاء صحيحاً. (منه قدس سرّه).

بكون صيغة الأمر حقيقة في الوجوب من أن استعمال الصيغة في المعنى الأعمّ لاينافي مع كون الطلب جزئياً حقيقياً. وذلك لأن القائل /١٢١٨/ بكون الصيغة حقيقة في مطلق الطلب، يقول بأن آلة الملاحظة عند الواضع هي مطلق الطلب، ويكون اللفظ موضوعاً لخصوصياته ككلّ واحد من مطلق الطلب الحاصل لزيد ولعمرو ولبكر في كلّ آنٍ من الآنات. فمطلق الطلب الحاصل لزيد في وقت كذائي يكون جزئياً مع أنه أعمّ من الوجوب والندب، فلا تختلط*.

---

*) نفس الإنشاء الذي يكون مدلولاً للفظ جزئي حقيقي، لأن نفس الإعتبار كنفس الوجود الذهني بمعنى أن نفس العلم أحد الموجودات الخارجية، ولا يمكن تحقق شيء في الخارج على نحو الكلية. وهذا بخلاف المنشأ، فإنه لا مانع من كونه كلياً كما أن الوجود الذهني بمعنى نفس الظلّ قد تقدم أنه جزئي حقيقي مع أن ذا الظلّ كان كلياً.

إن قلت: إن المنشأ عبارة عما يوجده لا نفس الإيجاد، وشيء منهما لا يمكن أن يكون كلياً.

قلت: لا وجه لتوقع لوازم ما يوجد بالوجود الخارجي مما يوجد بالوجود الإعتباري لأن ما يوجد بالوجود الإعتباري لا مانع من أن يكون بنفسه من المحالات.

بعبارة أخرى هنا إعتبار الوجود، وهو ممكن بأيّ وجه يريد.

ومن هنا يجوز التعليق في باب الأوامر والعقود، لأن الإنشاء الذي هو مدلول اللفظ وإن لم يكن فيه تعلق، بل هو قطعي التحقق، لكن ما أوجده بالوجود الإنشائي أي ما قصدت حصوله بلفظ ونحوه، يجوز أن يكون فيه التعليق بمعنى أنك تقصد من اللفظ حصول أمر معلق.

ومن الواضح أن اعتباره ممكن.

والخلط إنما نشأ من إطلاق أن هذا الإنشاء وجود إنشائي لذلك المنشئ، فتخيّل الإتحاد؛ نظير إطلاق الوجود الذهني للإنسان على نفس التصور الموجود في الذهن، فتخيّل أن هذا التصور عين الإنسان ويصح الحمل.

وأنت قد عرفت أن نفس التصور من الأفراد الخارجية للعلم ولا يحمل الإنسان عليه لأنه مغاير له على نحو التباين.

نعم، بإعانة هذا التصور يحكم على المتصور الذي هو ربما يكون معدوماً كما لو كان

وأما الحروف فنقول فيها نظير ما قلنا في صيغة الأمر. مثلاً في لفظ «من» نقول: إن الواضع لاحظ الإبتداء الكلي، ثمّ وضع اللفظ لمصاديقه. والمراد بمصاديق الإبتداء هو كلّ ابتداء يحتاج الناس بأن يخبروا عنه، فعلى هذا يكون الإبتداء الأعمّ من كلّ جزء من أجزاء حوالي البصرة مصداقاً للإبتداء ويكون جزئياً حقيقياً.

وذلك نظير الطلب، حيث إنه وإن كان أعمّ من الوجوب والندب، إلّا أن هذا لا ينافي مع كونه جزئياً من الجهة التي يكون اللفظ موضوعاً له، وهو صدوره من هذا الشخص في هذا الآن وكونه متعلقاً بالشيء الفلاني. ففي قولك «سر من البصرة» وإن كان المراد هو الأعمّ من كلّ جزء من أجزاء حوالي البصرة إلّا أنه من الحيثية التي يكون اللفظ موضوعاً لها يكون جزئياً، وهو من حيث هذا الإبتداء الذي يريد هذا الشخص أن يخبر به.

[معنى قولهم المعنى الحرفي ليس باستقلالي]

إن قلت: إن هذا المصداق من الطلب والإرادة الذي تقول بكون اللفظ موضوعاً بإزائه يكون معنىً استقلالياً مع أنهم يقولون بأن المعنى الحرفي ليس باستقلالي*.

المتصور هو الماهية، بل ربما يكون المتصور الذي له وجود ذهني من المحالات ويحكم عليه بامتناع الوجود. (منه قدس سرّه).

*) *الإنشاء كما تعرّضنا له في اشتراط التنجيز في العقود إيجاد، لكن اعتباراً، ومعتبره المتكلم. وهذا الإنشاء بمنزلة مدلول اللفظ، فلا ينتقل اللفظ المستعمل في معناه عنه، فليس فيه تعليق كما أنه لا تعليق في المنشأ الذي بمعنى حاصل المصدر اللازم كما هو واضح، بل التعليق في ما تعلق به الإنشاء يعني ما قصد حصوله باللفظ من البيع أو الطلب.*

/ ١٢١٩ / **قلت**: في [ال]معاني الحرفية جهات من التغاير مع المعاني الإسمية، ونحن هنا إنما تعرّضنا لجهة واحدة منها، والتحقيق الذي ذكرنا هنا ليس منافياً مع عدم استقلالية معنى الحروف.

وتوضيح ذلك على وجه الإجمال أن الحروف ليست موضوعة بإزاء المعاني كسائر الكلمات وإلّا يكون معناه مستقلاً بالتصور حيث إنه لا مفرّ من تصوّر معنى اللفظ عند سماعه، فيصير مستقلاً بالمفهومية، بل الحروف تكون حالها كحال الإعراب في الكلمة في أنها علامة على أن معنى تلك الكلمة ملحوظ على نحو خاص مثلاً الرفع في قولك «ضرب زيدٌ» يكون علامة على أن زيداً[١] ملحوظ على وجه الضاربية وليست[٢] الضاربية ملحوظة بالنظر الإستقلالي، وكذلك لفظ «من» في قولك «سرت من البصرة» تكون حالها كحال الإعراب في الكلمة في أنها علامة على أن معنى تلك الكلمة ملحوظ على نحوٍ خاص وهو السير المقيّد بالبصرة، وليست هذه الخصوصيات ملحوظة بالنظر الإستقلالي، بل بالنظر التبعي.

ثمّ إنه قد ذكرنا تفصيل* هذا المطلب في مسئلة وضع الألفاظ عند بيان

وفي الإيجاد الخارجي لا يمكن مثل هذا التفكيك بخلاف الإيجاد والإعتبار، فإنه لا امتناع في قصد حصول شيء باللفظ مثلاً على تقدير دون تقدير، سواء كان من قبيل الواجب المعلق أو المشروط. (منه قدس سرّه).

١) في المخطوطة: الزيد.

٢) في المخطوطة: ليس.

) وقد يتوهم أن كون المعنى الحرفي جزئياً باعتبار كونه لحاظاً تبعياً في مفهوم مستقل اسمي، وذلك لأن كون المفهوم كلياً إنما هو إذا تجرّد عن التقييد بالوجود الخارجي والوجود الذهني. وأما إذا قُيّد بأحدهما يكون جزئياً حقيقياً. والمعنى الحرفي مقيد بالوجود الذهني، لأنه لحاظ تبعي في معنى اسمي، واللحاظ ليس إلّا الوجود الذهني

معنى الحروف وكذلك أشرنا إليه في مقدمة الواجب في آخر ما ذكرناه في بيان معنى الواجب المطلق والواجب المشروط.

[تصور مراتب الوجود الثلاثة في مفهوم الإرادة]

المقدمة الثالثة / ١٢٢٠ / في تصوّر هذه المراتب الثلاثة من الوجود في مفهوم الإرادة. أما وجودها الخارجي الذي هو علة ومنشأ لصدور الأفعال عن الفاعلين فاختلفوا فيها، فقد يقال: إنه في المخلوق عبارة عن الشوق المتأكد، ويكون ناشياً عن الميل الذي يكون بعده الجزم والعزم[1].

ونحن قلنا في بحث الإرادة في أول الأصول:

إن المؤثر في الأفعال هو العلم بالنفع، وإنّ ما يرى من طروّ بعض الحالات

بكلا قسميه.

وأيضاً قد يتوهم أن الحرف بالنسبة إلى كلّ واحد من معانيه من متكثّري المعنى؛ لأن اللحاظ الذي يوجد في استعماله غير ما يوجد في استعمال آخر كما أن تصور زيد مرّتين فردان من الوجود الذهني.

وقد ذكر التوهمان في الفصول (شرح الأسماء الحسنى ٢ / ٧٤، في شرح «إلهي هذه أزمة نفسي عقَلْتُها بِعقال مشيّتك» و ١ / ٤٢، كلام في نفي الإرادة الزائدة) *قبل مسئلة الوضع.*

وليس الغرض هنا بيان حال المتوهّمين؛ لأن المقصود في المقام أن كون المعنى الحرفي جزئياً لا ينافي أن يكون ذو أفراد على كلّ حال كما أنه لا مانع من أن يصير مقيداً.

أما الأول فلأنه لا مانع من أن يكون له الأفراد، يعني نفس مفهومه إذا تجرد عن اللحاظ، وهو المقصود الأصلي من تلك اللحاظ التبعي.

وأما الثاني فلأنه لا مانع من أن يكون المقيّد لحاظاً تبعيّاً في معنىً اسمي. (منه قدس سرّه).

١) شرح الأسماء الحسنى ٢ / ٧٤، في شرح «إلهي هذه أزمة نفسي..» ١ / ٤٢، كلام في نفي الإرادة الزائدة.

على النفس في بعض الحالات فليس نفس تلك الحالات بالإرادة، بل هي حالات تطرء على النفس بعد تمامية العلم بالنفع الذي هو إرادة لأجل خصوصية* في المراد نظير سائر الحالات الطارية على النفس كالخوف وأمثال ذلك لأجل بعض الخصوصيات.

وليس هنا مجال التفصيل .

وقد يعلم مما ذكرنا في مسئلة التجري عند بيان أنه هل يكون للنفس فعل إختياري عند صدور الفعل عن الفاعل أم لا؟ توضيح ما ذكرناه هنا.

وأما وجودها الذهني فعبارة عن صور الإرادة الخارجية، وهذا واضح.

وأما وجودها الإنشائي فعبارة عن قصد حصول الإرادة بلفظ أو بغيره كما لو قصد[ت] إنشاء الإرادة بقولك «أردت».

[النزاع في أن الطلب عين الإرادة أم لا]

إذا عرفت هذه المقدمات، فنقول: إنه وقع الخلاف بين الأشعري وغيره في أن الطلب هل هي عين الإرادة أم غيرها، فيقول الأشعري: إن الطلب غير الإرادة.

ويقول غيره: إن الطلب عين الإرادة[1].

ولابدّ قبل الشروع /١٢٢١/ في ذكر أدلّة كلّ واحد من الطرفين من تحرير محل النزاع، فنقول:

---

*) *كما لو كان ميله إلى مطلوبه في غاية الشدّة كما في الذهاب عند المعشوقة . (منه قدس سرّه) .*

١) كفاية الأصول ١ / ٦٤، في الأوامر الجهة الرابعة، الطلب والإرادة.

[كلام صاحب الحاشية في تبيين المراد من أن الطلب عين الإرادة]

إن صاحب الحاشية يظهر منه أن مراد الإمامية من كون الطلب عين الإرادة هو كون الطلب الذي يكون معنى لفظ «إفعل» هو عين الإرادة الخارجية التي عبارة عن العلم بالنفع والشوق المؤكد. ولذا ينكر عليهم ويختار أن الطلب غير الإرادة.[١]

ويظهر من بعض الأعلام[٢] أيضاً كذلك إلّا أنه تقبل من أن الطلب عين الإرادة الخارجية ويكون منكراً لوجود الإنشائي بالمرّة، بل يظهر من بعض كلماته أن الكلام النفسي الذي يقوله الأشعري ليس إلّا هذا الوجود الإنشائي الذي اشتهر على ألسن المتأخرين.

والسرّ في انكاره للوجود الإنشائي على ما يظهر منه مما كتبت عنه في مسئلة اشتراط التنجيز في العقود* هو ملاحظة أن آثار الوجود لا يترتب في البين حيث إنه نرى بالوجدان أنه لا يخلق في قلبك شيء عند قولك «إضرب» كما لا تصير جاهلاً عند قولك «أنا جاهل».

وعلى هذا فالإيراد عليه أن الوجود الإنشائي لا يلزم أن يترتب عليه آثار الموجود الخارجي. ويبقى عليه إشكال آخر من أنك إذا قلت: إن لفظ «إفعل»

---

١) راجع: هداية المسترشدين ٢ / ٦٢٠، الأمر بالفعل المشروط مع علم الآمر بانتفاء شرطه.

٢) لأجود التقريرات ١ / ٨٩، اتحاد الطلب والإرادة مفهوماً وعدمه. ونهاية الأفكار ١ / ١٦٤، اتحاد الطلب والإرادة مفهوماً وانشاءاً وخارجاً.

*) ***وكتبنا هناك اشتراط التنجيز في سائر الإنشاءات أيضاً. (منه قدس سرّه).***

مثلاً يكون موضوعاً للإرادة كما يظهر من بعض كلماته أو لإظهار الإرادة[١] كما يظهر من بعض كلماته الأخر التي كتبنا عنه في أول /١٢٢٢/ البيع، فأيّ فرق يبقى بين الإخبار والإنشاء؟ وذلك لأن الخبر مثل «أردت» إنما وضع لأن يكشف عن الموجود الخارجي، فإذا كان لفظ «إفعل» أيضاً كذلك فلا يبقى فرق بينهما.

وأما ما قاله من أن صيغة الأمر موضوع لإظهار الإرادة، فإن كان مراده أن لفظ «إفعل» موضوع لمفهوم إظهار الإرادة، فهذا لا معنى له؛ وإن كان مراده أنه موضوع لمصداق إظهار الإرادة يعني أنه وضع اللفظ لأن يذكر في المقام الذي يريد إظهار الإرادة، فهذا أيضاً يكون عين كونه موضوعاً للإرادة، فيصير إخباراً.

أقول: نحن قد ذكرنا منه وجوهاً ستّة أو أزيد لبيان الفرق بين الإخبار والإنشاء:

منها أن صيغة «إفعل» يكون مثل قولك «دخل وقت الظهر»، وقولك «إفعل» يكون مثل قولك «أللّه أكبر» الكاشف عن دخول الظهر.

وأيضاً يظهر منه مما كتبنا عنه في أول البيع أن صيغة «إفعل» يكون موضوعاً لتحريك المأمور وجرّه وبعثه إلى الفعل.

وأنا أقول:

هذا الكلام في كمال المتانة وإن كان القائل بهذا الكلام غير ملتزم بجميع لوازمه كما سيوضح حاله ـ إنشاء الله ـ.

---

١) لاحظ: حاشية المكاسب للسيد اليزدي ١ / ٥٩، في بيان التعارف المذكور للبيع.

[الكلام في أن الطلب ليس عين الإرادة الخارجية]

ثمّ هذا كلّه في كلمات القائلين بأن مراد الإمامية من قولهم «إن الطلب عين الإرادة» هو أن الطلب عين الإرادة الخارجية، وأما من يقول بأن مراد الإمامية ليس كذلك، فيقول كما /١٢٢٣/ تقدم بأن للإرادة ثلاث مراتب من الوجود كما أن للطلب أيضاً ثلاث مراتب من الوجود. والإرادة في كلّ مرتبة عين الطلب من تلك المرتبة.

مثلاً [الـ]طلب الخارجي عين الإرادة الخارجية كما أن الطلب الذهني عين الإرادة الذهنية.

وكذلك الإرادة الإنشائية عين الطلب الإنشائي.[1]

وصيغة «إفعل» لما وضع للطلب الإنشائي فيكون متحداً مع الإرادة الإنشائية.

[مراد الإمامية أن الطلب الإنشائي عين الإرادة الخارجية]

وهذا هو مراد الإمامية، لا أن يكون مرادهم أن الطلب الإنشائي عين الإرادة الخارجية حتى يرد عليهم إيراد صاحب الحاشية، وهو أن الطلب الإنشائي مغاير مع الإرادة الخارجية قطعاً.

ووجه توهم مثل صاحب الحاشية من كلام الإمامية هذا هو أن الظاهر من لفظ الطلب هو الطلب الإنشائي، والظاهر من لفظ الإرادة هو الإرادة الخارجية، فلذا توهّم من قولهم إن الطلب عين الإرادة أن الطلب الإنشائي عين الإرادة

---

١) كفاية الأصول ١ / ٦٥، في الأوامر، الجهة الرابعة، الطلب والإرادة.

الخارجية.

لا يقال: هذا ليس بإصلاح لكلام الإمامية، بل هذا إفساد لكلامهم، لأن هذا الوجود الإنشائي الذي أنت تقول به هو عين الكلام النفسي الذي يقول به الأشعري؛ لأنا نقول: إنهم يقولون إنه يكون في النفس غير العلم، والإرادة والكراهة شيء ويكون اللفظ كاشفاً عنه، ونحن لا نقول بوجود شيء في النفس /١٢٢٤/ أبداً قبل اللفظ حتى يكون اللفظ كاشفاً عنه، بل الوجود الإنشائي يوجد بوجود اللفظ، وليس له قرار في النفس، بل يكون بمنزلة حركة للنفس تجيء وتذهب.

[الكلام النفسي في كلام الأشعري]

إن قلت: إن هذا الوجود الإنشائي لا دخل له بالكلام النفسي إلّا أن مراد الأشعري الذي يقول بأن الطلب غير الإرادة هو أن صيغة «إفعل» يكون موضوعاً للإنشاء الذي أنت تقول به، وهو غير الإرادة الخارجية، فعلى ما تقول يكون النزاع بين الأشعري وغيره لفظياً حيث إن الأشعري يقول: إن هذا الإنشاء الذي يكون موضوعاً له للفظ لا يسمى بإرادة، وغير الأشعري يقول إنه يسمى بإرادة.

قلت: نحن ندّعي أن مراد الأشعري أنه يكون في النفس معنىً آخر غير الإنشاء ويكون اللفظ موضوعاً له، وهو المسمى بالطلب. وهو ليس بإرادة، سواء يقول بأن هذا المعنى يكون كلاماً نفسياً أو فسّر الكلام النفسي بمعنىً آخر.

ومما ذكرنا ظهر ارتفاع إشكالين آخرين من القائل بأن مراد الإمامية من كون الطلب عين الإرادة هو كون الطلب الإنشائي عين الإرادة الإنشائية:

الأول ما ذكرناه في أو[ا]ئل مسئلة أمر الآمر مع العلم بانتفاء الشرط، وهو أنه قد يقال: إن تعيين مراد الإمامية بأن مرادهم أن الطلب عين /١٢٢٥/ الإرادة الإنشائية إنما يكون مناسباً لو كان النزاع بين الأشعري وبينهم بعد تسليم كلا الطائفتين من أنه يكون غير الإرادة الخارجية التي تكون ثابتةً للنفس شيء آخر في النفس في أن حقيقة هذا الشيء الآخر الذي يكون للنفس ويسمى بالطلب أيّ شيء، فيقول الأشعري: إنه ليس بمرتبة من مراتب الإرادة، ويقول غيره: إنه مرتبة من مراتب الإرادة، وهو مرتبة وجوده الإنشائي. وذلك مثل النزاع في حقيقة جبرئيل من أنه أيّ شيء.

[بقاء النزاع في أنه هل للنفس غير الإرادة الخارجية؟]

هذا، ولكن النزاع ليس كذلك، بل النزاع في أنه هل يكون غير الإرادة الخارجية ـ الذي هو الشوق المؤكد عند بعض مثلاً ـ شيء آخر للنفس أم لا؟

والجواب عن هذا الإشكال إنما ندعي أنه مسلّم بين الأشعري وغيره أن الإرادة بمعنى الشوق المؤكد، وكذا الإرادة الإنشائية كلاهما موجودان، ولكن الإمامية يقول ليس غيرهما شيئاً آخر في النفس، والأشعري يقول بوجود شيء آخر في النفس وهو الطلب، وهو غير الإرادة الإنشائية. والإمامية لمّا لم يَرَوا في النفس شيئاً آخر، فيقولون بأن الطلب الذي هو معنى اللفظ هو نفس هذه الإرادة الإنشائية.

الثاني أنه قد يقال إن /١٢٢٦/ النزاع بين الأشعري على هذا يصير في اللغة ومعنى اللفظ؛ إذ كلاهما يسلّمان أنه يكون في البين إنشاء، ويسمى ذلك الإنشاء بالطلب، ويكون النزاع في أنه يسمى بالإرادة أيضاً أم لا.

والجواب عن هذا الإشكال ظهر أيضاً مما ذكرنا؛ إذ نزاعهم في أمر معنوي،

وهو أنه هل يكون معنىً آخر في النفس يكون الطلب موضوعاً له أو أنه ليس معنىً آخر في النفس، فيكون الطلب موضوعاً للإرادة، فالنزاع في اللغة يكون تبعاً للنزاع في أمر معنوي.

فالنزاع في الأمر اللغوي هنا يكون نظير نزاع المتكلّمين في أن الوجود مشترك لفظي أو مشترك معنوي[1]؟ فإن النزاع في معنى اللفظ يكون تبعاً للنزاع في المعنى هناك أيضاً، وهو أنه هل الوجود يكون مفهوماً واحداً بديهياً مشتركاً بين جميع الموجودات فيكون زائداً على الماهية وليس بعينها ولا بجزئها، أو أن الوجود في كلّ ماهية له حقيقة غير الحقيقة التي تكون في الماهية الأخرى؟

هذا كلّه في تشخيص محل النزاع، وعرفت أن محل النزاع /١٢٢٧/ قرّر على وجهين، وسيأتي ـ إن شاء الله بعد نقل كلام الأشعري ـ تحقيق أصل المطلب، ولعلّه يفهم منه محل النزاع أيضاً.

[الإستدلال على أن الطلب عين الإرادة]

وإذا عرفت ذلك فنقول: إن من يقول بأن الطلب عين الإرادة يستدلّ بالوجدان حيث يقول: إنّا إذا راجعنا الوجدان لم نجد في النفس غير الإرادة الخارجية شيئاً آخر في النفس، فكيف يجوز وضع اللفظ المتداول في الإستعمالات مثل صيغة الأمر لمعنى لو كان لتلك المعنى تحقق لكان في غاية الخفاء بحيث لا يدركه إلّا الأوحديّ؛ وهذا معنى قولهم إنه يلزم وضع المظهر

---

١) لاحظ شرح المنظومة في المنطق والحكمة ١ / ١٩٠، المقصد الأول، الفريدة الأولى، عذر في اشتراك الوجود.

للمضمر، وهو غير جائز.

ثمّ إنه قبل الشروع في بيان أدلّة الأشعري لابدّ أن نذكر حقيقة المطلب على ما يأتي بالنظر حتى يوضح حال صحة ما تقدم أو سقمها، فنقول: قد ذكرنا تحقيق هذا المطلب كثيراً ما في ضمن كلماتنا كما في أول كتاب البيع وأول حجية الظن وفي مسئلة الطلب والإرادة*.

[الكلام في وضع الألفاظ]

وملخّصه أن وضع /١٢٢٨/ الألفاظ يكون على قسمين:

الأول أن يكون بإزاء المعاني الموجودة في الخارج كجلّ الألفاظ أو المعاني الموجودة في الأذهان كالكلّي العقلي والكلّي المنطقي.

الثاني أن يكون موضوعاً بإزاء الأفعال الخارجية يعني يجعل اللفظ بمنزلة فعل خارجي بحيث لو تلفظ باللفظ يصير بمنزلة أنه فعل الفعل الخارجي الذي يكون اللفظ موضوعاً بإزائه، ونحن ندعي أن الإنشاءات يكون من هذا القبيل.

فعلى هذا لابدّ أن نبيّن كيفية ذلك تارة في صيغة «إفعل» وتارة في مثل صيغ العقود كـ«بعت» وأشباه ذلك.

أما في مثل صيغة «إفعل» فنقول: لو لم يكن في العالم لفظ موضوع لشيء

---

*) ***ولا يخفى أن ما ذكره في الفصول*** (الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٦٨) ***من الإرادة الإيقاعية وما نقلناه هنا، من الإرادة الإنشائية لا ترجعان بظاهرهما إلى ما ذكرناه هنا وذلك لأن معنى الإرادة الإنشائية هو أن يقصد حصول الإرادة الخارجية كالعلم بالصلاح أو الشوق المؤكد بلفظ «إفعل». وهذا واضح الفساد إلّا أن قوله «ونرجعه إلى ما ذكرناه في المتن» فهو الصحيح وإن كان التأويل بعيداً.***

(لاحظ: هداية المسترشدين ٢ / ١٤٦، حجج أخرى للقول بوجوب المقدمة). ***(منه قدس سرّه)***.

من الأشياء وكان زيد مريداً لأن يبعث عبده إلى فعل ليفعله، فهنا كان زيد في مقام كشف إرادته للعبد من أن يأخذ يد عبده ويجرّه إلى ذلك الفعل حتى يفهم العبد أن المولى يريد منه ذلك الفعل فعلاً. فالواضع وضع لفظاً يكون بمنزلة أن يجرّ المولى عبده مثلاً إلى الفعل، فيكون مستغنياً عن هذا الجرّ وهذا اللفظ هو صيغة «إفعل» وأشباهه[ه].

وذلك نظير أنه يوضع /١٢٢٩/ لفظ زيد لهيكل مخصوص ليستغني عن الإشارة إليه عند إرادة تفهيمه.

إن قلت: إن فيما نحن فيه لِمَ لا يوضع اللفظ بإزاء نفس الإرادة مع أن المقصود بالأصالة هو الكشف عن الإرادة؟

قلت*: إن الإرادة على قسمين: فعلي وغير فعلي. ولفظ الإرادة موضوع للأعمّ منهما، فلا يدلّ على الإرادة الفعلية إلّا بانضمام قرينة. وفي هذه الصورة أيضاً لا يخرج عن كونه إخباراً أيضاً.

فإذا قلت: «أريد» وذكرتَ قرينة على أن المراد هو الإرادة الفعلية لا يصير ذلك سبباً لأن يصير قولك «أريد» مستعملاً في الإنشاء كما قد يتوهم.

إن قلت: لِمَ لم يوضع اللفظ لبيان خصوص الإرادة الفعلية فيكون مستغنياً عن وضع اللفظ لمقدماته كجرّ المأمور إلى المأمور به؟

قلت: وضع اللفظ لهذه المقدمات يكون أبلغ في مقام الكشف عن الإرادة مع أن إطلاق لفظ الإرادة على نفس ارتكاب المراد أو مقدماته يكون شايعاً كما

---

*) ***كما ذكره بعض الأساتيد حيث يقول: إن الإرادة لها معنيان:***
الأول: هو الإرادة الشأنية، وهو ذات الإرادة أعني العلم بالنفع أو الشوق المؤكد.
الثاني: هو الإرادة الفعلية، وهو الإرادة الشأنية في صورة أثّر في بيان المراد أو الشروع في مقدماته، ولذا يقولون لمن شرع في فعل أوفى (؟). (منه قدس سره).

ذكرناه في أول الأوامر وفي مبحث الإرادة وذلك لأنه إذا قام شخص ليفعل / ١٢٣٠ / فعلاً، فيقولون إنه أراد هذا.

اللهمّ إلّا أن يقال: إن هذا الإطلاق يكون من باب أن ارتكاب مقدمة الشيء يكشف من أنه يريد هذا الشيء، وإطلاق لفظ الإرادة هنا باعتبار المنكشف، لا الكاشف.

وأما في صيغ العقود، فنقول: لو لم يكن في البين لفظ وكان الناس مريدين لأن يبيعوا[1] مالهم ويشتروا مال الآخرين فهنا يأتي البايع ويضع[2] المبيع عند المشتري ويضع الثمن عند نفسه بعنوان أن يكون كلّ منهما بدلاً عن الآخر في مقام المالية. وأما بعد وضع الألفاظ فيذكرون لفظ «بعت» حتى يكون هذا اللفظ عوضاً عن وضع المبيع عند المشتري بعنوان المبادلة كما عرفت.

وإذا عرفت ذلك فنقول: إذا كان لفظ «إفعل» موضوعاً لفعل، فإذا قلت «إفعل» فكأنه فعلت ذاك الفعل الخارجي حيث إنك قصدت معنى هذا اللفظ، وهذا معنى الإنشاء.

وعلى هذا فلا وجه لإنكار الإنشاء ممن اعترف بأن اللفظ موضوع لجرّ المأمور إلى المأمور به كما نقلنا كلامه سابقاً.

وعرفت أن عمدة نظره إلى أن آثار الوجود الخارجي لا تترتب عليه.

وعرفت الجواب عن ذلك، وهو أن الوجود الإنشائي / ١٢٣١ / كالوجود الذهني لا يترتب عليه آثار الوجود الخارجي، بل لكلّ منها آثار خاصّ به.

ولا يخفى أنه يمكن تطبيق كلامه ـ سلّمه الله ـ مع ما نقول به أيضاً حيث إنه

---

١) في المخطوطة: يبيعون.

٢) في المخطوطة: يوضع.

وإن ينكر وجود شيء غير الإرادة في النفس عند قولك «إفعل» إلّا أنه كما نقلنا عنه في مسئلة أمر الآمر مع العلم بانتفاء الشرط يقول: إن لفظ «إفعل» موضوع لإظهار الإرادة بحيث لو لم يكن في البين إرادة أيضاً لا يلزم مجاز، فلعلّ مراده من إظهار الإرادة هو قصد البعث إلى الفعل والتحريك إليه كما يفهم من بعض كلماته. وحينئذٍ يصير النزاع بينا وبينه لفظياً؛ فتأمل جيّداً.

وأما من قال بأن صيغة «إفعل» موضوع للإرادة الإنشائية فلعلّه لم نفهم مراده حيث إنه بظاهره من الأباطيل الواضحة، وذلك لأنه عند قوله «بعت» تقصد حصول البيع في الخارج بلفظ «بعت» وهذا لا غبار فيه. وأما عند قولك «إضرب» بناءً على ظاهر كلامه، لابدّ أن يقصد حصول إرادة الضرب في الخارج، وهذا لا معنى له.

إن قلت: لعلّ مراده أنه يقصد حصول الضرب من العبد في الخارج بهذا اللفظ.

قلت: هذا ينافي مع ما يقوله من أن لكلّ شيء ثلاث مراتب من الوجود، وكذا الإرادة.

وهذا واضح في أنه بالنسبة إلى غير الإرادة يكون وجوده الإنشائي عبارة عن قصد /١٢٣٢/ حصول نفسه، فلابدّ أن يكون [الـ]وجود الإنشائي للإرادة أيضاً من هذا القبيل.

هذا، مع أن قصد حصول الضرب من العبد في الخارج أيضاً يكون غاية للأمر والطلب، لا أن يكون نفس الطلب هذا كما هو واضح.

وأما ما قاله صاحب الحاشية من أن الطلب غير الإرادة حيث إن الطلب عبارة عما يعبّر عنه بالفارسية «بخواهش كردن» والإرادة عبارة عما يعبّر عنه

«بخواهش داشتن»[١]، ففيه أنه لعلّ هذه الخصوصية تكون ناشية من اختلاف قسمَي الإرادة حيث إن الإرادة تارة تتعلق بما هو فعل للمريد، فهنا يعبّر عنها بخواهش داشتن، وتارة يتعلق بما هو فعل للغير فيعبّر عنها بخواهش كردن حين أظهر الإرادة بكاشف؛ فتأمل.

[الوضع في المقام]

وأما ما يقوله الإمامية رضوان الله عليهم من أن الطلب عين الإرادة فنقول: لا شبهة لأحد أن اللفظ موضوع للطلب ولا شبهة من أنه لو كان في النفس شيء آخر غير الإرادة يكون الطلب عبارة عنه، لا عن الإرادة.

وعلى هذا نقول: نحن أثبتنا الوجود الإنشائي في النفس ـ وهو غير الإرادة ـ وهو عبارة عن قصد جرّ المأمور بنفس هذا اللفظ إلى الفعل، فيكون اللفظ موضوعاً له. والظاهر أن الإمامية ليسوا منكرين للوجود الإنشائي.

وعلى هذا فلابدّ لهم أن يقولوا بكون الطلب عبارة عن هذا الإنشاء، وعلى هذا فقولهم بأن الطلب عين الإرادة لابدّ أن /١٢٣٣/ يكون من باب ما ذكرناه قُبيل ذلك من أن لفظ الإرادة يطلق على كلّ ما يكون مظهراً للإرادة النفسية، ويكون له مدخلية في تحصيل المراد، وجرّ العبد إلى الفعل يكون كاشفاً عن الإرادة، وله مدخلية في تحصيل المراد. فلذا يطلق لفظ الإرادة عليه؛ فافهم.

[صيغة «افعل» كاشفة عن الإرادة بالواسطة]

ثمّ إنه بناءً على ما ذكرنا ليس صيغة «إفعل» كاشفةً عن الإرادة إلّا

---

١) لاحظ: هداية المسترشدين ٢ / ١٤٨، حجج أخرى للقول بوجوب المقدمة.

بالواسطة، وليس بين جرّ العبد إلى الفعل مع الإرادة النفسية إلّا ملازمة غالبية، فيصير ظاهراً في الكشف عن الإرادة النفسية.

وقد ذكرنا في أول مسئلة أمر الآمر مع العلم بانتفاء الشرط أن هذا الظهور يكون مثل ظواهر الألفاظ حجةً لوجود بناء العقلاء على العمل على هذا الظهور أيضاً.

وأما الأشعري فلو كان مراده من أن الطلب غير الإرادة أنه يكون غير الإنشاء الذي شرحنا حاله وغير الإرادة شيئاً آخر في النفس. فحينئذٍ يرد عليه من أنا لا نرى شيئاً آخر في النفس.

وإن كان مراده من أن الطلب غير الإرادة أن الطلب عبارة عن الوجود الإنشائي الذي شرحنا حاله، فحينئذٍ يصير النزاع بينه وبين غيره لفظياً، بناءً على ما استظهرنا من كلام /١٢٣٤/ غير الأشعري أيضاً ذلك.

وإلّا فيكون الحق مع الأشعري لو كان مراد الأشعري هذا.

ولعلّ الإمامية مثل العلامة[1] وغيره رأوا من كلامهم أنهم يدّعون وجود شيء آخر في النفس، فلذا أوردوا عليهم بما ذكرناه سابقاً.

[النزاع المعنوي بيننا وبين الأشعري من جهة أخرى]

ثمّ لا يخفى عليك أنه من هذه الجهة ولو قلنا بكون الحق مع الأشعري أو قلنا بكون نزاعهم لفظياً إلّا أن للأشعري جهة أخرى من الكلام يكون النزاع من تلك الجهة معه معنوياً، ويكون الحق مع خصمه أيضاً.

---

١) نهاية الأصول: ٧٠.

[استدلال الأشعري بوجود الطلب في تكليف الكفار، وليست الإرادة]

وذلك لأن الدليل الذي ذكره الأشعري لكون الطلب غير الإرادة هو أنه يقول في مثل تكليف الكفّار والعصاة: يكون الطلب موجوداً وليست الإرادة في البين. وغيره يقول: إن الإرادة يكون هنا في البين سواء كان الطلب غير الإرادة أو عينه.

فلذا لابدّ لنا أن نتعرّض لهذا الدليل من أدلّة الأشعري، فنقول: إنهم استدلّوا بوجوه إلّا أن غرضنا في هذه المكتوبة لم يتعلق إلّا بذكر ما أشير به:

[مقدمة البحث عن مسألة الجبر والتفويض]

منها: مقدمة لتعرض مسئلة الجبر والتفويض أعاننا الله تعالى على كشف حقيقة هذه المسألة إنشاء الله.

[معنى أمر الله تعالى الكافر بالإيمان والعاصي بالطاعة]

وهذا الوجه هو أن الله ـ تعالى شأنه* ـ أمر الكافر بالإيمان[1]، وأيضاً أمر

---

*) لا يخفى أن نزاع الأشعري مع العدلية من جهات:

منها أن الأشعري يقول: إنه لا إرادة في مثل أمر الكافر بالإيمان، وكذلك في أمر من يعصي مطلقاً وذلك إما لدعوى استحالة صدور الإيمان من الكافر وإما لأن الكافر تعلق الإرادة من الله بكفره، ثمّ بهما يثبتون الجبر في أفعال العباد.

وأما العدلية فلا تأمل عندهم في أن الإرادة متعلق بالإيمان وأنه من جهة وجود الإرادة لا فرق بين الكافر بالإيمان أو المؤمن به كما أن من المسلّم عندهم بطلان الجبر أيضاً.

ومنها أنه على فرض عدم انفكاك الأمر من الإرادة نزاع في أن الطلب الذي مأخوذ في معنى الأمر عند الكلّ هل هي عين الإرادة أم غيرها؟ وما تقدم من الإختلاف في مراد القائلين بالعينية إنما هو في هذا المقام.

العاصين بالطاعة مع أنه تعالى لم يرد الإيمان من الكافر ولا الطاعة من العاصي، لامتناع الإيمان والطاعة في حقهما لوجهين:

الأول أنه أراد منهما الكفر والمعصية، ومع إرادة الكفر والمعصية ليسا متمكنَيْنِ من الإيمان والإطاعة.

ولا يخفى أن تمامية هذا الوجه موقوف على إثبات أن الله تعالى أمر الكافر بالإيمان /١٢٣٥/ والعاصي بالإطاعة، وعلى اثبات أنه تعالى أراد الكفر من الكافر والعصيان من العاصي حتى يمتنع الإيمان والإطاعة منهما، فيصير الأمر بالإيمان والإطاعة بلا إرادة.

ومنها أنه يجوز النسخ قبل حضور وقت العمل بأن يوجد الأمر الحقيقي أولاً، ثمّ ينسخ قبل حضور وقت العمل.

ثمّ إن محل النزاع في مسئلة الطلب والإرادة إنما هو في المقام الثاني من أن الطلب عين الإرادة بعد تسلّم أن الأمر لا ينفك عن الإرادة عند الإمامية.

إن قلت: إذا فرضنا إن اخترنا أن الطلب غير الإرادة، فأي مانع من القول بأن الأمر الحقيقي يوجد بدون الإرادة؟

قلت: تارة يكون الكلام في الطلب الذي مفاد صيغة «إفعل» وتارة فيما يكون محققاً لصدق الأمر، وبعبارة أخرى تحقق عند التعرض لمعنى مادة الأمر أن مصداق الأمر صيغة «إفعل» وما يشبهه من الإنشائيا[ت]، وتحقق هناك أن معنى الأمر لا يتحقق بلفظ «أمرتك» وشبهه. ومحل الكلام في مسألة الطلب والإرادة في الطلب الذي يكون مدلول صيغة «إفعل» وشبهه، وعليه لا ينافي مدخلية نفس الإرادة في تحقق معنى الأمر وعدم مدخليتها فيما هو مفاد صيغة «إفعل» نظير ما تقدم ذكره في معنى مادة الأمر من أن العلوّ أو الإستعلاء مأخوذ في معنى الأمر، مع أن من المسلّم عدم مدخلية شيء في الصيغة التي تكون مصداقاً للأمر. فمفاد الأمر هو مفاد الصيغة مع شيء آخر؛ فتدبّر جيّداً. (منه قدس سرّه).

١) مثل: ولله على الناس حج البيت، يا ايها الناس اعبدوا ربّكم، من الخطابات التكليفية.

أما ثبوت الأمر بالإيمان والإطاعة في حق الكافر والعاصي فلا إشكال فيه، فإنهما معاقبان بمقتضى الآيات[١] والأخبار[٢]، بل بالضرورة في جميع الأديان. والعقاب على الكفر والمعصية لا يصحّ ما لم يكن أمر بالإيمان والإطاعة. وأما ثبوت إرادة الكفر من الكافر والمعصية من العاصي فلأن الكفر والمعصية من الحوادث، فلابدّ أن يكون له علّة، وعلّته لابدّ وأن ينتهي إلى الواجب الوجود تعالى، لأنه لا يعقل إنتهاء سلسلة من سلاسل الممكنات إلى غير الواجب تعالى بعد ثبوت بطلان الأولوية الذاتية وثبوت بطلان الدور والتسلسل، ووضوح بطلان تحقق المعلول بلا علّة من باب مجرد البخت والإتفاق.

هذا، مع أنه لو تعقل انتهاء سلسلة من الممكنات إلى غير الواجب بالذات، فيتعقل ذلك في سائر السلاسل من الممكنات*، لأن حكم الأمثال فيما يجوز

---

١) مثل: ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره.

٢) مثل: قال الرضا عليه السلام.. إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل. وسائل الشيعة ٢ / ١٨٣، أبواب الجنابة، باب ٦ وجوب الغسل على الرجل والمرأة، ح ١٨٧٦ / ٢.

*) ***لا يخفى أنه بالدليل المشار إليه يتمسك الأشعري لكون الأفعال الصادرة عن الناس اضطرارياً حيث إن المعلول الأخير يكون مستنداً إلى العلة الأولى التي هي خارجة عن ذات المكلف الإنساني حيث إن العلة الوسطي معلول مقهور بعد وجود علته، فلا ينفع في الإختيارية كون العلة الوسطي من المكلف. فبهذا الدليل يثبت كون المكلفين مجبورين في أفعالهم كما أن بذلك يقولون بعدم عروض الحسن والقبح لأفعالهم كما نقل التمسك به عنهم في الفصول*** (راجع الفصول الغروية: ٦٨، في الأوامر) ***في تلك المسألة.***

كما أنه به يتمسكون لكون الطلب غير الإرادة.

وبنظير هذا الدليل يتمسك أهل الكلام لإثبات الواجب تعالى بدعوى أن العالم مركب من الجسم والجسماني، وهما لا يخلوان عن الحركة والسكون، وهما حادثان. وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، فيحتاج إلى علة.. إلى آخر [ه].

ونحن نقول: إن تمامية هذا الدليل لإثبات الواجب تعالى لا إشكال في أنها تتوقف على

بطلان المعلول بلا علّة ، والأولوية الذاتية ، والتسلسل . وأما مجرد اثبات اضطرارية الأفعال الناشية عن المكلف فغير متوقف على إثبات بطلان شيء من التسلسل وأخويه كما ذكرناه في الأدلة العقلية ، لأن كون الفعل ناشياً عن إرادة الشخص لو كان مقتضياً لكون الفعل إختيارياً له ولو كان علة الإرادة أمراً خارجاً عن ذلك الشخص كما يقوله العدلية ، فذلك يقتضي كون الفعل إختيارياً له ولو كان علة الإرادة هو الواجب تعالى أيضاً ولو لم يقتض موجد كون الإرادة من العبد كونه اختيارياً ما لم يكن علة وجود الإرادة فيه أيضاً .

فحينئذٍ نقول في صورة فرض عدم كون الواجب تعالى علة لإرادة العبد : لو كان علة إرادته هو السلسلة الغير المتناهية ففي هذه الصورة أيضاً لم يكن الفعل إختيارياً للعبد ، بل نحن نقلنا أنه لو قلنا إن كون الفعل من إرادة العبد لو لم يوجب كون الفعل إختيارياً ، فحينئذٍ .

نقول : إن مجرد صدور الفعل من العبد من باب الإتفاق أو الأولوية الذاتية أيضاً غير موجب لاختيارية الفعل وإن فرض أنه يقال في هذه الصورة : إن الفعل ليس من غيره ، بل منه لأن مجرد استناد الفعل غير موجب للإختيارية كما أنه يقال إن الإحراق اختيار للنار ولو فرض أنه لم يكن للإحراق علة أخرى غير النار .

هذا ، ولكن إن الإستدلال بهذا الدليل لاثبات أن الطلب غير الإرادة متوقف على بطلان التسلسل وأخويه ، وذلك لأن مجرد كون الكفر اضطرارياً للكافر غير موجب لأن لا يكون إرادة في الأمر بالإيمان منه ، لأن صدور الإيمان من العبد الكافر وإن كان محالاً على هذا الفرض ، لأن كلام الأشعري في المقام على جواز التكليف بالمحال كما هو أصل مذهبه وإلّا فلا يجوز التكليف بالإيمان في هذا الفرض أصلاً ، سواء قلنا إن الطلب عين الإرادة أم لا ، بل منعه لإرادة الإيمان مبني على أنه تعالى أراد منه الكفر ، فنفس إرادة الإيمان منه محال ،

فهنا يكون نفس التكليف محالاً ، لا أنه تكليف بمحال .

فتمامية الدليل متوقفة على اثبات أن الكفر وجد بإرادة الله وهو متوقف على اثبات الواجب تعالى المتوقف اثباته بهذا الدليل على بطلان التسلسل والإتفاق والأولوية الذاتية .

في منهج الصادقين يجعل العنوان في أن الفعل مقدور للعبد أم لا .

وفيما لا يجوز على /١٢٣٦/ نسق واحد. وإذا جرى هذا الإحتمال في جميع السلاسل من الممكنات، فحينئذٍ ينسدّ باب إثبات الواجب الوجود تعالىبالدليل المشهور بين المتكلمين.

[عدم تعلق إرادة الله بإيمان الكافر ببيان آخر]

و هنا بيان آخر لعدم تعلق إرادة الله بإيمان الكافر وإطاعة العاصي وهو أن كفر الكافر ومعصية العاصين يكونان بإرادة الله تعالى شأنه، وعلى هذا فلا يمكن إرادة الإيمان من الكافر بقوله تعالى ﴿فآمنوا بـ [الله ورسوله و] النور الذي ..﴾ الآية[1]، ولا يمكن إرادة الإطاعة من العاصين بقوله تعالى ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول ..﴾ الآية. وذلك لأنه يستلزم إرادة الضدين الإيمان والكفر، بل موجب لإرادة النقيضين، لأن الكفر عدم الإيمان.

هذا، مع أنه لو أراد الإيمان من الكافر مثلاً لآمن الكافر، لأن إرادته تعالىعلة لكلّ شيء، ولا يمكن تخلف المعلول عن العلّة، ولو شاء ربك لآمن من في الأرض جميعاً.

[امتناع الإيمان من الكافر في كلام الأشعري والجواب عنه]

الوجه الثاني مما استدلّ به على امتناع الإيمان من الكافر هو أنه تعالى تعلق علمه تعالى بكفر الكافر، فلا يمكن للكافر أن لا يكفر وإلّا يلزم أن يصير علمه

ثمّ يتمسك لاثبات كون الفعل واجب الصدور بهذا الدليل فلا يتعلق القدرة به. وعلى هذا يتوقف على بطلان التسلسل وأخويه وكلامه يطابق كلام «گوهر مراد». (منه قدس سرّه).

١) التغابن: ٨.

تعالى جهلاً، وهو محال. وإذا لم يكن الكافر متمكناً من الإيمان فكيف يريد منه الإيمان.

وأما الجواب عما ذكره الأشعري /١٢٣٧/ فبالنسبة إلى الوجه الثاني*

---

*) لا يخفى أنا تعرضنا في الأدلة العقلية مسئلة الجبر والإختيار، وذكرنا أن مرجع تمام أدلّة القائلين بالجبر إلى أمرين: أحدهما أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، فكذلك فعل العبد وأن وجوب الصدور ينافي الإختيارية.

وتمسكوا لإثبات وجوب صدور الفعل بوجهين: الأول أن الفعل لو كان لازم الصدور وإلّا تحتاج إلى مرجّح يصير معه لازم الصدور، والتفصيل في محله.

والثاني أن علمه تعالىٰ تعلق بفعل العبد في الأزل، فلا يمكن خلافه وإلّا يصير علمه تعالىٰ جهلاً.

ونحن ذكرنا هناك أنه مع قطع النظر عن الجواب الذي نذكر عن أدلّتهم، نقول: إن هذا الوجه لو لم يثبت مجرد الإضطرارية وهو أعمّ من الخبر الذي يدعيه الأشعري حيث إن مدعاه صدور فعل العبد من الله مع أن الوجهين يجريان في فعل الواجب تعالى أيضاً مع أن المسلّم عند الأشعري وسائر أهل الأديان أنه إختياري.

وثانيهما أي ما يرجع إليه أدلة الأشعري أنه لا مؤثر في الوجود إلّا الله، كما أنه في كشف الفوائد نسب هذا ابتداءً إليهم. (كشف الفوائد: ٦٠، الباب الثالث في ذكر ما ينسب اليه تعالى من الأفعال، في مذهب الأشاعرة في الأفعال). وتمسكوا لإثبات هذا المدعىٰ من وجهين:

الأول أن فعل العبد حادث ويحتاج إلى علة، وهكذا إلى أن ينتهي إلى الواجب كما شرحناه هنا.

وهذا غير الدليل الذي ذكرها في الفصول، ونقلناه في الأدلة العقلية.

وما تقدم من الإيراد غير وارد عليه.

الثاني أن قدرة العبد لو كان مؤثراً في الفعل يلزم اجتماع قادرَيْنِ على مقدور واحد، وهو محال كما نقله العلامة عنهم في كشف الفوائد (كشف الفوائد: ٦٠، الباب الثالث في ذكر ما ينسب اليه تعالى من الأفعال، في مذهب الأشعارة في الأفعال).

وتوضيح هذا الذي ذكرنا من مقتضىٰ أدلّتهم في الجملة يعلم مما ذكرنا في الأدلة العقلية.

ثمّ إنا أجبنا عن أدلّتهم وأن شيئاً منها لا ينافي الإختيارية التي نقول به.

نقول: إن علمه تعالى من هذه الجهة تبع لاختيار العبد كما سيوضح إنشاء الله بعد ذلك[١].

وأما [ال]دليل على الإختيارية ما ذكره في التجريد من قضاء الضرورة . فإن أفعال العباد مستند وما نقله شارح التجريد عن الأشاعرة من أن الضرورة على الفرق بين غير الإختياري كحركة المرتعش وبين الإختياري كأفعال العباد مسلّم ، (كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد : ٤٢٤ ، الفصل الثالث في أفعاله تعالى ، المسألة السادسة : في أنا فاعلون) ***لكن الفرق من جهة أن الثاني بعد قدرة العبد وإرادته يكون بقوة الله تعالىٰ . وأما الأول فليس فيه قوّة العبد وإرادته أصلاً .***

ففيه أولاً : أن ذلك يوافق مع مذهب من يقول إن قدرة العبد كاسبة ، لا كلّ الأشاعرة . (كأبوالحسن الأشعرى ، انظروا: كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد: ٦١، الباب الثالث في ذكر ما ينسب اليه تعالى من الأفعال ، في مذهب الأشاعرة. وكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٢٤ ، الفصل الثالث: في أفعاله تعالى المسألة السادسة : في أنا فاعلون) .

وثانياً أن إلقاء هذه الشبهة وإن يوجب التأمل في المطلب إلّا أنه بعد التأمل نرىٰ أن أفعال العباد مستندة إليهم بقدرتهم ،وذلك نظير أن قول الأشعري في إنكاره لأصل الحسن والقبح العقليين بأن ما يرىٰ بالوجدان ناشٍ من الإستيناس بالعادات والشرايع ؛ وإن العقل بعد تجريد نفسه من الإشتباهات يحكم بحسن بعض الأفعال وقبح بعضها .

وثالثاً بأن من يقول بمقالة نقلها شارح التجريد من الأشاعرة لو ينكر الحسن والقبح لفعل العبد لما قاله ، فهو خلاف الوجدان ولو كان معترفاً به ، ففيه أولاً أنه خلاف ما نسب المتكلمون إليهم .

وثانياً لو كان النقل بعد إرادة من غيره ، لا يناسب إلّا المدح والذمّ الفاعلّيين مع أنا نرىٰ بالوجدان وجود المدح والذمّ الفعلّيين .

ورابعاً لا معنىٰ للأمر ولا المؤاخذة على الفعل من أن العبد ليس من العبد لمجرد أنه مقرون بإرادته . ولا يخفى أن سائر ما نقله في التجريد وشرحه عن الأشاعرة هيّن الدفع (راجع كشف المراد في شرح تجريد الإعتقاد: ٤١٧، الفصل الثالث، المسألة الأولى في إثبات الحسن والقبح العقليين)؛ ***فافهم .(منه قدس سرّه)*** .

١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٢٤، الفصل الثالث، المسألة الخامسة في

وعلى هذا فليس الإيمان من الكافر ممتنعاً لأن الإمتناع بالإختيار لا ينافي الإختيار.

وأما بالنسبة إلى الوجه الأول فالمشهور يقولون في جوابه: إن لله تعالى إرادتين: إرادة تكوينية وإرادة تكليفية. أما الإرادة التكوينية للشيء فعبارة عن إيجاد الأسباب الموجبة لوجود ذلك الشيء، وأما الإرادة التكليفية فعبارة عن كون ذلك الشيء محبوباً عنده.[1]

وإذا عرفت ذلك فنقول: إن إرادته التكوينية تعلقت بكفر الكافر وإرادته التكليفية تعلقت بإيمان الكافر، ونحن ذكرنا عن بعض في هذا المقام إشكالاً على هذا الجواب، وهو أن الله تعالى يوجد أسباب الإختيار للعبد من كلا الطرفين*. أما في طرف اختيار الإيمان فمثل وعده بالجنّة ووعيده بالنار وأمثال ذلك، وأما في طرف الكفر فلأنه لو لم يُوجَد سبب لاختيار الكفر ولو كان مرجوحاً بمنتهى المرجوحية، فيرجع ذلك إلى إلجائه إلى الإيمان لأنه إذا لم يكن في طرف الكفر /١٢٣٨/ فائدة في الجملة، فيستحيل تعلق إرادة العبد

أنه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي والحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٨ / ٣٨٤، كلام المحقق الطوسي في إثبات الاختيار للعبد.

١) لاحظ الموسوعة الفقهية الميسرة للشيخ محمد على الأنصاري ٢ / ٣٨٢، انقسام الإرادة إلى تكوينية وتشريعية. ونهاية الدراية في شرح الكفاية للإصفهاني ١ / ١٩٤، المقصد الأول، في الأوامر تحقيق من مصنف في بيان معنى الإرادة وأقسامها.

) وفيه أن ذلك غير منافٍ لتعلق الإرادة التكليفية بفعل العبد.

ثمّ المراد من الإرادة التكليفية هو العلم بمصلحة الفعل للعبد والعلم بمفسدة الفعل للعبد.

إن قلت: ليس في التكليف الإمتحاني قبل الأمر علم بمصلحة الفعل للعبد.

قلت: لا مانع من أن يكون الأمر كاشفاً عن الإرادة بعد الأمر بأن كان الأمر علّة لها. (منه قدس سرّه).

بالكفر لأنه ترجيح بلا مرجح، وهو محال، فيصير مضطرّاً بالإيمان مع أن المراد أن يكون إيمانه بطريق الإختيار.

هذا، مع أن ما يقولون من أن الإرادة التكليفية تعلقت بالإيمان وهو عبارة عن محبوبية الإيمان عنده تعالى.[١] ففيه: أنه لا معنى لتعلق الحبّ من الله على أمر إختياري للغير، إلّا إيجاد أسباب إختيار الإيمان له مثلاً. ولمّا تعلقت الإرادة بكون الإيمان إختيارياً فلابدّ أن يوجد له أسباب الكفر أيضاً.

ومما ذكرنا ظهر أن إرادة كلّ واحد من الإيمان والكفر من العبد ليست إلّا إيجاد أسبابه له.

نعم، تكون[٢] إرادته بالأصالة متعلقة بالإيمان وبالتبع متعلقةً بالكفر، وذلك لأنه إنما يوجد أسباب الكفر له لمحض أن يصير الإيمان إختيارياً له وإلّا لم يتعلق غرض بنفس الكفر من حيث هو كفر.

وذلك نظير أنه إذا كان لك عبد تريد أن يعمل لك عملاً بالشوق والميل دون الإكراه بحيث لو كان كارهاً فلا تريد منه ذلك الفعل، فهنا تقول له: لو فعلت ذلك العمل لأعطيك ألف دينار. ثمّ تقوم من مجلسه حتى لا يصير ملجأ إلى إتيان الفعل /١٢٣٩/ لأجل النظر إليك.

[إشكالان على جواب المشهور]

ثمّ إن في المقام إشكالين واردين على جواب المشهور عن كلام الأشعري، بل أحدهما وارد على الجواب الذي ذكرناه عن الأشعري أيضاً.

---

١) الفصول الغروية: ٦٨، في الأوامر، تنبيهات و٣٢٢، في الحسن والقبح.

٢) في المخطوطة: يكون. ولفظة «الإرادة» في كلام المصنف مشوشة تذكيراً وتأنيثاً في هذا المجلد، فتفطّن.

أما الإشكال الوارد على خصوص كلام المشهور هو أن المشهورلما قالوا إن الكفر من الكافر يكون بالإرادة التكوينية من الله تعالى فحينئذٍ يرد عليهم أن الكفر على هذا يكون بإرادة الله تعالى، وهذا موجب للجبر.

وأجيب عن ذلك بأن الله تعالى أراد صدور الكفر من الكافر بواسطة اختيار الكافر لا مطلقاً حتى يوجب الجبر.[١]

أقول: الجواب الذي ذكرناه سابقاً عن كلام الأشعري في ضمن جواب دليلهم كان جواباً عن شبهة الجبرية أيضاً، وكان أوضح من هذا الجواب أيضاً، فلا بأس أن نشرح الكلام في الجملة لتوضيح الجواب السابق، فنقول: إن في أفعال العباد مذاهب ثلاثة:

الأول أنها صادرة عن إرادة الله من دون توسط إرادة العبد في التأثير في الفعل. نعم، يكون إرادة العبد مقارناً لإيجاد الفعل من غير أن يتأثر فيه / ١٢٤٠ / ويسمى تقارن إرادة العبد مع إيجاد الفعل منه بإرادة الله كسباً، فيكون الأفعال مكسوباً للعباد. وهذا مقالة الأشعري[٢].

وقد توغل بعض في الجبرية: فقالوا إن الفعل ليس مكتوباً للعبد أيضاً، فليس من العبد إرادة أيضاً.[٣]

ولا يخفى أن أدلّة هذه الطائفة هو ما تقدم من أدلّة الأشعري على أن الله تعالى أمر الكافر بالإيمان ولم يرد منه الإيمان؛ وقد تقدم الجواب عن ذلك منا.

نعم، لما كان جواب المشهور في تلك المقام غير كافٍ في رفع شبهة الأشعري من حيث إن شبهتهم كان شبهة الجبر أيضاً، فلذا صار محتاجاً إلى

---

١) الفصول الغروية: ٣٢٢.

٢) الفصول الغروية: ٣٢٢.

٣) الفصول الغروية: ٣٢٢.

الإعادة، وعرفت قبيل ذلك أن جوابنا كان أوضح في رفع الشبهة، فلا بأس بأن نعيده، فنقول:

لا يخفى عليك أولاً أن الفعل الإختياري عبارة عن كلّ فعل يكون فاعله ذا قوّة بحيث ينظر إلى صلاح الفعل قبل صدوره منه. فإن رآه موافقاً لميله وصلاحه فيفعله وإلّا فيتركه.

وإذا عرفت ذلك فنقول: إن إرادة /١٢٤١/ الله تعالى تعلق بصدور أفعال العباد عن اختيارهم وإرادتهم، فلابدّ أن يكون إرادة العبد جزءاً أخيراً من أجزاء العلة لصدور الفعل منه، فيكون إرادة العبد في تلك المرتبة بنفسها علة تامة لصدور الفعل، وإرادة العبد ليس إلّا اختياره، فيكون الفعل إختيارياً محضاً للعبد.

وهذا لا ينافي مع كونه مجبوراً في نفس اختياره، لأن الفعل الإختياري ليس أزيد من ذلك وإلّا فنفس الإختيار والإرادة مطلقاً لا يمكن أن يكون اختيارياً وإلّا فيتسلسل حتى في الواجب تعالى.

[معنى تعلق إرادة الله بصدور الأفعال عن اختيار العباد]

وتوضيح ما ذكرنا من أن إرادة الله تعلق بصدور الأفعال من العباد عن اختيارهم هو أن نقول: إنه فرق بين تعلق إرادة الله تعالى بإيجاد غير الأفعال الإختيارية من العباد من سائر الموجودات وبين تعلق إرادته تعالى بإيجاد الأفعال /١٢٤٢/ الإختيارية للعباد.

وبيان ذلك أن إرادة الله تعالى ليس إلّا عين العلم، والعلم ليس إلّا عين ذاته

تعالى[١] وإلّا يوجب تعدّد واجب الوجود أو كونه محلاً للحوادث[٢]، بل «وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كلّ صفة أنها غير الموصوف وشهادة كلّ موصوف أنه غير الصفة»[٣] ويكون علمه تعالى بما يوجد في الخارج نظير تعلق علمنا بالموجودات الذهنية لنا. فكما أنه بمجرد علمنا يوجد في الذهن وجوداً ذهنياً، فكذلك الأشياء بمجرد علمه تعالى يوجد في الخارج، فلذا يكون علمه بها حضورياً نظير علمنا بالموجودات الذهنية لنا.

إن قلت: إن العلم عين ذاته وذاته قديم، ففي الأزل كان علمه متعلقاً بجميع الموجودات، فلابدّ أن يكون تمام الموجودات قديماً، وهو مخالف للضرورة والبداهة.

قلت: إن علمه تعالى يكون سبباً لوجود كلّ شيء على الوجه الذي تعلق علمه به. وعلى هذا فنقول: إن علمه تعالى تعلق بكلّ شيء في مرتبته*، فصيرورة /١٢٤٣/ علمه تعالى علة لوجود كلّ شيء في الخارج يتوقف على أن تصل مرتبته إلى المرتبة التي تعلق العلم بها حتى يصير موجوداً. مثلاً تعلق العلم بوجود زيد بعد وجود عمرو، فعلمه تعالى يصير علة لأن يوجد زيد، ثمّ

---

١) شرح الأسماء الحسنى للسبزواري ١ / ٤٢؛ الفصول الغروية: ٣٢٤، هكذا نصه: أنه تعالى عالم بذاته بالحوادث قبل حدوثها وقبل مراتبها.. زعم بعض متأخري أصحابنا أن المشية قديمة وأنها عين الذات...

٢) الأئمة المعصومين عليهم السلام ينكرون تفسير الإرادة بالعلم، قال بكير بن أعين: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: علمه ومشيئته مختلفان أو متفقان؟

فقال عليه السلام: العلم ليس هو المشيئة..

٣) نهج البلاغة ١ / ١٥، باب المختار من خطب أمير المؤمنين عليه السلام، ش ١.

) الذي يكون علته هو العلم بكون الصلاح في وجود الماهية، وهو بهذا النحو أعني كلّ ماهية في مرتبته. (منه قدس سرّه).

يوجد عمرو.

وهنا كلمات أخرى يصير الدخول فيها منشأ للخروج عما نحن بصدده.

وإذا عرفت ذلك فنقول: إن تعلق إرادته بشيء إنما يصير منشأ لوجود ذلك الشيء على حسب تعلق الإرادة به. فإذا تعلق إرادته بنفس وجود زيد، فبمجرد إرادته تعالى يوجد زيد في الخارج، وأما إذا تعلق إرادته تعالى بصدور فعل اختياري من زيد فهنا لا يمكن صدور ذلك الفعل من زيد بمجرد إرادته تعالىمن دون توسط إرادة زيد وإلّا يلزم من وجوده عدمه؛ بل معنى إرادته تعالى لصدور الفعل الإختياري عن زيد أن يهيّئ له أسباب الإختيار.

مثلاً أسباب /١٢٤٤/ إختيار زيد للصلاة إنما هو بأن يكون عالماً بمصحلة ذاتية أو مصلحة جعلية كالوعيد والوعد بالنسبة إلى الصلاة، وكذلك لابدّ أن يجعل له أسباباً لاختيار ترك الصلاة حتى لا يصير مجبوراً بفعل الصلاة كما تقدم؛ فمن طرف فعل الصلاة ومن طرف تركها تكون الأسباب لاختيار العبد موجودةً.

ثمّ إن تأثير سلسلة اختيار فعل الصلاة في الخارج أو تأثير سلسلة أسباب اختيار ترك الصلاة يكون بيد العبد، وعلمه تعالى يكون من هذه الجهة تبعاً لما يختاره العبد بعد ذلك كما سيوضح ـ إنشاء الله ـ.

الثاني أن أفعال العباد صادرة عن إرادة العبد من دون مدخلية إرادة الله تعالى فيه[1] وهو مذهب المفوّضة وهم المعتزلة.

وهذا المذهب مبني /١٢٤٥/ على أن الممكن في مرتبة إمكانه يمكن أن يوجد وإن لم يصر واجباً بالغير، فلا يحتاج إلى علة تكون خارجة عن ذات

---

١) الفصول الغروية: ٣٢٢.

الممكن.

وعلى هذا فاختيار العبد وإن كان ممكناً إلّا أنه لا يجب أن يكون وجوده من علة خارجة عن ذاته.

ولا يخفى* أن هذا المذهب فاسد لفساد المبنى كما حُقِّق في محله من بطلان الأولوية الذاتية.

ووجه آخر غير متصور له.

[مذهب الإمامية أن أفعال العباد يوجد بإرادة الله وإرادة العبد معاً]

الثالث وهو مذهب الإمامية وهو أن أفعال العباد يوجد بإرادة الله وإرادة العبد معاً وقد تقدم أن معنى إرادة الله هنا هو إيجاد الدواعي في العبد من طرف الفعل ومن طرف الترك بحيث إذا فعل يصير بإرادة الله وكذلك إذا ترك حيث إن الإرادة تعلق بصدوره عن اختيار العبد، فيكون لإرادة الله وإرادة العبد معاً مدخلية في تحقق الفعل كما تقدم تفصيله.

وهذا معنى قوله عليه السلام «**لا جبر ولا / ١٢٤٦ / تفويض بل أمر بين الأمرين****»[1].

---

*) ***ونحن ذكرنا في الأدلة العقلية أن المعتزلة يقولون: إن الفعل لا يصير واجباً بإرادة العبد. وأيضاً يقولون إن الله تبارك وتعالى لا يريد فعل العبد بإرادة مخصصة أي تكوينية، فليست أفعالهم صادرة بإرادة الله وقدرته، بل الله لا يقدر على فعل العبد أو مثل فعل العبد. (منه قدس سرّه).***

) ***نتعرّض لمسألة الأمر بين الأمرين قبل رسالتنا في أولياء الميت ـ إن شاء الله ـ كما أشرنا إليه في الأدلّة العقلية أيضاً.*

والعجب من المجلسي (ره) أنه ينقل هذا المعنى الذي ذكرناه في المتن عن المحقق الطوسي ومن يسلك مسلك الفلاسفة في شرح أصول الكافي (مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ٢ / ٢٠٣ ـ ٢٠٥، باب الجبر والقدر، ح ١٣، فذلكة) ***ويناقش عليه***

بأنه يوجب الجبر لتخيّله أن الإرادة لو كانت اضطرارية يوجب الجبر كما أن الفصول أيضاً تخيّل ذلك . (الفصول الغروية : ٣٢٥ ـ ٣٢٦) .

ونحن نقول : لا تأمل في أن الإرادة ليس باختياري ، ومع ذلك ما يصدر من الإرادة اختياري وفعل العبد مستند إلى إرادتين .

وهذا معنى الأمر بين الأمرين . فإن الأشعري يقول : إن الفعل بإرادة الله تعالى [. .] .

وفي كشف الفوائد (كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد : ٦٠ ، الباب الثالث في ذكر ما ينسب اليه تعالى من الأفعال) *ينقل عن المعتزلي أنه يقول : إن الله تعالى لا يريد فعل العبد . وما قلنا يكون بين هذين القولين الباطلين . وأكثر الأخبار في الأمر بين الأمرين ناظر إلى ما ذكرنا .*

ثمّ إنه ينسب هناك قولان آخران إلى المعتزلي :

أحدهما أن يبطل منهم منع عموم قدرته تبارك وتعالى بالنسبة إلى فعل العبد . وعن بعض آخر عن مثل فعل العبد .

وثانيهما أن أباالحسين الذي من المعتزلة قال : فعل العبد يجب بالإرادة . وعن محمود الملاحمي أن الفعل بعد الإرادة يصير أولى بالصدور ، وكذلك ينقل عنهم في إرادة الواجب تعالى تخيّلاً منهم أن وجوب الفعل ولو بنفس الإرادة ينافي الإختيارية . (قواعد العقائد ، نصير الدين الطوسي : ٧٥ ، الباب الثالث في ذكر ما ينسب اليه تعالى من الأفعال) .

ثمّ لا يخفى أن الأمر بين الأمرين أطلق في الأخبار على المعاني المتعددة ، ولا مانع في ذلك . فإن المناط أن يكون في البين قول بجبر باطل وقول بتفويض باطل وقول متوسط بينهما يكون حقاً .

وعلى هذا نقول : إن الخبر الذي ينقله المجلسي في مرآت العقول في القول الثامن (إن الخبر هكذا : رواه الصدوق في العيون باسناده عن يزيد بن عمير قال دخلت على علي بن موسى الرضا عليه السلام بمرو . فقلت : يابن رسول الله روي لنا عن الصادق عليه السلام جعفر بن محمد ، انّه قال لا جبر ولا تفويض أمر بين أمرين فما معناه ؟ . . الحديث ») *الذي نقله لمعنى الأمر بين الأمرين يظهر منه أن بعضاً كان قائلاً بتفويض أمر الخلق والرزق إلى الحجج وبعض بالجبر في أفعال العبد . فالأمر بينهما بأن يقال بعدم الجبر في أفعال*

العباد وأن أمر الخلق والرزق بيد الله (مرآة العقول ٢ / ٢٠٦، باب الجبر والقدر، ح ١٣، فذلكة)***كما أنه في أواخر تلك المسألة ينقل رسالة العسكري*** عليه السلام (إن كلام المجلسي هكذا نصه: «روي في الاحتجاج وتحف العقول فيما أجاب به أبوالحسن العسكري عليه السلام في رسالة إلى أهل الأهواز حيث قال: قال الصادق عليه السلام لا جبر ولا تفويض أمر بين أمرين، قيل فماذا يابن رسول الله؟. الحديث».)***في المسألة*** .

ويظهر منه أن بعض كان يقول بالتفويض بمعنى أن الله تعالى أباح لهم الأفعال ؛ (مرآة العقول ٢ / ٢٠٩، كتاب التوحيد، باب الجبر والقدر، ح ١٣، فذلكة) ***فتدبّر، فإن الخلط بين كثير*** .

ويظهر من المقيد من نفي التفويض في الأخبار ردّ التفويض بهذا المعنى يعني منع إباحة الله لأفعال العباد بعدم النهي والأمر. فليس المراد ردّ قول المعتزلي، كيف ويظهر من الفصول أن المعروف بين المعتزلي عين ما يقوله الإمامية من وجود العقل الإرادتين .

نعم، توهّم الفصول أنه يوجب الجبر وليس كذلك، بل هو عين اختيار العبد .

نعم، خصوص النظام من المعتزلي يقول: إن الله لا يريد فعل العبد كما أن من المعتزلي من يقول إن الفعل لا يصير واجباً بإرادة العبد، بل يصير أولى بالوجود تخيلاً من أنه لو يصير واجباً بالإرادة يوجب الجبر . (لاحظ قواعد العقائد: ٧٥، الباب الثالث في ذكر ما يناسب اليه تعالى من الأفعال).

* * *

لا يخفى أن عدم كون نفس الإرادة اختيارياً واضح، لسنا هنا بصدد بيان وجهه إلّا أن من العجب أن المجلسي يقول في مرآت العقول: إن الحق أن المعتزلة أيضاً خرجوا[ ] من الحق للإفراط من الجانب الآخر، فإنهم يذهبون إلى أنه تعالى لا مدخلية له في أفعال العباد سوى خلق الأسباب والتمكين والأقدار . (مرآة العقول ٢ / ٢٠٠، كتاب التوحيد، باب الجبر والقدر، ح ١٣، فذلكة).

وفيه أن هذا يكفي في صيرورة فعل العبد فعل الله، لأنه وجد بالسبب المنتهي في سلسلة علله إلى واجب الوجود، وليس معنى كون فعل العبد مخلوقاً لله إلّا ذلك .

نقل المجلسي عن شرح المواقف (لم ينقل المجلسي في مرآة العقول المطبوع هكذا بل نقل بعد كلام المواقف وشرحه: «واعترض عليه المولى جمال الدين محمود

[معنى التوفيق]

ثمّ لا يخفى أن التوفيق كما قيل عبارة عن إيجاد أسباب العمل الصالح[٢] كالوعد والوعيد وأشباه ذلك، فيكون التوفيق من الله ويكون مشتركاً بين المطيع والعاصي.

ثمّ الظاهر أن للتوفيق معنىً آخر، وهو تهيّأ أسباب أزيد من الوعد والوعيد لفعل الخير. والظاهر أنه أشير إلى المعنى الأول قوله «وسوى التوفيق بين الشريف والضعيف».

والظاهر أيضاً أن المراد فيما ورد من خذلان العبد أو إضلاله هو عدم إعطائه الأسباب الموجبة لفعل الخير غير الوعد والوعيد، فإنهما لازمان لا يجوز عدم

وغيره..») ***أنه قال: إعترض جمال الدين محمود بأن جعل المذهب المنسوب إلى الإمام والفلاسفة كون المؤثر مجموع القدرتين دون مذهب المعتزلة تحكّم؛ إذ لا فرق بين هذين المذهبين في أن المؤثير الحقيقي في الفعل هو قدرة العبد، وتلك القدرة الحادثة مخلوقة للقدرة القديمة الإلهية***. (مرآة العقول ٢ / ١٩٨، كتاب التوحيد، باب الجبر والقدر، ح١٣، فذلكة).

نعم، قلنا في ظهر الصفحة: إنه نسب إلى المعتزلي أنه يقول: إن الله تبارك وتعالى لا يريد فعل العبد.

وعلى هذا فمقتضى مذهب المعتزلي أنه يقول: إنه تبارك وتعالى أوجد أسباباً يترتب عليها شيء لا يريد ذلك الشيء ولو كان عالماً بأنه نتيجة ما أوجده. (منه قدس سرّه).

١) الكافي ١ / ١٦٠، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين، ح ١٣ هكذا نصه: «.. ولكن أمر بين أمرين..» الاعتقادات، للشيخ الصدوق: ٢٩، باب الاعتقاد في نفي الجبر والتفويض.

٢) مجمع البحرين ٤ / ٥٢٦، باب و، «و ف ق»؛ هكذا نصه: «والتوفيق من الله» توجيه الأسباب نحو مطلوب الخير»، تاج العروس ١٣ / ٤٨٦، في مادة وفق: قال: التوفيق أي الإلهام للخير.

إعطائهما بالعبد.

فمما ذكرنا ظهر معنى الخذلان.[١]

[وقوع الخير والشر من العبد تبعيّ]

ثمّ قد تقدم أن علمه تعالى بوقوع كلّ من الخير والشر من العبد، ليس بعلّة بل يكون تبعاً وإن يكن عالماً بكلّ واحد منهما في الأزل.

[نقل كلام صاحب «گوهرِ مراد» في معنى كلام أمير المؤمنين عليه السلام]

نقل في كوهر مراد عن أمير المؤمنين* ـ صلوات الله عليه وآله[٢] ـ أنه قال: **«لا تقولوا وكلهم الله إلى[٣] أنفسهم فتوهنوه ولا تقولوا أجبرهم على المعاصي فتظلموه ولكن قولوا الخير بتوفيق الله والشرّ بخذلان الله وكلّ سابق في علم الله».**[٤]

[الإشكال على كلامنا وكلام المشهور معاً]

وأما الإشكال الذي يرد على كلامنا وكلام المشهور معاً هو أنه قد /١٢٤٧/ يقال: سلّمنا كون أفعال العباد، بل كثير من الأخلاق الحسنة والقبيحة وكثير من

---

١) لسان العرب ١١ / ٢٠٢، فصل الخاء المعجمة، «خذل»؛ خذله وخذل عنه..: ترك نصرته وعونه. وخذلان الله العبد، أن لا يعصمه من الشبه.

*) ***لا يخفى أن هذا الخبر متضمن لتمام ما ذكرناه ظاهراً، فتأمل فيه وفيما ذكرناه. (منه قدس سرّه).***

٢) گوهر مراد: ٣٢٧، فصل ١٣ از باب، سوم از مقاله ى دوم، در افعال عباده.

٣) في نسخة: «عليه».

٤) الاحتجاج ١ / ٣١١، احتجاج أمير المؤمنين عليه السلام فيما يتعلق بتوحيد الله، عقيدتنا في القضاء والقدر.

العقايد ناشياً من الإختيار، ويكون اختيارياً للعبد إلّا أن هذا لا يثمر فيما هو المقصود من تصحيح العقاب على ما يصدر من العباد إختيارياً.

وذلك لأنهم مجبورون في نفس الإختيار حيث إن الإختيار حادث يحتاج إلى علة، و علته لو كانت إختيارية تنقل الكلام فيها وهكذا إلى أن ينتهي إلى الواجب بالذات.

وذلك لأن لا يمكن تعقل موجود حادث لا ينتهي إليه تعالى كما تقدم. وإذا صار نفس الإختيار معلولاً لأمر غير إختياري، فحينئذٍ نقول: إن الفعل وإن يصر اختيارياً عند تحقق علته يتحقق قطعاً، والمفروض أن علة الإرادة أمر غير اختياري، فهذا الإختيار يصير بحكم لا إختيار.

لا يقال: كيف تقول: إن /١٢٤٨/ الإختيار يوجد قطعياً مع أن الإرادة والإختيار يكون الوجود والعدم بالنسبة إليه على حدّ سواء؛ لأنه من الممكنات، والممكن يكون طرفا الوجود والعدم بالنسبة إليه على حدّ سواء.

لأنا نقول: إن ما سمعت من أن الممكن ما يكون الوجود والعدم بالنسبة إليه على حدّ سواء إنما هو بالنظر إلى ذات الممكن، وإلّا فالممكن بالنظر إلى وجود علة وجوده يصير وجوده واجباً بالغير كما أنه عند عدم* علة وجوده يصير

---

*) ***نقلنا في بحث التجري أن الإرادة إختيارية عن الأستاد وكذلك الفصول*** (الفصول الغروية: ٣٢٢) ***في مسئلة الجبر والتفويض في الأدلة العقلية والمجلسي في مرآت العقول في شرح الأخبار الواردة في نفي الجبر عند نقل القول الثالث من الأقوال التي نقلها لمعنى الأمر بين الأمرين***. (مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول عليهم صلوات الله ٢ / ٢٠٣، كتاب التوحيد، باب الجبر والقدر. ولكن كلام العلامة بعد نقل قول الثالث هكذا: «والظاهر أن هذا عين الجبر وليس من الأمر بين الأمرين في شئ واحتياج الإرادة إلى ارادة أخرى ممنوع..»). ***ومنشأ توهم ذلك أنه لو لم يكن الإرادة باختياره يوجب الجبر في الفعل وهذا واضح الفساد. ولعلّ نظرهم إلى أنه ليس***

عدمه واجباً بالغير.

[الجواب عن الإشكال إجمالاً وتفصيلاً]

والجواب عن الإشكال على وجه الإجمال: أن مجرد الأسباب الخارجية لم تصر علة للإختيار، بل لذات الفاعل أيضاً مدخلية فيه، بل هو الجزء الأخير من العلة التامة. وإذا كان ذات الفاعل له مدخلية في صدور الفعل القبيح عن اختياره فيكون الفعل القبيح قبيحاً من الفاعل*.

ثمّ إن توضيح هذا الجواب ودفع بعض الإشكالات الواردة عليه يتوقف على ذكر مطالب يكون كلّ واحد من تلك المطالب بنفسه مطلباً مستقلاً:

[وجه اختلاف الناس في الشقاوة والسعادة]

المطلب الأول /١٢٤٩/ في بيان وجه اختلاف الناس في الشقاوة والسعادة وصدور المعصية من العاصي والإطاعة من المطيع.

وهو أحد الوجهين:

أحدهما: ما سيأتي الكلام فيه عند بيان حسن التكليف والإنذار والموعظة وأشباه ذلك ـ إن شاء الله تعالى ـ.

وثانيهما: ما يكون مرجعه إلى الخباثة الذاتية والشقاوة الذاتية.

وبيانه أن اختلاف الناس في السعادة والشقاوة الفعليتين على كثرة مراتبهما

مصححاً للعقاب وإن قالوا بأنه يوجب الجبر، فالجواب ما يذكره هنا. (منه قدس سرّه).

) وبالتأمل فيما ذكرناه هنا يظهر حقيقة معنى قوله عليه السلام «لا جبر ولا تفويض» كما تقدم الإشارة إليه. (منه قدس سرّه).

في صورة استواء تمام المقدمات القريبة بالنسبة إليهما كما لو كانوا جميعاً في مجلس النبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ ويسمعون الموعظة منه ـ صلّى الله عليه وآله ـ وكان سائر المقدمات الأخر الموجبة للإطاعة والمعصية بالنسبة إليهم على حدّ سواء، لا يمكن إلّا وأن يكون الإختلاف منشأه بالأخرة إلى اختلاف الذوات، وإلّا يلزم الترجيح بلا مرجح حيث إن المفروض أنهم كانوا مشتركين في تمام المقدمات من القدرة ومقدمات الإختيار إلّا من جهة الذات حيث إن ذات / ١٢٥٠ / كلّ واحد منهم غير ذات الآخر، فلابدّ أن يكون الإختلاف ناشياً من اختلاف الذات حتى لا يلزم الترجيح بلا مرجح.

وعلى هذا نقول: إن الناس بحسب الذوات مختلفين في الإستعدادات يعني في القابليات والظرفيات في مقام الطاعة والمعصية. والإختلاف في الإستعداد لابدّ وأن يكون منشأه خصوصيات الوجودات ومشخصاتها، فلكلّ خصوصية من الوجود مقدار من الإستعداد، والإختلاف في الخصوصيات ليس إلّا من باب الإختلاف في حدود وجوداتهم*، فلكلّ وجود حدّ وغاية، وحدود الوجود ليس إلّا العدميات.

ومنشأ صدور القبايح هو العدميات** كما أن منشأ صدور الخيرات هو الوجود.

وسيأتي ـ إنشاء الله ـ أنه ليس من الله تعالى إلّا الوجود ﴿ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾[1]، الشقي شقي في بطن أمه والسعيد سعيد

---

*) على القول بتأصّل الوجود وأن الماهية منتزعة. (منه قدس سرّه).

**) ليس المراد هو العلية ليقال: إن المعدوم لا يصير علة، بل العدم من قبيل عدم وجود المانع كما شرحناه في أول قاعدة الضرر. (منه قدس سرّه).

١) النساء: ٧٩.

في بطن أمّه[١].

ولا ينافي ما ذكرنا مع ما ورد من أن /١٢٥١/ «**كلّ مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه ..**»[٢] اه، لإمكان أن يكون المراد من التولد على الفطرة هو التكوين على وجه يكون قابلاً لأن يصير مسلماً؛ لأن القدرة وأسباب إختيار الإسلام يكون له موجوداً.

ولعلّه لذا يتمنى الكافر أن يكون تراباً لأن التراب يكون قابلية الإسلام فيه موجوداً بأن يصير منياً ثمّ نطفة ثمّ علقة ثمّ مضغة إلى أن يصير إنساناً قادراً لأن يسلم، فيسلم.

وهذا بخلاف ما إذا مات كافراً، فإنه ذهبت القابلية بذلك: ﴿**ويقول الكافر يا ليتني كنت تراب**﴾[٣].

ولا ينافي مع بقاء القابلية أن يكون ذات الكافر بحيث لا يقبل الإيمان بعد رجوع القابلية إليه، لأن المراد من القابلية هو كون الإيمان مقدوراً له، وإنما يصير الكفر واجباً في حقه باختياره، والممتنع بالإختيار لا ينافي الإختيار والشأنية؛ غاية الأمر أن هذه الشأنية لم يتحقق لها وجود خارجي بالعرض، فيصير ممتنعاً بالغير، يعني /١١٥٢/ بالإختيار ﴿**ولو رُدّوا لعادوا لما نهوا عنه**﴾[٤].

إن قلت: إذا يصير الإيمان ممتنعاً في حق الشقي الذاتي بواسطة سوء

---

١) التوحيد: ٣٥٦، باب ٥٨ السعادة والشقاوة، ح٣. هكذا نصه: «..سألت أبالحسن موسى بن جعفر عليهما السلام عن معنى قول رسول الله ﷺ «الشقي من شقي في بطن أمّه والسعيد من سعد في بطن أمّه».

٢) تصحيح اعتقادات الإمامية للشيخ المفيد: ٦١، معنى فطرة الله؛ الأمالي للسيد المرتضى ٤ / ٢.

٣) النبأ: ٤٠.

٤) الأنعام: ٢٨.

اختياره فما تقول في مثل قوله ﴿ ولو شاء لهديكم أجمعين ﴾[١] وفي مثل قوله «لو اجتمع الناس على حبّ عليّ لما خلق الله النار»[٢] وأمثال ذلك؟ فإن ظاهرها أن الإيمان من جميع الناس كان مطلباً غير متعذر بحيث لو شاء الله لآمنوا وبحيث[٣] لو شاؤوا اجتمعوا على حبّ عليّ عليه السلام.

قلت: هذا كلّه من باب التعليق على* الأمر المحال، ولذا عبّر بلفظ «لو»، لا بلفظ «إذا» أو «إن»، والتعليق هنا يكفي فيه الإمكان الذاتي.

ثم إن المراد بقوله عليه السلام «فأبواه يهوّدانه ..» اه يمكن أن يكون المراد من الأبوين هنا هو الإستعداد الذاتي له، ويستظهر حال اختيار الطينة في المطلب الثاني ـ إن شاء الله تعالى ـ.

[دفع إشكالٍ عن خلق الله الشقيّ شقيّاً]

المطلب الثاني في أنه بعد ما ثبت من أن المعاصي التي تنشأ من الشقي

---

١) الأنعام: ١٤٩.

٢) بحار الأنوار ٣٩ / ٢٤٨، باب ٨٧ حبه وبغضه صلوات الله عليه وأن حبه ايمان وبغضه كفر، ح ١٠ و٨.

٣) يونس: ٩٩، ولو شاء ربّك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين. وما كان لنفس أن تؤمن إلاّ بإذن الله..

*) ***هذا التوجيه غير مناسب في قوله ﴿ لهديكم أجمعين ﴾، وكذا توجيه بعض المفسرين من أن الهداية يكون على وجه الإلجاء والإضطرار وأنه خلاف الحكمة لأنه لا يسمى الفعل على وجه الإلجاء هداية*** . (راجع تفسير الرازي ٢٥ / ٢، قوله تعالى: ﴿إنك لا تهدي من أحببت﴾).

بل نقول: إذا جاء بعض الآيات الخاصة يؤمنون عن الإختيار إلّا أن الفعل بهذا النحو من الإختيار ليس فيه مصلحة وحسن يترتب عليه أثر. وسيأتي أن بعض الأقسام من الألطاف ليس بواجب، بل خلاف الحكمة؛ فتدبّر جيّداً. (منه قدس سرّه) .

تكون من قبل نفسه لما يقع هنا إشكال من أن الشقي ليس مخلوق نفسه، بل يكون مخلوق ربّه، فلِمَ خلقه الله شقياً حتى يدخله النار ولِمَ يخلقه سعيداً حتى يدخله الجنة؟ فيكون /١٢٥٣/ محتاجاً إلى الجواب، فلابدّ أن يجاب عنه، فنقول:

لا يخفى أن الجعل التأليفي بين الشيء وبين ذاتياته ولوازمه الذاتية غير ممكن. مثلاً الزوجية من لوازم ذات الأربعة، فلا يمكن جعل الأربعة زوجاً؛ نعم يحتاج الأربعة في مقام الوجود لأجل إمكانه إلى جعل بسيط ـ وهو إعطاء الوجود ـ إلى الأربعة، وكذلك كلّ ماهية من الماهيات ليس قابلاً للجعل التأليفي بينها وبين ذاتياتها أو لوازمها الذاتية. وهذا معنى قولهم «ما جعل الله المشمشة مشمشة ولكنّه تعالى أوجدها»[1].

نعم، [ال]جعل التأليفي بين الشيء ومغايراته لا محذور فيه كصبغ الثياب وأمثال ذلك.

وإذا عرفت ذلك فنقول: قد عرفت أن [ال]شقاوة الذاتية تكون عبارة عن حدود وجود ذات الشقي ويعبّر عن حدود الذات بالماهية. فماهية الشقي تكون الشقاوة من ذاتياته فليس قابلاً إلّا للجعل البسيط.

ومن هنا ظهر الجواب عما أورد في المقام من أنه لِمَ جعل الله تعالى الشقي شقياً والسعيد سعيداً؟

/١٢٥٤/ ولمّا قلنا من أن جعل البسيط وهو إعطاء الوجود إلى الشقي يكون في البين. فمن هنا ينشأ إشكالٌ من أنه تعالى لِم أوجد* الشقي حتى يعذّبه؟

---

١) هذا الكلام منسوبٌ إلى ابن سينا.

*) ***سيأتي بعد ثمانية أوراق أن المؤثر لو كان تأثيره في الإيجاد فهذا لا يمكن إلّا أن يكون مسبوقاً بالعدم. (منه قدس سرّه).***

ويستظهر الجواب عن ذلك في المطلب الخامس - إنشاء الله تعالى -.

[مدى دلالة أخبار الطينة]

لا يقال: إن أخبار الطينة تدلّ على أن الكفار ومن يحذو حذوهم خلقوا من طينة السجّين، وهذه الطينة تصير[١] منشأ للمعصية. الحاصل أنه يفهم من تلك الأخبار أن الله تعالى جعل فيهم شيئاً صار ذلك الشيء سبباً للعصيان، وهذا منافٍ لما ذكرته من أن الشقاوة الفعلية ينشأ من الشقاوة الذاتية، وليست الشقاوة الذاتية جعلية.

لأنا نقول: يمكن أن يكون المراد من خلق الكافر من طينة السجّين هو إيجاد ذات الكافر حيث إن المقدار الخاص من الوجود لمّا كانت عدمياته كثيرة، فيكون منشأ للشرور والطغيان.

وأما ما ورد من تخليط الطينتين وأن ما يفعله المؤمن من المعصية يكون من قبل ما فيه من طينة السجين وكذا ما بالعكس[٢]، /١٢٥٥/ فيمكن* أن

---

١) في المخطوطة: يصير.

٢) الكافي ٢ / ٤، كتاب الإيمان والكفر، باب طينة المؤمن والكافر، ح ٥.

*) ***وبعبارة أخرى العلة هو العلم بكون الصلاح في وجود الماهية وهو كلّ شيء في مرتبة الإرادة المخصصة للأفعال هو العلم بالمصلحة الداعية إلى الإيجاد كما نقله في كشف المراد عند التعرض لإرادة الواجب لوضوح تعلق علمه بتمام الممكنات***. (كشف المراد في شرح تجريد الإعتقاد: ٢٨٨، المقصد الثالث، الفصل الثاني في صفاته تعالى، المسألة الرابعة في أنه تعالى مريد).

وبذلك يرتفع الإشكالان من لزوم وجود تمام الماهيات في آنٍ واحد ولزوم وجودها في الأزل، بل في التجريد في أوايل البحث عن الجواهر المجرد أي العقل أجاب عن الأدلة على وجود العقل، بل إنه لا يصدر من الواحد إلّا الواحد - وهو العقل - بأن المؤثر ههنا مختار، (لاحظ: كشف المراد في شرح تجريد الإعتقاد ١٧٦ المقصد الثاني في

الجواهر والأعراض ، الفصل الرابع : في الجواهر المجردة ، المسألة الأولى في العقول المجردة) ***بناءً على الشرح الذي ذكره له في كشف المراد من أن ما ذكروه من الدليل بعد تسليم أصوله إنما يلزم لو كان المؤثر موجباً . أما إذا كان مختاراً فلا فإن المختار يتعدد آثاره وأفعاله*** » (كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد : ١٧٨ ، المقصد الثاني في الجواهر والأعراض ، الفصل الرابع : في الجواهر المجردة ، المسألة الأولى في العقل المجردة) ***لا بناءً على التفسير الذي ذكره في شرح القوشجي من أن المراد على تسليم أصول دليلهم أن التعدد الإعتباري موجود في الفاعل المختار ، وهو كافٍ في صدور المتعدد عنه كما أنه في الصادر الأول الذي يعترف الحكماء بصدور أزيد من واحد منه ليس إلّا التعدد الإعتباري .***

ثمّ اعلم أن الإرادة بأيّ معنى كانت يمكن أن يقال : إنها عين الذات حتى لا يلزم تعدد الواجب أو كون الواجب محلاً للحوادث ، بل نقول في قولهم : « الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد » بعد الغمض عن النقوض الواردة عليهم كما أشار إلى بعضها المحقق الطوسي في فصوله (لاحظ ، الأنوار الجلالية في شرح الفصول التفسيرية للفاضل المقداد السوري : ٧٨ ـ ٨١ ، المقصد الأول في التوحيد) ***وبعد الغمض عن المناقشات الواردة على مقدمات دليلهم كما أشار إليهم في التجريد*** (لاحظ : كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد : ١٧٦ ـ ١٨٠ ، المقصد الثاني ، الفصل الرابع ، المسألة الأولى في العقول المجردة) ***وكشف الفوائد*** ، (لاحظ : كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد : ١٢ ، انقسام الممكنات إلى الجوهر والعرض ، في مباحث الجواهر عند الحكماء) ***يرد عليه وجوه ثلاثة :***

منها ما تقدم من كشف المراد من أن هذا يتمّ في الفاعل الموجب ، وأما القادر ولو كان واحداً ، يتعدّد آثاره وأفعاله .

ومنها ما في فصول المحقق الطوسي من أن الفلاسفة يقولون الصادر الأول هو العقل الأول وأن [ما] فيه التكثر هي الوجوب والإمكان وتعقل الواجب وتعقل ذاته ولذلك صدر عنه المتعدد ، وهو عقل آخر ونفس ، وفلك مركب من الهيولى والصورة ، فيرد عليهم أن التكثرات التي في العقل الأول إما موجودة أم لا ، على الأول لو كانت صادرة من الباري تعالى فيلزم صدور المتعدد عن الواحد وإن كانت صادرة من غيره يلزم تعدد

يكون المراد أنه لما يكون الناس في مقام التكوين في غاية الإختلاف كسائر المخلوقات، فربّ شخص يكون ذاته وحدود وجوده بحيث يصير منشأ للكفر وأمثال ذلك لكثرة عدميات هذه الذات، وقد يكون بحيث لا يصير منشأ لعدم الإيمان بالله وبأوليائه، لكنّه يصير منشأ لبعض المعاصي.

فهذه الخصوصية الناشية من العدم التي تكون في هذه الذات لما تكون نظير خصوصيات ذات الشقي من حيث اقترانه بعدميات كثيرة، فلذا عبّر عنه بطينة السجين كطينة الكافر.

[الذاتيات ليست قابلة للجعل مستقلاً]

ثمّ إنك* *** قد عرفت أن الذاتيات وكذا اللوازم الذاتية ليست قابلة للجعل

القدماء. وأما لو لم تكن التكثرات في العقل الأول موجودة، فكيف يعقل تأثير المعدوم في الموجود؟ (لاحظ: الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية للفاضل المقداد السوري: ٧٨ ـ ٨١، المقصد الأول في التوحيد).

ومنها ما تقدم عن القوشجي من أنه لو كان التعدد الإعتباري كافياً في صدور المتعدد فهو ثابت في الباري، لأنه مختار ومن يقول: إن الصادر عن الواجب هو الوجود، وهو شيء واحد، وذلك بإشراق نور الوجود على هياكل الممكنات، يعني الأعيان الثابتة فذلك غير متوقف على أن يكون الصادر الأول هو العقل الأول .. إلى آخره. (منه قدس سرّه).

****) لا وجه لأن يعدّ هذا مطلباً برأسه، بل بمنزلة السؤال والجواب في ما رُكّز في المطلب السابق.***

وتقريب السؤال أنك قد عرفت قبل الشروع في المطلب الأول بأوراق (توضيحه في ظهر الصفحه) أن إيجاد الماهية بتعلق الأمر بلفظ «كن عليها» أعني بذلك تعلق إرادة الله بإيجادها، والإرادة عين العلم، والعلم عين الذات لئلا يلزم تعدد القدماء ولا كون الواجب تعالى محلاً للحوادث، بل «كمال الإخلاص نفي الصفات عنه بشهادة كلّ صفة أنها غير الموصوف وشهادة كلّ موصوف أنه غير الصفة».

وعلى هذا فكما أن العلم تعلق بذات الماهية ، فكذلك تعلق بذاتياتها ولوازمها الذاتية فكيف تمنع من كون الذاتيات واللوازم الذاتية ، مجعولتين ؟ بل تقول : إنهما منجعلتان بجعل الذات وإيجادها .

وتقريب الجواب ان علمه تعالى متعلق بكلّ واحد من الماهية ومن ذاتياتها ولوازمها الذاتية ومن الآثار التي تترتب على وجود كلّ ماهية إلّا أن علمه تعالى بنفس الماهية مما يوجد في الخارج قد تقدم في الموضع المشار إليه أنه بمثل علمنا بالوجودات الذهنية لنا في أنها توجد بنفس تعلق العلم بها .

إن قلت : إنه يلزم على هذا وجود تمام الماهيات في آنٍ واحد .

قلت : تقدم أن تعلق علمه بكلّ شيء في مرتبة .

وأما علمه بذاتيات الماهيات ولوازمها الذاتية يكون تبعياً ، يعني يعلم بانجعاله لما تقدم من أنها لا يقبلان الجعل التأليفي .

وأما علمه تعالى بما يعدّ من آثار وجود الماهية فإن كانت تلك الآثار من قبيل أفعال الحيوانات مثلاً ، فتقدم في الموضع المشار إليه أنه لما تعلق الإرادة بصدورها عن اختيار ذلك الحيوان ، فلو لم يتوسط إرادة ذلك الحيوان الذي يكون الفعل منه فيلزم من وجوده عدمه ، والإرادة هو العلم بالصلاح ، يعني كونه اختيارياً كان العلم متعلقاً بصلاحه ، فتعلق إرادته بالفعل الإختياري ليس له معنى إلّا بإيجاد أسباب الإختيار له كما تقدم شرحه .

وأما ما يعدّ أثراً للشيء لو كان من قبيل أثر النار في الإحراق والشمس في الإضاءة فنقلنا عن بعض الأساتيد (ملا علي) أنه قال : إن الإحراق والإضاءة لابدّ أن يكون من الله مقارناً لوجود النار والشمس على ما نقلناه مع دليله قبل مسئلة الوضع .

لكنا لا نرى هنا أيضاً مانعاً من أن يتعلق الإرادة بوجود الإحراق بتأثير الشمس ، فيجعل القوة في الشمس نظير تعلق إرادته بصدور الفعل عن العبد إختياراً .

في كشف الفوائد (لاحظ كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد : ٦٢ ، الباب الثالث في ذكر ما ينسب اليه تعالى من الأفعال) *ينقل هذا القول عن بعض ، ومن حيث هو يحتمل أن يكون المعلول صدوره من الواجب تعالى أو بنفس العلة ، فيوجد الله علته كالإنسان القادر ؛ إذ إن ما يكون في نظر فاعله فمن قبيل المعدّ لإشراق نور شمس*

الوجود إليه . (منه قدس سرّه) .

***) لا يخفى أن المراد من الحدوث الزماني للعالم أن يكون وجوده مسبوقاً بالعدم* (گوهر مراد : ٢٢٩ ، فصل ششم از باب اول از مقالهى دوم در حدوث عالم وذكر سبب احتياج عالم به صانع)*وفعل القادر لا يمكن إلّا أن يكون مسبوقاً بالعدم* .

ومنه نسب إلى العلامة والقائلين بقدم العالم بأنهم يقولون بأن الواجب تعالى موجب لذاته . قال المحقق الطوسي (ره) في فصوله : كلّ مؤثر إما أن يكون أثره تابعاً للقدرة والداعي أو يكون مقتضى ذاته ، والأول يسمى قادراً . والثاني موجباً وأثر القادر مسبوق بالعدم لأن الداعي لا يدعو إلّا إلى إيجاد معدوم . (نقل العلامة المجلسي عن المحقق الطوسي : الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية : ٧٤ ، الفصل الأول في التوحيد ، الواجب قادر مختار . بحارالانوار ٥٤ / ٢٤٤ ، كليات أحوال ا لعالم ، الباب الأول ، حدوث العالم ، في بيان معاني الحدوث والقدم) .

ونسبة القول بأن الواجب تعالى موجب لا قادر إلى الفلاسفة إما لأنه علم ذلك من كلماتهم كما يلوح مما نقله في سماء العالم في عصمة الملائكة في أقسام الحر عن الرازي .

ويظهر ذلك من المحقق الطوسي في فصوله حيث يقول : الواجب عند الفلاسفة موجب لذاته وكلّ موجب لذاته فلا ينفك أثره عنه ، (لاحظ : الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية : ٧٧ ، الفصل الأول في التوحيد لرد القول بأن الله فاعل موجب) .

وإما لأنه لازم قول الفلاسفة بأن العالم قديم .

ويلوح من بعض الفلاسفة في آخر شرح منظومته في المنطق في بحث المغالطات (شرح المنظومة في المنطق والحكمة ١ / ١٣٨ ، غوص في مقدمات ضاعات أخرى غير البرهان ، القياس المغالطي) . *أن وجه النسبة ذلك . ثمّ تصدى لمنع صحة النسبة لأنه لا مانع من أن يكون الأثر دائماً قديماً ، ومع ذلك يكون المؤثر فاعلاً مختاراً وقادراً لأن المختار مَنْ كان فعله مسبوقاً بالأربع : الحياة والعلم والمشية والقدرة ، ودوام الفعل ووجوبه بالإختيار لا ينافي الإختيار* . (لاحظ : شرح المنظومة في المنطق والحكمة ١ / ٥١٠ ، الفريدة الثانية ، غرر في القدرة) .

وفيه أن الوجوب بالإختيار لا ينافي الإختيار ، وهذا واضح ، لكن دوام الفعل ينافي كون الفعل عقيب الدواعي ، وهو المراد بالقدرة .

مستقلاً بل ينجعل بإيجاد الذات .

وقد عرفت سابقاً أن علمه تعالى بشيء يكون علة لوجود ذلك الشيء، نظير تعلّق علمنا بالموجودات الذهنية لنا. وسيأتي لذلك مزيد توضيح ـ إنشاء الله ـ.

وعلى هذا نقول: إنه لا يخفى أنه تعالى عالمٌ بجميع الماهيات والموجودات وذاتياتها /١٢٥٦/ ولوازمها الذاتية إلّا أن علمه تعالى بنفس الماهيات يكون سبباً لإيجادها. فإذا تعلق الأمر بلفظ «كن» بجميع صفايح الماهيات فيوجد الجميع.

والمراد بلفظ «كن» هو تعلق إرادته تعالى بها والإرادة منه تعالى ليس إلّا

إن قلت : في الشرح المشار إليه ينكر كون الفعل بالداعي الزائد ، بل يقول : إنه يوجب المقهورية لأنه يضطرّه الداعي الزائد ، ويقول : إن الواجب فاعل بالعناية يعني باختيار هو عين ذاته . (لاحظ : شرح المنظومة في المنطق والحكمة ١ / ٥٣٠ ، الفريدة الثانية في احكام صفاته علت آياته ، غرر في الإرادة).

وفيه مع الغمض من أن الداعي الزائد لوجوب المقهورية فيلزم منه مقهورية العباد ؛ لأن الداعي فيهم زائد عن ذاتهم ، وهو واضح الفساد ، لأن المختار لا معنى له إلّا أن يكون فعله عقيب الداعي ، سواء كان الداعي عين ذاته أم لا .

نقول : نسلّم أن الداعي في الواجب تعالى عين الذات وأنه لا مانع منه كما تقدم نقل كلام القوشجي فيه ، لكن الداعي على كلّ حال لا يدعو إلّا إلى إيجاد معدوم ، وبدون الداعي رأساً ليس إلّا الإيجاب وكون الفاعل موجباً لذاته .

وأما ما ذكره في الشرح المشار إليه من أن تفسر القدرة بصحة الصدور واللاصدور إنما يناسب قدرة الحيوان لأن الصحة إمكان وهو وجوب كلّه . (لاحظ : شرح المنظومة في المنطق والحكمة ١ / ٥١٠ ، الفريدة الثانية غرر في القدرة).

ففيه أن ما يكون وجوب كلّه هو واجب الوجود لا أثره وفعله .

إن قلت : إذا كان هو وجوب كلّه فكيف يصدر منه الفعل في وقت دون آخر ؟

قلت : مع أن الإشكال مشترك الورود بالنسبة إلى غير الصادر الأول أن العلم بالمصلحة الداعية التي عين ذاته هكذا ، وليس مجال التفصيل . (منه قدس سرّه) .

عين العلم والعلم ليس إلّا عين ذاته تعالى كما تقدم.

وسيجيء في الجملة توضيح ذلك.

وأما علمه تعالى بذاتيات الماهيات ولوازمها وما يترتب عليها من الآثار من حيث كونها آثاراً يكون تبعاً.

ولنوضح لك هذا المطلب بمثال، فنقول: إذا فرضنا كون إشراق الشمس على الأشياء ناشياً من إختيارها وكان في مقابل الشمس صفايح من الزجاج، كلّ واحد منها يكون على لون، فحينئذٍ أفرض نور الشمس إذا أشرق على كلّ واحد من صفايح الزجاج، يؤثر تأثيراً خاصاً مع أن إشراق الشمس عليها يكون على نسق واحد، فلابدّ أن تكون الخصوصيات ناشية من الخصوصيات التي تكون في كلّ واحد /١٢٥٧/ من الزجاجات.

فبنفس إشراق الشمس على الصفايح من الزجاج يصير كلّ واحد منها ذا[١] نور. وهذا بخلاف الآثار المترتبة على إشراق النور على الزجاج؛ فإن علم الشمس بها يكون تبعاً وليس علة.

فكذلك نور الوجود إذا أشرق على صفايح الكائنات بتعلق علمه تعالى بها، فيصير تمام الكائنات موجوداً ولكن لكلّ جزء من أجزاء الكائنات يكون أثراً خاصاً ليس علمه تعالى علة لها، بل لمّا يقع في الخارج فتعلق في الأزل علمه تعالى بها، فيكون من هذه الجهة علمه تعالى تبعاً لوقوع هذا المعلوم.

ومن هنا بطل قول من قال: «إنه لا مؤثر في الوجود إلّا الله»[٢].

وليس مثل «**لا حول ولا قوّة إلّا بالله**»[٣] مرادفاً لذلك كما تُوُهِّم؛ لأن إعطاء

---

١) في المخطوطة: ذي.

٢) هذا كلام مذهب الأشاعرة: شرح المقاصد في علم الكلام ٢ / ٨٦.

٣) التوحيد: ٢٤١، باب ٣٥، تفسير الهدى والضلالة والتوفيق، ح ٣.

القوّة يكون من الله في كلّ مورد، وإن كان ما يترتب على تلك القوّة غير قبيحة.

وليس ما نقول منافياً لظاهر /١٢٥٨/ قوله تعالى ﴿ما أصابك من حسنة فمن الله﴾[1] كما سيظهر سرّه في المطلب الخامس ـ إنشاء الله ـ.

ومما ذكرنا ظهر الجواب عما تخيّل الخيّام من أن علمه تعالى يكون علة لأفعالنا كما يظهر من بعض أشعاره.

وظهر أن الحق كما قال المحقق الطوسي ـ عليه الرحمة ـ في جوابه من أن علمه تعالى يكون تبعاً[2] يعني أنه كان في الأزل عالماً بأن كلّ واحد منا بعد إعطاء الوجود منه تبارك وتعالى إلينا أي شيء نفعل في دار الوجود.

---

١) النساء: ٧٩.

٢) لاحظ: الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ٨٢، الفصل الأول في التوحيد، الواجب تعالى عالم بكل معلوم.

القضاء والقدر

[القضاء والقدر]

أقول: وهنا فائدة يعلم في ضمنها معنى القضاء والقدر.

قد عرفت أن علم الواجب بالنسبة إلى ذات الموجودات يكون علة لها. وإطلاق لفظ القضاء والقدر يكون باعتبار علمه الذي* يكون علة للموجودات.

[نقل كلام «گوهر مراد» في توضيح القضاء والقدر]

وتوضيح ذلك أنه قال في «گوهر مراد»: إن وجود الواجب مشتمل على جميع الوجودات، وهو عالم بذاته تعالى بالعلم الذي يكون عين ذاته. ويعبّرون عن هذا العلم بالعلم الإجمالي، ويكون هذا العلم الإجمالي سبباً للعلم التفصيلي. واختلف في العلم التفصيلي بين القائلين بالعلم الحصولي وبين القائلين بالعلم الحضوري، فيقول القائلون** بالعلم الحصولي: إن العلم التفصيلي هو الصور العلمية.

/ ١٢٥٩ / ثمّ إن بعضهم يقولون: إن الصور العلمية تكون مرتسمة في ذات الواجب على نحو لا توجب الكثرة، وبعضهم يقولون: إنها مرتسمة في ذات المعلول الأول.

وأما القائلون بالعلم الحضوري فيقولون: إن العلم التفصيلي عبارة عن أعيان

---

*) في المخطوطة: التي. (منه قدس سرّه).

**) في المخطوطة: القائلين. (منه قدس سرّه).

الموجودات الخارجية.[١]

[إطلاق القضاء والقدر بحسب العلم أو بحسب الوجود]

ثمّ إن لفظ القضاء والقدر تارة يطلقان بحسب العلم وتارة بحسب الوجود.

أما بحسب العلم فيطلق القضاء على العلم الإجمالي البسيط الذي هو عين ذاته تعالى، والقدر على الصور العلمية المفصّلة.

وأما بحسب الوجود فيطلق القضاء على المعلول الأول حيث إنه مشتمل على تمام الوجودات التي تأتي بعده، والقدر على وجود* جميع الموجودات الخارجية التي تأتي** في مواردها الخارجية بعد حصول شرائطها واحداً بعد

---

١) گوهر مراد: ٢٧٣، فصل پنجم از باب دوم از مقاله ى دوم، علم واجب الوجود.

*) *في سبعة أوراق بعد ذلك توضيح لردّ گوهر مراد. (منه قدس سرّه).*

**) *لا يخفى أن معنى القضاء والقدر على الوجه الذي ذكرناه من إيجاد الكائنات بأسبابها على النحو المسطور في المتن غير متوقف على ما نقلناه عن گوهر مراد، مع أن ما ذكرناه محل الكلام من وجوه:*

الأول أن الفرق بين القضاء والقدر على ما ذكرته في حاشية أخرى ليس بمجرد الإجمال و التفصيل، وما ذكره ليس موافقاً للغة ولا الأخبار. ولم نرَ اصطلاح المتكلمين عليه أيضاً. ولعلّه اصطلاح من أهل الفلسفة.

الثاني أن ما ذكره لا يتمّ إلّا على القول بوحدة الوجود مع أنه راجع إلى التكلم في ذات الواجب تعالى وهو منهي عنه.

ولعلّ ما ذكره هو القدر بالمعنى الذي نهي عن التكلم فيه كما أشرنا إليه في حاشية أخرى.

الثالث أن معرفة كيفية صدور الموجودات من ذات الواجب لا يعلم بدون معرفة كنه الذات، وهو محال، فلا طريق إلى معرفة ما ذكروه من كيفية صدور الأشياء من الذات من أنه لاشتمال الذات على تمام الموجودات، وهو عالم بذاته، وأن هذا العلم يصير سبباً للعلم التفصيلي كما ذكره في گوهر مراد أو لأن الذات علة لوجود الأشياء، وهو عالم بذاته، والعلم بالعلة علم بالمعلول كما نسب شارح أسماء الحسنى في اسم «العليم» (لم

نجد الكلام المنسوب إلى المحقق الطوسي والشيخ الرئيس ، والذي نص عليه شارح الأسماء الحسنى هكذا: «.. قال الحكماء إنه تعالى ظاهر بذاته لذاته .. والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ومثلوا علمه تعالى ..» و«.. فالعلم قد يكون عرضاً .. وقد يكون جوهراً نفسانياً .. وقد يكون جوهراً عقلياً .. وقد لا يكون جوهراً ولا عرضاً بل واجباً كعلم الواجب الوجود بذاته .. وإلى هذا يرجع منهج العرفاء الشامخين ..») ***هذا المذهب إلى المحقق الطوسي*** (الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية : ٨٤، الفصل الأول في التوحيد) ، ***والشيخ الرئيس عند تصحيح عدم تغير علم الواجب بتغير الموجودات .***

لكن هذا على نحو لا يلزم الجهل بشيء ، وإن نسب إلى الغزالي أن ذلك موجب للجهل ببعض الأشياء.

ومنه حكم بكفر المعلم الثاني والشيخ الرئيس. (لاحظ : شرح الأسماء الحسنى ١ / ٧٩، كلام في علمه بالجزئيات) .

أو لما ذكره في الفصول في الأدلّة العقلية حيث يقول : إن قضية كون العلم عين الذات عدم توقف العلم على المعلوم ، ولابدّ أن يكون علمه بشيء عين علمه بالآخر حتى لا يلزم التعدد ولا التركيب .

فلا يقاس علم الواجب بعلومنا كما أن وحدة القدرة لا ينافي تعدد المعلومات كما أن وحدة الصنع لا ينافي كثرة المصنوعات كما يقتضيه برهانهم على توحيد الأفعال ، لا كما فهمه بعض القاصرين من أن المعلول الأول صادر منه تعالى وسائر الموجودات صادر عن المعلول الأول لبطلانه بالعقل والنقل . . إنتهى . (گوهر مراد : ٣١٩، فصل يازدهم از باب سوم از مقاله ى دوم ، در بيان قضا وقدر) .

أو لغير ذلك من الإحتمالات .

والحاصل أن التكلم في صدور الأشياء من الذات مرجعه إلى التكلم في الذات وهو مع أنه منهي عنه ، لا طريق لأحد إليه.

وبدون معرفة الذات لا يمكن التصديق بكيفية صدور الأشياء عن الذات حيث إنه لو قيست علّية ذات الواجب [مع] سائر العلل يكون جميع ما ذكروه في كيفية صدور الأشياء عن الواجب تعالى محل المناقشة .

واحد[١] كما جاء في التنزيل ﴿ وإن من شيء إلّا عندنا خزائنه وما ننزّله إلّا بقدر معلوم ﴾.[٢]

ثمّ إذا عرفت أن القدر بالإطلاق الثاني الذي هو المعروف يكون عبارة عن وجود جميع الموجودات على حسبها، فاعلم أن وجود كلّ شيء بحسبه، فإيجاد زيد عبارة عن تكوينه / ١٢٦٠ / بأسبابه.

وأما اتحاد الفعل الإختياري لزيد فليس إلّا عبارة عن تهيأة أسباب الإختيار له، وليس تعلق إرادة الله تعالى بالفعل الإختياري للغير إلّا ذلك.

ولا محذور في تخلّف* إرادته تعالى عن المراد بهذا المعنى حيث إن اختيار الغير هنا يكون واسطة، وليس هذا مذهب المفوضة كما قد يتوهم.

كما مرّ تفصيل ذلك عند الجواب عن كلام الأشعري.

وهذا هو المراد مما يروى في گوهر مراد[٣] عن أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ في حديث طويل أنه بعد ما يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «إن ما فعلنا كان

فمن هذه الجهة لا نرى طريقاً بغير السكوت المأمور به.

وبعض الكلام في هذا المقام يأتي في الحاشية في ذيل المطلب الخامس. (منه قدس سرّه).

١) گوهر مراد: ٣١٩، فصل يازدهم از باب سوم از مقاله ى دوم، در بيان قضا وقدر.

٢) الحجر: ٢١.

*) *يناسب التعبير بأن إرادة الله تخلف عن المراد، لأن الإرادة إذا تعلقت بالفعل الإختياري للعبد، فكلّ طرف يختار العبد فهو مراد الله، ولا مانع من تعلق إرا[د]تين على فعل واحد إذا كان أحدهما في طول الآخر، كما إذا كانت إرادة الله متعلقة بما يريده العبد.*

نعم، لو كان فعل العبد شرّاً، فيكون تعلق إرادة الله به من جهة أنه لازم الخير، أتمّ. (منه قدس سرّه).

٣) گوهر مراد: ٣٢٢، فصل يازدهم از باب سوم از مقاله ى دوم.

بإرادتنا واختيارنا»، فيقول السائل: فما معنى القضاء والقدر الذي أنت قلته؟

فيقول عليه السلام: «إن الأمر والنهي والوعد والوعيد هو قضاء الله وقدره في أفعالنا وأعمالنا».[1]

ولعلّه يأتي لذلك زيادة توضيح ـ إن شاء الله* ـ.

---

١) لاحظ مع اختلاف في العبارات المصنف: الاحتجاج ١ / ٣١١، عقيدتنا في القضاء والقدر.

*) ***قوله عليه السلام في دعاء الكميل «ولم أحترس فيه من تزيين عدوّي فغرّني بما أهوى وأسعده على ذلك القضاء» إلى أن يقول «ولا حجة لي فيما جرى عليّ فيه قضاؤك ..» اه.*** (المصباح للكفعمي: ٥٥٦).

قوله «من تزيين عدوّي» إشارة إلى الشقاوة العرضية الناشية من شياطين الجن والإنس. والمراد بالقضاء إيجاد أسباب الإرادة من الأسباب الخارجية كتمكنه من الوصول إلى أسباب الزنا والخمر. فإن وجود هذه الإرادة يساعد تعلق الإرادة.

وأما الوجه في أنه «لا حجة لي فيما جرى عليّ فيه قضاؤك» فلما تقدم من أن لذات الشخص الفاعل مدخلية في تعلق الإرادة بمثل شرب الخمر. ولذا كثير من الأشخاص لا يشربون الخمر بعد تهيّأ أسبابه كما أشار بذلك في هذا الدعاء.

قيل: هذه الفقرات بقوله «أجريت عليّ حكماً اتّبعت فيه هوى نفسي» وقوله «اللهمّ إني أسألك بالقدرة التي قدّرتها وبالقضية التي حتمتها» إلى أن يقول «وغلبت من عليه أجريتها»، فنقول: لو كانت القدرة بالضمّ، فالمراد لابدّ أن يكون هو القوّة المجعولة في الخلايق حيث إن قدرة الله ليس مما يقدر إلّا أن يكون المراد من قوله «قدّرتها» ما يلوح من توحيد الصدوق في باب القضاء والقدر في معنى القدر من أنه بمعنى بيان مقدار القدرة [كلام الشيخ الصدوق هكذا:.. ولكنه عزّ وجلّ قد قضاه وقدره بمعنى أنه علمه بمقداره، ومبلغه وحكم فيه بحكمه] ***بمثل قوله تعالى ﴿إن الله على كلّ شيء قدير﴾.*** (البقرة: ٢٠، ١٠٦، ١٠٩، ١٤٨، ٢٥٩، ٢٨٤ و..).

نعم، الأنسب أن يكون المراد تقدير قوّة المخلوق بقرينة لاحقة، وهي القضاء حيث إنه متعلق بأمور العباد.

إن قلت: فعلى هذا فما الفرق بين القضاء والقدر في هذه العبارة؟

قلت : أصل القدر ظاهر في جعل المقدار يعني مجرد المقتضي بحيث يقبل المانع ، والمراد من جعل المقدار إما بيان المقدار على نحو الإقتضاء أو إيجاد الأسباب المقتضية لوجود الشيء . وعلى كلّ حال ، هذا قابل للبداء بأن يظهر وجود مانع عن الإقتضاء كما في حقّ موسى بن جعفر عليه السلام .

وأما القضاء فالظاهر منه الحتم ، (التوحيد للصدوق : ٣٨٤ ، بيانه في معاني القضاء والفتنة) *لأنه بمعنى الحكم ، لا مجرد التقدير كما يلوح ذلك من هذه العبارة بجعل قيد « حتمتها » توضيحاً .*

ويشهد على ذلك ما روي في مجمع البحرين في مادة (قدر) عن ابن عباس : القدر تقدير الأشياء كلّها أول مرّة ، ثمّ قضاها وفصلها .

إن قلت : إنك قلت إن القضاء لا ينافي الإختيار ، وهذا ينافي مع قوله « وغلبت من عليه أجريتها » .

قلت : قد عرفت أن القضاء عبارة عن إيجاد الكائنات بأسبابها ، وعلى هذا نقول : إنه قد عرفت أن إيجاد الأسباب بالنسبة إلى الأفعال ليس إلّا الإيجاد التي توجب الإختيار وتتعلق الإرادة بها ، وهذا مؤيد للإختيار .

وأما بالنسبة إلى غير الأفعال الإختيارية كالسقم والفقر والغناء ، فإيجاد أشباهها مما يؤثر في نفس السقم وغيره من دون توسط إرادة العبد . فلعلّ المراد من « القضية التي حتمتها » هو ما يتعلق بمثل الفقر والغنى والسقم وغير ذلك .

إن قلت : بناءً على ما ذكرت يكون معنى القدر مطلباً واضحاً ، فلِم قال في بعض الأخبار : هو بحر عميق لا تلحقوه ؟! (فقه الرضا : ٤٠٨ ، باب في الاستطاعة ، ش ١١٨ ، في بعض العبارات : « بحر عميق فلا تلجه » كما في الإعتقادات في دين الإمامية للشيخ الصدوق : ٣٤ ، باب الإعتقاد في القضاء والقدر) .

قلت : للقدر إطلاقات :

منها ما ذكرناه من إيجاد الكائنات بأسبابها أو بيان ذلك .

ومنها ما قاله في مجمع البحرين في تفسير الحديث الذي ينهى عن الخوض في القدر بأنه قال بعض الشارحين : ما لا نهاية له من معلومات الله ، فإنه لا طريق لنا إلى مقدوراته ولا إليه . وقيل : القدر هنا ما يكون مكتوباً في اللوح المحفوظ وما دللنا على تفصيله ،

وليس لنا أن نتكلفه .

ومنها ما يذكره في توحيد الصدوق من أن المراد من القدر بيان مقدار الأشياء ليصير قدر كلّ شيء معلوماً لغيره تعالى . (التوحيد : ٣٦٥ ، باب ٦٠٠ القضاء والقدر) .

ولعلّ المراد من تقدير الأمور في ليلة القدر هو بهذا المعنى ، لا خلق الأشياء بأسبابها ، فإن ذلك ليس في ليلة القدر .

ومنها ما تقدم الإشارة إليه من الفرق بين القضاء والقدر بأن القدر مجرد إيجاد الأسباب المقتضية لوجود الشيء ، فيكون قابلاً للنسخ لو كان حكماً ، وللبداء لو كان من التكوينات .

وأما القضاء فمع ملاحظة الموانع فلا يكون قابلاً للنسخ والبداء .

ويلوح من بعض الأخبار أن العلوم التي تكون عند الأئمة مما يكون قابلاً للبداء والمحو والإثبات . (لاحظ : بحارالأنوار ٤ / ٩٧ أبواب الصفات ، باب ٣ البداء والنسخ ، ج ٢ ، ٤ و .. و ٢٦ / ٢٠ ، أبواب علومهم عليهم السلام) .

في شرح أسماء الحسنى في اسم « العليم » بعد ما ينقل خبران على إن لله علماً خاصاً وعلماً عاماً و أن الثاني هو الذي يكون عند الأنبياء والأئمة دون العلم الخاص . (التوحيد : ١٣٨ ، باب ١٠ ، العلم ، ح ١٤) .

يقول : وأما البداء الواجب علينا التصديق به داخل في أي علم من العلمين ، فيأتي تحقيقه .

ثمّ إنه قد يطلق القدر على كون شيء بمقدار شيء آخر .

ومنه ما ينقله في توحيد الصدوق في تفسير قوله تعالى ﴿ إنا كلّ شيء خلقناه بقدر ﴾ ،(القمر : ٤٩) إنا كلّ شيء خلقناه لأهل النار بقدر أعمالهم . (منه قدس سرّه) . (التوحيد : ٣٨٢ ، باب القضاء ، ش ٦٠ ، ح ٣٠) .

تصحيح العقاب

[تصحيح العقاب]

المطلب الرابع في تصحيح العقاب:

أما بيان الإشكال، فبأن نقول: إن المعصية وإن تصدر من اختيارهم وأنهم ليسوا مجبورين[1] وأن شقاوتهم إنما هي من جهة ذاتهم إلّا أنه تعالى أرحم الراحمين، ونحن نراجع إلى وجداننا ونجد من أنفسنا أنه لو كان /١٢٦١/ أحدٌ عندنا مغضوباً ومكّننا الله تعالى منه، فحينئذٍ كلّ واحد منّا يكون في قلبه الرحمة والرأفة إذا اتفق له هذا الحال ويكون صاحب الحق، فيهب حقه ابتداءاً أو بعد تعذيب في مقدار من الزمان، ولا يعذّبه أبد الدهر ولا سيّما إذا كان العذاب شديداً وكان لصاحب الحق كمال الرأفة، فكيف يتصور في حقه تعالىوهو معطي الرحمة والرأفة وموجدهما أن يعذّب عباده بالعذاب الشديد كما في الأخبار والآيات، ويكون عذابه دائمياً كما هو مقتضى ظواهر الآيات[2] والأخبار مع أنه كان لا ينفعه الطاعات ولا يضرّه المعاصي؟

[كلام المولى صدرا في الشواهد الربوبيّة]

ثمّ إن ملا صدرا* في كتاب [ال]شواهد الربوبية التزم بالإشكال في الجملة

---

١) في المخطوطة : مجبورون .

٢) الأعلى : ١ .

) ولا يخفى أنه ظهر من كتابين آخرين لملاصدرا جوابان آخران وإن لم يكن فيهما في مقام التعرّض لأصل الإشكال :

الأول : ما يظهر منه من الرسالة التي كتبها في تفسير سورة ﴿ سبّح اسم .. ﴾ (القمر : ٤) **الآية ، وحاصله أن ما يرد على الإنسان في الآخرة يكون من قِبل نفسه وليس عليه عذاب ؛ نعم ، يرد عليه الأذية مما يكون في نفسه** (تفسير سورة الأعلى لصدر المتألهين : ١١ ، التسبيح السادس) .

وحاصل ما يستفاد منه في التسبيح السادس والثامن أن العذاب الناشيء من قبل الأعمال لا يوجب الخلود لأنها تنتهي ، ومنشأ أنه بعد ترك الأعمال الصالحة وارتكاب القبايح يتوغل في الدنيا كلّ بمقدار علمه ﴿ من يعمل مثقال ذرّة خيراً] يره ومن يعمل .. ﴾ (الزلزلة : ٨ ـ ٧) **الآية .**

وبعد توغله في الدنيا يستحكم الشهوات فيه بمقدار عمله . فإذا مات ، يزول من البين ما يحبّه ويشتهيه ، وذلك يوجب اشتداد محبّته كمن يفقد محبوبه ولا يكون مصيره إلى الآخرة مصيراً إلى محل لا أنس له به ، فذلك يوجب اشتداد أذيته مضافاً إلى ما كان عليه من نار زوال مشتهياته ، فيصير حاله أشدّ ممن يكون في نار الدنيا ؛ ﴿ من أعرض عن ذكري فإن له معيشةً ضنكاً ، (طه : ١٢٤) **وحيل بينهم وبين ما يشتهون ﴾** (سبأ : ٥٤) . (لاحظ : تفسير سورة الأعلى لصدر المتألهين : ١١ ، التسبيح السادس) .

هذا فيما لا يوجب الخلود ويزول بامتداد الزمان كلّ بحسبه .

وأما ما يوجب الخلود ، فنقول : لا يخفى أن الإنسان يفرح بعلمه بكلّ شيء ويغمّ بجهله بكلّ شيء حتى فيما لا فائدة كعلم الشطرنج ، وذلك لفرط لذّة العلم فوق تمام اللذات ، رغم الجهل بمقابله .

ومن الواضح أنه ليس العلم بالمتغيرات كالصرف والنحو بمثل العلم بالله وملائكته ورسله وأوليائه ، فإن الفرح في علمه والغمّ في جهله أشدّ .

ومن ذلك يختلف الدرجات والدركات باختلاف مراتب العلم والجهل بالله وملائكته ورسله وأوليائه .

فمن يكون جاهلاً بهم ، يغمّ ويحزن وهذه النار « التي تطلع على الأفئدة ، (الهمزة : ٧) . **والنار الكبرى الذي تصلى النار الكبرى »** (الأعلى : ١٢) . (لاحظ : تفسير الأعلى لصدر المتألهين : ١٨ ، التسبيح الثامن) .

وأما ما يظهر منه في رسالته في حشر العوالم فهو أنه وإن يظهر منه في أوائل تلك الرسالة

وأنكر كون العقاب الصرف أبدياً مستشهداً بما ورد في بعض الأخبار أيضاً من أن «آخر من يشفع هو أرحم الراحمين» وأن هذا لا ينافي ظواهر الآيات والأخبار أيضاً، لأن كون الشيء عذاباً من وجه لا ينافي كونه رحمةً من وجه

حشر العقول والنفوس وغير ذلك من النباتات والجمادات وفي كثير منها باعتبار دعوى أن لكلّ من هذه الصور الحسية الهيولية من الماء والنار وغيرهما صورة أخروية ترجع هذه وتحشر إليها باقية عندها وحياته بحياتها النفسانية لما ادعاه من أنه لا صورة إلّا ولها نفس وعقل، وهما يحشران إلى الله كما فصّله في أول تلك الرسالة (لاحظ : رسالة الحشر لصدر المتالهين : ١، مقدمة المؤلف)، *إلّا أنه في آخر الفصل السابع عند التعرض لما هو غاية الأشرار يقول : إن هؤلاء الطواغيت مع ولى* (في نسخة : دنى) *الوجود في شقاق بعيد، فهم ليسوا عباد الله في الحقيقة يتولونه، « إن الكافرين لا مولى لهم » ومولاهم الذي يتولّونه مجرد الحسبان والخيال وذلك المولى لابدّ من أنه شيطان من الطواغيت ﴿والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النّور إلى الظّلمات﴾* (البقرة : ٢٥٧)*والظلمات هي الإعدام ؛ إذ لا ظلمة أشدّ من الفقد.*

إلى أن يقول : وليعلم أن هذه النظامات (متعلق عرف ؟) الوهمية والغايات الجزئية يعني كلّ غاية غير الله تضمحل ولا تبقى.

فكلّ من كان وليّه الطاغوت والطاغوت من جوهر هذه النشأة الفانية، فكلما يقرب هذه النشأة في العدم، ازداد الطاغوت اضمحلالاً ممعناً في وروده العدم متقلباً في الدركات (في المخطوطة : الدرجات) *حتى يحله دار البوار. إنتهى ملخص* (رسالة الحشر لصدر المتألهين : ٣٦، الفصل السابع، في معاد الهيولى الأولى..)*كلامه، مع أنه أثبت حشر العقل والنفس والقوّة النباتية، بل الجمادات بأسرها.* (لاحظ : لحكمة العرشية : ٤٣، المشرق الثاني، الاشراق الثالث، قاعدة الحشر وايضاً ص ٦٤).

هذا، مع [أن] ما يقوله هنا مناقض لما نقلناه عنه أولاً من كتاب [الـ]شواهد الربوبية، ومن رسالته في تفسير سورة ﴿ سبّح اسم .. ﴾.

وسيأتي في المطلب منه وجه رابع عن كتاب [الـ]حكمة العرشية منه. (منه قدس سرّه).

آخر.[١]

/ ١٢٦٢ / وينقل في أول الإشراق التاسع عن التوراة «إن أهل الجنة يمكثون في النعيم عشر ألف سنة[٢]، ثمّ يصيرون ملائكة، وإن أهل النار يمكثون في الجحيم[٣] كذا أو أزيد منها، ثمّ يصيرون شياطين.[٤]

وأما السائرون فسمعت من شخص أنه نسب إلى بعض المتكلمين من أن الخلف في الوعيد لا قبح فيه.[٥]

وهذا الإحتمال لو كان في الحقيقة له قائل، فيمكن له إنكار العذاب الفعلي بالمرّة إلّا أنه مخالف للضرورة ظاهراً.

مع أنه يرد عليه أن الوعيد إنما يكون في مورد يكون العذاب الفعلي صحيحاً وإلّا فلا يثمر الوعيد بعد علم المأمور بقبح العقاب.

هذا، مع أن الخلف في الوعيد ليس بقبيح فيما إذا لم يكن مرجعه إلى الكذب الصرف وذلك كما إذا كان عازماً على العذاب أولاً، فأعاد، ثمّ رجع عن رأيه.

وهذا الرجوع بالنسبة إلى الله محال، كما لا يخفى.

---

١) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية: ٣٩٠، الإشراق السادس عشر، في كيفية خلود أهل النار من المشهد الرابع الشاهد الثاني، والحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٥ / ٣٥٣، الفصل الثامن والعشرين في كيفية خلود أهل النار في النار.

٢) في المخطوطة: عشرة آلاف.

٣) في المخطوطة: الحميم.

٤) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية: ٣٥٦، المشهد الرابع، الشاهد الأول، الإشراق التاسع في سبب اختلاف الناس في كيفية المعاد.

٥) هذا الكلام للمحق الطوسي، لاحظ: قواعد العقائد: ٨٠، فصل في الحسن والقبح العقليان.

ولكن مشهور الحكماء والمتكلمين أجابوا عن الإشكال بجميع شراشره والتزموا بالعقاب الصرف الدائمي في حق بعض الناس مثل الكفار ورئيس الكفر وأمثاله وتابعيه إلى يوم القيامة إذا كانوا /١٢٦٣/ مقصّرين بمقدار يوجب الخلود في النار.[١]

[الجواب عن إشكال تصحيح العقاب]

وأجابوا عن الإشكال السابق من وجوه:

الأول ما يقوله بعض الحكماء، وملخّصه هو: أن العقاب من الله تعالى ليس لأجل ارتفاع غضبه وغيظه وإطفاء نار قلبه ممّن يعاقبه كما أن مؤاخذة الناس يكون لأجل هذه الجهة.

وأيضاً ليس العقاب منه تعالى مثل مؤاخذة سلاطين الجور غير مبنيّ على القاعدة والميزان، بل كلّ واحد من المؤاخذة والعفو والشفاعة يكون له ميزان.

وإذا عرفت ذلك فنقول: إن الآخرة تكون مثل الدنيا في أن الأمور معلقة بأسبابها على نحو جعل الله تعالى تلك الأسباب؛ «أبى الله أن يجري الأمور إلّا بأسبابها».[٢]

وعلى هذا فعلى وفق المصلحة التامّة جعل لكلّ شيء أثراً. مثلاً بعد وصول الغذاء إلى المحلّ المعدّ للمني يكون هذا سبباً لأن يجعله الله منياً كما أنه بعد

---

١) لاحظ: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٥ / ٣٥١، الفصل الثامن والعشرين في كيفية خلود أهل النار في النار.

٢) رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين: ٣٣٠؛ ولكن في الكافي ١ / ١٨٣، باب معرفة الامام والرد إليه، ح ٧، هكذا نصه: «عن أبي عبدالله أنه قال: أبى الله أن يجرى الأشياء إلا بأسباب ..».

كثرة الأكل يجع القلب وبعد أكل السمّ يموت الإنسان.. إلى غير ذلك. فبعد كثرة الأكل لو لم يجع القلب أو لم يمت الإنسان بعد أكل السم يلزم الميل /١٢٦٤/ في مشيته مع أنه لا ميل في مشيته.

وعلى هذا نقول: إن الصفات الذميمة والأعمال القبيحة تكون أسباباً لدخول النار بالخاصة، كما أن كثرة الأكل يكون سبباً لوجع القلب.

والحاصل أنه كما أن الأمور الخارجية تكون سبباً لبعض الخواص في الخارج في دار الدنيا، كذلك أفعال العباد وأخلاقهم الكسبية أو مطلقاً، وكذا اعتقاداتهم في دار الدنيا تكون لها خواص وآثار تظهر تلك الآثار في الآخرة ﴿ يوم تبلى السرائر ﴾[1]؛ «الدنيا مزرعة الآخرة»[2].

وعلى هذا فنقول: إن الشقاوة الذاتية للشخص توجب لأن يصير هذا الشخص شقياً فعلياً بأن يفعل الأعمال القبيحة.

وهذه الشقاوة الفعلية توجب البُعد عن الله تعالى.

وهذا البُعد يستلزم الدخول في النار.

فبعد تهيأة هذه الأسباب يكون إدخال الشقي الفعلي في النار بمثل إدخال الحمار في الإصطبل بحيث لا ينبغي له غير ذلك.

فإدخاله في الجنة يكون نظير إدخال الحمار والكلب على السرير السلطاني، وهو قبيح. وذلك لأن الإنسانية التي توجب لترتب آثار الإنسانية عليه ليس مجرد كونه مستوى.

/١٢٦٥/ وإذا عرفت ذلك فنقول: كما أنه لا إشكال في أنه لا قبح في إدخال

---

١) الطارق: ٩.

٢) عوالى اللئالي ١ / ٢٦٧، الفصل العاشر، ح٦٦.

الحمار في الإصطبل بل خلافه قبيح، وكما أنه لا قبح على الله في وجع القلب بعد كثرة الأكل، كذلك الدخول في النار والإحراق* بعد صيروة الإنسان شقياً فعلياً.

[الشفاعة تكون على وفق مقتضى الأسباب]

ثمّ إنك عرفت أن الشفاعة والعفو والرحمة يكون على وفق مقتضى الأسباب. فما لم يصر الإنسان في عنوان يكون قابلاً لدخول الجنة بواسطة الشفاعة أو العفو، لم يشمله الشفاعة والرحمة ﴿ولا تنفع الشفاعة إلّا لمن ارتضى﴾[1].

وليس هذا من جهة قصور في الشفاعة أو الرحمة، بل هذا من باب عدم قابلية المحل حيث لم يكن قابلاً للدخول في الجنة حتى يشمله الشفاعة أو العفو وإلّا وسعت رحمته كلّ شيء.

فالدخول في النار لا ينافي مع كون الرحمة واسعة كما أن وجع القلب بعد كثرة الأكل لا ينافي مع كون الرحمة واسعة مع أن رحمته لم يتفاوت في الدنيا والآخرة؛ لأنه كما أنه رحيم في الآخرة يكون /١٢٦٦/ رحماناً في الدنيا أيضاً.

أقول: لا يخفى أن هذا الوجه مقتضاه أن الشقاوة الفعلية الناشية من الشقاوة الذاتية يصير سبباً لأن يصير الإنسان في الباطن بمثل بعض الحشرات التي يكون محلّها في المبال، ومع كونه في مبال جهنم يؤذيه أعماله بالخاصية،

---

*) ***فالإحراق يحصل لخاصية في العمل يؤثر في ذلك، فلم يفعل به حتى يقال بكونه قبيحاً أو حسناً. (منه قدس سرّه).***

١) جامع أحاديث الشيعة ١٢ / ٤٨٢، باب كيفية زيارة الحسين عليه السلام، ح ٤٧٨١. آية الكريمة: «.. ولا يشفعون إلا لمن ارتضى ..»، الأنبياء ٢٨. «يومئذ لا تنفع الشفاعة إلا من أذن له الرحمن ورضي له قولاً»، طه: ١٠٩.

وحيث وصل إلى هذه المرتبة فليس قابلاً لأن تشمله الرحمة الواسعة التي وسعت كلّ شيء ولا الشفاعة.

وعلى هذا فنقول: إن الشقاوة الفعلية إنما تنشأ من التكليف، وإلّا فبدون التكليف لا يصير الإنسان شقياً فعلياً، لأن صيرورة الإنسان شقياً فعلياً ليس من آثار ذات ارتكاب الأفعال القبيحة، وإلّا لم يكن الجاهل بالتكليف أيضاً معذوراً.

وإذا صار ذلك متوقفاً على التكليف، فلابدّ أن يكون التكليف حسناً مع صيرورته موجباً لذلك.

فتمامية هذا الجواب موقوفة على تمامية ما سنذكره في المطلب السادس من كون التكليف حسناً مع صيرورته موجباً لأن يصير الشقي الذاتي كذلك.

وسيأتي الكلام في الجوابين الأخيرين عن الإشكال أيضاً هناك ـ إنشاء الله ـ فانتظر.

خلق الشقي

[لِمَ أوجَد الله الشقي ؟]

/ ١٢٦٧ / المطلب الخامس في أنه لِمَ أوجد الله تعالى الشقي ؟

وهذا الإشكال إنما يأتي بعد تسليم تمام المراتب السابقة، وذلك لأن الشقي لابدّ وأن يعذّب بالآخرة. فأي حكمة في إيجاده من أول الأمر ؟

وأجيب عن ذلك بأن ما صدر من الله تعالى هو الوجود وهو خير محض، والشرّ إنما يكون من قبل ذات الشقي، فلا قبح في إيجاد الشقي؛ لأنه خير محض*.

[التقدم الطبعي لبعض الموجودات]

وتوضيح ذلك أنه لا يخفى عليك أولاً أن لبعض الموجودات تقدماً طبعياً

---

*) *لا يخفى أن شدة العقاب لو لم يصل إلى حد يكون الشقي بريئاً من وجوده، فلا مانع (نعم، التقرير الذي ذكرنا للجواب على كلّ حال فاسد من جهات أخرى مثل لزوم كونه تعالى فاعلاً بالإيجاب، لا بالإختيار، ومثل لزوم كون العالم قديماً زمانياً ولو كان له حدوث ذاتي ولعدم الكلام فيهما في الحواشي) من هذا الجواب كما هو مقتضى الوجه الأول الذي نذكره لحسن التكليف. وأما لو كان شدة العقاب بحدٍّ يصير بريئاً من وجوده، فلا نسلّم الحسن في إعطاء الوجود إليه ومنه أبطلنا الوجه الثاني الذي ننقله لحسن التكليف.*

وأما الوجه الثالث الذي نذكره لحسن التكليف وقلنا بأنه لا مانع فيه عقلاً فغير متوقف على أن يكون إعطاء الوجود إلى الشقي حسناً؛ فراجع. (منه قدس سرّه).

في مقام الإيجاد على بعض آخر كأجزاء[١] المركب بالنسبة إلى نفس المركب وكالجوهر بالنسبة إلى العرض.

وعلى هذا فنقول: إن كلّ ماهية إنما يكون قابلاً للوجود بعد وجود ما يتوقف عليه. وعلى هذا فنقول: إن الله تعالى تامّ الفاعلية، وليس من جهة نقص بالمرّة لأنه وجود محض وجمال محض. وإذا صار القابل أيضاً تامّ القابلية فلا يمكن عدم إعطاء الوجود إليه*.

وعلى هذا فنقول: إنه غير المعلول الأول، والصادر الأول ليست الماهيات بأنفسها تامّة القابلية لإعطاء الوجود إليها، بل يحتاج في صيرورتها تامّ القابلية إلى معدّ. وهذا بخلاف /١٢٦٨/ المعلول الأول؛ فإنه لا يمكن مدخلية شيء آخر في صيرورته تامّ القابلية لإعطاء الوجود إليه، بل نفس إمكانه الذاتي يكفي في كونه تامّ القابلية لاعطاء الوجود إليه.

[الكلام في قِدَم العالم]

لا يقال: إنه يلزم على هذا أن يكون العالم قديماً.

لأنا نقول: ليس كلامنا من هذه الجهة من أن العالم حدوثه ذاتي أو زماني.

وعلى هذا فكلّ متأخر بالنسبة إلى متقدمه يكون أضيق دائرة وذلك نظير نور الشمس إذا يشرق أولاً على زجاج مقابل له، ثمّ منه إلى زجاج آخر، ثمّ ينعكس إلى زجاج آخر حتّى ينتهي إلى حدّ ليس فيه إلّا قابلية النور وليس له النور الفعلي أبداً، فكذلك نور الوجود يشرق من المبدء الأعلى إلى المعلول

---

١) في المخطوطة: كا اجزاء.

*) ***لا يخفى عليك أن هذا لا ينافي مع كون الإيجاد اختيارياً؛ فافهم. (منه قدس سرّه).***

الأول، ثمّ منه إلى المعلول الثاني وهكذا إلى أن يصل إلى حد يصير صرف المادّة والهيولى بحيث لا يكون فيه وجود فعلي.

ومما ذكرنا ظهر أن الذي يجيء من قبل الله تعالى هو الوجود، وهو خير محض. وأما الشُرور التي تنشأ منه فهو من قِبل ذاته، وهو عدمياته، وعدمياته مستندة إلى ذاته حيث كان ممكناً، والممكن فيه نقص ذاتي، وهو عدم الوجود، /١٢٦٩/ وإلى علته، ومنها إلى علته أيضاً، وهكذا إلى أن يصل إلى المعلول الأول.

والمعلول الأول له نقص ذاتي، وهو امكانه، وهذا النقص ليس ناشياً من شيء؛ لأنه ذاتي كما أن الإمتناع ذاتي لشريك الباري، ووجوب الوجود ذاتي للباري تعالى، وليسا ناشيين من شيء آخر.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: إن كلّ خير ينشأ من العبد يكون ناشياً من قبل وجوده، وهو من الله تعالى. وكلّ شرّ ينشأ منه فهو ينشأ من العدميات الكائنة لذاته كعدم القدرة وعدم العلم ﴿وما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾[1] فكلّ ذات تكون وجوداته أكثر، تكون شروره أقلّ، وكلّ ذات تكون وجوداته أقلّ، تكون شروره أكثر.

فلعلّ المراد بالهداية هو إعطاء الوجودات الكثيرة الذاتية أو العرضية إليه من قبيل العلم مثلاً، كما أنه يحتمل أن يكون المراد بأضداد الهداية مثل الطبع واللطف وأمثال ذلك هو عدم إعطاء بعض الوجودات إليه.

ولعلّ مرجع* الجميع إلى نقصانه الذاتي /١٢٧٠/ ﴿إنهم فتية آمنوا بربّهم

---

١) النساء: ٧٩.

*) منشأ. (منه قدس سرّه).

وزدناهم هدىً. وربطنا على قلوبهم..﴾[١] ﴿والذين اهتدوا زادهم هدىً وآتاهم تقواهم﴾[٢] ومن يؤمن بالله يهدِ قلبه﴾[٣]، ﴿ذلك بأنهم آمنوا ثمّ كفروا فطبع على قلوبهم﴾[٤] ﴿وقالوا قلوبنا غلف﴾[٥].

[لا مؤثر في الوجود إلاّ الله]

أقول: لنا هنا كلامان:

الأول في صحة هذا المبنى الذي ذكرناه، فنقول: اختلفو الحكماء في أنه هل يكون مؤثر في الوجود إلّا الله أم لا.

فنسب إلى بعض مثل الخواجه ـ عليه الرحمة ـ أنه يقول: لا مؤثر في الوجود إلّا الله.[٦] وقد ورد في الشرع أنه «لا حول ولا قوّة إلّا بالله»[٧]، إلّا أن مثل قوله «لا حول ولا قوّة ..» اه، لا ينفي كون الأفعال من غير الله تعالى بخلاف مثل قولهم «لا مؤثر في الوجود إلّا الله»؛ فإن التجمد بظاهره موجب لأن يقال إن القائلين به لا يقولون بكون الأفعال من العباد.

---

١) الكهف: ١٣ ـ ١٤.

٢) محمد: ١٧.

٣) التغابن: ١١.

٤) المنافقون: ٣.

٥) البقره: ٨٨.

٦) إحقاق الحق: ١ / ٢٢٨. قال السيد شهاب الدين المرعشي في احقاق الحق: وببالي أن أول من تفوه ذلك هو الشيخ أبو الحسن الأشعري وتبعه المتأخرون والصوفية من العامة ثم سرت إلى صوفية الشيعة حتى الآن..

٧) الأمالي للشيخ الصدوق: ١١٠، المجلس الثالث عشر، فضل من سبح الله كل يوم، ح ٨٥ / ٥.

وبالجملة، لسنا بصدد ذلك.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: إن من قال «لا مؤثر في الوجود إلّا الله تعالى» فيقول: إن كلّ مادة بعد ما استعدّ لإشراق نور الوجود إليه، كما إذا استعدّ المني لأن يخلع لباس المنويّة ويلبس لباس النطفية فحينئذٍ يكون اشراق الوجود إليه من المبدء الأعلى*، /١٢٧١/ لا من علته السابقة منه. فاستعداد الممكن

---

*) في سبعة ورقات قبل ذلك ذكرنا بعض الإشكالات على ما نقلته عن گوهر مراد، وأردنا أن نوضح هنا شيئاً من الكلام فيما تقدم لمناسبته للمقام أيضاً.

فنقول: إن ما ذكره في كوهر مراد مع قطع النظر من أن ما ذكره مبني على وحدة الوجود، راجع إلى التكلّم في كيفية صدور الممكنات عن ذات الواجب تعالى، ولا يعلم ذلك بدون معرفة الذات، وهو منهي عنه.

فهذا يمكن أن يكون المراد من القدر الذي يكون النهي عن التكلم فيه لو سُلّم إطلاق القدر عليه؛ إذ لا طريق إلى معرفة الذات وحقيقة الصفات التي عين الذات، بل في بعض الإخبار أن أمر الله كلّه عجيب.

وهنا نقول: إن طريق التخلص عن التكلم في ما تتوقف معرفته إلى معرفة الذات أو حقيقة واحد من الصفات الذاتية، بل التكلم عن حال بعض أفعال الواجب هو الرجوع إلى الأجوبة الإجمالية التي لا إشكال فيها حيث إن عدم النقص في الواجب تعالى ذاتاً وصفةً وأفعالاً من واضحات العقل والنقل.

ففي الجواب عن بعض المناقشات على بعض الأفعال يجاب بما يجاب عن مناقشات إبليس على ما نقل عن التورية أو غيرها.

وفي الجواب عما يرجع إلى الذات أو الصفات أو [ما] يتوقف عليهما، فأولاً يؤخذ بما تمّ البرهان عليه كالتوحيد ووضوح علمه تعالى بتمام المصنوعات والمخلوقات والقدرة عليها.

ويقال فيما يتوهم تنافيه لهذه الواضحات بأنه بنحوٍ لا تعلمه لأن صفات الواجب ليس كصفات غيره، والتنافي نشأ من ذلك، ولا يقاس الغائب ـ وهو الواجب ـ بالحاضر ـ وهو الإنسان مثلاً ـ وحينئذٍ يصير أصل المطلب بلا إشكال. مثلاً يقال في نظائر ذلك نظير ما يقول صاحب الفصول في الأدلّة العقلية من أن قضية كون العلم عين الذات

عدم توقف العلم على المعلوم ، ولا بدّ أن يكون علمه بشيء عين علمه بالآخر حتى لا يلزم التعدد ولا التركيب ، فلا يقاس علم الله تعالى بعلومنا كما أن وحدة القدرة لا ينافي تكثر المقدورات كما أن وحدة الصنع لا ينافي تكثر المصنوعات كما يقتضيه برهانهم على توحيد الأفعال ، لا كما فهمه بعض القاصرين من أن المعلول الأول صادر من الواجب تعالى وسائر الموجودات صادر من المعلول الأول ؛ لبطلانه بالعقل والنقل .

(الفصول الغروية في الأصول الفقهية : ٣٢٨) .

وأما الجواب التفصيلي في أمثال هذه الموارد إنما يتوقف التصديق به على معرفة الذات أو حقيقة الصفات . فبيّن ما يكون له مباني فاسدة أو يستلزمه بعض المفاسد مما هو خلاف المحسوس وشبهه .

ولا بأس من الإشارة إلى بعض هذه الأجوبة التفصيلية في المقام :

فمنها ما عن گوهر مراد (گوهر مراد : ٢٥٨ ، فصل پنجم از باب دوم از مقاله ى دوم در علم واجب الوجود) نقلنا سابقاً مما يرجع إلى كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى من اشتمال الواجب تعالى على تمام الوجودات ، وهو عالم بذاته ، وأن هذا العلم الإجمالي يصير سبباً للعلم التفصيلي كما تقدم شرحه .

ومنها ما تقدم أن الفصول (الفصول الغروية في الأصول الفقهية : ٣٢٨) نسبه إلى بعض القاصرين من أنه ليس إشراق الوجود إلى تمام الممكنات من المبدء الأول ، بل يشرق نور الوجود من المبدء الأول إلى المعلول الأول ، ثمّ ينبسط النور منه إلى المعلول الثاني ، نظير أن يشرق النور من الشمس إلى القمر ، ثمّ ينبسط النور منه إلى الأرض وهكذا حتى يصل إلى مرتبة الهيولى والقابلية .

ومنها ما يأتي في الحاشية بعد هذه الحاشية من أن إشراق الوجود إلى تمام الممكنات من المبدء الأول إلّا أنه غير المعلول يحتاج [إلى]معدّ .

ومنها أيضاً ما يأتي هناك مبنيّاً على أصالة الماهية وأن الماهيات كالزجاجات المختلفة الألوان .

ومنها أيضاً ما يأتي هناك من أن لكلّ شيء وأنهما مقدمان على الجسم ، وأنهما مربّيان للجسم .

ومنها القول بالعقول الطولية والعرضية ، وكلّ نوع يحتاج إلى عقل عرضي [. .] .

قبل ذلك في السماء والعالم في الطريق الثالث في الجواب عن قول الفلاسفة لعدم انفكاك المعلول عن العلة لاثبات القدم الزماني للعالم أن إمكان وجود المعلول معتبر وهو من شرائط قبول المعلول للوجود ، وأن عدم الوجود في هذا الفرض ليس من جهة في الفاعل ، بل من جهة قابلية المعلول .

وعليه يقول : لعلّ بعض أقسام الوجود ـ وهو الوجود الدائمي ـ لا تقبله الماهية الممكنة أصلاً .

ثمّ يبيّن أنه لا مانع في هذا الإحتمال كما أنه لا طريق على إثبات أن الممكن يقبل الوجود الأولي .

ونحن نقول : إن المراد من الحدوث الزماني الذي يكون المقصود الأصلي إثباته للعالم هو أن يكون وجوده مسبوقاً بالعدم .

وإذا عرفت ذلك فنقول : لو فرض أن للعالم وجود [اً] أزلياً ، فهذا يوجب تعدّد القدماء وهذا خارج عن الفرض .

وأما لو كان المفروض أن اعطاء الوجود إلى العالم من الواجب تعالى فهذا لا يمكن إلّا أن يكون العالم مسبوقاً بالعدم .

وتقدم أن المراد من الحدوث الزماني للعالم ذلك .

ثمّ هذا البيان لا يفرق بين أن يكون المؤثر في العالم فاعلاً على نحو الإيجاب أو الإختيار ؛ لأن التأثير في فرض وجود [ه] تحصيل للحاصل .

نعم ، لقائل أن يقول : إن المؤثر في وجود الشيء لو كان فاعلاً على نحو الإيجاب كما في ضوء السراج وإحراق النار ، فهنا يكون التأثير موقوفاً على أن نقول : إن المعلول كلما يوجد ويعدم نظير الحركة الجوهرية التي يقولونها إلّا أن مادام العلة يكون المعلول في الخارج موجوداً بواحد من وجوداته المتبادلة ، فلا ينفك وجود المعلول عن وجود العلّة ، فأما لو كان الفاعل مختاراً ، فتقدم دعوى أنه فاعل بالداعي ، وأن الداعي لا يدعو إلّا إيجاد المعدوم ، فيثبت الحدوث الزماني للعالم بعد أن الفاعل مختار .

إلّا أن يقال : انفكاك المعلول عن العلة في الفاعل المختار لو كان بداع زائد عن الذات كما في العباد ، فمسلّم فإنه بعد الذات لا بدّ أن يوجد الداعي والداعي لا يدعو إلّا إلى معدوم .

وأما لو كان الفاعل المختار فاعلاً بداعٍ هو عين ذاته ، فيمكن عدم انفكاك المعلول عن العلة

لإشراق نور الوجود عليه يكون بمنزلة جعل المرآت في مقابل الشمس حتى يشرق النور إليها.

وعلى هذا لا يلزم أن يكون معلول الأخير أقلّ وجوداً من سابقه وسابق سابقه كما أن الإنسان صار إنساناً بعد ما كان جماداً، ثمّ صار نباتاً في بطن أمه، ثمّ صار حيواناً مع أن الإنسان أشرف وجوداً وأكثر وجوداً.

وأما ما ذكرناه أولاً من أن المعلول اللاحق يكون وجوده من وجود سابقه نظير إشراق الشمس أولاً على القمر، ثمّ ينبسط النور الذي وجد في القمر من الشمس إلى الأرض يكون مبنياً على أن نقول: إن ا لمبدء الأعلى لم يؤثر إلّا في المعلول الأول. وهو خلاف الحق قطعاً.

نعم، لا مانع من أن نقول: إن مثل ذات الشقي لم يستعدّ من أول الأمر إلّا لمقدار قليل من الوجود. ولا ينافي ذلك كون إعطاء الوجود إليه من المبدء الأعلى* كذات السعيد كما لا يخفى.

بأن فرض تعلق الداعي الذي هو عين الذات بوجود شيء في الأزل.

لكن بناءً على ما ذكرنا لا يحتاج إثبات الحدوث الزماني للعالم بقول الأنبياء إلى دليل آخر حيث إنه لا مانع من عدم تعلق الداعي إلى الإيجاد إلّا بعد كون المعلول معدوماً أولاً. (منه قدس سرّه).

**) وفيه أن هذا منافٍ مع ما هو المشهور من أن الماهيات منتزعات عن الوجود، وليس لها تقرر بنفسها.*

هذا، ومع ذلك يكون الجواب الإلزامي موجوداً لأنّا نرى بداهة أن الموجودات ليست في الشرافة بنسق واحد، لأن الياقوت ليس كالنجاسة، وليس الإنسان كالكلب. وهذا في الواقع يكون له منشأ. فبكلّ شيء يصحّح الإختلاف هنا نحن نصحّح بمثل ذلك في أفراد الإنسان.

فكما أن للكلب مكاناً وللإنسان مكاناً آخر، فكذلك أفراد الإنسان تكون مختلفةً بحسب الأمكنة لاختلافهما كاختلاف الكلب والإنسان.

والياقوت والزخرف وغير ذلك واختلاف آثار وجود كلّ منها فافهم.

وبعد وضوح ذلك ليس علينا التعرّض لبيان سرّ اختلاف ذوات الأشياء من الموجودات ، وليس علينا أن نعيّن ذلك على القول بأن الأصل هو الوجود وأن الماهية منتزعة منه بأن نقول : إن الذات عبارة عن حدّ الوجود ، وحدّ الشيء غايته ، وغاية الوجود (في المخطوطة : « وهو ») ـ وهو العدم ـ بتقريب تقدم في أول المطلب الثاني في المتن ؛ أو أن نعيّن ذلك على القول بأن الأصل هو الماهية وأن لها ثبوتاً في عالم التقرير وأن الوجود عارض عليها .

فنقول : إنه إذا أشرق نور الوجود على صفايح الماهيات فيوجِد لكلّ منها أثراً نظير ما إذا أشرق نور الشمس على زجاجات مختلفة الألوان أو موضع العطر والنتن حيث يوجَد لكلّ منها أثر بعد إشراق الشمس عليها .

كما تقدم شرح ذلك في أواسط المطلب الثاني قبل التعرض لمعنى القضاء والقدر كما أنه ليس علينا تعيين أن إشراق الوجود على تمام الممكنات من المبدء الأول وإن كان الحق كذلك بأن نقول كما أن وجود الجزء مقدم على وجود المركب ،ووجود الجوهر على وجود العرض ،كذلك ليس تمام الماهيات تامّ القابلية لإعطاء الوجود إليها ، بل يحتاج إلى معدّ ، لكن المعلول الأول لا يحتاج إلى معدّ ، فيشرق نور الوجود ، ثمّ بعد ذلك يصير ذلك منشأ لأن يصير المعلول الثاني قابلاً لأن يشرق نور الوجود إليه كما شرحنا ذلك هنا في آخر المطلب الخامس .

نعم ، على تقريب ذكرنا يلزم أن يكون وجود الأخسّ مقدماً على وجود الأشرف إلّا أنهم يقولون ، إن لكلّ شيء نفساً وعقلاً ،وإنهما في الوجود مقدم على هذا الإنسان الخارجي كما تقدم نقل ذلك في الحاشية عن ملا صدرا في رسالة حشر العوالم وفي تفسير سورة « سبّح » أيضاً ظاهراً ، (راجع هامش ص ٩٧ رقم ٤ ، ٧ ، ١١ ، ١٠)و قلنا : إنه يقول إن حشر الجسم إلى ذلك النفس والعقل وهما يكونان مربّيان لهذا الجسم ما لم يضمحل .

أو أن نقول : ليس الإشراق إلى تمام الممكنات من المبدء الأول ، بل نقول : إنه يشرق نور الوجود من المبدء على المعلول الأول ، ثمّ ينبسط النور منه إلى المعلول الثاني ، وهكذا . نظير أن يشرق النور من الشمس إلى القمر ، ثمّ ينبسط النور من القمر إلى الأرض وهكذا حتى يصل إلى مرتبة ليس قابلاً للوجود الفعلي ، بل يكون مجرد

الهيولى والقابلية كما نقلنا ذلك في أول المطلب الخامس .
وهذا معنى قولهم « إن الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد » .
ومما ذكرنا ظهر اختلاط كثير مما نقلناه في المتن .
ثمّ أقول : هذان النحوان للقول بصدور الممكنات من الواجب تعالى من الفلاسفة بل كذلك المسلك الذي يستفاد من كلام كوهر مراد (راجع حامش ص ٩٣ رقم ٥) على ما تقدم عند التعرّض لمعنى القضاء والقدر في ذيل المطلب الثالث ، ومقتضى ذاك السالك وحدة الوجود في الجملة .
ثمّ إن المسلك الأخير الذي نقلناه هنا ظاهره مطابق مع قول من يقول : إن الواحد لا يصدر منه إلّا واحد ، ونحن تعرّضنا لذلك في أول مكتوباتنا في أصولنا الصغير .
ثمّ لو قلنا بأن الأمور الإعتبارية توجد في المعلول وغيره ، غير قابل لأن يصير مصححاً لتعدد التأثير فيلزم هذا القول أن يكون كلّ موجودين فرضا أن يكون أحدهما علة للآخر ، إما مع الواسطة أو بلا واسطة كما ألزم عليهم الطوسي (ره) في فصوله (راجع : الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية : ٨١، الفصل الأول في التوحيد ، نقض قول الفلاسفة بأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد).
وأيضاً مقتضى هذا المسلك أن كلّ شيء يكون وجوده مقدماً على الآخر أن يكون من حيث الوجود أتمّ ، وإن كانت ماهيته أنقص على القول بأصالة الماهية .
وأما ما يلزم لكلا المسلكين اللذين قلنا إنهما من الفلاسفة أنه يلزمهما قدم العالم الذي قيل فيه إنه خلاف ضرورة الأديان (الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف للسيد بن طاووس : ٣٥٧، في جملة من اعتقادات الأربعة المذاهب في الانبياء). وذلك لأنه بمقتضى كلا المسلكين ليس المعلول الأول محتاجاً إلى شيء في إشراق نور الوجود عليه .
ثمّ إن مقتضى ظاهر المثالين وإن يقتض كون المبدء الأول فاعلاً بالإيجاب ، إلّا أن المثال مقرّب من جهة ومبعّد من جهة ، بل السبزواري في آخر منظومته في المنطق (راجع : شرح المنظومة في المنطق والحكمة ١ / ١٣٧ ـ ١٣٨، الصناعات الخمس ، المغالطة) عند التعرض للمغالطات عدّ من المغالطات نسبة بعض المتكلمين إلى الفلاسفة أن الله فاعل بالإيجاب ، وغفلوا من أن الفلاسفة متّفقون على أنه تعالى قادر

مختار باختيار دائم واجب عين ذاته الأقدس ، وأن فيضه الأقدس دائم ، والمختار مَنْ كان فعله مسبوقاً بالمبادئ الأربعة : الحياة والعلم والمشية والقدرة .

نعم ، هو تعالى فاعل بالعناية (هذا مذهب الحكماء : لاحظ : كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد : ٢٥٥ ، الباب الثالث ، الفصل الأول ، افعاله تعالى معلّلة بالأغراض والغايات) ***لا فاعل بالقصد والداعي الزائد ، فإن الفاعل بالداعي الزائد مجبور لذلك الداعي ومقهور له ، ويضطرّه الداعي الزائد إلى الفعل ، بخلاف المختار باختيار هو عين ذاته ، فإنه المختار المحض .***

أقول : من حيث الإختيار لا فرق بين أن يكون الإختيار عين الذات أو زائداً [أ] عليه ، وصدور الفعل على كلا التقديرين يحتاج إلى مرجّح في نظر العقل كما أن الجهات التي نقلها في التجريد وشرحه (راجع : كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد : ٣٠٨ ، الفصل الثالث في افعاله ، المسألة السادسة ، في أنّا فاعلون) ***للفرق بين المقامين غير فارق من جهة الإختيارية وإن كان الفرق بين إرادة العبد وإرادة الواجب من جهات عديدة .***

وأما ما ذكره من اشتباه النسبة إلى الفلاسفة ، فنقول :

قال في كشف الفوائد للعلامة (ره) في شرح قواعد القواعد للمحقق الطوسي (ره) (لاحظ : كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد : ٢٣٧ ـ ٢٤٠ ، بحث في النسبة بين فعل العبد وفعله تعالى) ***: إن الحكماء يقولون : كلّ فاعل فعل بإرادةٍ مختارٌ سواء قارنه الفعل في زمانه أو تأخر عنه .***

وعن غيرهم أن مقارنة الفعل مع الفاعل وعدم تأخره عنه من خواصّ الفاعل بالإيجاب ، وأما القادر المختار فلا يجوز أن يقارنه فعله في الزمان ، لأنه يفعل بواسطة القصد والداعي ، ولا يتحقق القصد إلى إيجاد الموجود ، بل إلى إيجاد المعدوم .

إن قلت : إن المحقق السبزواري أيضاً كان ملتفتاً إلى أن القصد والداعي لا يتعلق إلّا إلى إيجاد المعدوم ، لكنّه قال : إنه تعالى ليس فاعلاً بالداعي الزائد . (شرح الأسماء الحسنى ١ / ١١ ، في معنى ياكريم) .

قلت : لا فرق بين أن يكون الإرادة عين الذات أو زائداً في أنه لا تتعلق إلّا إلى إيجاد المعدوم . فإذا فرض معدومية الفعل وعدم معدومية الفاعل ، يثبت حدوث العالم ،

[هل الاشكال ارتفع بما ذكرناه؟]

/ ١٢٧٢ / **الثاني** في ملاحظة أن أصل الإشكال يرفع بما ذكرناه أم لا؟

فنقول: لا يخفى أن إعطاء الوجود إلى الشقي يكون باختيار من الله تعالى. وعلى هذا فلابدّ أن يكون في ذلك حسناً، فحينئذٍ لو قلنا إن مجرد اعطاء نعمة إلى الفقير ولو علم المعطي أن هذا الفقير باختياره يجعل هذه النعمة بنوع يصير منشأ لابتلائه إلى الأبد أيضاً يكون الإعطاء حسناً، فحينئذٍ يرتفع الإشكال.

ولمّا كان أحد الوجوه التي ذكرت لحسن التكليف في حق الشقي بمثل هذا الجواب، فلذا نحن نتمّم المطلب هناك ـ إنشاء الله ـ.

فيلزم من ذلك أن من قال بالقدم الزماني للعالم فيلزمه أن يعدّ الواجب تعالى فاعلاً بالإيجاب.

فظهر مما ذكرناه صحة ما نسب إلى الفلاسفة القائلين بالقدم الزماني للعالم من أنهم يلزمهم فلا [...]. (منه قدس سرّه).

حسن التكليف والإنذار

[حسنُ التكليف والإنذار والأمر بالمعروف وشبهها]

المطلب السادس: في حسن التكليف والإنذار والموعظة والأمر بالمعروف وأشباه ذلك.

فنقول: إن الكلام يقع تارة في حسنها في حق من يصير سعيداً في الجملة بحيث يخرج أقلاً[1] من عنوان المخلّدين في النار، وتارة في حسنها في حق الشقي الصرف الذي تزيد شقاوته دائماً.

أما في حق من لا يخلد في النار، بل يدخل الجنة بالأخرة، فجميع هـذه الأمور حسن في حقهم باختلافٍ في الخصوصيات.

[مراتب السعادة والشقاوة مختلفة]

وبيان ذلك أن الناس في مراتب السعادة ليسوا على نسق واحد /١٢٧٣/ كما أنهم في مراتب الشقاوة أيضاً كذلك. فتارة يكون الإنسان في مراتب السعادة إلى حد يكون بنفسه عارفاً بالله ومطيعاً له، ولا يحتاج إلى معلّم بشري. وتارة يكون تالياً لذلك ويحتاج إلى معلم بشري، لكن يكفيه الإشارة ولا يحتاج في تصديق المعلم البشري إلى معجزة وهكذا إلى أن تصل المرتبة إلى حد يحتاج إلى الوعد والوعيد بعد تصديقٍ بنبوّة نبيّه، وهكذا إلى أن يصل إلى حد لابدّ في كلّ يوم من موعظة بأطراف الموعظة وأنواعها.

وهكذا ربما يكون الإنسان مع ذلك في غاية الطغيان، لكنّه يكون مصدّقاً

---

١) كذا.

لبعض الإعتقادات النافعة في الجملة تصديقاً ضعيفاً بحيث يخرجه من الخلود في النار.

وعلى هذا، فالتكليف حسن في حق الكلّ، حيث إنه موجب لأن يصيروا سعيداً في الجملة.

وأيضاً ظهر حسن كلّ واحد من الموعظة والأمر بالمعروف وأشباه ذلك كلّ في محله.

ثمّ لا يخفى أن من ينجو بالأخرة من النار يكون سعيداً بحسب الذات في الجملة وإن كان فيه /١٢٧٤/ شقاوة عرضية، وهذه الشقاوة العرضية تـزول[1] بواسطة التعذيب في دار الدنيا أو عند الموت أو في عالم البرزخ أو في يـوم القيامة أو يبقى مدة في النار أيضاً.

وإذا صار[ت] سعادته الذاتية خالصة وزالت عنه الشقاوة العرضية فـيصير قابلاً لأن تشمله الرحمة أو يفوز بالشفاعة.

إن قلت: إذا صار سعيداً فلا يحتاج إلى الشفاعة.

قلت: سعادته ضعيفة بحيث لا يكون قابلاً لدخول الجنة بلا توسطة شفيع.

وأما الشقي الذاتي فلا يمكن أن يصير سعيداً.

نعم، ربما يفعل الفعل الحسن، وحينئذٍ وإن كان فعله محبوباً لله تعالى، إلّا أن ذاته يكون مبغوضاً عنده كما ورد* في بعض الأخبار قريب من هذا[2] من أنه

---

١) في المخطوطة: يزول.

*) ***نقل. (منه قدس سرّه)*** .

٢) التوحيد: ٣٥٨، باب السعادة والشقاوة، ش ٥٨، ح ٥.

هكذا نصه: «.. عن أبي عبدالله عليه السلام قال: ان الله خلق السعادة والشـقاوة قـبل أن يـخلق خلقه.. وإن كان علمه شقياً شقياً لم يحبه أحداً وان عمل صالحاً أحب عمله وأبغضه

«ربما يكون فعل شخص محبوباً له ويكون ذات الفاعل مبغوضاً عنده، فلا ينفع بحاله العمل»، وذلك لأن الشقاوة الذاتية أخذ[ت] الأصل من يده كالإيمان بالله بالمراجعة إلى الآيات[١]؛ ومن هذا الباب ما ورد من أن «بغض عليّ سيئة لا ينفع معها حسنة»[٢].

وأما ما ورد من أن «حبّ عليّ حسنة لا يضرّ معها سيئة»، فالظاهر أنه غير باقٍ على ظاهرها للأخبار الكثيرة الواردة /١٢٧٥/ في أن المحبّين يصيرون معذّبين لأجل المعاصي في عالم البرزخ أو في يوم القيامة أو في جهنم أيضاً في الجملة؛ اللهمّ إلّا أن يقال إن العذاب بواسطة نقصان في أصل المحبّة؛ فتأمل.

ومما ذكرنا ظهر أن المراد من الشقاوة الواردة في بعض الدعوات من أنه «**كنت مكتوباً بسمي في الأشقياء، فأمحه وأثبته في السعداء**»[٣]، يكون المراد هو الشقاوة العرضية القابلة للزوال.

لما يصير إليه...

١) ومنها قوله تعالى: ﴿ان الذين لا يؤمنون بآيات الله لا يهديهم الله ولهم عذاب أليم﴾ النحل: ١٠٤.
ومنها قوله تعالى: ﴿وأن الذين لا يؤمنون بالآخرة أعتدنا لهم عذاباً أليماً﴾ الأسراء: ١٠.
ومنها قوله تعالى: ﴿ان الذين لا يؤمنون بالآخرة زيّنا لهم أعمالهم فهم يعمهون﴾ النمل: ٤، وغيرها.

٢) الروضة في فضائل أمير المؤمنين لإبن شاذان: ٢٨، ح ٩٢؛ ينابيع المودة لذوي القربى ٢ / ٢٩٢، المودة السادسة، ح ٨٤١؛ نهج الحق وكشف الصدق للعلامة الحلي: ٢٥٨، القسم الثالث في الفضائل الخارجية.

٣) اقبال الأعمال ١/ ٣٧٩، باب ٢٧، فيما نذكره من زيادات ودعوات في الليلة الثالثة والعشرون. هكذا نصه: «..إن ك،نت من الأشقياء فامحنى من الأشقياء واكتبني من السعداء..».

[وجه حسن التكليف في حقّ من يكون شقياً مخلّداً في النار]

وأما حسن التكليف في حق من يكون شقياً بحيث لا يخرج نفسه من الخلود في النار فذكر من وجوه*:

الأول هو التسجيل، يعني أن ذات الكافر كان شقياً بحيث لا يختار الإيمان والأفعال الحسنة مادام الإختيار التامّ له، ﴿ولو ردّوا لعادوا لما نهوا عنه﴾[1]. ومثل هذا الذات كان مَثَلُه كمثل الزخرف ليس قابلاً لأن يوضع على [الـ]سرير السلطاني مثل الجنة، بل لابدّ أن يوضع عند المبال، وخلاف ذلك يكون هجيناً، /١٢٧٦/ إلّا أنه إذا أدخله ابتداءاً في مبال جهنم فحينئذٍ إذا رأى هذا الشقي أن من كان مماثلاً له في الصورة ويتخيّل أنه في المعنى أيضاً مثله يكون في فردوس الجنان، فحينئذٍ يبقى لهذا العبد حجة أنه لِم أدخلتني النار مع أني مثله؟

وإذا قيل في جوابه إن ذاتك زخرف وذات فلان ياقوت أحمر، لم يقبل ذلك ولكن بعد التكليف ورؤية نفسه أنه مخالف للتكليف دون الشخص الذي يراه في الجنة، فسكت، فيكون التكليف رَفَعَ حجة الشقي، ﴿ولئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾[2] ﴿وليميز الله الخبيث من الطيّب﴾[3] ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها،

---

*) *وكلّ منها لم يجر في مطلق المعاصي أيضاً؛ غاية الأمر أن من ينجو يكون لرفع الإشكال جواب خاص لا يجري في من لا ينجو بالأخرة. (منه قدس سرّه).*

١) الأنعام: ٢٨.

٢) النساء: ١٦٥.

٣) الأنفال: ٣٧.

اولئك كالأنعام بل هم أضلّ، اولئك هم الغافلون﴾[١]. **ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربّنا لولا أرسلت إلينا رسولاً ﴾**[٢].

أقول: لا يخفى أن الدخول في جهنم تارة يكون نظير إدخال الأنعام في الإصطبل /١٢٧٧/ ويكون العذاب فيها متجدداً دائماً، وليس بحيث يصير الداخل بريئاً من وجوده، فهذا لا محظور فيه أصلاً، لأن المفروض أن عذابه إنما يكون ناشياً من عدميات ذاته كما عرفت في المقدمات السابقة، والوجود الذي أعطي إليه كان خيراً محضاً، والمفروض أن ما يترتب من الخواص على عدميات ذاته ليس بحدٍّ يوجب لأن يصير بريئاً من الوجود.

فإعطاء الوجود إليه كان خيراً محضاً، والمفروض أن التكليف ليس مضرّاً بحاله؛ لأن ذاته كانت مقتضية لهذا المقدار من العذاب.

نسب إلى صدر الدين الشيرازي أنه قال في رسالته الموسومة بالحكمة العرشية[٣] التي ألّفها بعد تأليف الأسفار الأربعة والشواهد الربوبية والمبدأ والمعاد، بعد ما نقل عن أهل الكشف من انقطاع مدة العذاب وانتهاء زمان الآلام لأهل الجحيم وتبدّل النار المؤلمة بالنعيم: وأما /١٢٧٨/ أنا والذي لاح لي بما أنا مشتغل به من الرياضات العلمية والعملية أن دار الجحيم ليست بدار النعيم، وإنما هي موضع الألم[٤] والمحن وفيها العذاب الدائم، لكن آلامها متفتة متجددة على الإستمرار بلا انقطاع والجلود فيها متبدّلة وليس هناك موضع راحة[٥]

---

١) الأعراف: ١٧٩.

٢) طه: ١٣٤.

٣) في المخطوطة: «الآلام».

٤) في المخطوطة: «الآلام».

٥) في المخطوطة: «أو».

واطمينان، لأن منزلتها من ذلك العالم منزلة عالم الكون والفساد من هذا العالم؛ إنتهى.[١]

وتارة يكون إدخاله في جهنم لأجل صرف العذاب لأجل خواص معاصيه، ولم يتصور فيه راحة بوجه من الوجوه، ويكون لا يزال هذا العذاب له موجوداً بحيث يبرء من أصل وجوده في كلّ ساعة ألف ألف مرّة.

فالوجه السابق لا يصحّح ذلك لأن التكليف لأجل التسجيل، وإنما الحجة إنما يحسن لأن يكون التكليف لأجل الخباثة التي كانت[٢] قبل ذلك موجودةً فيه.

وأما العقاب التي تنشأ[٣] من نفس التكليف، فلا يصير التسجيل مصحّحاً له.

هذا، مع أن إعطاء الوجود /١٢٧٩/ إلى مثل هذا الذات لم يذكر في السابق ما يصير دليلاً على أن إعطاء الوجود هنا حسن، حيث إن المفروض أن إعطاء الوجود يكون عن إرادة الله تعالى وليس باضطراري. ولا ينافي ذلك كون أصل إعطاء الوجود خير[اً] محضاً.

نعم، لو قيل: إن في جهنم قسمين من العذاب:

أحدهما: ما يكون دائمياً ولكنه ليس بعذاب صرف. وهذا يكون بمقتضى أصل الذات كما هو مقتضى ظواهر الآيات السابقة.

---

١) الحكمة العرشية: ٦٦، الإشراق الثالث في أحوال تعرض في الآخرة، قاعدة في خلود أهل النار فيها؛ والحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٥ / ٣٨١، الفصل الرابع والثلاثين.

٢) في المخطوطة: كان.

٣) في المخطوطة: ينشأ.

وقد عرفت أنه لا محذور في هذا القسم.

وثانيهما: ما يكون أحد الوصفين فيه منتفياً، إما أن لا يكون دائمياً وإما أن لا يكون عذاباً صرفاً، بل إنما يصير منشأ لزيادة ابتلاءاته.

فهنا لا محذور في اعطاء الوجود إليه، ولا في تكليفه.

أما بالنسبة إلى العذاب الذي / ١٢٨٠ / يكون من خواصّ ذاته فقد عرفت أنه لا محذور فيه.

وأما العقاب الذي ينشأ من المعاصي فلمّا لم يكن بحدٍّ يوجب أن يتبرّء من أصل وجوده دائماً، فلا محذور في إيجاد مثل العبد وإن كان ذاته في أرذل الرذالة كخرء الكلاب.

وأما التكليف بالنسبة إليه أيضاً، لا محظور فيه لوجهين:

أحدهما: أن نقول: كما أنه يمكن أن يكون هذا المقدار من العقوبة من خواصّ المعاصي كذلك يمكن أن يكون عقوبة أشدّ من ذلك من خواصّ الشكاية عن الله تعالى في يوم القيامة، فحينئذٍ لو تمّت الحجة على العبد بالتكليف لم يَشْكُ من الله تعالى في يوم القيامة من أجل إدخاله في النار حتى يترتب عليه عذابٌ أشدّ، بخلاف ما لو لم يسجله ولم تتمّ الحجة عليه بواسطة التكليف.

فعلى هذا يكون التكليف في حقه إحساناً محضاً.

وثانيهما: أن نقول: إنه لا محظور في التكليف في الصورة التي فرضناها مع قطع النظر عن ذلك أيضاً، ولنوضح ذلك بمثال، فنقول: إذا كان لمولىً عبيد[1] ويكون هذا المولى ذا فضل عظيم ويبذل / ١٢٨١ / في كلّ يوم إلّا أن هذا البذل

---

١) في المخطوطة: عبيداً.

مشروط بأن يجيئوا عند مولاهم، فيأخذوا من يد إحسانه، ولكن في الطريق تكون حيّة ولصٌّ ويكون كلّ واحد من العبيد قادرين على دفع اللصّ وقتل الحيّة، فحينئذٍ إذا علم المولى أنهم يسامحون في قتل الحيّة ودفع اللصّ، فيجيء اللص ويأخذ قميصهم فيبقون بلا قميص أو أن الحيّة يضربهم ولكن يمكن رفع سمّ الحيّة منه بإلقاء نار عليه في مقدار من الزمان، فحينئذٍ إذا علم المولى من أنه إذا لم يأمرهم بأن يجيئوا عند المولى ويأخذوا العطاء منه يذمّون المولى، فحينئذٍ لا محظور في أن يأمرهم بأن يجيئوا عنده ويأخذوا العطاء منه وإن كان عالماً بأنهم بالأخرة لا يجيئون باختيارهم.

إن قلت: لِمَ جعل الملازمة بين المعصية والعقوبة؟

قلت: إمكان أن يكون له سرّ لم نعلمه يكفينا، كما أنّا لا نعلم السرّ في جعله الملازمة بين كثرة الأكل ووجع القلب، وبين أكل السمّ والموت.. إلى /١٢٨٢/ غير ذلك.

إن قلت: فعلى هذا لِمَ لا نلتزم بالعقاب الأبدي الذي لا راحة فيه بوجه ويكون بحيث يكون بريئاً من وجوده في جميع الآنات إلى الأبد.

قلت: لو تمّ الجواب الثالث أو الثاني الآتيان، فلا بأس بالإلتزام بذلك، وإلّا فنقول: لا تبقى فائدة في إيجاد هذا الشخص.

[جواب آخر عن الإشكال]

الثاني من الأجوبة ما ذكرته في أوائل الأوامر (ظاهراً) في الأصول، وهو أن الإحسان إلى الغير حَسَنٌ وإن عَلِمَ المحسن أن المحسن إليه يقتل نفسه بذلك

الإحسان.

وهذا الجواب لو تمّ يصير جواباً عن حكمة إيجاد الشقي ولو علم أنه يصير معذّباً أبداً، ولا راحة له أبداً أيضاً.

وبيان هذا الجواب بأن نقول: إنه كان في فعل الطاعات والإحتزاز عن المعاصي خواص وآثار، وجعل الوعيد على فعل المعصية وترك الطاعة موجب لحصول تلك الخواص والآثار العظيمة، فلذلك* يصير الوعيد حسناً. ولو علم أن هذا الوعيد مضرّ بحال فلان حيث إنه يخالف التكليف، فيستحقّ العقوبة.

أقول: هذا الجواب يحتمل فيه احتمالان:

الأول أن يكون المراد /١٢٨٣/ من الوعيد جعل الملازمة بين ارتكاب المعصية وعقوبة خاصة بشرط إعلام العبد بذلك. فهذه الملازمة من حيث إن من شأنه أن يقرب الإنسان إلى خاصية الواقع، فيكون نافعاً بحال العبد، ومن

---

*) *حيث إن جعل الغير في معرض الإحسان إليه حَسَن ولو صار ذلك مضراً بحاله لسوء اختياره، وكان المحسن عالماً بذلك أيضاً.*

وفيه أن مثل ذلك المحسن مثل من أعطى سيفاً إلى من يقطع السبيل ويقتل النفس، فقتل به مؤمناً. ففي الكشاف في سورة التغابن (الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل ٤ / ١١٣) *أن العقلاء مطبقون على ذمّ ذلك الواهب كذمّهم لذلك القاتل، بل لَوْمُهم على الواهب أشدّ. ومثل ذلك خلق القبيح وخلق فاعل القبيح. فإن الثاني أشدّ لوماً عند العقلاء.*

ثمّ أجاب بما ملخّصه بأنا قد علمنا أن الله حكيم عالم بقبح القبيح، عالم بغناه عنه، وذلك يقتضي استحالة صدور القبيح عنه. فيعلم أن أفعاله كلّها حسنة.

ثمّ نرى أنه تعالى خلق فاعل القبيح وأعطى الأسباب إلى من يعلم أنه يستعملها في الشرور والقبايح والظلم على نفسه أو غيره، فوجب أن يكون ذلك كلّه حسناً، وكان له وجه حسن؛ وخفاء وجه الحسن علينا لا يقدح في حسنه كما لا يقدح في حسن أكثر مخلوقاته جهلنا بداعي الحكمة إلى خلقها. (منه قدس سرّه).

حيث إنه ربما يخالفه العبد، فيستحق العقوبة بذلك يكون مضرّاً له.

فيكون حال جعل الوعيد نظير إيجاد الحيّة إلّا أنه لمّا يكون الإنسان قادراً على دفع سمّ حيّة الوعيد عن نفسه بأن يطيع المولى، فلا يكون حيث ضرره مانع عن مقابلية النفع الذي يكون في جعل الوعيد، وهو الوصول إلى خواص الواقع.

هذا، مع أنه لو تسامح حتى ضربته حيّة الوعيد بأن خالف المولى وعصى أيضاً، كثيراً ما يكون سمّ المعصية بنوع يكون قابلاً للعلاج؛ أما في دار الدنيا فبجوهر التوبة وأما في دار الآخرة فإن لم يكن هذا السمّ من السمومات التي تفسد الإنسان بالمرّة كالكفر أو بغض ولي الله، فيصير بحيث لا ينفعه عمل في شمول الرحمة أو الشفاعة له لصيرورته ضايعاً وفاسداً بالمرّة؛ «بغض علي عليه السلام سيئة / ١٢٨٤ / لا ينفع معها حسنة»[1]. فحينئذٍ لو لم يكن سمّه من هذا الجنس فيكون قابلاً لشمول الشفاعة له أو العفو عنه بالرحمة الواسعة، فيشملانه؛ لأنه لا يمكن عدم الشمول بعد ما كان المحل قابلاً لهما، لأن النقصان والقصور من هذا الطرف لا من ذاك.

وإذا عرفت أن الوعيد يمكن دفع سمّه ابتداءاً، وبعد [أن] عدم الدفع يكون قابلاً للعلاج مع أن فيه منافع كثيرة، فنقول: إن جعل مثل هذا الشيء حسناً[2] ولو كان الجاعل عالماً بأن المجعول له يصير هذا شراً له ولا ينتفع منه أبداً، كما أن اعطاء اليد والرِجْل والعين والذَكَر وغير ذلك إليه حسن، ولو كان الله تعالى عالماً بأن العبد يصرفها في المعاصي وغير ذلك من مهالك نفسه مع أنه لم

---

١) ينابيع المودة لذوي القربى ٢ / ٧٥، ش ٤٩.

٢) في المخطوطة: حسن.

يقل إلى الآن إن اعطاء الذَكَر إلى من يزني ويقتل بواسطة ذلك ليس بحسن.

[الإشكال على الجواب الأخير]

هذا كلّه في تقرير الجواب الثاني بناءً على أحد احتماليه. ولكن يرد عليه بأن مقتضى الرأفة والرحمة أن لا يعطى النعمة إلى من كان المنعم /١٢٨٥/ عالماً بأن هذه النعمة تصير سبباً لإفساد المنعم إليه من دون أن يصل إليه منه فائدة أو يصل إليه فائدة قليلة.

نعم، لو توجب النعمة لكشف ذاته من أنها ضايعة، فلا إشكال فيه إذا كان على وجه لم يلزم فيه محذور كما تقدم، بناءً على كون التكليف للتسجيل. ويكون [ذلك] نظير وضع الذهب في النار ووضع الحديد الفاسد في النار حتى يظهر من الذهب حقيقة ذهبية، ومن الحديد الفاسد فساده.

الثاني من الإحتمالين في الجواب الأول أن نقول: إن الوعيد ليس فيه جعل ملازمة، وإنما هو وعيد صرف.

وحينئذٍ قد يورد عليه بأنه على هذا لا يثبت فعلية العذاب حتى يحتاج إلى التوجيه؛ لأن الخلف في الوعيد لا محظور فيه.

ولكن فيه أنه لابدّ أن يثبت الإستحقاق للعقوبة حتى يكون الوعيد صحيحاً، ويكون بحيث إذا أراد أن يعذّب أيضاً لم يكن فيه محذور كما ورد في بعض الدعوات: «**إذكان جزائي منك في أول ما عصيتك النار**»[1]، بل لو كان الوعيد مقروناً بالقسم وأشباهه، فالحلف هناك أيضاً لعلّ أن /١٢٨٦/ يكون هجيناً؛ «**لجعلت**

---

١) الصحيفة السجادية: ٨٩، دعاؤه في الاستقالة.

النار كلها برداً وسلاماً لكنّك[١] **أقسمت أن تملأها من الكافرين من الجنة والناس أجمعين»**[٢]. وبالجملة نحتاج إلى التوجيه للوعيد.

وعلى هذا نقول: إذا لم يكن نفعه بالنسبة إلى شخص المكلف أكثر من ضرره ولم يكن الغرض منه هو التسجيل أيضاً كما تقدم ولم يكن في مقابله خير أكثر يفوت من جهة عدمه كما سيأتي في الجواب الثالث ـ إنشاء الله تعالى ـ، لم نرَ حُسْناً في جعل الوعيد بالنسبة إلى شخص يصير الوعيد منشأ لإفساده كما تقدم في الإحتمال الأول من الإحتمالين.

[جوابٌ ثالث عن الإشكال، ذكره صاحب «گوهرِ مراد»]

هذا الجواب الثالث من الأجوبة مما ذكره في گوهر مراد،[٣] وملخصه أن نقول: إن نظام العالم يقتضي أن يوجد فيه الشقي والسعيد، وكذا نظام العالم يقتضي أن يكون الوعيد مشتركاً بين السعيد والشقي على الوجه الذي جعل.

وعلى هذا نقول: إن في إيجاد العالم وفي وعيد المكلفين كان منافع كثيرة وضرر[اً] بالأشقياء، وكان هذا الضرر في جنب تلك المنفعة شيئاً قليلاً، فكان /١٢٨٧/ الأمر دائراً بين ارتكاب الضرر القليل حتى يتمكن من الوصول إلى الخير الكثير وبين عكس ذلك. ولا شك أن عدم ارتكاب الخير الكثير لأجل الضرر اليسير ليس بحسن.

وعلى هذا فالضرر الوارد على الشقي لا يكون قبيحاً من فاعله، وإنما يكون

---

١) في المخطوطة: «ولولا ما».

٢) اقبال الأعمال ٣ / ٣٣٦، ذكر دعاء كميل بن زياد، المصباح الكفعمي: ٥٥٩.

٣) لاحظ: گوهر مراد: ٣٢٥، فصل دوازدهم از باب سوم از مقاله ى دوم، در بيان كيفيت دخول شرور در قضا وقدر الهى.

ذلك شرّاً على الشقي.

ومثال ذلك أنه إذا كان سلطان له رعايا ويريد أن يذهب رعاياه من بلد إلى بلد لأن يصلوا إلى النعم العظيمة، ولكن من شرط الذهاب أن لا يتكلم أحد في الطريق. فإذا علم السلطان بأنه يتكلم في الطريق واحد منهم من سوء سريرته، فيأخذه ويقتله حتى يصل الباقين إلى النعم الكثيرة.

أقول: هذا الجواب على فرض صحة مقدماته يكون صحيحاً، ومقدماته أيضاً ممكن الصحة.

نعم، يكون بعيداً من أن يكون الواقع كذلك إلّا أنه في مقام الجواب* يكفي

---

*) ***وتعيُّنُ هذا الجواب موقوف على أن لا يكون وجه صحيح آخر لتصحيح حسن التكليف مع أنك قد عرفت في الوجه الأول الذي نقلناه لحسن التكليف وجهين آخرين لتصحيح التكليف وقلنا بأنه لا مانع فيها.***

بقي الكلام في التعرض لحال الجواب الثالث في نفسه، فنقول:

أولاً: لا يخفى أنه ليس مرجعه إلى العجز من عدم خلق الشقي أو عذابه وغير ذلك حتى يقال إنه لا يعجزه شيء في السماء والأرض وأنه على كلّ شيء قدير؛ لأن ذلك من دوران الأمر بين أمرين أحدهما أحسن من الآخر، وأن غيرهما أيضاً لا حسن فيه.

وثانياً: ليس مرجع ذلك إلى ما قيل من أن خلق الشقي من قبل البال الذي تكون الدار محتاجةً إليه.

بل في رسالة شرح أسماء الحسنى (شرح الأسماء الحسنى ٢ / ٨٤، ذيل ﴿تؤتي المُلك مَن تَشاء وتَنْزِع المُلك ممن تشاء وتُعزّ من تشاء وتُذلّ من تَشاء﴾) ***عبّر بذلك، ويظهر من كلامه أنه من القدر الذي نهي عن التكلم فيه.***

ووجه فساده أن ذلك يقتضي أن يكون إيجاد الشرور مقصوداً بالأصالة مع أن المقصود بالأصالة ليس إلّا الفيض ويلزمه الشرور. فيكون إيجاد الشرور تبعاً لتوقف النظام على عدم منع المقتضيات والأسباب من تأثيرها، فينتج ذلك.

وثالثاً نقول: إن ترك الشرّ القليل بترك الخير الكثير إنما يناسب دعوى قبحه في صورة كان الدوران بينهما في حق شخص واحد فيما يرتكبه بأن كان في تركه عدم ضرر قليل

وكان فعله مشتملاً على خير كثير ، ولا يأتي في صورة يرتكب إنسان ضرراً قليلاً مباشرة أو تسبيباً لئلا يرتكب غيره ضرراً كثيراً .

ورابعاً :وجوب ارتكاب الخير والشرّ القليل إنما يناسب الحكم به بقاعدة العقل إذا لم يرد من الشارع نهي عن ارتكاب ذلك الفعل ولو بمقتضى الأدلة وعموماته .

وتوضيح المقام أن بعض ما يكون قبيحاً في نظرنا كذبح الغنم وغيره ، أمر الشارع أو رخّصه مع أن الأمر بالقبح والترخيص فيه قبيح .

ووجه ذلك بأنه من قبيل أن الشارع خطّأ الناس في تعيين مصداق القبيح ، وعليه ففي موارد يحكم العقل في حقنا بحسن شيء أو قبحه يكون احتمال التخطئة موجوداً ، وبعد ذلك لا وجه لرفع اليد عن دليل شرعي يدلّ على خلاف حكم العقل .

نعم ، حكم العقل مقدم على أدلّة البراءة في صورة الشك في التكليف . ومن الواضح أن حكم العقل بعد حجيته يرفع الشك الذي أخذ في موضوع أدلّة البراءة . ومما ذكرنا ظهر فساد كلام شيخنا المرتضى في المسألة الرابعة من الشبهة التحريمية حيث قدّم أدلّة البراءة أيضاً على حكم العقل بدفع الضرر المحتمل أو المظنون . (فرائد الأصول ٢ / ١٢١ ، المسألة الرابعة ، الشبهة التحريمية من جهة اشتباه الموضوع) .

نعم ، لو كان الدليل الإجتهادي على خلاف حكم العقل يظهر من بعض كلماته طرحه ، ولكنّه في كمال المناقضة لما نقلناه عنه .

وعرفت أن مقتضى القاعدة الأخذ بالأدلة الإجتهادية لحجية الظواهر في كلّ ما يكون ممكناً ، وعرفت أنه يمكن تعلق حكم الشرع بخلاف ما يقوله العقل لتخطئة الشارع للعقل .

وعلى هذا فإذا فرضنا أنه يكون في قتال المسلمين مع الكفار أو بعضهم مع بعض خيرٌ كثير وكان شرّه قليلاً إلّا أن الشارع نهى عنه مباشرةً أو تسبيباً قبل قيام القائم ـ عليه السلام ـ ، (الكافي ٥ / ٢٢ ، باب الجهاد الواجب مع من يكون ، ح ١ ، ٢ ، ٣ ، وسائل الشيعة ١٥ / ٤٥ ، أبواب جهاد العدو ، باب اشتراط وجوب الجهاد بأمر الإمام وإذنه وتحريم الجهاد مع غير الإمام) *فحينئذٍ لابدّ أن نقول بحرمته في غير مورد قام دليل آخر على جوازه كما في صورة الدفاع أو توقف حفظ الإسلام عليه .* (المبسوط ٢ / ٨ ، كتاب الجهاد ، حكم معاونة المجاهدين ؛ النهاية : ٢٩ ، كتاب الجهاد ، باب فرض الجهاد

هذا*.

الكافي ٥ / ٢٠، باب الغزو مع الناس إذا خيف على الإسلام، ح ١ و٢).

وأما لو أراد الكفار بلاد المسلمين أو بعضها في هذه الأزمنة من حيث السلطة مع بقاء المسلمين على إقامة شعار الإسلام وعدم تعرضهم لهم فيحرم قتالهم كما أشار إليه في الجواهر في أول الركن الثاني من كتاب الجهاد (جواهر الكلام ٢١ / ٤٧، كتاب الجهاد، الركن الثاني في بيان من يجب جهاده وكيفية الجهاد).

وزاد لذلك وجوهاً أخر، لكن على ما قاله في الجواهر يكون المدعى ورود النهي عن القتال مع حكم العقل بقبحه في فرض كان غرض الكفار مجرد السلطنة.

ونحن نقول: لو فرضنا حكم العقل بقبح ترك القتال، ايضاً يحرم القتال للنهي عنه وأنه لم يعلم ورود التخصيص على هذا النهي إلّا في صورة كان غرض الكفار قتل المسلمين حتى يدخل في الدفاع عن أنفسهم أو علم أن غرض الكفار المنع عن إعلاء كلمة الإسلام؛ فتدبّر جيّداً. (منه قدس سرّه).

) لا يخفى أن بعض ما نقل عن أهل العرفان والحكمة في مسألة عقاب الأشقياء منافٍ لما دلّ عليه الآيات والأخبار بحيث لا يقبل حملها على ما يدّعونه / ١٢٩١ / بل يجوز أن يقال: إنها منافٍ للضرورة كما يقوله المجلسي في البحار في كتاب المعاد (بحار الأنوار ٨ / ٣٢٨، الباب الرابع والعشرون، الجنة والنار والثواب والعقاب في مذهب الحكماء).

ونحن نقول: إن تصرفهم في الآيات والأخبار يمكن أن يكون أحد الأمور على سبيل منع الخلوّ:

منها أن يكون النظر إلى بعض الظواهر أو بعض الأخبار اللتين تشبهان بعض كلماتهم مثل قوله تعالى ﴿ خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض إلّا ما شاء ربك ﴾ (هود: ١٠٨ ـ ١٠٧)، ***ومثل ما ذكره الزمخشري في ذيلها أو ذيل نظيرها من الخبر الذي يدلّ على أن جهنّم يفتح أبوابه وليس فيه أحد*** (الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل ٢ / ٢٩٤، ذيل الآية الشريفة: ﴿فالذين فيها مادامت السماوات والأرض..﴾) ***شبيه ما نقله في الشواهد الربوبية عن التوراة من انقطاع العذاب بعد مدّة وصيرورة أهله أجنّة*** (الشواهد الربوبية: ٣٥٦، المشهد الرابع، الإشراق التاسع في سبب اختلاف الناس في كيفية المعاد. والحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٥ / ٣٤٩، الفصل

الثامن والعشرين في كيفية خلود أهل النار في النار).

ومثل الخبر الذي ينقلون عن صحيح البخاري (لم نجده في صحيح البخاري، وهو موجود في صحيح المسلم) ***في شفاعته أرحم الراحمين وأنه آخر من يشفع*** (صحيح مسلم ١ / ١١٦، باب اثبات الشفاعة واخراج الموحدين من النار).

ومثل ما نقله في البحار في جلد سماء العالم (بحار الأنوار ٥٤ / ٣٢٥، أبواب كليات أحوال العالم، الباب الثاني، العوالم ومن كان في الأرض قبل خلق آدم) ***عند التعرض لبيان الأجنّة من الخبر الذي يتصدى لبيان خلق الإنسان بعد خلق الجن والنسناس، وأنه فيهم من يكون سعيداً وجعل لهم الجنّة، ومن يكون شقياً وجعل له النار، ثمّ يتعرّض لبيان أنه شرط البداء في الأشقياء.***

والجواب أن أمثال ذلك لا يمكن المقاومة لما ثبت من الآيات والأخبار من ثبوت العذاب المخلّد، وما من مطلب يكثر فيه الروايات وشبهها إلّا ويوجد فيما ورد فيه ما يكون ظاهره منافياً لما ثبت فيه ضرورة من سائر أدلّتها.

وفي أمثال المقام لابدّ أن يؤخذ بما يستفاد من أدلّتها الواضحة الموجبة للقطع أو البداهة، ثمّ يؤول ما يكون منافياً له أو يطرح لو كان صريحاً في خلافه، بل ما يرد في أمثال هذه المطالب يكون أخباره على أقسام كما أشار إليه في مجمع البيان في الأخبار الواردة في المعراج للنبي صلى الله عليه وآله (مجمع البيان ٦ / ٢١٥، سورة الإسراء ذيل الآية الشريفة ﴿سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى﴾) ***كيف وأوضح مطالب العالم من جهات عديدة أن خلق جميع أجزاء العالم من الله بلا ناصر ومعين. ومع ذلك ورد «وإن الخلق بعد صنايع لنا»*** (نهج البلاغة ٣ / ٣٢، من كتابه عليه السلام إلى معاوية، ض ٢٨؛ الإحتجاج ١ / ٢٦٠، احتجاجه [أمير المؤمنين عليه السلام] على معاوية، قال العلامة المجلسي في بحار الأنوار ٣٣ / ٦٧، أبواب ما جرى بعد قتل عثمان باب ١٦، باب كتبه عليه السلام: «هذا كلام مشتمل على أسرار عجيبة من غرائب شأنهم التي تعجز عنها العقول ..»). ***وكذلك «أنا خالق السماوات ..»*** (لاحظ: الذريعة ١٣ / ٢١٠، ش ٧٤٢، شرح خطبة البيان والشرح المنسوب إلى أمير المؤمنين للمحقق الميرزا صاحب القوانين. ولكن لم نجده في نهج البلاغة)، ***إلخ.***

ومنها ما تقدم نقله عن الشواهد الربوبية من أن من أعطي قلبه الرحمة لا يرضى بالعذاب،

بل لو أمكنه يزيل العذاب من العالم ، والله تعالى معطي الرحمة والكمال وأرحم الراحمين ، ومعطي الكمال أولى بذلك الكمال . (الشواهد الربوبية : ٣٨٩، المشهد الرابع ، الشاهد الثاني ، الإشراق السادس عشر في كيفية الخلود أهل النار).

والجواب أنه ربما يظنّ ما ليس بكمال كمالاً ، وربما يكون شيء كمالاً في حق شخص دون آخر كما أن المظلوم يحسن منه العفو والحاكم يحسن منه الإنتقام .

هذا ، مع أنا نرى أن الله تعالى يبتلي الناس بما لو أمكن كلّ أحد أن يزيل ذلك عنه أزال عنه .

إن قلت : إن ذلك للتكميل ورفع الدرجة ، فيكون بمثل الأذية التي توصل إلى المريض من الدواء و غير ذلك .

قلت : أولاً نحن نرى هذه الإبتلاءات وأشدّ منها في الحيوانات والكفار مما لا نقول فيها بالتكميل ، بل خلقه الحيوانات على أن بعضها آكل وبعضها مأكول يأكله الآكل بما هو أشدّ العذاب مع أن الخلق على ذلك ، بل فيه إرزاقهم .

وثانياً من الممكن أن يكون للعذاب في الآخرة حكمة وحسن ، لحسن عدم انفكاك المقتضى عن المقتضي أو غير ذلك ، ولا دليل على انحصار حكمة العذاب وشبهه بالتكميل .

ومنها دعوى أن من يعلم الروح وعوالم الإدراكات يعلم بالمشاهدة ظهوراً أوضح من العيان أن أصناف عذاب الآخرة ثلاثة :

منها حرمة افتراق المشتهيات ، وهو المعبّر عنه بعذاب البرزخ وناره .

ومنها خجلة المفضحات (؟) ، وهو المعبّر عنه بعذاب يوم القيامة .

ومنها حسرة فوات المحبوبات من العلوم مما فات منك مما يعرف عظيم قدره بعد الموت .

أقول : ما أشرنا إليه مجمل ما يطولونه ، وأهل هذا المسلك بين من ينكر المعاد الجسماني وبين من يعترف بكلّ من الجسماني والروحاني وأنه لا منافاة بينهما .

أما من ينكر المعاد الجسماني فيرد عليه أولاً فساد المبنى ؛ إذ هو منافٍ للضرورة من الدين ويكفي في ثبوته مجرد امكانه بعد ثبوته من الدين ضرورةً كما هو كذلك في كلّ ما يثبت بخصوص الشرع مثل وجود الجنّ والملك والشياطين وغير ذلك مما ثبت من الشرع القول به .

والمعاد الجسماني ممكن . ومن يقدر على الخلق أولاً يقدر على الإعادة أيضاً كما صرّح به في الآيات (مثل : الأعراف : ٢٩ ، الانعام : ٩٤ ، الإسراء ، ٥٢ ، الكهف : ٤٨ ، يـس : ٧٦ ـ ٧٨) . *ولا يلزم عود الفواصل فلا يرد شبهة الآكل والمأكول* . (البقرة : ٢٦٠ ﴿وإذ قال ابراهيم رب أرنى كيف تحيى الموتى﴾) .

ودعوى أنه لو عاد الجسم فيصير دنيا ، ففيه من الممكن أن يتفاوت مع الدنيا من جهات أخرى ودعوى أن العود إلى البدن من قبيل التنزل فهو خلاف الحكمة .

ففيه : أنه لا مانع من القول بأن الجمع بين الروح والبدن أكمل وأنه لم ينقص من الروح شيء .

ودعوى عدم القابلية للخلود إلّا المجرد ، ففيه أنه من الممكن أن يكون التركيب بنحو لا يوجب التشتت ، ورجوع كلّ جزء إلى أصله كما بالموت .

ثمّ إنه لو توقف المعاد الجسماني على الخرق والإلتيام في الأفلاك أيضاً لا امتناع فيه ، بل لو تمّ دليلهم على الإستحالة فإنما هو بالنسبة إلى ذروة محدد الجهات ، لا غيرها كما أشار إليه السبزواري في مغالطات منطقه حيث يقولون : الفلك المحدد الجهات جسم لا جهة وراءه ؛ إذ لا خلاء ولا ملاء هناك وكلّ جسم لا جهة وراءه لا ينخرق ، فالفلك لا ينخرق (شرح المنظومة في المنطق والحكمة ١ / ١٥٢ ، الصناعات الخمس ، المغالطة ، الخاتمة في أمثلة بعض المغالطات) . .

وثانياً يرد على كلّ من ينكر المعاد الجسماني والمعترف به أيضاً أن اقتضاء الأعمال والأخلاق والعقائد في كل من الجسم والروح ليس بأيدينا .

ولو فرضنا العلم بالإقتضاء من جهة لا دليل على الإنحصار كما أنا نرى تأثير العين في الدنيا ولا نعلم وجهه ، وكذلك بعض الأقوال والأفعال التي يعدّ من أقسام السحر ، بل كذلك بعض الصنايع المتعارفة في زماننا من التليفون وجعبة الصوت وغير ذلك ، بل لا نفهم سرّ رؤية العين للأشياء .

والحاصل أنه بالتأمل في بعض الأمور الدنيوية وتأثير بعض الأشياء في بعض الأمور مما لا طريق إلى حقيقته بل يتجدد في كلّ زمان ما يتخيّلون استحالته قبل ذلك يوجب القطع بأنه لا وجه لدعوى انحصار الإقتضاءات في جهة دار الدنيا . فكيف بدعوى انحصار اقتضاء الأفعال والعقايد والأخلاق الثابتة للأشخاص في دار الآخرة التي لا علم

[جوابٌ رابع، ذكره صدرالدين الشيرازي]

الرابع: ما ذكره صدر الدين الشيرازي في كتاب **الشواهد الربوبية** بعد ما يذكر كلام بعض العرفاء أنه قالوا: إن العذاب لأهل النار يكون في اللذة نظير نعيم الجنّة /١٢٨٨/ لأهلها؛ لأن طباعهم يقتضي ذلك. ألا ترى الجُعَل على طبيعته يتضرر بريح الورد، ويلتذّ بالنتن، والمحرور من الإنسان يتألم بريح المسك؟[١]

وبعد ما يذكر مبعّداتٍ لكون العذاب أبدياً يقول: وقد وجدنا في نفوسنا ممّن جبل على الرحمة لو مكّنه الله في خلقه لا زال صفة العذاب عمن[٢] العالم، والله قد أعطاه هذه الصفة، ومعطي الكمال أحقّ به. وصاحب هذه الصفة أنا وأمثالي، ونحن عباد مخلوقون، أصحاب أهواء وأغراض، ولا شك أنه أرحم منّا بخلقه.

ونحن عرفنا من نفوسنا هذه المبالغة في الرحمة، وقد قام الدليل العقلي على أن الباري لا تنفعه الطاعات ولا تضرّه المخالفات، وأن كلّ شيء جارٍ بقضائه وقدره، وأن الخلق مجبورون في اختيارهم، فكيف يُسرمَد هذا العذاب

بحقيقتها لنا، فكيف العلم بانحصار الإقتضاءات فيها؟! فتدبّر جيّداً.

فلا وجه لرفع اليد عن ظواهر ما ورد في الشرع بلا جهة.

نعم، بعض الظواهر يكون القرينة من العقل أو النقل على خلاف ما يتبادر منها كما أن بعضاً منها ربما يصير قرينة على إرادة خلاف الظاهر من بعض آخر.

نعم، الذي يوجب القطع ما يستفاد من المجموع مما لا ينافي العقل مما علم أن الشارع بصدد بيان حقيقته من دون تصرف. (منه قدس سرّه).

١) الشواهد الربوبية: ٣٨٧، المشهد الرابع، الشاهد الثاني، الإشراق السادس عشر في كيفية خلود أهل النار.

٢) في المخطوطة: «من».

عليهم وجاء في الحديث «وآخر من يشفع هو أرحم الراحمين». فالآيات الواردة في حقهم بالتعذيب كلها حق وصدق، وكلام أهل المكاشفة[١] لا ينافيها، لأن كون الشيء عذاباً من وجه لا ينافي كونه رحمةً من وجه آخر، فسبحان «من اتسعت رحمته لأوليائه في شدة /١٢٨٩/ نقمته واشتدّت نقمته لأعدائه [في سعة رحمته][٢][٣] إنتهى.

[الإيراد على ما نقلنا والجواب عنه]

أقول: نحن قد ذكرنا ما هو التحقيق فيما تقدم، ومع ذلك لا بأس بأن نتعرض لبعض ما يرد على الكلام الذي نقلناه، فنقول: أما ما ادعي من أن الآيات والأخبار ليستا منافيتين لما ادّعاه، ففيه أن من تأمل في الأخبار أو الآيات مع غمض العين عن بعض الشبهات يصير قاطعاً بخلاف ذلك، لأن الأخبار والآيات صريحتان في أن العنوان عنوان العذاب، لا أن تكون النار محل تلذّذ للكفار والظالمين وإن كان عذاباً لهم من جهة أيضاً، بل لو فرض أن يكون لهم راحة أيضاً، فلا شك في أنه ليس بحيث يكون العنوان عنوان التلذذ كما تقدم تفصيل ذلك.

وأما الوجه الذي ذكر لعدم العقاب فهو مردود بالحلّ والنقض:

---

١) في المخطوطة: «أهل البيت المكاشفة».

٢) الشواهد الربوبية: ٣٨٩، المشهد الرابع، الشاهد الثاني، الإشراق السادس عشر، في كيفية خلود أهل النار.

٣) هذه من خطب أمير المؤمنين عليه السلام، نهج البلاغة: ١ / ١٥٩، ش ٩٠، في تعديد شيء من صفات الله تعالى. هكذا نصه: «.. هو الذي اشتدت نقمته على أعدائه في سعة رحمته واتسعت رحمته لأولياءه في شدة نقمته..».

أما الحلّ فلما تقدم من أنه لا مانع من أن يكون العذاب من قبيل الخواص للكفر والمعاصي المبعّدة عن ساحة قربه تعالى.

وأما النقض فبالإبتلاءات الواردة في دار الدنيا من وجع القلب والرأس وغير ذلك، والعقوبات الواردة على خصوص أهل المعاصي من قبيل الغرق والحرق والصاعقة وأمثال ذلك كما في الأمم السابقة، ومثل السنوات القحطية التي يموت كثير من الناس من الجوع... إلى غير ذلك، مع أنه لو كان أمر الناس بإذن الله على يد من جبل قلبه بالرأفة والرحمة لما يفعل ذلك.

هذا، مع أنه تعالى كما يكون رحيماً يكون عادلاً،[1] فلابدّ أن ينتقم حق المظلوم من الظالم.

ولا يخفى أن ما ذكرنا إنما هو من باب الإشارة حتى يتأمل العاقل في أطراف كلّ شيء بما أشرنا إليه ويرى بعينه الباطنة صحة ما ذكرناه.

والسلام على من اتّبع الهدى.

---

١) الانفطار: ٧، ﴿الذي خلقك فسواك فعدلك﴾ وغيرها من الآيات مثل ما في سورة المائده: ٤٢، ﴿إن الله يحب المقسطين﴾، الحجرات: ٩؛ الممتحنة: ٨ ﴿وان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل..﴾, ﴿..إعدلوا هو أقرب للتّقوى..﴾ المائده: ٨؛ وكذا ﴿من قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون﴾ الاعراف: ١٥٩؛ ﴿وممّن خلقنا أمة يهدون بالحقّ وبه يعدلون﴾ الاعراف: ١٨١؛ ﴿ان الله يأمر بالعدل..﴾ النحل: ٩٠.

مسائل عن الحقوق

تعليقاً على مكاسب الشيخ الأنصاري قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم

مسائل عن الحقوق
تعليقاً على مكاسب الشيخ الأنصاري قدس سره

في أن الحق قد يصير مانعاً عن اللزوم وقد يصير مانعاً عن الصحة

ثمّ إنه لو تعلق حق بالمبيع وشككنا في كونه مانعاً عن البيع فالأصل صحة البيع، كما صرّح به في الجواهر، ويفهم من المصنف‌ﷺ أيضاً من قوله: بل الشرط انتفاء تلك الحقوق الخاصة مما ثبت منعه عن تصرف المالك[1]، وسيوضح وجهه ـ إن شاء الله تعالى ـ.

ثم إن الحقوق المانعة عن البيع إما أن تكون مانعة عن الصحة الثانية بحيث لا يقبل الصحة مثل البيع الفضولي وذلك كبيع الوقف؛ وإما أن تكون مانعة عن الصحة الفعلية كبيع العين المرهونة بناءً على صحته بعد إجازة المرتهن أو إسقاط حقّه أو أداء دينه ولم يكن صحيحاً أولاً.

وإما أن تكون مانعة عن اللزوم. ولعلّ بيع العبد الجاني والمبيع زمن الخيار من هذا القبيل على رأيٍ.

ثمّ إن الظاهر أن نظر صاحب الجواهر إلى كلّ حق مانع عن الصحة الفعلية لا

---

١) كتاب المكاسب ٤/٣٠.

اللزوم، ومنه قال: لو كان المراد عدم تعلق حق الغير بالمبيع فمنقوض بجواز بيع المبيع في زمن الخيار وغيره.

وأما نظر المصنفﷺ إلى كلّ حق مانع عن الصحة أو اللزوم، ومنه نقل كلام من عدّ مثل حق الخيار وغيره من الحقوق المانعة.

في نقل كلام الأستاد في أن المانع مطالبة الحق والمجعول من قبل المالك مانع عنه على نحو الإطلاق

ثمّ إنه يناسب المقام أن نتصدّى لملاك الحق الذي يكون مانعاً عن الصحة أو اللزوم، وأن مقتضى الأصل عند الشك في كون حق مانعاً عن شيء منهما هو عدم المانعية أم لا؟ فنقول:

نحن نقلنا في بيع الفضولي في مسألة «ما لو باع مال الغير ليشتري تلك العين عن مالكه فيسلّمه إلى المشتري» عن الاستادﷺ وكذا في كتاب الرهن أنه قال: لو باع الراهن عين المرهونة على أن يكون حق الرهانة عليها باقية، فلا إشكال في صحة البيع على هذا الوجه. وأما لو باع على أن لا يكون حق الرهانة عليها باقية فهنا نقول: إن الحقوق المتعلقة بمال البايع إما أن يكون جعلها من قبل المالك نظير حق الرهانة وحق النذر وحق خيار الشرط أو يكون جعلها من الله تبارك وتعالى ابتداءً نظير حق الجناية وخيار الحيوان وأمثالهما.

ففي كلا القسمين نقول: لا دليل على أن مجرد تعلق حق للغير على المبيع يكون مانعاً عن صحة العقد، بل المانع من صحة العقد والبيع هو / ٣٦٢ / مطالبة ذي الحق لحّقه. فإذا طالب حقه فيكشف من بطلان البيع من بدو الأمر؛ وأنّه إذا لم يطالب حقّه حتّى سقط حقّه فيكشف من صحة البيع.

نعم؛ في صورة كان جعل الحق من قبل المالك نظير حق الرهانة وحق النذر

وغيرهما يكون الحكم بصحة البيع من بدو الأمر منافياً لوجوب الوفاء بعقد النذر مثلاً، وكلّ مايكون منافياً لوجوب الوفاء يكون مقتضى قوله تعالى ﴿أوفوا بالعقود﴾[1] فساده؛ إنتهى.

ونحن نقول: أولاً: لا نفهم الفرق بين صورة كان البيع بقصد بقاء حق الرهانة أو عدم بقائه؛ فإن مقتضى البيع مبادلة المالين في الملكية؛ كما ذكرناه في مسألة بيع الفضولي لنفسه والمبيع يكون المفروض أنه ملك للراهن. ومجرد تعلق حق الغير بأن تزول ملكية الراهن عنه لا يخرجه عن الملكية فعلاً. وليس من مقتضى البيع ارتفاع هذا الحق، فلا ينفع قصد إسقاطه وعدم* قصده في البيع؛ لأن ما لا يكون من مقتضى البيع فقصده في البيع وعدم قصده سواء لا يضرّ ولا ينفع؛ كما تقدم في بيع الفضولي لنفسه.

وعلى هذا نقول: إن حق الرهانة باقٍ على كلّ حال، ولا يسقط إلّا بأسبابه من أداء المال أو إسقاط المرتهن حقه أو غير ذلك حتى أن إجازة المرتهن لا ينفع في إسقاط الحق إلّا بأن يكون مرجع الإجازة إلى إسقاط حقه؛ حيث إن البيع كان صحيحاً بدون الإجازة.

---

١) المائدة: ١.

*) ***إن قلت: بعد عدم منافاة بقاء الحق مع نفس البيع نسلّم أن قصد بقاء الحق غير منافٍ لنفس البيع كما أوضحته في الموضع المشار إليه، ولكن ذلك لا ينافي مع أن يكون قصد سقوطه موجباً لسقوطه بدعوى أن عدم سقوطه إنما هو منه اقتضاء إطلاق العقد، ولا ينافي ذلك مع سقوله لو قيد سقوطه في العقد.***

قلت: بعد تسليم المقدمات نقول: اقتضاء التقييد لسقوطه مبنيّ على أن يكون الحق للبايع حتى يكون أمره بيده، والمفروض أن الحق ليس له بل للمرتهن؛ فتدبّر. (منه قدّس سره).

في أن مجرد تعلق حق بالمبيع ليس مانعاً عن جواز بيعه

إن قلت: بعد فرض بقاء حق المرتهن في المبيع فالبيع غير لازم؛ لأن للمرتهن أن يأخذ دينه منه لولم يؤدّ دينه و إذا لم يكن البيع لازماً فكيف يتمسك بمثل ﴿أوفوا بالعقود﴾ على صحته؟!

قلت: أولاً: إن العمومات الدالة على صحة المعاملات ليست منحصرة بمثل ﴿أوفوا بالعقود﴾، فلا مانع من التمسك بغيره مثل قوله تعالى ﴿أحلّ الله البيع﴾[1].

وثانياً: إن قوله تعالى ﴿أوفوا بالعقود﴾ إنما لا يشمله قبل سقوط الحق. وأما بعده؛ فلا مانع من التمسك به سواء قلنا: إنه بعد سقوط الحق يكشف من الصحة واللزوم من أول الأمر أو قلنا: إنه لا يشمله أولاً، ولكن في زمانٍ سقط الحق لا مانع من شمول ﴿أوفوا بالعقود﴾ له. وذلك لأن خروج فرد عن تحت العام في زمان غير مضرٍّ بالتمسك /٣٦٣/ بالعام لذلك الفرد في زمان آخر، وإلّا فلابدّ أن لا يتمسّك بمثل ﴿أوفوا بالعقود﴾ لصحة شيء من البيوع؛ لأن كل بيع ليس بلازم أولاً، لثبوت خيار المجلس فيه

وليس المقام مقتضياً لتوضيح ذلك، فعليك بالمراجعة بما ذكرته في مسألة الإستصحاب في هذا المقام، وفي مسألة بيع المعاطاة وفي مسألة من باع ثم ملك؛ في توضيح أن ورود التخصيص الأزماني لا يوجب للحكم بخروج نفس الفرد عن تحت العام.

وثالثاً نقول: إنه لا مانع من التمسك بقوله تعالى ﴿أوفوا بالعقود﴾ فيما نحن

---

١) البقرة: ٢٧٥.

فيه من بدو الأمر قبل سقوط حق المرتهن أيضاً؛ وذلك لوضوح أن مفاد ﴿أوفوا بالعقود﴾ هو اللزوم من طرف المتعاقدين؛ لأن المعاهدة بينهما. وليس الوفاء إلّا بها، ولا يقتضي اللزوم من طرف شخص أجنبيّ تعلق حقّه بالمبيع.

والحاصل أن ثبوت حق إزالة ملك المشتري عن المبيع لا ينافي لزوم البيع من قبل البايع والمشتري الذي هو مفاد قوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾.

ثمّ إنه لا بأس أن نشير إلى بعض الحقوق وكيفية انطباق حكمها على ما ذكرناه.

في حكم بيع العبد الجاني والعين المرهونة

فنقول: من الموارد التي تعلق حق الغير بالمبيع مسألة بيع العبد الجاني، وهنا نقول: لو كان المشتري جاهلاً بكون العبد جانياً فيكون له الخيار كما أنه لو اشتراه وقتله وليّ المجنيّ عليه أو استرقّه قبل القبض أو قبل انقضاء خيار المشتري فيكون التلف من مال البايع بناءً على أن كلّ مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بايعه[1]، وكلّ مبيع تلف في زمان الخيار فيكون التلف ممن لا خيار له؛ فهذا كلّه خارج عن محل الكلام.

وأما لو اشتراه مع العلم بعيبه بحيث أقدم عليه وكان الإقدام مانعاً عن جريان قاعدة الضرر؛ كما حقّقناه في قاعدة الضرر، وانقضى زمان الخيار وحصل القبض ثم جاء وليّ المجنيّ عليه فاسترقّه، فهنا يكون التلف من المشتري ويكون البيع صحيحاً / ٣٦٤ / وليس الحق المتعلق بالمبيع مانعاً كما أن الحق لا يسقط بمجرد البيع أيضاً، فيكون بيع ذلك نظير بيع المريض الذي

---

١) إرشاد الأذهان ٣٧٦/١.

يخاف عليه من الموت والأرمد الذي يخاف عليه من العمى الموجب للانعتاق.

فمثل هذا الخوف لا يوجب وقوع العقد مراعى وعدم استقرار الملك، كما هو مختار المصنف﵀ في مسألة بيع العبد الجاني.

فظهر مما ذكرناه بطلان ما نقلناه عن الاستاد﵀ من أن مطالبة ذي الحق حقه يكشف عن بطلان البيع من أول الأمر.

وأيضاًظهر بطلان ما اختاره في الجواهر من أن المجنيّ عليه يتسلّط على فسخ البيع وأخذ العبد؛ حيث إن مقتضاه رجوع الثمن إلى المشتري مع أن مقتضى ما ذكرناه عدم رجوع الثمن إليه.

ومنها حق الإرتهان

وهنا مع فرض علم المشتري بهذا الحق للغير وانقضاء زمان الخيار وحصول القبض بنحوٍ لو فرضنا أن المرتهن باع العين المرهونة بنحو صحيح وأخذ دينه من ثمنه فيكون حاله بمثل صورة كان مال غير الراهن مرهوناً من جهة رجوع صاحب المال إلى الراهن لأخذ ما أدّى دينه من مال ذلك الغير الذي كان صاحب العين المرهونة.

وما قيل لبطلان البيع من جهة أن الراهن ممنوع من التصرف، ففيه – مع أن محل الكلام في صحة البيع من جهة القاعدة لا بالنص – أنا ذكرنا في محله أن النص لا يدلّ على بطلان بيع الراهن كما أن التمسك ببطلان البيع من جهة أنه ينافي مع مقتضى الرهن حيث إن المال كان وثيقة لدين المرتهن.

ففيه: أنه بعد ما قلنا: إن البيع لا يرتفع حق المرتهن، يسقط هذا الكلام من البين كما أن ما نقلناه عن الأستاد من أن الحق المجعول من قبل المالك ينافي صحة البيع أيضاً ظهر فساده؛ لأن الحق المجعول لا يذهب من البين، وسائر

الكلمات المتعلقة بهذا الفرع يعلم حاله من الفرع السابق.

في حكم بيع ما تعلق به حق الخيار وشبهه وما تعلق به حق النذر وأنه بعد تحقق الشرط في النذر يبطل البيع

ومنها لو تعلق حق الخيار على المبيع في بيع سابق. وهنا نقول: إن حق الخيار متعلق بالعقد السابق لا بالعين، فلا مانع من التصرف في العين،*(١

---

*) *يتعرض المصنف ﷺ لحكم المسألة في أحكام الخيار مفصلاً، ونحن نذكر هناك أنه لا مانع من صحة البيع ولو كان حق الخيار متعلقاً بالعين أيضاً بعد ما منعنا من اشتراط الطلقية في صحة البيع كما في بيع العبد الجاني والعين المرهونة، حيث إن الحق متعلق فيهما بالعين كما في حق الشفعة. نعم يختلف حال الطرفين في الفروع؛ فتدبّر. (منه قدّس سره).*

١) *أقول: قال في الجواهر في كتاب النذر: وإن قال الناذر: أن أتصدق، ففي الدروس: في ملكه هنا تردد من إجراء مأخذ الأسباب مجرى وقوعها أم لا. ولو جعل المال صدقة بالنذر ففي خروجه عن ملكه تردد من إجرائه مجرى الوقف العام أم لا.*

وقطع الفاضل بالخروج، وفيه: أنه لا وجه لدخوله في الملك مع فرض كون النذر (أتصدق) كما أنه لا وجه لعدم كونه ملكاً لو نذره صدقة وقلنا بصحته؛ إنتهى. ٣٦٦ح

أقول: بعد صدور مثل هذا الترديد من مثل الشهيد وصاحب الجواهر، كيف يجوز نقل الإجماع عن بعض حجة مع أنه مع قطع النظر عن هذا الوهن نحن لا نكتفي بمجرد نقل إجماع ما لم ينضمّ إليه شواهد أخر كما أوضحناه في محلّه؛ فضلاً من أن ينضمّ إليه الوهن العظيم.

هذا مع أنه قلنا في محله: إن الإجماع بمعنى الإتفاق لو كان محققاً وكان على طبق الأدلة التي يمكن أن يكون نظر المجمعين إليه تماماً أو من كان منهم لقوله مدخلية في حصول القطع لنا بالواقع، فهذا الإجماع ليس بحجة لعدم كشفه. وفي المقام يمكن أن يكون نظر المجمعين إلى الأدلة التي تقدم فسادها.

هذا؛ مع أنه في خصوص نذر الهدي لعل نظرهم إلى أن الهدي يعين بالنذر كما يعين بالإشعار وغيره، فيخرج عن مفروض الكلام، كما أنه يلوح من الجواهر في قولهم:

/ ٣٦٥ / غاية الأمر أنه إذا باع العين فيكون في حكم التلف في أنه إذا فسخ ذو الخيار فيرجع إلى مثله أو قيمته.

ويشهد على ما قلنا من أن حق الخيار ليس متعلقاً بالعين، بل بنفس العقد ما هو المسلم عندهم ظاهراً كما يظهر من المصنف في آخر المكاسب في أحكام الخيارات أنه يجوز الفسخ مع تلف أحد العوضين أو كلاهما[١].

إن قلت: سلّمنا أن الخيار في فسخ نفس العقد إلّا أنه إذا فسخ ذوا الخيار فيرجع العقد السابق كأن لم يكن، فلم يكن البايع في البيع الثاني مالكاً، ففسْخ ذي الخيار يكشف عن بطلان البيع الثاني.

قلت: نقول بما ذكره المصنفﷺ في أحكام الخيارات من أن صيرورة العقد كأن لم يكن إنما هو بالنسبة إلى ما بعد الفسخ[٢]؛ وذلك لأن العقد بمعنى المعاهدة وما وقع من المعاهدة في السابق رفعه من أصله غير ممكن. ورفع المعاهدة بالنسبة إلى الزمان اللاحق أيضاً صادق، والقول بارتفاع نفس المعاهدة السابقة من أصلها، لكن حكماً حتى يقال: إنه محال يحتاج إلى دليل.

ومنها الخيار الثابت في المعاطاة على المشهور من عدم كونها لازمةً، وهنا نقول: إن الثابت للمعاطاة للمتبايعين ليس بأزيد من جواز ترادّ العينين ما دامتا

يعين الصدقة في نذر الهدي في كتاب الحج وجود هذا الإحتمال في كلامهم.

ومما ذكرنا ظهر الجواب عما قاله شيخنا المرتضى في رسالة الزكاة من ظهور الإتفاق على أن المنذور لا يورث.

هذا؛ مع أنه لم نر شاهداً على هذا الظهور من غير القائلين بأن المنذور يخرج عن ملك الناذر بعد تحقق شرط النذر. (منه قدس سره).

١) حاشية المكاسب (السيد اليزدى ٧/٢١)؛ مستمسك العروة (السيد محسن الأمين) ١٣/ شرح ٢٠٤.

٢) كتاب المكاسب ١٥١/٦.

باقيتين. وعلى هذا فبالبيع يزول هذا الحق قهراً.

ومنها أن يتعلق حق النذر بالمبيع، كما إذا نذر من أنه إذا جاء ولده من السفر يتصدّق بمال معين فأراد بيع ذلك المال المعين.

وهنا نقول: إن مفاد مثل هذا النذر وجوب التصدق بذلك المال إذا جاء الولد من السفر.

فعلى هذا لو أراد بيع هذا المال قبل مجيء الولد من السفر فلا مانع فيه،

أما أولاً؛ فلأن وجوب إعطاء ذلك المال بعد قدوم المسافر لا قبله الذي يريد بيعه فيه.

وثانياً: أن أصل القدوم أيضاً مشكوك، فلا مانع من أن يبيعه المالك، كما ذكرنا وجهه في بيع الفضولي فيما لو أراد الأصيل أن يتصرف فيما انتقل عنه قبل إجازة الطرف الآخر للعقد الفضولي؛ حيث قلنا بجواز التصرف من غير فرق بين الكشف والنقل للإستصحاب وغيره.

ولو فرضنا أنه باع ثم جاء ولده من السفر فيصير حاله قبل صورة تلف ذلك المال حقيقة قبل مجيء الولد من السفر في وجوب أن يتصدّق عوضه أو عدم وجوب ذلك أيضاً بل* من الواضح أنه لا دليل على وجوب تصدّق العوض

---

*) *إلّا أن يفرض ثبوت خيار للبايع، فنقول بوجوب الفسخ ثم التصدق، وكذلك لو تمكّن من الإقالة يجب عليه الإقالة ثمّ التصدق، بل كذلك لو أمكن من الشراء ثم التصدق. ولا يخفى أنه من حيث الحكم التكليفي للناذر يجري ما قلناه هنا في جميع الفروض بعد تحقق شرط النذر إذا لم نقل إن النذر يوجب فساد أصل البيع؛ لأن المفروض أن متعلق النذر هو التصدق بهذه العين المعينة، وبعد تحقق شرط النذر يجب الوفاء بالنذر مع الإمكان إلّا إذا فرض أن يكون النذر مقيداً بصورة كانت العين باقيةً على ملكه، فحينئذٍ بالحكم بصحة البيع يرتفع موضوع النذر رأساً.*

ثمّ إنه في جميع التقادير لا دليل على وجوب التصدق بالبدل إلّا أن يقيد ذلك أيضاً في

أيضاً بعد ما يكون المفروض أن مؤدى /٣٦٦/ دليل وجوب الوفاء بالنذر هو الوجوب المشروط بتحقق شرط النذر، يعني قدومَ الولد من السفر؛ حيث إن الوجوب لم يكن في زمان البيع.

ومجرد قابلية تعلق وجوب التصدق بالمال لا دليل على كونه مانعاً عن صحة البيع.

وأما بعد تحقق شرط النذر يكون المفروض أنه ارتفع الموضوع من البين.

نعم؛ لو قلنا: إن الوجوب الذي يثبت بالنذر يكون قبل شرط النذر أعني قدوم الولد من السفر من قبيل الوجوب المعلّقي لا المشروطي، فحينئذٍ نقول: إن البيع الواقع على العين المنذورة من جهة الحكم الوضعي بعد فرض قدوم الولد من السفر بعد زمان البيع يكون كحكم بيع تلك العين بعد تحقق شرط النذر يعني بعد قدوم الولد من السفر إلّا أن كون الوجوب فيه على نحو الوجوب المعلقي خلاف ظاهر صيغة النذر.

اللهمّ إلّا أن يقال بصحة النذر على كلا الوجهين من جعل لزوم العمل على نفسه من بدو الأمر أو بعد تحقق الشرط.

وأما إذا أراد بيع تلك العين بعد مجيء الولد من السفر، فهنا نقول: إنه قد يقال: إن نقل ذلك المال بالبيع لمّا يكون مضادّاً لوجوب تصدق ذلك المال فيكون منهيّاً عنه، والنهي يقتضي الفساد.*

النذر. (منه قدّس سرّه).

*) *في خيار المجلس في ضمن مسألة « ما لو شرط أن لا يفسخ البيع » ينقل المصنف في صحة بيع المنذور التصدق قولان.*

وفي بيع المقايس عند التعرض لاشتراط الطلقية في المبيع يتعرض لبيع المنذور مفصلاً، ويتمسك ببعض الأخبار أيضاً على فساد البيع. (منه قدس سره).

وفيه: أنا ذكرنا في مسألة النهي في العبادات أن النهي الذي يدلّ على الفساد في باب المعاملات إنما هو لو تعلق النهي بعنوان المعاملة لا بعنوان آخر يتّحد مع عنوان المعاملة كما في المقام؛ حيث تعلق النهي بما هو ضد للواجب واتفق أن الضد كان هو المعاملة، مع أن النهي يكون لأمر خارج، والنهي إنما يقتضي الفساد لو لم يكن لأمر خارج عن المعاملة.

في دعوى أنه يبطل بيع المنذور بعد تحقق الشرط في النذر مطلقاً[1]

إن قلت: إن ما ذكرت إنما هو على فرض أن يكون الغرض إثبات الفساد من جهة دلالة النهي على الفساد إلّا أن الطريق لا ينحصر بذلك؛ لأنه قد حقق في مسألة النهي في العبادات أن مقتضى الأخبار ثبوت الملازمة بين حرمة المعاملة وفسادها.

قلت: الذي اعترفنا به في تلك المسألة ثبوت الملازمة بين ما يكون معصية لله بالذات من المعاملات وبين الفساد دون ما يكون معصية* /٣٦٧/ لله

---

١) حاشية المكاسب (السيد اليزدى) ١٢/٢.

*) ***تتمه هفت صفحه قبل از اين :***

أقول: أولاً : ليس مقتضى الأمر بوجوب الوفاء بالنذر هو الأمر بدفع المال؛ وذلك لما تقدم من أن متعلق النذر ليس ملكية العين، بل لابدّ أن يكون متعلقه فعل الناذر كالتصدق الذي سبب للملكية .

ومن الواضح أن الأمر بإيجاد سبب الملكية لا يقتضي الملكية ما لم يوجد السبب وبعد وجود السبب يكون المقتضي للملكية نفس السبب .

وثانياً : لو فرض نذر نفس الدفع نمنع أن الامر بالوفاء بمجرد الدفع يقتضي الملكية؛ لأنه لا دليل على ذلك .ودليل من يقول بملكية الخمس والزكاة للمستحقين ليس مجرد الأمر

بالعرض من المعاملات، كما في المقام؛ حيث إنه صار معصية من جهة وجوب الوفاء بالنذر.

وقد يستدلّ على الفساد بأن دليل صحة البيع وهو وجوب الوفاء بالعقد معارض بما دلّ على وجوب الوفاء بالنذر، فلا مقتضى لصحة البيع.

وفيه: أن دليل صحة البيع ليس منحصراً بوجوب الوفاء بالعقد حتى يقال: إنه معارض؛ وذلك، لأنه يكفي في الدليل على الصحة سائر العمومات كقوله تعالى ﴿ أحلّ الله البيع ﴾.

اللهمّ إلّا أن يقال: إن مقتضى النذر هو التصدق بهذه العين من غير تقييد بكونها ملكاً له، فيدلّ دليل وجوب الوفاء بالنذر على وجوب التصدق بهذه العين على نحو الإطلاق.

وعلى هذا، لو كان دليل صحة البيع وجوب الوفاء بالعقد فيعارضه وجوب

بالدفع.

الثالث: ما قاله شيخنا المرتضى رحمه الله في رسالة الزكاة من أن النذر لا يكون فيه الإلزام فيصدق عليه الشرط فيشمله قوله صلى الله عليه وآله: « المؤمنون عند شروطهم » وأنه قد ثبت في محله كلّ ما ينافي الشرط من التصرفات فاسد.

وفيه: أن الشرط الذي يكون نظير مقامنا إن شرط في ضمن العقد أن يهب المشتري مثلاً شيئاً من ماله بعمرو وهنا نقول: إنه لو باع نفس هذا المال من شخص آخر، فبطلانه غير مسلّم.

وحاله بمثل ما نحن فيه وثبوت الخيار في البيع للوفاء بالشرط ولزوم فسخه للعمل بالشرط مما تقدم مثله في النذر أيضاً خارج عن محل الكلام.

الرابع: أن يتمسك لفساد التصرفات بالإجماعات المنقولة لدعوى الإجماع على خروج الحيوان عن الملكية إذا نذر كونه هدياً، وعن بعضهم: أو أضحية.

وعن المنتهى والتذكرة الإتفاق على الخروج عن الملك إذا كان النذر أن أهدى هذا الحيوان مع أنه من نذر الفعل. ٣٦٧/ ح/. *(منه قدس سره).*

الوفاء بالنذر حيث إنهما متنافيان.

وأما لو كان دليل صحة البيع قوله تعالى ﴿أحلّ الله البيع﴾، فبناء على ما رجّحنا في تقريب دلالة الآية على صحة البيع في شرائط العقد من دلالتها على حلّية آثار البيع حلّية تكليفية أيضاً، نقول: إن حلّية آثار البيع منافٍ لوجوب الوفاء بالنذر.

ثمّ على فرض عدم تقدم دليل وجوب الوفاء بالنذر أيضاً نقول بعد التساقط: إن المرجع استصحاب وجوب التصدق الذي ثبت قبل البيع*.

ومما ذكرنا ظهر أن الفرع الذي ذكره في الجواهر في كتاب النذر من بيع ما نذر أن لا يبيعه لكون مقتضى القاعدة عدم صحة بيعه، وإن اختار صحته في الجواهر؛ اللهمّ إلّا أن يقول: إن قوله تعالى ﴿أحلّ الله البيع﴾ على فرض أن يكون وجه دلالته على صحة البيع من جهة دلالته على حلّية آثار البيع أيضاً ليس مقتضاه بأزيد من حلّية ترتيب آثار ملكية المبيع للمشتري وحلّية ترتيب آثار ملكية الثمن للبايع. وشيء منهما لا ينافي مع وجوب أن يتصدق الناذر البايع بالمبيع.

في أن مقتضى القاعدة صحة البيع المنذور وعدم لزومه ولزوم الفسخ بعد تحقق شرط النذر

ومن الواضح أن حلّية إبقاء البايع للمبيع عند المشتري ليس من آثار البيع حتى يقال: إنه منافٍ لوجوب تصدق المبيع عليه.

---

*) *إن قلت: على فرض لزوم البيع لا مانع من أن يجب عليه الشراء ثم التصدق.*
قلت: الأمر بالتصدق بنحو الإطلاق لا يجتمع مع الأمر بالوفاء بالعقد دائماً وفعلاً. هذا مع أن المشتري ربما لا يبيعه بأيّ ثمن كان. (منه قدس سره).

وعلى هذا؛ فمقتضى القاعدة أن يكون البيع /٣٦٨/ صحيحاً.

نعم؛ دليل لزوم البيع من عموم وجوب الوفاء بالعقد ينافي مع وجوب الوفاء بالنذر، وإثبات اللزوم بأصالة بقاء ملكية المشتري للمبيع يمكن الجواب عنه بتقدّم استصحاب بقاء الخيار عليه لكونه سبباً، لكن استصحاب بقاء الخيار يكون المراد ما ثبت من خيار المجلس حيث نحتمل بقاء الخيار بعد التفرق لسبب آخر*، وهو وجوب تصدق المبيع على البايع بفسخ البيع والتصدق

---

*) سيأتي في أحكام الشروط أن خيار المجلس قام الدليل الإجتهادي على ارتفاعه من قوله «وإذا افترقا وجب البيع»، [الوسائل ٣٤٩/٩٢، الباب الأول من أبواب الخيار، ح ٤].

نعم؛ هناك أثبتنا الخيار بوجه آخر، وملخص الكلام في المقام كما أشرنا إليه في أحكام الشرط الصحيح أن الوجه الأول لكون البيع المذكور فاسداً من جهة كونه منهياً تقدم فساده من جهة أن النهي المذكور لا يقتضي بأزيد من حرمة البيع، ولا منافاة بين حرمة البيع وصحته.

وأما الوجهان الأخيران؛ فبعد ما قرّرنا وأثبتنا من أن المنافاة بين ما دلّ على لزوم البيع وبين وجوب الوفاء بالنذر دون ما دلّ على صحة البيع ووجوب الوفاء بالنذر، وعرفت أيضاً عدم انحصار دليل /٣٦٩ ح/ صحة البيع بما دلّ على وجوب الوفاء فساده، فحينئذٍ نقول: لو قلنا بمقتضى الوجه الثاني من أنه بعد معارضة دليل لزوم البيع مع ما دلّ على وجوب الوفاء بالنذر أنه لا ترجيح بينهما فيتساقطان، فحينئذٍ يثبت أصل صحة البيع، وليس لنا دليل اجتهاديّ على لزومه لسقوط دليله بالتعارض، فلابدّ أن يرجع إلى الأصول.

وهنا نقول: مقتضى أصالة بقاء ملكية المشتري للمبيع بعد فسخ البايع هو لزوم البيع، ولكن استصحاب بقاء الخيار للبايع ـ لو جرى ـ يكون مقدماً لكونه سبباً.

وهنا نقول: لو كان استصحاب الخيار الثابت أولاً من جهة خيار المجلس، ففيه أنه بعد التفرق يكون الدليل الاجتهادي على لزوم البيع من قوله: «وإذا افترقا وجب البيع».

وفيه أن ما دلّ على وجوب الوفاء بالنذر يعارضه كما كان معارضاً لأوفوا بالعقود.

وأما لو قلنا بمقتضى الوجه الأخير المنقول عن زكاة الشيخ، بل الشيخ مدعاه في الزكاة

بالمبيع، بناءً على المختار من حجية الإستصحاب مع الشك في المقتضي والأخذ بالموضوع العرفي المتحقق بصدق لفظ النقض عرفاً في باب الإستصحاب.

وعلى هذا؛ فإذا ثبت له الفسخ فيجب عليه الفسخ مقدمةً[1] للوفاء بالنذر؛ حيث إن الواجب تصدق هذا المال في ملكه عن نفسه.

هذا؛ مع أنه لو شككنا في بقاء وجوب التصدق بعد البيع فيمكن إحرازه بالإستصحاب كما أحرزنا ثبوت الخيار له بذلك،

ثمّ إن المصنفﷺ في أوائل[2] مكتوباته الأولى في كتاب الزكاة يتمسك لإثبات بطلان البيع بمنافاة صحة البيع لوجوب الوفاء بالنذر ، فيدلّ الأمر بالوفاء بالنذر على بطلان البيع.

وفيه أولاً: أنك عرفت أن الوفاء بالنذر لا ينافي مع صحة البيع[3]، بل ينافي مع لزومه. وأنت قد عرفت أن مقتضى القاعدة أيضاً عدم لزوم البيع، فيجب عليه الفسخ مقدمة للوفاء بالنذر.

بعدم الأمر بالوفاء بالنذر مع دعواه عدم التنافي بين الأمر حقيقة ونحن قلنا بالتنافي حقيقة أيضاً، و حاصله أنه بعد معارضة دليل وجوب الوفاء بالنذر مع دليل وجوب الوفاء بالعقد يكون الأول مقدماً ولو لمجرد تقدمه؛ لأن وجوب الوفاء بالنذر ثبت أولاً مطلقاً بلا مانع، وبعد ذلك لا يمضي الشارع ما يوجد مما يكون حكمه منافياً له كما هو واضح في نظائره وفي نظر / ٣٦٨ ح /***العرف في مقام الجمع ، فحينئذٍ نقول : إن الأمارة مثبته حجة، فبعد قيام الدليل على صحته وعدم لزومه يثبت الخيار للبايع ويجب عليه الفسخ والعمل ولو عصى يبقى البيع على صحته*** / ٣٦٩ ح/. ***(منه قدس سره)***.

١) لفظة «مقدمة» مكررة في المخطوطة.

٢) كتب فوق هذه الكلمة : « أواخر ».

٣) أجود التقريرات ٤٠٥/١.

وثانياً: أن وجوب الوفاء بالنذر إنما هو مع بقاء محله.

وما أجاب عن ذلك من أن عموم الوفاء بالنذر يشمل لما بعد البيع فيكشف عن بطلان البيع، ففيه: أن النذر ليس قابلاً لأن يتعلق صورة فوات القابلية، وبعبارة أخرى: لا يتعلق النذر بصورة خروج العين عن الملكية لعدم القابلية.

والأحسن أن يقال: إن رفع القابلية بلزوم البيع وما دلّ على وجوب الوفاء بالنذر مانع عن لزوم البيع كما سيأتي في أحكام الشرط الصحيح في المسألة الخامسة منها.

فتلخص أن مقتضى القاعدة صحة البيع وعدم لزومه ووجوب الفسخ على البايع ووجوب التصدق به.

ثمّ هذا كلّه على فرض كون متعلق النذر هو التصدق الذي هو فعل من أفعال الناذر وأن ذلك لا يقتضي كون المال ملكاً للمنذور له* بمجرد النذر / ٣٦٩ / أو

---

*) *والتمسك لصحة النذر الذي كان متعلقه ملكية عين للمنذور بمثل «فِ بالنذر» كما صنعه الشيخ في كتاب الزكاة ليس بصحيح، لأن نفس النذر المتحقق بمثل «لله عليّ هكذا» غير مناسب لأن يتعلق بملكه عين؛ لأن ظاهره الإلتزام على نفسه بشيء، والإلتزام يتعلق بالفعل الإختياري للمكلف دون غيره.*

إن قلت: ترتيب آثار الملكية فعل اختياري لا مانع من الإلتزام به على النفس.

قلت: مجرد وجوب ترتيب آثار الملكية غير الملكية.

إن قلت: فكيف يستفاد المكلية من وجوب الوفاء بالعقد؟

قلت: ذكرنا في محله أن الملكية من الأحكام الوضعية وإن تحققها بإنشاء نفسها ممن له شأنية الإعتبار والإنشاء، والبيع مبادلة مال بمال في الملكية من المالكَين اللذَين لهما شأنية اعتبار الملكية لغيره؛ لأنه حقه وماله، مع أن أمر الشارع بالوفاء بهذا العقد أي البيع هو الوفاء بتلك المبادلة التي مقتضاها الملكية، ووجوب الوفاء وإن لم يتعلق إلّا ترتيب الأثر الذي هو من الأفعال، إلّا أن حكم الشارع بترتيب الآثار متفرع على إمضاء المعاملة والملكية، فيكون مسبوقاً باعتبار الملكية، فيتحقق عنوان الملكية.

والسرّ أن الشارع أمر بالوفاء بنفس المعاهدة التي كانت على تبديل الملكية ، وهذا بخلاف الأمر بالوفاء بالنذر؛ حيث إنك عرفت أن نفس النذر لا يكون متعلقه إلّا الفعل .

ثمّ إن الشرط بمعنى الالتزام ، ومع ذلك قلنا بصحة شرط غير الفعل الإختياري أيضاً ، لكنّه بدليل خاصّ / ٣٧٠ ح/.

ثمّ إنه استدلّ لعدم جواز بيع المنذور بعد تحقق شرط النذر إما من جهة أنه يصير ملكاً للمنذور له أو لغير ذلك بوجوه أخر لا بأس من الإشارة إليها :

الأول : الأخبار؛ منها خبر الخثعمي الذي في المقاييس أن في المدارك حكم بصحة طريقها وأن الأصحاب تلقّاها بالقبول، وأنها تدلّ على أنه بعد تحقق شرط النذر ينقطع تصرف الناذر في المنذور إلّا فيما توقف أداء النذر عليه، وأن الحكم بالتقويم لدفع ضرر الناذر وأنه بعد التقويم يصير مالكاً للمنذور ، لكن ملكاً متزلزلاً موقوفاً على أداء النذر وأنه بعد الموت أيضاً يجب الأداء ويحسب من الأصل .

وشيخنا المرتضى في رسالة الزكاة ناقش على الخبر بأن الأمر بالتقويم للعمل بالنذر وهو التصدق وأن المملّك هو التصدق، وإلّا فالأمر بالتقويم على خلاف القاعدة لوجوب التصدق بالعين والدفع تدريجاً خلاف مصلحة الفقراء .

وعلى كلّ حال؛ لا تدلّ على الخروج عن الملك قبل الدفع إلى الفقراء سيّما في نفس العقد .

أقول : بعد تحقق شرط النذر يجب العمل بالنذر والأمر بالتقويم لذلك، والخبر عن أنه لو تخلف وباع لنفسه يكون صحيحاً أم لا ؟ والأمر بالتقويم لا يدلّ على خروج العين عن ملكه لاحتمال أن يكون المراد الإطلاع على قيمته ليدفع القيمة تدريجاً لا أن يكون المراد من التقويم هو الشراء لنفسه لنقول : إنه يدلّ على خروج العين عن ملكه.

وأما احتساب المنذور بعد الموت من الأصل لعله لتعلق وجوب الأداء به في الحياة لا لخروجه عن ملكه .

ولعل الحكم التكليفي مطلقاً أو في خصوص النذر حكمه ذلك .

ومنها: ما عن علي بن جعفر عليه السلام في كتابه من السؤال عن الصدقة يجعل الله مبتوتة أي مقطوعة دلالة، لا سلطان له عليه ولا لورثته .

وليس المراد من المبتوتة أن لا يكون سلطان لأحد عليه حتى يصير من الوقف؛ لأن قوله في الجواب إن للمساكين..» إلى آخر ، ظاهره أن نفس العين تصرف في المساكين .

/ ٣٧١ ح/.

وناقش عليه في رسالة الزكاة بأن المراد من المبتوتة بقرينة السؤال عن الرجوع فيه ما أخرجه عن ملكه بوقف وغيره .

وأما الجواب بأنه للمساكين لبيان اختصاص المساكين بها لولم نقل إن الوقف يصير ملكاً للموقوف عليهم ، أقول : جعل مال الله تعالى وإن يشمل كلاً من النذر والصدقة والوقف إلّا أن السؤال عن المقيّد منه المبتوتة. والقيد مجمل .

إن قلت : ليس هذا القيد مذكوراً في الجواب فيؤخذ بإطلاقه .

قلت : لما كان مسبوقاً بهذا السؤال لم يجر مقدمات الحكمة للتعميم بغير المبتوتة .

ثمّ إن من الواضح أنه لا يشمل الجعل لله مقيداً بكون الجعل مبتوتة أي مقطوعة للنذر المعلق على الشرط ؛ لأن البتّ والقطع هناك في نظر العرف والشرع ليس بنفس الجعل، بل بحصول الشرط.

وأما النذر الغير المعلق على الشرط؛ فأولاً: يكون الإشكال في أصل صحته فضلاً من اقتضائه الملكية بنفس العقد .

وثانياً: احتمال إرادة الوقف من المبتوتة موجود بأن نقول: إن الإقباض لو كان شرطاً يكون قوله: مبتوتة لبيان أنه حصل الشرط .

ثمّ إنه ليس الخبر ظاهراً في أن العين تعطى إلى المساكين وأبناء السبيل بحيث يتصرفون في نفس العين بالبيع والشراء لينافي الوقف .

إن قلت : أيّ مانع لتعميم الخبر بالنذر الغير المعلق على الشرط ؟

قلت : نحن لا نعلم أنه يوجب المبتوتية والمفروض أن السؤال عما كان جعله بنحو المبتوتية .

إن قلت : في النهاية: صدقة بتة أي منقطعة من الإملاك وبهذا المعنى يناسب مع مطلق النذر ويناسب السؤال عن الرجوع فيه ، ولا مانع من الأخذ بالإطلاق لشموله للنذر أيضاً / ٣٧٢ ح/. لعدم مدخلية أمر اعتقادي في تحقق معناه .

قلت : أولاً: لا دليل على أن المراد هذا المعنى دون المعنى السابق .

وثانياً: على التحقيق الذي تقدم من أن متعلق نفس الفعل دون الصفة مثل الملكية ، نمنع صدق جعل المال لله في النذر رأساً ، فإن المجعول لله هو التصدق الذي هو فعل

بعد تحقق شرط النذر.

وأما لو قلنا: إن مقتضى نذر التصدق صيرورة المال ملكاً للمنذور له أو

الشخص لا المال، مع أنّ المذكور في هذا الخبر أنه جعل نفس المال لله، فيعين حمله على الوقف ؛ فتدبر .

مع أنه قوله « فهي للمساكين ..» ، إما أن يكون المراد أن منفعتها لهم أو أن لهم العين بحيث يبيعون ويشترون ولا يجوز الجمع بين المخاطبين ، فيصير مجملاً / ٣٧٣ ح/.

الثاني: ما قاله في المقاييس أيضاً ونقله عن غيره أيضاً. وحاصل كلماته أنه لو كان النذر جعل الغنم هدياً أو أضحية فلا يخرج عن الملك قبل الإهداء والتضحية.

وهذا بخلاف ما لو نذر نفس الإهداء والتضحية.

واستدلّ على الخروج عن الملك في الأخير بمجرد تحقق شرط النذر تارة بالخبرين اللذين تقدما، وتارة بأن الأمر بالدفع من المالك الحقيقي يقتضي كما أن استفادة كون الزكاة والخمس ملكاً للفقراء وأهل الخمس للأمر بالدفع إليهم ، بل الأخبار الواردة في تشريك الفقراء مع الأغنياء أيضاً بالفورية من الأمر بالدفع / ٣٧٢ ح/ ، فالحكم التكليفي تبع للوضعي، كما في الأمر بردّ الأمانة وإن كان استفادة الوضعي في المقام من الحكم التكليفي . / ٣٧٣ ح/.

قوله : فهي للمساكين وابن سبيل ، فليس له أن يرجع فيها ، قد تقدم أنه لا مانع من أن يكون المراد أن منفعة تلك الصدقة للمساكين كما لو كان وقفاً ، فليس لهم بيع العين وشراؤه كما أنه لا مانع من أن يكون المراد أن نفس العين لهم ، فيكون لهم بيعها وشراؤها كما لو كان المراد نذر الصدقة كما يقوله في المقاييس ، ولا يجوز إرادة اللحاظين من قوله « فهي للمساكين » .

وعليه، إما نقول كما قال المصنف من أن السؤال عن الرجوع ولو كان المراد نذر الصدقة كان أن يسأل عن وجوب الدفع إلى المساكين وعدمه ، أو نقول: إن الخبر يصير مجملاً ، فلا يجوز التمسك لأن نذر الصدقة يوجب الملكية .

هذا مضافاً إلى ما تقدم من أنه لا مانع من أن يكون الخبر مجملاً من وجه آخر، و هو المراد من المبتوتة ما كان كذلك بحسب الحكم الشرعي الذي كان السائل عالماً به ونحن لا نعلمه وسؤال السائل عن جواز الرجوع وعدمه ، فلا مانع من أن يكون ما يوجب المبتوتية بحسب الحكم الشرعي عنده معلوماً. (منه قدس سره) .

فرضنا أن النذر بنفسه كان متعلقه هو ملكية المال المخصوص للمنذور له كأن يقول: «لله عليّ إن جاء ولدي أن تكون تلك العين ملكاً لفلان»، كما أن المصنفﷺ في الموضع المشارإليه من كتاب الزكاة أشار إليها وإن يكونا آبيين من كلمات العلماء ومن ظواهر الأخبار الواردة في النذر، فحينئذٍ نقول: من الواضح أنه مع تحقق النذر على هذين الفرضين لا يصحّ البيع، كما هو واضح.

في توضيح بعض الأمثلة التي ذكرها المصنف لتعلق حق على المبيع الموجب لخروجه عن الطلقية[1] وحكمها

ومنها: ما لو حلف على عدم بيع عين معيّن.

ومنها: ما لو اشترط عتق عبد في ضمن عقد لازم.*

ومنها: ما لو تعيّن الهدي للذبح.

وبعد فرض بقاء العين في هذه المسائل على ملك المالك وتعلق التكليف على المالك بتصرف خاص في تلك العين فيكون حكم هذه المسائل حكم صورةٍ تعلق النذر بعين من أعيان مال المالك.

ثمّ إن حكم سائر الحقوق التي ذكرها المصنفﷺ موكول إلى محالها بعد ما حقّقنا أن مقتضى القاعدة مطلقاً صحة البيع** في المملوك وبقاء الحق المتعلق به عليه ما لم يكن في البين خصوصية توجب بطلان البيع أو زوال الحق أو أمر

---

١) كتاب الصلاة (تقرير بحث المحقق الداماد للآملي) ص ٤٣٠.

*) ***في مسألة اشتراط سقوط خيار المجلس في ضمن العقد نذكر حكم بيع عين شرط عدم بيعه. (منه قدس سره).***

) ***في المقابيس تعرّض لعشرين منها مفصلاً. وهو المراد ممن عاصرناه. (منه قدس سره).*

آخر.

نعم؛ بعض الحقوق التي ذكرها المصنف﵀ يحتاج عبارة المصنف﵀ فيها إلى الشرح،

منها قوله: وتغذية الولد بنطفة سيّده فيما إذا اشترى أمة حبلى فوطئها فأتت بالولد بناءً على جواز بيعها وكونه مملوكاً ولو من حرّ شريك حال الوطي فإنه مملوك له لكن ليس له التصرف فيه إلّا بتقويمه وأخذ قيمته»[1]؛ إنتهى.

أقول: لو اقتصر إلى قوله «فأتت بالولد» ولم يذكر قوله «بناءً على جواز بيعها» إلى آخر عبارته، فلم يكن إشكال عليه؛ حيث إن الولد المملوك بعد تغذيته بنطفة المولى يتشبث بالحرية فيكون بمنزلة تعلق حق عليه، فيشكل بيعه.

ومنه قال بعض بحرمة بيعه لكن المشهور أن بيعه / ٣٧٠/ مكروه كما تعرّضوا له في باب بيع الحيوان من كتاب البيع.

وأما قوله «بناءً على جواز بيعها» فنقول: لا يخفى أن هذه الأمة لاتصير أم الولد بمجرد وطيها حال الحمل، لكن لعلّ أن يكون بين العلماء قائل بعدم جواز بيعها بناءً على حرمة بيع الولد، إلّا أنه على كلّ حال لا نفهم وجه اعتبار هذا البناء في مسئلتنا وهى حرمة بيع الولد.

وقوله: وكونه مملوكاً، فنقول: إن المراد كون الولد مملوكاً. وهو مفروض الكلام، بل هو مسلّم، إنما الإشكال في جواز بيعه وعدم جوازه كما تقدم.

---

١) كتاب المكاسب ٣١/٤.

قوله: ولو من حرّ شريك..، المناسب أن يكون هذا متعلقاً بقوله «جواز بيعها» فيرد عليه:

أولاً أن حكم بيعها خارج عن محل الكلام.

وثانياً أن بيعها على الإطلاق لا مانع فيه؛ نعم لو وطيء أمة مشتركة؛ قيل: قوّمت على الواطي حصص الشركاء، وقيل: بشرط أن تصير حاملاً.

وأماكون قوله: ولو من حرّ شريك..، متعلّقاً بقوله: وكونه مملوكاً، فغير مناسب؛ لأن المناسب على هذا أن يقول: ولو بالإشتراك بينه وبين.. إلى آخره.

قوله: ليس له التصرف فيه إلّا بتقويمه وأخذ قيمته.. إلى آخره، المراد تقويم الولد؛ فعلى هذا لو كان المراد أخذ قيمته من الشريك فيرد عليه:

أولاً: أنه لا نرى له وجهاً وقائلاً.

وثانياً: أن هذا بيع في الحقيقة بشخص خاص.

ومنها قوله: وتعارض السبب المملّك والمزيل للملك، كما لو قهر حربي أباه.

أقول: الكافر إذا قهره المسلم أو الكافر يصير مملوكاً، لكن إذا كان المقهور أباً للكافر ينعتق عليه.

وعلى هذا فتعارض السبب المملّك والمزيل للملك ليس منحصراً بأن يقهر الحربي أباه، بل يتحقق بأن يقهر المسلم أباه الكافر أيضاً.

هذا؛ مع أن هذا المثال خارج عن محل الكلام؛ لأن الكلام في جواز بيع المملوك إذا تعلق به حق الغير، وفي هذا المثال لا تتحقق الملكية التي يمكن تعلق البيع بها، بل لا يتعلق / ٣٧١/ حق أيضاً، بل لا تعارض بين السببين؛ لأنه يملك أباه آناً، ثمّ ينعتق عليه، بل يكون بينهما الترتب.

مسائل عن الوقف وأحكامه

في مسألة بيع الوقف
وعدم صحة التمسك لبطلانه باشتراط الطلقية

قوله: مسألة: لا يجوز بيع الوقف[1] **إجماعاً.**

أقول: البحث هنا يقع تارة فيما يستدلّ به على عدم جواز بيع الوقف وأنه يدلّ على عدم الجواز لولا الدليل المخرج عنه أم لا.

وتارة فيما ادّعي خروجه عن عموم عدم جواز بيع الوقف، والدليل على الخروج بعد فرض تمامية ما دلّ على عدم جواز البيع في نفسه.

أما الأول؛ فنقول: إن ما يمكن أن يستدلّ به على عدم جواز بيع الوقف وجوه:

الأول أن يقال: إن الوقف، وإن كان ملكاً للموقوف عليهم، إلّا أنه لما تعلق به حق الغير كالبطون اللاحقة فليس الملك طلقاً. وقد تقدم أن من شرائط المبيع أن يكون ملكاً طلقاً للبايع بحيث لم يتعلق به حق الغير.

في أن مقتضى القاعدة عدم جواز بيع الوقف بوجه من الوجوه

وفيه: أنه قد تقدم عند شرح كلام المصنف﵀ هناك أن مطلق تعلق حق للغير

---

١) المبسوط ٢/٣٤٤؛ شرائع الاسلام ٢/٢٧٠.

على المبيع ليس مانعاً عن صحة البيع، فلم يثبت اشتراط عنوان في المبيع حتى يتفرع عليه عدم جواز بيع الوقف وغيره، بل اعتبار الطلقية في المبيع كان عنواناً منتزعاً من الحقوق المانعة عن صحة البيع. و على هذا؛ فلابّد أن يثبت أولاً من دليل آخر أن الوقفية مانعة عن صحة البيع حتى يثبت اندراجه في الحقوق المانعة، فيشمله اشتراط الطلقية في المبيع.

الثاني أن نقول: هنا بنظير ما تقدم في عدم جواز بيع الأرض المفتوحة عنوةً من أن عدم جواز بيع الوقف يكون على طبق القاعدة.

وتوضيحه أن الوقف إما أن يكون مفاده أن يصير المال الموقوف من قبيل التحرير وكالمباحاة المشتركة كالطرق في أنه ليس ملكاً لأحد كما يدعى ذلك في وقف المساجد، بل ما كان من قبيل الخانات والمدارس[1]، كما / ٣٧٢ / يدّعيه المصنف ره.

وعلى هذا؛ فالموقوف عليهم مالك للإنتفاع لا المنفعة، فليس له أن يوجر الوقف ولا يصير انتفاع الغير ولو عدواناً موجباً للضمان.

فعلى هذا نقول: قد تقدم في بيع الفضولي لنفسه أن البيع وإن كان مبادلة مال بمال إلّا أن من الواضح أنه ليس المراد جعل أحد المالين مكان الآخر وشبه ذلك، بل المراد هو التبديل في الملكية بحيث يصير المالك للمبيع مالكاً للثمن وبالعكس.

وعلى هذا؛ فإذا كان المفروض أن المبيع ليس ملكاً لأحد فلا يعقل بيعه إلّا أن يفرض خروج الوقف عن الوقفية بصيرورته ملك أحد.

وإما أن يكون مفاد الوقف ومقتضاه صيرورة المال الموقوف ملكاً للموقوف

---

١) كتاب المكاسب و البيع (تقرير بحث النائيني للآملي) ٣٧٠/٢.

عليهم سواء كان له مصرف خاصّ كالأملاك الموقوفة لأن يحجّ بمنفعتها أو لم يكن له مصرف خاصّ مثل أن يوقف على السادات أو العلماء أو على الأولاد بطناً بعد بطن.

وعلى كلّ حال؛ ليس الموقوف عليهم بطناً واحداً.

فحينئذٍ لو قلنا كما سيأتي من المصنفﷺ: إن الملكية الثانية ثابتة للبطون اللاحقة[١] أيضاً وإن كونهم معدومين غير مضرٍّ بالملكية الثانية، فنقول: إن اشتراك البطون اللاحقة ليس بأن يكونا مالكين على نحو الإشاعة بأن يمكن أن يقسّم الوقف بينهم، بل لابدّ أن يقال ـ كما هو مقتضى الوقف ـ: إنه في زمان وجود البطن السابق يكون الوقف ملكاً لهم وبعد انقراضهم يكون ملكاً للبطن اللاحق.

وعلى هذا نقول: إذا أراد البطن السابق أن يبيع الوقف فقد عرفت أن البيع تبديل المالين في الملكية وتبديل الملكية في خصوص زمان حياة[٢] البطن السابق ليس مفاده إلّا كمفاد إجارة العين في زمان الحياة /٣٧٣/.

وما يقوله المصنفﷺ في ردّ صاحب الجواهر وكاشف الغطاء القائلين بعدم جواز بيع الوقف إلّا في صورة يصير الوقف باطلاً قبل البيع ـ من أنه لو كان بيع الوقف لأجل تبديل الوقف بشيء آخر[٣] يصير وقفاً أيضاً، فلا مانع فيه بأن يجعل الله تعالى ولاية للبطن الموجود على البطون اللاحقة في تبديل ملكهم. وأما لو كان بيع الوقف لأن يصرف الثمن في حوائج البايع فلا مانع من أن يجعل الشارع للبطن السابق حق إبطال الوقف بالبيع. وهذا غير أن يبطل الوقف بنفسه؛

---

١) حاشية المكاسب (الآخوند الخراساني) ص ١١١.

٢) في المخطوطة: الحياة.

٣) مختلف الشيعة ٢٩٣/٦.

انتهى - فهو على فرض صحته كما سيأتي الكلام فيه في المسألة الثالثة التي نذكرها في فروع قاعدة البدلية، غير منافٍ لما قلناه من أن مقتضى القاعدة عدم جواز بيع الوقف ما لم يثبت أن الشارع جعل أمثال هذه الولايات للبطن السابق.

وأما لو قلنا: إن المال الموقوف ملك لخصوص البطن السابق وأما البطون اللاحقة فتعلق حقهم على العين ولا يمكن إنكار هذا الحق؛ لوضوح أن الوقف ليس ملكاً خالصاً للبطن السابق؛ لأنه منافٍ لمقتضى الوقف.

فعلى هذا نقول: قد ذكرنا عند اشتراط الطلقية في المبيع أنه لو تعلق حق من غير المالك على المبيع فليس للبايع نقل ذلك الحق إلى المشتري، فيكون حق ذلك الغير باقياً على المبيع وإذا كان المفروض أن حق البطون اللاحقة يكون باقياً بحاله، فنقول: إن حقهم صيرورتهم مالكين للوقف بعد انقراض البطن الأول، فمرجع بيع البطن السابق للوقف إلى تمليك منفعة العين في زمان حياتهم للمشتري. وهو معنى الإجارة؛ فافهم.

في أن مفاد الأخبار أنه لا يجوز بيع الوقف

الثالث: الأخبار

في الأخبار التي يتمسك بها لمنع جواز بيع الوقف

منها: قوله عليه السلام: «**الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها**»[1]؛ نظراً إلى أن مقتضى

---

١) تذكرة الفقهاء (ط. ق) ٤٣٩/٢.

الوقف هو التأبيد؛ لأنه عبارة عن حبس العين وتسبيل الثمرة. ومن / ٣٧٤ / هنا يكون الوقف من الصدقات الجارية.

وبالجملة؛ مقتضى الوقف التأبيد، وهو ينافي مع جواز البيع.

وقريب من هذا التقريب في الجواهر، لكن المصنفﷺ في ضمن كلماته يناقش على التمسك بهذا الخبر في المقام بأن قوله «**الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها**» مسوق لبيان الكيفية المرسومة في إنشاء الوقف كتعيين المتولي أو التصرف في جهة خاصة. وليس منها عدم بيعه، بل عدم جواز البيع من أحكام الوقف وأن يذكر في متن العقد للإتفاق على أنه لا فرق بين ذكره فيه وتركه؛ يعني أن عدم البيع من الأحكام الشرعية للوقف نظير وجوب النفقة وحق المضاجعة وأشباه ذلك مما يكون من أحكام النكاح، لا من كيفياته ولا من مقتضياته.

ونحن نقول: لا إشكال في أن قوله عليه السلام «الوقوف..»، ظاهر في أنه مسوق لبيان كيفية الوقف وخصوصياته، ولكن ليس عدم البيع من الأحكام الشرعية للوقف نظير وجوب النفقة للنكاح بحيث لم يكن نفس عقد الوقف متعرضاً له بوجه من الوجوه، بل عدم البيع من لوازم مقتضى عقد الوقف؛ لأن مقتضى عقد الوقف هو التأبيد والاستمرار وذلك ينافي مع البيع.

وعلى هذا نقول: إن قوله «الوقوف..»، وإن كان بظاهره بصدد[1] بيان كيفية الوقف وخصوصياته وهو غير مقتضى نفس الوقف ولوازمه إلّا أنه يستفاد منه لزوم الأخذ بنفس مقتضى عقد الوقف ولوازم مقتضاه؛ لأنه ظاهر في تسلّم وجوب الأخذ بما هو مقتضى الوقف، وأنه بعد ذلك يجب بالكيفية التي أخذت

---

١) في الأصل: بسدد.

في الوقف أيضاً.

وقد عرفت أن عدم البيع ليس مجرد حكم شرعيّ للوقف حتى لا يكون عقد / ٣٧٥ / الوقف متصدياً له نظير حق المضاجعة في النكاح.

وبعبارة أخرى يظهر من الرواية لزوم الأخذ بكلّ ما أخذه الواقف في الوقف. أما ما كان من كيفية الوقف وخصوصياته؛ فبالصراحة. وأما ما كان من مقتضى نفس الوقف ولوازم مقتضاه؛ فهو أيضاً مما أخذه الواقف في الوقف. ويظهر من الخبر تسلم لزوم الأخذ به أيضاً.

ومنها: قوله عليه السلام في رواية علي ابن راشد: «**لا يجوز شراء الوقف ولا تدخل الغلّة في ملكك..**»[1] اه؛ لأن قوله «لا يجوز» يحتمل أن يكون بمعنى «يحرم»، ويحتمل أن يكون بمعنى «لايصحّ».

ويعيِّن الإحتمال الأخير أنه تفرع عليه أنه لا يدخل الغلّة في ملك المشتري؛ لأنه محمول على صورة كانت الغلّة من الوقف أيضاً، بل لو كان قوله: «ولا تدخل الغلّة في ملكك» مطلباً مستقلاً أيضاً فهو بنفسه يدلّ على بطلان بيع الوقف، مع أن قوله «لا يجوز» لو كان بمعنى «يحرم» أيضاً نقول: إنا نعلم أن الحرمة في المقام لعدم صحة البيع.

وأما ما ذكره المصنف في ضمن شرح الخبر الآتي من أن قوله «لا يجوز شراء الوقف» منصرف إلى صورة عدم الحاجة إلى بيع الوقف ففي غير محله، وإن كان الغرض أنه قام دليل آخر على جواز البيع في صورة الحاجة، فهو لو تمّ مخصِّص لهذا الخبر.

وسيأتي الكلام فيه في المقام الثاني؛ لأن قوله «لا يجوز شراء الوقف» نظير

---

١) الوسائل الباب ٦ من أبواب أحكام الوقف والصدقات؛ جواهر الكلام ٣٥٧/٦.

قوله «لا يجوز شراء الحرّ»؛ فتدبّر.

في التمسك بما دلّ على عدم جواز بيع الوقف وما يتعلق به وسند الأخبار

ومنها قوله عليه السلام في خبر ربعي بن عبدالله في صورة وقف أمير المؤمنين عليه السلام: **«هذا ما تصدق به علي بن أبي طالب وهو حيّ سويّ تصدّق / ٣٧٦ / بداره التي في بني زريق صدقة لا تباع ولا توهب..»**[1]؛ إنتهى.

ولا يخفى أن الظاهر من الوصف أعني قوله «لا تباع ولا توهب» أن يكون صفة لنوع الصدقة التي هي الوقف في المقام للوجهين الأولين اللذين ذكرهما المصنف، رحمه الله ولأن الوصف لقوله «صدقة» التي هو من قبيل المفعول المطلق، فيكون ظاهراً في أن هذا الوصف لقسم من الصدقة التي هو الوقف.

وإرادة أن الصدقة الشخصية كذلك حتى يكون من قبيل الشرط في ضمن العقد خلاف الظاهر.

وما ادّعاه المصنف رحمه الله من انصراف قوله «لا تباع» إلى صورة عدم العذر لا وجه له بعين ما تقدم في الخبر السابق.

ثمّ لا يخفى أن الأخبار المشارإليها وإن لم يكن لي مجال للرجوع إلى أسانيدها إلّا أن الخبر الأول؛ يقولون: إنه صحيح ونحن أثبتنا في محله أن تصحيح الغير كافٍ في الإعتبار مع أن الفقهاء من أول كتاب الوقف إلى آخره يتمسّكون به. ونحن أثبتنا في محله أن الخبر الذي عمل به الأصحاب يكون حجة ولو كان ضعيف السند أيضاً.

---

١) مستند الشيعة ١٤/٣٠٨؛ التهذيب ١/١٣١ و ٥٦٠.

وأما الخبر الثاني؛ فالظاهر أنه لا إشكال فيه إلّا من قبل علي بن راشد، مع أن أهل الرجال يقولون: إنه من فقهاء الشيعة، فيدخل في الحسان. ونحن قلنا في محله بحجية الخبر الحسن.

وفي الجواهر عدّه من المعتبرة.

وأما الثالث وإن لم نلاحظ سنده إلّا أن سنده متعدد، ويكون بمضمونه أخبار كثيرة.

الرابع: الإجماع المنقول، بل المحصّل في الجملة على عدم[1] جواز بيع الوقف إلّا أنا ذكرنا في محله أن الإجماع المحقق إنما يؤخذ به لكشفه عن قول المعصوم أو دليل معتبر من جميع الجهات. وكلّ مورد كان الإجماع على طبق القاعدة أو الأخبار نحتمل أن يكون مستند المجمعين هو القاعدة والأخبار / ٣٧٧ / كما في المقام، فلا يحصل لنا القطع بوجود مدرك آخر، فليس الإجماع دليلاً على حدة. وأما القاعدة والأخبار فلابدّ أن يلاحظ مقتضاهما.

قوله: ثمّ إن جواز البيع لا ينافي بقاء الوقف وإن أخذ فيه الدوام..[2] اه.

أقول: هذا من فروع الصور التي يجوز بيع الوقف فيها. وكان الأنسب ذكره في المقام الثاني التي يأتي الكلام فيه ـ إن شاء الله تعالى ـ.

وحاصله ما تقدم الإشارة إليه من أن صاحب الجواهر وأستاده، يقولان بعدم جواز بيع الوقف إلّا في صورة يصير الوقف باطلاً قبل البيع نظراً إلى أن البيع وأضرابه ينافي حقيقة الوقف لأخذ الدوام فيه، وأن نفي المعاوضات مأخوذ فيه

---

١) في المخطوطة كررت لفظة «عدم».

٢) كتاب المكاسب ٣٦/٤.

ابتداءً.

وحاصل إيراد المصنفﷺ عليهما بأنه لا مانع من أن يصير الوقف باطلاً بنفس البيع لا قبله. وذلك لأنه لو كان بيع الوقف لأجل تبديل الوقف بشيء آخر يصير وقفاً أيضاً. فلا مانع في هذا الفرض من أن يجعل الله تعالى ولاية للبطن الموجود على البطون اللاحقة في تبديل ملكهم.

وأما لو كان بيع الوقف لأن يصرف الثمن في حوائج البايع فلا مانع من أن يجعل الشارع للبطن السابق حق إبطال الوقف بالبيع. وهذا غير أن يبطل الوقف بنفسه قبل البيع.

وتظهر الثمرة أنه على مختار المصنفﷺ بعد الحكم بجواز البيع لضرورة البطن الموجود مثلاً لولم يتفق البيع يكون الوقف باقياً على حاله، كما أنه لو ارتفعت الضرورة ولم يتفق البيع لا يصحّ بعد ذلك.

في القول بأن صحة بيع الوقف يتوقف على بطلان الوقف قبل البيع وردّ المصنف عليه وأن الحق عدم التوقف

أقول: توضيح المقام يحتاج [إلى] بسط في الجملة، **فنقول**: قد تقدم أن البيع عبارة عن مبادلة مال بمال في الملكية فتتبدل الملكية فيصير مالك المبيع مالكاً للثمن وبالعكس.

ومن هنا قلنا في بيع الغاصب لنفسه أنه يدخل الثمن في ملك مالك المبيع لا ملك الغاصب. وأوضحنا حال المسألة هناك.

وإذا عرفت ذلك فنقول: إن بيع الوقف لو كان لأجل تبديل الوقف بشيء آخر يصير وقفاً أيضاً فحينئذٍ نقول على القول بأن البطون اللاحقة مع البطن

الموجود شريك في ملكية العين الموقوفة، فحينئذٍ* نقول: إن مقتضى البيع /٣٧٨/ دخول الثمن في ملك الموقوف عليهم على نحو كان المبيع داخلاً في ملكهم.

ففي هذا الفرض لا مانع من أن يصير الوقف باطلاً بنفس البيع بأن يخرج الوقف عن ملكهم ويدخل في ملك المشتري ويدخل عوضه في ملك الموقوف عليهم.

وأما على القول بأن الوقف ملك للبطن الموجود، وأما البطون اللاحقة فتعلق حقهم بالعين الموقوفة بأن يصيروا مالكين بعد موت البطن السابق عليهم.

فعلى هذا نقول: إن حال ثمن الوقف على هذا كحال ثمن العين المرهونة التي تعلق حق المرتهن به.

وعلى كل حال؛ لا مانع في هذه الصورة مما ذكره المصنف من صيرورة الوقف بنفس البيع لا قبله كما لو شككنا في أن الوقف صار باطلاً قبل البيع أم لايكون؛ مقتضى الأصل عدم بطلانه قبل البيع بعد دعوى أن مجرد صيرورة الوقف مثلاً لم يعلم كونه مخرجاً للوقف عن الوقفية.

---

*) *سيأتي في المسألة الثالثة التي نذكرها في فروع قاعدة البدلية أن صحة البيع يتوقف على بطلان الوقف من جهة حبسه العين إلّا أن ما يذكرونه من الثمرة غير مترتب على ذلك؛ بل بناءً على القول بأن البطون اللاحقة دائماً يكون لهم حق أن يملكوا بعد انقراض البطن السابق يكون الإشكال من جهة أخرى أيضاً، وهو أن البيع مقتضاه مجرد التبادل في الملكية، وليس من مقتضاه تعلق حق البطون اللاحقة بالثمن، ولا لرفع حق البطون اللاحقة عن المبيع .*

ومما ذكرنا ظهر أن نفس البيع غير مقتضٍ لصيرورة الثمن وقفاً على القول بأن ما للبطون اللاحقة مجرد حق أن يملكوا بعد انقراض البطن السابق؛ فتدبّر جيّداً . (منه قدّس سرّه).

وأما لو كان بيع الوقف لأجل أن يصرف البايع الذي هو من البطن الموجود للموقوف عليهم ثمَنه في حوائج نفسه، فحينئذٍ لو قلنا بما يقوله صاحب الجواهر وكاشف الغطاء من أن الوقف يبطل قبل البيع ولو بأن ماقبل البيع لحكم الشارع بصحة البيع الكاشف عنه بعد بطلان سائر الاحتمالات و أنه بعد بطلان البيع يدخل الوقف في ملك خصوص البطن الموجود من الموقف عليهم[1]، /٣٧٩/.

وذلك إما بأن نقول بانحصار صحة البيع بصورة يبطل الوقف بنفسه أو أن نأخذ بتمام الموارد التي قام الدليل فيها على صحة البيع، لكن نلتزم بأنه يبطل الوقف قبل البيع بآنٍ مّا لحكم الشارع بصحة البيع المتوقف على بطلان الوقف بعد بطلان الإحتمالات الآتية.

وعلى كلّ حال؛ صحة البيع يتوقف على أنه بعد بطلان الوقف أن يدخل الوقف في ملك البايع الذي هو البطن الموجود من الموقوف عليهم حتى يمكن أن يدخل ثمنه في ملكه ليصرفه في حوائجه.

نعم؛ لو قلنا بانحصار صحة البيع بصورة يبطل الوقف بنفسه كما هو ظاهر كلام الجواهر وأستاذه، فحينئذٍ تكون الثمرة التي ذكرها المصنف﵀ بين مختاره وبين مختارهما باقية بحالها. وهذا بخلاف ما لو قلنا ببطلان الوقف قبل البيع بآنٍ مّا لتوقف صحة البيع عليه؛ فإنه على هذا ترتفع الثمرة بين القولين؛ لأنه لا يبطل الوقف بدون البيع على هذا التقدير على القولين.

---

١) قد حذف المصنّف المرحوم تتمة البحث في الصفحة مع الحواشي.

في فساد الثمرة التي قيل بين القول بفساد الوقف قبل البيع[1] وبعده مع بعض التقادير دون بعض

نعم؛ ينفع هذا الإحتمال في أنه لو دلّ دليل على صحة البيع في مورد، نقول: لا مانع من الأخذ بهذا الدليل لإمكان صحة البيع ببطلان الوقف بآنٍ مّا قبله ودخوله في ملك البايع.

وأما لولم نقل ببطلان الوقف بأحد الوجهين قبل البيع؛ فحينئذٍ نقول: **أما على القول** باشتراك الوقف بين البطن الموجود من الموقوف عليهم وبين البطون اللاحقة، فنقول: قد تقدم أن مقتضى البيع على هذا القول أن يصير ثمن الوقف أيضاً وقفاً فلا يدخل في ملك البايع ليصرفه في حوائج نفسه كما هو المدّعى، إلّا أن يقال: نسلّم أن الثمن يصير وقفاً إلّا أنه لواشترى بايع الوقف من ثمن الوقف شيئاً فيخرج هذا الثمن من الوقفية، كما خرج نفس الوقف من الوقفية بنفس البيع.

نعم؛ يصير هذا الثمن / ٣٨٠/ وقفاً لأجل البدلية التي هو مقتضى الإشتراء، كما تقدم.

وعلى هذا نقول: لا مانع في أن يرخّص الشارع للبايع الذي هو البطن الموجود من الموقوف عليهم في صرف هذا البيع الذي اشترى من ثمن الوقف في حوائج نفسه بإتلاف ذلك المبيع كأصل الثمن بأن يأكله لو كان من المأكولات، أو يلبسه إلى غير ذلك. وكون المبيع مشتركاً بين هذا البايع وبين البطون اللاحقة من الموقوف عليهم غير مانع من أن يأذن الشارع للبايع في

---

١) كتاب البيع ١٦٨/٣.

إتلافه كما أذن أكل مال الغير في غير هذا المورد.

والحاصل أنه يمكن القول بأن الوقف يبطل بنفس البيع بناءً على اشتراك الوقف بين البطن الموجود من الموقوف عليهم والبطون اللاحقة في صورة يصرف البايع ثمن الوقف في حوائج نفسه لا أن يبطل الوقف قبل البيع.

وأما على القول بأن الوقف ملك لكلّ بطن في زمان وجوده وأن للبطن اللاحق حَقَّ أن يصير مالكاً للوقف بموت البطن السابق عليه، فحينئذٍ نقول: إن للشارع أن يبطل أصل الوقف قبل البيع أو أن يبطل حق البطون اللاحقة بالبيع، كما يقوله المصنف رحمه الله*، فلم يثبت توقف صحة البيع على بطلان الوقف.

فظهر ممّا ذكرنا أن البيع سواء كان لتبديل الوقف أو لصرف ثمنه في البطن الموجود من الموقوف عليهم؛ يمكن أن يكون صحيحاً من دون أن يتوقف على بطلان الوقف قبل البيع، بل يبطل الوقف بنفس البيع مع أن مقتضى الأصل عدم بطلان الوقف قبل البيع، وظهر أن الثمرة بين القول ببطلان الوقف قبل البيع وبين القول ببطلانه بالبيع إنما تكون ثابتة على بعض التقادير، وهو بأن يقول القائل ببطلان الوقف قبل البيع: إنه يبطل الوقف بنفسه قبل البيع؛ فتدبّر / ٣٨١ / جيداً**.

---

*) *ويمكن فيه ما تقدم الإشارة إليه ويأتي في المسألة الثالثة في فروع البدلية من أن حبسية العين مأخوذة في أصل معنى الوقف ولا يمكن نقل العين مع بقاء هذا العنوان. والظاهر أن عمدة منشأ اشتباه المصنف أنه جعل حبسية العين من أحكام الوقف، كما تقدم نقل كلامه عند التعرض للأخبار، وتقدم فساده من أن حبسية العين مأخوذة في ذات الوقف، وليس من أحكامه. (منه قدس سره).*

**) *تلخّص مما ذكرناه في المتن والهامش أن صحة البيع يتوقف على رفع حبسية العين التي هي مأخوذة في نفس الوقف، فلا يجمع البيع مع بقاء* [*الوقف*].

وأما الثمرة بين القولين فنقول: أما على قول المصنف من أن بطلان الوقف بنفس البيع فلا

فيما قاله الشهيد في غاية المراد في كلام المفيد

قوله: وقد استفاد من هذا الكلام في غاية المراد..[1] اه.

أقول: لا يخفى عليك أن الشهيد في غاية المراد لم يفصّل بين حالة قبل وصول الوقف إلى الموقوف عليهم ووفاة الواقف وبين بعدها، بل نسب جواز البيع في الموارد الخمسة في عرض واحد إلى المفيد، مع أنه خلاف ظاهر عبارته.

إشكال في أنه يقتضي بقاء الوقف في صورة لم يتحقق البيع في الخارج، وعلى القول بأنه يبطل الوقف قبل البيع، فحينئذٍ لو اقتصرنا بصحة البيع بصورة قام الدليل على بطلان البيع بنفسه ولولم يتحقق البيع فلا إشكال في أن مقتضى ذلك بطلان الوقف، و لو لم يتحقق البيع.

وأما لو قلنا بصحة الوقف ولولم يبطل الوقف بنفسه وإنما نقول ببطلان الوقف تصحيحاً للبيع، فلا يلزم القول ببطلان الوقف إلّا بآنٍ ما قبل البيع تصحيحاً للبيع. فحينئذٍ ترتفع الثمرة أنه لولم يتحقق / ٣٨١ح /البيع في الخارج لا يلزم بطلان الوقف، مع أنه خلاف الأصل.

بقي الكلام في أن البايع أيّ شخص يكون؟ فنقول:

أما على قول المصنف فالبايع هو البطن الموجود من الموقوف عليهم، كما قرّبناه.

و أما على قول صاحب الجواهر وأستاده، فلو اقتصرنا بصحة البيع بصورة أقمنا الدليل على بطلان الوقف بنفسه فلابدّ أن يلاحظ أنه يدخل في ملك أي شخص، فإن قلنا: إنه يدخل في ملك الواقف أو ورثته، فالبايع لابدّ أن يكون هو الواقف أو ورثته.

ودعوى دخوله في ملك البطن الموجود من الموقوف عليهم لا نرى له وجهاً.

وأما لولم نقتصر في صحة البيع بصورة قام الدليل على فساد البيع بنفسه، بل قلنا ببطلانه تصحيحاً للبيع فالدليل الذي يقتضي صحة بيع الوقف المتوقف على بطلان الوقف قبله، لابدّ أن يعيّن أنه بعد البطلان يدخل في ملك البطن الموجود من الموقوف عليهم أو غيره. / ٣٨٠ح /. (منه قدس سره).

١) كتاب المكاسب ٤/٤٤.

وفي الجواهر نسب جواز البيع إليه في خصوص الثلاثة الأخيرة التي يذكرها بعد وصول الوقف إلى الموقوف عليهم ووفاة الواقف.

وأما الأولين فنسب إليه أنه يقول: إن للواقف الرجوع إلى الوقف[١] بإبطاله وجعله ملكاً لنفسه، لا أنه يجوز بيعه. وهو الظاهر من عبارة المفيد.

ولعلّ عدم حمل الشهيد عبارته على ذلك من جهة أن الرجوع من الواقف في الوقف لاينطبق مع القواعد. ولعلّ هذا منشأ ما نقله المصنفﷺ عن العلامة من أن قول المفيد متأوّل.

قولهﷺ: فيقع الكلام تارة في الوقف المؤبد[٢].. إلى قوله: وأما الثاني أعني ما لا يكون من الوقف ملكاً لأحد، فالظاهر عدم[٣] الخلاف في عدم جواز بيعه.

أقول: هنا مقام الشروع في المقام الثاني الذي ذكرناه في أول المسألة أعني مقام التعرض لما ادّعي خروجه عن عدم جواز بيع الوقف، وأبتدأ لتعرض حال بيع الوقف المؤبد الذي يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك أحد ويصير داخلاً في مشاعر الله، ويكون بمثل المباحات المشتركة في أنه لا يملكها أحد، بل لا يملكون منفعتها ليكون لهم إجارتها وتصير المنفعة مضمونة على الغاصب، وإنما يملكون الموقوف عليهم الإنتفاع منها. وذلك كالمساجد، /٣٨٢/ بل زيد مثل المدارس والربط.

وبالجملة؛ نحن نتكلم هنا تارة في أن عدم جواز بيع مثل هذا الوقف مسلّم أم لا؟

---

١) جواهر الكلام ١٠/٢٨.

٢) كتاب المكاسب ٥٣/٤.

٣) لفظة «عدم» مكررة في المخطوطة.

وتارة في أن مقتضى القاعدة عدم جواز البيع، وأنه لا يمكن البيع هنا إلّا أن يتصوّر بطلان الوقف ودخوله في ملك أحد.

ومثل البيع الإجارة وشبهها.

وتارة في أنه مع اليأس عن الإنتفاع بمثل هذا الوقف في الجهة المقصودة هل يجوز للناس أن يتصرفوا فيه التصرفات غير الناقلة أم لا؟

ثمّ نتعرض بعد ذلك ـ إن شاء الله تعالى ـ لحال بعض الموارد التي ادّعي صحة بيع مثل هذا الوقف في بعض الحالات.

أما المقام الأول، فنقول: إطلاق بعض عباراتهم أنه يجوز بيع الوقف إذا خرب وشبه ذلك، وأن يشمل هذاالقسم من الوقف أيضاً إلّا أنه يوهن ذلك أن الفقهاء يذكرون بيع الوقف في فروع اشتراط الطلقية في المبيع. وهذا موقوف على كونه ملكاً، فالوقف الذي لا يكون ملكاً لأحد كما في المساجد خارج عن عنوان كلامهم إلّا أن بعض الفروع محل الخلاف.

وسيأتي الكلام فيها ـ إن شاء الله ـ بل ما نقله المصنفﷺ عن بعض الأساطين فيه تجويز للبيع والإجارة في أزيد مما نقل عن السابقين.

وأما المقام الثاني؛ فنقول: ما قلنا بتماميته من أدلة عدم جواز بيع الوقف السابق هو الأخبار والقاعدة.

أما الأخبار وإن تدلّ على عدم جواز بيع الوقف مطلقاً إلّا أنها قابلة للتخصيص كما تقدم لو فرض وجود مخصص في المقام على ما سيأتي ـ إن شاء الله ـ.

في عدم جواز بيع الوقف الذي يكون من قبيل التحرير

وأما القاعدة فمقتضاها عدم جواز البيع في الوقف الذي يكون من قبيل

التحرير ولا يقبل التخصيص[1] أيضاً، وذلك لما تقدم من أن البيع مبادلة مال بمال في الملكية، فلا يتحقق معنى البيع فيما لا ملكية فيه، ومثل البيع سائر العقود تكون مقتضاها نقل الملكية. وكذا الإجارة المقتضية لنقل المنفعة، بعد /٣٨٣/ ما عرفت من أن الموقوف عليهم مالك للإنتفاع دون المنفعة، بل نقل حق الانتفاع أيضاً مشكل على ما تقدم منّا قبل قاعدة نفي السبيل ظاهراً في حكم نقل ما يكون مردداً بين أن يكون حقاً أو حكماً.

وبالجملة؛ لا يتصور البيع في هذا القسم من الوقف إلّا إذا قلنا بما يقوله صاحب الجواهر من أن الوقف يبطل إذا ذهب عنوانه أو منفعته المقصودة من الوقف، إما لأن ما هو شرط في ابتداء الوقف من وجود المنفعة المقصودة من الوقف في المال الموقوف شرط في استدامته أيضاً أو لغير هذا الوجه.

في أن الوقف الذي يكون من قبيل التحرير يجوِّز سائر تصرفاته بعد فوات المنفعة المقصودة

ثمّ إن مجرد القول ببطلان الوقف لا يوجب صحة البيع إلّا أن يثبت أنه بعد بطلان الوقف يدخل الوقف في ملك شخص أو أشخاص حتى يجوز لهم بيعه إلّا أن كلتا المقدمتين على خلاف الأصل.

أما الأول؛ فلأن المدرسة مثلاً حين بقاء الحجرات وإن كان وقفاً للمدرسة إلّا أن الذي كان وقفاً هو الأرض والعمارة وغير ذلك، ونحن نشك أنه بعد ذهاب العنوان يخرج الأرض وغير ذلك عن الوقفية، ومقتضى الأصل عدمه.

وأما الثاني؛ فواضح حيث إنه بعد فرض خروج الوقف عن الوقفية أيضاً

---

١) في المخطوطة: ولاتقبل التخصص.

مقتضى الأصل عدم دخوله في ملك أحد.

وأما المقام الثالث؛ فنقول بعد فرض عدم إمكان الإنتفاع بمال الوقف في محلّه بوجه والشك في خروجه عن الوقفية ودخوله في ملك أحد، إما ابتداءً بمجرد عدم إمكان الإنتفاع بالوقف في محله أو بعد عدم إمكان إلانتفاع به في سائر الوقوف، الأقرب فالأقرب بناءً على تمامية قاعدة الأقربية التي سيتلى عليك - إن شاء الله تعالى ـ أنه لا يجوز استصحاب جواز التصرف لخصوص الموقوف عليهم؛ لأن المفروض أن هذا التصرف الذي نريد أن نثبت لهم، غير التصرف الذي كان جائزاً لهم أولاً؛ لتعذر الإنتفاع بالوقف في محله على النحو الذي / ٣٨٤/ كان ثابتاً أولاً، بل التصرف الذي يكون ممكناً فعلاً كان محرّماً عليهم سابقاً، فيستصحب في حقهم حرمة هذا التصرف.

نعم؛ من لم يكن من الناس بحد البلوغ في زمان لم يخرب الوقف أو كان معدوماً في ذاك الزمان لم تثبت حرمة هذا التصرف في حقه في الزمان السابق حتى تستصحب حرمة هذا التصرف في حقه إلّا على القول بصحة إلاستصحاب التعليقي.

فلو قلنا بصحة الإستصحاب التعليقي فيكون مقتضى الأصل حرمة تصرف جميع الناس في هذا الوقف تصرفاً مضادّاً لوقفيته؛ أعني التصرف الذي كان حراماً في زمان عدم صيرورته خراباً، فلا طريق إلى إثبات جواز هذه التصرفات إلّا بدعوى القطع بأن الشارع راضٍ بأمثال هذه التصرفات فيه.

نعم؛ على التحقيق من عدم حجية الإستصحاب التعليقي لا يثبت حرمة التصرف في حق من كان معدوماً أو غير بالغ في زمان لم يخرب هذا الوقف. فعلى هذا مقتضى أصالة البراءة جواز التصرف لهم.

إن قلت: إنا نعلم بأنه لو كانت هذه التصرفات في هذا المال الموقوف جائزاً

لهذه الطائفة، فيكون جائزاً في حق غيرهم أيضاً.

قلت: قد ذكر في محله أنه لا مانع من التفكيك بين المتلازمين بحسب الأصول إلّا أن يدّعى من أنا كما نعلم أن جواز هذه التصرفات أو عدم جوازها لا يختلف في حق الناس بحسب الحكم الواقعي، كذلك نعلم التلازم بحسب الحكم الظاهري أيضاً، فيتعارض الأصل الشرعي من الطرفين.

فحينئذٍ يكون المرجع /٣٨٥/ للطائفتين قبح العقاب على هذه التصرفات من دون بيان إلّا أنا لا نعلم بثبوت التلازم بين الطائفتين في الحكم الظاهري، فلا مانع من العمل بكلّ من الأصلين الجاريين في حق كلّ من الطائفتين.

قوله: ثمّ إنه ربما ينافي ما ذكرنا.. إلى قوله: ما ورد في بيع ثوب الكعبة[1] ..إلى آخره.

أقول: توضيح المقال فيما ذكره المصنف رحمه الله هنا قبل الشروع في حكم الصور التي تعرض لحكمها يتوقف على البحث من أمور:

في أن ما قلنا من عدم جواز البيع الذي يكون من قبيل التحرير لا يرد عليه تخصيص

الأول في بيان أن ما تقدم من أن الوقف إذا كان من قبيل التحرير لا يتصور فيه البيع، هل يرد عليه نقض ليحتاج إلى الجواب أم لا؟

وهنا نقول: إنه لا يمكن إثبات نقض بما تقدم؛ وذلك لعدم ورود دليل على أن أيّ قسم من الوقف يكون من قبيل التحرير، فكلّ مورد يثبت فيه جواز البيع

---

١) كتاب المكاسب ٥٦/٤.

نقول: إن الوقف هناك لم يكن من قبيل التحرير، ومن هنا أنكر المصنفﷺ كون أجزاء عمارة المسجد من قبيل التحرير في توجيه كلام العلامة وغيره.

نعم؛ لو شككنا في وقف من الوقوف من أنه يكون من قبيل التحرير أو أنه يصير ملكاً للموقوف عليهم، فهنا تارة يقع الكلام في حكم بيعه، وتارة في سائر التصرفات غير الناقلة للملكية.

أما البيع فنقول: قد عرفت أن مقتضى القاعدة عدم جواز بيع الوقف رأساً. فعلى هذا فجواز البيع موقوف على إثبات تخصيص على القاعدة بقيام دليل على جواز البيع في صورة من الصور كصورة يخرب الوقف أو شبه ذلك.

فعلى هذا نقول: إنه لابدّ من أن يلاحظ الدليل الدالّ على جواز بيع الوقف في هذه الصورة مثلاً، فإن كان مفاد ذلك المخصص الذي فرضنا دلالته على جواز /٣٨٦/ بيع الوقف أنه يدلّ على جواز بيع الوقف الذي يكون ملكاً للموقوف عليهم أو غيرهم في صورة خرب الوقف مثلاً، فيكون الشك في تحقّق عنوان المخصّص في صورة شك من أن الوقف من قبيل التحرير. فلا يجوز التمسك بدليل الجواز للصورة المفروضة التي شك فيها من أن الوقف من قبيل التحرير أم لا، مع أن مقتضى الأصل الفساد.

وذلك لأن العمومات المقتضية لصحة المعاملات إما غير شاملة لبيع الوقف أو أن بيع الوقف خرج عن تحتها.

والدليل الخاص الذي دلّ على بيع الوقف لم يعلم شموله لهذا المورد؛ لكون الشبهة مصداقية، فيرجع إلى الأصل، وهو الفساد.

وأما لو كان مفاد ذلك المخصص الذي فرضنا دلالته على جواز بيع الوقف عنوانه جواز بيع مطلق الوقف إذا خرب مثلاً وكانت دلالته على ذلك بأصل لفظي كالعموم أو الإطلاق، فحينئذٍ نلتزم بجواز بيع كل وقف في صورة خرب

حتى فيما كان الوقف فيه من قبيل التحرير؛ لأنه وإن لم يتحقق معنى البيع فيما كان من قبيل التحرير كما تقدم، إلّا أنه يمكن صحة البيع في صورة خرب لبطلان الوقف، كما تقدم عن الجواهر. وبعد البطلان يمكن دخوله في ملك أحد حتى يجوز بيعه.

غاية الأمر أنك تقول: إن مقتضى الأصل عدم بطلان الوقف وعدم دخوله في ملك أحد إلّا أن الأصول العدمية لا تقاوم الأصل اللفظي الذي دلّ على الفرض على جواز بيع الوقف مطلقاً في هذه الصورة.

وأما التصرفات غير الناقلة للملكية في الوقف الذي شك أنه من قبيل التحرير أم لا، فمن جهة الأصل، كما تقدم في آخر الحاشية السابقة.

نعم؛ لو قلنا بقاعدة الأقربية فيكون الرجوع إلى الأصل بعد عدم إمكان صرفه إلى سائر الوقوف وشبهها من وجوه البرّ مقدماً للمماثل على غيره، ثمّ الأقرب فالأقرب،

وأما لولم نقل /٣٨٧/ بقاعدة الأقربية كما أشار إليه المصنفﷺ في الجذع المنكسر من المسجد[1]، فيرجع إلى الأصل بمجرد عدم إمكان الإنتفاع به في محله الذي كان وقفاً عليه.

ثمّ إن مراعاة الأقربية مبنية على استفادة تعدد المطلوبي،[2] إما من صيغة الوقف أو تعبداً بحكم الشارع.

وذلك كأن يستفاد أن المطلوب صرف هذا المال الذي صار وقفاً في وجوه البرّ، ثمّ له مطلوب آخر من أنه يعين من وجوه البرّ هذا القسم منه، ثمّ من هذا

---

١) كتاب المكاسب ٥٨/٤؛ العروة الوثقى ٣٨٤/٦.

٢) هكذا عبّر المصنف - قدّس سرّه - في كثير من المواضع.

القسم هذا الشخص منه، وعدم استفادة تعدد المطلوبي بأن نقول: إن المطلوب هو هذا المقيد وليس له مطلوب آخر. فإذا انتفى هذا المقيّد يرتفع المطلوب رأساً، ومثل ذلك يجري في الوصايا.

وكون القضاء بالأمر الأول أم لا إلى غير ذلك من المقيِّدات التي ينتفي قيدها وليس هنا محل تعيين أن ما نحن فيه من أيّ واحد منها، بل محلّ تعيين ذلك في كتاب الوقف كما أنه في الأصول يتعرضون لحال أقسام المقيّدات من أن كلّ واحد منها من أيّ القسمين كما أنه تعرض في الحاشية شطراً من الكلام في ذلك في ذيل مسألة «إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز؟»، وتعرضنا أيضاً لذلك هناك.

في أن الحصير الموضوع في المسجد على أقسام[1] وحكم كل واحد من الأقسام

الأمر الثاني: في حكم الحصير الموضوع في المسجد وما يشبهه من المسجد أو غيره فنقول: إن الحصير إما أن يكون مشترى من المال الموقوف على المسجد، وإما أن يشتريه واحد ويوقفه على خصوص المسجد، وإما أن يوقفه على المسلمين لكن يضعه في المسجد كالماء المسبل.

والكلام يقع تارة في حكم كلّ واحد من هذه الأقسام.

وتارة في حكم ما لو شك من أن الحصير الموضوع في المسجد داخل في أيّ واحد من هذه الأقسام.

وتارة في أنه هل يكون لنا طريق إلى تعيين موضوع كلّ واحد من هذه

---

١) كتاب المكاسب ١٠٧/٣.

الأقسام عند الشك أم لا؟

أما المقام الأول: فنقول: أما لو كان الحصير مشترى من مال /٣٨٨/ المسجد، فالحصير وإن يصر ملكاً للمسلمين كالمال الذي يشترى به هذا الحصير، لكن هذا المال وقف لأن يصرف في مصالح هذا المسجد، فكما أنه يجوز البيع في مال المسجد قبل شراء الحصير مع المصلحة، فكذا بعده لو كانت المصلحة في تغير ما اشترى من الحصير، بل وكذا بعد وضع الحصير في المسجد إذا اقتضى المصلحة ذلك في نظر الناظر أو الحاكم أو غيرهما ممن يتصرف في مصالح المسجد.

وذلك لأن المال وقف لأن يصرف في مصالح هذا المسجد و في تمام ما ذكر صرف لتلك المال في مصالح المسجد و الموقوف على حسب ما يوقفها أهلها.

نعم؛ لولم يكن المال موقوفاً لأن يصرف في مصالح المسجد على نحو الإطلاق، بل كان الوقف لأن يشترى من هذا المال شيء للمسجد وبعد شراء شيء مما يحتاج إليه المسجد لا يتصرف فيه، فلا يجوز البيع إلّا في صورة قلنا بتمامية ما دلّ على جواز بيع الوقف في تلك الصورة.

وأما الحصير المبذول لخصوص مسجد كان يشتريه أحد ويوقفه عليه؛ فلا يجوز نقله من ذاك المسجد مادام يمكن الإنتفاع به في ذاك المسجد

وأما من جهة جواز بيعه فمبنيّ على صحة ما استدلّ على جواز بيع مطلق الوقف في مثل هذه الصورة.

وأما من جهة تصرف الناس فيه بعد عدم إمكان الإنتفاع به في محله، فالمرجع الأصل الذي ذكرناه في آخر الحاشية السابقة وشرحناه قُبَيل ذلك، والرجوع إلى الأصل إما بمجرد عدم إمكان الإنتفاع به في محله أو أنه بعد عدم إمكان صرفه في سائر مصالح هذا المسجد أو سائر الموقوفات وشبهها مراعياً

للأقرب فالأقرب أيضاً كما تقدم شرحه وتقدمت الإشارة إلى مدرك قاعدة الأقربية.

وأما الحصير الذي يوقف على المسلمين ويوضع في المسجد[1] فيجوز نقله مع المصلحة.

وأما من جهة جواز بيعه في صورة يسلب الإنتفاع به في الجهة التي كان وقفاً عليه /٣٨٩/ وكذا من جهة تصرف الناس فيه في الصورة المفروضة فحاله كحال ما ذكر في الحصير المبذول لخصوص المسجد.

في حكم ما إذا شك في أن الحصير الموضوع في المسجد وشبهها دخل في أي واحد من الأقسام؟

وأما المقام الثاني، وهو حكم ما لو شك في أن الحصير الذي وضع في المسجد داخل في أيّ واحد من الأقسام، فنقول: اما لو كان الشك في أن الحصير الذي لم يكن مشترى من مال المسجد هل يكون وقفاً على خصوص هذا المسجد أو أنه يكون وقفاً على المسلمين ولكن وضع في هذا المسجد؟

فنقول: إنه تظهر الثمرة في جواز نقل هذا الحصير إلى مكان آخر، وإذا كان من قبيل الماء فتظهر الثمرة على ما ذكره المصنف﵀ في جواز الوضوء منه للصلاة في غير هذا المسجد وعدم جوازه، فنقول: إن المرجع هو الأصل السابق.

نعم؛ استصحاب حرمة هذا التصرف بحيث لا يكون الإستصحاب تعليقياً هنا، إنما هو في صورة كان هذا المتصرف عاقلاً بالغاً قبل صيرورة هذا الماء

---

١) منية الطالب (تقرير بحث النائيني للخوانساري) ٢٨٢/٢.

وقفاً؛ لأنه بعد الوقف هنا أيضاً حرمة هذا التصرف كانت مشكوكة، بل الحرمة الفعلية لهذا التصرف إنما كانت ثابتةً لهذا المتصرف لو كان المتصرف عاقلاً بالغاً في زمانٍ كان هذا الماء ملكاً طلقاً للغير ولم يأذن المالك له في هذا التصرف.

وسيأتي تتمة لهذا المطلب في المقام الثالث ـ إن شاء الله ـ.

وأما لو كان الشك في أن هذا الحصير اشتري من مال المسجد أو أنه وقفه شخص لهذا المسجد فتظهر الثمرة في جواز بيعه في زمانٍ يمكن الإنتفاع به في هذا المسجد، وهنا نقول ـ بعد أن العمومات الدالّة على صحة البيع غير جارية في المقام – إن مقتضى الأصل فساد البيع وعدم ترتّب الأثر عليه.

ثمّ إن سائر الفروض وسائر الأحكام لا يختلف حكمها حتى تبيّن / ٣٩٠/ حكم الشك فيها.

وأما المقام الثالث، وهو أنه هل تكون لنا أمارة تعين موضوع كلّ واحد من الأقسام الثلاثة عند الشك أم لا؟ فنقول:

إن الأمارات التي يُعيّن بها سائر[1] الموضوعات لو قامت هنا أيضاً تكون كافية. وليس هنا محل التعرض لها.

وإنما الكلام في وجود أمارة خاصة بهذا المقام، وهنا نقول: إنه لو دار الأمر بين أن يكون الحصير وقفاً على المسلمين مطلقاً ولكنّه وضع في هذا المسجد أو أنه يكون وقفاً على خصوص هذا المسجد فادّعى المصنف﵀ أن الظاهر من الحصير الموضوع فيه أن يكون وقفاً على خصوص هذا المسجد، وفي الماء المسبّل الموضوع فيه أن يكون وقفاً على المسلمين مطلقاً، ولكنه وضع في هذا المسجد،

---

١) لفظة «سائر» مكررة في المخطوطة.

وتفرّع على هذا جواز الوضوء منه للصلاة في غير هذا المسجد.

ونحن نقول:

أولاً: لا دليل على اعتبار هذه الظهورات لعدم استنادها إلى لفظ، بل إما مستند إلى الفعل كالوضع في المسجد أو بالعين الخارجية ككون الموقوف من قبيل الماء.

وثانياً نقول: إن ظهور كون الحصير الموضوع في المسجد وقفاً لذاك المسجد مسلّم. وأما ظهور كون مائه وقفاً على المسلمين مطلقاً ولكنّه وضع في المسجد فغيرمسلّم.

وتوضيحه: أن الماء الموضوع في المسجد للشرب، لا يبعد دعوى ظهوره في كونه وقفاً للمسلمين مطلقاً ولكنه وضع في المسجد إلّا أن من الواضح عدم جواز الوضوء من هذا الماء حتى للصلاة في هذا المسجد أيضاً.

وأما ماء حوض المسجد وماء بئره فنمنع الظهور في كونه وقفاً للمسلمين مطلقاً. كيف؛ ولو كان كذلك فيلزم من ذلك أن يكون للناظر إخراج مائها من المسجد رأساً، وستعملونه المسلمين في موضع آخر في قضاء حوائجهم مع أنا نقطع بخلاف ذلك وأن الواقف كان من قصده أن يكون الماء وقفاً لخصوص هذا المسجد.

في أنه يجوز الوضوء من ماء المسجد للصلاة[1] في غير ذلك المسجد وحكم ثوب الكعبة

إن قلت: إذا ادّعيت / ٣٩١ / القطع على أن ماء حوض المسجد وبئره وقف

---

١) في المخطوطة: + والصلاة.

لخصوص ذلك المسجد، فهل تلتزم ببطلان الوضوء من مائهما للصلاة في غير ذلك المسجد أم لا؟

قلت: لا نلتزم بالبطلان.

وتوضيح المقام: أنا وإن نقطع بأن الحوض والبئر وما يتعلق بهما يكون وقفاً لخصوص ذلك، فلا يجوز نقلهما من ذلك المسجد رأساً. وكذلك ماؤها إلّا أن ذلك غير منافٍ مع أن نقول: إن الواقف راعى في وقفه ترفيق الناس في الجملة بأن يكون لهم الوضوء من ذلك الماء للصلاة في خارج المسجد وأن يكون لهم نقل ماء بئره في الجملة للإستعمال والشرب في خارج المسجد على نحوٍ لا يفوت الغرض الأصلي من كون هذا الماء في المسجد باقياً ولا يصير المسجد معبراً لنقل الماء، بل ينقل ماؤه في الجملة، كما هو المتعارف في مياه حياض المسجد وآباره.

وبالجملة، لا نقطع بأن الواقف لم يلاحظ أمثال هذه الترفيقات للناس في وقفه لولم نظنّ أو نقطع بأنه لاحَظَ هذه الترفيقات في وقفه.

وإذا صار جواز هذه التصرفات في ماء المسجد مشكوكاً من جهة الشك في لحاظ هذه الترفيقات في الوقف وعدمه، فحينئذٍ لابدّ أن يرجع في جواز هذه التصرفات وعدم جوازها إلى الأصل السابق الذي تلوناه عليك سابقاً من أن كلّ من ثبت الحرمة للتصرف في هذا الماء في حقه بأن كان بالغاً عاقلاً في زمان كان هذا الماء ملكاً لمالكه قبل الوقف ولم يكن التصرف من التصرف الذي كان له فيه في ذاك الزمان جائزاً، فيجري في حقه استصحاب حرمة هذه التصرفات؛ لأن حرمة التصرف الكذائي الذي ثبتت في حقه فعلاً لم يعلم ارتفاعه.

نعم؛ الماء الذي ينبع من البئر بعد صيرورة البئر وقفاً لم تعلم حرمة هذه التصرفات فيه في حق أحد؛ لأن الماء /٣٩٢/ قبل دخوله في النهر والبئر

المملوكين ليس مملوكاً لصاحب البئر والنهر، و إنما يصير مملوكاً له بعد الدخول في البئر والنهر.

وفيما نحن فيه بعد دخول الماء في البئر يكون المفروض أن البئر وقف ويكون من المحتمل أن تكون هذه التصرفات ملحوظة في أصل الوقف، فلم تعلم حرمة هذه التصرفات في حق أحد في هذا الماء.

والإستصحاب التعليقي قد عرفت أنه ليس بحجة.

وأما المناقشة على الإستصحاب من جهة عدم بقاء الموضوع فليس بشيء بعد أن المدار على الموضوع العرفي المحقق لصدق النقض الواضح الشمول لما نحن فيه على ما حقّقناه في محله.

وكذلك القول بأن الأصل في الأموال حرمة التصرف، قد أوضحنا فساده في مسألة البراءة في تنبيهات المسألة الرابعة من الشبهة التحريمية كما أن عدم صحة الاستصحاب التعليقي قد بيّناه في مسألة الاستصحاب مفصلاً؛ فراجع، كما أن بعض المباني لما أوضحناه هنا، قد تقدم في المقام السابق، وفي الحاشية السابقة.

الثالث أنه لا يخفى عليك أنه في ثوب الكعبة[1] لما كان المتعارف عدم بقائه بأزيد من سنة ويقسّمه الخدام وغيرهم وبعد ذلك، ومن يأتي بالثوب يكون عالماً بذلك، بل غرضه أن يصير كذلك، فيرجع ذلك إلى إعراض المالك أو من بحكمه عن هذا الثوب بعد مضيّ السنة.

فعلى هذا لو قلنا: إنه بعد إعراض المالك عن المال كلّ من يأخذه يصير مالكاً له، فيكون بيعه على طبق القاعدة، كما في الخبرين اللذين نقلهما

---

١) كتاب المكاسب ٥٦/٤.

المصنف، فلا نحتاج إلى ملاحظة سند الخبرين، بخلاف ما لولم نقل بكون الإعراض موجباً لملكية من يأخذ، بل غاية الأمر أنه يوجب جواز التصرف مادام المالك راضياً ولا يجوز بيعه أيضاً؛ لأنه لا بيع إلّا في ملك.

في أن إتلاف الوقف الذي من قبيل التحرير يوجب الضمان أم لا[1]

/٣٩٣/ وأما من أتلف شيئاً من الوقف الذي من قبيل التحرير فتمسّك المصنف ﷺ لعدم ضمانه بأن ما يطلب بقيمتة يطلب بمنافعه مع أن الظاهر من التأدية في حديث «على اليد» هو الإيصال إلى المالك.

ويرد على الأول بأنا قلنا في محله من أن العين إنما تضمن منافعها في صورة كانت العين معدّةً لذلك المنفعة كدوابّ المكاري دون دوابّ السلطان.

فعلى هذا نقول: إن بيت المدرسة لمّا ليست معدّة لتحصيل المال بمنفعته فليس ضمان في منافعه. ولا ينافي ذلك مع أن تكون نفس البيت مضمونة كنفس دوابّ السلطان.

ومما يشهد على ما ذكرنا أن الدكاكين الموقوفة على المدرسه لمّا تكون معدّة لتحصيل المنفعة والمال بها، فلم يقل أحد بأن منافعها غير مضمونة على الغاصب، فعليك بالرجوع إلى ما ذكرنا في باب الضمانات في مسألة المقبوض بالعقد الفاسد.

وأما الثاني فنقول: يرد عليه أن العين الموقوفة إذا غصبها أحد فلا إشكال في أنه يتمسلك بقوله «على اليد» على وجوب ردّها.

وهذا يشهد على أن المراد من التأدية أعم من الإيصال إلى المالك، بل

---

١) مسالك الإفهام ٣٨١/٥.

مقتضى القاعدة أن يكون المراد من التأدية هو إيصال العين إلى من يستحقها عيناً أو منفعة أو انتفاعاً، لأن حذف المتعلق دليل على العموم كما أن العموم في الموصول في قوله «ما أخذت» قرينة على العموم في طرف الغاية أيضاً؛ فتدبّر.

في أنه لو خرب الوقف بحيث انحصر الإنتفاع به في إتلافه لا يبطل الوقف كما ادّعاه بعض

قوله: الأولى أن يخرب الوقف بحيث لا يمكن[1] * الانتفاع به مع بقاء عينه.

أقول: يعني انحصر الإنتفاع به في إتلافه كالحيوان المذبوح الذي يكون الإنتفاع به في أكله وصاحب الجواهر وكاشف الغطاء يقولان ببطلان الوقف / ٣٩٤ / هنا.

ومن هنا يقولان بجواز بيعه كما تقدم وأشار المصنفﷺ إلى ذلك هنا. وقد تقدم أن تصحيح البيع بهذا الوجه مبنيّ على إثبات بطلان الوقف، وإثبات دخول الوقف في ملك الطبقة الموجودة من الموقوف عليهم مع أنهما خلاف الأصل؛ لوضوح أن متعلق الوقف أولاً هو العين الخارجية. وهو بأن يتعلق الوقف بالأجزاء الخارجية من العين؛ إذ لا معنى لتعلق الوقف بالهيئة التي تكون من صفات العين، فيتعلق حق البطون اللاحقة بهذه الأجزاء.

وعلى هذا نقول: إنه بعد صيرورته خراباً لا يعلم خروج الوقف عن الوقفية

---

١) كتاب المكاسب ٦١/٤.

*) ***لا يخفى أن ما رجحناه من عدم جواز البيع في تمام الصور إنما هو مع قطع النظر من التمسك بقاعدة الضرر. وأما اقتضاء قاعدة الضرر فتعرضنا له في الصورة العاشرة؛ فراجع. (منه قدّس سرّه)***.

وملكية البطون اللاحقة، كما أنا لا نعلم دخوله في ملك شخص خاص أو أشخاص، والموضوع العرفي الذي نقول باعتباره في باب الإستصحاب محقق هنا كما تقدم في نظائره كراراً.

وما يقوله في الجواهر من أنه يشترط في صحة الوقف أن لا تنحصر منفعة العين الموقوفة في إتلافه كالبطيخ ونحوه، وكلما هو شرط في الإبتداء شرط في الإستدامة، فيبطل الوقف إذا انحصر الإنتفاع به في إتلافه، فيرد عليه ما ذكره المصنف في الصورة الثانية من أنه لا دليل على أن كلما هو شرط في أصل صحة الوقف شرط في استدامته أيضاً*؛ فإن العقود الناقلة يكفي وجود الشرط فيها حين النقل، فإنه قد يخرج المبيع عن المالية ولا يخرج بذلك عن ملك المشتري.

وإذا عرفت أن ما في الجواهر خلاف الأصل من وجهين، فنقول: إن إتلاف الوقف أيضاً لم يكن جائزاً فيستصحب في حق من ثبت في حقه ذلك بعد ما عرفت أن الموضوع العرفي باقٍ بعد الخراب، وكذا بيعه لم يكن صحيحاً وجائزاً فيستصحب.

وعلى هذا فينحصر الأمر في إبقاء الوقف حتى يتلف بنفسه. وعلى هذا فنقول: إنا نعلم في بعض الوقوف كالحيوان المذبوح أن الشارع غير راضٍ بذلك.

نعم؛ في بعض الموارد ليس لنا هذا القطع كما لو كان الموقوف هو القرآن وانحصر الإنتفاع به في إتلافه. / ٣٩٥ /

---

*) *وسيأتي في المسألة الثالثة من المسائل التي نذكرها في فروع قاعدة البدلية الجارية في ثمن الوقف تأييداً في الجملة لما يقوله في الجواهر وكشف الغطاء. (منه قدّس سرّه).*

وبالجملة؛ في صورة نعلم أن الشارع غير راضٍ بإبقاء الوقف حتى يتلف بنفسه نقول: فحينئذٍ نعلم بخلاف واحد من الأصول السابقة.

إن قلت: إن مجرد العلم بخلاف بعض الأصول إنما يسقط الأصول عن الإعتبار على القول بأن الأصل لا يجري في أطراف العلم الإجمالي. وأما على القول بأن الأصل جارٍ في أطراف العلم الإجمالى بالخلاف، فلا ينفع ما ذكرت في سقوط الأصول عن الإعتبار.

قلت: نحن نعلم أن الحكم الظاهري من الشرع أيضاً ليس المنع عن جميع التصرفات، فينحصر الأمر في بقاء العين حتى يتلف بنفسها، فحينئذٍ نعلم بعدم حجية واحد من الأصول السابقة، فيسقط تمام الأصول للشك في حجية كلّ منها؛ لأن ذلك من باب اشتباه الحجة بغير الحجة.

في أنه بعد ما لم يجز البيع في صورة خرب الوقف فأيّ شيء يفعله به[1]؟

وإذا عرفت[2] **ما تقدم**، فنقول: أما في مورد ليس لنا القطع بأن الشارع لم يرض بإبقاء العين حتى يتلف بنفسه كأوراق القرآن مثلاً، فحينئذٍ نقول: إنه لابدّ أن يبقى العين بحالها.

نعم؛ من لم يكن بالغاً قبل خراب الوقف بحيث ثبتت حرمة إتلاف هذه العين في حقه قد تقدم أن الحرمة في حقه تعليقيّ.

فعلى عدم حجية الإستصحاب التعليقي لا مانع له من أن يتلف العين. وقد

---

١) كتاب المكاسب ٧٧/٤.

٢) لفظة «عرفت» مكررة في المخطوطة.

تقدم أنه لا مانع من التفكيك بين اللوازم بحسب الأصول.

وأما في مورد نقطع بأن الشارع غير راضٍ بأن يبقي العين حتى تتلف بنفسها، فحينئذٍ نقول: إنه قد تقدم من أنه وإن لم يكن في الموقوف عليهم من لم يجر في حقه الأصول السابقة أيضاً، إلّا أنا نعلم بسقوط الأصول هنا للقطع الذي ادّعيناه من أن الشرع لم يرض بإبقاء العين حتى تتلف بنفسها، إلّا أن سقوط تلك الأصول يوجب جواز إتلاف العين لا صحة بيعه؛ لأن مجرد عدم /٣٩٦/ جريان استصحاب عدم صحة البيع لا يصير دليلاً على صحة البيع؛ بل صحة البيع يحتاج إلى دليل وليس لنا دليل على صحة البيع لما تقدم من أن مقتضى القاعدة عدم صحة بيع الوقف مع قطع النظر عن استصحاب عدم صحته؛ لأن صحة البيع يتوقف على شرط من كون البايع مالكاً أو يكون له ولاية على من يكون مالكاً ولا دليل على ثبوت شيء من ذلك.

في نقل ما ذكره المصنف في جواز بيع الوقف إذا خرب مع بقاء الوقفية[1]

بقي الكلام فيما ذكره المصنف﵀ لإثبات صحة البيع في المقام، فنقول: غير ما ذكره في آخر كلامه مجرد رفع المانع عن صحة البيع لا إثبات مقتضى الصحة. وأما ما ذكره في آخر كلامه، فمجرد استحسان لا يعمل به في الشرعيات.

---

١) الحدائق الناضرة ٤٣٩/١٨؛ البحر الرائق ٣٦٦/٥.

في الردّ على ما استدلّ به المصنف لجواز البيع إذا خرب الوقف

توضيح ذلك هو أن ما ذكره في آخر كلامه هو أن الأمر دائر بين إبقاء العين حتى تتلف بنفسها وبين أن يتلفها البطن الموجود من الموقوف عليهم وبين بيعها حتى يصير بدلها وقفاً، فيتعلق حق البطون اللاحقة ببدلها لصيرورة البدل وقفاً إما بنفس البيع أو بإجراء صيغة الوقف وإن الإحتمال الأخير أحسن.

ونحن نقول: أيّ مانع في أن يكون للبطن الموجود أن يتلف الوقف بأن يأكل الحيوان المذبوح لعدم الفائدة في إبقائه، ولم يكن له أن يبيعه لعدم كونه ملكاً له وعدم ثبوت ولاية له على البطون اللاحقة في التبديل.

وكون البيع موجباً لبقاء حق البطون اللاحقة وإن يبدو للنظر كونه أحسن، لكن لا دليل معتبراً على أن الشارع لاحظ ذلك، إلاّ الإستحسان الذي لا يعمل به في غير المقام.

ومن الواضح أنه لا قطع لنا بكون هذا المرجّح ملحوظاً في نظر الشارع.

وأما ما ذكره في أول كلامه من أن ما دلّ على عدم جواز البيع الوقف منصرف إلى غير صورة يخرب الوقف بحيث لا ينتفع به إلّا بإتلافه، ففيه: أن هذا من قبيل رفع المانع، وهو إنما ينفع بعد إثبات المقتضي للصحة.

وقد عرفت أن مقتضى القاعدة مع قطع النظر عن الأخبار الدالّة على عدم صحة البيع الوقف هو عدم صحة بيع الوقف؛ فراجع /٣٩٧/.

ثمّ إن ما ذكره في الجواب عن قوله عليه السلام: «**الوقوف على حسب ما يوقفها**

أهلها[١]» من أنه مسوق لبيان وجوب مراعاة الكيفية المرسومة في إنشاء الوقف وليس منها عدم بيعه، بل عدم جواز بيع الوقف من أحكام الوقف، ففيه ما تقدم عند تقريب التمسك بهذا الخبر لعدم جواز بيع الوقف، من أن عدم جواز البيع وإن لم يكن من كيفيات الوقف بحيث يكون للواقف جعله أوجعل خلافه في صيغة وأنه بدون أخذه في الصيغة لم يثبت إلّا أنه ليس من الأحكام الشرعية للوقف أيضاً، نظير وجوب النفقة وحق المضاجعة في النكاح بحيث لم يكن ثبوته منوطاً باعتباره في العقد.

وبعد تحقق عنوان الوقف يترتب عليه هذا الحكم من الشرع على كل حال، بل عدم جواز البيع من لوازم ذات الوقف؛ لأنه عبارة عن تحبيس العين وتسبيل الثمرة، وهو منافٍ للبيع. و منه سيأتي في المسألة الثالثة من فروع قاعدة البدلية أن صحة بيع الوقف يتوقّف على بطلان جهة حبسية العين الموقوفة.

ثمّ إن الخبر وإن كان متصدياً للزوم العمل بما هو من كيفيات الوقف إلّا أنه من جهة أن الواقف جعلها في العقد.

ومن الواضح أن ما كان من لوازم ذات الوقف أيضاً يكون من قبيل الواقف، فيدلّ الخبر على وجوب الأخذ به بالأولوية.

وكيف و لم يرض التخلف عن الكيفية المأخوذة فيه، فكيف يرضى بالتخلف عمّا هو مأخوذ في ذات الوقف أو يكون من لوازمها.

في أن مذهب المصنف‌ﷺ ليس جواز بيع الوقف مطلقاً إذا خرب بحيث لا ينتفع بالوقف

---

١) تذكرة الفقهاء ٢/٤٣٩.

وأما قوله: يجوز لهم البيع إذا اجتمع إذن البطن الموجود مع أولياء سائر البطون، وهو الحاكم أو المتولي[١].

ففيه: أنه لا امتناع في ذلك إلّا أن ثبوت هذه الولاية للحاكم أو المتولي يحتاج إلى دليل.

وليس مثل هذا الدليل في مثل المقام الذي فرض فيه كون العين حبساً؛ لأنه ليس هنا مجرد أنه نازل منزلته[٢].

[دفع استصحاب المنع]

وأما قوله: وبه يندفع استصحاب المنع[٣] يعني المنع عن البيع؛ ففيه أولاً: أنه لا يناسب ذكر هذا الإندفاع هنا؛ لأن مجرد عدم صحة إبقاء الوقف حتى يتلف بنفسه لا ينتج رفع استصحاب المنع عن البيع إلّا بعد إثبات أنه لا يجوز للموقوف عليهم إتلافه بغير البيع /٣٩٨/ أيضاً، فكان المناسب ذكر هذا الإندفاع بعد ذلك*.

وثانياً: أن ما ذكره في منع جريان استصحاب المنع عن البيع بأن المنع السابق في ضمن وجوب العمل بمقتضى الوقف..؛ ففيه: أنه لو كان المراد بيان ارتفاع الموضوع، ففيه: أن الموضوع العرفي الذي نقول باعتباره في

---

١) كتاب المكاسب ٦٢/٤.

٢) الكلمتان الأخيرتان مشوّشتان في المخطوطة.

٣) نفس المصدر السابق.

*) ***يجوز أن يقال: إن مقتضى الأصل عدم جواز إتلاف البطن الموجود بأكله الأصل أيضاً عدم جواز البيع. ونحن نعلم أن الشارع لا يرضى بترك البيع وترك البطن الموجود فيه. وبعد هذا العلم نعلم بعدم حجية أحد الأصلين، فيسقط كلاهما عن الاعتبار لأنه من اشتباه اللاحجّة بالحجة؛ فتدبّر. (منه قدّس سرّه).***

الإستصحاب محقّق هنا كما لا يخفى على المتأمل فيما ذكرناه في بيان معنى الموضوع العرفي والمحقّق له.

وأما لو كان مراده أنه من قبيل الإستصحاب الكلي يعني من القسم الذي لا نقول بحجيته، ففيه أنه اشتباه محض.

وثالثاً: قد عرفت أن مجرد عدم جريان استصحاب المنع عن البيع غير مثمر إلّا أن يثبت المقتضي لصحة البيع، مع أنه قد تقدّم منّا أن مقتضى القاعدة عدم صحة بيع الوقف مع غمض العين عن أدلة المنع.

هذا؛ مع أنه سيأتي في شرح عبارته الآتية اشكال آخر عليه، **وهو قوله: نعم**، يمكن أن يقال إذا كان الوقف مما لا يبقى.. إلى آخر البطون[1]، فحينئذٍ لا وجه للقول بأن الوقف يباع حتى يتبدّل بالثمن الذي يبقى للبطون اللاحقة.

و لعلّ السّر في ذلك أن الواقف بعد علمه بأن الوقف لا يبقى فلم يراع[2] البطون اللاحقة حتى يجب علينا مراعاة البطون اللاحقة ببيع الوقف بما يبقى للبطون المتأخرة.

فتلخص أن المصنف﵀ لا يقول بالبيع في صورة خرب الوقف بحيث لا ينتفع به إلّا بإتلافه على نحو الإطلاق، بل يكون فرق بين صورةٍ كان الوقف بحيث لا يبقى بنفسه فلا يباع، وبين صورة كان ممّا يبقى إلّا أنه اتفق أنه صار خراباً.

ونحن نقول: لو كان وجه التفصيل[3] ما قلناه من أنه في الصورة الأولى لم

---

١) كتاب المكاسب ٦٢/٤.

٢) في النسخة المخطوطة: يراعى.

٣) في النسخة المخطوطة: التفصل.

يراع[١] الواقف حتى البطون المتأخرة، فنقول: إنه في الصورة الثانية أيضاً وإن تخيّل أن حق البطون المتأخرة يتعلق به إلّا أنه بعد الخراب كشف أن ما تخيّله كان اشتباهاً ولم يتعلق الحق [بـ]ـالبطون اللاحقة حتى تلزم مراعاته.

هذا مع أن الواقف يلاحظ تعلق حق البطون مادامت العين باقية، فإذا ارتفعت العين من البين أو يشرف على ذلك، فلم يكن ملحوظاً في نظره أصلاً /٣٩٩/.

[الثمن على تقدير البيع لايختص به البطن الموجود]

قوله: ومما ذكرنا يظهر أن الثمن على تقدير البيع لا يختص به البطن الموجود..[٢] **اه.**

أقول: لا يخفى عليك أنه لم يظهر مما ذكره سابقاً إلّا ادّعاء أنه يباع الوقف، فيبقى حق البطون اللاحقة. ولم يذكر شيئاً يدلّ على أن مقتضى البيع ذلك.

نعم؛ الدليل على ذلك ما يذكره بعد ذلك من أن اقتضاء قاعدة البدلية التي هي مؤدّى البيع ذلك.

في أن كلّ مورد قلنا بجواز بيع الوقف يكون الثمن وقفاً بقاعدة المبادلة التي هي مفاد البيع بعد عدم بطلان الوقف

ثمّ لا يخفى أن هذا المطلب كان من فروع جواز بيع الوقف في صورة خرب الوقف وانحصر الإنتفاع به في إتلافه.

---

١) في النسخة المخطوطة: يراعى.

٢) حاشية المكاسب (للآخوند الخراساني) ص ١٨٠.

ونحن لمّا قلنا بعدم جواز بيع الوقف في هذه الصورة فلا نحتاج إلى التعرض لقاعدة البدلية هنا إلّا أنه لما نحتاج إليها* في بعض الصور التي نقول فيها بصحة بيع الوقف بعد ذلك، فلا بأس من أن نتعرض لقاعدة البدلية هنا مقدمة لها، فنقول: إن المصنف﵀ بناءً على ثبوت الملكية للمعدومين تعرّض لإثبات أمور ثلاثة لإثبات قاعدة البدلية.

منها: أن الملكية الشأنية[1] ثابتة للمعدومين. ولا مانع فيه.

ومنها: أنه كيف يتصور ثبوت الملكية للمعدوم؟ وهو الذي تصدّى له في أول كلامه.

ومنها: أنه بعد ثبوت الملكية للمعدومين نقول: إن مقتضى البيع دخول الثمن في ملك من خرج المعوض عن ملكه. ونحن نقول:

أما الأول؛ أعني ثبوت الملكية الشأنية للمعدومين، فيرد عليه أن الملكية الشأنية ليس بشيء فعلاً وإنما هو عبارة من أن يكون قابلاً لأن يصير ملكاً بعد ذلك. وهذه القابلية ثابتة في تمام الأملاك من غير فرق بين الوقف وغيره؛ فإن فيها قابلية أن يملكها المعدومون من الموجودين بالإرث وغيره.

إن قلت: إن اعتبار الملكية للمعدومين في الوقف إنما كان عند تحقق سبب

---

*) ***لو قلنا كما تقدم ترجيحه من: أن صحة البيع يتوقف على بطلان الوقف ودخوله في ملك أحد، فلا يحتاج إلى قاعدة البدلية على فرض القول بصحة البيع إلّا أن يقال كما سيأتي أيضاً: إن الوقف يكون مشتركاً بين البطون وتكون العين محبوسة أيضاً، فإذا ارتفعت الحبسية فتبطل الوقفية فيبقى الإشتراك بحاله كما هو مقتضى الأصل أيضاً، مع أنه سيوضح أنه لا نقول في الوقف الدائم بصحة البيع في شيء من موارده.***

نعم، لو قلنا ببطلان الوقف من جهة حبسيّة العين فقط في مورد فيحتاج إلى التعرض لقاعدة اليد. (منه قدّس سرّه).

١) حاشية المكاسب (الشيخ الأصفهاني) ٣/١٢٠.

الملكية، و هو صيغة عقد الوقف بخلاف سائر الأملاك.

قلت: الملكية الشأنية اعتبارها إنما يحتاج إلى حصول/ ٤٠٠/ سبب الملكية الفعلية* بعد ذلك مع أن منشأ اعتبار الملكية مغاير لسبب الملكيّة؛ هذا أولاً.

وثانياً نقول: كيف تقول: إن عقد الوقف موجب لاعتبار الملكية الشأنية مع أنه بصيغة الوقف يجعل الواقف للمعدومين أمراً محققاً، لا أمراً شأنياً؟

وإذا عرفت ذلك أن ملخّص ما يجعله الواقف بعقد الوقف أنه يجعل اختصاص المال الموقوف للموقوف عليهم بأن لا يخرج عنهم من غير فرق بين البطن الموجود والبطون اللاحقة.

نعم؛ يجعل اختصاص كلٍّ من الطبقات بهذه العين في زمان، فيكون لكلّ من الطبقات اختصاصاً موقتاً، ويكون اختصاص البطن الموجود مع اختصاص البطن اللاحق مُنشآن بإنشاء واحد، ويكونان متقارنين بحسب الجعل.

نعم؛ اختصاص البطن اللاحق وإن يكن مقارناً لاختصاص البطن الموجود بحسب الجعل والإنشاء، لكنه متأخر عنه في الوجود، فيكون اختصاص البطن اللاحق بهذه العين نظير الوجوب المعلّقي الذي يكون زمان الوجوب مقدماً، وظرف الفعل يكون مؤخراً.

وقد حقّقنا في محله أن الوجوب التعليقي أمر معقول وواقع في الواجبات والخطابات.

---

*) ***الملكية الشأنية بلحاظ تحقق سبب الملكية بعد ذلك، وعليه يناسب عدّ عقد الوقف من قبيل العلة لسبب الملكية على القول بمجعولية السبب؛ فتدبّر. لكن الحق أن عقد الوقف يجعل الملكية لكلّ من الموجودين والمعدومين في عرض واحدٍ ملكية فعلية.*** ***(منه قدّس سرّه).***

وكذلك اختصاص العين بالبطون اللاحقة، فإن جعله مقدماً وظرف الإختصاص يكون مؤخراً، يعني من زمان الوقف يحصل اختصاص البطن المعدوم بهذه العين في الزمان المتأخر، نظير أن يؤجر العين بشخص في رأس الشهر الآتي في أن المستأجر يملك من زمان إجراء العقد منفعة العين في الزمان المتأخر.

ثمّ إن الملكية أمر اعتباري منتزع من نفس حصول هذا الإختصاص الحاصل بالفعل للزمان المتأخر بلحاظ الأحكام المترتبة على هذا الإختصاص من عدم جواز تصرف منافٍ له في هذا الزمان / ٤٠١ / كالبيع ونحوه، ومن جواز التصرف للمعدوم في الزمان الذي يوجد وتكون العين مختصة به في ذاك الزمان.

وذلك نظير اعتبار الملكية لغير البالغ بلحاظ عدم جواز التصرفات المنافية لملكه في قبل البلوغ وجواز التصرف له بعد البلوغ.

في أن الملكية الثابتة للمعدومين ملكية فعلية وأنه كيف يتصور ذلك؟

وأما الثاني وهو أنه كيف تثبت الملكية للمعدوم؟

فنقول: إنه يعين الوجه الذي ذكره المصنف﵀ لإثبات الملكية الشأنية بالمعنى المتقدم لهم، نحن نثبت الملكية التعليقية التي ذكرنا شرحها لهم.

وتوضيحه أن الملكية كنفس الإختصاص الذي لا إشكال في ثبوته لهم عند الوقف أمران اعتباريان، والوجود الإعتباري ليس كالوجود الخارجي حتى لا يتعلق بالمعدوم، فلا مانع من تعلقهما بالمعدوم بعد أن يكون لهما سبب ومنشأ،

وهو عقد الوقف[١]، ويكون لهما أثر أو منشأ الإنتزاع وهو* عدم جواز التصرف المنافي له وجواز التصرف للمعدوم حين حصول ظرف الاختصاص.

وقد ذكرنا في مسألة الجبر والتفويض ومسألة التعليق في العقود أن بعض توقعوا آثار الوجود الخارجى من الوجود الاعتباري فانكروه في كثير من الموارد وليس الأمر كذلك، فإن آثار الوجود الخارجي ولوازمه مغاير مع آثار الوجود الاعتباري ولوازمه، والملكية لها وجود اعتباري لا يحتاج إلّا إلى منشأ اعتبار وانتزاع وذكرنا في الأحكام الوضعية أنه يحتاج إلى اعتبار من يكون له شأنية الإعتبار نظير الأحكام التكليفية؛ لأن مثل الملكية مجعولة ويتحقق عنوانها بنفس الإنشاء والإعتبار كنفس الأحكام التكليفية. وقد ظهر بما تقدم وجود منشأ اعتباره وانتزاعه في المقام.

في أن مقتضى قاعدة البدلية صيرورة الثمن وقفاً ولولم نقل بثبوت الملكية للمعدومين

وأما الثالث: وهو بيان مقتضى البيع في المقام، فنقول: إن البيع ليس إلّا مبادلة مالٍ بمالٍ، ومن الواضح أنه ليس المراد هو جعل أحد المالين في مكان الآخر، بل المراد هو التبديل في الملكية بجعل الملكية القائمة بأحدهما مكان الملكية القائمة بالأخرى، فيلزمه دخول العوض في ملك من خرج المعوّض عن ملكه، كما أوضحنا ذلك في مسألة بيع الغاصب لنفسه.

وهذا هو السرّ في ما نقله المصنف عن الشهيد من «أنه يعني الثمن صار

---

١) الإنتصار ص ٤٦٩؛ تذكرة الفقهاء ٤٣٥/٢.

*) ***عدم جواز التصرف ليس منشأ الإنتزاع، بل هو من آثار اعتبارها بمن له شأنية الإعتبار وموجب لخروج الإعتبار عن اللغوية. (منه قدّس سرّه).***

مملوكاً على حدّ الملك الأول؛ إذ يستحيل أن يملك لا على حدة»[١]، بل نحن نقول: إن ما ذكرناه غير متوقف /٤٠٢/ على أن نقول بثبوت الملكية الفعلية للمعدومين بالبيان المتقدم؛ وذلك لأن من الواضح أنه لا إشكال في حصول اختصاص العين بالمعدومين بعقد الوقف. وإنكار ذلك يرجع إلى إنكار عقد الوقف.

وعلى هذا نقول: إن الإختصاص الذي ثبت للبطن اللاحق[٢] إنما هو اختصاصهم بهذه العين بعد انقراض البطن السابق، فإنه لا إشكال في أن هذا الإختصاص حصل لهم بنفس عقد الوقف.

وعلى هذا نقول: إن هذا الإختصاص لولم ينقل إلى المشتري بالبيع فلا يفيد البيع إلّا فائدة الإجارة في أن العين يؤخذ منه بعد انقراض البطن السابق.

وأما لو نقل إليه فلا إشكال أنه بطريق المعاوضة، والعوض هو الثمن.

فلابدّ من تعلق هذا الإختصاص بالثمن. ومقتضى ذلك أن يكون الثمن مشتركاً بين البطن الموجود والبطون اللاحقة.

وهذا معنى كون ثمن الوقف وقفاً.

نعم؛ يمكن أن لا يتعلق الحق بالبدل مع ذهاب الحق من المبدل أيضاً بأن يحكم الشارع بسقوط الحق أو أن يسقطه صاحب الحق.

ومن الواضح أنه ليس شيء منهما في المقام*.

---

١) منهاج الفقاهة ٤/٤٥٢.

٢) في الأصل: الاحق.

*) ***لو سقط الحق عن المبدل بوجه فلا يتعلق بالبدل جار في المقام أيضاً. نعم، في غير المقام يتحقق معنى البيع مع بقاء الحق في المبدل، كما في الرهن. وهذا بخلاف مقامنا، فإنه مع بقاء حق البطون اللاحقة لا يتحقق معنى البيع.***

[تعلق حق البطون اللاحقة بالبدل]

وأما ما ذكره المصنف رحمه الله من تعلق حق البطون اللاحقة بالبدل[1] على فرض أن نقول: إن البطون اللاحقة لهم حق في العين لا أن يكون ملكاً لهم من أن حق الإختصاص بالعين الموقوفة الثابت للمعدومين اختصاص موقّت، نظير اختصاص البطن الموجود مُنْشَأٌ بإنشائه مقارن له بحسب الجعل متأخر عنه في الوجود؛ ففيه: أن هذا رجوع عن المبنى من أن الثابت للبطون اللاحقة مجرد حق؛ لأنه إذا قلت: إن الاختصاص الثابت للبطن الموجود بمثل الإختصاص الثابت للبطن المعدوم، فلا وجه لاعتبار الملكية للأول دون الثاني، كما هو الحقّ

إن قلت: إن مقتضى البيع نقل الملكية لا الحق مع أن الحق إذا عوض بملكية المشتري للثمن، فلابدّ أن ينقل الملكية إلى الموقوف عليهم، وإذا فرضت امتناع ثبوت الملكية للبطون اللاحقة، فإما لابدّ أن تقول بعدم صحة البيع أو أن يقال: إن ما دلّ على صحة البيع يدلّ على سقوط حق البطون اللاحقة.

قلت: أولاً: نحن قلنا: إن ما ثبت للبطون هو الملكية.

وثانياً: لو منعنا ذلك، فنقول: ثبوت حق اختصاص لكلّ بطن بأن يملك العين في زمانه متحدّ مع الملك الطلقية بشخص واحد؛ لكنّه إذا نسب إلى البطون فيعّد ذلك حقاً بالنسبة إلى البطون اللاحقة.

وإذا نسب إلى شخص أو أشخاص /٤٠٣/ موجودين فعلاً، فيعدّ ملكاً.

وبالجملة: الشيء الواحد إذا لوحظ بالنسبة إلى البطون فيعدّونه حقاً بخلاف ما إذا نسب إلى غير البطون.

وبعد ذلك نمنع أن البيع لا ينقل مثل هذا الحق الذي مرجعه إلى الملكية.

ثمّ إذ وقعت المبادلة بين هذا الحق وملكية المشتري للثمن، فيلزمه نقل ملكية المشتر[ي] إلى البطون، فيصير هناك حقاً ويلزمه نقل حق البطون إلى المشتري فيصير ملكاً؛ فتدبّر. (منه قدّس سرّه).

١) كتاب المكاسب ٦٤/٤.

على ما تقدم تفصيله.

في أن دية العبد الموقوف يمكن أن يكون للبطن الموجود وإن كانت القاعدة خلاف ذلك، وجريان قاعدة البدلية في الحقوق[١]

بقي الكلام في بعض ما تعرض له المصنف في المقام كدية العبد الموقوف وهنا نقول: إن قاعدة العدل وإن يقتض اشتراكها بين البطون اللاحقة مع البطن الموجود /٤٠٣/ كما ذكرنا ذلك في موارد أخر مثل أخذ وصايا الميت من الأرض وغيرها، لا من خصوص المنقولات حتى يوجب نقصان إرث الزوجة، إلّا أنه لا مانع عقلاً من جعلها لخصوص البطن الموجود: نظراً إلى أن العين الموقوفة تلفت؛ فلو لم يكن لها الدية لم يكن منافياً للعقل، كما أنه إذا جعل لشخص أجنبيّ كالحاكم أو خصوص البطن الموجود أيضاً لا مانع فيه عقلاً؛ لأن الدية ليس من قبيل العوض حتى يكون دخول العوض في ملك غير من خرج المعوض عن ملكه منافياً لعنوان العوضية، بل الدية يجوز أن يكون من قبيل أخذ جريمة الجرم عن العمل، وهو قتل العبد.

وكحق الرهانة المتعلقة بالعين المرهونة[٢].

وقال المصنفﷺ هنا في وجه عدم تعلّق حق الرهانة بثمن العين المرهونة: إن حق الرهانة متعلق بالعين من حيث إنه ملك لمالكه الأول. ولعلّ هذا إشارة إلى ما نقلنا عن الأستاذﷺ في كتاب الرهن من أنه ابتنى تعلق حق الرهانة بثمن العين المرهونة وعدم تعلقه به، على أنه لو قلنا بأن حق الرهانة تعلق بالمالية

---

١) نفس المصدر السابق؛ منهاج الفقاهة ٤٠٣/٤.

٢) جواهر الكلام ٢٤٨/٢٥؛ القواعد الفقهيه (للبجنوردي) ٤٩/٦.

المطلقة للعين المرهونة، فحينئذٍ نقول: إن مقتضى القاعدة تعلق حق الرهانة بثمن الرهن؛ لأن ماليته انتقل إلى ثمنه. والمفروض أن الحق كان متعلقاً بالمالية المطلقة للعين المرهونة.

وأما لو قلنا بأن حق الرهانة كان متعلقاً بماليتها المضافة إلى الراهن، فحينئذٍ يكون مقتضى القاعدة عدم تعلق حق الرهانة بثمن الرهن. وذلك لأن البيع تبديل المالية بمالية أخرى، فحينئذٍ إضافة مالية العين المرهونة إلى الراهن يروح من البين بواسطة البيع. فإذا كان المفروض أن حق الرهانة إنما تعلق بهذه المالية المضافة بالإضافة الخاصة والبيع يوجب نقل أصل مالية له فتزول الإضافة، فلا يعقل بقاء حق الرهانة.

وبالجملة؛ لو كان نظر المصنفﷺ إلى أن حق الرهانة كان / ٤٠٤ / متعلقاً بماليتها المضافة ومقتضى ذلك سقوط الحق بالبيع، فحينئذٍ نقول: إنا ذكرنا في محله أن البيع مقتضاه تبديل الملكية إلّا أن الملكية بعد تبدّلها يوجب زوال إضافة مالية العين عن مالك العين.

ومقتضى كون الحق متعلقاً بماليتها المضافة إلى الراهن زوال الحق بالبيع إلّا أنه لو سلّم ذلك فيكون مقتضاه عدم رهن مال الغير مع أنه صحيح.

وأيضاً مقتضاه سقوط الرهانة بموت الراهن حيث ينتقل المال إلى وارثه، فتزول الإضافة الخاصة إلا ما يقال من أن الوارث يقوم مقام المورّث.

وأيضاً مقتضى ذلك[1] سقوط حق الرهانة بالبيع مطلقاً، مع أنهم لا يقولون بسقوط حق الرهانة بالبيع في صورة أذن الراهن للمرتهن في البيع أو أذن المرتهن للراهن بعد حلول أجل الدين أو قبل حلول الأجل إذا شرط كون الثمن

---

١) قد تكرّرت هذه الكلمة في المخطوطة.

رهناً.

وإنما يقولون بسقوط حق الرهانة في خصوص صورة أذن الراهن للمرتهن في البيع قبل حلول الأجل ولم يشترط كون الثمن رهناً، حتى أنهم يقولون ببقاء حق الرهانة على عوض المتلف من العين المرهونة أيضاً.

وعلى هذا نقول: إن الجمع بين كلماتهم كما أشرنا إليه في كتاب الرهن بأن نقول: إن بناءهم كان على أن حق الرهانة تكون متعلقة بنفس العين أو ماليتها المطلقة حتى يكون مقتضى القاعدة كون بدله رهناً أيضاً.

نعم؛ حق الرهانة قابل للإسقاط من قبل المرتهن، ومدعاهم أنه إذا أذنَ المرتهن للراهن في البيع قبل حلول الأجل ولم يشترط كون الثمن رهناً، فذلك يوجب ظهور الإذن في إسقاط حق الرهانة.

هذا؛ وقد تقدم منّا أنه في صورةٍ تعلّق بالعين حقٌ أن مقتضى القاعدة بقاء الحق على نفس تلك العين، وعدم سقوطه بالبيع إلّا أن يثبت إسقاطه من قبل الشرع أو صاحب الحق.

نعم؛ إذا كان الحق متعلقاً بالمالية المطلقة للعين يكون مقتضى القاعدة تعلق الحق ببدله.

في المسائل المتعلقة
بقاعدة بدلية ثمن الوقف للوقف

قوله: وقد تبيّن مما ذكرنا أن الثمن حكمه حكم الوقف[1].

أقول: ما ذكره﵀ من هنا إلى قوله﵀: **الصورة الثانية**، مشتمل على مسائل كثيرة علم حكم بعض منها مما تقدم.

ولا بأس للإشارة إلى كلّ واحد /٤٠٥/ منها توضيحاً لها ولحال مداركها، فنقول:

منها: أن مقتضى القاعدة اشتراك ثمن الوقف بين البطن الموجود والبطون اللاحقة. وهذا مقتضى نفس البيع بعد أن المبيع الذي هو عين الوقف مشترك بينهم كما تقدم.

ومنها: أن الثمن في صيرورته وقفاً لا يحتاج إلى صيغة الوقف.

ولا يخفى أن المقصود أن صيرورة الثمن مشتركاً بين البطن الموجود والبطن اللاحق لا يحتاج إلى صيغة الوقف، وإلّا سيأتي منه أن الثمن ليس بمثل عين الوقف من جميع الجهات.

ومنها: أنه فرق بين نفس الوقف وبين ثمنه؛ حيث إن نفس الوقف لا يجوز بيعه إلّا في الموارد الخاصة التي قام الدليل على صحة بيع الوقف فيها وليس

---

١) كتاب المكاسب ٦٦/٤.

مجرد المصلحة في البيع مصحّحاً للبيع.

وهذا بخلاف الثمن؛ فإن مجرد وجود مصلحة في البيع للبطن الموجود مع البطون اللاحقة يكفي في صحة بيعه أو الإشتراء منه.

ونحن نقول: إن ما ذكره مبنيّ على إثبات أمرين:

الاول: أن المال المشترك بين البطن الموجود مع البطون[١] اللاحقة يكون مقتضى القاعدة جواز نقلها بمجرد المصلحة.

والثاني: أن المانع عن صحة بيع[٢] المال الكذائي في صورة وجود مصلحة في البيع هو خصوص منع الشارع عن بيعه، وهذا المانع مختص بالعين الموقوفة دون ثمنها الذي أيضاً يكون مشتركاً بينهم على الفرض.

أما الأول؛ أعني أن المال[٣] المشترك بينهم يكون مقتضى القاعدة جواز نقله مع المصلحة، فلجريان ما دلّ على الأمر بالإحسان والترخيص في كلّ معروف مثل قوله «**كلّ معروف صدقة**[٤]» إلى غير ذلك. ويثبت منها الولاية للحاكم أو لمطلق المؤمنين على البطون اللاحقة كما تقدم شرح ذلك في مسألة ولاية عدول المؤمنين على الضعفاء من الصغار وغيرهم.

ولا إشكال في جواز التصرف في نظائره كما أنه لو كان المال مشتركاً بين من يكون حيّاً ومن يكون بعدُ نطفة، بل هذا في هذا في حكم المشترك بناءً على أن النطفة لا تملك، لكن لا مانع فيه، وفي الوقف تقدم ثبوت الملكية المعلّقة.

---

١) في المخطوطة: البطن.

٢) في المخطوطة: البيع.

٣) في المخطوطة: مال.

٤) الوسائل ج ٦ أبواب الصدقة، باب ٤١، ح ١ و ٢.

فهنا لا مانع من أن يتصرف وليّ تلك النطفة مع سائر الشركاء في تبديل ذلك المال مع وجود المصلحة واشتراك النطفة مع غيرهم كاشتراك البطن اللاحق مع البطن الموجود فيما نحن فيه.

وأما الثاني: فلأن ثمن الوقف لما لم يجر عليه عقد الوقف فلا يجري فيه ما دلّ على المنع من بيع الوقف.

وغاية الأمر أنه كان مشتركاً بين البطن الموجود مع البطن اللاحق. ومجرد الإشتراك غير مانع /٤٠٦/ عن صحة البيع مع وجود المصلحة كما تقدم.

وهذا بخلاف نفس الوقف؛ فلأنه مع كونه مشتركاً جرى عليه عقد الوقف، فيكون وقفاً؛ فيجري فيه ما دلّ على المنع عن بيع الوقف؛ فصحة بيعه يتوقف على دليل مخصصٍّ لما دلّ على المنع، فلا يكتفى بمجرد المصلحة لتقدم ما دلّ على المنع على ما دلّ على الصحة بمجرد المصلحة، فيحتاج صحة البيع إلى دليل أخصّ ممّا دلّ على المنع.

في أن بدل الوقف يجوز بيعه مع المصلحة بخلاف نفس الوقف

إن قلت: إذا كان الدليل على المنع عن بيع الوقف هو مجرد ما دلّ على المنع من قبل الشارع مثل قوله عليه السلام: «**لا يجوز شراء الوقف**[1]» وقوله «**الوقوف على حسب..**» اه وغيرهما، فحينئذٍ لو خرب الوقف بحيث لا ينتفع به إلّا بإتلافه، فلابدّ أن تقول بصحة بيع الوقف لوضوح انصراف ما دلّ على المنع عن بيع الوقف عن هذه الصورة أو لا أقلّ من أنه لا يجوز التمسك بإطلاق أدلة المنع لمثل هذه الصورة.

---

١) تذكرة الفقهاء (ط. ق) ٤٤٤/٢.

وعلى هذا؛ فلا مانع من إثبات صحة البيع هنا بما دلّ على حسن الإحسان والترخيص في فعله على نحو الإطلاق وشبه ذلك، مع أنك قلت سابقاً في ردّ المصنفﷺ بعدم صحة بيع الوقف في هذه الصورة.

قلت: لو كان المانع عن صحة بيع الوقف هو مجرد كون المال مشتركاً بين البطن الموجود مع البطن اللاحق، ومجرّد ما دلّ من قبل الشرع على المنع عن بيع الوقف، فكان الحق معك إلّا أن لصحة بيع الوقف مانعاً آخر أيضاً؛ لأن الوقف عبارة عن تحبيس العين.

إن قلت: إن مقتضى ما ذكرت أن نلتزم بما قاله كاشف الغطاء وصاحب الجواهر من أن بيع الوقف غير جائز إلّا في صورة بطل الوقف حتى تخرج العين عن كونه محبوساً[1].

قلت: من جهة /٤٠٧/ لزوم بطلان جهة حبسية العين لابدّ من أن يلتزم به.

نعم؛ ما دلّ على جواز بيع الوقف في كل مورد يكون دليلاً على بطلان جهة حبسية العين في ذلك المورد، لكن بطلان خصوص هذه الجهة يكون مقتضاه صيرورة الوقف مشتركاً بعد بطلان هذه الجهة بين البطون بنحو الإشتراك الذي قلنا: إنه ثابت في ثمن الوقف بين البطون لولم يكن الدليل المجوز للبيع مقتضاه أن يصرف البطن الموجود ثمن الوقف في حوائج نفسهم.

في تأييد قول من يقول:
إن صحة بيع الوقف يتوقف على بطلانه

وإذا عرفت أن صحة بيع الوقف يتوقف على بطلان جهة حبسية العين التي

---

١) منهاج الصالحين ٢/٢٧٤.

كانت مقتضى عقد الوقف، فنقول: إن مجرد خراب الوقف لا يصير دليلاً على بطلان هذه الجهة كما أن مقتضى الأصل عدم بطلان هذه الجهة كما تقدم.

نعم؛ كل مورد قام الدليل على صحة بيع الوقف فيدلّ ذلك الدليل على بطلان هذه الجهة لولم يكن مقتضى ذلك الدليل صرف البطن الموجود ثمنه في حوائج نفسه، وإلّا فيمكن أن يبطل الوقف رأساً ويدخل الوقف في ملك البطن الموجود إلّا أنه يبطل مجرد جهة الحبسية إلّا أن الشارع أذن للبطن الموجود لصرف الثمن المشترك في حوائج نفسه كما تقدم تفصيل ذلك، وأن الاحتمال الأول خلاف الأصل.

وبالجملة؛ ثبت مما ذكرناه صحة ما اختاره المصنفﷺ من أن نفس الوقف تكون صحة بيعه متوقفة على قيام الدليل على صحة بيع الوقف من قبل الشارع، ولا يكفي مجرد أن تكون المصلحة في البيع بخلاف ثمن الوقف، فإنه يكفي فيه مجرد المصلحة على التحقيق*.

ومنها: أنه في صورة نقول بأنه يشتري من ثمن الوقف شيئاً فهل يعيّن شراء الأقرب إلى الوقف مع الإمكان أم لا؟ فنقول:

إن تعين شراء الأقرب مبنيّ على استفادة تعدد المطلوبي[1] من عقد الوقف،

---

*) ***ولكن مع ذلك كلام المصنف مورد المناقشة؛ لأنه كان مدعاه أن الحبسية ليست مأخوذة في معنى الوقف وأن عدم جواز البيع والنقل حكم من أحكامه.***

وعلى هذا؛ فكلّ مورد يدّعى انصراف ما دلّ على المنع من بيع الوقف إلى غيره، كما في صورة تخريب الوقف، فلا يبقى في البين إلّا الإشتراك بين البطون. وتقدم أن مقتضى القاعدة هنا هو جواز البيع بمجرد المصلحة من غير حاجة إلى أن يقوم دليل خاص على جواز البيع، إلّا أن يقال: في مثل هذا الفرض يعترف المصنف بعدم الفرق بين الوقف وثمنه. (منه قدس سره).

١) كذا في المخطوطة، وقد تكرر من المصنفﷺ فيما سبق ويأتي.

ولا يكفي مجرد أن يكون غرض الواقف ذلك، لعدم دليل على لزوم متابعة كل مّا تعلق غرض الواقف به ما لم يأخذه في عقد الوقف حتى يلزم الأخذ به لقوله عليه السلام / ٤٠٨ / «الوقوف على حسب..» الحديث.

وقد تقدم شطر من الكلام في ذلك في بيع أجزاء المسجد.

ثمّ إن من الواضح أن استفادة تعدد المطلوبي من نفس الوقف يكون مشكلاً.

نعم؛ يجوز الفرق بين الوقف والوصية[1]؛ بأن نقول في الوصية من أنه بمجرد أن يحرز أن غرض الموصي هو تعدد المطلوبي فيكون ذلك كافياً؛ لأن كلّ ما يدلّ عليه لفظ الموصي بأيّ نحو كان يدخل في عنوان الوصية*.

---

١) شرح الأزهار ٣/ شرح ص ٦٠٢.

*) *أصل كلامهم في أنه بعد بيع الوقف هل يعين أن يشترى من ثمنه عيناً مماثلاً لنفس الوقف لأنها أقرب إلى نفس الوقف أو أنه يجوز شراء غير المماثل أيضاً.*

واستدلّ المصنف لعدم تعين شراء المماثل تارة بما تقدم من أن الملحوظ في ثمن الوقف مصلحة الموقوف عليهم لاغرض الواقف، وتارة بأن غرض الواقف يختلف؛ لأنه تارة يتعلق غرضه بمقدار من المنفعة من أي عين كانت، وتارة يتعلق غرضه بثمرة الشجرة مثلاً، فالمماثل ليس بلازم أن يكون أقرب إلى مقصود الواقف.

وثالثاً: يناقش بأنه لا دليل على الأخذ بما [هو] أقرب إلى مقصود الواقف في نفس الوقف فضلاً عن ثمنه، بل في نفس الوقف يلاحظ مدلول كلام الواقف في إنشائه للوقف، لأنه المتبع بمقتضى «الوقوف على / ٤٠٩ ح / حسب ما يوقفها أهلها».

أقول: أولاً لابدّ أن يلاحظ أن نزاعهم على أيّ مَبْنى، فإن في الجواهر بعد الفراغ من المسألة يقول: ليس للمسألة يعني بيع الوقف مدرك إلّا ما ذكرناه أولاً، ومنه يعلم عدم توجه القول بشراء وقف آخر بثمن الوقف في بعض العبارات، بل منه يعلم النظر في كثير من الكلمات؛ إنتهى. [جواهر الكلام ٢٢/٣٧٤].

وثانياً: لايّ وجه / ٤٠٨ ح /لا ينازعون في شراء المماثل بالوقف بنفس الوقف وينازعون في شراء المماثل من ثمن الوقف؟

أما الأول؛ فنقول: أما لو قلنا بأن جواز البيع منحصر بصورة يبطل الوقف بنفسه -كما

في أنه في صورة قلنا بجواز بيع الوقف، فهل البايع الناظر أم لا؟

ومنها: أنه في صورة نقول بجواز بيع الوقف فهل المتولّي للوقف هو البطن الموجود بضميمة الحاكم القيّم من قبل سائر البطون أو أنه الناظر والمتولّي لو

يقوله في الجواهر إما لذهاب المنفعة المعتدّ بها عنه أو لذهاب عنوان الوقف وتبدله أو عدم الإطمينان بحصول المنفعة منه، لحصول الخُلف بين أربابه - فحينئذٍ بعد تسليم هذا الصغرى لا يناسب البحث في شراء المماثل للوقف .

نعم ؛ لو قلنا: إنه بعد بطلان الوقف يكون باقياً على ملك الموقوف عليهم -كما رجّحناه - فحينئذٍ لابدّ أن يلاحظ مصلحة البطون في شراء شيء من ثمن الوقف .

وأما لو قلنا بما تقدم منّا من أنه لو قام النصّ على جواز البيع ، فحينئذٍ لابدّ من أن نقول ببطلان الوقف قبل البيع بأن ما للضدية بين الوقف والبيع، فحينئذٍ نقول : أما في نفس الوقف ، فليس اقتضاء من أنه أي شيء يشترى من ثمن الوقف، ولا دليل على لزوم متابعة غرض الواقف لو أمكن إحراز غرض له .

نعم ؛ لو كان للنص الذي فرض أنه يدلّ على جواز البيع اقتضاء فلابدّ أن يؤخذ به كما تقدم ، وإلّا فلابدّ من الرجوع إلى الأصول .

وتقدم لو قلنا بأن الثمن ملك للبطون فحينئذٍ مقتضى القاعدة شراء كلّ ما يكون صلاحاً لهم .

ومثل هذا الفرض لو قلنا بعدم الضدية بين البيع والموقف كما يدّعيه المصنّف ، لكن قام الدليل على البيع وأن الثمن يصير ملكاً للبطون لا وقفاً، أو أنا قلنا بجواز البيع من جهة ما دلّ على المنع عن بيع الوقف منصرف عن الصورة المفروضة ، ثمّ قلنا بأن الثمن يصير ملكاً للبطون.

وأما الثاني؛ فنقول : لم نرَ وجهاً لعدم إجراء شراء المماثل للوقف في بيع نفس الوقف إلّا أن يكون فرض كلامهم في صورة لا يمكن شراء المماثل ببيع نفس الوقف ، لكن يمكن شراء المماثل بثمنه ، بل هنا نقول في صورة كان دليل بيع الوقف هو النص ولم يكن له إطلاق ويمكن بيعه بالمماثل وشككنا في تعينه ، فلا يجوز بيعه بغير المماثل ؛ فتدبّر جيداً / ٤٠٧ ح /. (منه قدس سره) .

كان للوقف ناظر ومتولٍّ؟

وهنا نقول: إن الناظر المجعول في الوقف من الواضح أن وظيفته المجعولة من قبل الواقف ليس هو التصرف في نفس الوقف بتبديل الوقف؛ لإنصراف نظارته إلى الأمور الراجعة إلى الوقف مع بقاء عينه.

وما ذكره المصنف﵀ من أن الناظر كان له حق في الوقف فيتعلق حقه ببدله، ففيه بعد تسليم قاعدة البدلية في الحقوق المتعلقة بالعين نقول: إن مقتضى قاعدة البدلية تعلق حق النظارة بالثمن بعد البيع؛ لا أن يكون له حق في نفس البيع والتبديل.

نعم؛ يجوز أن يقال: إنه لما تعلّق حقه بالمبيع فيكون لإذن صاحب الحق أيضاً مدخلية في صحة البيع، وإلّا فمن الواضح أن الذي يكون شرطاً للصحة في المتعاقدين في باب البيع ومثله هو أن يكون البايع مالكاً أو مأذوناً من قبله أو كان له ولاية على المالك.

وعلى هذا؛* ففي المقام لابدّ من أن يكون البيع من البطن الموجود وممن يكون ولياً على البطون من الحاكم أو المؤمنين أو غيرهما[1] ممن يثبت ولايته بنفس الدليل الدالّ على جواز البيع أو من غيره.

ومنها أن الثمن لا يعطى إلى البطن الموجود من الموقوف عليهم. وهذا وجهه واضح في صورة قلنا بأن الثمن يكون مشتركاً بين البطن الموجود والبطون اللاحقة ولم يثبت الترخيص من قبل الشرع على أن يصرف البطن

---

*) ***ولا دليل على كون هذا الحق مانعاً عن البيع، سواء قلنا: إن حق المتولي باقٍ لا لعين الموقوفة أو يتعلق ببدله أو يسقط كما تقدم الكلام فيه في مسألة اشتراط الطلقية. (منه قدس سره)*** .

١) جامع المدارك ٣/٤.

الموجود ذلك الثمن في حوائج أنفسهم*.

في أنه مادام الإمكان يشتري من ثمن الوقف ما يكون له منفعة

ومنها: أنه في صورة كان الثمن من النقدين بحيث لا منفعة فيه مع بقاء عينه ويمكن أن يشتري منه ببيع خياريّ عيناً يكون لها المنفعة كأن يشتري من الثمن ملكاً له منفعة بشرط خيار الفسخ إلى مدة في صورة لا يمكن فعلاً شراء الملك بدون خيار حتى يبقى نفس الملك للبطون، /٤٠٩/ فهل يجب شراء تلك العين مع مطالبة البطن الموجود لشرائه أم لا؟

وهنا نقول: يكون المفروض أن منافع الوقف والثمن يكون للبطن الموجود ويكون المفروض أنه يمكن شراء شيء ذي منفعة بحيث لا يذهب حق البطن الموجود من البين في الجملة، فمقتضى القاعدة وجوب الشراء لئلا يذهب حق مسلّم من البين.

وهذه القاعدة تستفاد من الأخبار كما في كتاب الوصايا** وعند التعرض لقبول شهادة غير المسلم يعلّل ذلك بقوله: «لأنه لا يصلح ذهاب حق امرئ مسلم»[1]، كما أنه في خبر آخر في كتاب النكاح الذي تقدم هنا في باب الولايات من أنه «لا تبطل حقوق المسلمين فيما بينهم»[2].

---

*) ***كما أنه ليس للبطن الموجود أن يطالب بمقدار قسمته أيضاً؛ لأن اشتراك هذا المال لم يكن على حدّ سائر الأموال المشتركة، بل بمعنى أن للبطون منافع هذا المال، فكلّ بطن مختص بهذا المال في زمان من جهة أخذ منافعه. (منه قدّس سرّه).***

) ***وسائل. (منه قدس سره)*. لاحظ: وسائل الشيعة ٢٧٩/٢٠.

١) الكافي ٣٩٩/٧؛ مختلف الشيعة ٥٠٦/٨.

٢) وسائل الشيعة ٢٧٩/٢٠.

وهذا الخبر صحيحة على ما في حجر الجواهر.

في أنه إذا كان الربح للبطن الموجود، فلا يصرف في تعمير الوقف بغير رضاه

ومنها: أنه في صورة كان الثمن من النقدين ولا يمكن أن يشترى به ما يكون له نماء إلّا أن البطن الموجود يطالب الثمن للإتّجار به، ليحصل له الربح، فهل يجوز إعطاء الثمن إليه مع المصلحة أم لا؟

وهنا نقول: أولاً: لا يخفى عليك أن لو اتّجر لم يكن الربح للبطن الموجود، وذلك لأن الإتّجار إنما هو بأن يشتري من الثمن شيئاً ثمّ يبيع ذلك الشيء بثمن أزيد من الأول، وهنا نقول: إن مقتضى قاعدة البدلية أن يصير الثمن مشتركاً بين البطون كالعين الموقوفة. وكذا ما يشترى منه، وكذا ما يباع به إلى غير النهاية.

وعلى هذا؛ فالربح الحاصل كالعين الموقوفة يكون مشتركاً، وهذا الربح غير نماء هذا المال الذي كان للبطن الموجود، وإنما نماؤه هو بأن تشترى منه أرض فتكون للأرض منفعة.

وعلى هذا؛ لو طالب البطن الموجود للإتّجار فليس مطالباً لما هو حقّه بالخصوص حتى يجب إجابته.

نعم؛ لو كان مصلحة البطون في الإتّجار بهذا المال، و كان مطالبة البطن الموجود أيضاً في البين فيجوز الإتّجار؛ لأن الإتّجار يكون من المعروف والإحسان وغيرهما من العناوين العامة التي رخّص الشارع في إتيانها بطريق العموم، فيشمل المقام أيضاً؛ إذ ليس [في] المقام مانع خارجيّ أيضاً / ٤١٠ / كما كان هذا المانع في أصل العين الموقوفة، حيث اعتبر فيها كون العين

محبوسةً بمقتضى الوقف.

ومنها: أنه لو خرب جزء من الوقف، فيكون حاله بمثل صورة خرب كلّه، بحيث لا يمكن الإنتفاع إلّا في إتلافه في أنه على القول بجواز بيع الكلّ في هذا الفرض يجوز بيع الجزء من الوقف أيضاً في هذا الفرض، وإنما الكلام هنا في حكم ثمن جزء من الوقف بعد فرض جواز بيع جزء الوقف، فنقول: مع المصالحة وإذن البطن الموجود يجوز أن يشتري منه شيئاً آخر يبقى للبطون أو يصرف ثمنه في جزء آخر من هذا الوقف لو توقف الإنتفاع به إلى صرف ذلك الثمن فيه أو يصرف الثمن في وقف آخر يكون ذلك الوقف للموقوف عليهم في الوقف الأول.

والدليل على ذلك كلّه أن الثمن يكون مشتركاً بين البطون وليس بمثل عين الوقف بحيث يكون محبوساً. وعلى هذا نصرف الثمن فيما يبقى لهم إحسان ومعروف مع فرض رضاية البطن الموجود أيضاً.

وتقدم جواز مثل ذلك.

إن قلت: اشتراك هذا الثمن بينهم إنما بأن ينتفعوا به مع عدم ذهاب أصله من البين رأساً، وإذا صرف في تعمير وقف آخر يذهب أصله من البين.

قلت: قد عرفت أن بقاء أصل العين كان من خواصّ العين الموقوفة. وبعد صرف الثمن في تعمير وقف آخر ينتفع تمام البطون بهذا الثمن حيث إن نفعه إحياء ذلك الوقف الآخر الذي يكون له النفع، ففي الحقيقة يكون النفع للبطون من قبل هذا الثمن مع ذلك الوقف المخروبة، فهو بمثل أن يشترى شيء آخر ينتفع البطون به.

في حكم صرف ثمن بعض الوقف في تعمير البعض الآخر منه[١]

ومنها: أنه لو خرب الوقف بحيث لا يمكن انتفاع البطون به إلّا بصرف نمائه فيه مع أن النماء للبطن الموجود، ولم يشترط في الوقف أن يصرف النماء في تعمير الوقف، بل كان بمقتضى الوقف هذا النماء للبطن الموجود ولم يأذن البطن الموجود في صرف النماء في تعمير الوقف، فهنا مقتضى القاعدة عدم صرف النماء في تعمير الوقف؛ لأن المفروض أنه / ٤١١ / بمقتضى الوقف يكون حقاً للبطن الموجود، والمفروض أنه ليس براضٍ في صرفه في تعمير الوقف، فهذا النماء كسائر أموال البطن الموجود في أنه لا يجوز أخذه منه وصرفه في تعمير الوقف من دون رضايته إلّا أن المصنفﷺ احتمل بعد الفراغ من حكم الصور وجوب أخذ النماء منه وصرفه في تعمير الوقف.

ولعلّ نظره إلى أن الواقف وإن وقف على أن يكون النماء للبطن الموجود إلّا أنه يعلم غرضه من الخارج من أنه لو توقف بقاء الوقف على صرف النماء فيه، فليس براضٍ إلّا بصرف النماء في تعمير الوقف أولاً ثم بعد ذلك يكون النماء للبطن الموجود، لكن فيه أنك قد عرفت في المسائل السابقة أن التحقيق كما أن مذهب المصنفﷺ أيضاً كان كذلك أن مجرد تعلق غرض الواقف على شيء غير نافع ما لم تكن كيفية الوقف كذلك؛ لأن الدليل إنما دلّ على لزوم متابعة كيفية الوقف ومجرد غرض الواقف، مع أنه ليس منضبطاً لا دليل على لزوم متابعته وإن كان مقتضى كلام التذكرة ذلك.

ثمّ إن المصنف؛ صرّح في أن الوجهين في هذه المسألة يأتيان في مسألة أخرى أيضاً، وهو ما لو خرب بعض الوقف وخرج عن الإنتفاع وبقي بعضه

---

١) لاحظ: محصل المطالب في تعليقات المكاسب ٤/ ٢٥٠.

محتاجاً إلى عمارة لا يمكن بدونها انتفاع البطون اللاحقة، فهل يصرف ثمن المخروب إلى عمارة الباقي وإن لم يرض البطن الموجود[١] أم لا؟

ونحن نقول على القول بجواز بيع البعض المخروب كما هو مفروض الكلام: إن وجه عدم جواز صرف ثمنه في تعمير البعض الباقي أن الثمن يكون مشتركاً بين البطون بمقتضى قاعدة البدلية، فالبطن الموجود أحد الشركاء، والمفروض أنه لم يرض في صرف الثمن في تعمير الباقي.

وأما وجه صرفه فلملاحظة غرض الواقف الذي تقدم أنه قال في التذكرة من أنه يجب متابعته، وكان متابعة غرضه خلاف مختار المصنفﷺ*.

[الصورة الثانية أن يخرب بحيث لا منفعة له]

قولهﷺ: الصورة الثانية أن يخرب.. إلى قوله: نعم، لو كان قليلاً في الغاية[٢]..اه.

أقول: حاصل مختار المصنفﷺ /٤١٢/ في هذه الصورة الثانية كما في الصورة الاولى هو التفصيل بين الموارد، حيث يختار هنا من أنه لو سقط الوقف عن المنفعة لخرابه أو لغيره بحدٍّ يصدق عند العرف أنه لا منفعة فيه؛ نظراً إلى ملاحظة حال العين كما لو صار المزرعة التي كانت منفعتها ألف دينارٍ منفعتها

---

١) كتاب المكاسب ٤/٧٠؛ مصباح الفقاهة ٣/٤٨١.

*) ***بعد أن الثمن المفروض مشترك بين البطون لا يجوز للبطن الموجود أن يتصرف فيه مما لا يكون فيه مصلحة سائر الشركاء.***

وعلى هذا؛ فإذا كان رفع الضرر موقوفاً على صرفه في عمارة الباقي يعيّن بقاعدة «لا ضرر» من دون معارض. (منه قدس سره).

٢) كتاب المكاسب ٤/٧٣.

عشرين قرانات، فهنا لا يجوز بيع الوقف ولو على فرض أنه لو بيع الوقف يشترى بثمنه ما تكون منفعته ألف دينارٍ أو أزيد.

وأما لو سقط عن المنفعة بحدٍّ يصدق عند العرف أنه لا منفعة فيه من غير نظر إلى حال العين، كما لو صار[ت] المنفعة فلسين، فيجوز بيع الوقف كما لو سقط عن المنفعة رأساً حقيقةً.

ونحن نقول: إن ما اقتضى عدم صحة بيع الوقف هو الأخبار، واشتراك الوقف بين البطن الموجود مع البطون اللاحقة ومنافاة البيع مع عنوان الوقف ومقتضاه؛ حيث إنه كان مقتضى الوقف حبس العين، وهو ينافي لنقله.

في حكم صورة تصير المنفعة كالمعدوم عرفاً مطلقاً أو بحسب حال العين[1]

أما الأخبار الدالة على المنع عن بيع الوقف، فلا مانع من دعوى انصرافها عن صورة تلحق المنفعة في نظر العرف بالمعدوم الصرف؛ بل وعن صورة يلحق بالمعدوم في نظر العرف بحسب حال العين الموقوفة أيضاً.

كيف؛ مع أنه يمكن دعوى انصرافها إلى صورة لم يخرب الوقف ولم يصل بمثل أن يخرب، ولا أقل من أنه يمكن منع جريان مقدمات الحكمة لتعميم إطلاقها إلى غير هذه الصورة.

وأما كون الوقف مشتركاً بين البطن الموجود مع البطون اللاحقة فبمجرده لا يصير دليلاً على عدم جواز بيع الوقف في كلا القسمين من الصورة الثانية. وذلك لأن المال المشترك لا مانع من بيعه إذا أذن البطن الموجود مع وليّ البطون

---

١) مصباح الفقاهة ٣/٤٨٦.

اللاحقة، وقد تقدم أن الولاية على البطون اللاحقة تحصل بمجرد أن تصير المصلحة لهم في البيع؛ لصيرورته داخلاً في عنوان المعروف والإحسان وأمثال ذلك مما رخّص الشارع فيها على الإطلاق، كما تقدّم.

ومن هنا يتأمل المصنف﵀ سابقاً في جواز بيع ثمن الوقف بمجرد المصلحة مع أنه أيضاً كان مشتركاً بين البطن الموجود والبطون اللاحقة؛ فلاحظ /٤١٣/.

في أن التحقيق عدم جواز بيع الوقف إذا خرب بجميع أقسامه

وأما منافاة البيع مع ما هو مقتضى وقف الواقف الذي هو حبس العين، فقد تقدم في فروع الصورة الأولى أنه ما لم يبطل الوقف من جهة اعتبار حبسية العين فلا يصح بيعه.

نعم؛ قلنا هناك من أنه لو قام دليل على صحة بيع الوقف فنستكشف منه بطلان الوقف من جهة اعتبار حبسية العين فيه. وصاحب الجواهر وكاشف الغطاء بعد اعترافهما بمنافاة البيع مع عنوان الوقفية كان مدّعاهما أنه يبطل الوقف بنفسه إذا خرب.

وتقدم وسيأتي توضيحه ـ إن شاء الله ـ أنه لا وجه لأن تبطل الوقفية بنفسه بمجرد أن يخرب وأنه لا دليل على ذلك، والمفروض أنه لا دليل على جواز بيع الوقف إذا خرب حتى نستكشف منه بطلان جهة حبسية العين.

مع أنه قد تقدم من أنه إذا ثبت الوقفية لعين، ثبت لأجزائها، فلا مانع من استصحاب عدم جواز بيع الوقف وبقاء جهة حبسه في صورة الشك أيضاً.

ومجرد إجماع منقول على الصحة غير كافٍ في صيرورته دليلاً على صحة البيع، كما ذكرنا وجهه كراراً، فلا ينفع أن يتمسك على الصحة بالإجماع

المنقول عن الغنية والإنتصار على الصحة.

قوله: وفيه مع ما عرفت سابقاً من أن بطلان الوقف[١] .. اه.

أقول: مرجع هذا القول وقوله: مع.. اه، وقوله: مضافاً* .. اه، إلى أنه لا دليل على بطلان الوقف بنفسه بصيرورته خراباً مع بيان شاهد لذلك من جهة أن الشرط في العقود الناقلة يكفي وجوده حين النقل كمالية العوضين في البيع، فلا يبطل البيع بذهاب مالية المبيع بعد البيع، وقد أوضحنا ذلك سابقاً.

وإذا لم يكن دليل على بطلان الوقف بصيرورة الوقف خراباً، فنقول: إن مقتضى الأصل أيضاً عدم بطلانه بالخراب.

وذلك لوضوح أن عنوان الوقفية كعنوان الملكية لا يتعلق بالهيئة التركيبية للعين التي هي أمر اعتباريّ صرف، كما ذكرنا مثل ذلك في دعوى / ٤١٤ / تعلق الأمر بالهيئة التركيبية في المركبات الإعتبارية مثل الصلاة في أول مسألة مقدمة الواجب وغيرها؛ بل الوقفية والملكية يتعلقان بالعين الخارجية وليست العين الخارجية إلّا عبارة عن الأجزاء الخارجية لها، فتعلُّق الوقفية بها عبارة عن تعلقه بتلك الأجزاء.

في عدم جواز بيع الوقف إذا خرب بجميع أقسامه

وعلى هذا؛ فإذا صار الوقف خراباً بذهاب جزء منه أو تغيّر عنوانه بذهاب جزء منه وشككنا في بطلان الوقف، فنقول: إن الجزء الباقي كان وقفاً في

---

١) كتاب المكاسب ٤/٧٤.

*) ***يعني: مع أنه لادليل عليه مضافاً إلى أنه لادليل على اشتراط الشرط المذكور في الاستدامة.. (منه قدس سره).***

السابق ولم يجز بيعه، والأصل بقاؤه على وقفيته.

قوله: مع أن جواز البيع لا يوجب الحكم بالبطلان، بل يوجب خروج الوقف عن اللزوم[1].

أقول: هذا الوجه لا يناسب جعله دليلاً على عدم بطلان الوقف بصيرورته خراباً، بل هذا وجه لعدم توقف صحة البيع ببطلان البيع الذي قال أولاً إنه تقدم في أول المسألة مفصلاً.

وبالجملة؛ هنا نقول: إن المصنفﷺ اعترف هنا بأن صحة بيع الوقف يتوقف على خروجه عن اللزوم الثابت بمقتضى ﴿أوفوا بالعقود[2]﴾ وغيرها. وعلى هذا نقول: إن دليل لزوم الوقف وصحته مغاير لما تمسك به من الأخبار على عدم جواز بيع الوقف.

وعلى هذا فاكتفاء المصنفﷺ في إثبات جواز بيع الوقف في الصورة الأولى التي يصير الوقف خراباً بمجرد دعوى انصراف ما دلّ على عدم جواز بيع الوقف من الأخبار إلى غير صورة يصير الوقف خراباً، لا وجه له؛ بل لابدّ أن يقوم دليل آخر أيضاً على أن الوقف إذا صار خراباً، يخرج عن اللزوم.

إن قلت: إن مدّعاه أن أدلة اللزوم والصحة لا تشمل صورةً يصير الوقف خراباً.

قلت: فبذلك يثبت ما ذكره في الجواهر من أن الوقفية تبطل بصيرورة الوقف خراباً. نعم؛ نحن قلنا سابقاً بعد تسلّم أن أدلة الصحة واللزوم تشمل ما لو صار

---

١) كتاب المكاسب ٤/٧٤؛ مصباح الفقاهة ٣/٤٨٨.

٢) المائدة: ١.

الوقف خراباً أيضاً كما في البيع وغيره: إن صحة بيع / ٤١٥ / الوقف يتوقف على أن يجيء دليل على بطلان جهة حبسية العين التي تكون مأخوذة في الوقف، وإلّا فمجرد لزوم عقد الوقف أيضاً غير منافٍ لصحة البيع كما أن البيع اللازم مع كون مبيعه مشتركاً لا مانع من بيع ذلك المبيع، فالمانع إنما نشأ من جهة اعتبار الحبسية في الوقف.

ومن هنا قال في الجواهر: إن جواز البيع ينافي مع ذات الوقف[١].

في توجيه كلام الجواهر من أن الوقف يبطل إذا خرب أو تغيّر عنوانه بوجهين يذكر ثانيهما في الصورة الآتية

نعم؛ قلنا سابقاً من أنه لو قام دليل على صحة بيع الوقف في مورد فذاك الدليل كاشف عن بطلان جهة حبسية العين التي تكون مأخوذة في الوقف. وأما بطلان الوقف بنفسه لصيرورته خراباً أو لتغيّر عنوانه ـ كما في الجواهر ـ فلا وجه له.

قوله: ولابدّ من بيان المراد منه هل يراد ما اشترط لفظاً[٢] .. اه.

أقول: لو حملنا كلام الجواهر من اعتبار عنوان البستانية في الوقف على اشتراط ذلك في الوقف إما لفظاً أو قصداً في الموضوع، فنقول: إن اشتراط ذلك بمجرد القصد، فالكلام في كفايته؛ حيث إن الشرط الذي لم يتلفّظ به بل كان بمجرد قصده في العقد يشكل اعتباره.

---

١) جواهر الكلام ٣٥٨/٢٢.

٢) كتاب المكاسب ٧٦/٤؛ العروة الوثقى ٣٧٨/٦.

وأما اشتراط ذلك لفظاً فيخرج الوقف عن المؤبّد ويدخله في المنقطع.

فإن قلنا: إن الوقف المنقطع الآخر يدخل في عنوان حبس العين، فنقول: الظاهر أنه لا اشكال أن العين لا تخرج عن ملك المالك. وأما لو قلنا: إن الوقف المنقطع الآخر قسم من الوقف، فسيأتي أنه محل النزاع من أنه يدخل في ملك الموقوف عليهم أو أنه يكون باقياً في ملك الواقف؟

فحينئذٍ يصح الكلام الأخير من الجواهر، ولا يكون احتماله بقاء العين على ملك الواقف خلاف الإجماع.

ولعلّ هذا شاهد على أن مراده من اعتبار العنوان في الوقف /٤١٦/ اشتراطه ذلك في عقد الوقف؛ فتدبّر.

[الصورة الثالثة أن يخرب بحيث يقلّ منفعته]

قوله: الصورة الثالثة أن يخرب بحيث يقلّ منفعته لكن إلى حدٍّ يلحق بالمعدوم[1]..اه.

أقول: لحوقه بالمعدوم لابدّ وأن يكون في نظر العرف، فيتّحد مع الصورة السابقة. ولا يخفى أن مقتضى الترتيب الذي يكون في كلام المصنفﷺ أن تكون المنفعة في الصورة الثالثة أكثر من المنفعة التي فرض وجودها للعين في الصورة الثانية وإن مثّل في الصورتين بالنخلة المنقلعة.

---

١) كتاب المكاسب ٧٦/٤.

[صور الوقف في النخلة المنقلعة]

ثمّ لا يخفى أن أصل الوقف في النخلة المنقلعة[1] يتصوّر على وجوه:

منها: أن يكون الموقوف نفس منفعة النخلة.

وهذا الوقف غير صحيح؛ لأنه أخذ في الوقف تحبيس الأصل، ونفس المنفعة لا تبقى.

ومنها: أن يكون الموقوف نفس النخلة، لكن مادامت المنفعة الخاصة باقية.

وهذا داخل في الوقف المنقطع الذي تعرض له المصنف﵀ في آخر المسألة وخارج عن الوقف المؤبد الذي يكون كلامنا فيه بالفعل.

ومنها: أن يكون الموقوف نفس النخلة لأيّ منفعة فرض لها.

وهذا الوقف لا إشكال في صحته إلّا أنه خارج عن محل كلامنا؛ لعدم جريان التفصيل بين المنفعة المقصودة وغيرها فيه؛ لأن جميع المنافع في هذا الفرض تكون مقصودة.

ومنها: أن يوقف النخلة لمنفعة خاصة لها، أعني أكل رطبها، ويكون ثبوت هذه المنفعة الخاصة للعين داعياً لوقف أصل العين لهذه المنفعة.

وظاهر كلماتهم في كتاب الوقف صحة الوقف بهذا النحو، كما أن التفصيل بين المنفعة المقصودة وغيرها مع فرض بقاء العين على الوقفية بعد زوال المنفعة الخاصة إنما يناسب مع أن يكون وقف النخلة بهذ النحو.

وعلى هذا نقول: بعد فرض صحة الوقف بهذا النحو تصير العين محبوسة على نحو الإطلاق بمقتضى الوقف، فخروج العين عن الحبسية الثابتة بمقتضى الوقف يحتاج إلى دليل من غير فرق بين أن تزول منها المنفعة المقصودة أو

---

١) كتاب المكاسب ٤/٧٢ و ٧٦؛ نهج الفقاهة ص ٣٥٠.

غيرها كما تقدّم /٤١٧/.

في عدم جواز بيع الوقف إذا صار البيع أعود، وأنحاء[١] وقف النخلة

وما تقدم من صاحب الجواهر من أن وقف البستان بعنوان البستانية يوجب بطلان الوقف إذا ارتفع عنوان البستانية وأنه يكون الوجهان في دخول العرصة في ملك وارث الوقف أو الموقوف عليهم، يمكن حمل كلامه على هذا الفرض بدعوى أن العين لا تصير وقفاً في هذه الصورة مطلقاً، إلّا أن هذا التوجيه كالتوجيه السابق خروج عن عنوان البحث، وهو بطلان الوقف المؤبد الذي كان كلامنا فيه.

ثمّ إنا وإن قلنا بعدم جواز بيع الوقف في مثل الصورتين الأخيرتين، إلّا أنه قد تقدم أنا صحّحنا جواز سائر التصرفات في العين الموقوفة في الجملة.

[الصورة الرابعة أن يكون بيع الوقف أنفع]

قوله: الصورة الرابعة أن يكون بيع الوقف أنفع[٢].. اه.

أقول: إذا كان البيع في الصور السابقة على خلاف القاعدة، فهنا أيضاً كذلك بطريق أولى.

نعم؛ تمسك لصحة البيع هنا بالأخبار التي ذكرها المصنف، وإنما الكلام في الأجوبة التي ذكرت عن هذه الأخبار، فنقول:

أما الجواب الأول الذي ذكره المصنف عن خبر ابن محبوب من أنه لا

---

١) كتاب المكاسب ٧٧/٤ و ٧٨؛ منية الطالب ٢٨٦/٢.

٢) كتاب المكاسب ٧٨/٤؛ نهج الفقاهة ص ٣٥٠.

يدلّ على صحة البيع بمجرد أن يكون البيع أنفع، بل مع حاجة الموقوف عليهم أيضاً إلى البيع[١]، فهذا الجواب متين؛ لأن قول الإمام عليه السلام: «نعم إذا رضوا..[٢]» الحديث وإن يدلّ على جواز البيع، إلّا أنه لا يدلّ بأزيد من صورة سألها السائل من أنهم إذا احتاجوا إذ لم يكفهم ما يخرج من الغلّة.

نعم؛ لابدّ من أن يكون أحد الأمرين من الحاجة إلى البيع أو عدم كفاية الغلة كافياً في جواز البيع بعد تحقق الشرط الذي يستفاد من القضية الشرطية، وهو كون البيع خيراً لهم.

في الجواب عن الأخبار التي تمسك بها لجواز بيع الوقف

وأما الجواب الثاني الذي ذكره عن هذا الخبر من دلالة هذا الخبر على عدم اشتراط الأعودية أيضاً، فمضمونه يكون خلاف الإجماع. ففيه: أنه لا وجه لدعوى عدم دلالة كلام الإمام على اشتراط كون البيع خيراً لهم تعبداً بعد أنه علّق جواز البيع على رضاية الكلّ وكون البيع خيراً لهم بقوله [عليه السلام]: «نعم، إذا رضوا كلهم وكان البيع خيراً لهم باعوا».

ولا سيّما أن عنوان «البيع خيراً» لم يؤخذ في كلام السائل حتى يقال: إنه لمجرد التقرير، وإن ما أخذ في كلام السائل هو مجرّد المصلحة /٤١٨/ التي تكون منشأ لإرادة الفاعل.

وأما جوابه الثالث من أن المراد هو خصوص رفع الحاجة التي فرضها السائل أيضاً غير مرضيّ؛ لأنه لم يكن في كلام السائل حاجة خاصة، بل قوله: «إذا

---

١) كتاب المكاسب ٨١/٤؛ محصل المطالب في تعليقات المكاسب ٢٨٢/٤.
٢) الكافي ٣٥/٧.

احتاجوا»، يكون مطلقاً يشمل لأيّ حاجة كانت.

نعم؛ لا مانع من أن يقال: إن هذا الخبر على فرض ظهوره في جواز البيع في صورة كون البيع أعود أو مع فرض حاجة الموقوف عليهم إلى البيع أو عدم كفاية غلبة أن المشهور لم يعملوا على طبق ظهوره، فيكون هذا الخبر مُعرَضاً عنه عند المشهور، فليس بحجة لما ذكرنا في محله من عدم حجية كلّ خبر أعرض المشهور عنه، كما أن الجواب المنقول عن المختلف عن هذا الخبر من عدم ظهوره في المؤبد لاقتصاره على ذكر الأعقاب أيضاً، لا مانع فيه.

وما أورد عليه المصنف ـ من أن الوقف على الأولاد يكون على قسمين، فترك استفصال الإمام عليه السلام دليل على أنه لم يكن فرق بين المؤبد وغيره ـ ففيه: أن الظاهر من قول السائل: إن الوقف كان على قرابته، أنه وقف عليهم لا على غيرهم من بعدهم؛ لأن المقام كان مقام البيان لو كان غير القرابة بعد انقراضهم من الموقوف عليهم، ومع الظهور لا يحتاج إلى الإستفصال، فيكون الظاهر من الكلام أن الوقف لم يكن مؤبداً لكون الوقف على خصوص القرابة.

ثمّ إنه رحمه الله يشكل على هذا الخبر من أن فيه مخالفة للقاعدة من وجه آخر، وهو أنه على فرض صحة البيع لابدّ من أن يلتزم ببطلان الوقف بأن ما قبل البيع ليدخل الوقف في ملك البايع فيصير مالكاً حتى يكون له صرف ثمنه في حوائج نفسه كما هو مقتضى الرواية، وإلّا لو كان الوقف باقياً على وقفيته فيصير الثمن مشتركاً بين الموقوف عليهم كما، تقدم عند التعرض لحكم بدل الوقف.

ويرد عليه أولاً: أن أصالة عدم بطلان الوقف لا يعارض مع الظهور اللفظي

/ ٤١٩ / المثبت للبطلان؛ لتوقف صرف الثمن في حوائج نفسه عليه*.

وثانياً: قد تقدم أنه لا مانع من القول بأن الوقف لا يبطل في صورة يصرف الثمن في حوائج نفسه بأن يصير الثمن مشتركاً لكن الشارع رخّص في صرف المال المشترك في حوائج نفسه.

وأما رواية الحميري، فبعد غمض العين عن سنده، نقول: إن المشهور أعرضوا عنه وهو يسقطعه عن الإعتبار على ما ذكرناه في محله.

وأما رواية ابن مهزيار الواردة في بيع حصة الإمام من الوقف[1]، فمع أنه مشتمل على الوقف على الشخص ـ وهو غير صحيح، إلّا أن يحمل على أن المراد الوقف على الأئمة ـ إنه من المحتمل أن يكون فرق بين الوقف على الإمام وبين الوقف على غيره، إما لكون الموقوف عليهم معيناً أو لغير ذلك من الإحتمالات الفارقة بين المقامين.

[الصورة الخامسة: أن يحق الموقوف عليهم ضرورة]

قوله: الصورة الخامسة أن يلحق الموقوف عليهم ضرورة[2].. اه.

أقول: بعد ما قلنا إن عنوان حبسية العين المأخوذة في الوقف ينافي مع

---

*) ***لأن الأصول العدمية في الأحكام وشبهها لا يعارض مع الظهور المثبت له، وإلّا لا يمكن أن يثبت شيء من الأحكام بشيء من الظواهر اللفظية.***

والسرّ في ذلك أن جريان أصل العدم ملاكه عدم الدليل، والأصل اللفظي دليل. وما يقولون في باب تعارض الأحوال من تعارض أصالة عدم الإضمار مع الظواهر إنما هو في صورة يتوقف صحة الكلام على إضمار لفظ فيه مثل ﴿ اسأل القرية ﴾ لا على الالتزام بثبوت حكم. (منه قدّس سرّه).

١) جواهر الكلام ٣٧١/٢٢.

٢) كتاب المكاسب ٨٣/٤.

البيع، وكذا ذكرنا وجوهاً أخر لعدم صحة بيع الوقف، فلا يجوز البيع إلّا في صورة قام الدليل عليه حتى يصير دليلاً على بطلان أصل الوقف أو عنوان الحبسية المأخوذة فيه.

ومن الواضح أنه لا يجوز الإتكال على جواز البيع بمثل الإجماع المنقول عن الغنية والإنتصار، كما لا يخفى على من يكون له خبرة بما ذكرنا في أمثال هذه الإجماعات المنقولة، فينحصر الدليل على جواز البيع برواية ابن محبوب التي تمسك بها لجواز البيع في الصورة الرابعة وفي هذه الصورة وفي الصورة السادسة، كما عن الإيضاح.

ونحن نقول: إن من الواضح أن هذا الخبر بظاهره معرض عنه، وذلك يسقطه عن الحجية كما ذكرنا ذلك في محله. وذلك لأن مفاده كفاية أحد الأمرين من الحاجة أو عدم كفاية الغلّة في جواز البيع.

إن قلت: أيّ مانع من أن نطرح هذه الرواية في أحد شقّين من الترديد فيه، وهو كفاية عدم كفاية الغلّة في جواز البيع؛ لأن هذا الشق يكون معرضاً عنه ونأخذ بالشق الآخر من الترديد، وهو كفاية الحاجة في جواز البيع؛ لأن طرح أحد جزئي الرواية غير مانع من العمل بجزئه الآخر، كما ذكرناه في الصحيحة الثانية[1] التي تمسك بها لحجية / ٤٢٠ / الإستصحاب.

قلت: أولاً: إن ما ذكرناه في الفقرتين في الرواية الواحد[ة]، وما نحن فيه فقرة واحدة يريد طرح جزئه؛ لأن ذلك بمنزلة حكم واحد.

وثانياً: سلّمنا ذلك إلّا أن جواز البيع بمجرد الحاجة أيضاً لم نرَ به عاملاً، ومجرد عمل واحد لا يخرجه عن كونه معرضاً عنه.

---

١) قد تكرّر في المخطوطة لفظة «الثانية».

في عدم صحة البيع مع الحاجة الشديد[ة] وحكم اشتراط البيع

إن قلت: أيّ مانع في أن تخصّص الحاجة بالحاجة الشديدة التي تعدّ ضرورة، فحينئذٍ لا يعلم الإعراض عنه؟

قلت: إن ذلك تخصيص بفرد نادر، وذلك موهن لعمومه لاسيّما أنه يكون في الرواية قرينة على أن المراد مطلق الحاجة بقرينة تقابله مع عدم كفاية الغلّة؛ فتدبّر *.

---

*) *لا يخفى أن المصنف رحمه الله نقل عبارة الحديث هكذا من أنهم: «إذا احتاجوا أو لم يكفهم .. اه» بلفظ «أو»، كما أن بيان النسبة التي ذكرنا هنا وما ذكره في الصورة السابقة يشهد على أن الحديث كان عنده بلفظ «أو».*

هذا؛ والظاهر أن لفظ «أو» غلط، بل يكون عوضه لفظ الواو، يعني تكون العبارة هكذا: «إذا احتاجوا ولم يكفهم».

وعلى هذا ليس الخبر معرضاً عنه؛ لأنه يستفاد منه أن جواز البيع إنما هو في صورة كان الموقوف عليهم محتاجين إلى البيع ولم يكف غلة الوقف مؤنتهم، وكان البيع خيراً لهم وكان الكلّ راضين بالبيع.

وهذه الشرايط الأربع إنما تجتمع غالباً أو دائماً مع الحاجة الشديدة التي يقول كثير منهم بجواز البيع معها. وإيراد الجواهر على هذه الرواية بأنها مكتوبة، مردود بأنها ليست مكتوبة.

هذا؛ مع غمض العين من أن المكتوبة حجة. وأما إيراد الأردبيلي رحمه الله في كتاب البيع على صحة سند هذا الخبر فيحتاج إلى التأمل.

توضيحه أن المصنف؛ ذكر الخبر عن جعفر بن حنان ـ بالنون ـ وهذا الإسم لم نرَ ذكره في الرجال حتى في المجاهيل. والظاهر أن عبارة المصنف رحمه الله غلط، بل الراوي جعفر بن حيان ـ بالياء ـ ولم نرَ له مدحاً في الرجال، فيشكل السند من جهته.

نعم؛ قبل جعفر [بن] حيان حسن بن محبوب، والخبر إلى حسن بن محبوب صحيح ـ كما في الجواهر ـ وحسن بن محبوب من أصحاب الإجماع، فلا يلاحظ السند منه إلى الإمام، كما ذكرناه مع تأمل فيه.

نعم ؛ بعضهم ذكر في أصحاب الإجماع بدل حسن بن محبوب غيره ؛ وعلى هذا لو قلنا إن من ذكر له بدل لم يعلم كونه من أصحاب الإجماع ، فيشكل اعتبار السند .

وأما لو قلنا : إن الاجماع قائم على البدل والمبدل معاً ، فلا إشكال في اعتبار السند. والمسألة موكولة إلى محلها .

ثمّ إن سائر الإشكالات التي أوردت على هذا الخبر رفعنا عنها في الصورة الرابعة .

نعم ؛ للجواهر بعض الإيرادات عليها لا بأس بذكرها / ٤٢٠ ح / منها: أن ظاهر الرواية كفاية مجرد رضى الكل مع الأعودية في جواز دون الحاجة وعدم كفاية الغلة ، لأن الإمام لم يدخل الشرط الذي ذكره السائل في الشرط الذي ذكر لجواز البيع .

وفيه: أن قول الإمام : « نعم » في مورد فرضه السائل من الحاجة وعدم كفاية الغلة ،وفي هذا المورد يشترط الإمام لجواز البيع شرطين آخرين .

ومنها: أن المراد لو كان هو الوقف المنقطع ، فمقضى الخبر أن جواز البيع مشروط برضاء الموقوف عليهم بأجمعهم حتى البطون اللاحقة، وهو محال .

وفيه: أن من الواضح أن المراد رضاء كل من الموقوف عليهم من البطن الموجود .

ومنها: أن هذا الخبر لا يدلّ على جواز بيع الوقف المؤبد، بل المنقطع؛ لأن الأقرباء قابل لأن ينقرضوا .

ونحن نقول : إن هذا مسلّم إلّا أن مقتضى هذا الخبر أن الوقف على الأولاد أو القرابة مع اجتماع الشرايط الأربع لا مانع من بيعه .

ولا يخفى أن هذه المناقشة الأخيرة هو ما نقله المصنف رحمه الله عن المختلف وجماعة .ووجه كونه من المنقطع هو الإقتصار على ذكر الأعقاب مع أن الأعقاب بما ينقطع فيبقى الوقف بلا موقوف عليهم، وهو منقطع الآخر .

وأجاب المصنف رحمه الله بأن الاقتصار على ذكر الأعقاب في مقام الحكاية لا يدلّ على الاختصاص، مع أنه يعبّر عنه الوقف المؤبد بأنه وقف على الأولاد . فعلى الإمام أن يستفصل ، فترك الإستفصال دليل على أن جواز البيع لافرق فيه / ٤١٩ ح / بين الوقف المؤبد والمنقطع .

أقول : لا إشكال في ظهور الحكاية في أن كيفية الوقف هكذا الذي حكاه من الاقتصار على ذكر الأعقاب، ومجرد أنه قد يعبّر عن الوقف المؤبد بأنه وقف على الأولاد ، غير مضرٍّ

[الصورة السادسة أن يشترط الواقف بيعه عندالحاجة]

قوله: الصورة السادسة أن يشترط الواقف بيعه عند الحاجة[١] ..اه.

أقول: من العجب أن المصنفﷺ بعد ما يذكر الشواهد على كـون المسألة محل الخلاف، فلا مانع من القول بأيّ واحد من طرفيه.

وبعد ما يدعى أن صحة الشرط المذكور يكون على طبق القاعدة لعدم كون هذا الشرط منافياً لمقتضى القعد، فلا مانع مـن التـمسك بـمثل «**الوقـوف عـلى حسب..**» وبمثل «**المؤمنون عندشروطهم**[٢]» على صحته.

وبعد ما يدّعي أن الخبر الصحيح المنقول عن الكافي يدلّ على صحة هذا الشرط، يقول: إن العمل بهذا الخبر أشكل مع أنه لو تمّ ما ذكر، فلا إشكال في صحة هذا الشرط فضلاً عن ثبوت الإشكال فى العمل عـلى الخـبر الصـحيح المطابق له.

هذا؛ ونحن نقول: إن دليل المصنفﷺ على أن هذا الشرط لا يـنافي مـع مقتضى ذات العقد وإنما ينافي مع إطلاقه، أنه لا مانع من صحة البيع مع بقاء الوقف على الوقفية، غايتة أن الثمن يصير مشتركاً بين الموقوف عليهم.

نعم؛ لو كان البيع لصرف الثمن في حوائج البايع فتقدم من المصنف في آخر الصورة الرابعة أن ذلك يتوقف على بطلان الوقف قبل البيع. فهذا القسم من البيع ينافي مع الوقف بمقتضى كلامه، فيكون شرطه من الشروط المنافية لمقتضى ذات الوقف.

بشيءٍ /٤١٨ ح /. **(منه قدس سره)** .

١) كتاب المكاسب ٨٤/٤.

٢) وسائل الشيعة ٣٠/١٥.

ومما ذكرنا ظهر أن التنزل [الذي] يكون في كلام المصنفﷺ في المقام ليس تنزلاً؛ لأنه لا يجوز له أن يقول بصحة الشرط إلّا في صورة يصير الثمن وقفاً.

وعلى كلّ حال؛ نحن نقول: لو مشينا على مسلك المصنفﷺ من أنه لو توقف صحة البيع على بطلان الوقف، فيكون شرط البيع شرطاً منافياً لمقتضى ذات الوقف، فلابدّ من أن يكون فاسداً، بل مفسداً لو كان الوجه لعدم صحة الشرط المنافي أنه / ٤٢١ / مع هذا الشرط كأنه لم يكن قاصداً للوقف أيضاً.

وبالجملة؛ بناءً على هذا المسلك نقول: قد تقدم منّا أن عنوان حبسية العين مأخوذة في الوقف، وذلك ينافي مع البيع. ولذا قلنا: إن صحة البيع يتوقف على بطلان جهة حبسية العين المأخوذة في ذات الوقف.

في حكم صورة يشترط البيع في الوقف[1] عند الحاجة

ثمّ إن شرط البيع لو كان من الواقف فلما ينافي مع قصد الوقف، فيبطل أصل الوقف. وهذا بخلاف ما لو كان تجويز البيع من الشارع، فإنه بعد صحة أصل الوقف يكون له أن يحكم ببطلان جهة حبسية العين في زمان. ثمّ لو كان الشرط المنافي من الواقف، فحينئذٍ يبطل عنوان الوقف، لكن لو اتحد مع عنوان الحبس فيصير حبساً، كما ذكروا ذلك في كثير من الشروط في كتاب الوقف.

وأما لو لم يتحد مع عنوان الحبس كشرط البيع وإن يشترى بثمنه ما يصير وقفاً فلا يصير حبساً. ولعلّه إلى ما ذكرنا يكون نظر المحقق الكركي حيث يقول من أنه لو اشترط في غير صورة يجوز البيع بنفسه أن يباع ويشترى بثمنه

---

١) كتاب المكاسب ٨٤/٤؛ تذكرة الفقهاء ٤٣٥/٢.

ما يصير وقفاً: إن ذلك لا يكون وقفاً ولا حبساً[١].

نعم؛ بناءً على ما ذكرنا لا فرق بين أن يكون شرط البيع من الواقف في صورة يجوز البيع بنفسه وبين غيره.

ثمّ إن جميع ما ذكرناه كان مبنيّاً على أن اشتراط البيع من الواقف يكون من قبيل الشرط المنافي لمقتضى العقد؛ نظراً إلى أن عنوان حبسية العين مأخوذة في الوقف، وهو لا يجتمع مع البيع. ولذا يكون صحة البيع متوفقة على بطلان هذه الجهة.

ومن هنا يكون لقائلٍ أن يقول: إن الذي يكون مأخوذاً في ذات الوقف هو حبسية العين في الجملة.

وأما دوام الحبسية؛ فيكون بمقتضى إطلاق الوقف، فيكون اشتراط بيع الوقف عند الحاجة منافياً مع إطلاق الوقف، فلا يكون هذا الشرط مضرّاً بالوقف، بل يجب العمل على طبق هذا الشرط؛ لكنّا نقول: لولم يكن دوام الحبس مأخوذاً في ذات الوقف فيلزم أن يكون ذات الوقف مع ذات الحبس متحداً مع أنهما مختلفين / ٤٢٢ / من حيث الذات.

ومنه يقولون في كتاب الوقف في بعض الشروط في ضمن عقد الوقف: إنه يوجب بطلان الوقف، ولكن يصير حبساً[٢].

وفي كلام الكركي الذي نقله المصنفﷺ إشارة إلى ذلك. وفي العناوين عند التعرض لمقتضيات العقود: إنه لولم يتحقق التحبيس أو جعل موقتاً أو منقطعاً فإن كلّ ذلك مما يخالف مقتضى ذات الوقف[٣]؛ إنتهى.

---

١) جامع المدارك ٣٠/٩؛ كتاب المكاسب ٨٥/٤.

٢) مسالك الأفهام ٣٥٣/٥؛ الفوائد العلية ٤٥٩/٢.

٣) العناوين الفقهية ٢٤٩/٢.

في بيان حقيقة الشرط المنافي لمقتضى ذات العقد ودليل بطلانه

وتوضيح المقام يتوقف إلى إشارة إلى ما هو الميزان في معنى الشرط المنافي لمقتضى ذات العقد الذي يقولون بكونه فاسداً بل مفسداً، وإن لم نقل بكون الشرط الفاسد مفسداً، كما تعرّضنا له في بيع ما يملك وما لا يملك.

فنقول: نقلت في أواخر مكتوباتي في كتاب الرهن أن بعضاً يفسّر الشرط المنافي لذات العقد بأن الأمور التي يقتضيها العقد، تارة يقتضيها طبيعته السارية في كل فرد؛ نظير اقتضاء البيع للملكية، وتارة يكون الإقتضاء من إطلاق العقد، والكاشف عن ذلك أنه إذا قيّد لم يكن هذا الإقتضاء كعقد النكاح بالنسبة إلى الدوام وعدمه، فاشتراط ما ينافي مع ما تقتضيه الطبيعة يكون من الشرط المنافي لذات العقد.

وعن بعض: أن الشرط المنافي لمقتضى ذات العقد هو أن يشترط عدم ترتب أثر كان غرض المتعاقدين ترتّب ذلك الأثر.

وعن الجواهر: أنه لو كان الشرط بنوع يصير مناقضاً مع مقتضى العقد فيكون الشرط فاسداً. والأستاذ﵀ نقل عن المصنف﵀ أنه عبارة عمّا لا يمكن قصد إنشاء العقد معه عند العرف، وفسّره الأستاذ بأنه ما ينافي مع مقتضى العقد بحيث يصير إنشاء العقد معه لغواً عند العرف.

ونحن نقول: إنه بالنقض والإبرام في هذه التفسيرات يطول الكلام مع أن شيئاً من هذه التفاسير لا ينطبق مع تمام الشرائط التي يقولون بفسادها؛ لكون الشرط منافياً لمقتضى العقد. مثلاً يقولون إنه يصحّ اشتراط أن يعتق في البيع ولا يصحّ اشتراط بيعه مع أنه لا فرق ظاهراً بينهما، بل يقولون بفساد قريب /٤٢٣/ من عشرين فرعاً يشكل اندراج كلها أو جلّها في شيء من هذه

التفاسير.

هذا؛ ونحن نقول: إنه لا دليل من قبل الشرع بأن الشرط المنافي لمقتضى ذات العقد يكون فاسداً أو مفسداً، بل كون مثل هذا الشرط فاسداً أو مفسداً يكون من باب القاعدة والدليل العقلي.

في التحقيق في ميزان الشرط المنافي لمقتضى ذات العقد ودليله، وأن ما عدّوه من ذلك وليس منه يمكن اندراجه في سائر الشروط الفاسدة

وعلى هذا؛ فعلينا أن نلاحظ الدليل الصحيح الذي يكون مثل هذا الشرط فاسداً أو مفسداً، ثمّ نلاحظ أن ذاك الدليل يشمل أيّ مقدار من الشروط التي قالوا بفسادها لذلك.

ثمّ إن كلّ شرط قالوا بفسادها لذلك ولم يكن الدليل المشار إليه مقتضياً لفساده، لنا أن ندرجها في سائر الشروط الفاسدة مثل المحلّل للحرام، أو المخالف للكتاب؛ فإنه لا مانع في ذلك على ما أشرنا إليه في كتاب الرهن.

وبالجملة؛ لو فرضنا أنه بقي فرع لا يندرج في شيء من الشروط الفاسدة، فلا نقول بفسادها، ونمنع وجود الإجماع الكاشف فيه.

وإذا عرفت ذلك فلنتعرض لما استدلّ به لكون الشرط المنافي لمقتضى ذات العقد فاسداً أو مفسداً حتى نرى حدّ اقتضائه، فنقول:

إن الدليل إما لغوية إنشاء العقد عرفاً، أو عدم إمكان الإنشاء عرفاً، أو وقوع التنافي بين إنشاء العقد وإنشاء الشرط، فحينئذٍ إما أن يطرح الإنشاءان، فيكون خصوص هذا الشرط الفاسد مفسداً، أو أنه يؤخذ بإنشاء العقد، لكونه متبوعاً ويطرح الإنشاء الشرط، لكونه تابعاً. فهذا الشرط الفاسد لا يكون مفسداً، كما

رجّحنا ذلك في سائر الشروط الفاسدة.

هذا؛ والتحقيق في المقام أن نقول: إنه يعتبر في كلّ عقد أمران:

الأول: إنشاء مؤدّاه، كما أنه في البيع يقصد حصول البيع بلفظ «بعت».

والثاني: القصد بمعنى إرادة حصول مضمون البيع في الخارج. والقصد غير الإنشاء، فإن الإنشاء أمر اعتباريّ لا مانع فيه في المحالات كأن يُنشئ بيع السماء بلفظ «بعت السماء».

ويكون الإنشاء موجوداً / ٤٢٤ / في كلام الهازل واللاغي في قوله: بعت الدار.

وأما القصد بمعنى إرادة وقوع مضمون العقد في الخارج؛ فليس بأمر اعتباريّ، بل بمعنى الإرادة والغرض من الأمور الواقعية، فلا يمكن حصوله في المحالات، وليس موجوداً في كلام الهازل وشبهه.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: أما بالنسبة إلى الإنشاء؛ فلا مانع من إنشاء مضمون العقد وإنشاء الشرط الذي ينافي مع ذات العقد، كأن يقول: بعتك الدار وشرطت عدم حصول الملكية لك، فإنه يمكن الإنشاءان.

نعم؛ لما تكون ماهية البيع مع عدم الملكية معدومة لا أن يكون البيع غير الموجب للملك أيضاً قسماً من البيع لو كان البيع غير الموجب للملكية قسماً من البيع، فلابدّ أن يقع هذا القسم من البيع، فلا تَنافي بينه وبين الشرط، بل نقول: لما تكون ماهية البيع معدومة ولا مانع من نفس الإنشاءين فيقع التنافي بينهما من حيث الأثر لا يمكن أن يؤثرا معاً حتى يقال: إن أصل ماهية البيع باقٍ في البين، فيكون مقتضى حصول البيع عدم حصول هذا الشرط، ومقتضى حصول هذا الشرط عدم حصول أصل البيع.

فحينئذٍ إما أن يقال: إن مثل هذا الإنشاء يكون لغواً، فلا مقتضى لوجوب

الوفاء به، أو أنه يقال: إنه يقع التنافي بين الإنشاءين فيسقط الإنشاءان حتى يكون الشرط مفسداً أيضاً، أو خصوص الإنشاء الذي يكون تابعاً.

وأما بالنسبة إلى القصد الذي قلنا باعتباره في تمام العقود، كما ذكرناه قبل بيع المكره؛ فنقول: إنه يستحيل إرادة وقوع البيع وإرادة وقوع الشرط الذي يضادّ البيع؛ فمع فرض إرادة وقوع الشرط المنافي لذات البيع لا يمكن إرادة البيع؛ لأن تعلق الإرادة بالضدين والمتناقضين يكون محالاً.

وعلى هذا؛ فلا ينبغي التأمل في أن الشرط المنافي لذات العقد يكون مفسداً وليس بمثل سائر الشرايط الفاسدة التي يجوز دعوى عدم مُفسديّتها.

إن قلت: نحن لا نسلّم أصل اعتبار القصد في العقود حتى يتفرع عليه ذلك.

قلت: نحن وإن قلنا قبل بيع المكره تخيّل / ٤٢٥ / أن القصد لا دليل على اعتباره في العقود والإيقاعات إلّا في الطلاق الذي صرّحوا باعتباره فيه، إلّا أن من الواضح فساد هذا التخيّل.

وذلك لأن العاقد إذا لم يُرِد وقوع مضمون عقده وإن أنشأ مضمون العقد بأن يكون كلامه بمثل كلام الهازل واللاغي، فلا يطلق العقد على عقده عرفاً حتى يشمله الأمر بوجوب الوفاء بالعقد كما أن العناوين الخاصة للعقود مثل الصلح والبيع والنكاح وغيرها أيضاً غير صادق على العقد الخالي عن القصد بمعنى إرادة وقوع مضمون العقد في الخارج.

هذا؛ وإذا عرفت هذه المقدمة، فنقول: في الوقف الذي يشترط في ضمن العقد بيعه عند الحاجة تقدم أن دوام الحبس مطلقاً لولم يكن مأخوذاً في الوقف حتى مع انقراض الموقوف عليهم إلّا أن دوام الحبس مع بقاء الموقوف عليهم مأخوذ في الوقف مسلّماً، وشرط البيع عند الحاجة إنما هو مع بقاء الموقوف عليهم. فيكون الشرط المذكور منافياً لذات الوقف، فلا يمكن كونه مريداً

لحقيقة الوقف بعد اقترانه بهذا الشرط.

إن قلت: يقصد دوام الحبس بقوله: وقفت، لكنه يرجع عند ذكر الشرط.

قلت: لا قرينة على هذا، وثانياً: لما يكون متصلاً يضرّ.

وثالثاً: المرجوع عن العقد قبل القبول مضرٌّ.

هذا؛ مع ما عرفت من أنه لا يمكن تأثير الإنشائين.

نعم؛ هذا الوجه الأخير في اقتضائه لبطلان أصل الوقف إشكال إلّا أن الوجه الأول أيضاً تمام.

في أن اشتراط البيع يوجب بطلان عنوان الوقف وبطلان العقد رأساً موقوف على أمرين آخرين

وعلى هذا فلا إشكال في بطلان هذا العقد من جهة كونه وقفاً بعد ما عرفت أن هذا القسم من الشرط الفاسد إشكال في كونه مفسداً. وأما بطلان هذا العقد رأساً بحيث يلغى من البين رأساً مبنيٌّ على تسليم أمرين:

أحدهما: أن نقول: إن هذا العقد لا يندرج في عنوان الحبس أيضاً ـ كما تقدم من الكركي - نظراً إلى أن اشتراط أن يشترى بثمنه بعد البيع ما يصير وقفاً يكون منافياً لذات الحبس أيضاً لا لإطلاقه.

وثانيهما: أن نقول: إن كل عقد لا يندرج في العقود التي يذكرها الفقهاء في الفقه يكون فاسداً.

في أن الصحيح المنقول عن الكافي لا يدلّ على جواز البيع مع الشرط

بقي الكلام في الخبر الصحيح المنقول عن الكافي الذي قال المصنف: إنه

يدلّ على جواز البيع عند الحاجة[١] إذا اشترط في عقد الوقف.

فنقول: أولاً: إن الخبر مشتمل على وصايا أمير المؤمنين عليه السلام في أمواله[٢] التي كانت في ينبع وفي /٤٢٦/ سائر الأمكنة بجعل بعض منها صدقة منجزة وعتق بعض العبيد الذي كان له في تلك الأمكنة وعدم عتق بعض منها، وجعل بعض أمواله لبني فاطمة[٣].. إلى غير ذلك.

ثمّ إنه يجعل الولاية لابنه الحسن عليه السلام ويجعله وصيّاً؛ لأنه يقول: «يقوم بذلك الحسن». ثمّ يقول: «فإن أراد ـ يعني الحسن ـ أن يبيع نصيباً من المال ليقضي به الدين فليفعل إن شاء».

والظاهر أن مراده من قوله عليه السلام «نصيباً من المال» هو شيء من أمواله التي لم يجعلها صدقة ليقضى به الدين الذي كان على الأمير عليه السلام كما أنه إن شاء جعله؛ أي الدين يراجع؟ الملك يعني يجعل الدين بمثل الملك.

ولعلّ المراد أنه يعطى نفس النصيب من المال بإزاء الدين من دون [أن] يبيعه أولاً.

ويشهد على أن مراده من قوله «نصيباً من المال» هو غير عين الصدقة أنه يقول بعيد ذلك: «وإن كان دار الحسن بن علي غير دار الصدقة فبدا له أن يبيعها فليبعها إن شاء»، فإن الدار التي أسكنها لما كانت عيناً شخصية ويمكن أن يكون من الصدقة والوقف، فاشترط جواز بيعها بأن لا تكون الدار من الصدقة.

ولا أقلّ من أن هذا الخبر بعد ما ذكرناه لا ظهور له في كون اشتراط البيع في الصدقة والوقف؛ فتدبّر جيّداً، فعليك بالتأمل في أصل الخبر في الوسائل

---

١) كتاب المكاسب والبيع (تقرير بحث النائيني للآملي) ٣٩٧/٢.

٢) نهج البلاغة ٢٢/٣.

٣) بحار الأنوار ١٨٤/١٠٠.

وغيره؛ فإن في كلام المصنف مع إسقاط كثير من أجزاء الخبر يكون بعض التصحيفات أيضاً.

في عدم صحة ما يذكر لإثبات صحة بيع الوقف الذي يؤدي بقاؤه إلى خرابه وإبطال بعض الفروع

قوله: الصورة العاشرة إلى قوله: والأقوى الجواز مع تأدية البقاء إلى الخراب[1] ..اه.

أقول: في الصور الأربعة الأخيرة يكون مختاره جواز البيع في خصوص هذه الصورة التي أشار إليها بالوجه الذي يذكره، لا بالوجوه الأخر ذكروها لجواز البيع فيها.

وحاصل الوجه الذي يذكره أنه لا مانع من البيع لا من جهة حق الواقف ولا من جهة الأدلة الشرعية ولا من جهة حق الموقوف عليهم.

أما من جهة حق الواقف، فإنه على فرض البيع وتبديل الوقف ينقطع حق الواقف عن شخص العين الموقوفة، لكن لا ينقطع حقه /٤٢٧/ عن نوع الوقف لبقاء مالية العين الموقوفة في ضمن عين أخرى. وأما على فرض عدم البيع يخرب الوقف، فينقطع شخص الوقف ونوعه.

ومن الواضح أن الأول أولى في نظر الواقف وغرضه.

ونحن نقول: لو كان الغرض مجرد بيان أنه من جهة حق الواقف لا مانع من البيع كما أن الغرض في الشقين الآتيين مجرد رفع المانع، فلا كلام معه. وأما لو كان الغرض جعل الأولوية دليلاً على جواز البيع، ففيه: أن هذا استحسان

---

١) كتاب المكاسب ٨٩/٤.

محض.

هذا؛ مع أن هذا الوجه مبنيّ على لزوم مراعاة ما هو الأقرب بغرض الواقف. وقد تقدم في فروع قاعدة البدلية منه ﷺ أن غرض الواقف مع أنه ليس بمنضبط لا دليل على مراعاته، بل اللازم مراعاة كيفية الوقف.

إن قلت: إن في عدم البيع تضييعاً للمال.

قلت: هذا الوجه لو تمّ يكون بنفسه دليلاً آخر يأتي الكلام فيه - إن شاء الله تعالى شأنه -.

وأما من جهة الأدلة[1] الشرعية من الإجماع وما دلّ على المنع عن البيع؛ فنمنع شمولها كما تقدم في الصورة الأولى.

وأما من جهة حق الموقوف عليهم؛ فلأن المفروض إذن البطن الموجود وإذن الولي للبطون اللاحقة.

أقول: تقدم أنه لو كان مال الوقف مشتركاً بين البطون اللاحقة مع البطن الموجود كسائر الأموال المشتركة فلم يكن مانع من البيع بمجرد وجود مصحلة فيه. ومن هنا قلنا بجواز بيع بدل الوقف بمجرد وجود المصلحة فيه. وهذا بخلاف العين الموقوفة؛ فإنه ليس كذلك مسلّماً.

ومنه فصّل المصنف ﷺ سابقاً بين عين الوقف وبدله، والفارق عند المصنف في مجرد أن الوقف ورد النهي عن بيعه ونقله وارتفع هذا المانع أيضاً بدعوى انصراف النواهي إلى غير هذا الفرض، فيرد عليه: لو تمّ ذلك يكون مقتضاه جواز البيع بمجرد المصلحة.

وثانياً: حبسية العين مأخوذة في الوقف، وهو مضادٌّ مع البيع، والوقف قد

---

١) قد تكررت هذه اللفظة في المخطوطة.

تقدم أنه عبارة عن تحبيس الأصل وتسبيل الثمرة. فحبسية العين مأخوذة في الوقف وخروج العين عن الحبسية يحتاج إلى دليل.

فمجرد رفع الموانع عن البيع غير كافٍ في صحته بعد أن الحبسية مقتضاها عدم جواز البيع. وتقدم أن عنوان الحبسية المأخوذة في الوقف ينافي مع البيع وبطلان جهة حبسية العين يحتاج إلى دليل.

ثمّ إنه لو كان مجرد رفع المانع عن البيع كافياً في جواز البيع، فذلك يقتضي جواز بيع الوقف في صورة /٤٢٨/ خرابه. ولو كان الواقف من أول الأمر عالماً بأن العين الموقوفة لا تبقى إلى آخر البطون مع أن المصنفﷺ في الصورة الأولى من الصور العشرة صرّح بعدم جواز البيع في هذه الصورة.

إن قلت: إن الفارق أنه في صورةٍ يعلم الواقف بعدم بقاء الوقف لم يتعلّق غرضه بالبيع بخلاف مقامنا.

قلت: قد تقدم منه في قاعدة البدلية أنه مع أن غرض الواقف ليس بمنضبط لا دليل على مراعاته، بل اللازم مراعاة كيفية الوقف[1].

وأيضاً لا يخفى أنه لو كان في صورة يؤدي إلى الخراب مجرد إذن البطن الموجود بعد قيام الولي للبطون اللاحقة كافياً في جواز البيع، فبعد الغمض عمّا تقدم نقول: إن ذلك يقتضي بأن لا تقول في صورة يلزم من تعجيل البيع تضرّر البطن الموجود للزوم تعطيل الإنتفاع إلى زمان وجدان البدل أو صيرورة انتفاعه أقلّ، إذا كان انتفاع البدل أقلّ بأنه يجب تأخير البيع إلى آخر أزمنة إمكان البقاء مع عدم فوات الإستبدال فيه، بل لابدّ من أن يعلّق جواز البيع على إذن البطن الموجود، سواء أذن أولاً أو في آخر أزمنة الإمكان أو لم يأذن رأساً.

---

١) راجع: جامع المدارك ١٤/٤.

إن قلت: إنه يظهر من مجموع كلماته أن جواز البيع يكون في صورة لم يذهب حق من البين بأن لم يفت من أحدٍ منفعة بخلاف صورةٍ فات منفعة، كما في المقام.

قلت: فعلى هذا ففي صورة فوات الإستبدال مع لبيع تأخيرا لما يكون تعارض من الطرفين، فلابدّ من أن يجعل عدم جواز البيع مسلّماً من غير إشكال مع أنه قال: فيه الإشكال.

ثمّ إنه في صورة كان منفعة الوقف للبطن الموجود؛ لكنه لو صرف في الوقف يصلحه فلا يحتاج إلى البيع؛ فهنا نقول: قد تقدم بعد قاعدة البدلية أنه لا وجه لإلزام البطن الموجود بصرف المنفعة التي حقّه في تعمير الوقف إلّا بدعوى أن ذلك أقرب بنظر الواقف.

وتقدم من المصنف﵀ الاشكال على ذلك بأنه / ٤٢٩ / مع أن غرض الواقف ليس منضبطاً: إنه لا دليل على مراعاة غرض الواقف، بل اللازم مراعاة ما هو من كيفية الوقف[1] أو مقتضاه.

قوله: وفيه أن المحرّم إضاعة المال المسلّط عليه[2].. اه.

أقول: لو كان الغرض التفصيل بين المال المسلّط عليه فيجب حفظه، وبين المال الذي لا سلطان له عليه فلا يجب حفظه، ففيه ـ مع أن ترك تعمير مال نفسه أيضاً غير لازم مع أن له سلطاناً عليه من غير فرق بين أن يمكن بيعه أم لا ـ:* أنه كان المناسب أن يفصل بين القول بوجوب حفظ مال الغير وغيره؛

---

١) المخطوطة: + بل.

٢) أنظر مضمون هذا الكلام في: مصباح الفقاهة ٥١٥/٣؛ منهاج الفقاهة ٤٣١/٤.

*) ***إلّا أن يقال: عدم وجوب حفظ مال النفس ليس مسلّماً مع عدم الضرر والحرج وإن لم يتمّ دليل على وجوبه بعد أنا قلنا: إن مثل قوله «لا ضرر» لا يعمّ ضرراً لا منّة في رفعه.***

فإن القول بالوجوب مشهور، كما نقلناه في كتاب الرهن وولاية الحاكم على مال الغائب وقاعدة الضرر، مع أن للبطن الموجود سلطاناً على الوقف في المقام.

وأما لو كان غرضه الفرق بين ترك المال حتى يخرب؛ فلا يجب الحفظ لورود الضرر على نفسه في التعمير وبين غير هذه الصورة، ففيه ـ مع أن عبارته لا يستفاد منه هذا التفصيل ـ: أن الحفظ في المقام يكون بالبيع وليس فيه ضرر.

في أن قاعدة وجوب حفظ مال الغير لا تقتضي وجوب البيع

ثمّ إنا ذكرنا في بعض المواضع المشار إليها بأنه يجب حفظ المال من الغير لكن في صورة لم يرد في الحفظ ضرر على نفسه ولم يكن في الحفظ حرج أيضاً.

ومع ذلك نقول: إن وجوب البيع في المقام مشكل، فكذا جوازه وصحته.

وذلك لأن قولنا بالوجوب كان لأجل قاعدة الضرر. وعلى هذا نقول: إن في البيع وإن يكن رفع الضرر عن الموقوف عليهم؛ إلّا أن نفس البيع مضرٌّ بنفس عنوان الوقفية؛ لأنه بالبيع يخرج العين عن الحبسية المأخوذة في الوقف.

وكون أدلة الضرر ناظراً إلى خصوص الضرر الوارد على الموقوف عليهم دون الضرر الوارد على عنوان الوقف غير معلوم.

ثمّ لو قلنا: إن الضرر المنفيّ بقوله «لا ضرر» ليس منحصراً بما يرد على الأشخاص لا على مثل عنوان الوقف حتى يدخل في تعارض الضررين،

ومنه قلنا: إنه لو أقدم المالك على معاملة ضررية، فليس هذا الضرر مرفوعاً، فيجب الوفاء بمثل هذه المعاملة الضررية. (منه قدّس سرّه).

فحينئذٍ نقول بجواز البيع للبطن الموجود إذا لم يرد ضرر عليه ولا على غيره ولم يكن عليه حرج، وكان البطن الموجود مريداً للبيع.

وينحصر رفع الضرر عن البطون اللاحقة أيضاً بالبيع، كما يوضح وجه ذلك مما ذكرناه في قاعدة الضرر عند التعرض لوجوب حفظ مال الغير. فنفس قاعدة الضرر يصير دليلاً على بطلان جهة الحبسية. ومقتضى ذلك كون الثمن مشتركاً بين تمام البطون، وإلّا لا يجوز البيع، فتدبّر فيه؛ لأن تصرف الشارع في موضوع الحكم رفع الحبسية المأخوذة في العين المنافي للبيع، فلو قام دليل خاصّ على البيع نقول به، وإلّا نفس أدلة الضرر لا تقتضي ذلك، كما ذكرنا ذلك عند التعرض للموارد التي قالوا بجواز بيع أم الولد فيها في تلك المسألة.

والحاصل: أن كلّ ضرر نشأ من حكم الشارع في موضوع أو نشأ من عدم حكم الشارع فيه بحكمٍ، فيدلّ قوله «لا ضرر» على رفعه برفع ذلك الحكم أو برفع عدمه حتى يثبت ذلك الحكم.

وأما إذا توقف رفع الضرر على تصرف الشا[ر]ع في موضوع ليصير قابلاً لحكمٍ فلا يدلّ قوله «لا ضرر» عليه، وإلّا يلزمه أنه لو توقف رفع الضرر عن [..][1] بيعه أن يجعله الشارع ملكاً حتى يصح بيعه، فيرفع الضرر عنه، ومن الواضح أنه لا يدلّ قوله «لا ضرر» على ذلك.[2]

في تقريب ما دلّ على عدم جواز بيع الوقف

ثمّ إن ما ذكره المصنف رحمه الله من وضوح فساد الدليل الذي نقله عن التنقيح على

---

١) هنا كلمة ذات حرفين ظاهراً بدون نقط لا يمكننا قراءتها.

٢) من قوله «ثم لو قلنا إن الضرر» إلى هنا جار في الهامش، و ليس عليه رمز «صحّ».

القول / ٤٣٠ / بكون الثمن للبطن الموجود، لعلّ الأمر بالعكس بمقتضى ما ذكره أولاً من وجوب حفظ المال الذي له سلطان عليه، فإنه إذا كان الثمن له فيكون أقرب بما له سلطان عليه، فيجب بيعه لحفظه إلّا أن يقال: إن مراده أن أدلة وجوب حفظ المال مقتضاه حفظه لصاحبه. وعلى تقدير البيع ـ على هذا ـ يخرج عن مال صاحبه رأساً.

قوله: ويتلوه في الضعف ما عن المختلف[1] ..اه.

أقول: ما عن المختلف[2] مع قطع النظر عن المقايسة بذبح الهدي الذي تعطّل في الطريق مرجعه إلى لزوم مراعات ما هو الأقرب إلى نظر الواقف.

وتقدّم الإشكال على ذلك بأنه مع قطع النظر من أن تعيين غرض الواقف ليس منضبطاً أنه لا دليل على لزوم العمل بما هو غرض الواقف فضلاً عن الأقرب إليه، بل اللازم مراعات كيفية الوقف.

قوله: وأما المنع في غير هذا القسم[3] ... اه.

أقول: أدلة المنع عن جواز بيع الوقف في هذه الصور هو عين ما دلّ على المنع من جواز بيع الوقف مطلقاً.

و على هذا نقول: إنه وإن كان للمصنف في بعض كلماته إشكال على دلالة قوله «الوقوف على حسب..» اه على المنع عن بيع الوقف، لكن تقدم أنا صحّحنا دلالته ودلالة سائر الأخبار، وزدنا على ذلك كلّه أن البيع ينافي [مع] ما

---

١) كتاب المكاسب ٩١/٤.

٢) المختلف ٢٨٨/٦.

٣) كتاب المكاسب ٩٢/٤.

أخذ في ذات الوقف من حبسية العين، فلو تمّ دليل الجواز، فيصير دليلاً على بطلان جهة حبسية العين.

في البيان الإجمالي؛ في بيان صحيحة ابن مهزيار[١]

وبالجملة؛ لا إشكال في أن مقتضى القاعدة عدم جواز بيع الوقف، وليس الكلام في المقام في ذلك، بل الكلام هنا في أن صحيحة علي بن مهزيار تدلّ على جواز البيع في شيء من الصور السابقة لترفع اليد بها عن القاعدة في أم لا؟

والكلام في هذه الصحيحة يقع تارةً: في دلالتها على صحة بيع الوقف في شيء من الصور السابقة، وتقريب دلالتها على كلّ واحد منها وأنه يتمّ أم لا.

وتارة: في أنه لو تمّ دلالتها على جواز البيع في شيء من الصور / ٤٣١ / فهل يكون لها ظهور في جواز البيع في تلك الصورة إذا كان الوقف منقطعاً؛ إما لعدم ذكر البطن اللاحق في الصحيحة أو لتقرير الإمام عليه السلام فيها لتقسيط الثمن على الموجودين من الموقوف عليهم أو لفرض صحة تعرض نفس الواقف للبيع دون الموقوف عليهم.

أو إذا كان الوقف مؤبداً؛ إما لترك الإستفصال عن البطن اللاحق أو لأن الأصحاب فهموا منها المؤبد، وفَهْمُ العلماء يجبر ضعف الدلالة أو لغير ذلك.

وتارة: في ظهورها في الوقف الغير التامّ لعدم إجراء صيغة الوقف أو لعدم حصول القبض.

ووجه ظهورها في ذلك إما لتصدي الواقف للبيع أو لظهورها في عدم

---

١) العروة الوثقى ٣٨٢/٦؛ جامع المدارك ٢٧/٤.

حصول القبض أو في الوقف التامّ للإنجبار بفهم الأصحاب أو غير ذلك.

أما المقام الأول: وهو بيان ظهورها في جواز البيع في شيء من الصور السابقة، ولا يخفى أن الغرض بيان ظهور عجز الرواية التي تعرض فيها لحصة غير الإمام من الوقف. وأما صدر الرواية التي تعرض فيها لبيع حصة الإمام من الوقف فهو وإن كان مشتملاً على جواز بيع الوقف لكنه لا دخلَ له بالصور السابقة التي كانت محل الكلام، لكن مع ذلك لابدّ لنا من أن نتعرض لصدر الرواية حتى نرى أنه يدلّ على جواز بيع الوقف في الجملة أم لا؟

في نقل كلام صاحب الجواهر في صدر صحيحة ابن مهزيار[1]

قال في الجواهر في ردّ دلالة صدر هذه الرواية على جواز بيع الوقف في الجملة **أولاً**: بأن القبض شرط في الوقف، وهو غير متحقق / ٤٣٢ / في حصته عليه السلام بالفرض. وحمله على توكيل الإمام عليه السلام للواقف على قبض حصته منه قبل بيعه، لا دليل عليه.

وثانياً: بأن الوقف يتوقّف على القبول من قبل الموقوف عليه، ولا دليل على تحقق قبول الوقف منه عليه السلام هنا؛ لأن أمره عليه السلام ببيع حقه من الضيعة ليس نصاً في قبول الوقف لاحتمال قبوله عليه السلام هذه الحصة على غير جهة الوقف؛ إما لعلمه عليه السلام بتفويض أمر هذه الحصة إليه أو لعلم الإمام عليه السلام بأن هذه الحصة من الخمس الثابت له بأصل الشرع، كما احتمله العلامة المجلسي رحمه الله فيما حكي من حواشيه على التهذيب.

وعلى هذا؛ فلا يصحّ وقف الواقف لهذه الحصة؛ إما لأن الوقف كان فضولياً

---

١) جواهر الكلام ٣٧١/٢٢.

ولم يجزه المالك أو لعدم جواز وقف مال الشخص على نفسه.

في أن صدر رواية ابن مهزيار يستفاد منه صحة الوقف المنقطع وكونه غير الحبس وجواز بيعه

وثالثاً: بعد تسليم تحقق شرط صحة الوقف من القبض والقبول هنا نقول: ليس مقتضى صدر الرواية إلّا جواز بيع الوقف المنقطع دون المؤبد، إلّا أن يقال: إن المراد في هذه الرواية هو كون الخمس من الضيعة وقفاً على إمام المسلمين دون الإمام الشخصي حتى يخرج الوقف عن كونه مؤبداً.

لكن فيه أولاً: إن هذا خلاف الظاهر من الرواية.

وثانياً: هذا يقتضي جواز بيع الوقف المؤبد من دون شرط. ولا قائل به.

ودعوى أن اختلاف أرباب الحصص الباقية على ما هو المفروض في آخر الرواية هو المجوز لبيع هذه الحصة مدفوعة بأنه بإمعان النظر في الحديث يظهر أنه يأبى هذا الحديث من أن يحمل على ذلك، بل ظاهر خبر جعفر بن حسان يدفع هذا الإحتمال؛ إنتهى حاصل كلامه.

ونحن نقول: لا إشكال في أنه يظهر من قوله عليه السلام: «اعلم أني آمره ببيع حصتي من الضيعة..» اه، بعد السؤال من «أنه جعل لك في الوقف الخمس، ويسألك عن رأيك في بيع / ٤٣٣ / حصتك من الأرض..[1]» اه، أنه عليه السلام أمضى صحة ما فعله الواقف وأنه أمضى عمله أيضاً، ولاسيّما أنه عليه السلام يقول: «إن ذلك رأيي»، بعد فرض سؤال السائل عن رأيه.

وبالجملة؛ لا إشكال في الظهور الذي ادّعيناه، وأن أمثال هذه الظهورات ممّا

---

١) كتاب المكاسب ٩٣/٤.

يعمل العقلاء على طبقه في باب ظواهر الألفاظ كسائر الظهورات اللفظية، والدليل على حجية ظواهر الألفاظ منحصر ببناء العقلاء على ما حقّقناه في محله، وبناء العقلاء محقق على الأخذ بمثل الظهور في المقام ما لم تقم القرينة على الخلاف.

إن قلت: إن الوقف من العقود فلابدّ فيه من القبول.

قلت: اشتراط القبول في الوقف محل الخلاف، فلا مانع من التمسك بهذا الخبر لعدم اشتراط القبول فيه، ويدّعى كون الوقف من الإيقاعات، بل يظهر من كثير من القائلين باشتراط القبول فيه عدم اشتراطه في بعض أقسامه، كما في الوقف على الجهات العامة فلعلّ الوقف على الإمام عليه السلام أيضاً لم يشترط القبول فيه، ونفس هذا الخبر كان دليلاً عليه.

هذا؛ مع أنه على تسليم اشتراط القبول، ففي اشتراط تقارنه مع الإيجاب أو كونه بلفظ خاص لنا كلام؛ لأن صاحب الجواهر بعد القول باعتبار القبول في كتاب الوقف يقوّي اعتبار هذه الشرايط على قاعدة العقود، ويعلم منه عدم تعرضهم لذلك. فلا مانع من أن تقول بعدم اشتراط الموالاة ولفظٍ خاص كما في العقود الجائزة مثل الوكالة.

فحينئذٍ نقول: إن القبول منه عليه السلام يحصل بأمره بالبيع؛ فإنه يدلّ على الإمضاء كما تقدم. غاية الأمر أنه يستفاد منه بعد إمضاء أصل الوقف رأيه فيما يفعل بالوقف.

إن قلت: إن القبض شرط في صحة الوقف ولم يحصل هنا.

قلت: أولاً نقول: إن كون القبض شرطاً لصحة الوقف أو للزومه محل الخلاف، ويجوز أن يتمسك بنفس هذا الخبر لعدم كونه شرطاً للصحة.

وثانياً نقول: إن الذي هو شرط للصحة على التسليم لو كان هو الإقباض من

الواقف فبالنسبة إلى الضيعة والأرض مما هو من غير المنقول، من المسلّم أنه ليس الإقباض بأزيد من التخلية وهو كان محققاً في المقام، بل الذي يمكن من الإقباض في غير المنقول / ٤٣٤ / ليس بأزيد من رفع اليد عنه وإعلام الموقوف عليه، وكلاهما محقق في المقام.

بل لو كان قبض الموقوف عليه شرطاً لصحة الوقف فليس قبضه في غير المنقول إلّا باستيلائه عليه بإذن الواقف.

وهذا المعنى محقق بعد فرض تخلية الواقف وإعلام الموقوف عليه به الذي هو محقق في المقام، بل لو فرض في قبض الموقوف عليه اشتراط تصرفه فيه فهو أيضاً يحصل في المقام بأمره عليه السلام ببيع حصته من الضيعة وكالةً عنه.

وثالثاً نقول: على فرض أن يقال: إن القبض الذي يكون شرطاً يتوقف على حضور القابض عند المقبوض وإن لم نرَ اعتبار ذلك من أحد، ولا وجه له أيضاً، فنقول: لعله وكّل الإمام نفس الواقف في القبض عنه.

وعلى هذا نقول: إن الظهور الذي ادّعيناه لإمضاء الإمام لذلك الوقف من اللفظ يصير دليلاً على حصول هذا التوكيل. وذلك لأن أصل العدم مثل أصالة عدم التوكيل لا يعارض مع الظهور اللفظي كما ذكرناه كراراً.

هذا؛ إلّا أن من الواضح أن هذا الخبر ظاهر في أن هذا الوقف كان من الوقف المنقطع؛ لأنه ذكر أن الخمس من الضيعة جعلها لشخص الإمام، و هو ممّن ينقرض، ومثل هذا يكون من الوقف المنقطع، كما أن العلماء في كتاب الوقف يعدّون من الوقف المنقطع ما إذا سمّى في الوقف من ينقرض من دون غيره.

وعلى هذا فهذا الخبر يصير دليلاً على صحة الوقف المنقطع وأنه يجوز بيعه للموقوف عليه وأنه غير الحبس.

أما الأولان؛ فقد وضح حالهما مما تقدم.

وأما دلالته على أن الوقف المنقطع غير الحبس؛ فلأنه في الحبس لا يملك المحبوس عليه إلّا المنفعة دون العين، كما صرّح به في الجواهر في هذا المقام من كتاب الوقف.

وأما الوقف المنقطع يصير ملكاً للموقوف عليه، فأمر الإمام ببيع حصته من الوقف / ٤٣٥ / وإعطاء ثمنه إليه دليل على أن الضيعة لم تكن حبساً عليه عليه السلام وإلّا لم يملك ثمن العين.

هذا؛ مع قطع النظر عن ظهور لفظ الوقف في الرواية في عدم كون ذلك من الحبس وكونه وقفاً.

في أن ذيل صحيحة ابن مهزيار لو دلّ على جواز بيع الوقف فيدلّ على جواز بيعه في أيّ صورة من الصور

هذا، ولنرجع إلى ما كان المقصود بيانه من بيان أن ذيل صحيحة ابن مهزيار يكون ظاهراً في جواز البيع في شيء من الصور التي ذكرها أو غيرها أم لا، فنقول: مع غمض العين مما سيأتي من دعوى أن الوقف في مورد الرواية كان من الوقف المنقطع أو الوقف الغير التام أو الوصية، بل نسلّم دلالتها على جواز بيع الوقف إلّا أنه نتكلّم في أن الجواز الذي يستفاد منها في أيّ صورة من الصور، فنقول: إن المعلّل في الرواية هو الحكم بجواز بيع الوقف على الفرض. ومورد هذا الحكم هو الاختلاف بين أرباب الوقف، والعلة لهذا الحكم أنه ربما جاء في الإختلاف تلف الأموال والنفوس.

وإذا عرفت ذلك؛ فنقول: إن شمول لفظ «ربما» لصورة كان احتمال تلف الأموال والنفوس مساوياً لاحتمال عدم التلف أو مرجوحاً مما لا إشكال فيه، لكن الدعوى من المصنف رحمه الله أن خوف الخراب الواقع في بعض كلمات العلماء

لا يشمل للإحتمال المساوي والمرجوح؛ نظراً إلى أن لفظ خوف الضرر أو الهلاك في كلماتهم لا يتحقق إلّا بعد قيام أمارة المخوف كالمرض والرمد وغيرهما غير مضرٍّ بما هو المقصود من كفاية الإحتمال المساوي أو المرجوح، وفيه: أن أمارة المخوف الذي يستفاد من العلماء إنما هو مثل الرمد والمرض.

وعلى هذا نقول: إن كون الصوم أو الوضوء مثلاً مضرّاً بالشخص قبل حصول المرض والرمد كان احتماله احتمالاً غير عقلائي، فلا يوجب هذا الإحتمال للخوف في غير الأمزجة السوداوية.

وأما بعد تحقق المرض والرمد يكون احتمال كون الوضوء أو الصوم مضرّاً[1] احتمالاً عقلائياً. فذلك يوجب الخوف لاسيّما إذا كان المحتمل ضرراً عظيماً؛ كذهاب / ٤٣٦ / العين وشبهه.

وما نقلنا عن الأستاد﵀ في بيع المكره من أن الخوف لا يحصل إلّا مع الظنّ بالضرر إلّا في الأمزجة السوداوية فهو خلاف الحس والوجدان إلّا أن لا يكون خائفاً من نفس الضرر مع العلم بوقوعه أيضاً لأجل قلّة الضرر.

وبالجملة؛ لا يمكن استظهار غير ما ذكرناه أيضاً من العلماء.

وإذا عرفت ذلك فنقول: فيما نحن فيه أيضاً قبل وقوع الإختلاف بين الأرباب كان احتمال تلف الأموال مثلاً احتمالاً غير عقلائيّ، ولكن بعد وقوع الذي هو أمارة التلف يكون احتمال تلف الأموال والنفوس احتمالاً عقلائياً، فذلك يوجب الخوف. ولاسيّما أن الإختلاف يكون شديداً؛ كما في السؤال.

إن قلت: إن اختلاف الأرباب كان مورداً للتعليل والعلة نفس احتمال تلف

---

١) المخطوطة: + احتماله.

الأموال[١] .. اه، والأخذ بمنصوص العلة إنما هو بأن تلقى خصوصية المورد.

قلت: نسلّم أن خصوصية الإختلاف بين الأرباب لابدّ من أن تلقى من البين إلّا أنه لابدّ من أن يكون عوض الإختلاف شيئاً آخر يجيء منه احتمال تلف الأموال؛ لأن ذلك الشيء أمارة على التلف؛ لأن العلة مجيء احتمال التلف لأجل حصول شيء.

هذا، مع أن إحتمال[٢] التلف الذي يكون علة إنما هو بمقدار احتمال التلف الذي يحصل عند اختلاف أرباب الوقف أو الشديد منه، وهذا المقدار من الإحتمال لا يحصل بدون قيام أمارة على تلف الأموال والأنفس.

ثمّ إن المال الذي يحتمل تلفه أعمّ من أن يكون عين الوقف أو غيره كما هو واضح، ولا سيّما أنه في الرواية ذكر الأموال بلفظ الجمع كما أنه لا ينبغي الإشكال في أن الظاهر من الرواية كون احتمال تلف النفوس أيضاً جزء العلة.

ولا وجه لأن يقال: إن ضمّ النفوس إنما هو لبيان الضرر الآخر المترتب على الإختلاف لا أن المناط اجتماع الأمرين، كما ذكره المصنف﵀.

/ ٤٣٧ / وأيضاً لا إشكال في أن الظاهر من الرواية أن العلة احتمال تلف الأموال، لا احتمال خرابها.

في أن عدم القائل لجواز البيع في بعض الصور لا يمنع من القول بالجواز فيه

إن قلت: إن هذه الصورة بهذه الخصوصيات التي ذكرتها لا قائل به من

---

١) جواهر الكلام ٢٢/٣٦١.

٢) في المخطوطة: الاحتمال.

العلماء بجواز البيع فيها.

قلت: لو فرضنا تمامية دلالة الرواية على جواز البيع في هذه الصورة برفع الإشكالين الآتيين بعد ذلك إن شاء الله، فحينئذٍ نقول: لا مانع من القول بجواز بيع الوقف في هذه الصورة لهذه الصحيحة.

أما أولاً: فلأن هذا القول يظهر من عبارة التحرير: «وكذا يباع لو خشي وقوع فتنة بين أربابه مع بقائه على الوقف»[1]، إنتهى؛ كما لا يخفى على المتأمل فيما ذكرناه.

وثانياً: عدم وجود القائل بهذ القول غير مضرٍّ. كيف؛ وكلّ واحد من أقوال المسألة قبل قائله لم يكن له قائل.

وتوضيحه: أن القائل بجواز بيع الوقف بأقل من احتمال تلف الأموال والنفوس وكذا القائل بأكثر منه لاشتراط القطع بالتلف أو غير ذلك موجود، وعدم القول بجواز البيع في هذه المرتبة التي استظهرناها من الرواية ليس للإجماع على عدم جواز بيع الوقف في هذه الصورة، ولا لإعراض العلماء عن الصحيحة التي تدلّ على صحة بيع الوقف هنا، كما هو المفروض؛ بل لأنهم لم يستظهر[وا] من الرواية ما استظهرناها منها.

ثمّ لنرجع إلى حال ما ذكره المصنفﷺ من تطبيق مؤدى الخبر مع الصور التي كانت في كلامه، فنقول: أما تطبيقه مع القسم الثاني من الصورة السابعة بدعوى استعمال لفظ «ربما» في العلم والظن، ودعوى أن تلف النفوس كان أثراً آخر مترتباً على الإختلاف وأنه ليس جزء العلة، ودعوى أن المراد من التلف[2] هو

---

١) تحرير الأحكام ٢٧٩/٩.

٢) كتاب المكاسب ١٠٠/٤.

الخراب، ودعوى أن المراد من المال خصوص الوقف، وكلّها كما ترى، ويظهر حالها مما تقدم.

وأما على القسم /٤٣٨/ الأول منها؛ فلابدّ أن يدعى مضافاً إلى ما تقدم ـ أن ذلك لابدّ من أن يكون من الإختلاف بين الأرباب الذي كان في مورد الرواية – مع أنك قد عرفت أن خصوصية المورد ملقاة في مقام التعليل.

في تطبيق صحيحة ابن مهزيار مع الصورة المذكورة في كلماتهم

وأما تطبيقه مع الصورة الثامنة، وهو الإختلاف الذي لا يؤمن معه من تلف المال[1] والنفس وإن لم يظن ذلك؛ نظراً إلى أن المورد وإن كان هو الإختلاف، لكن التعليل يخصّصه بما يوجب رفع الأمن من تلف المال والنفس.

وأورد المصنفﷺ بأن التعليل بما حاصله: أن العلة كما يكون مخصّصاً كذلك يكون معمّماً، فلابدّ أن يعمّم بكل ما يوجب الفتنة كذلك.

ثمّ يوجه بأن يقال: إن قوله «ربما»..اه، لمجرد التقريب لا التعليل، فيرد عليه أنه على هذا لابدّ أن يكون مجرد الإختلاف كافياً، لا خصوص ما لا يؤمن فيه من تلف المال والنفس.

ثمّ إنهﷺ يقول: إن هذا ما فهمه الشهيدﷺ في الروضة[2].

وفيه: أن في كلام الروضة اعتبار الظن بتلف المال..اه، مع أنه لو منعنا كون قوله «ربما» تعليلاً، فلابدّ أن يكون مجرد الإختلاف كافياً ولو لم يؤد إلى تلف المال.. اه، احتمالاً، فكيف بأدائه إليه ظناً.

---

١) العروة الوثقى ٣٨١/٦.

٢) كتاب المكاسب ٩٦/٤.

ثمّ يوردﷺ على ذلك بأنه على هذا تصير الرواية على خلاف المشهور، فلا يبقى وثوق بالرواية.

وفيه ما قد تقدم؛ لأن مخالفته للمشهور من جهة أن كل أحد فهم من الرواية شيئاً ـ كما سيأتي التصريح منه بذلك في التطبيق على الصورة العاشرة ـ فعلى هذا فمخالفة المشهور لا يضرّ بشيء، كما تقدم.

وأما تطبيقه **على القول العاشر** وهو أن يلزم فساد يستباح فيه الأنفس باعتبار أن تلف النفس يتبعه تلف المال والمدار عليه؛ لأنه أقوى.

ويورد عليه بأنه على هذا وقوع الفساد والفتنة غير لازم، بل خوفهما.

ثمّ إنهﷺ **بعد ما** يبيّن أن اختلاف الأقوال مستند إلى اختلاف ما فهم كل أحد من هذه المكاتبة، وبعد ما تبيّن مختاره وأن مطلق الاختلاف ليس مجوزاً؛ لأن قوله «ربما جاء..» مقيِّد لإطلاقه، ولا الإختلاف المؤدّي علماً أو ظناً؛ لأن موارد استعمال لفظة «ربما» أعمّ من ذلك، ولا مطلق /٤٣٩/ ما يؤدي إلى تلف المال والنفس؛ لعدم ظهور الذيل في التعليل حتى يتعدّى عن مورد النص. وبعد ما يقول: إن الرواية على ظاهرها غير مفتى بها عند المشهور على ما ذكرنا، يقول: إن الإنصاف أن ذلك لا يمنع من جبر ضعف دلالة الرواية؛ لأن الإختلاف في الفتوى إنما هو من جهة الإختلاف في فهم المناط الذي أنيط به الجواز.

ونحن نقول:

أولاً: إن القول بعدم كون «ربما جاء..»[1]اه، للتعليل، إنما هو لحمله لمجرد التقريب لبيان ثبوت الحكم لمجرد الإختلاف. وعلى هذا لا وجه لتقييد

---

١) الوسائل ١٣: ٣٠٥، الباب ٦ من أبواب أحكام الوقوف، ح ٦.

الإختلاف بما يؤدّي إلى التلف أيضاً.

وثانياً: كون فتوى العلماء جابراً لضعف الدلالة بعد كون غمض العين من أن فهم العلماء ليس جابراً لضعف الدلالة، نقول فيه: إن المفروض أن كل واحد من العلماء فهم من الخبر شيئاً فلم يفهموا منه معنىً واحداً ليقال: إن فهمهم يكون جابراً، وكون عمل واحد جابراً لما فهمه لا معنى له، كما أن كون فهمهم جابراً للقدر المشترك بين المعاني مع أنه ليس بشيء فهو فرع أن نفهم من الرواية جواز البيع بوجه من الوجوه مع قطع النظر عمّا يذكره بعد ذلك، وليس كذلك.

في بيان أن صحيحة ابن مهزيار بعد دلالتها على جواز بيع الوقف في شيء من الصور فهل هي ظاهرة في بيع الوقف المنقطع أم لا؟

وأما المقام الثاني؛ فهو أن كل صورة كان من الصورة السابقة هذا الخبر ظاهراً في جواز بيع الوقف فيها، فهل يكون ظاهراً في جواز البيع فيها إذا كان الوقف منقطعاً أم إذا كان الوقف مؤبداً؟

ولا يخفى أولاً: أن المصنفﷺ خلط في آخر كلامه بين بعض ما يرتبط بالمقام السابق وبين ذكر أدلة المقام الثاني وبين ذكر أدلة هذا المقام مع ما في كلماته من التكرار، ولكن نحن ننقل في كل مقام ما يتعلق به، فنقول:

استدلّ لإثبات ظهور هذا الخبر في جواز بيع الوقف المنقطع دون المؤبد بعدم ذكر البطن اللاحق، وبأن الظاهر من الخبر تقرير الإمام للسائل في تقسيط الثمن على البطن الموجود، مع أنه يكون مقتضى القاعدة أن يكون / ٤٤٠ / بدل الوقف مشتركاً بين تمام البطون، فلابدّ إما من حمل السؤال على الوقف المنقطع وإما من القول ببطلان الوقف بأن ما قبل البيع ودخول الوقف في ملك البطن

الموجود لتقع المعاوضة على ما لهم؛ وبأن في الخبر دلالة على تصدّي الواقف للبيع.*

وأجيب عن الأول:

أولاً: بأنه كثيراً ما يقتصر في مقام حكاية الوقف المؤبد على ذكر بعض البطون، فترك الإستفصال عن ذلك يوجب ثبوت الحكم للمؤبد والمنقطع معاً.

وثانياً: بأن الأصحاب فهموا منها الوقف المؤبد، وفهمهم جابر لضعف الدلالة.

ويرد على الأول ما تقدم من أن الوقف المنقطع إنما هو بأن يوقف على من ينقرض. وعلى هذا فذكر خصوص من ينقرض يصير منشأ للظهور في الوقف المنقطع أو لا أقلّ من احتمال ذلك، فيصير الخبر مجملاً ودلالته على جواز بيع الوقف المنقطع يصير متيقناً.

وعلى الثاني؛ فمع غمض العين مما تقدم من دعوى بعضهم عدم جواز بيع الوقف المؤبد رأساً وظهور بعض كلمات القائلين بالجواز أيضاً في ذلك؛ ومن المحتمل أن يكون ذلك لفهم ذلك البعض من هذا الخبر هو جواز بيع خصوص الوقف المنقطع، نقول: إنّا كثيراً ما ذكرنا أن الشهرة ليست جابرة لضعف الدلالة إلّا في صورة تكشف عن وجود قرينة لو وصلت إلينا نفهم منها كما فهموه.

في الوجوه التي ذكرت لظهور الصحيحة في الوقف المنقطع وجوابها

وأجيب عن الثاني بانجبار هذا الضعف أيضاً بالشهرة، ويرد عليه ما تقدم.

---

*) *ويؤيد ذلك ما تقدم من أن صدر الخبر كان ظاهراً في الوقف المنقطع. (منه قدس سره).*

نعم؛ نحن نجيب عن الثاني بأنه بعد فرض ظهور الخبر في الوقف المؤبد ـ كما هو المفروض ـ لا وجه لرفع اليد عن الظهور بحمله على المنقطع؛ سواء قلنا بأنه على فرض كونه وقفاً مؤبداً لابدّ من القول ببطلان الوقف قبل البيع بآنٍ ما، أو قلنا بأنه لا مانع من كون الثمن مشتركاً ولكن أذن الشارع للبطن الموجود أن يتصرفوا فيه؛ وذلك لأن أصالة عدم بطلان الوقف بآنٍ ما قبل البيع أو أصالة عدم ترخيص / ٤٤١ / الشارع لتصرف البطن الموجود في المال المشترك من الأصول العدمية التي لا تعارض الأصل اللفظي، وهو ظهور الخبر في جواز بيع الوقف المؤبد، كما هو مفروض الكلام.

وأجيب عن الثاني بوجه آخر أيضاً؛ وهو أنا نمنع تقرير الإمام للسائل في قسمة الثمن إلى الموجودين.

وفيه: أنه يفهم التقرير في مثل المقام. فلولم يكن الحكم كذلك فلابدّ من نصب القرينة حتى لا يلزم إيقاع السائل على خلاف الواقع.

ثمّ إنه في كلام المصنف عليه السلام؛ في هذا المقام أنه يحمل الوقف على المنقطع؛ أعني الحبس الذي يكون باقياً على ملك الواقف.

وفيه: مع قطع النظر ممّا تقدم فيما ذكرناه في صدر الخبر أن الوقف المنقطع غير الحبس، أنّ الحبس لا يصحّح لزوم تقسيط الثمن على المحبوس عليهم كما تقدم.

وعن الثالث بأنّ تصدّي الواقف للبيع لعلّه كان من جهة جعل نظارة الوقف حتى من هذه الجهة إلى الواقف أو لعلّه لإذن الإمام له، وأصالة عدم جعل النظارة لنفسه أو أصالة عدم إذن الإمام من الأصول العدمية التي قد عرفت أنها لا تقاوم الأصل اللفظي.

وعن الرابع بأنه بعد فرض ظهور ذيل الرواية في الوقف المؤبد كما هو

المفروض، لا ترفع اليد عن هذا الظهور؛ لظهور صدر الرواية في وقف آخر في المنقطع لعدم التنافي بينهما، ومجرد التأييد غير نافع.

وأما المقام الثالث؛ فهو أنه هل المراد من هذا الخبر جواز بيع الوقف في أيّ صورة، قلنا به في المقام الأول إذا كان الوقف ناقصاً غير التام إما لعدم جريان صيغة الوقف أو لعدم حصول القبض الذي يكون شرط الصحة أو أن المراد من هذا الخبر هو بيع الوقف التام؟

هنا إشارة إلى عدم جواز بيع الوقف المؤبد رأساً

ويستشهد للأول **بتصدّي الواقف** بنفسه للبيع **وبعدم التعرض** لحصول القبض **وبتقرير الإمام** لتقسيط الثمن بين الموجودين **وبأن جعل** السائل قسمة الثمن بين الموجودين مفروغاً عنها، مع أن المركوز في الأذهان اشتراك جميع البطون في الوقف وبدله يدلّ على أن مراده الوقف الغير التام أو غير ذلك.

وبأن صدر الرواية لابدّ أن يحمل على الوقف الغير التام أو المنقطع، فهو قرينة للذيل أيضاً.

ونحن نقول: غير الإستشهاد الرابع ظهر جوابه مما تقدم في المقام الثاني.

وأما الرابع، ـ وهو جعل السائل تقسيط الثمن ـ أمر مسلّم، فنقول: لا يخفى عليك أنه يظهر من السائل / ٤٤٢ / أنه جعل أصل جواز بيع الوقف الذي سأله أيضاً أمراً مسلماً، لأن الظاهر من سؤاله أنه سأل عن الإمام عليه السلام عما فيه الصلاح من البيع وعدمه.

وذلك إنما يكون بعد أنه جعل أصل جواز البيع مسلّماً حتى في صورة عدم الإختلاف، والإمام عليه السلام أيضاً لم يذكر لفظاً يدلّ على أن الحكم ذلك، بل بيّن

رأيه وما يرى فيه الصلاح وأنه في صورة الاختلاف يكون[١] البيع أمثل وأصلح، ثمّ بيّن وجه الأصلحية من أن «في الإختلاف..» اه.

فعليك بالتأمل في سؤال السائل بقوله: «فإن كان ترى أن يبيع هذا الوقف ويدفع إلى كل إنسان ما وقف له من ذلك»، وفي جواب الإمام عليه السلام بقوله: «وأعلمه إن رأيي أن كان قد علم الإختلاف بين أرباب الوقف أن بيع الوقف أمثل..[٢]» اه.

فإنك ترى في السؤال والجواب ظهوراً فيما ذكرناه.

ولعلّه من هنا حمل بعضهم الوقف المذكور في هذا الخبر على الوصية به ـ كما نقله في الجواهر ـ وبعضهم على الوقف الغير التام ـ كما نقله المصنف رحمه الله عن الايضاح والمجلسي والبحراني، وأنه مال إليه في الرياض ـ لكنّا نقول: إن ذلك كلّه لا ينافي ما استظهرناه من هذا الخبر؛ لما عرفت في ردّ الشاهد الأول في المقام الثاني من أن الوقف المذكور في هذا الخبر ظاهر في المنقطع أو أنه المتيقن، ولا قرينة على التعميم.

وعلى هذا نقول: إن من المحتمل أنه كان أصل جواز بيع الوقف المنقطع وتقسيط الثمن بين الموقوف عليهم أمراً مسلّماً عند السائل وعند الإمام عليه السلام.

وعلى هذا؛ لا وجه لرفع اليد عن ظاهر الرواية من جواز بيع الوقف[٣] المنقطع وتقسيط الثمن بين الموقوف عليهم مع أنا لم نرَ إجماعاً على خلاف ذلك أيضاً.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه من أول المسألة إلى هنا أنه لم يوجد دليل على

---

١) لفظة «يكون» مكررة في المخطوطة.

٢) كتاب المكاسب ٩٤/٤.

٣) هذه اللفظة قد تكررت في المخطوطة.

جواز بيع الوقف المؤبد. نعم؛ في صورة انحصر رفع الضرر والضياع على البيع تقدّم تأييد لجواز البيع، فراجع.

وأما الوقف المنقطع فدلّ على جواز بيعه خبر جعفر بن حيّان وصدر صحيحة ابن مهزيار وذيله /٤٤٣/.

في بيع الوقف المنقطع والعين المحبوسة وشبهها من المستأجرة

قوله: وأما الوقف المنقطع، وهو ما إذا وقف على من ينقرض.. **إلى قوله: فعلى الأول..**[1] اه.

أقول: يعني على القول ببقائه على ملك الواقف.

ثمّ لا يخفى أن هذا القول في الوقف المنقطع إما من القائلين بأن الوقف المنقطع هو الحبس، ولكن بلفظ «وقفت» لا بلفظ «حبست»، فالفرق بينهما في مجرد ذلك.

وهذا القول في الوقف المنقطع نسبه في الجواهر في كتاب الوقف[2] إلى ابن حمزة وغيره. وأما من القائلين بأن الوقف المنقطع يفيد فائدة الحبس وأن الثمرة بينهما يظهر في النذر و الوصية والنية المصحِّحة للعقد، كما ينقل هذا القول في الجواهر في الوقف المنقطع عن بعض.

في تعيين محل النزاع في بيع الوقف المنقطع على القول ببقائه على ملك الواقف

---

١) كتاب المكاسب ١٠١/٤.

٢) راجع: جواهر الكلام ٥٣/٢٨.

وبالجملة؛ من جهة صحة البيع كما هو محل الكلام لا فرق بين الوقف المنقطع على القول ببقائه على ملك الواقف وبين الحبس الصرف والسكنى.

ومنه ينقل في الجواهر في آخر كتاب الحبس والسكنى[1] أكثر ما نقله المصنفﷺ هنا في بيع الوقف المنقطع على القول ببقائه على ملك الواقف.

ثمّ إنه لا بأس من أن نتعرض قبل نقل كلامهم في بيع الوقف المنقطع على هذا القول لأمور:

منها: أن نقل العين في الحبس وما يشبهه لا يبطل الحبس، كما أن بيع العين المستأجرة لا يبطل الإجارة؛ وذلك لتعدد المحل، حيث إن محل البيع هو العين ومحل الإجارة والحبس هو المنفعة، مضافاً إلى التصريح بذلك في صحيح أبي نعيم أو حسنته.

نعم؛ لو كان المشتري جاهلاً بالحبس والإجارة يكون له الخيار لقاعدة الضرر.

ومنها: أنه لا إشكال في جواز نقل هذه العين بغير البيع كالصلح ولو مع جهالة مدة الحبس؛ وذلك لأن الجهالة إنما تضرّ بالصلح واقعاً في صورة يكون أحد المتصالحين عالماً دون الآخر مع عدم الرضى الباطني للجاهل منهما.

وكذا لو كان أحدهما منكراً وصالح المدّعي على شيء لأخذ شيء من حقه مع عدم الرضى الباطني بصلح جميع حقه واقعاً، فالصلح لا يحكم هنا بالصحة إلّا ظاهراً قبل كشف الخلاف.

وأما في غير هذا الفرض فالجهالة لا تضرّ بالصلح، كما لو كانوا جاهلين كما في المقام؛ لأنه مع قطع النظر من أن الصلح شرّع لأشباه ذلك أن مقتضى القاعدة

---

١) جواهر الكلام ٢٢/٢٨.

أيضاً هو الصحة؛ لأن العمومات مقتضية للصحة، ولم يثبت النقل بأن النبي ﷺ نهى عن الغرر على نحو الإطلاق، وإنما الثابت نقله أن النبيّ ﷺ / ٤٤٤ / نهى عن بيع الغرر[١]، كما ذكرناه في محله.

ومنها: أن نقل المنفعة في السكنى والحبس سواء كانت منضمّة أو غير منضمّة بالعين يكون فيه الإشكال من جهة أنهم يصرّحون بأنه لا يجوز له إسكان الغير ولا إجارته للمسكن، ومثل هذا الإشكال يأتي في الوقف المنقطع على كون العين باقية في ملك الواقف أيضاً.

وعلى هذا؛ لابدّ من أن يخصّ صحة نقل المنفعة ـ كما في سكنى الجواهر ـ بصورة يصرّح في عقد السكنى بالتعميم من جهة إسكان المسكن لشخص آخر أو إجارته العين.

ومنها: أن نقل العين بالبيع في صورة تعين زمان الحبس والإسكان مما لا إشكال فيه، كما أنك عرفت من أن المشتري يكون له الخيار مع جهله بأصل الحبس والإسكان، سواء كانت مدة الحبس معلومة أم لا.

وأما بيع العين مع الجهل بمدة الحبس، فهذا هو محل النزاع في المقام، والكلام هنا تارة في بيع العين مِن غير مَنْ حبس له العين، وتارة: في بيعه ممن حبس له.

أما الأول: فنقول: إنه تدلّ على جواز بيعه أولاً صحيحة حسين بن نعيم أو حسنته[٢] التي نقلها المصنف رحمه الله وعدم الأخذ بمضمون هذا الخبر لا يجوز أن يكون لإعراض الأصحاب عنه. كيف والمصنف رحمه الله ينقل القول بالجواز عن

---

١) الخلاف ٥٥/٣.

٢) الوسائل باب ١٤ من أبواب أحكام الإجارة، ح ٣؛ مجمع الفائدة ٦٣/١٠.

جماعة، بل عن التنقيح الإجماع عليه.

فالظاهر أن من يطرح هذا الخبر فإنما هو لما ذكرناه في غير المقام أن بناء كثير من الفقهاء على طرح الخبر المخالف للقاعدة، فحينئذٍ يقال: إن هذا الخبر مخالف لقاعدة الغرر، ولكن فيه أنا ذكرنا في غير مقام أن طرح النص المخالف للقواعد الشرعية لا وجه له إلّا في صورة يساوي ظهور النص الخاص مع ظهور العموم المثبت للقاعدة، كما إذا فرض وجود وهن في ظهور النص بنفسه ووهن آخر فيه؛ لكونه مخالفاً للقاعدة وقوة في العموم المثبت للقاعدة، لتكرر ذكره أو لغير ذلك.

ومن الواضح أن المقام ليس كذلك.

ومما ذكرنا ظهر صحة ما قاله في الجواهر من أن القول بعدم صحة البيع يكون من قبيل الإجتهاد في مقابل النص.*

هذا كله على فرض تسليم أن القول بجواز البيع في المقام يكون مخالفاً لقاعدة الغرر وأن قاعدة الغرر تقتضي بطلانه، ثمّ إنه على هذا يصح التفصيل بين بيع السكنى المعتدة بالأقراء[1] بعدم الجواز فيه؛ لأن القاعدة تقتضي بطلانه وبين ما نحن فيه. فالقول بالجواز فيه للنص للقاعدة الشرعية كما هو المشهور في المسألتين.

وأما لو قلنا بعدم جريان قاعدة الغرر في نظير المقام فلا وجه للتفصيل بين المسألتين.

وثانياً نقول: إنه قد يقال: إن مقتضى القاعدة أيضاً صحة هذا البيع، كما ذكره

---

*) ***ولقائل أن يقول: إن الحكم بالصحة إذا كان للنص لا للقاعدة فالنص في السكنى، وهو غير الوقف المنقطع. (منه قدس سره).***

١) جواهر الكلام ٢٢/٣٤٥.

في الجواهر في كتاب الحبس نظراً إلى / ٤٤٥ / أن الذي يضرّ بصحة البيع هو الجهل بالمبيع وصفاته دون الجهل بوقت الإنتفاع منه؛ لأن متعلق البيع ليس نفس المنفعة، مع أن منفعة البيع أيضاً ليست منحصرة بالسكنى ومثلها، بل يكون له الإنتفاع منه بغير هذا الوجه لكن المصنفﷺ يقول بجريان قاعدة الغرر هنا، لعدم العلم بوقت التسليم على وجه ينتفع به.

ونحن نقول: لو قلنا بشمول قاعدة الغرر للقدرة على التسليم فلا فرق بين أن يكون الجهل بنفس القدرة على التسليم أو بصفاته مثل كونه على وجه ينتفع به.

ونزاع الجواهر مع المصنفﷺ في أن قاعدة الغرر يشمل القدرة على التسليم أم لا؛ فإن المصنفﷺ في تلك المسألة يتمسّك بقاعدة الغرر لاشتراط القدرة على التسليم، و صاحب الجواهر يقول بعدم جواز التمسك لاعتبار القدرة على التسليم بقاعدة الغرر؛ نظراً إلى أن المنساق منها هو الجهل بالمبيع أو صفاته مع أن المبيع لو كان غائباً تكون القدرة على التسليم فيه مشكوكاً غالباً، مضافاً إلى أنه على هذا فلابدّ من أن لا يجوز بيع الآبق مع الضميمة مع أنهم يقولون بجواز بيعه مع الضميمة.

في أن بيع الحبس[1] كما يصحّ بمقتضى النص هل يصحّ بمقتضى القاعدة أيضاً

ونحن نقول: من الواضح أنه ليس النزاع بينهما في معنى الغرر من أنه بمعنى الخطر أو الخديعة وغيرهما، بل المسلّم بينهما أنه بمعنى الخطر.

---

١) راجع: مواهب الجليل ٦٢٧/٧.

وأيضاً ليس النزاع بينهما في أن مثل نهي النبي ﷺ عن بيع الغرر يدلّ على فساد البيع الغرري أو لا، حتى نتصدّى لإثبات الدلالة بما ذكرناه في آخر مسألة النهي في العبادات، **بل النزاع** في أن الغرر ملحوظ في أيّ شيء ومن أيّ جهة.

وعلى هذا نقول: لو ثبت خبرية أن النبي ﷺ نهى عن الغرر مطلقاً لم يكن إشكال في أن الحق مع المصنف رحمه الله إلاّ أنه ذكرنا كراراً أن الذي ثبت خبريته أن النبي ﷺ نهى عن بيع الغرر.

وعلى هذا نقول: لو كان الغرر من بعض جهات البيع كمبيعه ظاهراً فكان مانعاً من التعميم إلى تمام الجهات، كما يقوله صاحب الجواهر؛ حيث إن المنساق منها هو الجهل بالمبيع أو صفاته لكن هذا الظهور والإنسياق غير مسلّم.

وعلى هذا؛ فمقتضى القاعدة هو التعميم بالغرر في البيع من أيّ جهة / ٤٤٦ / كانت، فيكون الحق مع المصنف رحمه الله من أنه يدلّ على البطلان في صورة الجهل على القدرة على التسليم.

نعم؛ فيما نحن فيه تكون القدرة على التسليم أيضاً موجودة. وإنما الجهل يكون في زمان الإنتفاع من العين، والمصنف رحمه الله وإن يصرّح هنا بأن ذلك يوجب الغرر، لكنه في مسألة اشتراط القدرة على تسليم المبيع يكون له تردّد مّا في مثل هذا الفرض الذي يكون زمان تعذّر التسليم غير مضبوط.

ونحن نقول: إن عدم انضباط المدّة إذا كان في زمان قليل لا يصدق الغرر بخلاف ما لو كان في زمان كثير.

في أنه لو قلنا إن مقتضى القاعدة البطلان في بيعه بغير من وقف له فهل يكون كذلك بيعه بمن وقف له ؟

هذا كلّه إذا باع العين بغير من وقف له، وإن كان الإشكال الآتي لو تمّ يأتي فيه أيضاً.

وأما إذا باعه من الموقوف عليه المختص بمنفعة المبيع فالظاهر ـ كما اعترف به المصنف ـ أن الغرر غير صادق من جهة عدم ضبط مدّة الحبس والوقف، وإنما الإشكال في صحة البيع هنا من جهة مشتركة بين هذه الصورة والصورة السابقة، وهو ما ذكره المصنف من الجهل بالمبيع؛ نظراً إلى أن معرفة المجموع المركب من ملك البايع وحق المشتري لا يوجب معرفة المبيع.

ونحن نقول: إن الدليل على اشتراط العلم بالمبيع لو كان هو الغرر فالمفروض عدم صدقه في المقام*.

وأما لو كان الدليل عليه غير الغرر من الإجماع والأخبار الدالة على اشتراط العلم بالمبيع، ففيه أن المنفعة ليست جزءً للمبيع.

إن قلت: إنها من صفاته الموجبة للمالية له.

قلت: نمنع مع أن المبيع في حال الجهل بالصفة صحيح، فكيف في حال العلم به، إلّا أن يقال: إن الصحة إنما هي مع عدم التردد الفعلي، وفيما نحن فيه يكون العلم موجباً للتردد الفعلي، وهو الموجب للبطلان.

---

*) ***هذا ولكن يأتي في مسألة البيع المشروط بردّ الثمن في صورة تعذر ردّ الثمن في باب خيار الشرط أن قوله صلى الله عليه وآله « نهى النبيّ عن بيع الغرر » من إضافة المصدر إلى المفعول ، فلا يدلّ على الفساد إلّا في صورة كان الغرر في متعلق البيع أي العوضين . (منه قدس سره)***.

نعم؛ نحن نقول: إن الدليل على اعتبار عدم الجهل بمثل هذه الصفة التي هي عدم ضبط مدة الإنتفاع ليس إلّا الغرر، والمفروض في مسألتنا أنه لا غرر في البين من جهة أن المنفعة حق للمشتري.

في نقل الموقوف عليهم للمنفعة أو إسقاط حقهم وأنه يصحّح النقل أم لا

بقي الكلام في الفرع الأخير الذي ذكره المصنفﷺ من أنه لو رضي الموقوف عليهم بالنقل إما بأن ينقل مجموع العين والمنفعة أو بأن يسقط الموقوف عليه حقه وينقل /٤٤٧/ العين فتتبعها المنفعة.

أما الأول: فقال من أن النقل لابدّ من أن يكون بالصلح للجهل بمدة المنفعة، وهذا الجهل غير مضرٍّ بالصلح، ولأن البيع لا ينقل به إلّا الأعيان.

ونحن نقول: قد ذكرنا حكم هذا الفرع سابقاً، وتقدّم أن أيّ مقدار من الجهل بالمنفعة يكون مضراً بالبيع، وتقدّم أن نقل المنفعة من الموقوف عليهم يصحّ في صورة وقع التصريح في الوقف والحبس بأن يكون لهم نقل المنفعة.

وأما الثاني: فنقول: قد ذكرنا كراراً أن الفرق بين الحق والحكم[1] أن الأول يكون قابلاً للنقل والإسقاط، وأنه لابدّ من إثباتهما بدليل خارجيّ.

وفيما نحن فيه لا إجماع أن حق الموقوف عليهم قابل للإسقاط، وليس لنا عموم يقتضي ذلك. ومقتضى الأصل عدم سقوطه بالإسقاط.

وأما ما ذكره المصنف من أنه لو كان للموقوف عليهم المنفعة فلا يسقط بالإسقاط، وأما لو كان لهم الإنتفاع فيسقط بالإسقاط، ففيه: أنه لا دليل على أنه

---

١) راجع: بلغة الفقيه ١/٣٠.

لو كان لهم الإنتفاع يكون لهم الإسقاط، والفرق بين أن يكون لهم الإنتفاع أو المنفعة يظهر في صيرورتها مضمونة وغيرها.

[الأقوال والاحتمالات على القول بخروج الوقف عن ملكه]

ثمّ إن هذا كله في بيع الوقف المنقطع على القول ببقائه على ملك الواقف، وأما على القول بخروجه عن ملكه ودخوله في ملك من وقف له فذكر المصنف رحمه الله لها ثلاثة أقوال أو احتمالات، ونحن نتصدّى لحكمه في ضمن شرح كلامه ـ إن شاء الله تعالى ـ فنقول:

قوله: لاعتبار الواقف بقاءه[1] .. إلخ.

فيه: أولاً أنه لا مانع من البيع مسلوب المنفعة إلى آخر مدة الوقف.

وثانياً: أنه اعترف بأن للموقوف عليه نقل المنفعة قبل ذلك، ونحن قيّدناه بصورةٍ صرح بذلك في الوقف.

قوله: لاعتبار الواقف في الوقف بقاء[2] .. إلخ.

فيه: أن الإشكالين السابقين جاريان فيه أيضاً.

قوله: ويمكن دفع التنافي بكونه قابلاً بالوجه الثالث[3] .. إلخ.

فيه: أنه خلاف ظاهر، بعيد أنه لابدّ أن يقيد بما لو أجاز الواقف بعد انقراض

---

١) كتاب المكاسب ١٠٥/٤.

٢) نفس المصدر.

٣) نفس المصدر.

الوقف ثم صحته مبنيّة على صحة مسألة من باع ثمّ ملك، بل يتوقف على صحة الفضولي من هذه المسألة؛ حيث إن من يجري الصيغة أولاً مغاير مع من يملك.

قوله: إلّا إذا جوّزنا بيع ملك الغير مع عدم مجيزٍ له في الحال[١].

أقول: بيع الواقف للمنقطع من الوقف على القول برجوعه إلى الواقف بعد انقراض الوقف في صورة باع قبل انقراض الوقف ليصحّ بعد نقل الوقف إلى الواقف كما يتوقف على القول بعدم اعتبار مجيزٍ للبيع حال البيع في باب الفضولي كذلك يتوقف على صحة بيع الفضولي في مسألة ما لو باع ثمّ ملك.

والإشكال في صحة الفضولي من الجهة الثانية أشدّ من الإشكال في صحته من الجهة التي ذكرها، كما لا يخفى على المراجع إلى مسألة الفضولي /٤٤٨/.

في الإشارة إلى المواضع التي يجوز فيها بيع الوقف المنقطع

قوله: فإنما هو بالنسبة إلى البطن الذي لا بطن بعده[٢].. إلخ.

أقول: لا يخفى أن المصنفﷺ لم يقل بصحة بيع الوقف المنقطع على شيء من الأقوال الثلثة التي ذكرها له للوقف المنقطع على القول بخروجه عن ملك الواقف ودخوله في ملك الموقوف عليهم.

وعلى هذا، فلم يصحّ بيع الوقف المنقطع للموقوف عليهم في شيء من الصور حتى يقول باختصاص ذلك بما لو باع البطن الذي لا بطن بعده.

---

١) المصدر السابق.

٢) نفس المصدر؛ راجع أيضاً: حاشية المكاسب (للشيخ الأنصاري) ١٦٩/٣.

وعلى هذا فعلى مذاقه لا فرق بين أن يكون البيع من البطن الذي لا بطن بعده أو البطن الذي بعده بطن وأن صحة البيع على كلّ حال يتوقف على ما يتوقف عليه صحة بيع الوقف المؤبّد.

هذا؛ ونحن نقول: قد تقدم أنا لم نصحّح بيع الوقف المؤبّد في شيء من الصور، إلّا أن بعض الأدلة التي تمسّكوا بها لجواز بيع الوقف المؤبد نحن رجّحنا تمامية دلالته على جواز بيع الوقف المنقطع للموقوف عليهم، وأنها يستفاد منها دخول الوقف المنقطع في ملك الموقوف عليهم، وأنه يجوز لهم بيعه أيضاً، منها: خبر جعفر بن حيان[١]، ومنها صدر صحيحة ابن مهزيار، ومنها ذيل صحيحة بن مهزيار[٢].

أما الأول؛ فمن حيث السند تقدم أن اعتبار هذا الخبر يكون مبنيّاً على أن نقول: إن من ذكر له بدل من أصحاب الإجماع يعامل معه معاملة أصحاب الإجماع. وأما من حيث المفاد دلّ على أن الوقف على الأقارب والأولاد يصير ملكاً للموقوف عليهم، وأنه يجوز لهم بيعه مع اجتماع أربعة شرائط من حاجتهم وعدم كفاية منفعته لمؤنتهم ورضاية الموقوف عليهم بأجمعهم وكان البيع خيراً لهم.

وأما الثاني؛ فيدلّ على أن الوقف المنقطع يصير ملكاً للموقوف عليهم، وأنه يجوز للموقوف عليه بيعه إذا كان واحداً ولم يكن غيره من الموقوف عليه، لكن التعدّي عن مورد الخبر مبنيٌّ على عدم احتمال أن يكون ذلك لخصوص صورة كان الموقوف عليه شخص الإمام.

---

١) نهج الفقاهة ص ٣٥١.

٢) الكافي ٧: ٣٠/٣٦؛ تهذيب الأحكام ٩: ٥٥٧/١٣٠.

وأما الثالث؛ يكون المتيقن جواز بيع الوقف المنقطع للموقوف عليهم في صورة وقع في البين شيء من الإختلاف بين الأرباب أو غيره، ويكون موجباً لأن يجيء في البين احتمال عقلائي لأن يتلف الأموال والنفوس من غير فرق بين أن يكون المال نفس الوقف أو غيره / ٤٤٩ /، ثمّ إنه على وجه تقدم سابقاً في صورة يوجب بقاء الوقف لتلف المال وتضيّعه احتملنا جواز بيع الوقف المؤبد؛ فتأمل.

ويجري ذلك في المنقطع أيضاً.

ثمّ هذا كلّه في جواز بيع الوقف المنقطع من جهة النصوص، وأما بحسب القاعدة فمبنيٌّ على الأقوال والإحتمالات في الوقف المنقطع، كما قاله المصنف. ونحن قلنا بعض الكلام فيه / ٤٥٠ /.

فهرس المحتويات
(المجلد الحادي والعشرون)

العدالة ١١
تعيين مواضع البحث عن العدالة ١٣
معنى العدالة اللغوي ١٤
معنى العدالة المصطلح ١٥
الاستقامة في الدين ١٦
لو كانت العدالة عدم ظهور الفسق ١٧
الأصل في المقام لتعيين المراد من العدالة في الشرع ١٨
العدالة في الأخبار مثل صحيحة ابن يعفور ٢٠
أمارات للعدالة في الصحيحة ٢٧
نُكتَتان ٢٨
معنى حرمة تفتيش أمر الناس ٣٠
إشكال على الشيخ وجوابه عنه ٣١
كلام مع الشيخ ٣٢
المراد من كفّ البطن والستر هل هو الملكة؟ ٣٣
الكلام في اعتبار الملكة في العدالة ٣٤
مقتضى اعتبار الستر والعفاف وغيرهما هو الملكة ٣٥
المشهور بين المتأخرين اعتبار المروّة ٤٠
إشكال الشيخ على فهم المتبادر من العيوب ٤١
البحث عن المنافيات للمروة ٤٢
العدالة في الشهادة ٤٤
الجواب عن البهبهاني في لزوم قلة العدول إذا كان المعتبر هو الملكة ٤٤
الخوف أول درجات الملكة ٤٧
وجه اعتبار عدم صدور الكبيرة لتحقق العدالة ٤٧
تقرير آخر ٤٨
الحكم بالعدالة بمجرد التوبة ٥١
معنى قوله: لا كبيرة مع الاستغفار ٥٢

أخذ قيد عدميّ في معنى العدالة ٥٥
الكلام في تقديم قول الجارح ٥٦
كلام صاحب مفتاح الكرامة في المقام ٥٧
الكلام في عدالة إمام الجماعة ٥٧
الكلام في حسن الظاهر ٦٠
هل القول باعتبار الملكة متحد مع القول بحسن الظاهر؟ ٦٢
حسن الظاهر طريق إلى العدالة ٦٣
وجه عدم قول الشيخ بطريقية حسن الظاهر مطلقاً ٦٩
ردّ كلام الشيخ ٧٠
قول الشيخ بالتخصيص في المقام ٧٢
نتيجة النزاع ٧٥
طرق إثبات كون المعصية كبيرة ٧٨
الكلام في الوعيد ٧٩
الدليل على أن كثرة الاهتمام موجب للكبيرة ٧٩
موارد الشك في كون المعصية كبيرة ٨٠
الأصل في المقام ٨١
هل معنى العدالة مركب من الملكة وعدم ارتكاب الكبائر؟ ٨٢
الكلام في الإصرار على الصغيرة ٨٣
الإصرار في العرف ٨٤
اشتراط العزم على العود في الإصرار ٨٥
إذا كانت المتكررات من نوع واحد ٨٥
هل يصدق الإصرار إذا كان عازماً على العود ولم يعد؟ ٨٥
عدم لزوم شدة العزم في صدق الإصرار ٨٦

الطلب والإرادة، مذيّلاً بالجبر والتفويض ٨٩
تقرير أبحاث الأستاذ الطوسي ٨٩

الطلب والإرادة ٩١
من مقدمات البحث: الكلام في أنواع الحمل ٩١
معنى الكلي والجزئي ٩٢
الكليّ المنطقي والعقلي ٩٣

مراتب الوجود ٩٣
الكلي الطبيعي ٩٤
أسباب الوجود الذهني ٩٥
آثار الوجود الذهني ٩٥
الموجود الذهني هو المفهوم ٩٥
الوجود الذهني جزئيٌّ حقيقيٌّ وإطلاق الكلّي عليه مسامحة ٩٦
الوجود الإنشائي ٩٧
الوجود الإنشائي جزئيٌّ حقيقيٌّ ٩٨
توضيح الإشكال في الحروف والهيئات ٩٨
كلام صاحب الفصول ٩٩
استعمال صيغة «افعل» في الطلب ١٠٠
معنى قولهم المعنى الحرفي ليس باستقلالي ١٠٢
تصور مراتب الوجود الثلاثة في مفهوم الإرادة ١٠٤
النزاع في أن الطلب عين الإرادة أم لا ١٠٥
كلام صاحب الحاشية في تبيين المراد من أن الطلب عين الإرادة ١٠٦
الكلام في أن الطلب ليس عين الإرادة الخارجية ١٠٨
مراد الإمامية أن الطلب الإنشائي عين الإرادة الخارجية ١٠٨
الكلام النفسي في كلام الأشعري ١٠٩
بقاء النزاع في أنه هل للنفس غير الإرادة الخارجية ؟ ١١٠
الإستدلال على أن الطلب عين الإرادة ١١١
الكلام في وضع الألفاظ ١١٢
الوضع في المقام ١١٦
صيغة «افعل» كاشفة عن الإرادة بالواسطة ١١٦
النزاع المعنوي بيننا وبين الأشعري من جهة أخرى ١١٧
استدلال الأشعري بوجود الطلب في تكليف الكفار، وليست الإرادة ١١٨
مقدمة البحث عن مسألة الجبر والتفويض ١١٨
معنى أمر الله تعالى الكافر بالإيمان والعاصي بالطاعة ١١٨
عدم تعلق إرادة الله بإيمان الكافر ببيان آخر ١٢٢
امتناع الإيمان من الكافر في كلام الأشعري والجواب عنه ١٢٢
إشكالان على جواب المشهور ١٢٦
معنى تعلق إرادة الله بصدور الأفعال عن اختيار العباد ١٢٨

مذهب الإمامية أن أفعال العباد يوجد بإرادة الله وإرادة العبد معاً ١٣١
معنى التوفيق ١٣٤
وقوع الخير والشر من العبد تبعيّ ١٣٥
نقل كلام صاحب «گوهرِ مراد» في معنى كلام أمير المؤمنين عليه السلام ١٣٥
الإشكال على كلامنا وكلام المشهور معاً ١٣٥
الجواب عن الإشكال إجمالاً وتفصيلاً ١٣٧
وجه اختلاف الناس في الشقاوة والسعادة ١٣٧
دفع إشكالٍ عن خلق الله الشقيّ شقيّاً ١٤٠
مدى دلالة أخبار الطينة ١٤٢
الذاتيات ليست قابلة للجعل مستقلاً ١٤٤

القضاء والقدر ١٥١
نقل كلام «گوهر مراد» في توضيح القضاء والقدر ١٥٣
إطلاق القضاء والقدر بحسب العلم أو بحسب الوجود ١٥٤

تصحيح العقاب ١٦١
كلام المولى صدرا في الشواهد الربوبيّة ١٦٣
الجواب عن إشكال تصحيح العقاب ١٦٧
الشفاعة تكون على وفق مقتضى الأسباب ١٦٩

خلق الشقي ١٧١
لِمَ أوجَد الله الشقي ؟ ١٧٣
التقدم الطبعي لبعض الموجودات ١٧٣
الكلام في قِدَم العالم ١٧٤
لا مؤثر في الوجود إلاّ الله ١٧٦
هل الإشكال ارتفع بما ذكرناه ؟ ١٨٤

حسن التكليف والإنذار ١٨٥
حسنُ التكليف والإنذار والأمر بالمعروف وشبهها ١٨٧
مراتب السعادة والشقاوة مختلفة ١٨٧
وجه حسن التكليف في حقّ من يكون شقياً مخلّداً في النار ١٩٠

جواب آخر عن الإشكال ١٩٥
الإشكال على الجواب الأخير ١٩٧
جوابٌ ثالث عن الإشكال، ذكره صاحب «گوهرِ مراد» ١٩٨
جوابٌ رابع، ذكره صدرالدين الشيرازي ٢٠٥
الإيراد على ما نقلنا والجواب عنه ٢٠٦

مسائل عن الحقوق ٢٠٩
في أن الحق قد يصير مانعاً عن اللزوم وقد يصير مانعاً عن الصحة ٢١١
في نقل كلام الأستاد في أن المانع مطالبة الحق والمجعول من قبل المالك مانع عنه على نحو الإطلاق ٢١٢
في أن مجرد تعلق حق بالمبيع ليس مانعاً عن جواز بيعه ٢١٤
في حكم بيع العبد الجاني والعين المرهونة ٢١٥
ومنها حق الإرتهان ٢١٦
في حكم بيع ما تعلق به حق الخيار وشبهه وما تعلق به حق النذر وأنه بعد تحقق الشرط في النذر يبطل البيع ٢١٧
في دعوى أنه يبطل بيع المنذور بعد تحقق الشرط في النذر مطلقاً ٢٢١
مسألة النهي في العبادات أن مقتضى الأخبار ثبوت الملازمة بين حرمة المعاملة ... ٢٢١
في أن مقتضى القاعدة صحة البيع المنذور وعدم لزومه ولزوم الفسخ بعد تحقق شرط النذر ٢٢٣
في توضيح بعض الأمثلة التي ذكرها المصنف ٢٣٠
لتعلق حق على المبيع الموجب لخروجه عن الطلقية وحكمها ٢٣٠

مسائل عن الوقف وأحكامه ٢٣٣
في مسألة بيع الوقف ٢٣٥
وعدم صحة التمسك لبطلانه باشتراط الطلقية ٢٣٥
في أن مقتضى القاعدة عدم جواز بيع الوقف بوجه من الوجوه ٢٣٥
في أن مفاد الأخبار أنه لا يجوز بيع الوقف ٢٣٨
في الأخبار التي يتمسك بها لمنع جواز بيع الوقف ٢٣٨
في التمسك بما دلّ على عدم جواز بيع الوقف وما يتعلق به وسند الأخبار ٢٤١
في القول بأن صحة بيع الوقف يتوقف على بطلان الوقف قبل البيع، وردّ المصنف عليه وأن الحق عدم التوقف ٢٤٣

في فساد الثمرة التي قيل بين القول بفساد الوقف قبل البيع وبعده مع بعض التقادير دون بعض..... ٢٤٦
فيما قاله الشهيد في غاية المراد في كلام المفيد ٢٤٨
في عدم جواز بيع الوقف الذي يكون من قبيل التحرير ٢٥٠
في أن الوقف الذي يكون من قبيل التحرير يجوِّز سائر تصرفاته بعد فوات المنفعة المقصودة ٢٥١
في أن ما قلنا من عدم جواز البيع الذي يكون من قبيل التحرير لا يرد عليه تخصيص ٢٥٣
في أن الحصير الموضوع في المسجد على أقسام، وحكم كل واحد من الأقسام.... ٢٥٦
في حكم ما إذا شك في أن الحصير الموضوع في المسجد وشبهها دخل في أي واحد من الأقسام؟ ٢٥٨
في أنه يجوز الوضوء من ماء المسجد للصلاة في غير ذلك المسجد وحكم ثوب الكعبة . ٢٦٠
في أن إتلاف الوقف الذي من قبيل التحرير يوجب الضمان أم لا ٢٦٣
في أنه لو خرب الوقف بحيث انحصر الإنتفاع به في إتلافه لا يبطل الوقف كما ادّعاه بعض ٢٦٤
في أنه بعد ما لم يجز البيع في صورة خرب الوقف فأيّ شيء يفعله به؟..... ٢٦٦
في نقل ما ذكره المصنف في جواز بيع الوقف إذا خرب مع بقاء الوقفية..... ٢٦٧
في الردّ على ما استدلّ به المصنف لجواز البيع إذا خرب الوقف..... ٢٦٨
في أن مذهب المصنف؛ ليس جواز بيع الوقف مطلقاً إذا خرب بحيث لا ينتفع بالوقف.. ٢٦٩
دفع استصحاب المنع..... ٢٧٠
الثمن على تقدير البيع لايختص به البطن الموجود..... ٢٧٢
في أن كلّ مورد قلنا بجواز بيع الوقف يكون الثمن وقفاً بقاعدة المبادلة التي هي مفاد البيع بعد عدم بطلان الوقف ٢٧٢
في أن الملكية الثابتة للمعدومين ملكية فعلية وأنه كيف يتصور ذلك؟ ٢٧٥
في أن مقتضى قاعدة البدلية صيرورة الثمن وقفاً ولولم نقل بثبوت الملكية للمعدومين . ٢٧٦
تعلق حق البطون اللاحقة بالبدل..... ٢٧٨
في أن دية العبد الموقوف يمكن أن يكون للبطن الموجود وإن كانت القاعدة خلاف ذلك، وجريان قاعدة البدلية في الحقوق..... ٢٧٩
في المسائل المتعلقة بقاعدة بدلية ثمن الوقف للوقف ٢٨٢

في أن بدل الوقف يجوز بيعه مع المصلحة بخلاف نفس الوقف ٢٨٤
في تأييد قول من يقول: إن صحة بيع الوقف يتوقف على بطلانه ٢٨٥
في أنه في صورة قلنا بجواز بيع الوقف، فهل البايع الناظر أم لا؟ ٢٨٨
في أنه مادام الإمكان يشتري من ثمن الوقف ما يكون له منفعة ٢٩٠
في أنه إذا كان الربح للبطن الموجود، فلا يصرف ٢٩١
في تعمير الوقف بغير رضاه ٢٩١
في حكم صرف ثمن بعض الوقف في تعمير البعض الآخر منه ٢٩٣
الصورة الثانية أن يخرب بحيث لا منفعة له ٢٩٤
في حكم صورة تصير المنفعة كالمعدوم عرفاً مطلقاً أو بحسب حال العين ٢٩٥
في أن التحقيق عدم جواز بيع الوقف إذا خرب بجميع أقسامه ٢٩٦
في عدم جواز بيع الوقف إذا خرب بجميع أقسامه ٢٩٧
في توجيه كلام الجواهر من أن الوقف يبطل إذا خرب أو تغيّر عنوانه بوجهين يذكر ثانيهما في الصورة الآتية ٢٩٩
الصورة الثالثة أن يخرب بحيث يقلّ منفعته ٣٠٠
صور الوقف في النخلة المنقلعة ٣٠١
في عدم جواز بيع الوقف إذا صار البيع أعود، وأنحاء وقف النخلة ٣٠٢
الصورة الرابعة أن يكون بيع الوقف أنفع ٣٠٢
في الجواب عن الأخبار التي تمسك بها لجواز بيع الوقف ٣٠٣
الصورة الخامسة: أن يحق الموقوف عليهم ضرورة ٣٠٥
في عدم صحة البيع مع الحاجة الشديد[ة] وحكم اشتراط البيع ٣٠٧
الصورة السادسة أن يشترط الواقف بيعه عندالحاجة ٣٠٩
في حكم صورة يشترط البيع في الوقف عند الحاجة ٣١٠
في بيان حقيقة الشرط المنافي لمقتضى ذات العقد ودليل بطلانه ٣١٢
في التحقيق في ميزان الشرط المنافي لمقتضى ذات العقد ودليله، وأن ما عدّوه من ذلك وليس منه يمكن اندراجه ٣١٣
في سائر الشروط الفاسدة ٣١٣
في أن اشتراط البيع يوجب بطلان عنوان الوقف وبطلان العقد رأساً موقوف على أمرين آخرين ٣١٦
في أن الصحيح المنقول عن الكافي لا يدلّ على جواز البيع مع الشرط ٣١٦
في عدم صحة ما يذكر لإثبات صحة بيع الوقف الذي يؤدي بقاؤه إلى خرابه وإبطال بعض الفروع ٣١٨

في أن قاعدة وجوب حفظ مال الغير لا تقتضي وجوب البيع ٣٢٢
في تقريب ما دلّ على عدم جواز بيع الوقف ٣٢٣
في البيان الإجمالي؛ في بيان صحيحة ابن مهزيار ٣٢٥
في نقل كلام صاحب الجواهر في صدر صحيحة ابن مهزيار ٣٢٦
في أن صدر رواية ابن مهزيار يستفاد منه صحة الوقف المنقطع وكونه غير الحبس وجواز بيعه ٣٢٧
في أن ذيل صحيحة ابن مهزيار لو دلّ على جواز بيع الوقف فيدلّ على جواز بيعه في أيّ صورة من الصور ٣٣٠
في أن عدم القائل لجواز البيع في بعض الصور لا يمنع من القول بالجواز فيه ٣٣٢
في تطبيق صحيحة ابن مهزيار مع الصورة المذكورة في كلماتهم ٣٣٤
في بيان أن صحيحة ابن مهزيار بعد دلالتها على جواز بيع الوقف في شيء من الصور، فهل هي ظاهرة في بيع الوقف المنقطع أم لا؟ ٣٣٦
في الوجوه التي ذكرت لظهور الصحيحة في الوقف المنقطع وجوابها ٣٣٧
هنا إشارة إلى عدم جواز بيع الوقف المؤبد رأساً ٣٣٩
في بيع الوقف المنقطع والعين المحبوسة وشبهها من المستأجرة ٣٤١
في تعيين محل النزاع في بيع الوقف المنقطع على القول ببقائه على ملك الواقف ٣٤١
في أن بيع الحبس كما يصحّ بمقتضى النص هل يصحّ بمقتضى القاعدة أيضاً ٣٤٥
في أنه لو قلنا إن مقتضى القاعدة البطلان في بيعه بغير من وقف له فهل يكون كذلك بيعه بمن وقف له؟ ٣٤٧
في نقل الموقوف عليهم للمنفعة أو إسقاط حقهم وأنه يصحّح النقل أم لا ٣٤٨
الأقوال والاحتمالات على القول بخروج الوقف عن ملكه ٣٤٩
في الإشارة إلى المواضع التي يجوز فيها بيع الوقف المنقطع ٣٥٠

فهرس المحتويات ٣٥٣