من أشعة الأيمان

الجزء السابع

أنوار الوسائل

كتاب البيع

آية الله العظمى الشيخ
محمد طاهر آل شبير الخاقاني

شبكة الفكر
alfeker.net

٢

أنوار الوسائل

كتاب البيع

تأليف

آية الله العظمى الشيخ
محمد طاهر آل شبير الخاقاني قدس سره



موسوعة الخاقاني (٢)
انوار الوسائل ـ كتاب البيع
آية الله العظمى الشيخ محمّد طاهر آل شبير الخاقاني مدّ ظله
▣ الناشر: باقيات
▣ المطبعة: وفا
▣ الطبعة: الاولى ـ ١٤٢٩ هـ.ق
▣ الكميّة: ١٠٠٠ نسخة
▣ شابك : ٢ـ٢٤ـ٥١٢٦ـ٦٠٠ـ٩٧٨
▣ شابك الدورة: ٤ـ١٧ـ٥١٢٦ـ٦٠٠ـ٩٧٨
«كافة حقوق الطبع محفوظة و مسجلة»

باقيات (للطباعة والنشر)، ايران، قم، شارع معلم، رقم ٤٤ ـ هاتف: ٧٧٤٣٩٠٠ (٠٢٥١) جوال: ٠٩١٢ ٢٥٢ ٥٦٢٥



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمداً يقوم بشأنه، و ثناء جميلا يناسب مقام عظمته، و اسأله تعالى التوفيق لما يحب و يرضى، و أستعين به على البأساء والضراء، و أفضل صلواته و تحياته على أشرف الكائنات و أفضل الموجودات محمّد و آله المعصومين و أصحابه المنتجبين ...

المعاملات

كتاب البيع

كتاب البيع

البيع هو من أهم مباحث المعاملات، ومن أجل ذلك نشير في هذا الباب إلى أهم مدارك أبواب المعاملات، ليكون الباحث على إحاطة إجمالية و بصيرة بمدارك أبواب المعاملات، و الله ولي التوفيق والتسديد، وقبل ذلك نذكر تمهيداً وتقديما.

إعلم أن علم الفقه و هو الأحكام المترتبة شرعاً على موضوعاتها كما أشرنا إلى تعريفه في أول أنوار الوسائل.

و ملخصاً إن الفقه عبادات ومعاملات وإيقاعات ووظائف شرعية كالقضاء وأحكام كالمواريث، و ليس القضاء و الولاية و الشهادات داخلة في عنوان العبادات كما أفاده المحقق النائينى.

إن الفقه عبادات و هى على ثلاثة أقسام أحدها متقوم بالقربة، ثانيها ما كان كماله محققا بالقربة، ثالثها ماكان وظائف شرعية،كالجهاد و الأمر بالمعروف والقضاء والشهادت.

ثم ذكر بعد ذلك العقود و الإيقاعات و الأحكام، ولكن إن عَدَّ القضاء والشهادت من العبادت لاوجهله، حيث إنها وظائف شرعيه تقابل العبادت و المعاملات، وإن كان التقرب بها موجب للعبادة بالمعنى الأعم الثانوى، فالأولى ما بيناه في «أنوار الوسائل» من إنقسام الفقه إلى عبادات و معالات و ايقاعات و وظائف شرعية، كالقضاء و الولاية، وإلى الأحكام كالمواريث، و أماالعقود الإذنية و الفرق

بينها و بين غيرها و تفصيل مفاهيم المعاملات، فسيأتى قريباً إن شاء الله تعالى.

و إنّ الحكم المترتب في الفقه تارة يتوجه على وجود الشيء و ماهيته كالأحكام المترتبة على وجود زيد و حياة عمرو و طهارة الماء و اعتصام بعض أقسامه ونحو ذلك.

ثانيا- أن يكون الحكم مترتبا على أحد المقولات المتأصلة كالجوهر و الكم والكيف، نظير الحكم المترتب على قصر الصلاة بكمية خاصة من المسافة كسير ثمانية فراسخ، أوبريداً ذاهباً و بريداً إيابا، أوكوجوب الإفطار في الصوم عند عروض حالة المرض أوكيفيته.

ثالثا- أن يكون الحكم مترتبا على بقية المقولات الّتي ليست بموجودة خارجاً إلا أنها حيثية موجود كالإضافات المقولية، من مقولة الحدة والأين، و المكان و غيرها، نظير الحكم المترتب على عنوان التعمم و التقمص أو على أبوة زيد لعمرو.

رابعا- أن يكون الحكم غير مترتب على عنوان المقولة أصلا وإنما كان مترتبا على أمر في وعاء الإعتبار و هذا المعنى ينحل تارة إلى الأحكام التكليفية كالوجوب وأخرى إلى الأحكام الوضعية كالجزئية و الشرطية، و ثالثة ينحل إلى الإعتبارات الّتي لاربط لها بالتكليف كالوضع من االملكية و الحرية و الزوجية، فإن الحكم يكون مرتبا على أمر اعتبارى عقلائى أو شرعى كاعتبار الملكية في الأملاك و العقارات.

فمثلا، الدار بالقياس إلى الإنسان لها عنوان إعتبارى وإضافة خاصة يعبر عن ذلك العنوان بالإصطلاح بالملك، و رابعة اعتبار خاص أيضا يعبرعنه االعقلاء بالمالية كاعتبار الدرهم و الدينار مالا و الأمتعة أموالا، حيث تلتق بهذه الأمور رغبات الناس فيبذلون بإزائها المال، و كالزوجية و الحرية و الرقية المترتبة عليها أحكام تكليفة ووضعية و خامسة إن اعتبار عنوان خاص يعبرعنه بالحق فتقول إن لزيد حق الشفعة و حق التحجير و حق الأولوية في المكان.

و إنّ هذه الاعتبارات المنشأة من العقلاء و الشارع أو العرف، ليست أموراً

مقولية و لاماهيات واقعية، غير أن وجودها في عالم الإعتبار و الذهن، و الداعى لاعتبار العقلاء أو الشرع لهذه الأمور، أن بها نظام البشر في المجتمع و بها حركة الإقتصاد ويترتب على هذه الإعتبارات المتفاوتة آثار و منافع، وأنّ الأحكام المترتبة على موضوعاتها من التكليف أو الوضع من سنخ الإعتبارات الشرعية أو العقلائية، وليست الأحكام الوضعية أو التكليفية من المقولات الخارجية او المنتزعة من حيثيّة الموجود خارجاً، فصيرورة النظام البشرى والإحتياج الإجتماعى و الإقتصادى بين أفراد الناس، عند تكثر البشر و احتياجهم إلى نظام إجتماعى و اقتصادى أوجبت على العقلاء إعتبار أمور تترتب عليها الآثار و الأحكام، بحيث لولا تلك الإعتبارات لوقع الناس في الحرج الشديد وضيع المعيشة و الضوضاء و الفوضى في الحياة.

وإن المتتبع يرى أن الأمور المترتبة على المفاهيم الإعتبارية من العقلاء أو الشارع هى أكثر بكثير مما تترتب على المقولات الجوهرية والعرضية كما يشاهد ذلك بالوجدان.

وهذه الإعتبارات العرفية و الشرعية وإن كانت كلها موجوده في أفق النفس وعالم الذهن و التصور إلا أنها ليست سنخاً واحداً في لحاظ اعتبار المعتبرين وإن اشتركت كلها في أصل الإعتبار و الوجود الذهنى، فإنك إذا نظرت إلى الأحكام التكليفية وجدتها تباين الأحكام الوضعية.

إذ من الواضح أن الأحكام التكليفية ينتزع منها عنوان البعث و الزجر و التخيير، ولا تنتزع هذه العناوين من الأحكام الوضعيه، كالجزئية و الشرطية، فتختلف هذه الأمور من حيث تخصص كل اعتبار بخصوصية خاصّة لاتقوم تلك الخصوصية بالإعتبار الآخر.

فإن الفرق واضح بين اعتبار الحقّ و اعتبار الملكية، فتقول ان لزيد حق الشفعة على عمرو و له حق التحجير في الأرض الفلانية، و إن جاز سلب الملكية عنه بذلك المال.

وصح لك أن تقول إن كان ملكية في عالم الإعتبار و الذهن ليست بحق، لا

بالحمل الأولى الذاتى و لا بالحمل الشائع الصناعى و إن اشتركا فى أن كل واحد منهما لا تقرر له في الخارج إلّا باعتبار المعتبر و تشريع المشرع.

أنظر إلى عنوان الملكية و المالية مثلا، إن حبة الحنطة والأرز مما ينطبق عليها عنوان الملكية فتقول هذه الحبة من الحنطة أو من الأرز ملك لزيد و جاز أن تقول لامالية لها حيث لايبذل بإزئها المال وإن لم يصح سلب الملكية عنها من زيد.

و النتيجة إن ماقدمناه من العناوين السابقة و إن اشتركت في أنها اعتبارات ووجودات ذهنية إلّا أن كل واحد من الإعتبارات قائم بحد خاص لا يتجاوزه إلى الحد الآخر.

فمثلا ـ الملك و الحقّ و إن اشتركا في عنوان اعتبار الإضافة أو اعتبار الجدة في الملكيه إلا أن أحد الإعتبارين قائم بحد يباين الإعتبار الآخر و ان ترتب على عنوان الملكية أو المالية حق من الحقوق.

فإن كثيراً من الإعتبارت العقلانية و الشرعية يترتب عليها من الحقوق فالدار مثلا لزيد ملك، و له حق أن يبيح للأشخاص الدخول فيها و يملكها و أن يوصي بها أو يوقفها.

وقديكون الحقّ مما تترتب عليه الأمور الإعتبارية فمثلا للفقير حق في مال الغنى على نحولو أعطاه الغني ما لا وملكّه وصار ملكاً له، أو أن أحد الشريكين قد يوهب الشريك الآخر فيملك المال كله.

إذا اتضح لك هذا البيان، ظهر لك الإعلام من المناقشة، فان بعض أجلة السادة[1] يرى أن الملكية و الحقّ من أنحاء المقولات الإضافيه، وإنها من المقولات المتفاوتة بالشدة و الضعف، فالإضافة الشديدة، يعبر عنها بالملكية و الإضافة الضعيفة، يعبر عنها بالحق.

واختار المحقق العراقى، أن الملكية و الحقّ من سنخ الماهيات، و الأمور الواقعية، و ليست قائمة باعتبار المعتبرين فقط، وإنما هى ماهيات واقعية، نظير

١ . الفقيه اليزدي في حاشيته على مكاسب الشيخ المرتضى قدس سره

حقيقة الكلية و الجزئية، والفصل و الجنس، وإن وضع الالفاظ للمعانى أيضاً من سنخ الأمور الواقعية و قد التزم بالمعاني الحرفيه أنها من سنخ المقولات الإضافية، و أن مفاهيمها مستقلة، نظير الإعراض بالقياس إلى الجواهر.

فالمعاني الحرفية عنده مفاهيم مستقلة في المعنى، و ان كان وجود المعنى الحرفى قائما بالمعنى الإسمي، و ان الشارع المقدس في مثل الحقّ و الملكية كشفهما للناس وأبرز حقائقهما وماهيتهما.

ومن الواضح، بعد ما عرفت أن الملكية و المالية و الحقّ، وكل حكم تكليفى أو وضعى، ليس من سنخ المقولات القابلة للتشكيك، كالجوهر و الكم والكيف، أو غير قابلة للتشكيك كسائر المقولات الإضافية لما بيناه إن الملكية و المالية و الحقّ ليست وجوداً ولا حيثية موجودة و إذا لم تكن من سنخ المقولات غير القابلة للتشكيك فكيف يمكن أن يلتزم أحد من الفقهاء بأنها من المقولات المشككة كالجوهرو الكم و الكيف، ولو كانت حقائق مقولية ما اختلفت الأنظار فيها، فرب ملكية شيء في عرف قوم كملكية الخمر أو بيع آلات القمار و ليست بملكية عند آخر كالشارع المقدس، ورب قوم يرتبون آثار الملكية حتى على مالا مالية له وآخرون لايرتبون أثر الملكيه على نحو ذلك.

وعليه فما بنى المحقق العراقي من أن الملكية والمالية و الحقّ أمور واقعية يرد عليه ما أوردناه من اختلاف الأنظار في ملكية الأشياء في المعروف ولو كانت ماهيات واقعية لما اختلفت الأنظار و لكانت من سنخ الواقعية الّتي لا تختلف الأنظار فيها.

توجيه للقول بأن الملكية أمر مقولي أو واقعي

قد يوجه غرض القائل، بأنها من المقولات أو من الأمور الواقعية بلحاظ أن الإعتبار قائم بالنفس و نحو من أنحاء الوجود الذهنى، وإنه بهذا المعنى مقولة من المقولات أو أمر واقعى، إلا أن هذا التوجيه منا لكلماتهم بعيد عن تحريرهم.

و بعد ما عرفت أنّ حقيقة الملكية و المالية و الحقّ تكليفا و وضعاً، من سنخ إعتبارات متعددة.

وأما ما نسب إلى بعض أعلام العصر[1] من أنها جميعاً إعتبار واحد، لاوجه له.

و من الواضح، أنّ تلك الإعتبارات تختلف من حيث حدودها و حيثياتها والمصالح القائمة بحسبها، فالإعتبار في كل مورد من الموارد يخالف الإعتبار الآخر مفهوما و ملاكاً و اثراً،فاعتبار المالية يباين المعلوم من وجه في مقام التحقق.

وهكذا نحو اعتبار الملكية، فانه يباين اعتبار الحقّ و ليس بحدوده من حقيقة الملكية بحدودها، بل هو مفهوم آخر يباينها و لا ينطبق أحدهما على الآخر مصداقا وحملاً شايعاً صناعياً، فهما لدى العقل يختلفان بالحمل الأولي الذاتي وبالحمل الشائع الصناعي، و ما ذلك إلّا نظير توافق حقيقة الجوهر و حقيقة الأعراض فإنها وإن

---

١ . السيد الخوئي

كان كل واحد منها وجوداً إلا أنها تختلف باعتبار مراتب الوجود و حدوده.

و قد ذهب بعض أعلام العصر[١] باتحاد إضافة الملكية مع الحقّ وإن اختلاف الملكية و الحقّ، ليس من ناحية الإضافة الخاصة، وإنما اختلفا من ناحية المتلق وإضافة الملكية عين إضافة الحقّ، إلا أن ما تعلق به الحقّ، غير ما به عنوان الملكية فيه.

فإن من الواضح، أن الشريك مع شريكة بملك مشاعا، و ليس للشريك نحو تعلق بملكية الآخر، وإن لم يجز لأحد الشركين إذا أراد أن يبيع أحدهما فلا يبيع إلا بإذنه وإذا تشفع بالمال بقيمة غيره لم يجز له البيع على غيره، فالفرق جداً واضح بين ملكية الإشاعة، وبين كونه مماله حق في ملك غيره، و فرق واضح بين قولنا زيد له حق التحجير، وعمرو قد ملك لأنه قد أحيى الأرض بعد موتها مثلاً، فتجد أن الحيازة موجبة لإضافة خاصة لا تتولد من عنوان التحجير.

١. السيد محسن الحكيم

نظرة و تحقيق

إن الّذي يأتى في النظر أنّ جميع هذه الإعـتبارات مـن التكـليف و الوضـع والملكية و المالية و الحقّ، إعتبارات خاصة متباينة سواء كـانت إعـتبارات لمـقولة الجدة أو لمقولة الاضافة.

وأما إرجاعها إلى إضافة خاصة واحدةو اعتبار واحد في الجميع، مـن غـير تعدد في عالم الإعتبار من المشرعين، أو الوحدة بين الملكية و الحقّ، مما لايتطابق مع الوجدان و البرهان كما عرفت، فإن لكل واحد من هذه الإعتبارات آثاراً خاصة لا يرتبط بعضها ببعض، وعند اختلاف الآثار والأحكام عقلا و عرفاً، فكيف تكون هذه الأمور أمراً واحداً في عالم الإعتبار أو في عالم الواقع.

وعلى أضواء البحوث المتقدمة يتضح لك أن عنوان الملكية و المالية و الحقّ والأحكام التكليفية والوضعية و الولاية والقضاء و الحكومة أمور إعـتبارية وليست أموراً مقولية و لا أنها أمور واقعية، وإنّ كل من مارس فن الفلسفة و الحكمة يتضح له أنها من سنخ الإعتبارات العقلائية أو الشرعية.

غايتة أن الإعتبار الشرعي أو العقلي لا بدفيه من وجود غـاية و مـصلحة أو مفسدة يوجب للشرع اعتبار ذلك الشيء من حـيث كـونه ذامـصلحة و مـلاك وإلا فالمشرعون لايمكنهم أن يشرعوا شيئاً أو يعتبروا أمراً إذ لم تكن هناك غاية و غرض موجب للتشريع و جعله قانوناً بين الناس.

حقيقة الملكية و غيرها من الإعتبارات

إعلم ـ أنك عرفت تفصيلا فيما قدمناه من المباحث قبل البيع أن الملكية على أنحاء:

أحدها: أن تكون الملكية إشراقيتة و حقيقتها إحاطة العلة بالمعلول خارجاً وهى إحاطة الواجب بمخلوقاته سبحانه و تعالى.

ثانيها ـ أن تكون الملكية أمراً مقولياً خارجياً كالمقولات من الجدة و غيرها نظير ملكية الرسول الأعظم ﷺ للأشياء والمملوكات، فهذه الإضافة واقعية وخارجية وهي نحو من إحاطة المضاف بالمضاف إليه.

ثالثها ـ أن تكون الملكية كما بينا أمرا إعتبارياً ناشئاً عن غرض وغاية و حقيقة الملكية المتداولة بين أرباب الفقه ليست إلا إعتباراً عقلائيا أو شرعياً.

وحقيقتها كما أوضحناه هو اعتبار مقولة الجدة دون اعتبار مقولات الإضافات الأخر لأنها نحو إحاطة إعتبارية و هذا المفهوم يتناسب مع الجدة، فالجدة مقولة واقعية و الملكية جدة اعتبارية، راجع ما تقدم تفصيله منا.

و كما أن الملكية أمر إعتبارى كذلك المالية و الحقوق أمور إعتبارية.

و على أضواء هذه المباحث تعرف ما ذكره الفقهاء من تقسيم أبواب الفقه إلى عبادات و معاملات و إيقاعات و وظائف شرعية وأحكام، وإن العبادة على نحوين؛

أحدهما ـ ما يعتبر في حقيقتها قصد القربة بحيث لو لا القربة لم يكن أمراً

إعتبارياً شرعياً نظير الصلاة و الصوم و الزكاة و الخمس من بعض الجهات فإن قوام هذه الأمور بقصد القربة.

ثانيها ـ ما يكون قصد القربة محققا لكمالها، كزيارة المؤمن، و قبور الأنبياء والأئمة، وقضاء الحوائج، فإنها تكون عبادة إذا قصد العامل القربة فيها، فهي أعمال عبادية بالعناوين الثانوية.

وأما المعاملات، فما كانت حقائقها متقومة بالطرفين، وأما الإيقاعات فهي متقومة بطرف واحد، وإن اشترط فيها شرط من الشروط.

وأما الوظائف الشرعية، كالقضاء والولايات فهي من الأحكام الوضعية بالمعنى الأعم، وأما باب المواريث ونحوه فهي أحكام شرعية، و ليست من سنخ العبادة و لا المعاملات و لا الإيقاعات و الاالوظائف الشرعية.

وإنّ هذا التقسيم الّذي ذكره الفقهاء بهذا النحو راجع لما بيناه من الأحكام الوضعية و التكليفية وإنها ترجع كلها إلى العناوين السابقة من الملكية والمالية والحقوق والأحكام التكليفية و الوضعية.

أحكام الملكية وأسبابها

إن للملكية أسباباً:

الإحياء، فمن أحيا أرضاً فهي له، أو تحقق إحدى المعاملات من البيع والإجارة و الهبة و الصلح و المزارعة و المساقات إلى غير ذلك، مما يأتي من الأحكام الفقهية والتوارث، فإن موت الموروث سبب لملكية الوارث للمال واليد لو أخذت شيئاً من الغايات باستيلائها، أو قبض على الماء بظرف من الظروف او حفر نهراً بيده فإنه يوجب كون الماء تحت يده و مستوليا عليه، او استولى على مال من الكنوز و المعادن.

و ليست الملكية منحصرة في الحيازة و الإحياء كما ذهب اليه بعض أعلام العصر[1] فإن الحيازة و الإحياء وإن كانتا أول توجه العقول البشرية إلى الملكية من هذه الطريق، و الحيازة والإحياء هما أول سبب لتملك البشر على وجه هذا الكلوكب ولكن لا على وجه اختصاص الملكية بالحيازة وإلا حياة وإن كان سبب الملكيه من الإحياء و الحيازة أول تملك البشرية للأموال، فتخصيص الملكية بالحيازة والإحياء لا وجه وإن كان هذا السبب في ملكية الأشياء في عالم المجتمع الإنسانى أقدم من كل سبب في الملكية من التوارث و المعاملات و الهبات و غيرها، وإن كان ترتب الملكية على الإحياء و الحيازة في أنظار البشر في أوائل نشأته محل منع إذ ليس هناك توجه منه بكون الحيازة و الإحياء سبب لاعتبار الملكية خارجاً، بل لا يخطر

---

١. الايروانى

في أذهانهم ذلك، فإن المتبادر لهم، في تلك العصور هو الإستيلاء على الشيء لا ترتب الملكية الإعتبارية على الحيازة سبب لتحقق الملكية في عصور متأخرة، ولعله بتعليم الأنبياء والرسل وإن كان الأحياء سبباً واقعياً للتملك، وإن لم يلتفت إليه البشر في أول نشأتهم، و لا ملازمة بين الملكية الواقعية وقصد التملك، وعلى هذا فتكون الأرض المحياة ملكاً لمن أحياها وإن لم يلتفت إلى عنوان تملكها.

و على أضواء ما تقدم، يتضح لك أن الإضافات بين كون الحيازة و الإحياء وتسليط اليد وموت الموروث تكويناً وإيجاد البيع بالإنشاء و المعاطاة، إن كان ذلك موجب في نظر العقلاء و محقق لعنوان الملكية، و لا تنافى بين كون الاسباب تكوينية، و بها تتحقق الماهية الإعتبارية بالإحياة و الحيازة و الإجارة و نحو ذلك في نظر العقلاء والمشرعين.

فالماهية إعتبارية و إن تحققت بأسباب تكوينية في عالم الإعتبار، كما أنّ المعروف في أذهان العقلاء ترتب البيع و الإجارة و الهبة بالتعاطى، فالملكية إذاً مايرى العقلاء إيجادها بأسباب تكوينية أو اعتبارية، كالحيازة و الإحياء و التصرف باليد وإنشاء العقد مما يوجب في انظارهم ترتب تلك الماهيات الإعتبارية من ماهية البيع والاجارة والشركة والهبة و نحو ذلك على الأمور التكوينية، نظير ترتبها على العناوين الإعتبارية، من إنشاء صيغة البيع أو الإجارة أو الصلح و نحوها و استبعاد ذلك لا دليل عليه لقيام سيرة العقلاء على خلافه من تحقق المفاهيم الإعتبارية بالأمور التكوينية، من الحيازة والإحياء وموت الموروث ونحوها.

فهي في أنظارهم أسباب تتحقق بها في عالم الإعتبار تلك الماهيات الّتي اعتبرها المعرف أو الشارع من الملكية للشيء، سواء كانت الأسباب من عالم الإنشاء والصيغ اللفظية أو من عالم الأمور التكوينية كالمعاطاة و الإحياء.

قد يخطر في البال خاطر أن الملكية من قبيل الحكم للموضوع فترتب الملكية على الإنشاء أو على المعاطاة كمن قبيل ترتب الحكم على موضوعه فليس المورد من قبيل الأسباب والمسببات التكوينية للماهيات الإعتبارية و لا من الأسباب

الإختيارية الموجبة لتحقق الماهية الاعتبارية من البيع و غيره و يندفع هذا الخاطر بادنى توجه للنفس.

وبيانه، ترتب الملكية ليس من قبيل ترتب الحكم على موضوعه و لا العارض على معروضه بل يرى العرف أن المعاطاة و الإنشاء من قبيل الأسباب في عالم الإعتبار لا يجاد مفهوم البيع أو الإجارة أو الشركة و نحو ذلك و لا يخطر في بال أحد أن المتكلم إذا قال «بعت» أو ملكّت لم تكن الملكية من عوارض الإنشاء و محمولاته و إنما يتبادر إلى الذهن أن لفظ «بعت و ملكّت» ينشىء في عالم الإعتبار حقيقة الملكية و إلا فيحتاج المقام في ترتب الآثار على ملكية أخرى إذ الملكية هنا إنما وقعت محمولة على حسب الفرض أنها عارضة للإنشاء وليس في أذهان العرف أن الإنشاء موضوع للملكية، و ثانيا إن لازمه أن لا تكون الصيغة أو المعاطاة موجبة لإنشاء شيء والمفروض أن كل من قال «بعت أو ملكّت» و قال المشتري قبلت فهم ترتب الملكية على الإنشاء لا أنها عارضة للإنشاء.

و من أضواء ما بيناه ظهر لك أن هذا كله في مفاد هذه الأمور من الملكية ونحوها و حيث جرت عادة المؤلفين في باب البيع التعرض لمفهوم الحقّ و أقسامه وأحكامه ولم يعقدوا له باباً مستقلا في الفقه حتى كان الناظر يرى خروج بحث الحقّ عن المسائل الفقهية و كأنه يراه إبتداء على وجه الإستطراد إلا أن ذلك يرتفع بأدنى تأمل، إذ أن جملة من أبواب الفقه كان البحث الإنسان في باب الشفة و التحجير وحق الخيار والفسخ في المعاملة و خيار العيب و الشروط و الغبن و حق المدعي على المدعى عليه في باب القضاء و حق الرجوع إلى الزوجة في الطلاق الرجعى إلى غير ذلك، وليست هذه المباحث من قبيل المبادىء الأحكامية للفقه أو المبادىء التصورية أو التصديقية وليست نظير أبحاث المياه المعقوده في باب العبادات إستطراداً في الطهارة و إن لم تعنون الحقوق بعنوان مستقل و لكنها مقصودة في البحث.

وعلى كل فنقول على وجه الإجمال و الله الثقة و منه التسديد.

الملكية والمالية في الإسلام

إن الإسلام دين الإنسانية و صراط الحياة ولا بد للدين الحقيقي الّذي لا يختص بقوم دون قوم، نظير رسالة موسى عليه السلام إلى اليهود، وعيسى إليهم أيضا، ورسالة الإسلام هي الخالدة الّتي لا تختص ببيئة دون أخرى ولا بقوم دون آخرين، ولا بشرقي أو غربي أو بأبيض أو بأسود،فهو دين التكامل في الحياة على الوجه التام من ارتباط العبد بربه وحياته في هذه النشاة.

وإن الإسلام قد نظم سلوك الإنسان مع الآخرين من أبناء جنسه، وحيث إن نظرة الإسلام إلى المجتمع كنظرته إلى شخصية واحدة ذات أخلاق و مثل عالية، و لما كان الإسلام عارفاً بموقعية المال في هذه النشأة، عبر القرآن الكريم عن المال أنه أهم من الأولاد في آيات كثيرة، فتارة يعبر أن المال زينة «المال و البنون زينة الحياة الدنيا»[1] و أخرى يعبر أن المال فتنة، كالأولاد «إنما أموالكم وأولادكم فتنة»[2] إلفاتاً لنظر المجتمع، أن يروا أن المال من جهة هو عنصر الحياة الحقيقى، إذ به يقع النسل والذريه و به ينظم حياته البيتية و الإجتماعية، وبه يتفضل على الضعيف، وبه يدفع البلاء عن نفسه، و لذا عبر عنه بالزينة.

فهو العنصر الحقيقى في هذه النشأة و لذا اهتم الكتاب الكريم والسنة النبوية

---

١. الكهف ٤٦ ٢. التغابن ١٥

وكلمات أهل البيت عليهم السلام بتوجيه المكلفين إلى توظيف المال وأنه يجعل وسيلة لحفظ المجتمع والفرد، و لو لا المال لأصبح الإنسان لا يملك لنفسه نفعاً.

وإن الفقر كما عرفت عن الرسول صلى الله عليه وآله «كاد الفقر أن يكون كفرا»[١]، وأي فقير يعاني الحياة وقوته اليومي يتوجه إلى حفظ النظام الإجتماعي أو تدبير منزله أو راحته، بل كل ذلك مفقود منه، و يكون العبد في غاية العناء.

ولذا إن الشارع المقدس إهتم بتوجيه الإنسان إلى الخطوط السليمة الّتي بها يحفظ نفسه و يحفظ مجتمعة، و أن لا يطلب المال على وجه الإفراط حتى يصبح أبناء جنسه كالعبيد بين يديه، و لا أن يتجنب طلب المال و التوجه إليه بزعمه أن هذا ورع وزهد.

فالكتاب الكريم يلفت نظر المسلمين إلى أن المال به حياة الإنسانية، و هو خير محض و بركة في الأرض و لكن على الوجه و النهج الّذي أراده الله سبحانه و تعالى وأراده رسوله، فإذا طلب الإنسان المال على الوجه المشروع من غير تعد و لا ظلم وزائده و لا إحتكار، ولا غلبة على الضعفاء لجلب المال، و لا تجميد المال في غير المنافع للبشرية، وإلا كان المال و بالا على الإنسان.

فالمال فتنة واختبار على الخلائق، كما قال تعالى «إنما أموالكم وأولادكم فتنة»[٢] وليس المقصود من الفتنة أن المال شر محض، ثانياً المقصود أن المال تجربة واختبار لمن أخذه و حازه.

فإن سير المال على السنن المشروعة و القوانين الإلهية تقلب من خير إلى خير ومن فضل إلى فضل، و من منزلة إلى أعلى، فبالمال تسد حاجة الضعيف والفقير وبالمال يرحم اليتيم و ابن السبيل، و في المال يأخذ بعواطف أهل بيته، و في المال تقام شعائر الإسلام، و به تحفظ ثغور المسلمين و به يقام الجند و العساكر في الثغور الإسلامية، و به النظام الداخلي و الخارجي.

---

١. الكافي ج٢ ص٣٠٧، الخصال ص١٢، الأمالي ص٣٧١ شرح أصول الكافي ج٩ ص٣٧١، وسائل ج١١ ص٢٩٣، خاتمة المستدرك ج٣ ص١٠٤.
٢. التغابن: ١٥.

فإذا حسبت حساب المال إذا كان في السير المعتدل و في نظام العدالة الإلهية، وجدت صاحب المال قد كملت نفسه و انبعثت منه الخيرات، وتوفرت فيه كل بركة.

أما إذا أخذه من طرق غير مشروعة من الربا و الإحتكار واستخدام النفوس بالقهر، واستهلاك الضعيف في ماله، و التغلب على الفقراء في أموالهم و الربا على الضعفاء، وجدت المال جريمة من أعظم الجرائم و سيئة من أشد السيئات، إذ به استهلاك المجتمع و استملاك البشر و استثمار منافعهم من غير مقابلة و لا مبالاة.

و لذا إن الشارع المقدس قد منع جمع المال من غير طريق العدالة، وإذا كثر المال في يد شخص من غير جهود و تكسّب، فما هو إلا من طرق الحرام.

و عند ماجاء الإسلام، لم يجعل من نال مالا من كل طريق ملكه وإنّما جعل المال للأفراد من الأمة بتحصيل جهود الأفراد على سنن خاصة و طرق مخصوصة، لا أنّه يتوجه إلى المال بكل دافع، و على أى طريق حصل، فقد سد باب الربا الّذي به تستهلك النفوس و الإحتكار و ظلم البشر و عن تحصيل الأموال الّتي سلب الشارع ماليتها و جعلها محرمة بحكم المعدومة كمالية الخمر و القمار و ما يتبادل به في الملاهي، و جعل ملكية عامة لولاة الأمر و مقام الإمامة من أراضي الموات و الأنفال، وجعل أمرها بيد ولي الأمر والقبض على أزمّة الأمور، و لم يجعلها بأيدي الأفراد المقتدرين لأجل أن يقام بها المجتمع و يقّوم بها الناس، فيحيون الأرض بعد موتها، وقال رسول الله صلى الله عليه وآله من «أحيا أرضاً ميتة فهي له»[1].

و كل ما كان من وظائف الحكومة الإسلامية و ولاة الأمر يختص به الولي والحاكم وإنما جعل بيده للحاجات العامة و الوظائف الّتي لا تختص بفرد دون فرد، لتكون حياة المسلم في رفاه و راحة و غناء ... .

---

١ . الكافي ج ٥ ص ٢٨٠، من لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ٢٤، ج ٤ ص ٣٤٧ معاني الأخبار ص ٢٩٢، المجازات النبوية ص ٢٥٥ الإستبصار ج ٣ ص ١٠٧، تهذيب الأحكام ج ٤ ص ١٤٥.

الإقتصاد الإسلامي

إن الإنسان عند ما خلق على وجه هذا الكوكب و خرج عن عالم الحياة الأولى، وتشكل بالمنزل و القبيلة و البيئة و القطر إحتاج إلى النظام الإقتصادى الّذي يحفظ به حياته، فتطور علم الإقتصاد إلى أن بلغ في هذه الحياة المهمة الكبرى، وأصبح علم الإقتصاد و علم النفس و علم الأخلاق و علم المنزل تابع لعلم الإقتصاد، وأصبح علم الإقتصاد على وجه هذا الكوكب هو المهمة الّتي يقصدها الإنسان في حياته، و لا يرى لغير الإقتصاد تلك الأهمية كالإقتصاد، حتى أصبح كثير من البشر قد أنكروا عقائدهم. ومبادئهم الدينية سبب التوجه إلى الإقتصاد، و برون الشرف و القدرة و الغلبة هي الحرفة بكيفية الإقتصاد.

و يختلف هذا الفن بحسب اختلاف أغراض الممالك والأقطار و البيئات، فاللرأسماليين والإقطاعيين سلوك في الإقتصاد، و يرى الإشتراكيون في الإقتصاد سلوكاً آخر، و يرى الشيوعي العالمي و الشيوعي في الممالك الخاصة نظرة أخرى في الإقتصاد، وعندها يختلف إختلافا كثيراً بحسب البيئات و الأغراض و القدرة في مملكة دون أخرى و حصول الإنتاج في قطر دون آخر.

و على هذا فالإقتصاد ليس له حد خاص لا يختلف عنه بل يختلف باختلاف البيئات و الأقطار و الممالك و القدرة في العمل و البطالة و عدم تيسر وسائل الإنتاج

ويصير علم الإقتصاد على هذا البيان مما تختلف فيه العصور و الممالك في القدرة على الإنتاج و عدمها، و قد عرفه الغربيون بتعاريف، إذ يرون أن الإقتصاد علم تدرس فيه تصرفات الإنسان الّتي تعتبر صلة بين غاياتة و وسائل إشباعه و رغباته.

وعندما يراجع الإنسان الباحث تعاريف علم الإقتصاد، يرى كلا يعرّف هذا العلم بما تقتضية بيئتة و مجتمعة، و بما يحاوله من القدرة و وسائل الإنتاج في بلده، وقد يحاول في علم الاقتصاد السيطرة و السلطة على غيره من الممالك و الحكومات.

وأصبح في هذا العصر الإقتصاد هو أهداف الحكومات، وأن يهيمن كل شعب ومملكة على غيره في الإقتصاد.

النظرة حول الإقتصاد الإسلامي

إن الإقتصاد الإسلامي لا يسعنا بيانه على وجه التفصيل، و قد أوكلنا ذلك إلى ما كتبناه في مباحثه. وإن الهدف هنا على وجه الإختصار هو الإشارة إلى ما أسسه الإسلام في الإقتصاد، وأشار إليه الإمام علي ابن أبي طالب عليه السلام في عهده الكريم.

إن الاقتصاد الإسلامي حقيقة ثابتة، لا يختلف بالعصور و الأجيال و لا يختلف بالحكومات و البيئات، إذ الإقتصاد في الإسلام نظام إلهى، يتكفل بجميع أطوار الحياة ولا يختص بمملكة دون أخرى بل هو قانون للبشرية جمعاء، فإن الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله في رسالته من السماء، قد تكفل لنظم الحياة إلى آخر العصور، وليست الشريعة الإسلامية مختصة بقوم دون قوم، و لا بأمة دون أخرى، لأن التعاليم الّتي جاء بها الرسول صلى الله عليه وآله تعاليم عامة لكل البشرية و نظام شامل لكل النفسيات على مر العصور.

وإنّ الإقتصاد الإسلامي، ليس فيه تقديم أمة على أخرى ولا قومية على أخرى والنظام الإلهي لا يفضل قطر على قطر، أو مملكة على مملكة، لأن نظرة الله على عباده نظرة اللطف والكرامة و الرحمة والإحسان.

الإقتصاد الإسلامي هو جزء من مبادىء الاسلام، و قانون من قوانينه، وإن قانون الإسلام متكفل لأنظمة الحياة، فقد يبحث الباحث عن الإقتصاد و يعريه عن

مبادىء الدين، فإنك إذا نظرت الى إقتصاد الغربيين، واقتصاد الإشتراكيين و الشيوعيين تراه قد تعرى في نظامه عن تطورات الدين، فتراه علما و تجسما، بصورة لا يتشكل بأى شكل من مبادىء الدين و لا يرتبط بأي بحث خلقي، فتجده عارياً عن جهات المبادىء الدينية و الخلقية.

أما الإقتصاد الإسلامي فهو جزء من نظام الحياة على وجه هذا الكوكب ناشيء عن تعاليم سماوية، لم يلحظ فيها بيئة دون أخرى، و لا جيلا دون جيل، بل يبتنى على العقيدة الراسخة الّتي لا تحوّل فيها و لا تغيير، و على تربية نفسية و عدالة إجتماعية وخلق كريم.

فالإقتصاد يحكي من جانب العقيدة و من جانب تربية النفس و ما فيها من الغرائز والتطورات، ويحكي من الجانب الآخر المثل العليا و الخلق الكريم.

وإن الإقتصاد الإسلامي مرتبط بموضوعية الدين، و دروس النفس و كمالاتها الأخلاقية و المسايرة مع الأخلاق الفاضلة.

و لذا إن الإقتصاد من توابع علم الأخلاق في العالم الإسلامي ولا يتحكم الإقتصاد في نفوس البشر من غير خلق وتربية و عدالة من حيث الكسب والعطاء و من حيث تفنن التجارة و المبادلات و الشركات و من غير عقيدة و عمل يحكي المثل العليا.

فإن الإقتصاد إذا لم يبتنى على عقيدة راسخة و نفسية عالية لا يقع في أهمية من النفوس، و لا يتمركز في جبلات البشر، و لا يحل المثل إلا على غرائز المجتمع، فالإقتصاد من مبادئه عقيدة راسخة و نفسية متكاملة واجتماع صحيح على مبادىء الأخلاق و كرامة الإنسان، و ما لم يتقوم الإقتصاد بهذه المبادىء، فلا يكون إلا وسيلة لاستثمار أعمال أفراد أو لحماية حزب يقوم بثورة استهلاكا للنفوس من أصحاب القوة و النفوذ.

قواعد الإقتصاد في الإسلام

الإقتصاد الإسلامي يتبع عدة إطارات:

أولاً ـ التوحيد و توابعه من الإعتقاد بالنبوات وارتكاز العقيدة في عنصر الإنسان، بحيث يأخذ أساساً محكماً للبناء في عمل المسلمين و العقيدة بهذه الكيفية لها أثرها الخاص في تربية المسلم و عمق العقيدة المؤثرة في حالاته ونفسيته، ولا يتقوّم الإقتصاد بما أنه استنتاج المزارع و عمل العامل و حرف الصنايع من غير أن يبتنى على أساس العقيدة في أعماق القلب والضمير.

ثانياً ـ إن يبتنى الإقتصاد على نفسية المسلم المتوجهة إلى نفسية صالحة ونفسية كريمة قد تنبت على الفضائل و تجنب الرذائل، فإن الإسلام قد سيّر الأرواح والنفوس إلى أعلى سلوك، في منتهى البشرية، حتى تقل الرذائل أو تنعدم، وتكون الفضائل قد امتزجت بروحه وعقله وإلا فالإقتصاد لا يعتبره الإسلام بما هو صنعة إنتاج ومعاملة حرف فقط، وإنّما يراه فضيلة من أجمل الفضائل لنفس المسلم بعد ارتباط الإقتصاد بفنون شتى.

ثالثاً ـ إن الإقتصاد يرتبط باجتماع المسلمين و يكيّف حالات الإجتماع على الوجه الأحسن، فالإجتماع عند الإسلام، هو النظام على وفق الأسس الدينية والمثل العليا للمعارف الإلهية.

إن المجتمع الإسلامي يكيّف روحية المسلم بالعلم و العمل، ويصيّره وافياً بكثير من الفضائل، من الوفاء و الصدق والأمانة و المساوات والأثرة و التبادل بين الأفراد بالأخلاق الفاضلة، بعضهم مع بعض بالمروة والإحسان، حتى يصبح المسلم مجمعاً للعواطف الموجبة للمحبة و مجمعا للعلم و العمل الصالح.

فالإسلام في اقتصاده لا يربط اقتصاده بعالم الطبيعة، وهل أن عالم الطبيعة يفي بحاجات البشر، أو لا يفي بحاجات البشرية وعندها يقع المجتمع في إطار ضيق ودائرة غير واسعة و تحدث له مشاكل يصعب الخروج منها، وليس الإقتصاد الإسلامي متحولا على وسائل الإنتاج منها و مقدار تعديل التوزيع عليها.

الإسلام في فكرته و دروسه أرقى من هذه التصورات الّتي يحاول بعضهم سيطرة الرأسماليين على صدورهم و البكاء بإغاثة المستضعفين، وكل هذه المحاولات تنجر إلى قدرة الأفراد على استهلاك المجتمع لمصالح الحزب أو الأفراد، إذ أن النفوس قد جبلت على المصالح الشخصية والمنافع الخاصة بالأفراد أو الأحزاب.

ولما كان الإسلام أرقى فكرة وأعلى تصوراً أراد أن يجعل المجتمع في حدود ثلاثة، حد يخص الفرد و الأفراد، وحد يخص المجتمع، وحد يخص الدولة الإسلامية، و لا يتعدى أفراد كل صنف من الثلاثة على الآخرين، فليس للفرد حد التعدي على المجتمع، وليس للمجتمع الإفراط بحدود الأفراد، وليس بحرية كاملة في حدودها فالحاكم الإسلامي يتمتع بالهيمنة على النوع والأفراد بوجه صحيح، والمجتمع يتمتع مع الدولة بمصالح نوعية لا تضر بالأفراد، و لا تضيق دائرة الدولة و لا تسلب هيمنتها المشروعة لها.

وأنت إذا فكرت في واقع الأمر، تجد أن حالات البشر، في كل عنصر ينحل إلى عناوين ثلاثة، في كل مملكة و دولة، حالة فردية، كتاجر و مالك و عامل و زراع، و حالة إجتماعية و حكومية، كعنوان هذه المملكة و مجتمعها غير مجتمع المملكة الأخرى.

و إن المجتمع لايحفظ و الأفراد لا تتكامل في جهتها الإقتصادية إلا إذا حفظ الفرد بحريته، ان يسلب حقوق الفرد و تذهب جهوده، وأن تلك الجهود الّتي أنتجت منافع الطبيعة، وإن الفرد الّذي قاوم الحر و البرد والأسفار و الأخطار في البر والبحر أن تأتى له الدولة و تذهب جهوده، و لا يستفيد من جهوده ثمرة من الثمرات، و يرى أن نتائج أعماله و زحمات حياته قد آلت لقوم آخرين، و انتفع بها من لم يقاوم الحر والبرد، وكيف يرضى العاقل الشاعر أن تكون جهوده تضحية لقوم آخرين، و هذا مما يوجب الكسل في المعاملات و التجارات و الزراعة و الفلاحة.

و من الواضح أن كل إنسان و فرد قد جبل على حب الذات وإبراز شخصيته، وإظهار مجد كرامته و كرامة المجتمع.

وإحدى موجبات الكرامة والشخصية أن يتقدم إلى ميدان الحياة و يعمل بجهوده لنفع نفسه و إبرازها إلى المثل الأعلى و إذا كبتت نفسه و كرامته، فقد أصبح عاملا و آلة متحركة بيد غيره، لا يجلب لنفسه نفعا و لا يدفع عنها ضراً.

فالإسلام بقانونه المطابق لعلم النفس و الفطرة لا يمكن أن يطلق الفرد على ما تقتضيه شهواته و ميوله حتى لو أضر بالمجتمع أو بالآخرين، و لا يريد أن يسلبه كرامته و شخصيته، و يجعله حيواناً مسخراً أو آلة بيد غيره من غير اختيار، كل ذلك مما قضى الإسلام بمنعة و تحريمه، هذه حالة الإسلام مع الفرد.

وأما حالته مع المجتمع، فقد أثبت له حقوقاً وإطاراً واسعاً و حفظ جميع جهاته المادية و المعنوية.

والاسلام قد جعل المجتمع، بمنزلة عالية و مرتفع رفيع، فإذا نظر الإنسان إلى ما جعله الإسلام من الحقوق للمجتمع، وجده قد رفع منزلته و أحكم كيانه و مكنه من الفرد بحدود خاصة.

و بكلمة موجزة، إن الاسلام قد بنى على ملكية الأفراد والأشخاص بحدود خاصة، و بملكية للمجتمع من الفقراء و رجال العلم و ابن السبيل و كل مستضعف، فله ملكية نوعية، يعبر عنها الشارع بالزكاة و خمس السادات و سهم الإمام ورد

المظالم ومجهول المالك، فإن هذه هى المصارف الإجتماعية لحفظ الضعيف و الأخذ بيد المستضعف، وأن يعيش بعيشة سامية كسائر الأمة في معيشتهم من الإقتصاد الّذي لا إفراط فيه ولا تفريط وملكية راجعة للهيئة الحاكمة الّتي تداربها شئون المملكة، وحفظ المجتمع والجهاد في سبيل الله و حفظ الثغور الإسلامية، و جميع شؤون الدولة من إحياء أرض الموات وأخذ المال من الأراضى الخراجية و سيف البحور، إلى غير ذلك من الأنفال الّتي ترجع إلى الحكومة الإسلامية.

و ليس معنى الحاكم في الإسلام إلا الأمين على تحقيق أهداف الإسلام ومصالحه، فقد جعل الإسلام الملكيات الثلاثة من غير تزاحم من أحدها مع الأخرى ليحصل الهدف من الحكومة الإسلامية، والأفراد.

نظرة حول الفوارق بين الإقتصاد الإسلامي و غيره

إن الإقتصاد الإسلامي كما أوضحناه جزء من كل في الشريعة الإسلامية، وكما أفهمت الشريعة الناس العقائد من التوحيد و النبوة والإمامة و المعاد، أفهم الإسلام أن الإقتصاد لابد أن يتبناه المسلم ذو العقيدة الصحيحة، وكم للعقيدة الصحيحة الأثر العظيم في تربية النفوس، والإقتصاد و في تحكيم أسسه القويمة، ويبتنى الإقتصاد على عدالة المجتمع و حفظ مبادئه الإسلامية.

قال الإمام الصادق عليه السلام حينما سأله السائل عن الدين، فقال عليه السلام «الدين هو المحبة بينك و بين الله و بينك و بين الناس، فإن أحببت الله، أقمت حدوده وأطعت أو امره، وانتهيت عما نهى عنه، وإن أحببت الناس قمت بحقوقهم و قاموا بحقوقك فلا تتعدى عليهم و لايتعدون عليك».

إن الإقتصاد الإسلامي، ليس مذهبا مستقلا و لامبدء برأسه من غير نظر إلى نواح أخرى، إن الإقتصاد الإسلامي جزء من كل و الكل هو الدين بأنظمته، من توحيد العقيدة والإيمان بالرسل و الاعتقاد الجازم بيوم البعث و النشور، وإن الله سبحانه وتعالى يوقف العبد على أعماله و على حسناته و سيئاته، يوم تشهد على الإنسان جوراحه، و يشاهد أعماله منذ البلوغ حتى الموت، و هذه العقيدة إذا رسخت في النفس الإنسانية و نظر إليها و نظر كالمشاهدة، وكأنه يعاينها معاينة المشاهدات

الخارجية كان لها الأثر العظيم في نفسية الشخص وأعماله، و تكون نفسه رقيبة على أعماله، من غير حاجة إلى رقيب آخر يواجهه في الأعمال، ثم يأتى إطار التعليم في القانون الإسلامي فيشاهد تلك الأحكام قد بينت على قواعد لا تتغير بالإجتماعات ولا بالمبول و الانفعالات.

وإذا لم ترسّخ العقيدة والأسس الإقتصادية في الإسلام، حاول كل فرد التغلب على ما عند الآخرين أو توجهت قوى ولاة الأمر على الناس بجلب أموالهم كما صنعه الماركسيون.

و اعلم أن القانون الإسلامي، قانون عدل و ميزان حق، يرى الفرد حريته الكاملة في التكسب و العمل و النتاج ما يستفيده من طبيعة الأرض، و يرى أن جهوده غير محاطة بالضغط والإستعمار، و لا يراها مستهلكة لقوم آخرين، فيرى ما أعطاه الله من القوى، قد استفاد منها و عاد النفع إليه، من غير استملاك و استهلاك من غيره.

وإن كل إنسان إذا رأى أن متاعب حياته قد استفاد منها منافعا في المعشية والأخلاق و التربية و التعليم كان ميله إلى الإنتاج شديداً.

و هذا بخلاف مالو رأى أن زحمات الحياة الّتي بذلها في مدة طويلة من العمر قد استغلها قوم آخرون بالقهر و الغلبة فإنه يرى أن حياته قد ضاعت و ذهبت أدراج الرياح، فهو يحقد و ينكر على كل من ضغط عليه و سلب جهوده،
فيتربص الفرص حينا بعد حين، و اذا سنحت له الفرص و المقادير، أخذ الدرهم من هؤلاء بدينار و هذا بخلاف ما إذا كانت منافع جهوده تعود إليه، هذا حال الملكية الشخصية والأفراد العاملين لأجلها.

وإذا نظرنا إلى طبقة المعوزّين و الفقراء والأرامل والأيتام ومن بهم العاهات والأراض، فيقطع الباحث في الإقتصاد، أن الإسلام يعين على ولاة الأمر و القائمين على شؤون المسلمين أن يأخذوا أموالا من الحقوق الشرعية، من زكاة و خمس ورد مظالم ومن مجهول المالك ما يسد حاجات هؤلاء الفقراء و المحتاجين، من حيث

المعاش والكسوة، و من حيث الصحة و النفقة.

فإن الإسلام قدرتب ضرائب و ماليات لا تضر بملكية الأفراد بل تحدد تلك الملكية، و تسد حاجة المحتاجين و تحفظ المجتمع، لأن الإسلام عند ما تراجع قانونه تراه و قد سد ضعف المستضعفين، و جعلهم في مقام المعاش و الحياة في الدنيا كالأغنياء، في سد حاجاتهم و عدم احتياجهم إلى التذلل و المسكنة، فبا لملكية الشخصية حفظت جهود الأفراد، وبالملكية النوعية أو الحقوق العامة حفظ خطر المجتمع.

ثم انظر إلى ماوراء ذلك، إن الإسلام قد جعل ملكية للدولة من الأراضي الخراجية، و استخراج أراضي المعادن و الغابات والأنفال و الموات و ما يحصل من الغنايم في الجهاد و ما يصالح عليه ولى مسلمين، أو ما كان عامراً حين الفتح، ثم صار مواتاً و ما خرج أهل الأملاك عن أملاكهم و تركوها بواراً، فهذه كلها ترجع إلى ولى الأمر و نظام الدولة، ليحفظ بها الأفراد والمجتمع.

و هذه الملكية الثالثة زائدة بها يحفظ النظام بين الراعى و الرعية والتوازن بين المجتمع والأفراد و الحاكم و المحكوم، و لم يجعل الشارع المقدس بيت المال ثروة للولاة، و لا حياة للقواد و لا ثروة لوجوه الناس.

إنما جعل بيت المال لإدارة الجيش و التربية و التعليم و للمعارف الإجتماعية، ولسد حاجات الإقتصاد عند ضعفه، و حفظ الثغور لحياة الأمة فيؤدى للزارع مايحتاج إليه، و للعامل ما يقوم به للعمل و للفقراء و المحتاجين، إذا لم تقم به الملكية الإجتماعية.

فترى تعادل الملكيات الثلاث، من ملكية الفرد والمجتمع و الدولة، ما يحفظ به شؤون الأفراد والمجتمع و الدولة، و عند ما حدد الشارع المقدس ملكية الفرد، فمهما بلغت في الفرد المنافع لا يصل في الملكية إلى الرأسماليين، لأن الشارع المقدس، قد حدد ملكيته بحدود لا يتجاوزها، فإن الشارع قد جعل عليه ضرائب من الزكاة والخمس ورد المظالم و الكفارات، و بعد ذلك رجح له وألزمه في وصيته أن

يوصي بعد موته ثلث ماله، و ليس مصرفه إلا في المجتمع من بر الفقراء و مساعدتهم و البذل في القناطر و الطرقات العامة و المصالح النافعه بالمجتمع من أهل بيته و غيرهم، وأداء الواجبات عنه بعد مماته، وكل ذلك مما يحفض المادة، حتى لا يبلغ الرأسمالية والإقطاعية.

وترى أن الملكية الشخصية و النوعية و ملكية الدولة، كلها للصلاح العام وتنظيم السير في المعاش على أحسن الوجوه من غير ضغط شيوعي و لا استبداد كالرأسماليين.

وإن الإقتصاد الإسلامي يبتنى على الإتصال بعلم النفس، و بروحية نظام الإسلام، لأن الإقتصاد الإسلامي كما تنظمه العقيدة، تنظمه أيضاً ما في النفس من الصفات الفاضلة.

وقد عرفت منا سابقا، أن النظام الإسلامي ليس مجرد إقتناء المادة من أي طريق كان، بل المادة القائمة على العقيدة الراسخة في الضمير و على الفضائل النفسية الّتي يكون الإقتصاد مظهراً من مظاهرها و مثلا عالياً للنفس، وكما يقوم الإقتصاد على الأسس الشرعية يقوم أيضاً على روحية الفضائل النفسية، و يقوم في المرحلة الثالثة على تطبيق تلك الأحكام الشرعية فإذا طبقها تطبيقا صحيحا كان إقتصاداً إسلامياً على أتم الوجوه.

ويرتبط علم الإقتصاد بعلم الأخلاق الّذي هو السلوك للنفس و المثل العليا، ولذا إن الشارع المقدس لم يحسن للبايعين النفع الكثير بل رجح لهم النفع القليل ليدوم العمل و تسرع الحاجات في إنفاقها و بيعها.

هذه هى الموازين الّتي قام عليها الإقتصاد من العقيدة الراسخة و فضائل النفس و تطبيق الأحكام و جرى الإقتصاد على علم الأخلاق و القانون الّذي جعله الشارع المقدس في الكسب و التجارات.

وأما الإقتصاد على المذاهب الأخرى فيرونه مذهباً لا يرتبط بالعقيدة و لا بعالم النفس والأخلاق و لا بعالم البيئة والمجتمع ويرونه الأساس بالحياة.

وإن العقيدة والأخلاق و الكلمات النفسية و علم الاجتماع و الوطن كله يتبع علم الإقتصاد.

فالإقتصاد الإسلامي يبتنى على العدل الكامل بروابط الأخلاق الفاضلة ورسوخ العقيدة بحيث يحترم غيره وكما يحترم جهود نفسه يحترم جهود غيره.

أخطار تحف الإقتصاد الإسلامي

إنك إذا نظرت إلى الإقتصاد الإسلامي وجدته قد سد ثغور الأخطار الّتي تتوجه عليه من الربا والإحتكار و بيع الغش و التدليس و المعاملة بالمعيل و الغبن، فإن الشارع المقدس حرمها، و لا سيما الربا فإنه خطر على المجتمع.

فكم من دولة عظيمة إستأصلت دولا صغاراً بالربا، ورب رجل من الرأسماليين إستأصل منطقة و أراض زراعية، من أيدى الفقراء والعاملين.

وإن خطر الربا واسع على الناس، فرب رجل ترك وطنه و بيته وأطفاله و عياله لما أحاط به من الربا المستأصل لثروته و ماله، فمنع الشارع عن الربا وعن الإحتكار وعن كل معاملة توجب ضعف المجتمع، وحقد بعضهم على بعض و استهلاك أفراد المجتمع كله.

وإن الشريعة الإسلامية، قطعت جذور هذه الأمور، و جعلت الإنسان حراً في معاملاته، لا مستهلكا لأشخاص من تجار أو ولاة أمر، فدفع هذه المشاكل كلها و قلع جذورها و جعل الإنسان بجهوده و منافعه، ومن الواضح أن مشاكل الربا في كل أمة مما يوجب إنهيار الامة، و اضمحلال إقتصادها.

و قد أخذت الدول الكبار ذوات الثروة على الدول الضعاف، بأن أقرضوهم بالربا، حتى استأصلوا قوتهم و نتاج أعمالهم، فاستأصلوا ثروات الدويلات الصغار،

واستحكموا بهم حكم السادة في العبيد.

إن الإسلام لا يملّك المال لشخص إلا بجهوده و متاعبه، و لا يملّك الإسلام ما لا من غير جهود، و لا يجوز استملاك مال من طرق غير مشروعة كالغش و التدليس والغبن والإحتكار.

وإن هذه الأمور الّتي نهى عنها الشارع مما تسلب كرامة الإنسان وشرفه في المجتمع و انحطاطه إلى عالم الوحشية و القسوة و ارتكاب كل رذيلة.

و قدورد في السنة وأحاديث أهل البيت عليهم السلام، الحث على التجارة و طلب المال الحلال و الرفاهية في العيش، فعن المعلى ابن خنيس، قال رآني أبو عبدالله عليه السلام و قد تأخرت عن السوق، فقال: «أغد الى عزك»[١]، وعن أبي عبدالله عليه السلام قال: «تسعة اعشار الرزق في التجارة»[٢]، و عن النبى صلى الله عليه وآله قال تسعة أعشار الرزق في التجارة و الجزء الباقي في السائبة يعني الغنم، و قال الصادق عليه السلام لمعاذ: «اسع على عيالك و إياك أن يكونوا هم السعادة عليك»[٣] و عن أبي عبدالله عليه السلام عن آبائه قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «نعم العون على تقوى الله الغنى»[٤]، و قال الصادق عليه السلام:«غنى يحجزك عن الظلم خير من فقر يحملك على الإثم»[٥].

و أنت إذا راجعت كتب الحديث و جدت أئمة الهدى عليهم السلام قد حثوا شيعتهم على التكسب و الغنى من الطرق المحللة والملائمة لإصلاح المجتمع من غير تعقيد ولا طرق توجب إنهيار المعاش بين الناس.

---

١ . من لا يحضره الفقيه ج٣ ص١٩١، الوسائل ج١٧ ص١٠، ج١٢ ص٣.
٢ . الوسائل ج١٢ ص٣، ج٣ ص١٠.
٣ . الكافي ج٥ ص١٤٨، التهذيب ج٧ ص٣ الوسائل ج١٧ ص١٤.
٤ . الكافي ج٥ ص٧١، من لا يحضره الفقيه ج٣ ص١٥٦، تحف العقول ص٤٩، الوسائل ج١٧ ص٢٩ وقد رواه الصدوق مرسلا.
٥ . الكافي ج٥ ص٧٢، من لا يحضره الفقيه ج٣ ص١٦٦ التهذيب ج٦ ص٣٢٨، الوسائل ج١٧ ص٣١، ج١٢ ص١٧.

الملكية في الإسلام

إن الملكية في الإسلام لم تؤخذ في عالم الإفراط، و لم تهبط إلى عالم التفريط، بل نظام لا تكون فيه المادة إلى حد تكاثر المال من غير فائدة، و لا يجعل المسلم فقيراً ذليلا سائلا من غير لا عزة له و لا رفاهية و لاراحة.

فالإسلام قد سد ثغور تكثر المادة من غير وجه، و قد أخذ بيده الى أوج الراحة والرفاهة و الغنى، قال النبي ﷺ «كاد الفقر أن يكون كفراً».

و إذا نظرت إلى كثير من الناس فإنهم لا يفهمون الإقتصاد الإسلامي و لا الملكية و لا الحقوق في هذه الشريعة، فترى بعضهم يتهجم على من كثر ماله و استرق العباد بماله، و ظن أن المسلم من كان في معيشته في غاية الضعف و الفقر، وترى بعضاً يحاول كثرة المال و جمعه، و قد جعل الإسلام للملكية قواعد خاصة، بحيث لا تصل إلى حد الإسراف في جمع المال، و لا إلى حد يحتار المسلم في معيشته في بيته وأطفاله، و اتخذ بين ذلك سبيلا.

و إن الإسلام ليس فيه الثروات الّتي توجب الإسراف وتكدس الأموال وجمعها من غير انتفاع وجمود المادة، و لا أن المسلم يعيش ذليلا للأمم، محتاجاً في إدارة بيته للقوت، لا يملك شيئاً إلا بمقدار ما يضطر و يحتاج إليه.

فالإسلام غني في دينه، غني في اقتصاده، غني في مجتمعه على الوجه الأتم

الّذي فيه الراحة و الرفاهة من غير تبذير و لا فقر.

فالملكية في الإسلام لها شؤون وأطوار، بها يتم النظام الإقتصادي والإجتماعي وبها يحصل النفع في الدنيا و الآخرة، و لكن قد أخذت الأمم بحد الإفراط والتفريط، فترى الغربيين همهم جمع المال و الثروات، و جعل أفراد الناس ملكاً لهم من هذا الطريق، وترى بعض الشرقيين ممن يريد أن يجعل الإنسان تحت نظارة القوة، في أكله و شربه و مرضه و علاجه وإرادته، فالناس بين متهور في المادة و بين مستهلك لا يرى إلا الحاجة الضرورية.

و اعلم وفقك الله أن الإسلام دين العدالة، فقد قنن قواعد للإكتساب و الإقتصاد، من غير إجحاف من أمة على أخرى و لا من قوم آخرين، لأن الدين الإسلامي و كل دين سماوي لا إجحاف فيه و لا إضرار، وكما أن الدين هو الطريق المستقيم و الصراط القويم فلا يمكن أن يجعل الملكية على إطلاقها بأن يتملك الإنسان العقارات والبيوت و الأراضي من الزارعات و غيرها و تحصيل المال من أي جهة كانت فإن هذا خلاف القواعد الإسلامية، لأنه يوجب الضغط على كثير من الناس و سلب راحتهم في الدنيا، فلابد أن يقيم قانوناً و عدلاً في قاعدة لا حيف فيها و لا ظلم عل الآخرين.

وإذا نظرت إلى القانون الإلهي وجدته لا يجوز جمع المال من أي طريق كان و لا يكون كسبه مستهلكاً لمعيشة الآخرين فهو اعتدال في الكسب و المعاش و استقرار للنفوس.

و من هنا كان الإسلام لا يجتمع و لو في بعض قواعده مع قانون الشيوعية الّتي أصبحت إلى ـ زائده لاملكية لأحد، وإنما الملكية لزمرة قابضة علىٰ أزمّة الأمور وبقية الأمة لا إختيار لها في جهودها و لا تنتفع من صناعتها و كسبها شيئاً، وأمست الأمة كحيوانات بأيدي مستهلك لها جائر على أفعالها و هذا خلاف العدل الإنساني فضلاً عن عدل الشرائع، فان الشرائع قد أقامت الراحة البشرية في الدنيا و الآخرة وإنّ هذه الأمة الّتي احتكرت أموال الرعية و جعلتها في منافع بعض المأمورين مما لا يرضى

به العقل السليم و لا يتقبله الطبع المستقيم لإنه من مراتب الظلم بل و من أشدها، حتى أن هؤلاء سيطروا على أموالهم و على مكاسبهم و على آرائهم بحيث أن الإنسان لا يتصور نفعا لنفسه وأما هو في حالة جهاد و دفاع لتبقى نفسه في الحياة على ذلة من العيش وإنه مسخر لغيره فلا عقل عنده يستعمله و لا ارادة يوجهها إلى أى اتجاه و هناك قوم آخرون إستغلوا الأموال وأصبح كل واحد منهم ذا ثروة طائلة حتى يعجز بعضهم عن عدها.

فمنهم الإقطاعيون و منهم التجار المعروفون بالرأسماليين، و أصبح الناس في أيدي هؤلاء عمالاً لا يعيشون إلا عيشة في ضيق مسخرين لهؤلاء يعبدونهم من دون الله، فإذا خالف أحد من عمالهم، نزلت عليه النقمة، وأقاموا عليه التنكيل.

و لما جاء الإسلام، سد البابين من الثروة الطائلة الّتي تؤدي إلى تمرد النفس وإلى استهلاك النفوس فأخذ طريق الإعتدال وإصلاح المجتمع والفرد وإصلاح كل طبقة بما يخصها من غير إجحاف ولا إسراف فجعل الإنسان يملك ما جاء من جهوده، ويملكنتائج أتعابه من غير أن تستهلك نفسه وأعماله وجعل عليه وظائف شرعية تحد ماليته و ملكه و تجعله في نطاق وسط و سير معتدل وأوجب عليه الزكاة و الخمس ورد المظالم و التصدق بمجهول المالك ثم أرشد إلى صلاحه بعد الموت بإخراج ثلث لأداء واجباته و مساعدة الضعيف من الفقراء والأرامل وابن السبيل.

وأنت إذا نظرت إلى هذا القانون وجدت المسلم لا يكون من القسم المعبر عنهم بالرأسمالية و لا من القسم الآخر المعبر عنهم بالشيوعية، فإن الثروة مهما كثرت فهى محدودة بجهود الإنسان و متاعبه حيث حرم عليه الإحتكار وسرقة أموال الناس وغصبها بالقوة، والتملك من غير سبب ثم جعل عليه ضرائب شرعية من إخراج الزكاة والخمس ورد المظالم و مجهول المالك، ثم رتب عليه إخراج الثلث بعد الموت كل ذلك مما يمنع من استطالة الثروة و بلوغها إلى حد الإفراط، فإذا أخرج الثلث بعد الموت، وأخرج الحقوق الشرعية الّتي ذكرناها، لم يكن له إلا النصف، أو أقل منه مما اكتسبه في مجموع حياته، و يأكل هو وأهل بيته النصف في زمان الحياة،

فلا يبقى إلا شيئاً يسيراً، يعيش به اليتيم من أولاده من بعد موته، و يستعين بها في نظام معاشه.

فالإسلام بما بيناه يقطع دابر الإقطاعيين و المسرفين و المحتكرين و الغاضبين لأموال الناس، و يقطع مادة الإستهلاك البشري بعضهم لبعض.

و على أهداف الطائفتين من الرأسماليين و الشيوعيين، يصبح الإنسان حيواناً مسخراً بأيدي إناس لهم السطوة و الثروة، وتصبح حياة الإنسان في قلق و ضغط، يترقب الانفجار يوماً بعد يوم، ويتمنى الراحة و السعادة، ساعة بعد ساعة.

فالإسلام قطع دابر هؤلاء، و منع أيديهم عن الإستهلاك والإستعمار وعن التصرف في الإستثمار، و هو قانون الله في أرضه و عدله في بريته لا إجحاف على أحد و لا ظلم من أحد على غيره، و لكن تركوا قانون الله و دروسه، واتّبعوا شهواتهم وميولهم، و ساروا على نهج غير مستقيم و على صراط غير قويم.

و مما يؤيد ما ذكرناه من التجارة والإقتصاد ماورد عن أئمة الهدى، عن أبى جعفر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «البركة عشرة اجزاء تسعة اعشارها في التجارة و العشر الباقى في الجلود»[١].

و عن على عليه السلام في حديث الأربعمائة، قال: «تعرضوا للتجارات فان لكم فيها غنى في أيدى الناس، وإن الله عزوجل يحب المحترف الأمين والمغبون غير محدود ولا مأجور»[٢].

و عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من طلب التجارة استغنى عن الناس قلت: وإن كان معيلا، قال عليه السلام: وإن كان معيلا، إن تسعة أعشار الرزق في التجارة»[٣]، وقد وردت في ترك التجارة روايات عديدة.

و عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «نعم العون على الآخرة الدنيا»[٤] و قال الصادق

---

١ . الخصال ص٤٤٥، الوسائل ج١٧ ص١٠، ج٢ ص٣ البحار ج٦١ ص١١٨، ج١٠٠ ص٥، ج١٠٩ ص١٩٢. ٢ . الوسائل ج١٧ ص١١، ج١٢ ص٤.
٣ . الكافي ج٥ ص١٤٨، التهذيب ج٧ ص٣، الوسائل ج١٧ ص١١.
٤ . الكافي ج٥ ص٧٣، الوسائل ج١٧ ص٢٩، ج١٢ ص١٧.

عليه السلام: «لا خير فيمن لا يحب جمع المال من حلال، يكف بها وجهه و يقتضى به دينه و يصل به رحمه»[١].

و قال رجل لأبي عبدالله عليه السلام: «والله إنا لنطلب الدنيا و نحب أن نؤتاها، فقال: تحب أن تصنع بها ماذا، قال: أعود بها على نفسي و عيالي وأصل بها وأتصدق بها وأحج وأعتمر، فقال عليه السلام: ليس هذا طلب الدنيا هذا طلب الآخرة»[٢]، إلى غير ذلك من الاخبار الدالة على التجارة و الإقتصاد الإسلامي على أحسن وجه.

وإن كل الإنسان يملك جهود نفسه، وإن المال الّذي يحصل بجهود النفس من طريق شرعي لا يجوز لأحد أخذه منه، و لا التصرف فيه، وإلا لضعف الإقتصاد، وحصلت النفرة بين الناس، و عدم نظام المعيشه، و لعل المباحث الآتية نشير فيها إلى ما اهتم به أهل البيت عليهم السلام حيث أرادوا أن يكون الإنسان حرّاً في كسبه من غير ضغوط عليه و لا احتكار لكاله، وإن النظام الإسلامي كما سيأتي في بحوث التجارة نظام واف ومستوف لتمام الحرية، ولكن عبثت بذلك أيادي الأقوياء وأهل النفوذ و الدول، الّتي تريد قبض أموال الناس بأيديها والضغط عليها، كما تشاهد اليوم في جميع الأقطار.

---

١ . الكافي ج ٥ ص٧٢، بحار الانوار ج ١٠٠ ص٧.
٢ . الكافي ج ٥ ص٧٢، التهذيب ج٦ ص٣٢٨، الوسائل ج١٧ ص٣٤، ج١٢ ص١٩ - مستدرك الوسائل ج١٣ ص١٨.

تعريف الحقّ وأقسامه

ان الحقّ بمفادة اللغة، بمعنى الثبوت و التقرر، فتقول، إن الله حق، بمعنى صرف الوجود، الّذي ليس فوقه وجود، و هو عين الثبوت لغة، والأنبياء و الملائكة حق، بمعنى أن وجود الملائكة والأنبياء اعلى مراتب وجود الممكنات، و الخبر حق، لأنه في مقام الصدق و الثبوت فالحق شامل بالمعنى العام لكل متحقق و ثابت ذهناً وخارجاً.

و بهذا المفاد يطلق الحقّ، على الحكم التكليفي و الوضعي، و موارد ذلك كثيرة، كقوله عليه السلام حق الله على العباد، أن يطيعوه و لا يعصوه، فالصلاة و الصوم و الزكاة ونحوها أحكام من الله تعالى على عباده، و قد أطلق عليها عنوان الحقّ، و قد تكون بعض الأحكام حاوية لجهتين، جهة حكم من الله، وجهة حق للناس بعضهم من بعض، كالزكاة و الخمس و الكفارات ورد المظالم و مجهول المالك.

و لعل ما ورد من حق الله تعالى، أولى بالقضاء يراد منه الحقّ، بمعنى ثبوت الحكم والمعنى الشامل للحقوق المصطلحة والأحكام، حيث إن العباد وإن لم يؤدوا حق العبودية و الخضوع على وجه الحقيقة لعدم قدرتهم واستطاعتهم، وقصور ذاتهم، ولكن الأداء من كل أحد منهم على حسب استعداده ومناسبة قابليته

لأسباب الخير، وإلا« وما قدروا الله حق قدره»[١] ، «وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها»[٢] وإن الكل منه إليه.

وأمّا حق العباد على الله، أن لا يكلفهم مالا يقدرون عليه، و لا يطيقونه عادة، وجعل لهم حقاً على نفسه، و هو التوبة، و عند تعارض حق الله و حق الناس يقدم حق الناس، كما بيناه في محله.

فتقدم الديون و الزكاة و الخمس ورد المظالم، على الصلاة و الصوم، مع ما لهما من الأهمية التامة.

وأمّا ـ فيما كان له جهتان، جهة الحقّ المالي، وجهة التكليف البدني، كالحج فتقدم الجهة المالية على الجهة البدنية، و لذا يبعث شخصاً في حياته للحج إذا عجز عن السفر بعد الإستطاعة و يقسط حق الله و هو مجرد التكليف.

١ . الأنعام: آية ٩١. ٢ . النحل: آية ١٨.

الحقّ بالمعنى الأخص

الحقّ بالمعنى الأخص هو ما اصطلح عليه الفقهاء، إعتبار خاص يلزمه السلطنة، ويتبعه جواز إسقاط ذلك الحقّ، أو أنه اعتبارات متعددة، وإن لم يكن بمفاد السلطنة أو مالازم الإسقاط، أو أنه اعتبار خاص و لكن ليس من لوازم ذاته صحة إسقاطه، فقد يثبت الحقّ وإن كان غير قابل للإسقاط كالحق التابع للولاية بناة على أن الولاية من الحقوق كما يراه بعض المحققين.

واعلم أن تقدير الملازمة بين الحقّ والإسقاط هل المراد هو فعلية الإسقاط في مورد الحقّ وإذا لم يقدر الشخص على الإقساط في مورده لم يكن المقام من الحقّ أو إن التلازم بين الحقّ والإسقاط بمعنى إقتضائه لا فعلية الإسقاط كما لو نذر في مورد أن لا يسقط حقه عن الشريك بالشفعة فإنه من حيث قد تعلق به النذر لا يمكن إسقاطه فعلا وإن انطبق عليه جواز الإسقاط إقتضاء.

و المعروف بين الفقهاء أن الحقّ ما كان باقتضاء يجوز إسقاطه بخلاف الحكم فإن الحكم لا يمكن إسقاطه، وعليه فكل مورد صح إسقاطه انتزع عنه عنوان الحقّ وكل مور لم يصح إسقاطه إنتزع عنه عنوان الحكم.

و الّذي يأتي في النظر هو أن الحقّ ليس من لوازم ذاته الإسقاط إذ يجوز أن يكون الحقّ بحيث لا يمكن إسقاطه كحق الولاية بناء على أنها من الحقوق أو يلزمها

الحقّ كما هو غير بعيد.

وأما الإعراض عن الملكية على ما بيناه في محله مما يسلب ملكية الشيء ولا إمتناع عقلا بأن يكون حقيقة الإعراض هو سلب ملكية الشيء عن المالك و إعدام موضوعها و كما أن الملكية لها أسباب عرفية أو شرعية و تحصل الملكية من تلك الأسباب كذلك يجوز أن يكون الإعراض هو سبب لسلب الملكية عن الشخص.

إعلم أنه يجوز أن يكون في عالم الإعتبار من الشارع أو العرف أن يجعل الحقّ على وجه لا يسقط إلا عند ذهاب موضوعه و ليس ذلك أمراً بعيداً نظير عنوان النبوة والإمامة فإنه ينتزع منهما عنوان الحقّ على الأمة و لا يمكن للمعصوم إسقاطه ولو فرض أن لامثال له لا في الولاية و لا في عنوان النبوة و الإمامة و لكنه أمر معقول يمكن أن يجعله المشرع لبعض عبيده فيبعث الحقّ للشخص و لا يمكن إسقاطه لأن عنوان الإسقاط لا يسقط بعد اعتبار المولى و المشرّع لذلك.

و قد ذهب المحقق الإصفهاني إلى أن الحقّ في كل مورد اعتبار خاص يتباين مع الحقّ الآخر.

و توجيهه: إن ذلك لاختلاف الآثار و تباينها الموجب لاختلاف الإعتبارات وثانيا إن الحقّ سنخ معنى حرفي والحروف موضوعة بالوضع العام والموضوع له خاص فلا يمكن إرجاع الحقوق إلى اعتبار واحد و مفهوم لا تعدد فيه لأن مقتضى كون المعنى حرفيا هو تعدد النسب والإضافات في كل مورد بخصوصه، هذا غاية التقريب لمطلبه و سيأتى منا المناقشه فيما أفاده.

ولكن الحقّ عند التأمل أنه ليس إلا مفهوماً واحداً كما هو التفاهم العرفي وإن مبنى المدقق الأصفهاني في تباين الحقوق و تعددها مبنى على أنها معان حرفية لا جامع بينها و ليست من المفاهيم الكلية المنطبقة على جزئياتها.

و هذا الجواب ليس إلا على وجه المصادرة دون الحل و النقض.

و ثانياً ـ وإن اخترانا في محله أن المعاني الحرفية موضوعة للعام و الموضوع له خاص وإن جزئية المعنى الحرفي حيث إنها فانية و مندكة في الأطراف فلا يمكن أن

تكون كلية لأن ذات معانيها غير قابلة للكلية و لكن الحقّ وإن كان معنى جزئيا قائماً بالطرفين أو بطرف واحد و معنى واحد و يختلف بحسب الموارد من حيث المتلق فهو معنى واحد وإن اختلف في موارده كاختلافه في التحجير و الجلوس في المسجد و حق الخيار و الشفعة ففى الكل المعنى واحد جزئي وإن اختلف من حيث المتعلق كما هو المفهوم من ذلك عرفاً.

واختلاف الآثار في الجملة ليست موجبة لتعدد المعنى الحرفي فالمعنى هو اعتبار خاص و تخلف موارده و آثاره باعتبار المتعلق و ليس اختلاف هذه الآثار من باب الإختلاف في الماهية و الحقيقة وإن تعددت آثار ذلك الحقّ بالقياس إلى الموارد و المقامات المختلفة.

ثالثاً ـ إن الحقّ تلزمه السلطنة إما دائما وإما في الغالب وأما ما ذكره بعضهم من التخلف مع عدم سلطنة الصبي و السفيه في حقه فمدفوع بأنهما لم ينكفا عن السلطنة.

غايته أنهما ليسا قابلين لها فعلاً فانتقلت إلى الولي و نزلت سلطنة الولي منزلة سلطنة الصبي وإن السلطنة من لوازم الحقّ حتى في الأولوية في المكان من المسجد فضلا عن التحجير و الشفعة والخيارات وغيرها، و ليست السلطنة للولى مستقلاً، بل لو لاسلطنة الطفل وانها منشأ لسلطنته، و لو في المستقبل ماكانت السلطنة للولي أصلاً.

رابعاً ـ إن السلطنة تكون على الإنسان نفسه وكذلك الحقّ، فما اعتبره بعضهم، من إنكار حق الإنسان على نفسه و سلطنة على ذاته، لا شاهد له عقلاً، فقد ورد في كثير من الأخبار أن النفس يوم القيمة، تطالب الإنسان بحقوقها، من حيث الراحة و المسكن والملبس إذا قتر على نفسه و على أهل بيته، و هو قادر على التوسعة من غير تبذير.

خامساً ـ إن الحقّ قد يقبل النقل والإنتقال، و قد يقبل أحد هما دون الآخر، و قد لايقبل النقل و لا الإنتقال، و إنما يقبل الإسقاط فقط و قد لا يقبل الإسقاط أيضاً،

على ما بينا مثاله من أن النبي أو الولي له حق شخصي على الأمة.

و هذا يمكن إسقاطه، و له حق بما أنه نبي أو ولي و هذا لا يمكن إسقاطه، وإن كانت النبوة والولاية من المناصب الإلهية و ليستا من الحقوق، حتى تقبلا الإسقاط أو عدم الإسقاط، فيجوز أن يجعل المولىٰ سبحانه و تعالىٰ، حقاً لشخص و يمنع من إسقاطه له فليس مفهوم الحقّ و ذاته، مما يلازم الإسقاط و لا ينفك عنه دائماً فيجور عقلاً في مرحلة الثبوت، أن يكون الحقّ قابلاً للإسقاط تارة و عدمه أخرى.

الحقّ يغاير الملكية

إن الحقّ ليس عين الملكية و لا مرتبة منها، و إن الحقوق أمور اعتبارية عرفية أو شرعية يعتبرها العقلاء، و ليست أموراً مقولية و لا واقعية كما أوضحناه.

و إن الحقّ من الأمور الإعتبارية، و ليس الحقّ هو السلطنة و إن لزمته السلطنة في بعض الأحيان أو دائماً، كسلطنة و لى المقتول على القاتل، و كسلطنة الإنسان على نفسه فيصح له التصرف في بدنه مالم يكن مضراً، فإخراج الدم من جسده و اعطائه لغيره جائز مالم يكن ضرراً على نفسه، و إن المتعارف في هذا العصر ببيع جسده للتشريح و ثبوت حق الطباعة و النشر و سقوطها إلا أن بيع حسده مما لا يدخل تحت الحقّ و لا جواز التصرف في بدنه بعد الموت، و إن ذهب إليه بعض أهل العصر، و إن أمكن في عالم الثبوت، أن له حقا على نفسه، وإن السلطنة على نفس الإنسان من توابع الحقّ على نفسه.

و ليس مفاد الحقّ على ما ذهب اليه المدقق الأصفهانى أنها متخالفة متباينه، و إن لكل واحد من الحقوق أثرا خاصاً و مدركه اختلاف الآثار.

و قد بينا توجيهه وأوضحنا الجواب عنه بأنه و إن كان معنى حرفياً و لازمه أن يكون في مورد بفرد خاص و لكن المفهوم الإنتزاعى من النسب و احد و ليس له معنى جامع، و لا تختلف آثاره من حيث أنه حق على غيره إلا من حيث المتعلق فإنه

تختلف آثاره من حيث النقل و الإنتقال أو الإسقاط أو عدم ذلك، و أما كون الحقّ بمعنى السلطنة فبعيد جداً و لوفي بعض الموارد.

و أما ما ذهب إليه المدقق الأصفهاني من حق التولية و الوصاية و الأمور الحسبية فليس غرضه انها بنفسها حق من الحقوق و إنما غرضه أنها مناصب يلزمها الحقّ.

و أما ما ذهب إليه بعض الفقهاء من أن الحقّ سلطنة في جميع الموارد حتى في الجلوس في المسجد و حق التحجير و الأولوية فإن من الواضح أن عنوان السلطنة، ليس مفاده الحقّ و لا الملكية و لا الحكم الوضعي و التكليفي بل السلطنة أمر تابع للملكية و الحقّ و للأحكام التكليفية و الوضعية.

و لذا يصح لك ان تقول إن علياً أعمل سلطنته في ملك الشريك عندما أراد الشريك البيع فأعمل سلطنته بشراء حصته لأن له حقاً على الشريك فلا ترادف بين الحقّ و السلطنة و لا بين الملكية و السلطنة.

و اما ما ذكره شيخ الأساطين من كون الحقّ لابد و أن يكون له طرف إضافة على الآخر. فان من الواضح أن الحقّ كما يتعلق بطرفين يتعلق بطرف واحد فالحق مفهوم واحد و ليس له قدر جامع كما تو همه بعضهم حيث أن الحقّ من المفاهيم الحرفية والمفاهيم حرفية جزئيات لا جامع بينها و غير قابلة للكلية كما أوضحنا في علم الأصول و إن شملها مفهوم الحقّ.

و أما لو قلنا إن المعاني الحرفية موضوعة بالوضع العام و الموضوع له عام وكلية تحقق القدر الجامع في الحقّ و قد عرفت لما بيناه في محله أن المعنى الحرفي جزئي وليس بقابل للكلية و إنه صرف الآلية و التعلق بالغير الّذي من لوازم ذاته الفناء و الجزئية.

و على أضواء ما بيناه يتضح لك أن ما ذهب إليه كثير من الأعلام من كلية مفهوم الحقّ و معناه و أنه ينطبق على حقوق متعددة مما لاوجه له وإن البرهان الّذي أوضحنا مما يمنع هذا الوجه.

و يراد من الحقّ في قابلية للإسقاط ليس الإسقاط الفعلى كما بيناه فإنه قد تأتي الموانع للإسقاط نظير مالو كان مديونا للغير أو حلف بأن لايسقط حقه فيراد من قولهم الحقّ ما يقبل الإسقاط هو قابلية الإسقاط لا الإسقاط الفعلي إذ من الواضح أن المقصود من الإسقاط هو قابلية الإسقاط دون الإسقاط الفعلي.

و عليه فإكثار البحث في معنى الإسقاط و أنه لو كان فعلياً لا نتقض بكثير من الموارد لا وجه له.

و إجمالاً ـ أن مفاد الحقّ ليس و لا من إضافة الملكية و لا من الاضافة المقولية ولا أنه اعتبارات متعددة بل هو إعتبار واحد و من آثاره السلطنة و لو كان الحقّ سلطنة لاقتضى السلطنة على السلطنة في بعض الموارد و هو بعيد و ان لم يستلزم محذوراً عقليا و إن اشكل عليه بعضهم بأن لا معنى للسلطنة على السلطنة فإن كان غرضه الإمتناع عقلا للزوم التسلسل فهو واضح البطلاق فإن التسلسل في الأمور الإعتبارية ينقطع بانقطلع الإعتبار.

الوصاية و الولاية حق أم لا

إن الولاية والوصاية و الأبوة، و إن لم تكن حقوقاً، و لكن يجوز أن يترتب عليها حق من الحقوق، و ليس ذلك بأعظم من منصب الإمامة والخلافة، الّذي يلزمها الحقّ على الأمة، كما بيناه.

وأما الإستمتاع بالزوجة، فهو من توابع حقه عليها، و لا معنى لكون الزوج مسلطاً على الزوجة، من دون أن يكون له حق عليها إذ مطلق الجواز في الإستمتاع لا يقتضى السلطنة المستتبعة لحقه عليها وإن جار أن يكون جواز الإستمتاع من الأحكام دون الحقوق و لكن الظاهر عند مراجعة أدلة النكاح وأحاديثها يحصل للفقيه القطع بثبوت الحقّ و السلطنة من الرجل على الإستمتاع بها، و إن جواز الإستمتاع من لوازم حقه عليها.

و أما مثل حق الرماية فلعل الأقرب أنه يشبه باب الجعالة و إن كان لا مانع من جعله حقاً.

ثم إن الحقوق كثير منها قابل للنقل و الإنتقال و الإسقاط كحق الخيار فإنه قابل لنقلة للأجنبى أو لطرف المعاملة و قابل للانتقال عند موت الشخص و قد لا يقبل الحقّ الإنتقال و النقل كاشتراط حق الشركة إلى الشريك لا إلى كل أحد.

أما إذا شك في كون الشيء حقا أو حكما فلا دليل على تعيين أحدهما و لابد

من الرجوع في المورد إلى الأصول العلمية الّتي يقتضيها المقام، وأما حق القسمة فقابل للإنتقال و الإسقاط فيجوز للزوجة إسقاط حقها للزوج أو إلى الضرة.

الحقّ هل يقع عوضاً أو معوضاً أم لا

إن الحقوق في مبادلتها مع عوض العين أو مبادلة الحقّ أو جواز وقوعها عوضاً أو معوّضاً.

الّذي يظهر من شيخ الاساطين و غيره عدم وقوعه في المعاملة البيعية لأن نقل شيء في الملكية في مقابل شيء آخر تبعا لانتقال المالية بين الطرفين فلا بد من تبادل الملكية بين الطرفين و الحقّ ليس من سنخ الملكية و لا السلطنة.

و الظاهر عدم صحة ذلك لأن البيع مبادلة شيء بشيء و لا يلزم ملكية ذلكالشيء للمنتقل إليه في الملكية و لذا يجوز بيع الوقف و مال الزكاة بمال الزكاة إذا قلنا إن الفقراء من باب الجهة المنطبقة عليهم لا أن الفقراء يملكون مال الزكاة و ثانياً-إن مفهوم البيع لغة أوسع من إنتقال العينين أو العين بالعوض أو العين بالحق أو الحقّ بحق آخر و لعل المفهوم العرفى أوسع دائرة كما يشهد بذلك الإستعمالات العرفية من أن البيع مبادلة المالين أو ما يستفاد منه الإسقاط و إن لم يكن مبادلة بين المالين.

و أما-المصطلح الفقهي فهو أخص من المفهوم العرفي و تعتبر فيه المبادلة بين المالين و لكن هذا المصطلح لم يقم عليه دليل و لم يعلم إصطلاح الفقهاء في المقام على أن الحقّ طرفاً من المعاوضة لا في طرف المعوض و لا في طرف العوض.

و لعله في كلمات المتأخرين دون القدماء، فالمدار في مفهوم البيع هو العنوان. إلا أن يقال إن المرتكزات العرفية هى مبادلة المالين و أن اطلاق البيع على الحقّ عوضاً أو معوضاً هو من باب النتيجة و حصول الإنتقال و ليس مفاده بالمطابقة هو البيع فيشترك مع البيع في النتيجة و إن لم يكن بيعاً بالحمل الشائع الصناعي و لا بالحمل الأولي الذاتي.

و إذا اشترك المورد في النتيجة فلا فرق بين كون الحقّ و إسقاطه عوضاً أو معوضا بخلاف ما يرى من بعض كلماتهم في صحة كون الحقّ عوضاً لا معوّضاً على فرض كون المورد مما يشرك مع البيع في النتيجة لا يكون فرقا بين كونه عوضاً أو معوضاً كما هو ليس ببعيد في المتفاهم العرفي و إن الاكتفاء في المورد من باب نتيجة البيع.

و إذا تم البيع فيكون مفهوم البيع ما يشمل الإسقاط و عدمه و أما إطلاق البيع على المنفعة فكثير جداً و شائع في الإستعمالات اللغوية و العرفية من غير فرق بين أن تكون المنفعة عوضاً أو معوضاً.

تلخيص و بيان

إن الإختلاف بين الحقّ و التكليف أو الوضع و التكليف من جهة أن العقلاء لا ينتزعون عنوان البعث أو الزجر أو التخيير عن حقيقة الحقّ.

و أما الأحكام الوضعية كالجزئية و الشرطية فحيث أن الحكم الوضعى عند اعتباره من المعتبر يكون أمراً واقعياً في عالم الإعتبار و يترتب عليه آثاره و لكن لا ينسب إلى الشخص بعنوان الحقّ فحقيقة الحقّ و الحكم الوضعى مما يختلفان في عالم الإعتبار ذاتاً و أثراً، فالحق اعتبار إضافة خاصة و تختلف تلك الإضافة باعتبار متعلقها و ليس الحقّ في كل مورد مختلفاً و متعدداً مع الآخر في عالم الإعتبار ويكون مصداقا خاصاً و اعتباراً مخصوصاً.

فمثلا حق الولاية ليس إعتبار و لاية الحاكم و حق الجد و الأب، فليس الإعتبار إضافة يلزمه جواز التصرف في مال المولى عليه بناء على أن الولاية و نحوها من الحقوق و هكذا حق التولية و النظارة و التحجير فقى الجميع ليس الحقّ مفهوماً وخارجاً إلا إضافة خاصة واحدة و تختلف تلك الإضافة باعتبار متعلقاتها و مواردها.

فالمفهوم ليس إلا واحداً مفهوماً و خارجاً وجهة كونها و لاية للحاكم أو للأب أو الناظر ليست جهة مقومة الحقّ و إنما يختلف الحقّ و يتلون بلحاظ حال المتلق لا لاختلاف في حقيقته و تعدد معناه.

نظير عنوان الملكية فإن عنوان الملكية للمتاع و العقار و لما ينقل و لما لا ينقل وللوارث و الموروث ليس إعتبار الإضافة أو إعتبار مقولة الجدة و إن كان متعلق الملكية يختلف من حيث الدوام و عدمه و من حيث ترتب الآثار في موارده فالملكية في جميع الموارد ليست إلا إعتبار مقولة الجدة على ما اخترناه أو إعتبار الإضافة المقولية مطلقاً أو نفس المقولة الإضافية على ما تقدم بيانه فإن الملكية بما هى من إعتبار مقولة الجدة أو غير ذلك ليست إلا مفهوما واحداً و إن اختلفت مواردها بحسب الإنطباق من حيث أنها شخصية أو نوعية أو بأسباب خاصة فإن جميع ذلك خارج عن حقيقة الملكية و إنّما يختلف تطبيقها و مواردها.

موارد تشخيص الحقّ على اختلاف المباني

و لمزيد توضيح الفروع، نذكر موارد تشخيص الحقّ، على اختلاف المباني فإن حق الشفعة و التحجير و حق الخيار، مما يقطع الإنسان، بأنها من موارد الحقوق لجواز إسقاطها من صاحب الحقّ، و أما مثل حق الجار على الجار، و المسلم على المسلم والرحم على الرحم و نحوها، فإن الظاهر منها أنها من الأحكام، و ليست حقوقاً، و لا بأس للتعرض لغالب الصور المذكورة في الكتب الفقهية، و قد ذكروا من شؤون الولاية و الوصاية و التولية، حق الولي في الغسل و الكفن، و حق نفقة الزوجة على الزوج و لو بأداء قوت كل يوم وحق الوالد على الولد، و حق الولد على الوالد، و حق الشتم و السخرية والغيبة، و حق الحضانة للولد، و القسمة بين الزوجات، و حق الرضاع، و حق النفقة للزوجة، و حق الخيارات في البيع من خيار المجلس و الشرط و الحيوان و الغبن و العيب و غيرها، وحق الشفعة بين الشريكين، و حق استمتاع الرجل بالمرأة، والقصاص والدية، و حق المضاجعة و الوطىء، و فسخ الزوجة، و حق الرجوع من الزوج على الزوجة و حق رجوع المرأة بالبذل والدية للوارث والعاقلة، و حق الفقير في الخمس و الزكاة، وأهل العلم في سهم الإمام عليه السلام و حق الفقراء في الكفارات والنذور، وحق رد المظالم، و حق المسلم على المسلم، و زيارة المسلم للمسلم وعيادته، و حق التحية والسلام وحق الحاكم على الرعية، و حق

الرعية على الحاكم، وحق اختصاص الزوجة الجديدة ببعض الليالي، و المولود في العقيقة و الختان والوليمة، و حق العزل في المرأة بها، والأقارب بعضهم على بعض، و حق النفقة والكسوة للزوجة حتى المطلقه رجعيا، وحق التملك للنبى ﷺ و الأئمة عليهم السلام في أموال الناس، طبقا للمصلحة و لاسيما على القول بأنهم و سائط التكوين، و شرائط قابلية المعلولات و المخلوقات، وإن كان المتفق عليه بين المسلمين، أنهم ليسوا من شرائط العلية الفاعلية، وإلا لزم و العياذ بالله عدم تمامية العلة الفاعلية، و هو الحقّ سبحانه و تعالى، ولأنهم عليهم السلام أولى بالمؤمنين من أنفسهم، كما أن الرسول الأعظم ﷺ أولى من كل مؤمن بنفسه، و حق التأميم في هذه العصور، وحق الإمتياز و البطاقات في القطار و الطباعة، و حق الشركات و حق التوزيع على سهام المشركين، و حق الضيف على صاحب الدار، وابن السبيل على الناس، إلى غير ذلك.

و لابد من النظر إلى جميع هذه الأمور، وإن المستفاد من هذه الأدلة، بعضها من الأحكام التكليفية أو الوضعية، و بعضها من الحقوق، فالمتّبع في تشخيص بعض هذه الأشياء حقا أو حكماً هو ما يستفاد من الأدلة، فعلى مذاق المشهور ماكان قابلاً للإسقاط كان حقا وإلا كان حكماً.

أما على ما سلكناه من عدم الملازمة، بين الحقّ و جواز الإسقاط فيجوز أن يثبت الحقّ لشخص و لا يمكنه إسقاطه في مقام الثبوت وإن كان في مقام الإثبات لايرى ظاهراً مورداً له إلا إذا قلنا حق الإمام على الأمة والرسول على المسلمين أنه وإن كان منصبا وجعل ولاية، ولكن جعل المنصب و الولاية على الأمة مما لا يتنافي من كونه له حقا على الناس و ذلك الحقّ لا يمكن إسقاطه و لعل ماورد عن أبي عبد الله عليه السلام في إجازته لانصاره بالرجوع إلى أوطانهم فهو وإن أسقط حقه عن الأمة و لكن حقه الآخر الّذي هو من شأن الإمامة مما لا يمكن إسقاطه، وإذا قلنا أن منصب الرسالة والإمامة مما يستتبعها الحقّ فلا يمكن إسقاطه عن الأمة من الرسول ﷺ وأئمة الهدى عليهم السلام.

و إجمالا إن كانت المناقشه في المثال بحيث ليس هناك مورد لا يمكن إسقاط الحقّ فيه ولكن يجوز ما ذكرناه في عالم الثبوت، وإن لم يكن له في عالم الإثبات مثال وإن جاز أيضاً في كل مورد وقع النذر أو الحلف على عدم الإسقاط فيكون من الحقّ الّذي لا يمكن إسقاطه ولو من ناحية العنوان الثانوي من النذر و الحلف.

نظرة و تحقيق

إن عنوان الحقّ، يختص في عالم الإعتبار، بعنوان الإستقرار و الثبوت، و لعل هذا المناسب لمفاد الحقّ.

فالحق تارة يقع بمعنى التقرر و الثبوت واقعاً، و أخرى يقع التقرر و التحقق في عالم اللحاظ، و اعتبار المعتبر في عالم التشريع أو العرف.

و بهذه الملاحظة من كون الشيء قاراً يعبر عنه بالحق، بل حتى في مورد الأحكام التكليفية، فإنها قارة و ثابتة باعتبار تشريعها، من قبل المعصوم عليه السلام و هذا المعنى هو المنصرف إليه إطلاق الحقّ لغة و استعمالا، كما قالوه في عنوان العهدة، حتى في مثل قوله عليه السلام على الإمام قراءة المأموم، و كأنه يدل بظهوره على مفاد العهدة، و ان قراءة المأموم على عاتق الإمام و عهدته، لا مجرد بيان حكم تكليفى محض.

و من هنا يظهر لك، ما في رسالة الحقوق، مماورد عن الامام زين العابدين عليه السلام من تعدد الحقوق، عن أن لله حقاً على العباد، و للعباد حقاً على الله، و للنبي صلى الله عليه و آله و أهل بيته عليهم السلام حقاً على الناس و للناس حقاً عليهم، و للعالم حقاً على المتعلم و بالعكس، إلى كثير مما أطلق عليه السلام عنوان الحقّ فيه، على الحكم و ليس ذلك الإعتبار معنى التقرر والثبوت و إن استفيد من الأدلة الأخرى موارد الحقّ من الحكم، فيراد من

جميع ذلك هو المعنى المناسب للتقرر و الثبوت، بمعناه اللغوي، و إن كان ذلك التقرر و الثبوت، قد يكون حكما شرعياً تكليفياً، و قد يكون وضعياً، و لا مانع من تحقق كثير من الأحكام، كحق الله، و حق الجار على الجار و المسلم، أحكاماً و جوبية و استحبابية، إلا أن المعصوم لاحظ في عالم الإعتبار عنوان الثبوت و التقرر المناسبات لمفاد الحقّ، فتارة يقع التقرر واقعياً و أخرى يكون التقرر في عالم اللحاظ و اعتبار المعتبر.

و بهذه الملاحظة، يعتبر الحقّ، حتى في موارد الأحكام التكليفية، من حق الله على العباد و حق المسلم على المسلم، و حق الجار على الجار، نظير قوله عليه السلام على الإمام قراءة المأموم فإن التعبير ظاهره أن على الإمام عهدة القراءة، و إنها على عاتقه لا مجرد حكم تكليفى محض، فالإستعمالات في الموارد المتقدمة لم تستعمل إلا بمعنى الحقّ، و في مؤداه و حقيقته و لا استبعاد و لا غرابة أن يلتزم الفقيه الموارد كلها بانطباق مفهوم الحقّ عليها، وإن مفهوم الحقّ بيان اعتبار الملكية و المالية و نحوها.

و على طبق هذا الحقّ، جاءت الأحكام الشرعية و حكم الشارع بالوجوب، تارة وبالحرمة أخرى و بالإستحباب ثالثة و بالكراهة رابعة، فيجوز حفظا لظاهر التعبير من أهل البيت عليهم السلام في هذه الموارد، أن نلتزم بعنوان الحقّ و أنه اعتبار يقابل الملكية والمالية و على طبقه حكم من الأحكام، من الوجوب والحرمة وغيرهما.

تقسيم الحقّ

إعلم أن الفقهاء، رضوان الله عليهم، قد تعرضوا إلى تقسيم الحقّ إلى القابل للنقل و الإنتقال، والقابل للانتقال فقط، دون النقل أو الإنتقال، أو القابل للاسقاط فقط، سواء قلنا إن التقاسيم المذكورة راجعة إلى اختلاف حقيقة الحقّ، وإن الحقّ في هذه الموارد متعدد لتعدد كل إضافة عن غيرها.

و قد مثلوا للقابل للنقل و الإنتقال، بحق الشفعة ومثلوا له إلى غير ما كان قابلاً للنقل، كحق الزوجة بمبيت الزوج معها أكثر من الأخرى و إلى ما ليس قابلاً للنقل والإنتقال كحق القسم.

وأشكل بعض المحشين على الشيخ الأعظم في بعض الأمثلة، حيث جعل ما ليس قابلاً للنقل، قابلاً للإنتقال أو قابلا للنقل و الإنتقال، و إن توجيه الإشكال في الخطأ على الأمثلة، مما لا ينبغى إيراده على أساطين الفن، فإن المقصود من المثال هو التقريب للذهن.

و إن بعض الحقوق، مما يقبل الإنتقال، نظير حق الخيار للوارث، حيث ينتقل الحقّ إذا مات الموروث للوارث، و قد يكون الحقّ قابلاً للإسقاط و النقل، كحق التحجير.

بناء على مختارنا من عدم إفادة التحجير للتمليك، على ما هو الظاهر من أدلة

التحجير، و الفرق واضح بين حق التحجير و بين حق الخيار و الشفعة، حيث يقبلان النقل القهري، إذا تحقق سببه كالإرث، و إن لم يكونا قابلين للنقل الإختيارى و إن بعض الحقوق، مما يقابل بالمال، حيث أنها قابلة للإنتقال و الإسقاط و لا يجعل عوضاً للمبيع على وجه المبادلة، بل يحصل الإسقاط للحق في قبال مال.

و هذا المعنى ليس حقيقة المعاوضة، من مبادلة مال بمال، كما في البيع على ما هو المعروف بينهم، و إنما يقع على وجه النقل و الإنتقال، و إذا كان الحقّ على وجه العوضية، فلا يقع الحقّ طرفاً للإضافة، لأنه من قبيل نفس الإضافة الخاصة الّتي تقابل الملك و الحكم، و لكن هذا مجرد إصطلاح من الفقهاء، و إن الميزان في العوضية في البيع هو مطلق ما يرغب فيه عند العقلاء و يبذل بإزائه المال، و إن كان في نظر العقلاء، أنه نحو من السلطنة أو الإضافة، فالتخصيص بما عدا الحقّ، ليس إلا مجرد إصطلاح من الفقهاء، و لا مخالفة فيه للعرف أو اللّغة كما بيناه آنفاً.

وعليه فتختص العوضية في الحقّ، إلا أن الكلام في ثبوت ذلك عرفاً، من ثبوت السلطنة و الإضافة، طرفاً في البيع، و لكن التحقيق قاض بأن البيع ما كان عنوانه المعاوضة دون ما كان مفاده الإسقاط أو الإعتبار من العرف أو الشارع فإن ما كان مؤداه الإسقاط أو الإعتبار لا يكون مؤداه المعاوضة كما في المعاملات من البيع و غيره و إن كان يؤدى في النتيجة إلى مؤدى البيع و إن لم يكن من حقيقة.

و إجمالاً إن مفهوم البيع لغة و عرفاً إذا كان شاملاً لموارد إسقاط الحقّ بل والإبراء كان بيعا و إن لم يدخل في مصطلح الفقيه و تحريراته الفقيهة و إن لم يفهم العرف عنوان المبادلة فيه و إن كانت نتيجة هذه المبادلة هو الإسقاط دون واقع المبادلة فلا ينطبق على موارد الحقّ البيع.

و إن التأمل في موارد استعمالات الحقّ في المعاوضات أنه ليس من موارد المعاملة و البيع و إنما هو من باب التوافق في النتيجة.

تقسيم الحقّ إلى جواز الإسقاط و عدمه

ينقسم الحقّ، إلى ما يصح إسقاطه، وإلى ما يجوز فيه النقل و الإنتقال، و النقل دون الإنتقال، و ما لا يجوز فيه النقل و لا الإنتقال و هذا التقسيم ليس من قبيل تقسيم الكلى إلى أنواعه أو أفراده، سواء قلنا، إن الحقّ باعتبار نظر العرف أو الشرع، هو من سنخ الإعتبارات الّتي تلزمه السلطنة في الغالب أو مطلقاً، أو سنخ سلطنة خاصة، كما ذهب إليه بعضهم، من أن مفهوم الحقّ هو عين السلطنة، و من لوازم السلطنة جواز الإسقاط، كما اختاره بعض مشايخنا الأكابر وإلا فلا معنى لكون الشيء له سلطنة عليه و لا يجوز إسقاطه.

فإنه من التناقض الواضح بين تحقق مفهوم السلطنة و عدم جواز الإسقاط.

والسلطنة إما أن تكون مفهوماً إنتزاعياً من عنوان التكليف كما سيأتى تقريبه إنشاء الله تعالى، و إما مجعولة تبعاً للملكية و الحقّ و التكليف، و ذلك لأن السلطنة بمفهومها و حقيقتها أثر من آثار الشيء تكليفاً أو وضعاً أو حقاً و ليس لها عنوان مستقل في قبال الحقّ و التكليف و الوضع و هو واضح في كثير منها كمثل حق الشفعة و حق الرهانة و الرضاع و التحجير و حق استمتاع الرجل و المضاجعة بالمرأة وإن جاز أن يكون هذا من الحكم و ليس من الحقّ بل حكم من الأحكام.

كما إن بعضاً منها نراه صريحاً في الحكم، كحق التحية و السلام و الولد و الجار

على الجار، و المسلم على المسلم و العالم على المتعلم والأقارب بعضهم على بعض، و حق الدية و القصاص فإنها من الأحكام و ليست من الحقّ بالمعنى الأخص.

الو لاية و الوصاية

قد يقع الخلاف و التردد في الولاية و الوصاية و حق الولي في الغسل و الكفن للميت، سواء كانت التولية بمعنى إجازته للناس بالمباشرة أو عدم مزاحمة غيره له عند مباشرة الولى للميت، وكحق الوالد على الولد، و حق النبي صلى الله عليه و آله و الأئمة عليهم السلام في صحة التملك و إن كان لها مالكاً، فيقع التردد فيها من أنها من الحقوق أو من الأحكام.

و لعل الأقرب في الذهن أن الولاية و الوصاية و النظارة و التولية و حق تملكهم لأموال الناس هى أقرب للحكم الوضعى بالمعنى الأعم، و يلزمه الحقّ و لا منافاة عند ذلك بين كون المجعول أولاً و أصالة هو الحكم الوضعى و لكن يلزمه الحقّ، و بين كون الحقّ مجعولاً تبعاً و عرضاً، و على كل فالمتبع في هذه الموارد ما يفهمه الفقيه من آثار الحكم الوضعى من الأدلة.

و اعلم أنه على مسلك شيخ الأساطين أن الأحكام الوضعية لا تتوجه إلا بعد اعتبار الحكم التكليفي، فالزوجية عبارة عن جواز الوطىء و الإستمتاع، و أن حقوق الزوجة كالنفقة و الكسوة و المضاجعة فهى من آثار الحكم الوضعي المنتزع عن التكليف.

و ربما يشكل على شيخ الأساطين عندما يأتى إلى الحقّ فيقسمه إلى ما يجوز

إنتقاله و عدمه، و ما يصح فيه جعل العوض و عدمه، ثم يفسر الجميع بما كان قابلاً للإسقاط، فإن هذا في الحقيقة التزام منه يجعل الحكم الوضعى بالمعنى الأعم للحق وغيره، وإن لم يكن الحقّ من مصاديق الوضع بالمعنى الأخص المقابل للتكليف، فهو من الوضع بالمعنى الأعم المقابل للتكليف، فبالتزامه بجعل الحقّ، و إن من لوازمه الإسقاط و نفى الحكم الوضعى مطلقا مما يتنافيان.

و لعل إنكاره للوضع في قبال التكليف لا مطلقاً كالحق، و قد يقتضى التأمل في عباراته بما يقتضى الجمع بنفى الحكم الوضعى المقابل للتكليف لا نفى الأحكام الوضعية مطلقا الشاملة لما قابل الأحكام التكليفية و غيرها، و لكن لا وجه للفرق بين جعل الحقّ حكماً وضعياً و انكاره للأحكام الوضعية.

فإنه إذا صح الحقّ حكما وضعياً صح جعل مطلق الحكم الوضعى من غير فرق بينهما.

و من هنا تعرف أن الحقّ بما فسر به من الإعتبار أو السلطنة أو الإضافة الضعيفة أو قابلية الإسقاط، و عليه فلا يشمل انفساخ المرأة بالإرتداد و نحوه لأنه ليس من مصاديق الحقّ بالمعنى الشايع الصناعى و من الجائز أن تكون بعض الموارد و إن كانت من الحكم بالمعنى المصطلح و ليست من الحقّ في شيء إلا أنه يجوز أن يكون الشيء مع أنه حكم من الأحكام يجوز تصوير الحقّ فيه بجهة من الجهات.

و قد ذكرنا في محله أن جواز رجوع الزوج في المرأة المطلقة طلاقاً رجعياً أن جواز الرجوع حكم من الأحكام إلا أن إعماله من الزوج خارجاً حق من الحقوق.

العقود

إن العقود في مصطلح الفقهاء تكون عقوداً عهدية و عقوداً إذنية.

أما العقود الإذنية كالوديعة و العارية فهى عقود بمصطلح الفقيه لا بمصطلح اللغة و العرف، أن الإذن فيها ليس متقوماً بعنوان العهد المؤكد و العهد الموثق، والعقود في نظر العرف ما تقومت بعنوان العهد و ما حصل فيها الإلزام والتأكد و على هذا فعند الحقيقة ليست العقود الإذنية من العقود.

فإنك إذا نظرت إلى الوديعة و العارية فلاترى فيها معنى العقد و العهد والإلتزام، و إنما عبر عنها بالعقد حيث إنها متقومة بطرفين، و يترتب على ما بيناه أن لا يشملها قوله تعالى «أوفوا بالعقود» حيث لاعهد مؤكد و لا إلزام و التزام و ليست مجعولات على نحو العقد في المعاملة، فالعارية و الوديعة بناء على أن معناهما الإباحة المجانية والإستنابة في الحفظ و لو على وجه الرضا دون العقد و المعاهدة فلا عهد فيهما ولا إلتزام و قد خرجا من باب العقود تخصصا و موضوعاً لا تخصيصاً و حكماً.

وأما إذا بنى بأن الوديعة و العارية يفيدان التمليك والإلزام والإلتزام خارجاً فيدخلان في مفهوم العهد و العقد كما هو واضح، و إن كان التحقيق كما سيأتى بيانه في محله أن العاريّة و الوديعة و نظائر هما ليسا من العقود في المعنى المصطلح.

وأما الوكالة فقسم منها عهدي و الآخر ليس بعهدي، و لا يراد بها إلا مجرد الإذن في التصرف و مطلق الرضا، و هكذا تختلف العقود من حيث الإلتزام فرب عقد مفاده و مطابقته هو العهد و الإلتزام النفسي كما مثلوا له بالإجارة وهي موكولة إلى مباحثها الخاصة بها.

و ببيان أوضح إن العقود في كلماتهم على نحوين، النحو الأوّل ما كان فيه التزاماً و تعهداً و يعبر عنه بالعقود بقول مطلق، والنحو الثاني العقود الإذنية و هى بمصطلح بعض الفقهاء عقد يتقوم بالعهد المؤكد وهذا المعنى لا ينطبق على العقود الإذنية ويكون خروجها عن العقود خروجاً موضوعياً لا حكمياً.

ومن هنا لا يشملها قوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾[1] لعدم التعهد و الإلتزام نظير الوديعة فإن إطلاق العقد عليها على نحو التجوز لأنها ذات طرفين و ليست من باب العهد والعقد، أما العارية و الوكالة إذا كانت بشروط مقررة فتد خل العارية في العقود المؤكدة ونظيرها الوكالة المشروطة ببعض الشروط دون مطلق الإذن.

فالوكالة إذاً تأتي على نحوين من العقود الإذنية و نحوها نظير العارية، و أما الإجارة فمن الواضح أنها من العقود المؤكدة غير الإذنية و إن كان تصرف المستأجر في الدار مثلاً أمانة إذنية.

و سيأتى بيان أنه أم لا و أما السبق والرماية بناء على أنهما من العقود لا من الإيقاعات و كانت عبارة عن عقودا تعليقية فتد خل في حقيقة العقود غير الإذنية، وسيأتى تفصيل مباحثها في أبوابها، والعارية لا تفيد التمليك و مفادها الإباحة.

---

١ . المائدة: ١.

البيع

قد عرفه الفقهاء بتعاريف عديدة، فبعضهم إكتفى بمعناه اللغوي كما ذكره في المصباح، (انه مبادلة مال بمال) المعنى اللغوي هو الأصل في المدلول قبل ان يصطلح عليه الفقهاء من التعريف، وإن ما أفاده الفقهاء يشبه التفريع و التحديد للمعنى اللغوي.

و أشكل بعضهم بأن البيع المعنون في كتاب البيع ليس هو البيع القائم بالطرفين بل هو قائم بأحد الطرفين المقابل للشراء (كأحل الله البيع، و ذروا البيع، و رجال لا تلهيهم تجارة و لا بيع) فغيروا التعريف بأنه تبديل مال بمال.

و أجاب عنه بعض المدققين [1] بأن المبادلة في مال بمال و إن كانت من باب المفاعلة إلا أن المفاعلة لا تستدعي أن تقوم بالطرفين و استشهد ببعض الآيات الكريمة الدالة على كفاية المبادلة من طرف واحد كقوله تعالى (يخادعون الله، و من يهاجر الى الله، و نافقوا).

و قد ناقشه بعضهم، بأن المفاعلة لغة و وضعاً هي القائمة بالطرفين و استعمالها في الكتاب ليس على وجه الحقيقة، و لكن الإستعمالات القرآنية إذا جاءت من غير قرينة فالأولى فيها أن تؤخذ على المعنى الحقيقي دون التجوز و

---

١ . الشيخ محمّد حسين الأصفهاني.

المسامحة، و بهذا المعنى حمل بعض المدققين الآيات القرآنية على الحقيقة من أن المفاعلة لا تستدعي الطرفين، و لو ترددنا في ثبوت ذلك لزم القائل وجود قرينة قائمة بالإستعمال والمفروض أن لا قرينة أصلاً.

و على كل فإن فسر البيع بالتبديل أو بالمبادلة الراجعة للتبديل فليس فيه مزيد إشكال.

و إجمالاً إن عنوان المفاعلة كما يقتضيه التأمل ليس مفادها لغة وعرفاً القيام بالطرفين كما صرحت به الآيات نظير إفعال التفضيل في عدم اختصاصها بالأفضلية، بل كان باب التفاعل الّذي مفاده النسبة القائمة بطرفين و ليس باب التفاعل من التعدد في النسبة.

فإن الهيئات الفعلية مطلقا لا تدل إلا على نسبة واحدة كقولك (ضرب زيد عمرواً) فإن المراد من هيئة ضرب هنا إنتساب الفعل إلى فاعل و إن لزم هذه النسبة الإنتساب إلى المفعول تبعاً كنسبة الحال و التمييز و سائر المفاعيل.

فالتعريف بالمبادلة تام لغة و عرفا، و إن كان التعبير بالتبديل أولى و أوضح في الدلالة على معنى البيع الّذي يراد منه طرف الإيجاب دون الشراء كما صرح به المحقق الخراسانى بحاشيته على المكاسب، وإن كان الّذي يظهر منه عدم صحة المبادلة لقيام بالطرفين و المراد بالبيع هنا طرف الإيجاب دون البائع و المشتري.

و من أضواء ما تقدم، يتضح لك أن التعريف بالتبديل أوضح من المبادلة، و إن جاز التعريف بالمبادلة من طرف البائع أيضاً، و إن المبادلة تأتى على نحو من من الطرفين أو على نحو طرف واحد نظير استعمال أفعال التفضيل في مورد تكّون الفضيلة محققة في الطرفين أو في طرف واحد من غير تجوز، فيصح استعمال أفعال التفضيل في أصل التفضيل أو في تفضيل شخص على آخر مع المشاركة بينهما في حقيقة التفضيل، ويكون أحد الفردين أشد وأولى من الفرد الآخر كما تقول: إن الرسول الأعظم ﷺ أفضل الها شميين، و يوسف أحسن إخوته.

و إن المقصود من تعريف البيع هنا، ليس ما يتكفله كتاب البيع، لاعتبار الثمن

والمثمن و المتبايعين و تحقق البيع بالإيجاب و القبول، أو بالفعل كالمعاطات، بل المراد هنا مفهومه العرفى و هو تحقق ذلك المفهوم من قبل البائع.

ولذا كل من عرّفه من أعلام الفقه كان نظره إلى مفهوم البيع دون ما يشتمل عليه كتاب البيع من الإيجاب والقبول، و لشرائط العوضين و المتعاقدين، إلى غير ذلك وإن المقصود هو ذلك المفهوم الّذي اعتبره العرف و أمضاه الشارع، و يكون الإيجاب والقبول و التعاطى موجداً لذلك المفهوم الإعتباري من إنشاء أو معاطاة في عالم الإعتبار، و ليس المقصود من مفهوم البيع هو البيع خارجاً و هو الّذي تترتب عليه الآثار الخارجية، فالموجب و القابل إنشاء أو فعلا، كالمعاطات يتسبب فيهما إلى المفهوم الإعتباري العرفي و الشرعي تسبيباً إعتبارياً.

فإن من الواضح أن الإنشاء و التعاطى تسبيباً إلى أمر تكويني خارجي فالمتعاملان مطلقاً، سواء كان بيعاً أو إجارة أو صلحاً يقصد أن إيجاد المفهوم العرفي كما هو واضح.

الملكية ليست حكماً لموضوعها

ليست الملكية نظير الحكم للموضوع و هو الإنشاء، فإن قول القائل (بعت وملّكت) و القابل بلفظ «قبلت» ليس هذا الإنشاء موضوعاً للملكية في أذهان العقلاء، وإلا فلو كانت الملكية من باب الحكم و موضوعها الإنشاء والتعاطي لاحتاج الشارع إلى اعتبار ذلك، و لا دليل على اعتبارها حكما لموضوع الإنشاء و التعاطي، بل لو كان من هذا القبيل، لكانت الملكية من عوارض الإنشاء و التعاطي، لا من الأمور المترتبة على المبادلة كما هو واضح.

فما ذهب إليه بعضهم من الذهاب، إلى أن الملكية حكماً و موضوعه الإنشاء الفعلي والفعلي لا وجه له ولا دليل عليه.

و ثانياً، لو تنزلنا و سلّمنا أن الملكية، من عوارض الإنشاء و الفعل لاحتجنا إلى تحقق مفهومها وراء الإنشاء و التعاطي، إذ لو لم يكن تبادل في المالية والملكية، لم يتحقق مفهوم البيع و لا حقيقته، و نحتاج إلى جعل آخر من اعتبار العقلاء والشارع، والمفروض خلافه، فإنشاء الملكية بالصيغة أو التعاطي، مما هو مرتكز أذهان أبناء المحاوره.

مفهوم البيع و حقيقه

إعلم أن حقيقة البيع، هو المبادلة في عالم الإعتبار، بين مال البائع و مال المشترى، و هذا المعنى هو البيع بالحمل الأولى الذاتى، و بالحمل الشائع الصناعي وإن لوازم هذا التبديل الإعتبارى، أن تتبدل ملكية البائع بمال المشتري وبالعكس.

و ليس مفهوم البيع نفس الملكية، فإن قول القائل: (بعت داري بالف دينار) قد تعلق البيع و الإنتقال أولاً و بالذات بعين ما يملكه البائع و ما يملكه المشتري من المالين.

و يتصف البائع بالمالكية لمال المشتري، والمشتري بملكية مال البائع ثانياً وبالعرض، و بعد تحقق التبادل بين المالين، و لا تتحقق الملكية إلّا بعد تبديل العينين.

و من الواضح أن المتفاهم العرفي من المبادلة أو التبديل هو تبادل المالين، وإن المبادلة هي المقصودة بالذات، و أما الملكية فلا تقصد بهذا الإنشاء قطعاً، و إنّما تحصل بعد تحقق المبادلة تبعاً لتبادل المالين.

وثانياً: إن تبادل الإضافة مما لا معنى له، إذا لإضافة بما هي من المفاهيم الآلية، والّذي يتعلق به النقل و الإنتقال إنما هو المفهوم الاسمي، و هو المبادلة بين المالين و لا يتعلق التبادل بإضافة الملكية إلا تبعا، كما هو الشأن في المعاني الحرفية.

و أما لو فسر البيع بتبديل السلطنة، أو بتبادل السلطنتين، و إن سلطنة المشتري بدلها بسلطنة البائع و بالعكس فهو كلام خال عن الصناعة، لأن السلطنة من توابع الملكية، و قد عرفت أن الملكية لا تتقوم بنفسها، و إنما تتقوم بغيرها من المالين.

و ثالثاً: إن السلطنة مما تتعلق بها السلطنة على التبادل، فإن الناس مسلطون على أموالهم، و ليسوا بمسلطين على سلطانهم، وإن أمكن للعرف أو الشارع إعتبار السلطنة على السلطنة و لكنه بعيد عن المتفاهم العرفى في مفاد المعاملات.

و من أضواء ما ذكرنا يظهر لك أن لا وجه لتبادل الملكيتين وأولى منه بالمنع التبادل بين السلطنتين.

و لذا إن القائلين بتمليك العين بالعوض لا يريدون تمليك الملكية بالملكية، فإن من الواضح لغوياً عدم تبديل الملكية بأخرى و إنما هي تمليك آلي قد تعلق بالمال والعوض.

و مما يدل على ما ذكرناه، أنه في باب النكاح، من زوجت و أنكحت المرأة المعينة برجل معين، هو إيجاد العلقة الزوجية بينهما، و إن العاقد قد أوجد العلقة بإنشاء الصيغة، من قوله زوجت و انكحت، فلا يفهم العقلاء من هذا الخطاب، أن الزوجية حكم مترتب على إنشاء الصيغة فلا وجه للتشكيك في البيع، كما لا وجه للتشكيك في عدم ترتب الزوجية على الإنشاء.

وإن من الواضع أن باب العقود، من النكاح و البيع و الإجارة و غيرها، هو إنشاء المفهوم الإعتباري بالصيغة، لا أن ذلك المفهوم الإعتباري من الملكية و الزوجية حكم عارض على الموضوع و هو الإنشاء قولا أو فعلا، لأنه خلاف المنساق إلى الذهن.

وثانياً: لو اغمضنا عن ذلك، و قلنا إن الملكية بالإيجاب و القبول، لتعيّن أن يكون بين الملكية و الإنشاء أمر آخر فيحتاج إلى علقة أخرى، وراء الملكية تربط الملكية بالموضوع و ليس هناك وراء الملكية شيء يربط المحمول بالموضوع، إلا الملكية كما هو واضح.

البيع لا يلازم التمليك غالباً

إعلم أن ما أفاده شيخ الأساطين و غيره،من أن البيع هو تمليك العين بالثمن فهو اعتبار الغالب في موارد البيع، و إلا فقد يقع البيع من غير تمليك،كبيع الأوقاف، بل والأوقاف الخاصة، حيث لا تفيد التمليك على الموقوف عليهم.

وكذا المال الزكوي، بناء على أن الفقراء مورد لجهة الزكاة، لا أن المال مملوك لعنوان الفقير إلى غير ذلك.

و إن المراد من البيع هو مبادلة شيء بشيء، أعم من أن يكون المبيع عيناً ومقابلاً للثمن، أو بيع عين بعين و متاع بمتاع،كما هو الغالب في بيع أرباب البوادي والقرى، وقد يقع في المدن أيضاً بل لعل تبديل عين بعين،كان هو المعروف بين الناس قبل الحضارة، و ليس عندهم أثمان حتى يقابلون الأعيان بالثمن، من الدرهم و الدينار.

فمفهوم البيع عرفاً من أن يكون تبادل العينين أو تبادل الثمنين كدرهم بدرهم ودينار بآخر، فإن الكل من البيع مفهوماً وعرفاً.

و إن البيع بحسب العرف و اللغة شامل لإنتقال المنافع بالعوض و لإنتقال الحقوق بالمال و الظاهر إرتكاز ذلك في أذهان العقلاء و أهل العرف، و إن كان في مقام المصطلح الفقهى أن انتقال المنافع بالمال و الحقوق بالمال ليس بيعا بمصطلح

الفقهاء في غالب كتبهم و لكن الّذي تعطيه كلمات العرف من أهل كل ملة و دين و ظاهر إطلاق اللغة شمول البيع لكل ما يوجب الانتقال شيئاً عن شيء آخر، سواء كان حقا أو منفعة أو عينا، وإن كان استعمال البيع في الحقّ لا يخل عن تأمل في النظر كما تقدم بيانه.

دفع شبهة

إعلم أن ما تكثر من الإشكالات، من بيع الكلي في المعين و المشاع، و الكلي في الذمة و نحوها، من أنها غير قابلة للتمليك و المبادلة، فلعله مبني على اعـتبار الملكية أنها من باب الإضافات المقولية،كما ذهب إليه الفقيه اليزدي و غيره، بل وقد يتمشى الإشكال حتى على القول بأن الملكية و الحرية و الرقية و نحوها من الأمور الواقعية الّتي كشف عنها الشارع، فإنه على هذين المبنائين يقع الإشكال في جميع الصور، من الكلي في المعين و المشاع، و في بيع الدين على من عليه الدين، و في البيع على ما في الذمة، فإنه في الجميع يرد الإشكال من غير فرق بين الصور إلا في المشاع، فإنه فيه المقولية.

و لكن هذه الإشكالات بعد وضوح، أن الملكية ليست أمراً مقولياً و لا واقعياً، وإنما هى أمر إعتبارى، وليس بإزائها في الخارج شيء لتكون من المقولات الّتي هي موجودة أو حيثية موجود.

و قد اخترنا سابقاً، أن الملكية و المالية و الزوجـية و الحـرية و نـحوها مـن العناوين الإعتبارية، و عند العقلاء يعتبرون بين الكلي في المعين و الكلي في الذمة، وفي الدّين على وجه واحد، باعتبار تحققها في عالم الإعتبار و تبادلها بالمال، بل لعل الإشكال يندفع أيضاً حتى على مـن اخـتار أن المـلكية و نـحوها مـن الأمـور

المقولية.

و تحرير المسألة أن البيع يطلق عرفا، حتى في مثل المنافع بل و الحقوق في وجه تقدم، و ان كان لا يخلو عن تأمل كما أشرنا إليه.

وإنما اصطلح عليه الفقهاء بالبيع من تبادل المالين و إن يكون العوض عيناً، و إن كان العوض قد يكون عيناً أو منفعة أو غيرهما، فهو من اصطلاح الفقهاء، لا العرف واللغة.

و أما أن البيع تمليك المال بالعوض فهو غالبى كما عرفت، وإلا لانتقض ببيع الوقف بالوقف و بيع الوقف نفسه إذا كان بيع الوقف عاماً، بل حتى لو كان الوقف خاصاً، و بيع المال الزكوي و جعله في جهته، و كون الفقراء مصرفا لا مالكين للمال الزكوى و نحو ذلك، مما لا ينطبق عليه تمليك العين، فالتمليك غالبى لا مطرداً.

و أما كون المعوض ما لا قبل المعاملة فغير معتبر، بل يكفى في المعاملة أن يكون مالا، و لو حين المعاوضة، كمبادلة المال بعمل الحر و العبد، و إن اعتبروا مالية العبد قبل العقد موجبة للجواز بخلاف الحر، فإنه مما لا وجه له، بل إن المالية في كل منهما في ظرف تمامية الإنتقال بينهما، و لا تعتبر المالية السابقة، و لا كون المالية قبل المعاملة، بل تصح و لو في ظرف المعاملة، كمعاملة الحر.

ثم إن ضمان العبد و ماليته أو الدار والفرس، انما يتعين في صورة ما لو كانت الدار معدة للإجارة لا مهملة، و نحو ذلك الفرس و الخادم معتبراً فيه مجرد القيام لخدمة المولى.

ثم إنه قد يطلق البيع على الشراء، كما ورد في القرآن الكريم و الحديث على وفق اللغة العربية، «و من الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله و الله رءُوف بالعباد»[1].

غايته، أن كل لفظ يستعمل على وجه الحقيقة في مفهومين و معنيين، فلا بد من قيام القرينة المعينة لأحدهما.

---

١ . وردت في حق علي عليه السلام وتعظيم شأنه، سورة البقرة: آية ٢٠٧.

وأما إطلاق البيع على الطرفين، كقولهم كتاب البيع و أحل الله البيع و نحو ذلك، من التعبيرات فليس المقصود به هنا نفى التعريف، لأن المقام في حقيقة البيع القائمة بطرف البايع، و إن كان طرفه المشترى، فإن المتعارف لغة و عرفاً هو طرف البائع من غير ملاحظة الطرف الآخر، و إنه جزء من حقيقة البيع أو شرط له.

و أما عنوان كتاب البيع و ما تعرضوا له من الأحكام في هذا الكتاب فهو راجع إلى طرف البائع و المشترى، و قائم بهما، و لكنه لا يرتبط بعنوان حقيقة البيع و ماهيته، فإن حقيقة كتاب البيع، بحسب الآثار و الأحكام قائم بالطرفين، بخلاف حقيقة البيع هنا، فإنها قائمة بطرف الإيجاب، دون طرف القابل.

و على أضواء ذلك يتضح، أن ما توهمه بعضهم من تقوم البيع بالطرفين، و إنّه من حقيقة كتاب البيع، لا وجه له، كما يعطيه تحرير كلماتهم في الموضعين، و التفرقة في الأحكام و الآثار، بين عنوان البيع، و كتاب البيع.

تعاريف البيع

قد عرف الفقهاء البيع بمصطلحاتهم، فبعض عرفه بالإنتقال وآخر عرفه بالتمليك بالعوض وثالث بإعطاء شيء في قبال شيء، على وجه المعاوضة كما يظهر من المحقق العراقي في بحثه و تحريراته، و رابع بما اشتمل على الإيجاب و القبول، وخامس بإنشاء صيغة «بعت» و السادس بأنه تمليك على وجه خاص.

واكثر الفقهاء النقض في تعاريف البيع، بعدم الإطراد تارة و بعدم الإنعكاس أخرى، حيث لا يتعين في البيع التمليك دائماً، فإن بيع الوقف و مال الزكاة، ليس من شرطه تملك العين الموقوفة، أو المال الّذي تعلقت فيه الزكاة كما عرفت.

و أورد بعضهم بأن تعريف البيع بالأثر، كالتعريف بالإنتقال، و بعضها التعريف بالسبب، كالتعريف بالإيجاب و القبول، و في بعضها إشكال الدور إذا أخذ الإنتقال مشروطا بصيغة «بعت»، لتوقف مفهوم البيع أو عدم الإطراد والإنعكاس أو دخول مفهوم غير البيع في البيع، أو لزوم محذور عقلى كاستلزام الدور مما يستلزم التعطيل على الباحث من غير فائدة.

وتوضيح البحث: إنك عرفت منا، أن الموجود ما عدا الواجب سبحانه و تعالى، إما أن يكون جوهراً أو عرضاً، والعرض منه ما يقبل الإشتداد كالكم و الكيف، و منه ما لا يقبل ذلك كالإضافات، و أما أن يكون الشيء أمراً إعتبارياً و لا دخل له

بحقيقة المقولة، ولكن الشارع أو العرف، رتب على اعتباره آثاراً في المعاملات و الإيقاعات لقيام المصلحة بذلك، إن جل الأحكام الشرعية القائمة بموضوعاتها، ليست من سنخ ماهية الجوهر أو العرض، كان مما يقبل الإشتداد أم الا، وليست أيضاً أموراً واقعية، فهي أمور إعتبارية يعتبرها العقلاء أو الشارع لقيام الملاك بها و المصالح، و إذا لم تكن من سنخ المقولة، لأن المقولة كما حرر في محله، إما موجود أو حيثية موجود، وكل منهما لا ينطبق على مفهوم المعاملات و الإيقاعات، وليست إلا أموراً إعتبارية، يعتبرها العقلاء أو الشارع بوجود الملاك، لاعتبار مفهوم المعاملة و الإيقاع.

وعند ذلك، فكيف نتصور لها جنساً أو فصلاً، وكيف يتعقل الباحث، أن لها حداً ماهويا تاماً ناقصاً، إذ الحدود قائمة بالماهيات المتأصلة من الجنس و الفصل أو الجنس و العرض الخاص، و المفاهيم الإعتبارية ليست من جنس الماهيات المتأصلة وليس لها منشأ إنتزاع من الخارج، وإنما لها السعة والضيق في عالم الإعتبار، على وفق المصالح و المفاسد الّتي اعتبرها المشرع، و إنما إطلاقها و تحديدها، بعالم اللحاظ والإعتبار.

وعلى ما بيناه فالنقوض الّتي أوردها المحققون على تعاريف البيع أجنبية عن واقع البحث، و بعيدة عن حقيقة الإعتبار وموضوعيته لأن المعروف أنها من الأمور الإعتبارية، و ليست من المقولات.

ولكن لابد في مقام البيان، من إثبات اللوازم و الآثار، بحيث بتلك الآثار واللوازم تشير إلى المعنى، لأن لا يدخل فيه غيره أو لا تخرج أفراده عنه، فالإشكالات من المتأخرين على تعاريف البيع و النقوض عليها، لا يجوز لنا أن نعرف البيع بأي تعريف منها على وجه الحقيقة، و لابد أن يكون التعريف و إن لم يكن حقيقا أو ماهوياً، باصطلاح الفلاسفة و المنطقيين، و لكن في مقام ترتيب الآثار و الأحكام واللوازم، لابد أن يتعين المعنى لدى الطالب، لأن لا تخرج بعض أفراده عنه أو تدخل بعض أفراد غيره فيه، فمجرد كون التعاريف لفظية لا يرفع الإشكال من

عدم إطراد التعريف أو إنعكاسها.

فإذاً لابد من تمييز الشيء باللوازم، و لو كانت في مقام الآثار و الأحكام، وأنه لاحاجة في هذه الفنون و غيرها إلى التعاريف الحقيقية أو الماهوية، و إن قلنا بإمكان التعريف الماهوي، و كون التعريف لفظاً لا يرفع الإشكال من ناحية عدم الإطراد والإنعكاس، في مقام ترتيب الآثار والأحكام كما بيناه في الأصول، فإذا عرف الفقيه معنى كالصلاة و الصوم و البيع و الإجارة، بما لا يكون مطرداً أو منعكساً لم يتخلص من إشكال التعريف إذا استدعى خروج بعض الأفراد عن حقيقة الشيء أو دخول كون هذه التعاريف لفظية، و لا محذور في عدم إطردها للأغيار و انعكاسها لأفرادها كما أفاده المحقق الخراساني «ره» في أصوله لا يدفع الإشكال من ناحية ترتيب الآثار أو الأحكام على العرف، و هي خروج بعض الأفراد عن المعرف و دخول بعض الأفراد الأجنبية في المعرف، وإن جاز أن يقال إن مفهوم البيع و الإجارة و نحوها هى المفاهيم الواضحة العرفية الّتي لا تحتاج إلى النقض لوضوح مفاهيمها و ترتب الأحكام عليها من غير حاجة إلى تعريف من التعاريف الحقيقية و اللفظية، و لكن التحقيق يقضي بخلافه، لأن الإنسان إذا لا حظ البيع مثلا من المعاطاة و النسيئة و الصرف و السلم و ما يصح بيعه ومالا يصح بيعه احتاج إلى التعريف الموجب لعدم دخول الأغيار فيه و عدم خروج أفراده عنه.

ونظير ذلك في أبواب المعاملات من الإجارة و الشركة و المضاربة، فإن حقيقة الإجارة هل تختص بالمنافع أو تشمل الأعمال أم لا؟ وهل تمثل الأفعال العبادية أم لا؟ و هل تعم مثل إجارة المرضعة ام لا؟ إلى غير ذلك مما يحتاج إلى تعريف، و لو لفظياً جامعاً للأفراد مانعاً من دخول الأغيار، فيه، و على كل فالتعاريف في مفاهيم العبادات والمعاملات والإيقاعات، لابد منها و لو لم يمكن ترتيب الآثار والأحكام على مفهوم مردد بين خروج بعض أفراده عنه و دخول غيره فيه.

وعلى أضواء ما بيناه فتكون التعاريف بالأثر أو بالسبب أو بصيغة «بعت» المستلزم للدور، كما صرحوا به أو بالتمليك فلا يراد بها إلا الإشارة إلى تلك الحقيقة

وعند ذلك فلا يتوجه الإشكال بأنه تعريف بالأثر أو بالسبب أو بما يشتمل على الدور لما أوضحناه من أنها تعاريف ليست حقيقية و لا ماهوية، وإن كان لابد من التعاريف ولو بذكر اللوازم في مقام ترتيب الآثار والأحكام بما يكون جامعاً لأفراده و مانعاً للأغيار عن دخولها فيه.

البيع تبديل المالين أو الملكيتين

إعلم أن البيع من سنخ تبديل المالين، أو من سنخ تبديل الملكيتين، أو تبديل طرف الإضافة، من غير تبديل مال أو ملكية باخرى، كما يراه المحقق النائيني أو من تبديل السلطنتين بناء على أن السلطنة أمر وراء الملكيه و ليست بنفسها عين الملكية، ولا أنّها عنوان منتزع عنها بل هى مجعولة، إما أصالة أو تبعاً للملكية.

و الّذي يأتى في النظر، أن الأقرب إلى مفهوم البيع عرفا، هو تبديل المال بمال آخر، على وجه يكون المعوض عينا، و إن كان الّذي تعطيه كلمات اللغويين والاستعمالات العرفية هو المعنى الأعم من تبديل الأعيان و غيرها.

ألا ترى أن كثيراً ما يطلق البيع على المنافع من جهة، و على الأعيان من جهة أخرى، و لعل إطلاق البيع حتى على الطرف الّذي مفاده الحقّ والإسقاط أو عنوان الإبراء مستعملا في لغة العرب.

و أما أن هذه الإستعمالات كلها مجازية، فمما لا شاهد عليه لا من اللغة و لا من العرف، بل الظاهر أنها على وجه الحقيقة في المعنى العام الشامل للأعيان والمنافع إن لم نقل بشمول مفهوم البيع حتى للحقوق، وتكون نتيجة البيع هو الإسقاط في مصطلح الفقهاء و الأصوليين، وإن كان إطلاق البيع في مصطلحهم هو تبديل المال.

و أما إطلاقه على عنوان المعاملة القائمة بالطرفين من البيع فهو عبارة عما تعلق به العهد و العقد والالتزام، و قام بالطرفين من البايع و المشتري و الموجب و القابل ولكن ليس ذلك على وجه اعتباره في اللغة و العرف وانما تلك اعتبارات من الفقهاء لناحية خاصة، لتبويب الأبواب في الفقه.

البيع لا يستدعي التمليك

إعلم أنه ليس من شرط البيع التمليك من طرف، و التملك من طرف آخر والثابت الملكية لمن انتقل إليه المال.

و قد ذهب بعضهم، أن البيع تبديل تمليك بتمليك، فكل واحد من المالكين قد بدل ملكيته بملكية الآخر، و يكون الطرفان في البيع، بعنوان تبديل الملكية، كما يظهر من القائلين في تعريف البيع بالتمليك، إلا أن من الواضح أن حقيقة البيع لا تستدعي ثبوت حقيقة التمليك من الطرفين كما هو المشاهد في بيع المال الزكوي و في بيع المال من الحاكم الشرعي إذا كان على وجه التولية.

فإن الحاكم الشرعي عندما يبيع مال القاصر ليس مالكاً له و لم يبدل عنوان ملكيته بملكية الآخر، و نحوه بيع الأوقاف إذا أدت إلى التلف و لا سيما الأقاوف العامة، فإن الثمن لا يدخل في ملك المتولي و الحاكم الشرعي وإن ملك الطرف الآخر الوقف إذا كان مؤدياً إلى التلف و نحوه شراء العبد لأجل عتقه فالبيع من المتولي في الأوقاف إذا جاز بيعها و مال الزكوي بل و سهم الإمام أرواحنا فداه في بعض الموارد عند الحاكم الشرعي، كلها خالية عن حقيقة التمليك للطرفين، وإن كلّها بالحمل الشايع الصناعي بيع و ليس من مقومات البيع دخول المال في ملكية الشخص و تبديلها بمالك آخر فالملكية من لوازم أفراد البيع غالباً لا جميع أفراده و

للمحقق النائيني تحقيق في عنوان الملكية إنّه من قبيل تبديل طرف الإضافة و هو تبديل المالك فقط كالمال الموروث فإنه عند حياة الموروث هو ملك للموروث و عند موته لم تبتدل الملكية و لا السلطنة ولا تملكه بعد الموت بملك جديد بل كان طرف الملك والإضافة شخصاً فتبدل بالموت بشخص آخر.

ومآل ما ذهب إليه أنّ في جميع موارد الإنتقال من البيع والإجارة وموت الموروث و هبة شخص الآخر كلها من سنخ إضافة واحدة وإنما يتبدل طرف الإضافة لا نفس الإضافة، فعند موت زيد يكون عمرو طرف الإضافة بعد ان كان زيد هو طرفها.

فإضافة الملكية لا تتغير في جميع الجهات و لا يكون الوارث بعد موت الموروث قد انتقل الملك له و تحققت الملكية له بعد موت الموروث بل إنما الإضافة محفوظة وتبدّل طرفها من زيد إلى عمرو و نحوه في البيع و الشراء و الهبة والإجارة ونحوها، وكذلك لم يقع التابدل في البيع بين سلطنة و سلطنة أخرى.

وما افاده لايخلو من تأمل وخفاء، فإنه وإن صح عدم تبديل الملكية و السلطنة، وأن البيع من قبيل تبديل مال بمال، و لا يستدعي الملكية في جميع الفروض إلا أن الإلتزام بمثل المواريث و الأوقاف، أنها من قبيل تبديل المالك و إن أمكن ذلك ثبوتاً وجاز ذلك إمكاناً، إلا أن ظواهر الأدلة، لا تقتضي ذلك، بل ظاهرها تبدل الملكية، عند موت الموروث.

ونظيره أيضاً في باب البيع و الإجارة، فإنه ليس من باب تبديل طرف الإضافة مع حفظ الإضافة في الموارد كلها.

فما ذهب إليه خلاف ظواهر الأدلة إثباتاً، فإن من راجع أدلة المواريث، فهم منها من غير تورية أنه عند موت الموروث ينتقل المال و يصير ملكاً للوارث و يكون موت الموروث هو السبب في نظر الشارع إلى انتقال المال و الملكية إلى الوارث، كانتقال الولاية في بعض الأحيان، كما لو كان الوالد متولياً على وقف و قد جعل التولية بعد موته لولده، فإن الموت يكون هو السبب في نظر الشارع، في جعل الولاية

استقلالاً، لا أن التولية، كان طرفها الأب و لم يتبدل الطرف بطرف آخر، بل جاءت تولية أخرى وهي ولاية الولد.

وثانياً: إن المتبادر من قول القائل بعت الدار بألف دينار، و قبول القابل بالثمن، فإن الظاهر من إنشاء البيع هو إيجاد التبديل بين المالين أو إيجاد التمليك من طرف والتملك من طرف آخر و لا يفهم من بعت و آجرت و صالحت و وهبت بقاء الإضافة وانما يقع التبديل في طرف الإضافة.

فإن من الواضح أن المفهوم عرفا هو تبديل المالين بإنشاء الإيجاب لا أن الإضافة محققة في الجميع من البيع و الإجارة و الصلح ولم يتبدل طرفها بأن كان زيد ثم تبدل بالإضافة إلى عمرو فإنه خلاف المنساق في أذهان أبناء العرف و المحاورة.

دفع توهم

قد يتوهم أن مفهوم الصلح و الهبة المعوضة مقاربان لمفهوم البيع بل لعله من البيع، لتحقيق المبادلة بين المالين و لكن يرتفع بأدنى تأمل فإن الصلح حقيقته التسالم وإن ما نتيجة التسالم التمليك و هذا العنوان يباين عنوان البيع.

وأما الهبة فإنها تمليك لمال منجّز من غير عوض، والهبة المعوضة ليس العوض فيها في قبال المال الموهوب على وجه المبادلة و إنه قد اشترط أحدهما على الآخر التمليك المجاني بأن يملكه شيئاً من غير عوض.

أما الهبة غير المعوضة فالفرق بينهما و بين البيع واضح جداً.

المعاملات أسام للأسباب أو المسببات

إنّ المعاملات كما عرفت هى تلك المسببات الّتي توجد في عالم الإعتبار بما يراه العقلاء سبباً، وإلا فعند الواقع لاسببية و لا تسبيب و لا علة و لا معلول، فليس غرض الفقهاء هو العلة و المعلول، فإن العلة والمعلول في نظام الوجود ليس إلا سير خاص من وجود المقتضى تكويناً، وحصول الشرط مصححاً لفاعلية الفاعل أو متمماً لقابلية القابل و عدم حصول الموانع الّتي هي بمصطلح الفيلسوف هو ما زاحم المقتضى في اقتضائه و يقع في رتبة المقتضي لا في طول المقتضى كما في الشرط.

ومن الواضح جدا أن الفقيه و الأصولي لا يريد من السببية في باب الإعتبارات السببية التكوينية، إذ لا موضوع لها ليبحث عنها، و أما ما عبروا عنها من باب التشبية والعناية و إن شئت قلت أنه في عالم الإعتبار، كما أن المعنى معتبر عند العقلاء أو الشرع، كذلك الأسباب معتبرة في نظر الشارع أو العرف في إيجادها لحقيقة البيع أو الإجارة أو الصلح و الهبه، و من هذه الجهة أطلق عليها السببية.

و من أضواء ذلك يتضح لك أن السبيبة بهذا المعنى سواء كانت فعلاً من الأفعال كامعاطاة أو إنشاء كإنشاء الإيجاب و القبول ليس هو حقيقة البيع فالبيع بالحمل الشائع الصناعي أو الحمل الأولي الذاتي لا ينطبق إلا على ذلك المعنى الّذي يعتبره الشرع أو العرف.

و غاية الأمر أنه يكون سبباً عند العرف أو الشرع من الأسباب الاعتبارية لا فاعلية تكوينية كالسببية للإيجاب والقبول أو بالفعل كالمعاطاة، و من نتائج ما قدمناه يتضح لك أن النزاع الجارى بأن أسماء المعالملات هى أسام للصحيح أو الأعم لا معنى له لأنّ مفهوم المعاملة هو ذلك المفهوم القائم باعتبار المعتبر، و هذا الأمر إعتباري عرفي يدور أمره بين الوجود و العدم.

و أما إذا وجهنا النزاع إلى جهة أخرى، وهي عالم الأسباب ففيه أن الأسباب إنما تحصل باعتبار المعتبرين من العرف أو الشرع و ليست أمراً مركباً، و بهذا اللحاظ هي سنخ اعتبار لا يجري فيها النزاع، و إن كان بلحاظ إجراء السبب و شروطه، فهو و إن جرى النزاع فيه كان أمراً معقولا إلا أن السبب ليس مفاد المعاملة و لا مفاد الإيقاع و لا مفاد الوظيفة الشرعية، و إنما هو أمر واسطة سببية إلى ذلك الأمر الشرعي الإعتباري وأية دخالة في هذا المورد بنزاع الصحيح و الأعم، فجريان نزاع الصحيح و الأعم هنا لا موضوع له أصلا ليبحث عنه إنه من باب الصحيح أو الأعم.

و قد ذكر الفقهاء هنا معنى، و إن كان خارجاً عن نطاق الفقه و حدوده، وهو مسألة أن البيع من مقولة المعنى أو مقولة اللفظ.

البيع من مقولة المعنى أو اللفظ

إختلف الفقهاء في أن البيع و سائر المعاملات هل هى من مقولة المعنى أو من مقولة اللفظ، و إذا كانت من مقولة اللفظ، فهل هى من مقولة الكيف أو مقولة أخرى ثم أوردوا النقوض والإشكالات.

و قد تعرض لهذه المسألة في الجواهر و تبعه على ذلك شيخ الأساطين في مكاسبه، إلا أن المتأمل بأدنى نظرة يعرف بما تعرضوا له بأنّ البيع من حقيقة اللفظ أما المعنى لا ربط له بهذه البحوث فأولاً يقع التساؤل بأنه ما معنى أن المعاملات والإيقاعات من المعاني لا من الألفاظ، وهل يراد من قولهم أن المعاملات و الإيقاعات معنى يقابل الجواهر و الأعراض، كما حمله بعض الأعلام على الكلام النفسي وإن القائلين بأن المعاملات و الإيقاعات من المعاني هو كونها من باب الكلام النفسي.

ثم أشكلوا عليه أن الكلام النفسي لا موضوع له و لا تحقق له خارجاً، و إنما اعتبره الأشاعرة في ذات الله سبحانه و تعالى من غير برهان يثبته، أو البرهان على خلافه، و إنه ليس في النفس إلا العلم و القدرة و الإرادة و سائر الصفات من محو التمنّي و الترجّي و التخصيص و الدعاء و كلها لا تنطبق على الكلام النفسي ففرض الكلام النفسي فرض لا وجود له.

و قد قرب الكلام النفسي المحقق الرشتي ﷺ و وجه به كلمات الأشاعرة و أنّ مقصودهم بالكلام النفسي هو النسب القائمة دون الصفات النفسية الراجعة إلى العلم وسائر الصفات، و لعل من راجع كلماتهم بعين التأمل لا يجد المطابقة بين مقصودهم وتفسيره بالنسب و الإضافات.

و مع هذا كله فالنسب القائمة مما لا تنطبق على الحقّ سبحانه و تعالى، لأن النسب القائمة لا يمكن عروضها إلا على وجود الممكنات دون الواجب سبحانه وتعالى المنزه عن حالات النقص و الإمكان فضلا عن المعانى الحرفية من النسب والإضافات، فهو قدس سره و إن لم يرد مقصدهم إلا أن الإشكال مسجل عليهم بأن النسب لا تقوم بذات الواجب سبحانه و تعالى لو كان مرادهم ذلك، و قد أوضحنا هذه المباحث في الأصول اللفظية في بحث الطلب و الإرادة.

و على ضوء هذا البيان فالكلام النفسي لا حقيقة له بالحمل الشايع الصناعي، وإن فسرناه بالصور النفسانية الّتي تعرض على الإنسان، وبما يعبر عنها الإنسان بالحديث النفسى كما يقول القائل حدثتنى نفسي و كنت البارحة أحدث نفسي ونحوها من التعبيرات العرفية، فهو عبارة عن الصور النفسية و الخواطر المتكررة على النفس والصور المتوارده في مقام التفكير، فإنه بالوجدان أن من تصور أمراً وكان في نظره عميقاً لابد من لحاظه و لحاظ أطرافه وما يطرؤ عليه من المحسنات والمقبحات حتى يجزم بصورة قطعية في نفسه، و هذا كله نحو من أنحاء التصورات النفسية والعلم ولا دخل له بما يقوله الأشاعرة من الكلام النفسي هذا إذا أريد بالمعنى في محل البحث هذه الوجوه.

أما إذا أريد به ماكان في قبال الألفاظ، فيراد من العبارة أن البيع ما قابل الكيف المسموع، و أن الكيف المسموع يقع من مقولة الكيف، و البيع معنى يغايره و هذا الإحتمال مما لا يترتب لدى الفقيه عليه أيّة ثمرة كانت، و ليس هو إلا مجرد تصوير في التعبير و تغيير في العبارة من غير دليل يعضده على أن هذا مما يوجب للطالب تبعيد مسافة البحوث العلمية من غير حاجة إليها.

البيع ليس إيجاباً و لا معاطاة

البيع كما أشرنا إليه سابقاً ليس مركباً من الإيجاب و القبول اللفظين، و ليس نفس الإيجاب المتعقب بالقبول و لا الأسباب الّتي توجب البيع ولا إسماً للنقل و الإنتقال، وعند الحقيقة لا يدخل في باب الأسباب و المسببات بالمعنى المعروف أصلا، بل البيع هو نفس الإعتبار القائم بنفس المعتبر الّذي تبرزه الألفاظ عند العرف أو الشرع أو الفعل الّذي يراه الشارع مبرزاً لذلك المعنى المعتبر من البيع العرفى، و في الحقيقة المعاملات ليست ألفاظاً دالة على الأسباب أو المسببات بالمعنى المتعارف.

و قد فسر المعاطاة بعض الفقهاء، بأن يعطى كل واحد من الإثنين عوضاً عما يأخذه من الآخر.

المعاطاة

لا ريب أن المفهوم اللغوى في المعاطاة دائر عند الفقهاء ثبوتاً على وجوه:

أولا ـ أن يكون التعاطى على وجه الإباحة فيبيح كل واحد من المتعاطيين للطرف الآخر التصرف بما يعطيه إياه من غير قصد إلى تمليك ما أباحه.

ثانياً ـ أن يحصل التعامل من الطرفين من غير نظر إلى عنوان البيع أو الإباحة فيعطى أحدهما شيئاً للآخر ليتناول من الآخر مالا أو متاعاً من غير نظر إلى الإباحة أو التمليك.

ثالثاً ـ أن يقصد كل من الطرفين عنوان الملكية المطلقه من غير نظر إلى عنوان البيع و لا إلى الإباحة.

رابعاً ـ أن يقضد كل منهما جهة التمليك و التملك.

خامساً ـ أن يقصد كل منهما التمليك بنحو البيع، و لكن حيث علمنا أن الشارع لا يصحح التمليك بالمعاطاة و يحكم بالإباحة شرعاً فتقع الإباحة قهراً، و إن قصدا التمليك.

سادساً ـ أن يقصد الطرفان التمليك على وجه اللزوم.

و لكن الشارع المقدس حكم بالجواز على المتعاطيين، و إن قصدا التمليك اللازم.

وهذه الوجوه و إن كانت المحتملات أكثر من ذلك كقصد أحدهما التمليك و الآخر الإباحة أو التمليك المعين و الإباحة المحتملة في المقام، و أما إثباتاً فالظاهر من سيرة العرف و بناء العقلاء من كل ملة و دين هو أن المتعاطيين يقصدان عنوان التمليك، و أما قصد الاباحة من الطرفين أو طرف واحد فمحتاج إلى الدليل والقرنية في مقام الإثبات، و أما الوجه بأن يقصد المتعاطيان التصرف من كل منهما من غير نظر إلى عنوان التمليك أو الإباحة على نحو القضية المهملة في الواقع، فهو أمر غير معقول إذ الإهمال ثبوتاً و واقعاً أمر لا يمكن تعقله.

و قد بينا في المثل الأعلى من الفلسفة أن القضية المهملة ثبوتاً غير معقولة وغير واقعة، و الإهمال إنما يقع في عالم الإثبات و الدالة لا في عالم الثبوت و الواقع، فلابد من الإلتزام ببطلان هذا الوجه مضافا إلى أن الفاعل بالإختيار لا يصح منه أن يقصد أمراً مهملا واقعاً، اذ ليست الأفعال القصدية أفعالا غير إختيارية كالنوم و الجوع و العطش وحركة الفلج و نحو ذلك، فلابد وأن يكون المعنى مقصوداً، و لا أقل من الإباحة وجواز الإنتفاع من العين مع حفظها عن التلف على وجه العارية.

و عليه، فهذا الفرع إن تم تقريبه و صح فيكون مصداقا بعنوان العارية لا وجهاً مستقلا في قبال الوجوه الأخرى، و يكون وجها مستقلا بهذا المعنى من صيرورته عارية، و هو مصداق لعنوان العارية بالحمل الشايع الصناعى، وإن لم يكن ملتفتاً إلى عنوان العارية.

و أما الوجه، بأن كلا من المتعاطيين يقصدان عنوان التمليك، و لكن تقع الإباحة قهراً بحكم الشارع، كما يظهر ذلك من كلمات الفقهاء قديماً و حديثاً إلى زمان المحقق الكركىﷺ عدى ما ذهب إليه المفيدﷺ من أن المعاطاة بيع، و قد حمل المحقق الكركى عبائر الفقهاء على الملك غير اللازم.

فإن تم وقلنا به فمحتاج إلى دليل الإثبات، و أنّ مجرد تصوره ثبوتاً و إمكاناً لا يفى في مقام الإثبات و الدلالة، حيث أنه قصد كل منهما الطرف الآخر، و هذا لاينطبق عليه عنوان الإباحة، فالحكم بالإباحة الشرعية محتاج إلى دليل، و إلا فلابد

من ترتيب آثار الملكية.

و أما ثبوت الإباحه المالكية لو ادعاها القائل بأن قال: إنّ المتعاطيين و إن قصدا التمليك، و لكن تثبت الإباحة المالكية فهو خلاف الواقع، و إن وجه الأمر إلى أن الدليل قد أثبت الإباحة من طرف المالك و لكن من ناحية الشارع، فهو في الحقيقة من مصاديق الإباحة الشرعية و لا ربط له بالإباحة المالكية، و أما الوجه بحصول الملكية من الطرفين، إما ملكية لازم و إما ملكية جائزة، و لكن المتعاطيين قد قصدا الإباحة فهو أبعد من الوجه السابق، بل لعله لا يصدر من الملتفت فضلا عن القول به من العلماء، ولعل ما ذكره بعضهم كان احتمالا منه لا وجها مبتنيا على دليل أو يركن إليه في مقام الإستدلال.

و من هنا يتضح لك أنّ ما استظهره شيخ الأساطين من عبارة المحقق الكركي من حمل كلمات الفقهاء بالإباحة على الملك المتزلزل لا يحرج عن التصوير العقلي والإحتمال الذهني، و لعل الكركي ﷺ أبداه إحتمالاً و لم يذكره بناء و مبنى، وعلى كل فالأقوال في المعاطاة متعددة، و لابد من التعرض لبيان مداركها و صحتها و نقدها.

و ذهب جماعة إلى القول باللزوم على وجه الإطلاق، إذا كان الدال على التراضي لفظا أو غير لفظ، و ان مذهب العامة في ذلك مختلفة، فإن في الفقه على المذاهب الأربعة ذكروا في البيع أن الصيغة في البيع بالقول و ما يقوم مقامه و بالمعاطاة و نقل عن الشافعية أن البيع لا ينعقد إلا بالصيغة الكلامية لا بالمعاطاة.

ثم نسب الخلاف في المسألة إلى الحنيفة، و إن كانت النسبة إلى المفيد في الزام البيع محل تأمل كما لا يخفى على المراجع، فإن العبارةالمنقولة عنه في المقنعة غير ظاهرة في هذا الوجه حيث يقول: «والبيع ينعقد على تراض بين الإثنين فيما يملكان التبايع له إذا عرّفاه جميعاً و تراضياً بالبيع و تقابضاً و افترقا بالأبدان»[1].

و على كل فعبارة في مقام اشتراط البيع ليست ظاهرة فيما نقل عنه، و أما

١. المقنعة - الشيخ المفيد ص٥٩١ باب عقود البيع.

القول باللزوم إذا كان الدال على التراضي أو على المعاطاة لفظاً دون مجرد المعاطاة.

و قد حكاه الشهيد الثاني عن بعض مشايخه واستجوده لكنه عقب على المسألة، بأن ذلك مخالف لمقتضى الأصل، و قدحكى هذا الرأى صاحب الحدائق عن جماعة من المتأخرين، و ملخص هذا الوجه أن الغرض من الإشتراط بمعنى أن المعاطاة لا تكون بيعاً إلا مع تحقق قرينة خاصة لا مطلقا، و إن كان الغرض هو الفرق بين القرينة اللفظية وغيرها فلا دليل على الفرق بينهما إلا أن يدعى الإجماع باشتراط اللفظ في البيع، ومن المحقق أن مثل هذه المسائل لا يمكن دعوى الإجماع فيها من متفقه فضلا عن الفقيه.

أحكام المعاطاة

و يقع البحث هنا في مباحث:

أولا أن المقصود من المعاطاة الا باحه على وجه مخصوص، و ثانيا على وجه الإباحة المقيدة بشرط من الشروط، و ثالثاً الإباحة الّتي لا تنافى تملك الطرف الآخر، ورابعاً الإباحة المجوزة للتلف، إما بالضمان أو بإهدار الضمان، و خامساً الإباحة على وجه أن تكون ملكاً و لكنه ليس ببيع، و سادساً أن تكون المعاطاة معاماة ليست داخلة في عنوان من العناوين الفقيهة الّتي تعرض لها الفقهاء في كتبهم و سابعاً أنها معاملة باطلة و جميع هذه الوجوه و غيرها و إن تعرض للكثير منها شيخ الأساطين ﷺ ، و لكن من الواضح خروجها عن محل البحث من أن المعاطاة بيع أو إباحة، و على تقدير البيع هل حكم الشارع بأنها إباحة، و إن قصد الطرفان التمليك، والتملك فهو بيع لازم كسائر البيوع فهي لازمة إلاّ من ناحية و المعروف قديماً أنها إباحة شرعية، و إن قصد البائع والمشترى التمليك و التملك.

و لكن بعد إمعان النظر يعرف أن ما به مشهور القدماء لا أساس له من الشارع لا رواية و لا إجماعاً، و إنما ارتكز في أذهان القدماء أن أبناء العامة يرونها بيعاً، و نحن نخالفهم في ذلك وإلا فلو أجالو الشبهة في أذهانهم فلا أساس للقول بالإباحة الشرعية، فتخيلوا أن أبا حنيفة قد ذهب إلى أنها بيع، و نحن نخالفه في ذلك و نقول

بالإباحة و إن قصد الطرفان التمليك و التملك، و هذا البناء لا وجه له عند مراجعة المسألة و التأمل في أطرافها قديما و حديثاً بل هي شبهه طرأت وأخذ عنها الخلف عن السلف.

إذا اتضح لك ذلك فيقع البحث في أن المعاطاة إذا تحقق مفهومها و مؤداها للبيع لا مجرد الإباحة وقصد منها التعاطي أو أحد هما الإعطاء و الآخر قبول ذلك الإعطاء، فهذا هو محل الكلام و البحث دون الفروض الّتي هي خارجة عن مفهوم معاطاة البيع.

و أما القول بأن المعاطاة تفيد الملكية الجائزة وإنما تصير لازمة بذهاب أحد العينين، إما من طرف الموجب أو من طرف القابل، و قد نسب هذا الرأي أيضاً الى المحقق الكركي ﷺ في تعليقه على القواعد، و هذا الاحتمال من المحقق الكركي إن كان احتمالاً برأيه لنفسه فله وجه و يكون رأياً في المسألة.

أما إذا أراد حمل كلمات الفقهاء على هذا الوجه فهو بعيد عن كلمات القائلين بالإباحة كما مر، و هو واضح لمن راجع كلماتهم، و أما القول أن المعاطاة تفيد جميع التصرفات حتى المتوقفة على الملكية مع بقاء كل من العينين أو بما يصير بمنزلة التلف، و قد قال في المسالك: «ان كل من قال بالإباحة، قال بإباحة جميع التصرفات».

و قد عرفت ما فيه مما تقدم أن لا ملازمة بين مطلق الإباحة، و إباحة جميع التصرفات.

و أما القول بأنها تفيد الإباحة لجميع التصرفات إلا ما يتوقف على الملك نظير الوطىء في الجارية و العتق و البيع و هو المحكي عن حواشي الشهيد على القواعد وتنطبق عليه عبارة المبسوط من المنع من وطىء الجارية، إذا أهديت بهدية خالية عن الإيجاب و القبول اللفظيين، و هذا الوجه ان قصده المتعاطيان فلا كلام فيه.

و إنما الكلام فيما هو الواقع في الخارج، فإن الظاهر أن كلا الطرفين يقصدان

عنوان المبادلة و ترتب التمليك عليها، و قد نسب ذلك إلى بعض أعاظم العصور[١] وإن حكى رجوعه عن هذا القول، و إن المعاطاة معاملة فاسدة فهذا القول لم يكن موافق لا قديماً و لا حديثاً.

و أما ما ينسب إلى كاشف الغطاء من أنها معاملة مستقلة مفيدة للملك، و لكنها ليست ببيع و إن كانت في محل البيع، فإن كانت العبارة عنه و تمت الدلالة أيضاً فهو لا يخلو من تأمل و منع إذ في الخارج و الواقع ليس الأمر كما فرضه، بل هو إما تمليك وبيع و إما إباحة، و لا يستفاد استقلال المعاطاة بمعاملة ليست بيعاً و لا إباحة.

و على كل فالأقوال في المسألة متعددة والقول الأوّل ما عن بعض المحققين من الفقهاء[٢] من أن المعاطاة تفيد الملكية الجائزة، و ذلك قصد المتعاطيين هو البيع وتبديل المالين من أحدهما إلى الآخر.

و قد استدلوا له بثبوت السيرة القطعية من المتشرعة قديما و حديثا من قصد البيع و تحققه و ترتيب آثار البيع على التعاطي و لا يخفى أن كون المدرك في التعاطي هو السيرة القطعية إن كان المقصود هو تحقق الإجماع العملي على المسألة.

فمن الواضح أن الإختلاف بين العلماء في مفاد المعاطاة بين قائل بالإباحة المطلقة أو الإباحة الخاصة، و بين قائل بالملك و القائل بالملك وبين من يثبت الملكية اللازمة و بين من يقول بالملكية غير اللازمة، و إن أراد القائل بالسيرة الإجماع القولي والفتوى فهو ممنوع.

و إن الفقهاء جميعاً إتفقوا على القول بالملك إما اللازم أو غير اللازم فمن الواضح أن ليس هناك قول بهذه الكيفية بل المسألة قديماً و حديثاً محلاً للخلاف، فبين قائل بالملك اللازم و قائل بالملك المتزلزل، و قائل بالإباحة المطلقة أو الإباحة الخاصة أو معاملة أخرى أو معاملة فاسدة، فكيف يتحقق الإجماع مع اختلاف الأقوال على هذه الكيفية، و إن أراد القائل بالسيرة القطعية هى السيرة عند العقلاء والعرف، وأن الشارع قد أمضاها و لا أقل من أن الشارع سكت عنها و هى بمرأى و

١ . العلامة الحلي في النهاية. ٢ . المحقق الكركي.

مسمع و لم يردع عنها فله وجه قريب.

و لعل المتأمل يلتزم بذلك عند ما يرى السيرة بين العقلاء حتى من المذاهب الباطلة فضلا عن المسلمين، و يرى ترتيب الآثار عليها من الانتقال و الملكية و جميع لوازم البيع إلا ما خرج بالدليل.

و على كل فدعوى الإجماع المصطلح في أمثال هذه المسائل الخلافية في كل عصر عهدتها على مدعيها.

الإستدلال على المعاطاة بأنها بيع

إستدل على تحقق البيع في المعاطاة، بقوله تعالى «أحل الله البيع و حرم الربا»[1] حيث دلت الآية على صحة البيع بعنوان المعاطاة على وجه الدلالة المطابقية لأن الحل في اللغة العربية هو إرسال الشيء و إطلاقه، كما أن التحريم يدل على المنع و الحجر على الشيء،و هذا المعنى - أعنى الإطلاق و الإرسال- لعله قريب مما يريده الشارع من الحكم الوضعى أو التكليفي أو كل منهما، و يصح أن يستعمل في مفاد الآية الحل في الحكم التكليفي والوضعى، و لا مانع من أن يراد بالحلية التكليفية بالمطابقة والوضعية بالإلتزام أو بالعكس، و إن الحلية الوضعية هى أقرب إلى مفاد الآية لأن الحل قد نسب إلى البيع الّذي هو أمر إعتباري وضعي فيراد من الحلية، الحلية المتعلقة بالبيع ويلزم هذه الحلية، الحلية التكليفية.

وما استفاده الحكم التكليفي من أن الحلية تنسب إلى البيع فبعيد عن التفاهم العرفى، وأما تجويز إرادة الحلية بالمعنى الأعم من التكليف و الوضع، وإن لفظ الحل قد استعمل فيهما باعتباران الحكم التكليفي و الوضعي سنخ اعتبار من الإعتبارات فيشملها جامع الإعتبار، كما أن التحريم يعم الوضع و التكليف بهذا المعنى.

فقد عرفت منا أن هذا القول لا يبتنى على وجه صحيح، فإنه و إن كان الحكم

التكليفي و الحكم الوضعي من سنخ الإعتبارات و ليسا من المقولات العشرة، و حيث أن المقولات مختلفة في الواقع ذاتا و ماهية و وجوداً و هوية تختلف الأمور الإعتبارية كذلك عند المعتبرين إذ ينتزع من إعتبار التكليف البعث أو الزجر أو الترخيص بين الأمرين و لا ينتزع هذا المعنى من الأحكام الوضعية كالملكية و المالية و الزوجية و لا ينتزع من الحقوق سواء كانت مما يجوز نقلها أم لا، و يجوز إسقاطها أم لا.

فالإعتبارات، و إن جمعها مفهوم الإعتبار، و لكن كل اعتبار قد يختلف عن الإعتبار الآخر باعتبار الأحكام و الآثار، كما تختلف آثار الوجود باعتبار الوجود والعرض أو ما يقبل الاشتداد أو عدمه مع أن المقولات يطلق عليها مفهوم الوجود أو مفهوم المقولة، و إن الإعتبارات العرفية و الشرعية و إن أطلق عليها مفهوم الإعتبار، فإن لكل اعتبار عند المشرع هو قائم بحد خاص و وجود في عالم الذهن و اللحاظ غير الوجود الآخر، و إن من شاهد اعتبارات العقلاء و المشرعين وجدهم في اختلاف إعتباراتهم و آثار تلك الإعتبارات وأحكامها أكثر بكثير من إختلاف المقولات في كثرتها و تعدد آثارها، و إن قيام نظام البشرية وحياة المجتمع و النظم الإقتصادية وسلوك البشر بدءاً و ختاما مما يقوم على هذا السنخ من الوجود الإعتبارى من تعدده واختلاف آثاره وأحكامه، كما أوضحناه مفصلا فيما تقدم.

و لكن هذا لا يعتبر جامعاً حقيقا، وإنما هو مجرد إنتزاع مفهوم عن أمور متعددة لا جامع بينها.

و عليه فما ذكره بعض أعلام العصر[1] لا وجه له من اتحاد الحلية وضعاً وتكليفا، و قد عرفت ما فيه إذ كما تختلف المقولات هوية و ماهية، كذلك تختلف الأمور الإعتبارية هوية و اعتباراً و ملاكاً و أثراً.

غاية الأمر إن سنخ اختلافها ليس شبيهاً بسنخ اختلاف المقولات لأنها من الأمور الإعتبارية.

---

١ . الخوئى.

ثم اعلم أن الحل إذا تعلق بالأعيان الخارجية، فلا بد من تصحيح الكلام بالتقدير للإلتزام بدلالة الإقتضاء الّتي توجب صيانة الحكيم عن الغلط و اللغوية فإن قوله تعالى «اليوم أحل لكم الطيبات و طعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم و طعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات»[١].

فإن كل مورد توجهت الحلية إليه على غير فعل المكلفين كعنوان البيع و الشراء ونحو ذلك، فيدل الدليل على الحكم الوضعى و هذا بخلاف مالو توجه في الحلية ونحوها على فعل المكلفين فعند ذلك يستظهر من الدليل الحكم التكليفي كما هو واضح.

١. سورة المائدة: آية ٥.

الحل المتعلق بالأعيان

الحل هنا متعلق بالمآكل و المناكح، و لا معنى لحليتها بنفسها فيراد حلية ما تعلق بها من الأفعال المناسبة لها كالأكل و الشرب و النكاح، و قد تتعلق الحلية بالأفعال الخارجية، وإن لم تتعلق بالأعيان الخارجية.

و عليه فيصح الكلام من غير تقدير، كقوله تعالى «أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم»[1] و أما إن تعلقت الحلية بالأمور الإعتبارية الّتي تبرز بمبرز خارجي، فيصح الكلام أيضا و المقام من ذلك، فإن الحلية بنفسها قابلة للحلية الوضعية والتكليفية معاً من غير حاجة إلى التقدير، نظير قوله تعالى: «أحل الله البيع»[2] فمعنى أحل الله البيع أنه رخص في إيجاد البيع و أطلقه و لم يمنع عن تحققه في الخارج، فتدل الآية على ما ذكرناه على الوضع مطابقة و على التكليف تبعا و التزاماً لا على كل منهما مطابقة، كما اختاره بعض أعلام العصر و لا ريب أن المعاطاة بيع فتشمله الآية، و قد وجه شيخ الأساطينﷺ و قرّب الآية بأنها في الحلية التكليفية لمقابلتها مع حرمة الربا و ظاهر حرمة الربا هو التكليف دون الوضع، و ان الحلية التكليفية لا يصح هنا تعلقها بالبيع لأن البيع إنشاء تمليك عين بمال وحلية ذلك - اعنى انشاء تمليك عين بمال - من الواضحات الّتي لا تحتاج إلى مؤنة البيان، و عند

---

١ . سورة البقرة: آية ١٨٧.

٢ . سورة البقرة: آية ٢٧٥.

ذلك فتحمل الآية بتعلق الحل في التصرفات المترتبة على البيع على وجه دلالة المطابقة و على حلية البيع بمعنى التكليف بنحو الإلتزام.

ثم اختار ﷺ في تفسير الآية أنها عن الحكم الوضعى و الحلية الوضعية على وجه المطابقة، فلا تدل الآية على صحة البيع و حصول الملكية غاية دلالتها على إباحة جميع التصرفات، حتى المتوقفة على الملك من البيع والعتق والوقف والإيصاء.

و من الواضح أن إباحة هذه التصرفات أنها تستلزم الملك في غير مورد المعاطاة من إجماع على وجود الملازمة بينها، ثم أفاد أن المعاطاة عند القائلين بعدم إفادتها للملك وأنها تفيد الإباحة على نحو الإطلاق و الإرسال.

حتى صرح الشهيد الثاني ﷺ في[1] مسالكه بأن المجوز للمعاطاة يسوغ جميع التصرفات، و أن إباحة جميع التصرفات تقتضي سبق الملك آناً ما على التصرفات المتوقفة على الملك و لا يقتضي أن نلتزم بسبق الملك من أول الأمر ليتوهم أن مرجع هذه الإباحة و مآلها إلى الملك أيضاً، هذا ما أفاده في تفصيل المقام.

و قد عرفت منا أن لا وجه بعدم الإلتزام بالملكية، و لا سيما التقديرية منها، نعم قد يشكل بالمعاطاة، لو آثرت الملكية من أول الأمر على أن الإتزام بالملكية التقديرية كما قالوه أنه من جهة الجمع بين الأدلة وإلا فالمعاطاة لا تفيد إلا الإباحة المطلقه و لا وجه لما أفاده الشيخ من حمل الآية على الحكم التكليفي، بل ظاهرها كما ذكرناه هو الحكم الوضعى وإن جاء التكليف فهو تبع للحكم الوضعي على ما أفاده أخيراً من صرف الحل إلى عنوان حلية إنشاء البيع من الواضحات التي لا تحتاج إلى كلفة البيان من الشارع.

فقد عرفت منا أن البيع و سائر المعاملات هى أمور إعتبارية يتوصل إليها بأنظار العرف و الشارع بالإنشاء و المعاطاة المعبر عنه بالمفهوم المبرز.

---

١. مسالك الأفهام ح٣ ص١٤٨.

غاية الأمر أن الشارع قد أقر ذلك أو اعتبره كما اعتبره العرف، و هذا هو موضوع الحليلة و الحرمة في البيع و سائر المعاملات، ثم إنه لو دلت الآية على جواز مطلق التصرفات حتى المتوقف منها على الملك لا ستفيد حصول الملكية التقديرية بمطلق التصرف المبتنى على الملكية أو بتغيير أحد الطرفين أو بكل منهما أو بالتلف بأحدهما أو في كل منهما، فإن الملكية في جميع هذه الصور لا تدل على ترتب الملكية بهذا التقدير فثبوت الملكية بالتصرف أو بتغيير العين و انتقالها أو بتلف إحدى العينين أوكل منهما، فكل ذلك محتاج إلى الدليل الواضح لا مجرد الإحتمال.

الإستدلال بالتجارة عن تراض

قد استدل القائلون بكون المعاطاة بيعا بقوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض»[1] و بيانها أن الآية الشريفة دلت على انحصار جواز التصرف بأموال الناس على وجه تكون تجارة عن تراض عرفاً وبيع المعاطاة تجارة عن تراض عرفا لأمرين:

الأوّل: أن المراد من الأكل في الآية الشريفة هو الكناية عن التملك، وإن لم يكن المال من صنف المأكولات، بل كان كالدار و العقار و البساتين و نحوها.

إذ من الواضح، لو أريد غير ذلك لكان معناه الإزدراد المخصوص بالأكل والشرب و استعمال الأكل في التملك أما كناية كما ذكره كثير من الفقهاء، أو عن حقيقة، كما هو الظاهر من استعمالات العرب من كلمات الفصحاء و غير العرب أيضاً من سائر اللغات.

و قد جاء في الآية الكريمة قرينة خاصة من دخول كلمة «باء» السببية من قوله تعالى: «و لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل» من مقابلة الأكل بالباطل مع التجارة عن تراض، مما يوجب الآية الكريمة إلى أسباب صحة المعاطاة و عزلها عن الأسباب الباطلة، و عند ذاك فنقول: إن الآية الشريفة قد تعرضت للإستثناء، و الإستثناء إما أن

---

١ . سورة النساء: آية ٢٩.

يكون إستثناء حقيقياً المعبر عنه بالاستثناء المتصل أو على نحو التجوز المعبر عنه بالمنقطع بناء على أن الإستثناء في الآية جاء منقطعا و بناء على هذا الإختلاف في مفاد الإستثناء، إما لأن المنقطع نوع من الإستثناء أو استعمل فيه مجازاً.

فظاهر الإستثناء في كل كلام مالم تكن فيه قرينة دالة على المنفصل فظهور الإستثناء ينعقد على المتصل كما هو الظاهر من كلمات علماء الأدب فيكون مفاد الآية ان لا يجوز تملك أموال الناس بكل سبب من الأسباب حيث إنّه يقع باطلا، إلا أن يكون السبب هو التجارة عن تراض.

و أما إن كان ظهور الآية في الإستثناء المنقطع، و قلنا إن الإستثناء المنقطع صنفاً واقعياً من حقق الإستثناء، و إن الإستثناء يكون من المفهوم و المنطوق، كان الإستثناء أيضاً يفيد الحصر، فالصحيح منه ماكان عن تجارة عن تراض، وإلا فهو من أكل المال بالباطل.

و أما إذا قلنا أن حقيقة الإستثناء المنفصل ليس من حقيقة الإستثناء، بل هو شبيه بالإستدراك والإتيان بجملة أخرى لا ترتبط بالجملة الأولى، و لعل هذا هو اختيار أكثر علماء الأدب.

فتكون الآية الشريفة ليست في مقام الحصر بل إن كان تجارة عن تراض فهو من السبب الصحيح، و إن لم يكن تجارة عن تراض فهو من السبب الباطل و عند ذاك فإذا شك في معاملة كالمعاطاة أو نحوها، فلا يمكن إدخالها في أحد العنوانين، وتكون القضية بالنسبة إلى الموارد من القضايا المهملة، و لا يمكن تطبيق أحد العنوانين عليها.

و قد يأتى في الآية وجه آخر، بأن يراد من الأكل في الآية هو جواز التصرف ومفاده أنه يحرم التصرف في أموال الناس بالأسباب الباطلة، إلا أن يكون السبب هو التجارة عن تراض، فتدل الآية على حلية التصرفات على التكليف بالمطابقة و على الحكم الوضعى من حصول الملكية بالملازمة العرفية حيث إن السلطنة التكليفية إذا كانت في جميع التصرفات كانت كاشفة في العرف عن مالكية التصرف للرغبة في

الشيء، وإن كانت قد تنفك عن السلطنة أحياناً، كما في المحجور، لأنها ناقصة إلا أن السلطنة المطلقة غير منفكة عن الملكية في العرف.

و من الواضح إن الإشكال السابق يتوجه هنا بتمامه، ثم اعلم أن بعض المحققين من السادة أشكل على الآية حتى في صورة كون التجارة عن تراض من الإستثناء المتصل بأنه يلزمه إما القول بالنسخ أو بكثرة التخصيص المستهجن، إذ من الواضح أن أسباب حلية الأكل ليست منحصرة في التجارة عن تراض، فيجوز بالهبة والوقف والصدقة والوصية وأرش الجنايات و سائر النواقل الشرعية والإباحات ان كانت الإباحة ملكية أم شرعية.

و عليه فلا ملازمة بين أكل المال بالباطل، و بين مالا تكون تجارة عن تراض إلا أن فيما أفاده لا يخلو من تأمل و منع.

فإن بعض ما ذكره هو من التجارة عن تراض كالصدقات والهبات أو الإجارة والجعالة و بعضها، وإن كان خارجاً عن التجارة عن تراض كالوقوف و الإباحات، إلا أن خروجها، لا يستلزم كثرة التخصيص الباقى تحت العام أكثر من الخارج.

و قد أشكل بعض أفاضل العصر على السيد بأن المستثنى منه في الآية الكريمة هو أكل المال من غيره بعنوان التملك فيتملك باختياره مال غيره من غير تجارة عن تراض، وأما الوقوف و الزكوات و الأخماس به وصية تمليكية و أرش الجناية، فخارج عن المستثنى و المستثنى منه، وهذا التقريب إن تم فعلى بعض فروع المسألة، لا إذا استفيد التقابل بين أكل المال بالباطل و التجارة عن تراض.

و إجمالا إن الإشكال على الآية الشريفة من الإستثناء الكثير و إنها من باب تخصيص الأكثر لا موقع له، فهو مجرد فرض لا تحقق له في الخارج.

أوفوا بالعقود

إستدلوا بقوله تعالى، «أوفوا بالعقود»[1].

و توضيح ذلك: إن الآية تدل على لزوم العقد مطابقة، لأن الأمر بالوفاء بالعقد ليس إلا إرشاداً إلى لزومه وعدم انفساخه بالفسخ، وإذا دلت على ذلك مطابقة دلت على صحته التزاماً، إذ لا معنى لفساده مع اللزوم.

و لا ريب أن المعاطاة عقد بالحمل الشايع الصناعى، فهى من أفراد عموم الآية، نعم يتم هذا الدليل إن كانت المعاطاة تفيد اللزوم، وأما إذا لم تفد اللزوم فيشكل الإستدلال بها.

و قد ادعي كثير الإجماع على عدم اللزوم فهو قرينة منفصلة على عدم شمول الآية للمعاطاة بحسب المطابقة، وإذا أسقطت الدلالة المطابقية سقطت الالتزامية حيث إنها تابعة لها فتنصرف الآية عن المعاطاة إلى العقود اللفظية.

«واحل الله البيع و حرم الربا» «والتجارة عن تراض» فقد دلتا على صحة المعاطاة بالمطابقة، و على لزوم البيع بالإلتزام و من الواضح في محله أنه إذا سقطت الدلالة الإلتزامية فتبقى الدلالة المطابقية.

وإن لكاشف الغطاء قده، كلاما حول المعاطاة لابد من شرحه وبيانه، فقد

---

١ . سورة المائدة: آية ١.

ذهب: بأن القول بالإباحة المجردة مع قصد المتعاطيين للتمليك و قصد هما لعنوان البيع مستلزم لتأسيس قواعد جديدة في الفقه منها أن العقود والّذي يقوم مقامها تابعة للمقصود من حيث الإيجاب و السلب فيقع ما يقصده ولا يقع مالم يقصد و لازم القول بالإباحة أن ما قصده المتعاطيان لم يقع في الخارج و ما تحقق في الخارج لم يكن من قصد المتعاطيين.

و قد أجاب شيخ الأساطين عن ذلك أنه لا إمتناع عقلا في أن المتعاطيين وإن قصدا التمليك، و لكن الشارع حكم في هذا المورد بالإباحة إباحة شرعية والتمليك تمليك مالكى عرفى.

نعم يرد الإشكال لو كانت الإباحة عرفية و لا إمتناع فيما بيناه، كما حكم الشارع بجواز الأكل من أموال الناس في المجاعة و المخمصة و أكل المارة من ثمرة الشجرة وإن لم يرض المالك بالأكل به، و هذا الجواب من الشيخ رداً على مااستبعده كاشف الغطاء، و إن هذا الإستبعاد كم له من نظير في الشريعة و لا إستبعاد في ذلك.

و الحقّ أن المعاطاة، إن كانت مشمولة للعمومات الدالة على صحة البيع من (أحل الله البيع) و (تجارة عن تراض) و (أوفوا بالعقود) فهى بيع صحيح و مؤثرة في الملكية من دون تخلف للعقد عن القصد، و إن لم تكن مشمولة للعمومات فلا تؤثر في الملكية و إن قامت عليه السيرة القطعية، فهى على إباحة التصرف في المأخوذ بالمعاطاة فليس هناك تخلف العقد عن القصد بل إباحة شرعية، وإن نظر الشيخ في الجواب بالنقض دون الحل مما يرفع ما بنى عليه كاشف الغطاء فالرجوع إذاً إلى السيرة القطعية في المعاطاة من تحقق البيع وإمضائها بما تقدم بيانه من الآيات والروايات.

و قد أكد الجواب الحلى على ما بينه شيخ الأساطين في مكاسبه من ثبوت الملكية بالمعاطاة، و لكن تقع الإباحة الشرعية و لا استغراب في تخلف العقود عن القصود، حيث إن عقد المعاوضة إذا كان فاسداً كان مؤثراً في الضمان لكل من العرضين بالقيمة حيث إن العقد الفاسد يوجب الضمان فيما يقتضيه الصحيح مع أنه

لم يقصد الضمان كل منهما بالآخر.

و لعل الجواب من الشيخ لايخلو عن تأمل، إذ السبب في الضمان في العقود الفاسدة هو اليد و الشيخ و إن تنبه لهذا الفرض في كلماته، إلا أنه أجاب عنه أن توهم الدليل على ذلك قاعدة اليد، و إنه لم يذكر هذا الوجه إلا من بعض العلماء، و قد عطفه على الإقدام على الضمان كما في المسالك.

و إجمالا، إنّ الشيخ إنْ أراد النقض على هذا بظهور كلمات الفقهاء فله وجه وإن أراد به حل المسألة فلا يرد ما ذكره على القائل أصلا، و منها إن الشروط الفاسدة لا يرى أكثر العلماء إنها توجب فساد العقد المشروط بها، فما قصد من العقد المقيد بالشرط الفاسد غير واقع، و قد وقع العقد نفسه و لم يقصده البائع، إلا أن نقول إن العقود المقيدة بالشروط الفاسده تفسد العقد، فلا يرد النقض إلا على بعض الوجوه، و على كل فالإشارة إلى بيان المسألة إن الشرط ربما كان القيد لأصل العقد و حصة خاصه منه على وجه التقيد فلا بيع إلا بحصول الشرط، و ربما كان الشرط ليس على وجه وحدة المطلوب بل على وجه تعدد المطلوب فيكون الشرط إلتزاماً آخر في ضمن الإلتزام العقدى غير إلتزام العقد، فالأول موجب لبطلان العقد و على الثاني صحة العقد، وإن فسد الشرط حيث لا يستلزم تخلف المقصود عن القصد، و نها بيع الضيعة فيما يملك وفيما لا يملك على شخص واحد فيصح فيما يملك عند المحققين مع أن المقصود للمتبايعين لم يقع في الخارج و الّذي وقع غير مقصود لها، و لا يخفى ما في كلام كاشف الغطاء في هذا النقض من الخلل الواضح حيث ان البيع و ان كان في الظاهر صوره واحدة، و لكن في الحقيقة ينحل إلى بيعين بيع قدتم في مال نفسه و بيع لم يتم في مال غيره ومنها[1] بيع الغاصب إذا باع المال المغصوب لنفسه، فالمشهور إنه بيع عن المالك فضولا، و هو يتوقف على الإجازة مع أنه قصد عنوان البيع لنفسه فما وقع لم يقصد و ماقصد لم يقع.

---

١ . يظهر من جماعة - منهم قطب الدين والشهيد ﷺ، في باب بيع الغاصب: أن تسليط المشتري للبائع الغاصب على الثمن والإذن في إتلافه يوجب جواز شراء الغاصب به شيئا، وأنه يملك الثمن بدفعه إليه، فليس للمالك إجازة هذا الشراء، المكاسب ج٣ ص٨٩.

إلا أنك عرفت في أول البحث أن البيع تبديل مال بمال أو مبادلة أو انشاء تمليك على ما تقدم، وكل تلك التعاريف و ان كانت لفظية، و ليست تعاريفا حقيقية أو رسوماً في الجملة و لا تعاريف ماهوية أو حقيقية إلا أن قصد الوقوع عن المالك أو عن البايع خارج عن حقيقة البيع أو ماهيته، فهذا النقض لا موضوع له في المسألة، و ليس شأن المالكين شأن الزوجين في عقد الزواج ليتم ما ذكره، و منها أن العاقد للنكاح، إذا ترك ذكر الأجل في نكاح المتعة كان زواجاً دائمياً.

وقد صرح في باب النكاح بذلك وأفتى به كثير[١] من الفقهاء مع أن[٢] نكاح المتعة لم يقع و نكاح الدائم لم يقصد.

و لكن سيأتى في بابه أنّ الفرع فرضان، فالعاقد إن قصد إنشاء نكاح المتعة ونسي الأجل حال الإنشاء ولمّا نسى قصد الزواج الدائم، فلا ريب أن النكاح يقع دائمياً إذا لم يلتفت إلى المتعة و قصد الدوام، و أما إذا نسي الأجل أو تركه عمداً، و كان قصده إيقاع المتعة في إجراء الصيغة فيبطل العقد، إذا لم يقصد الزواج الدائم في إنشائه، و إذا لم يقصد الزواج الدائم و لم يبرز مضمون العقد فكيف يقع.

وأما الزواج المنقطع فلا يقع إذ يعتبر في صحته تعيين الأجل، كما صرحت به الروايات في بابها و حسب الفرض، إنّه لم يقصد في حالة الإنشاء الأجل ولم يذكره، هذا نهاية ما يقال.

و قد عرفت أن جملة من العقود لا ترد على موضوع المسألة، هذا لو قلنا بقصده للتمليك و ثبوت الإباحة، أما لو قلنا بالإباحة، فقد يتصور الإشكال أيضاً من الإلتزام بأحد الأمرين بأنّ إرادة التصرف موجبة للتمليك، أو إنه موجب قهراً للتمليك.

---

١ . مسالك الأفهام ج٧ ص٤٤٧ الشهيد الثاني كشف اللثام (ط. ق) ج٢ ص٥٥ - ٥٦ الفاضل الهندي.

٢ . إن العاقد إذا ترجىء ذكر الأجل في نكاح المتعة كان ذلك زواجا دائميا، وقد ذكر هذا ابن بكير (الكافي ج٥ ص٤٥٦، التهذيب ج٧ ص٢٦٢، عنهما الوسائل ج٢١ ص٤٧) وأفتى به جمع الفقهاء ﷺ، مع أن المقصود وهو نكاح المتعة لم يقع، والواقع هو نكاح الدائم غير مقصود. مصباح الفقاهة ج٢ ص١٣٠ - السيد الخوئي.

و من البعيد جداً أن المالك حيث لم يقصد تمليك ماله من الأوّل و الإلتزام بحصول الملكية بتصرف غير المالك أو بإرادته للتصرّف من دون أن يكون مقصوداً للمالك بعيد، و لا يخفى ما فيه إذ لا مانع من الإلتزام بحصول الملكية بإرادة التصرف إذا اقتضت الأدلة ذلك، فالأصل يقتضى[١] بقاء المؤخوذ بالمعاطاة على ملك مالكه الأوّل، وبها قامت السيرة القطعية على جواز التصرف لكل من المتعاطيين فيما انتقل إليه فقد ثبت في الشريعة أن بعض التصرفات كالعتق و البيع و الوطىء لايصح لغير المالك والجمع بين الأدلة موجب الإلتزام بالملكية حين إرادة التصرف.

و عليه فشأن التصرف هنا كتصرف ذى الخيار و الواهب فيما انتقل عنهما تصرفا بالعتق و البيع و الوطىء و نحو لك، و قد يقال أيضاً إنّ لازم القول بأن المعاطاة مع قصد الملكية تفيد الإباحة، فإنّه يلزم مخالفته لقواعد مسلّمة كتعلق الخمس بما في أيدى إحد المتعاطيين مع أنّه ليس بمالك له، فإذا أعطى أحد المتعاطيين ديناراً لصاحبه، و أخذ منه مايساوى أحد عشر ديناراً، فقد ربح في هذه المعاملة عشرة دنانير، وإن بقى هذا الربح إلى مضي حول كامل و لم يحصل تصرفاً من المالك في البين كتصرف المشتري في المتاع أو البايع في الثمن أو أحد العوضين، ثبت فيه الخمس.

و عليه فلازم ذلك أن يتعلق الخمس بغير الملك و منها الحكم بالاستطاعة، وتعلق الزكاة و حق الديان به والإرث و الانفاق منه و جواز الوصية به، و لو كانت المعاطاة مفيدة للإباحة لزم أن خمس ربح التجارة في المعاطاة ممكناً له ولأصله، ولو كانت المعاطاة في هذه الأمور كلها تفيد الإباحة لزم تعلق هذه الإمور للمباحات و

---

١ . كتاب المكاسب ج٣ ص٥٥، القواعد والفوائد ج١ ص١٧٨، القاعدة ص٤٧، المبسوط ج٣ ص٣١٥، السرائر ج٣ ص١٧٧ القواعد ج١ ص٢٧٩، أما في بلغة الفقيه فقد قسم السيد محمد بحر العلوم المعاطاة إلى أربعة أقسام بعد تصور قصد المتعاطيين وقد نقلها من الجواهر وهي:
الأول: - قصد الإباحة بالأفعال ونحوها على إرادة الإباحة المطلقة.
الثاني - قصد البيع على إرادة النقل البيعي.
الثالث - إرادة التسليط المطلق المجرد عن قصدي الإباحة والتمليك.
الرابع - قصد الملك المطلق والمعاوضة بالعينين من غير نظر إلى عنوان البيع، ج٢ ص٥٥.

غير الملك، و هذا مما لايلتزم به، و منها إذا باع أحد الشريكين حصته من غير شريكه معاطاة تعلق به حق الشفعة و المفروض أن لا تعلق له إلا بالبيع المؤثر في الملكية، و لذا لو اباح احد الشريكين حصته لغير شريكه، ما تعلق حق الشفعة للشريك به.

ومن الإشكالات للإباحة تعلق القسمة، فإذا باع أحد الشريكين حصته من شخص آخر معاطاة جاز للمشترى أن يطلب القسمة من الشريك الآخر، فإن قلنا بالملكية فلا محذور، وإن قلنا بالإباحة الخالصة لزم ثبوت حق القسمة لغير المالك وقد ذكروا أيضاً من الإشكالات في المقام أن الربا يجري في المعاطاة كالبيع اللفظي، فإن قلنا بالملكية فالأمر واضح، و إن قلنا بالإباحة لزم تحقق الربا في المباحاة و هو فقه جديد.

وأيضاً إذا كانت المعاطاة تفيد الإباحة لزم أن يتصف الآخذ بالمعاطاة بصفة الفقر، وإن كان المأخوذ، يكفى في مؤنته و مؤنة عياله سنة كاملة و لزوم أن لا تزول صفة الغنى عن المعطي لكونه مالكا لما أعطاه لصاحبه بمعاملة المعاطاة.

و عليه فيجوز للأول أخذ الحقوق الشرعية، لأنه من الفقراء و المساكين و دون ذلك على الفرض الثاني، وإن لم يكن عنده ما يكفى له و لعياله مؤنة سنة.

و قد أجاب شيخ الأساطين ﷺ عن ذلك بتوضيح منا في الجملة، أن لا مانع من الإلتزام بعدم تعلق الأمور المذكورة في المأخوذ مع بقاء مقابله و عدم تصرف كل من المتعاطيين فيما بيده و لا محذور فيه و لا استبعاد، وإنّ مجرد الإستبعاد لا يوجب أن تكون المعاطاة مفيدة للملكية ليصح الإلتزام بتعلق الأمور المذكوره بما في يد كل من المتعاطيين و لو تم ذلك، فهو الإلتزام بالسيرة وإن السيرة دالة على الملك من غير حاجة إلى هذه الإستبعادات و على كل فقد أصبحت المسألة في هذا العصر وما قاربه من الواضحات من أنها بيع جائز أو لازم من غير حاجة إلى بيان هذه الإحتمالات ودفعها والجواب عنها فإنه من تطويل المسافة على المحصل بما لا يفيد نتيجة نظرية أو علمية وإنما ذكرنا ذلك مماشاة لأعلام الفقه والأصول.

الإستدلال بالمرسَل

إن من جملة ما استدلوا به ماورد مرسلا عن الرسول ﷺ: «أن الناس مسلطون على أموالهم»[1] و وجه الإستدلال، أن الحديث دل على أن كل إنسان مسلط على التصرف في أمواله بأنحاء التصرفات خارجية أو اعتبارية فتشمل التصرفات على وجه بيع المعاطاة، وإذا قال بالمنع عن صحة بيع المعاطاة أو جوازه فإنّه ينافى الحديث، وهذا الحديث لم يرو إلا مرسلا من طرق الإمامية.

نعم قد نقول بأنّه مجوّز بالعمل حتى كان مفاده من القواعد المسلمة، و قد طبقه الفقهاء على موارد متعددة، و نحن و ان قلنا بانجبار الخبر الضعيف والمراسيل بعمل الفقهاء و لم نعبأ بما يورد في المقام من أن الشهرة إن كانت حجة في نفسها أخذ بها وإلا فكيف يفيد ضمها إلى غير الحجة أن تكون حجة، كما قال به بعضهم، ولكن الّذي بنينا عليه أن العمل على طبق الخبر الضعيف مما يحكم بإسناده إلى المعصوم عليه السلام في المورد الخاص أو توثيق الراوى في ذلك المورد فالعمل قرينة على الحجية، وإن عملهم على طبق الخبر الضعيف إذا لم يكن عن طريق التوثيق أو العمل بإسناد الخبر إلى المعصوم قرينة على الحجية، وليس المقام من قبيل اطلاع المشهور على قرائن قطعية توجب صحة الخبر ليقال إن تلك القرائن هى حجة عليهم لا مطلقاً.

---

١. عوالي اللآلي ج ١ ص ٤٥٧، ج ٢ ص ١٣٨، بحار الأنوار ج ٢ ص ٢٧٣.

و على كل فقد ذكرنا في أول هذا الكتاب أن جبر المشهور بالعمل هو توثيق للخبر، إلا أن الكلام في ثبوت هذه الكبرى، فإن ثبوتها في أبواب الفقه على وجه السعة و التعميم في الفقه كدعوى الإجماع المنقول في الفروع الفقهية.

فالكبرى وإن لم يناقش فيها عندنا إلا أن ثبوت الصغرى في الغالب محل إشكال، و ليست هى إلا كدعوى الإجماع، فإن كثيراً مما استند عليه المشهور في فتاويهم في التأمل يرجع الى أدلة أخرى وقرائن في المورد.

إذ من الغريب جداً أنهم لم يستندوا في الفتوى بصحة بيع المعاطاة للأدلة الأخرى إلا لهذا النبوى من سيرة أو دلالة آية أو رواية لامن هذه الجهة، وثبوت صحة الخبر بعيد و لابد من العلم باستنادهم إلى صحة بيع المعاطاة إلى هذه الرواية فقط و إن إنحصار الدليل فيها بعيد لماعرفت من ثبوت تلك الأدلة السالفة على صحة بيع المعاطاة، هذا من حيث السند.

دلالة المرسَل

أما من حيث الدلالة فقد يراد به أن الناس مسلطون على كل تصرف من أنحاء التصرفات، سواء كان من حيث التكليف أو من حيث الوضع، هذا إذا كانت دلالة الحديث بهذا المعنى.

فإذا شككنا في جواز بيع خارجى أو صحته أو في صحة أمر إعتباري أو جوازه من ناحية الوضع أو التكليف فيؤخذ بالحديث لإثبات مشروعية كل تصرف على وجه الشمول و السعة، و هذا الوجه إن تم كان مدركاً لصحة المعاطاة وجوازها، إنما الكلام إن لم تثبت مشروعيته من ناحية الشارع و المفروض أن لا يمكن الإستدلال به على هذا الوجه، لأن مورد الحديث ليس في مقام التشريع من أى ناحية كانت مع إن لازم هذا الوجه لو تم لكان بينه و بين أدلة المحرمات كالأطعمة المحرمة والأشربة والألبسة العموم من وجه فتتعارض تلك الأدلة مع هذا النبوى، وحيث إنّ بينهما العموم من وجه نظير مالو كان بين الدليلين التباين و لازمه التساقط و الرجوع إلى الأصول المجوزة كأصالة الإباحة إلا أن يدعي القائل أنّه وإن كان بين الدليلين العموم من وجه و هى بحكم المتباينين، إلا أن أدلة المحرمات حاكمة على هذا الدليل، و لا ريب في تقديم دليل الحاكم على المحكوم أو أنها أظهر من ذلك فتقدم عليه وإن لم تكن حاكمة.

إشكال شيخ الأساطينﷺ على المرسل

أشكل شيخ الأساطينﷺ على هذا الإستدلال و ملخصه أنّ عموم الحديث، إنّما هو باعتبار أنواع السلطنة كالبيع والإجارة و الهبة والصلح.

وإذا شككنا في مشروعية نوع منها كالمزارعة والمضاربة أخذنا بعموم الحديث من ثبوت السلطنة.

وأما إذا علمنا مقدار السطنة من حيث الكم و قطعنا بسلطنة خاصة في حق شخص خاص كجواز بيع ماله من غيره، ثم شككنا في كيفية السلطنة، وأن البيع هل يوجد بالتعاطى أم لا، بل لابد فيه من القول المبرز له، فعند ذاك لا يجوز أن يتمسك بدليل السسلطنة لإثبات مشروعية المعاطاة في الشرع الإسلامي بأى كيفية من الكيفيات.

وإجمالا إنّ عبارة الشيخ، إمّا أن تختص بجهة الكمية من أنوع المعاملات من الصلح والإجارة والشركة و المضاربة، و عند الشك في بعضها فتدخل تحت عموم الناس مسلطون على أموالهم.

وإمّا لو بنيناه على أنّ ما اختاره الشيخ ناظر إلى التعميم من حيث الكمية وناظرا إلى التعميم من حيث الكيفية فلازمه أن تكون الرواية في مقام تشريع كل معاملة تجرى من المتعاملين من غير تخصيص لفرض دون فرض ولاحالة دون حالة.

و من الواضح جداً أن ليس أحد من الأعلام قديماً وحديثاً ممن التزم بأنّ الرواية في مقام التشريع بأى كيفية كانت المعاملة، لأن من البيّن أنّ ليست في مقام جعل كل سبب و لا في كيفيه تصحيحه، بل الظاهر من الحديث أن الإنسان مسلط على ماله بما لهُ من السلطنة، و لكن في كل مقام إمضاه الشارع، لا أنّ كل ما يصنعه الناس ممضى من قبل الشارع، و لذا لم يتمسك بها في نحو هذه الفروع.

و على كل فإن قلنا أنّ عبارة الشيخ تشتمل على الكمية والكيفية فلازمه أنّ النبوى المذكور مورد تشريع الأسباب ولا يلتزم به أحد من الفقهاء لأنّه خلاف الظاهر من الرواية.

و لذا صرحوا أن دليل السلطنة لم يرد في مقام التشريع، وإنما ورد في إثبات أصل السلطنة من المالك في الجهات المشروعية من الشارع المقدس لا ما شك في مشروعيتها حتى أصبح هذا الفرع من ضروريات الفقه.

هذا بناء على أن عنوان السلطنة أمر مجعول في قبال الملكية و المالية، وإنّه حكم وضعى مستقل في الجعل إلا أنك عرفت الإشارة منا أن عنوان السلطنة عنوان إنتزاعى، و ليس بمجعول إستقلالى في الغالب ولا تبعاً للتكليف أو الوضع بل حتى لو قلنا إنّه مجعول بالتبع لا باستقلال التصرف في أمواله في الجهات المشروعة، وإنّه ليس محجوراً عن التصرف في الجهات المشروعة، وليس للغير حق المزاحمة معه في ذلك، فلا تكون دالة إلاّ أنّ دليل السلطنة شأنه كشأن الأوامر الّتي سبقت لبيان أصل الوجوب من غير نظر فيها إلى تعيين الواجب أو تعينه من حيث الكمية والكيفية فلا تدل على استقلال المالكين بالتصرف في أموالهم على جميع الجهات حتى مع منع الشارع عن التصرف فيها من ناحية خاصة، وإن أمكن ثبوتاً أن يجعل الشارع السلطنة أمراً مستقلا و ليست تابعة للحكم التكليفي و الوضعى، و لكن ذلك محتاج إلى دليل الإثبات، و مجرد احتمال الثبوت لا تصير السلطنة مجعولة شرعية على وجه الإستقلال.

و عليه فإذا شك الإنسان في جواز تصرف خاص كبيع المعاطاة أو صحة الأعراض وتجاوزه عن مال معين بأن لو أخذه الغير و تملكه كان راضياً بذلك فلا يجوز التمسلك بدليل السلطنة على مشروعية ذلك.

الإستدلال بالمرسل بتقريب آخر

وجه الدلالة: أولا - إنّ الملكية لا تنفك عن السلطنة الفعلية من التصرفات في المملوك بأنحائها، إلا إذا قام الدليل على الإنفكاك كما في الحجر، و عليه فالسلطنة التامة تنافى مزاحمة والتصرفات من الغير، وأما إنّها لا تنافي زوال السلطنة بالرجوع إلى المالك الأصلى وإلى ما أعطاه صاحبه ببيع المعاطاة إن جاز إثبات الملكية للمالك الثاني بعد رجوع المالك الأوّل الى العين من جهة الإستصحاب، ولكنه رجوع عن دليل السلطنة الى التمسك بالأصل فوجه الإندفاع أن الحكم بعدم جواز إنتزاع ملك المالك الثاني، إنما هو بهذه السلطنة الفعلية.

و لا ريب أنّها مانعة عن تأثير رجوع المالك الأوّل في إزالة ملكيته وعندها فلا يحتاج إلى الإستصحاب ليكون رجوعاً عن التمسك بدليل السلطنة بالإستصحاب.

و في هذا الإستدلال وجه من النظر اذ لم يعلم إنجباره و هو مرسل، و لابد من إستناد المشهور إليه في العمل أو الفتوى دون غيره.

و ثانيا: قد عرفت سابقا أن الحديث في بيان إستقلال المالكين في أموالهم بالجهات المشروعة، وأن لا حجر عليهم و لايصح لغيرهم المزاحمة لهم فليس الحديث في مقام إستقلال المالكين للتصرف في أموالهم بكل جهة كانت.

و لذا ان الفقهاء قديماً و حديثاً لم يستدلوا بالمرسل على بيع المعاطاة من هذه الجهة، وإن استدلوا به على السلطنة.

الإستدلال بحرمة التصرف في مال الغير

قد استدل شيخ الأساطين، بقوله، «لا يحل مال امرء إلا بطيبة نفس منه[1]، وقد اورده في الإحتجاج عن محمّد بن عثمان العمري عن إمام العصر (عج).

و إنّ سبب حليّة التصرف في مال غيره ينحصر برضى المالك و لا يحل شيء منها إلا بإذنه ورضاه، و قد وجه الحديث بعضهم أن المستفاد هو حرمة التصرف في أموال الناس من غير رضى.

و لا ريب انه بعد رجوع المالك الأوّل إلى ما أعطاه لصاحبه على وجه المعاطاة لم يبق موضوع لحرمة التصرف في مال غيره، و قد أجيب عن الإستدلال أن عدم تعلق الحل في مال غيره يشتمل التملك أيضاً و لا وجه لحرمة التملك إلا فساد المعاملة وعدم التأثير في المالكية.

والملخص المستفاد في الرواية أنه لا يحل التصرف في مال أحد و لاتملكه بأي سبب من الأسباب إلا عن طيب نفسه.

وقد عرفت منا أن الحل لغة هو إرسال الشيء وإطلاقه، وهو إما أن يكون حكماً وضعياً يلزمه الحكم التكليفي، أو معنى يناسبه، و كما يصح استعمال لفظ الحل فيما لم يرخص التصرف في مال امرء إلا بطيب نفسه، و عليه فهي أجنبيه عن

---

١ . وسائل الشيعة ج ١٠ ص٤٤٩، عوالي اللئالي ج٢ ص٢٤٠ الفصول المهمة ج٢ ص٤٥٤.

مورد الإستدلال.

وقد استدل الفقهاء أيضاً على لزوم المعاطاة بالآية السابقة من قوله تعالى: «لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم»[١]، فظاهرها لزوم مطلق التجارة.

ومنها البيع أيضا فالإستدلال بها تارة لعقد المستثنى من قوله تعالى: «إلا أن تكون تجارة عن تراض» وأخرى بعقد المستثنى منه من قوله تعالى: «ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل».

أما عقد المستثنى فمؤداه أن لا يجوز لأحد أن يتملّك أموال الناس بسبب من الأسباب الباطلة مالم يمضها الشارع كالبيع الربوى و بيع الحصادة و القمار و نحو ذلك ولا يصح إلا أن يكون السبب تجارة عن تراض.

فالأكل في الآية قد استعمل في التملك و التصرف أما حقيقة أو كناية فالآية دالة على أن حليّة تملك أموال الناس بالأسباب الصحيحة، ينحصر في التجارة عن تراض.

وأما الأسباب الّتي منها التملك بالفسخ، فهى فاسدة من غير فرق في الآية بين كون الإستثناء متصلاكما هو الموافق بالقواعد العربية أو منقطعا.

أما عقد المستثنى منه فمؤداه أن تملك أموال الناس من غير رضى منهم هو التملك الباطل في العرف و الشرع إلا أن يأذن به الشارع و هو المالك الحقيقى والمؤدى أن تملك المال بالفسخ هو الأكل بالباطل مالم يثبت صحة الفسخ بالتعبد الشرعى، فيحكم الشارع بجواز التملك بالفسخ أو نحوه بدون رضى المالك.

و عليه فالتملك بالفسخ يكون خارجاً عن الأكل بالباطل، و عند ذاك فشأن التملك بالفسخ إذا ثبت شرعاً نظير جواز الأكل للمار من ثمرة الشجر، وإن لم يرض المالك أو الأخذ بالشفعة، وإن لم يقبل المالك إلى غير ذلك مما أذن الشارع المقدس بالتصرف في أموال الناس بدون إذنهم.

---

١. النساء: ٢٩.

و عليه فيتضح أن هذا الدليل كدليل السلطنة غير جار في المقام حيث أن المورد هو حصر تملك أموال الناس على الوجه الشرعى في التجارة عن تراض، وإن غير ذلك يعد من الأسباب الباطلة و لا يبقى مجال للقول بأن المأخوذ بالمعاطاة مال الآخذ بعد رجوع المالك الأوّل إليه، فإنه أول البحث.

الوفاء بالشرط

قد ذكروا في الإستدلال أيضاً على لزوم المعاطاة بوجوب الوفاء بالشرط، كما في المكاسب عن شيخ الاساطين ﷺ الإستدلال بقوله ﷺ «المؤمنون عند شروطهم»[1] كما ورد ذلك في التهذيب و الاستبصار، و في الوافى و في جملة من الروايات «المسلمون عند شروطهم»[2]، تبديل لفظ المؤمنين بالمسلمين، و في بعض الروايات، «فإن المسلمين عند شروطهم»، كما في الوافى و الوسائل.

وعلى كل فالبحث تارة من حيث السند، و أخرى من حيث الدلالة، أما جهة السند فلاكلام باعتبار الخبر المذكور، و لعل التعبير بالمؤمنين في بعض الروايات من باب أنه الفرد الظاهر من المسلمين لا لخصوصية المؤمنين فيه، وأما البحث من حيث الدلالة فنقول: إنّ الشرط في اللغة هو مطلق الإلتزام فيشمل الإلتزامات المعاملية مطلقا اللفظية و الفعلية، فالمؤمن أو المسلم ملزم بشرطه و التزامه في المعاملة، وإن الفسخ لا يزيل الشرط، و هذا التقريب لا يخلو من تأمل فيه.

حيث إن الشرط في اللغة عند التأمل مفاده الربط بين الشيئين، كما في القاموس[3] من قوله: إن الشرط هو الإلتزام في البيع و نحوه و هكذا في غيره.

---

١ . الإستبصار ج٣ ص٢٣٢، التهذيب ج٧ ص٣٧١ الوسائل ج٢١ ص٢٧٦.
٢ . الإستبصار ج٤ ص٣٥، التهذيب ج٧ ص٢٢ الوسائل ج١٨ ص١٦.
٣ . ج٣ ص٣٦٨.

و عليه فالشروط الإبتدائية الّتي ليس لها إرتباط بمعاملة من المعاطاة ليست داخلة في حدود الشرط المذكور، و هى خارجة عن مفاد الرواية.

ولو سلمنا خلاف الواقع والتزمنا بشمول الحديث للشرط الإبتدائى فيجوز أن يقال إن المراد من الإلتزام هو الإلتزام الوضعى فما التزم به المسلم أو المؤمن لا يزول بفسخه، بل يراد الإلتزام التكليفي بمعنى أنّه يجب الوفاء بالشرط على كل مسلم أو مؤمن من حيث أن الوفاء بالشرط من علائم الإسلام أو الإيمان كقول القائل: المؤمن عند وعده، و حينئذ فلا يدل على المقصود، و قد استدل أيضاً على وجوب الوفاء بالعقد بقوله تعالى: «اوفوا بالعقود».

و لا ريب في دلالتها بالعهد المطلق أو الوثيق والأمر بالوفاء على وجه الإرشاد إلى لزومه و عدم انفساخه بالفسخ، فإنه لو كان الأمر بالوفاء تكليفا لكان فسخ العقد حراماً، و هو واضح البطلان، و لا ريب أيضاً بانطباق عقد العرف على المعاطاة.

وحسب الظاهر أنّ الآية دالة على المطلوب إلاّ إذا جاء دليل تعبدى من الشارع على أنه ليس من العقود في نظر الشارع كبيع المنابذة والربا أو على عدم اللزوم.

وقد عرفت منا عدم وجود الدليل من الشارع على أنه ليس بعقد بل إن كان هناك كلام، فهو في اللزوم لا في أنه عقد مطلقا.

الإستدلال بالمعاطاة بخيار المجلس

إستدلوا أيضاً على لزوم المعاطاة بأدلة خيار المجلس، للأخبار الدلالة على لزوم البيع بعد تفرق المتبايعين والمعاطاة بيع بالحمل الشائع الصناعى، و عموم الروايات والآيات منطبقة عليه، وأما توهم أن خيار المجلس إنما يثبت اللزوم من إخباره من ناحية لا من جميع النواحى فيقع الترديد في شمول المعاطاة للزّوم من جميع النواحي، إلا أنّه من الواضح أنه خلاف الظاهر من الروايات في مقام الإثبات حيث أن إطلاقها مقتضاه اللزوم على وجه الإطلاق بعد التفرق فلا موجب للتعرف إلى اللزوم من ناحية خيار المجلس.

وعلى كل كما في بعض الكلمات من أن الإجماع قائم على عدم لزوم البيع بالمعاطاة، فمن الواضح أنّه قد تكرر منا غير مرة أن الإجماع في مثل هذه المسائل لا وجه له فمن قال بالإباحة أو قال بمعاملة مستقلة أو بالملك عرفاً و الإباحة شرعاً أو بالملك على وجه غير اللزوم أو الإكتفاء في المعاطاة بالبيوع الحقيرة دون الخطيرة فإنه كيف يتصيد الإجماع في المسألة و الركون اليه.

وقد استدل بعض الفقهاء على صحة المعاطاة بأخبار منها الخبر الوارد في بيع الصحف والوارد في بيع أطنان القصب، ولكن الإنصاف يقتضى عدم دلالة هذه الأخبار من بيع الصحف وأطنان القصب، وفي الروايات أن المحلل والمحرم الكلام

فالجميع ليس فيه الدلالة على اعتبار اللفظ في لزوم البيع.

إذ من الواضح أن الروايات ليست في مقام اعتبار اللفظ، و لو قيل انه كان في زمان أهل البيت عليهم السلام قد تعارفوا على إيجاد البيع باللفظ في الأسواق والتجارة فإن هذا لا يدل على عدم صحة البيع بغير الصيغة و بطلان المعاطاة.

إنما يحلل الكلام و يحرم الكلام

وقد إستدلوا بما ورد في خبر خالد ابن الحجاج، و في بعض نسخ الكافي ابن نجيح بدلا عن ابن الحجاج، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يجيئنى فيقول إشتر هذا الثوب وأربحك كذا، فقال عليه السلام أليس ان شاء أخذ وإن شاء ترك قلت بلى قال لا بأس به إنما يحلل الكلام و يحرم الكلام»[1].

والرواية وإن أوردها في الكافي وفي الوافي أيضاً إلا أن خالد بن الحجاج أو ابن نجيح من المجهولين، ومع الغض عن السند فالرواية غير دالة على المطلوب إذ يحتمل في الرواية أحد وجوه:

الوجه الأوّل: أن يراد من يحلل ويحرم الكلام هو اللفظ الدال على التحليل والتحريم بالنطق و العبارة وهذا أحد الوجوه.

الوجه الثاني: أن يراد من الرواية أنّ المطلب الواحد من ناحية الحكم الشرعي يختلف باختلاف المضامين الّتي تؤدى بالكلام الواحد و يكون الإختلاف بالتحريم والتحليل باعتبار الوجود والعدم، وهو الّذي صرح به الكاشاني في الوافي فقال: (الكلام هو إيجاب البيع، وإنما يحلل نفياً و يحرم إثباتاً).

الوجه الثالث: أنّ المراد من الكلام المحلل هو خصوص المقاولة، و من الكلام المحرم إيجاب البيع لأنه بيع قبل الشراء، و هو غير جائز.

---

١. الكافي ج ٥ ص ٢٠١.

ومن الواضح أن الإستدلال بالخبر على عدم لزوم المعاطاة أو عدم الملكية أو عدم الإباحة كلها مبنية على الوجه الأوّل، و ذلك لوضوح أنّ المحلل والمحرم في الشريعة ينحصر بالألفاظ المظهرة للمقاصد ولا يقع التحليل والتحريم بالقصد الساذج غير المبرز بمبّرز و لا بالقصد بغير الألفاظ.

ولكن حصر المحلل و المحرم في الكلام يستدعى تخصيص الأكثر لوضوح كثرة المحلل و المحرم في الشريعة الإسلامية بغير الألفاظ فتنجيس المأكولات والمشروبات محرم، والتطهير محلل، والتذكية محللة، وعدم التذكية موجبة للتحريم، وغليان العصير العنبي وذهاب ثلثيه محرم واستبراء حيوان الجلل محلل، إلى غير ذلك من المحرمات السببية، وتجويز الشارع أكل المادة والتصرف في الأرض الوسيعة وجواز الأكل في بيوت الأصدقاء مضافاً إلى أن المستفاد من الرواية، أنّ السائل، قد سأل الإمام عليه السلام عن الرجل يقاوله، و يقول له اشتر مني هذا الثوب أربحك بكذا وكذا فأجاب اليس إن شاء ترك قال السائل بلى، فقال عليه السلام لا بأس به إنّما يحلل الكلام و يحرم الكلام، فهى في مقام حكم البيع قبل الإشتراء، وإن الرواية في السؤال و الجواب أجنبية عن المعاطاة.

فالظاهر أن ضم الروايات بعضها ببعض في المقام أن المضمون الواحد إذا أنشىء بكلام محللاً، وإذا أنشىء بكلام آخر محرماً، وإنّ الكلام الواحد محلل في مورد ومحرم في مورد آخر.

وربما كان قصد الإمام عليه السلام حيث أن الكلام من الأعراض، فقد يختلف الزمان فيه والمكان فيكون من باب التفريد للعرض، و هذا التوجيه للشيخ في مكاسبه، وإن لم يأت به لفظ العرض و المعروض.

وعلى كل فالروايات الواردة في هذا المقام لعلها تشعر بمثل الطلاق و نحوه، وأنّ إيجاب الطلاق يقع ببعض الالفاظ الدالة على الفراق بين الزوج والزوجة، فإنّ اللفظ في الكلام يختلف، ففى بعض النسخ يقع و في بعضها لم يقع،كما هو معروف في باب الطلاق.

البحوث المتعلقة بالمعاطاة

لابد هنا من التعرض لمباحث تتوجه على المعاطاة:

البحث الأوّل:
أنّ المتيقن من المعاطاة هو تحقق الأخذ والإعطاء

إنّ المتيقن من المعاطاة هو تحقق الأخذ والإعطاء من الطرفين كما يقتضيه عنوان المفاعلة في الغالب، وإن كان قد ذكرنا سابقاً أنّ باب المفاعلة لا يقتضى أن يكون قائماً بطرفين، فيجوز أن يتعلق بطرف واحد كما عرفت ذلك في أوائل الكتاب، وأما لو تحقق الاعطاء من طرف آخر، فقد يأتى على وجوه:

أحدها: أن الغرض من الأخذ والعطاء هو الاباحة، وإن جاز للآخر التصرف المأخوذ بالمعطاة، وإن كان الغرض هو التمليك و التملك، فهو بيع تشمله العمومات الظاهرة على صحة البيع وأنه بيع حتى بنظر الشارع.

ولما كان عنوان المعاطاة لم يكن قد ورد في الكتاب الكريم ولا في السنة لم يكن مورداً للاجماع، وإنّما الملحوظ في المعاطاة انه هل يتحقق به البيع، كما يتحقق بانشاء اللفظ أم لا؟ و عند ذاك فلابد من لحاظ الفعل، فإن صدق عليه عنوان البيع

فذاك وإلا فهو إباحة.

و من الواضح جداً أن الإعطاء من أحد الشخصين بقصد التمليك يعد في العرف إيجاباً في البيع ويقع الأخذ الخارجي من الطرف الآخر قبولا له، و لعل أكثر المعاملات فى الاسواق و التجارات من هذا القبيل.

فالإعطاء المتأخر من الآخذ وفاء بالعقد وعليه فإن العطاء إذا كان من أحد الطرفين مطاوعة لزم عدم الانفكاك بين الايجاب و القبول في المعاطاة الواقعية إذا كانت نسبية، ولا ريب أنه واضح البطلان خلاف السيرة العقلائية والمتشرعة.

وقد أفاد بعض الأكابر من الاساتذة[1] في أول بيعه، كما أشرنا إليه أنّه تبديل أحد طرفى الاضافة بالطرف الآخر لا تبديل الاضافة و الاعطاء من طرف والآخذ من طرف آخرو هو ليس مصداقاً لتبديل طرفى الاضافة فهو كالهبة المعوضة.

وبالجملة إن التبديل الاعتباري في المعاطاة دائر مدار التبديل الخارجي، وحيث أن التبديل الخارجي يتحقق في ظرف حصول التعاطي من الطرفين فيترتب عليه التبديل الاعتباري دون غيره.

و قد أشرنا سابقا أن البيع تبديل الاعتباري، وليس هو التبديل الخارجي المكاني، و هذا المعنى يتحقق بالاعتباري النفساني المبرز بمبرز خارجي فعلي أو قولي، وقد يأتي وجه المعاطاة فيقصد كل من المعطي والآخذ التمليك و التملّك ولا فى الخارج إلا الاباحة، و هذا المعنى في الحقيقة من مصاديق البيع الحقيقي فقد توهم المتصور أن تأخر الملكية يخرجه من عالم البيع إلى الاباحة.

وليس الأمر كذلك نظير بيع السلف و السلم فلا يخرجان عن حدود البيع لتأخر الملكية فيهما إلى زمان القبض وإن كان هناك مناقشة، ففي جواز التصرف قبل حصول التملك حيث لم يثبت إلا بالاجماع.

---

١ . كتاب المكاسب والبيع - تقرير بحث النائيني للآملي ج١ ص٨٧، وورد في مصباح الفقاهة - السيد الخوئي ﷺ ج٢ ص١٩٧.

و المتيقن من البيع في المعاطاة، كما هو ظاهر كلمات بعضهم ما كان التعاطى من الطرفين[١] لا من طرف واحد إلا أن يتمسك بجواز التصرف بدليل السلطنة.

١ .حاشية المكاسب - السيد اليزدي ج١ ص٧٧، قال في حاشيته: ومن المعلوم عدم الفرق بناء على الملك في شمول العمومات بين ما يكون التعاطي من الطرفين أو من طرف واحد وكذا بناء على الإباحة إذا كان قصدهما ذلك لشمول قوله الناس مسلطون على أموالهم. انتهى كلامه ﷺ.
حاشية المكاسب - الشيخ الأصفهاني ج١ ص١٥٧، يقول الشيخ الأصفهاني ﷺ أن البيع من الأفعال التسببية التي لابد فيها من التسبب إليها بسبب قولي أو فعلي، فتحققه بمجرد القصد والرضا خلف، والسبب الفعلي يتصور على وجوه: أحدها: التعاطي من الطرفين وهو الفرد والواضح المنطبق عليه عنوان المعاطاة.
ثانيها: الإعطاء من طرف والأخذ من الآخر، فيتسبب البايع بإعطائه إلى التمليك بعوض. ويتسبب المشتري بأخذه بعنوان المطاوعة لما تسبب إليه البايع.
منية الطالب - تقرير بحث النائيني للخونساري د١ ص١٦٥، لا يخفى أنه لم يرد في المعاطاة نص أومعقد إجماع حتى يقال: إن المتيقن من موردها ما إذا كان التعاطي من الطرفين دون ما إذا كان الإعطاء من طرف والأخذ من الطرف الآخر.

انعقاد المعاطاة بحصول الثمن للبايع و المثمن للمشترى أم لا؟

اعلم أنّه قد يتوهم انعقاد المعاطاة بمجرد وصول المثمن الى المشتري والثمن إلى البائع، وإن لم يصدق عليه الاعطاء، فضلا عن التعاطي، لأن عنوان التعاطي لم يكن مورد دليل شرعي أو عقلي والمدار فيه ليس إلا الصدق العرفي على عنوان البيع.

فكل فعل قابل لإبراز ما في النفس من اعتبار الملكية والبيع يصدق عليه عنوان معاملة المعاطاة فتشمله عمومات صحة البيع و لزومه سواء حصل التعاطي من الطرفين أو أحدهما أو لم يحصل فوصول الثمن الى البائع والمثمن الى المشتري كاف فى تحقق المعاطاة.

وقد قرّبه شيخ الاساطين[1] بان الشخص الظامىء قد يرتوي من قرب السقاء مع غيبة السقاء و يجعل العوض في المكان المعد له لعلمه بأن السقاء راض بذلك، كما عصرنا هذا في الأمور المعدة لقبض الثمن في الأماكن أو الالات طبقا للعمل المقرر نظير ما يلتقط من مخازن البقالين و نحو هم مع غيبة البقال، و يجعل العوض صندوقه إذا علم أو اطمأن برضا، وهكذا صاحب الحمام.

إلا أن الانصاف أن الأمثلة الّتي ساقها الشيخ بعيدة عن المقصود، فإن من

---

١ . كتاب المكاسب الشيخ الانصاري ج٣ ص٧٥.

شرب الماء تارة يكون شديد العطش وأخرى ليس كذلك فالذي يأخذ من الماء يقع غرريا لجهله بالكمية.

وعليه، فلابد أن تجعل هذه النظائر من الاباحة بالعوض و دليل صحتها السيرة القطعية القائمة على الاشياء الحقيرة و على الامتعة اليسيرة.

ولنا أن نقول، إن هذه معاملة خاصة، والفرض فمختص بالبيع على أنّ النبوي من أن الرسول ﷺ نهى عن بيع الغرر، كما في سنن البيهقي، و هو ضعيف السند بأبي هريرة، وأما ما يلتقط من مخازن البقالين، و هو وإن كان من مصاديق بيع المعاطاة، و كانت مباشرته بتوكيله، كما في السيرة المتعارفة بين أهل الدكاكين في حال غيابهم أنها بالقيمة المتعارفة و وضع النقد في المحل المعد له وقد يوكلّون شخصاً على ذلك، فهو بيع معاطاة من الطرفين.

وقد ناقش بعض الاساتذة الأكابر على ما بينه الشيخ في المقام، بأنّه لا يمكن تصحيحة بالوكالة من الطرفين بتبديل أحد طرفى الاضافة بمثله، إذ من الواضح عدم توكيل المالك لشخص معين لعله مبني على عدم صحة الوكالة النوعية، كما لو قال: إن أهل بلدى لو قام أحد بيناء مسجد فعلّي ثمنه، و لكن الظاهر أن المسألة لا تخلوا من تفصيل.

فما أورده بعض أفاضل العصر عن المحقق النائينى بجواز الوكالة في النوعيات لا يخلو من تأمل، اذا لم يكن المراد به على نحو القضية الحقيقة أو الطبيعية فإنّه محل تأمل و اشكال.

ولعل إشكال المحقق النائيني على الشيخ ناظر الى هذه الجهة، و هى الوكالة النوعية المنحلة الى الحقيقة او الطبيعية دون القضية الخارجية الّتي يراد بها التطبيق خارجاً.

وأما المثال الّذي ذكره الشيخ أخيرا في الماء المستعمل في الحمام فإشكال الغرر موجود، و قد يوجه على الإجارة ولكن لا يخلو عن تأمل، لأنه يشترط بالإجارة الإنتفاع من العين مع بقاء العين و الماء المستعمل في الحمام لا تبقى عينه بعد

الإستعمال.

وقد قال بعض المشايخ المحققين[١] إن المورد في الإجارة، لأن العين المستأجرة هى نفس الحمام و المياه المستعملة تعد منفعة له، و يكون المورد من إجارة المعاطاة.

و قد أشكل عليه[٢] ، بأن من أركان الإجارة تعيين المدة، و من الواضح أن المغتسلين في الحمامات يختلفون بحسب الحالات من اللبث ساعة أو ساعتين أو أقل.

وعليه فلا يمكن أن يلتزم بأنه من إجارة المعاطاة و لكن يمكن دفع ذلك بأن المستعملين لماء الحمامات يعرف صاحب الحمام غالبا المدة الّتي يستعملها من مجرد الإغتسال أو الإغتسال و تنظيف البدن أو مع ذلك إستعمال الدواء للعانة فلكل داخل حالة من الحالات و وقت معين يحسب العادة.

و لذا ترى أن أرباب الحمامات إذا أطال المستعمل في المكث على خلاف العادة أشكلوا عليه بعدم جواز ذلك وإذا كان هناك عادة للإجارة فتصح الإجارة، هذا كله وفق ما حرره أعلام الفقه.

١ . السيد الخوئي - مصباح الفقاهة ج٢ ص١٧٠ وص٢٠٢.
٢ . السيد الخوئي - مصباح الفقاهة ج٢ ص١٧١ .

المقام يستدعي طوراً آخر من البيان

إنّ إيصال الثمن و المثمن للمتبايعين أو إيصال المال في الإجارة من غير تعاط من الطرفين و لا من طرف واحد، ويقع الآخر قبولا له، فإنّ إيصال الثمن والمثمن على وجه الرضا، وإن كان لازمه التصرف و الملكية، إلا أنّ في عده بيعا وأنّه من بيع المعاطاة فى غير محله الرضا، لا يصير المورد من المعاطاة، وإن حصل النقل والإنتقال والملكية.

فإن الظاهر من موارد هذه النظائر أنّها إباحة من الطرفين بحيث يجوز التملك والتصرف فيما أوصله أحد الطرفين إلى الآخر وإلا فانطباق البيع على هذه الموارد واضح المنع، إذ ليس هناك سبب عرفى من إيجاب وقبول أو تعاطى من الطرفين أو من طرف واحد حتى يتوجه المورد بالمعاملة البيعية، فإن العقلاء في أمثال ذلك لا يعتبرونها من موارد البيع، وإن حصلت الملكية بالرضا و جواز التصرف.

و محل البحث هنا من إيصال الثمن و المثمن لصاحبه، إنما هو بانطباق عنوان التعاطي والبيع عليه.

و من الواضح أن العقلاء و العرف لا يرون مثل هذه المعاملات من المعاطاة والبيع، بل يرون أن عنوان التملك والتصرف قائم بجهة الرضا، لا أنه من باب المعاملة البيعية.

فما ذهب إليه بعض الأعلام قديماً و حديثاً من اعتبار هذا المورد من البيع في غير محله، فهذا البحث من موارد الإباحة المالكية دون البيع و دون الإباحة الشرعية، وإن لم يرض المالك.

أما البحث حول الو كالة، وأنّ الوكالة يكفى فيها الجهة النوعية، فكلام يأتى محله.

فى تمييز البائع عن المشتري في بيع المعاطاة

وهذا البحث ليس في تمييز مفهوم البائع عن مفهوم المشتري، فمن ينشىء البيع هو البايع، و من يقبل البيع هو المشتري، ولا تمييز في مقام الشبهات المصداقية، بأن يوجد بيع معاطاة لم يتميز بايعه عن المشتري فيرجع ذلك إلى باب القضاء والمرافعات.

فالمقصود إذاً التعرض لمفهوم البائع والمشتري من حيث السعة والضيق المعبر عنه بالشبهة في الصدق الراجعة إلى الشبهة المفهومية من سعة المفهوم وضيقه، و من هذه الجهة لم يجعله الفقهاء رسماً آخر وراء الشك في أصل المفهوم.

وإذا كان أحد العوضين نقداً و العوض الآخر عرضا، فمن أعطى العرض عبّر عنه بايعاً، و من أعطى النقد عبر عنه مشتريا طبقا للسيرة العقلائية في ذلك.

أما إذا كان نقداً أو متاعاً و كان نظر أحدهما هو حفظ ماله في أي متاع كان مع تحصيل الربح كالتجار و الكسبة، ونظر الاخر فقط إلى رفع حاجته، فالاول بائع والثاني مشتري ويكون الملحوظ فيما يعطيه المشتري هو المالية الخالصة ليقوم مقام النقود المعنون بعنوان الثمن، فإذا أعطى أحد مقداراً معينا من الحنطة ليأخذ لحماً وكان الغرض من إعطاء الحنطة هو التساوي لدرهم، أما باذل اللحم، فهو البائع وإذا انعكس الغرض إنعكس الأمر.

وإذا كان العوضان عرضا أو نقداً من غير صدق مقاولة تدل على أحدهما أنّه البائع والآخر المشترى، وكان الغرض من الكل تحصيل الربح و حفظ المالية في أي متاع، أو كان نظرهما إلى رفع الإحتياج، كتبديل ثوب بثوب و كتاب بكتاب.

فقد ذكر شيخ الأساطين ﷺ في مكاسبه وجوهاً، أحدها انه بيع و شراء من كل منهما، بأن البيع مبادلة مال بمال كما في المصباح[1] و الشراء ترك شيء و التمسك بغيره كما في القاموس.

و حينئذ فيتحقق العنوانان من كل واحد منهما فإذا حلف واحد منهما على عدم الإشتراء حنث في يمينه، وإذا كان لا يترتب عليها أحكام البائع والمشتري لانصراف الأدلة إلى البائع والمشتري دون ما كان المعاملة الواحدة مصداقاً لهما باعتبارين فلا تثبت لهما تلك الأحكام.

فقد يقال أن ينسب البيع إلى من يعطى المتاع أولاً لصدق الموجب عليه حقيقة ولو تنزيلا، والشراء إلى الآخر لأنه قابض، و لا يخفى ما فيه حيث لم يتم في جميع الموارد لجواز تقديم القبول على الإيجاب حتى في البيوع اللفظية.

و عليه فلا يكون الباذل الأوّل بايعاً و الباذل الثاني مشترياً على وجه الإطلاق.

وأما القول بأن الموارد من الصلح في المعاطاة، لأن المصالحة بمعنى المسالمة والتسالم وكل منهما ينطبق عليه التسالم بماله على مال صاحبه.

ولا يخفى ما في بعده إن أريد به الصلح حقيقة و بالحمل الشائع فإنه إن أريد إنشاء مفهموم المصالحة بالمعنى الخاص الّذي يمتاز الصلح عن سائر العقود فالتعالى مفهوما و مصداقاً بالحمل الأولي، و بالحمل الشائع الصناعي بعيد عن معنى الصلح، وإن أريد معنى الصلح بمفهومه الوسيع من التسالم فهو مجرد إصطلاح لا يترتب عليه أثر في الفرض.

---

١. المصباح ج٣ ص٣٢٧.

جواز إخراج المأخوذ بالمعاطاة في ثمن الهدي

إن الفقهاء[1] ذكروا في هذا المقام في جواز إخراج المأخوذ بالمعاطاة في ثمن الهدي و لاريب في صحته، لأن الهدي إن شري بالثمن الكلي، فلا ريب في صحته لجواز أداء الدين من مال شخص آخر مع إذنه في ذلك، وأما إن شري بالثمن الشخصي فيجوز أيضاً إذ لم يدل دليل على اشتراط كون الهدي ملكا لمن يجب عليه، وأما جواز إخراج المأخوذ بالمعاطاة في الخمس[2] و الزكاة، فإن كان جهة الزكاة و الخمس تعلقهما بالعين أو تتعلق بالذمة، و الظاهر الحكم بعدم الجواز بناء على التعلق بالعين.

وأما إن قلنا بالتعلق في الذمة، فظاهر الأدلة ثبوت المكلف به في ذمة نفس المكلف وأن لا تسقط عنه بامتثال غيره إلا بدليل خاص و الدليل وإن جاء في جواز أداء الدين الثابت في ذمة شخص آخر إلا أن شمول الدليل لما فيه قيد القربة مما يشك فيه و غير معلوم، وأصالة الإطلاق يندفع بها احتمال سقوطه، وأما بناء على تعلقه بماله أو بذمته، فهل يجوز أن يؤديهما بمال شخص آخر؟

---

١ . كتاب المكاسب - الشيخ الأنصاري ج٣ ص٤٣.نفس المصدر ص٧٠ - ٧١ حاشية المكاسب - الشيخ الأصفهاني ج١ ص١٧٥.

٢ . حاشية المكاسب - الشيخ الأصفهاني ج١ ص١٧٤، كتاب المكاسب - الشيخ الأنصاري ج٣ ص ٨٧ - ٨٨.

أما بناء على التعلق بالعين فلا يجوز للمالك أن يعطيهما من مال غيره، وإن جاز تبديل الزكاة و الخمس بغيره من ماله للدليل الخاص، وأما إن قلنا بالتعلق في الذمة ثانياً إما ابتداء من أول الأمر، وإما بالعين أولاً، و عند التلف يكون التعلق بالذمة فيصح الأداء من مال شخص آخر إذا أذن بذلك لا من جهة قصد القربة و ذلك واضح لأنّ ما يعطى وإن كان ملكاً لغيره، أما أن المتصدى للداء هو نفس الملكف فيصح له أن يضيف ذلك للمولى و يأتى به امتثالا لأمره، وأما إذا كان في الذمة ابتداء أو انتقل عند تلف العين فلصاحب الذمة أن يطبقه على أى فرد يريده.

أقسام المعاطاة بحسب قصد الطرفين

الأوّل: إن الإيجاب والقبول يتحققان بدفع العين أولاً من البايع وقبضها من المشترى، و لازمه أن المعاملة حاصلة على وجه الدوام بدفع العين أولاً و قبضها، ودفع المشترى دائماً يكون خارجاً عن حقيقة المعاوضة.

فإذا قصد كل من المتعاملين تمليك ماله بمال الآخر فيتم الإيجاب و القبول بدفع العين الأولى و قبضها من المشتري، و يقع دفع العين الثانية خارجاً عن حقيقة المعاطاة، وإنما هو وفاء لما التزم به بإزاء ما تملكه.

وعليه فإذا مات القابل[1] بعد المطاوعة وإن لم يدفع العوض صحت المعاطاة لأنه مات بعد قصد التمليك و المطاوعة و تحققها في نظام المعاملة.

و ثانيا: أن يقصد كلّ منهما تمليك ماله للآخر على وجه تكون المعاطاة متقومة بالطرفين بالعطاء مع كون التمليك بإزاء التمليك.

وعليه إذا مات الثاني[2] قبل أن يملك ماله للآخر فلا مجال لتحقق المعاطاة، إذ المقابلة عند ذاك بين التمليكين حين ذلك لا الملكين.

و من المعلوم أن هذا المعنى بعيد جداً عن مفهوم البيع، و لا سيما إذا كان

---

١ . مصباح الفقاهة - السيد الخوئي ج٢ ص١٧٦.

٢ . المكاسب الشيخ الأنصاري ج٣ ص٨١ حاشية المكاسب - السيد اليزدي ج١ ص٧٨ كتاب البيع.

البيع فى مفاده أن البيع من الاعيان و التمليك فعل من الأفعال، وإن كان هذا المعنى قريباً من الهبة المعوضة من ناحية، وإن كلاً من المالين خال عن العوض لأن المقابلة كانت بين التمليكين لابين الملكين فتكون[١] كالهبة المعوضة لوقوع التمليك بإزاء التمليك وبعيد من ناحية قوام العطية و الهبة بعنوان المجانية، وأما اعتبار العوض في الهبة المعوضة، فيرجع إلى حيثية الداعوية و الإشتراط لا على نحو المقابلة و المعاوضة.

ومن الواضح أن التمليك بإزاء التمليك هنا لا على نحو البذل و المجانية، فيكون هذا التعاطى من قبيل المعاملة المستقلة أو المصالحة لأمر معين.

وقد يلحظ في المعاطاة وجه آخر أن يقصد الباذل الإباحة للآخر بإزاء أن يملك الآخر المال فتقع إباحة بإزاء تمليك أو التعاطي[٢] والمقابلة بين الاباحتين، أو أن الإباحة الأولى على وجه الداعية للإباحة الثانية وأحكام هذه الصور واضحة لمن استوفاها، أما إذا قصد الطرفان المقابلة بين المملوكين، فهذا هو المصداق الحقيقي للبيع و ما يحمل عليه بالحمل الشائع الصناعي معاطاة أما بين التمليكين فمرجعه إلى تبديل سلطنة المالك بسلطنة أخرى، و هذا مستلزم لتحقق سلطنة على السلطنة، وهكذا فيلزم التسلسل و هذا بعيد عن معنى البيع على أن التمليك بنفسه من قبيل الأفعال فلا يقع مبيعاً، فالتمليك العقدي هو فعل من أفعال العاقد، وهذا وإن كان قابلاً للتمليك، لكنه غير قابل له بتمليك المال لفظاً بمثل ملكت أو بإعطاء المال فعلاً.

وعلى ضوء ما تقدم تعرف أن لاوجه للإباحة بإزاء الاباحة، أو الإباحة بإزاء التمليك بإعطاء العين وقبضها، فإنّ كل ذلك خارج عن عنوان المعاطاة المبحوث عنها هنا من كونها مصداقاً للبيع بالحمل الأولي وبالحمل الشائع الصناعي.

وإنّ محل البحث في اللزوم و عدمه أو ترتب الاباحة وإنْ قصد التمليك، إنّما هو فيما إذا قصد البائع بفعله البيع أو من الطرفين كان قصدهما البيع وإلا فرض

---

١ . بلغة الفقيه - السيد محمد بحر العلوم ج٢ ص٥٦.

٢ . مصباح الفقاهة - السيد الخوئي ج٢ ص١٧٧ كتاب الإجارة، الأول - السيد الخوئي ص٣١٢، بلغة الطالب .

الإباحتين أو تمليك في قبال تمليك لا على وجه البيع أو إباحة بازاء التمليك.

فكلها فروض خارجة عن محل بحث المعاطاة الّذي هو موضوع البيع حقيقة وأنّ الشارع قد أمضاه أو أنه بيع عرفاً، و لكن الشارع المقدس حكم عليه بالإباحة.

إلفات نظر

إعلم أنه لابد، وأن يدل دليل خاص على أن مال البيع هو ملك للمباح له، وبمجرد الإباحة يستكشف من ذلك الدليل أن البيع الّذي أوقعه المباح له وقع في ملكه أو قام دليل خاص على صيرورة الثمن ملكاً للمباح له، فيكشف دخول الثمن من ملكالمبيح إلى ملك المباح له نظير شراء العمودين [1] حيث يدخلان في ملك المشتري، ثم ينعتقان عليه للجمع بين الأدلة بين مادل أن «لا عتق إلا في ملك»[2]، وما دل على أن «الانسان لا يملك الأبوين»[3]، و لم يدل دليل خاص على صحة هذه الاباحة العامة.

وأما دليل السلطنة فلتزاحم الأدلة الدالة على توقف بعض التصرفات على الملك كالعتق و البيع و الوقف، وإنّما هي حاكمة على دليل السلطنة، والسر في ذلك أن[4] دليل السطنة يثبت السلطنة على الأموال و يثبت السلطنة على الأحكام فيكون

---

١ . الأب والأم إذا كانا مملوكين ويدخلان في ملك المشتري إن كان إبنهما.

٢ . وسائل الشيعة ج٢٣ ص١٥ كتاب العتق ب٥ لا يصح العتق قبل الملك، وكذلك الكافي ج٦ ص١٧٩ ح١، والتهذيب ج٨ ص٢١٧ ح ٧٧٣ / ٦، ٧٧٤ / ٧.

٣ . في الإستبصار ج٤ ص١٥ الباب ٩ من أبواب من يصح استرقاقه من ذوي الأنساب.

٤ . يقول الآخوند الخراساني في حاشيته على المكاسب ص١٦٦ (إن مثل دليل السلطنة ليس في مقام تشريع السبب ولا المسبب من التصرفات بل إنما يكون في إثبات السلطنة للمالك على ما ثبت جوازه ونفوذه من التصرفات وأسبابها)، وفي تقريرات بحث النائيني للآملي - كتاب ←

النظر إلى نفوذ سلطنة المالك في التصرفات الّتي ثبت جوازها في الشريعة المقدسة مع غض النظر عن دليل السلطنة.

ويتضح لك جلياً أيضاً أن الفرق واضح بين ما نحن فيه و بين شراء العمودين وأما التصرفات المتوقفة على الملك، فهى على نحوين فتارة تكون تكوينية وأخرى اعتبارية، و التكوينية لا تجوز لغير المالك أو على وجه النيابة عنده، فتثبت بحسب الادلة جميع التصرفات للمالك الّتي هى مشروعة له.

وأما الّتي يشك في مشروعيتها أو يعلم بعدم مشروعيتها فليست مشمولة لدليل السلطنة لعدم كونه مشرعاً.

و عليه فإذا أذن المالك لغيره بالتصرف في ماله تصرفا يتوقف على المالك، فلا يصح إثبات مشروعيته بدليل السلطنة، لأنّ دليل السلطنة والحكم بها في عالم الاعتبار لا يثبت موضوع السلطنة.

وأما التصرفات الاعتبارية فلا يتوقف الصحة على الملك، وإنّما التوقف على إذن المالك أو توكيله أو[1] اجازة المالك كما في الفضولى إلا أن يقوم إجماع على وجه خاص من اشتراط الملكية كقوله عليه السلام: «لا عتق إلّا في ملك» لو قلنا به، نعم في

← المكاسب والبيع ج١ ص١٣٦ وحاصل الكلام في عموم السلطنة أنه يدل على صحة التصرفات الواردة على المال في مرحلة المسببات مثل البيع والصلح ونحوهما لا السلطنة الراجعة إلى مرحلة الأسباب بأن يكون مسلطاً على إيجاد البيع بأي سبب شاء بل مقتضى سلطنته على البيع هو إتباعه بالسبب الذي جعله الشارع ولو بالإمضاء.

١ . ورد في المقنعة – الشيخ المفيد ص٦٠٦ ما نصه: ومن باع ما لا يملك بيعه كان البيع موقوفاً على إجازة المالك له أو إبطاله إياه. فإن أجازه كان ماضياً، وإن لم يجزه كان مردوداً شرائع الاسلام – المحقق الحلي ج٢ ص٢٦٨، وأن يكون البائع مالكاً، أو ممن له أن يبيع عن المالك: كالأب والجد للأب والوكيل والوصي والحاكم وأمينه، فلو باع ملك غيره وقف على إجازة المالك أو وليه على الأظهر، ولا يكفي سكوته مع العلم ولا مع حضور العقد، فإن لم يجز كان له انتزاعه من المشتري، ويرجع المشتري على البائع بما دفعه إليه، إيضاح الفوائد – ابن العلامة ج١ ص٤١٨، ومن صحة بيع الفضولي قبل الإجازة إمكان ترتب أثره عليه إمكاناً قريباً بمعنى أقرب المراتب من مراتب الإمكان الإستعداد» لأنه عبارة عن إجتماع الشرائط فإذا بقي من شرائط بيع الفضولي شرط واحد وهو إجازة المالك أو وليه وكان حصولها ممكنا إمكاناً قريباً أيضا حكم بصحة بيع الفضولي.

الزوج لايصح الطلاق الا منه.

وعلى كل فمسألة العتق و الطلاق موكولة إلى بحثها في تمامية الدليل فهل ترجع النتيجة و الثمرة الى المالك أم إلى المتصرف، أما في التصرفات التكوينية فلا تتقّوم إلا بالفاعل، فمن يشرب الماء البارد لا يرتوي غير الشارب به، و هكذا في سائر الاعمال.

و أما التصرفات الاعتبارية كالبيع و التجارة فنتيجتها إلى الملاّك، فإنّ البيع هو فك البائع إضافة الشيء بالمتاع، و جعلها قائمة بالثمن، و عكس ذلك في المشترى.

ومنه يتضح لك أنّ قول القائل «بع» مالك عنى معناه إن رجع إلى الوجوه الصحيحة و إلا فلا يصح، و هكذا في شراء العمودين من دخولهما في ملك الإبن آنا ماً على وجه أن يكون المورد على نحو الملكية الحقيقية لا على وجه التقدير، لأن لازم ذلك إنما هو الجميع بين الدليل العقلى من استحالة صدق مفهموم البيع على خلافه، و هو عدم الملك و من جواز شراء العمودين.

نعم المانع هنا هو الحكم العقلي دون الشرعي والا فلا استحالة في العتق في غير الملك وإنه قد يعتق ما ليس ملكاً له.

و قد ذكر شيخ الاساطين﵀ و المحشون أحكاماً هنا للعتق اعرضنا عن التعرض لها لأنها ليست من خواص أحكام البيع و موكولة إلى مباحثها.

الإباحة و أحكامها

يقع البحث هنا في صحة الاباحة بالعوض، و ربما يعترض على ذلك، بأنّ الإباحة بالعوض[1] خارجة عن المعاوضات شرعاً وعرفاً إلى عدم صدق التجارة عليها فضلاً عن صدق البيع و العقد، و يجوز دفع ذلك لدليل السلطنة و وجوب الوفاء بالشرط.

أو يقال إنّ الفرض المذكور من أفراد الصلح والتسالم فيصدق عليه التسالم بالحمل الشائع الصناعي، لأنّ الصلح يقع بالانشاء وبالفعل بالتعاطي.

و لذا إن الرواية المعروفة منقول أحد الشريكين للآخر «لك ما عندك ولي ما عندي»[2] حيث حملوها على الصلح، وإن لم ينشأ بلفظ الصلح والتسالم، فكما يجري في البيع الانشاء و الفعل ويتحقق بأحدهما كذلك يتحقق الصلح بالقول أو الفعل.

---

١ . المكاسب - الشيخ الأنصاري ج٣ ص٨٢، أن يقصد الأول إباحة ماله بعوض، فيقبل الآخر إياه، فيكون الصادر من الأول الإباحة بالعوض، ومن الثاني - بقبوله لها - التمليك، كما لو صرح بقوله: أبحت لك كذا بدرهم.

٢ . الكافي ج٥ ص٢٥٨ ح٢ من أبواب الصلح، وأيضا ورد فيمن لا يحضره الفقيه ج٣ ص٣٣ ح٣٢٦٨ من أبواب الصلح كذلك في التهذيب ج٦ ص٢٠٦ الباب ٨٣ من أبواب الصلح بين الناس حديث ٤٧٠ / ١، كذلك في الوسائل ج١٨ ص٤٤٥ باب ٥ من أبواب جواز الصلح مع علمهما بما وقعت المنازعة فيه ومع جهلهما الحديث ٢٤٠١٣ / ١.

واعلم أنه لو قلنا إنّ الاباحة بالعوض هى معاوضة مستقلة، فهل يحكم بلزومها مطلقا أم طرح المباح له او يحكم بالجواز مطلقا من الطرفين، الاقوى هو الحكم باللزوم مطلقا لعموم المؤمنون عند شروطهم، وإن لم يقبل ذلك، فيتعين أن المباح به، قد أخرج ماله من ملكه دون المبيح، فإنّ ماله باق على ملكه و مسلط عليه.

وتحقيق المقام أن الاباحة بالعوض ليست من مصاديق الصلح و لا من مارتبه وحدوده و لا من مصاديق البيع بل ثبوت الاباحة في قبال الملكية محتاج إلى دليل وإلا فيبقى كل من الإباحة و التمليك في نظر الطرفين ولا دليل على ثبوت ذلك شرعا.

المعاطاة تقع في العقود والايقاعات

إنّ المعاطاة تجرى في غير البيع من العقود و تجرى في سائر الايقاعات، والظاهر جريانها في العقود و الايقاعات، حيث اخترنا أنّ كلّ ما هو صالح لابراز الاعتبار النفسى من عقد أو إيقاع فتجرى فيه المعاطاة مالم يقم دليل بالخصوص على عدم الجريان أو اشتراط المبرز باللفظ، و لكن ليس على ذلك دليل.

فالمنشىء بالافعال مشمول للمعلومات و الاطلاقات الدالة على صحة العقد والايقاع لزومهما.

نعم تعرض شيخ الاساطين﵀ لعدم جريانها[1] في النكاح، لأن الفعل فيه بنظره ﵀ ملازم لضده و هو الزنا بل مصداق حقيقى للزنا و السفاح، فلا يصح انشاء شيء من الامور الانشائية فيما يحقق ضده.

---

١ . مصباح الفقاهة - السيد الخوئي ج٢ ص٢٢٩ أما الوجه في عدم جريانها في النكاح فلأن الفعل فيه ملازم لضده وهو الزناء، بل هو مصداق له حقيقة ومن البين الذي لا ريب فيه أنه لا يمكن إنشاء شيء من الأمور الإنشائية بضده. انتهى كلامه﵀، حاشية المكاسب الشيخ الأصفهاني ج١ ص١٨٣ عدم جريان المعاطاة في النكاح حيث يدعي أن التسبب إليه بتمكين الزوجة لا يصدق عليه النكاح، والتسبب إليه بالوطىء يوجب حصر الزنا في صورة الإكراه، بل يستحيل التسبب إليه بالوطىء، فإن الوطىء يحتاج إلى سبب محلل له فلو كان سببا لحلية نفسه لزم اتحاد السبب والمسبب في مرتبة واحدة مع امتناع تأثير الشيء في نفسه.

ثم صرح بعدم الجريان[١] في الوصية والتدبير والضمان حيث لا منشء الا باللفظ و ليس لها مصداق محقق لذاتها، فإنّ انتقال الدّين من مذمة شخص آخر وهو مفاد الضمان لايتحقق بأي فعل كان ونظيره و العتق و الملكية و القيمومة بعد موت الموصى.

وقد أجاب عن ذلك الاستاذ المدقق أن اعتبار المبرز الخاص في عقد النكاح باللفظ، إنّما كان بنظر الشارع، وأما الزوجية في نفسها مع قطع النظر عن اعتبار الشارع فيها مبرزاً خاصاً قابلة للانشاء بالفعل كما هى قابلة للانشاء بالفعل كما هي قابلة للانشاء بالقول فالفعل بنفسه مصداق بالحمل الشائع للنكاح كالايجاب و القبول، على أنّا لو تنزّلنا بما أفاده الشيخ فيختص بالفعل الخاص من التقارب بين الآليتين ولا يعم كل فعل من إشارة أو قبض جسمها بواسطة الثياب و نحو ذلك.

فالفعل يقع مصداقاً للتزويج عرفاً وبنظر العقلاء، إن امتنع ذلك بحسب الشرع لو سلّمنا الامتناع في هذا المورد على أن الانصاف أنه لو شك في كل سيرة علمية في كل مقام، ففي المقام هنا مما قامت عليه السيرة المتشرعة هو استنكاره و عده من مصاديق الزنا وإن جاز بمجرد تماس جسم الرجل بالمرأة تحقق الزوجية إن لم نقل أن المرتكز في أذهان المتشرعة قديماً و حديثاً أنه من السفاح و أمّا في الضمان فالحق صحة إنتقاله من ذمة إلى ذمة في عالم الاعتبار، والاعتبار قائم بالنفس يبرزه اللفظ تارة والفعل أخرى، فاعتبار الانتقال يتحقق و لو بالاشارة و نحوها من الأفعال، وأما التدبير والوصية فما أفاده له وجه حيث لا يعقل انشاؤهما بالفعل وهما أمران إستقباليان إلا أن يقال أن التعاطي حيث أنه لفظ يبرز المفهوم، فيشمل الانشاء الفعلي بالإعطاء والأخذ الخارجيين، و يشمل الابراز الاعتباري من اشارة كما في طلاق الأخرس و نحوه.

و عليه فالقاعدة تقتضي جريان المعاطاة في جميع العقود و الايقاعات فتشملها الاطلاقات و العمومات إلا ما ورد بالخصوص من النكاح و الطلاق، فإن

١. مصباح الفقاهة - السيد الخوئي ج٢ ص٢٢٩.

اخراج الرجل الزوجة من بيته ليس موجداً لمفهوم الطلاق وإن كان للمناقشة فيه مجال إلا أن يعلم منع ذلك من الشارع و هو الاقوى في النظر.

فروع

قد وقع الكلام من بعض الاعلام في بعض الفروع، احدها القرض حيث إنّ تأثيره قد اشترط بالقبض الخارجى، فاذا انعقد القرض بالفعل بالقبض و الاقباض لزم اتحاد المقتضى و الشرط.

ومن الواضح تغاير الشرط للمقتضى في الوجود و الالزام اجتماع الضدين على أنّ رتبة الشرط متأخرة عن مرتبة المقتضى فيلزم أن يكون الشيء الواحد متقدماً ومتأخراً، و الجواب عنه واضح، فإن السببية و الشرطية و المانعية بالنسبة الى موضوعات الاحكام اصطلاح من الفقهاء وإلا فموضوع الحكم ليس بسبب و لا شرط بل حكم على وجه القضية الحقيقية فقد يتحدان وجوداً و قد يتعددان.

نعم لو كان الشرط شرطاً عقلياً بمصطلح الفيلسوف الّذي يراد به ما هو متمم فاعلية الفاعل أو قابلية القابل فيستحيل اتحاده مع المقتضى لأحد أمرين، إما لاجتماع الضدين أو الخلف من كون الشيء الواحد متقدماً و متأخراً. و لو تمت المناقشة لأشكل الأمر بالهبة و بيع الصرف و السلم مع تحققها بالقبض الساذج، و قد تردد بعضهم بالرهن حيث إنّ المعاطاة، إما ملكية جائزة أو إباحة مجردة وهما لا يتناسبان مع الرهن، حيث إن العين المرهونة و ثيقة للمرتهن ومن الواضح أن جواز الرهن يتنافى مع الملكية والرهن.

والجواب: أن القول بالاباحة و الملكية الجائزة، إنما هى من الاجماع المدعى، فلا بأس[١] بجريان المعاطاة في الرهن و يقع لازماً من أول الأمر، حيث لا يطمئن بدخوله في معقد الاجماع على أن مثل هذا الاجماع، كما عرفت لا يكشف عن قول المعصوم عليه السلام.

وقد استشكل بعضهم[٢] في الوقف، اذ الوقف صدقة في سبيل الله، فهو لازم لا محالة، اذ لو كان جائزاً لأمكن الرجوع به، و ما كان لله لايمكن الرجوع به.

وعليه فلا تجرى المعاطاة فيه الّتي هي جائزة في نفسها، و لكن ستعرف منا ف يالوقف انشاء الله تعالى، انه لم يثبت مقومية القربة في الوقف لصحة الوقف بالمعاطاة، بل السيرة القطعية قائمة على ذلك، فيوقفون الفراش و القناطر و الاسرجة والاواني لاهل البيت عليهم السلام من دون صيغة.

و اتضح من ذلك أيضاً جريانها في العتق وفي كل عقد إيقاع، وإنّ الانشاء الفعلي ينشىء المفهوم الاعتباري في عالم الاعتبار و يقوم مقام الانشاء القولي، إلا أن يخرج بالدليل كالنكاح و الطلاق.

---

١ . المكاسب - الشيخ الأنصاري ج٣ ص٩٤ حاشية المكاسب - الشيخ الأصفهاني ج١ ص١٨٧، الرهن فإنه وقع الخلاف فيه وعمدة المانع عن جريان المعاطاة فيه كونها ملزومة للجواز بالإجماع، وهو ينافي حقيقة الرهن المتقوم بالوثوق، وعن بعض الأجلة، توهم المنافاة من حيث الوثوق الحاصل بقبض العين المرهونة المنافي لجواز ردها فيدفع المنافاة بأن فائدة الرهن غير منحصرة في الوثوق من خوف الرجوع حتى يكون الرهن بالمعاطاة المحكومة بالجواز لغوا، بل جل فائدته إختصاص المرتهن باستيفاء حقه منه مع قصوره عن ديون الرهن، وعدم الضرب فيه مع الغرماء، مع وثوقه من الراهن بعدم رجوعه عنه).

٢ . المكاسب - الشيخ الأنصاري ج٣ ص٩٤، أما الشيخ الأصفهاني قدس سره في حاشيته على المكاسب ج١ ص١٩٠ فهو لا يرى المنع من جريان المعاطاة في الوقف أما عن اللزوم والجواز فيقول: أن حبس لا يوجب أن يكون اللزوم ذاتيا للوقف كما في الرهن بل اللزوم هنا من لوازمه وأحكامه، والجواز ينافي حكمه لا ذاته وحقيقته. أما السيد الخوئي في مصباح الفقاهة ج٢ ص١٩٦ فهو يرى أن المعاطاة تجري في الوقف.

المعاطاة أعمّ مفهوماً من البيع و غيره

إن المعاطاة إذا قصد بها الاباحة، فهل تفيد إباحة التصرف حتى مع فقدها لبعض شروط البيع أم لا.

و لا ريب أن المتعاطى، اذا قصد الاباحة فليس ببيع لاعرفاً و لا شرعاً، و عند الشك في كونها بيعاً أم لا تثبت من الرجوع إلى الادلة الدالة على صحة الاباحة العوضية من دليل خاص أو دليل عام، حيث إن المناسب لهذا المسلك هو التمسك بعموم قوله ﷺ الناس مسلطون على أموالهم، بناء على اعتبار سنده و مقتضاه نفي شرطية غير ما ثبتت شرطيته، كما أنه لو تمسك القائل بالاباحة بالسيرة فمقتضى القاعدة هو العكس حيث إن السيرة دليل لبى فيتعين الاقتصار عليها بالمقدار المتيقن.

ولكن قد عرفت أنّ الحديث لو تم سنده، فهو في بيان سلطنة المالك استقلالا لا في التصرف في ماله في الجهات المشروعه عند الشارع و له السلطنة بأن لا يزاحمه غيره، و ليس دليل السلطنة متكفلا لكل تصرف ثبتت مشروعيته من قبل الشارع مع قطع النظر عن دليل السلطنة أم لا فالسلطنة ليس النظر فيها إلا إلى عنوان الكبرى كما عرفت سابقاً.

وأما تطبيقها على الموارد الشرعية فلا تتكلفه هذه الكبرى، وأما السيرة فقائمة

على إباحة التصرف فيما أخذ بالمعاطاة حتى التصرف المتوقف على الملك، ولكن لايعلم أن الشارع قد اعتبرها أم لا، وإن كان الّذي أوضحناه سابقاً أن السيرة قائمة على الملك، بل حتى على اللازم منه، وإذا شك في إمضائها فلا اعتبار بها.

أما اذا كان المراد منها السيرة المتشرعة، فلا يمكن أيضاً الاعتماد عليها عند الشك كالجواز في أصل التصرف و عند ذاك فيرجع الى دليل يثبت جواز التصرف في ذلك المورد والأمثلة واضحة و عليه فلا يعتبر في المعاطاة المقصود بها الاباحة شروط البيع.

ولذا لو أعطى شخص لآخر ألف دينار بإزاء دينار واحد فلا يلزم منه الربا، أما اذا قصد المتعاطيان بالأخذ والعطاء التمليك و التملك، و لكن لم تحصل الملكية في الخارج، وقد حكم الشارع المقدس بجواز التصرف في المأخوذ بالمعاطاة فهل تعتبر شروط البيع أم لا فقد صرح شيخ الأساطين[١] في مكاسبه، أن ما قصد به الملك هو بيع عرفي، وإن ترتبت الاباحة الشرعية عليها فيعتبر في المعاطاة ما يعتبرالبيع من الشروط كلها، وإن وقع من بعضهم نفي اللزوم لا نفي البيع والملكية.

وملخص ما أفاده أنّ المعاطاة المقصود بها الملك هى بيع عرفي مشمولة لعمومات البيع ولزومه، وإن قام الاجماع التعبدي على عدم امضاء ما قصداه، فهي بيع حقيقة و عرفاً، ولكن يتوقف على إمضاء الشارع و قد حكم عليها بالاباحة.

و لو اعتبرنا اللفظ مقوماً لحقيقة البيع، و لكن الاجماع دليل لبى يؤخذ فيه بالقدر المتقين بمعنى أن تكون المعاطاة واجدة لجميع شرائط البيع حتى الشروط الّتي هى محل الخلاف بين الفقهاء إلا السيرة، فتكون جميع القيود مضافة الى ناحية السيرة.

وأما إذا قلنا إنّ المعاطاة حيث قصد بها الملك فقد تفيد الملكية من أول الأمر فيعتبر فيها شروط البيع، لأنها بيع في العرف والشرع فتجري عليها أحكام البيع كلها، إلا أن يفرق بين الشروط الّتي جاءت من طريقة اللفظ و الشروط الّتي جاءت من

١. كتاب المكاسب - الشيخ الأنصاري ج٣ ص٧١.

طريق اللب كالاجماع، ففي الأوّل يعتبر في كل بيع حتى في المعاطاة، و في الثاني فيختص بالبيع اللفظي، ولكن التأمل يقضي بأن هذا الاجماع المدعى إن اختصر عليه، لأنه من الفرد المتيقن فله وجه، وإن تصيدناه من كلمات الفقهاء و فتاويهم فيراد من فتاويهم هو العقد اللفظى اللازم من غير جهة الخيار دون المعاطاة الّتي تترتب عليها الملكية الجائزة.

وعلى كل فحيث اعتبرنا المعاطاة بيعا كما تقدم وأن المعاطاة مشمولة للعمومات الدالة على صحة البيع و لزومه على ما اخترناه و قربناه، فلا وجه لهذه التخريجات البعيدة.

وأما تحريم الربا فلأنه إما ملك أو معاوضة مستقلة، و لعل الحكم بالربا جار حتى لو قصد الإباحة دون الملك فإنها معاوضة أيضاً، و لكن ذلك مبنى على شمول دليل الربا لكل معاوضة بيعا كانت أو مستقلة أو اباحة.

جريان الخيار في المعاطاة

قد ذهب الفقهاء على وجه العموم بعدم جريان الخيار قبل لزوم المعاطاة لأنها جائزة عندهم.

ويظهر من كلمات المتأخرين[1]، كما هو الأقوى أن ثبوت الجواز في المعاطاة لا ينا في ثبوت الخيار بناء على أنّ المعاطاة تفيد الملك، وأما بالاباحة فهى واضحة المنافاة، ولعل مشهور القدماء القائلين بعدم ثبوت الاباحة دون الملك الجائز و يظهر من شيخ الاساطين﵀ أن الحكم بثبوت الخيار للمعاطاة البقاء على البيع بعد اللزوم.

و من الواضح أن المعاطاة الّتي تفيد الملك على ما هو المعروف عند المتأخرين هى بيع من أول الأمر غايته أنهم يقولون إنها من البيع الجائز دون اللازم بحكم الشارع.

فمن الواضح أنه إن قصد بها الاباحة المالكية أو الاباحة الشرعية فلا يثبت فيها الخيار لاثبوتاً و لا إثباتاً، أما ثبوتاً فلأن الخيار هو ملك فسخ العقد و المعاطاة الّتي قصد بها الاباحة ليست من العقود ليثبت فيها الخيار إذ هي إباحة خالصة يجوز لكل واحد منهما التصرف في مال الآخر.

فإذا لم يكن ثبوتاً لم يكن الخيار في المعاطاة مشمولا لأدلة الخيار، ثم هل

---

١. راجع مصباح الفقاهة - السيد الخوئي ج٢ ص١٦١.

الخيار بناء على الملكية الجائزة ثابت مطلقا أم لا يثبت مطلقا أو أن التفصيل في الثابت بدليل خاص كخيار المجلس والحيوان فيحكم بعدم ثبوتها حيث أن أدلتها تختص بالمعاملة الّتي تكون لازمة من غير ناحية الخيار.

والمفروض أن المعاطاة ليست كذلك، وأما إذا كانت ثابتة بأدلة عامة كالغبن ونحوه حيث إن أدلتها لا تختص بالمعاطاة الّتي تكون لازمة من غير ناحية الخيار لأن الجواز إما جواز حق و هو ما كان أمر بقائه و ارتفاعه بيد المتعاملين أو بجواز حكمي بمعنى أن الشارع هو الّذي حكم بالجواز حقيا و قلنا بتعلقه بالعقد في المعاطاة، كان مشمولا لدليل الخيار فتثبت الخيارات في بيع المعاطاة و عندها فيثبت خيار المجلس وإن افترقا سقط خيار المجلس، و لكن بقى خيار العقد لما أسلفناه.

وأما إن كان جواز المعاطاة حكميا لا حقياً، وكان متعلق الخيارات غير متعلق المعاطاة فيجرى الخيار وإن قلنا باتحاد متعلقها اذ النسبة بين الجواز الحكمى و الخيار هو العموم من وجه فقد يصدق خيار المعاطاة و يبقى الخيار المصطلح، و قد يسقط الخيار المصطلح و يبقى خيار المعاطاة و قد يجتمعان في السقوط فيجوز اجتماع خيار المعاطاة مع الخيارات المصطلحة في الثبوت و الاثبات.

ومن هنا يتضح أن التفصيل واضح الدفع اذا لم يتم هذا التفصيل في المعاطاة لجرى مثلهالبيع بالصيغة ايضاً حيث إنّه إن اجتمعت عدة من أسباب الخيار وقد فرض الدليل كل منها مخصوص بعقد كان وضعه على اللزوم من غير ناحية هذا الخيار فيلزم الحكم بعدم التزام الخيارات فيه ولايلتزم به أحد، هذا في مورد النقض وأما مورد الحل فأدلة الخيارات وإن اختصت بالقود الّتي طبعها على اللزوم، ولكن ذلك الخيار، إنما هو مع قطع النظر عن ثبوت خيار آخر في المورد.

وتوضيحه أنه اذا وجه عقد في الخارج و ما اقترن بما يقتضى جوازه فالعقد لازم في نفسه إلا أن هذا المعنى لا يتنافى مع جواز العقد من الجهات الأخرى الّتي تعرض عليه.

ألا تنظر إلى أخبار خيار المجلس فانها ظاهرة في لزوم البيع إلا من ناحية خيار

المجلس فقط، و هذا لا يتنافى مع جواز البيع من ناحية خيار آخر، وأما على القول في تأثير المعاطاة في الإباحة و عدمها فقد عرفت منا أنّه يطلق عليه البيع في اللغة غاية الأمر أن دعوى الاجماع بعدم الملكية و ثبوت الاباحة عند الشارع الى زمان معين تعبداً وإلا فهي بيع بالحمل الشايع الصناعى مشمولة لعمومات الأدلة الدالة على صحة البيع، فإن قلنا أن المقصود من ثبوت الخيار في العقد هو تمكن ذى الخيار على فسخه فعلا فالمعاطاة بناء على الاباحة غير مشمولة لأدلة الخيارات، فإن الثابت فعلا في المعاطاة هو إباحة التصرف.

ولا تحصل الملكية إلا بعد ثبوت أحد الملزمات و ترتفع اباحة التصرف إن لم يرض المالك بالتصرف في المأخوذ بالمعاطاة من غير حاجة الى فسخ المعاطاة بالخيار المصطلح و لو قيل أن الاباحة ليست مالكية لترتفع بعدم رضى المالك بل هى شرعية و هى باقية ما لم يحكم الشارع برفعها فواضح الدفع لأن الاباحة هنا، قد تثبت بالاجماع و المتيقن من الاجماع بقاء الناقل على إذنه السابق فلا يشمل مورد رجوعه عن إذنه.

الاشكال على ما ذهب إليه شيخ الاساطين

أشكل المحشون على شيخ الاساطين كالمحقق الخراساني والفقيه اليزدى، أنه لا يصح للشيخ الاستصحاب بناء على مسلكه من عدم حجية الاستصحاب المقتضي والمقام منه فكيف جاز للشيخ الاستصحاب مع أن المورد من موارد الشك في المقتضى، وهو لا يرى حجية الاستصحاب في المقتضى، ولكن بأدنى التفات تعرف أن المقام، ليس من الشك في المقتضى ليخالف استدلاله هنا، مبناه في الاصول حيث إن الاحكام المجعولة قسم منها ما كان معلوم الدوام إلا أن يطرو عليها الرافع كالملكية والزوجية والطهارة والنجاسة، فإنّها تقتضى البقاء بنفسها إلا أن يطرو عليها الرافع و ثانيا يكون مغيى بغاية معينة بحيث ينعدم بنفسه بعد حصول تلكالغاية و لااستعداد له في البقاء فى عمود الزمان كما قالوه في الزوجية المنقطعة، فاذا انتهى الاجل انتهى العقد وثالثاً تكون الغاية مشكوكة نظير ما إذا تحققت الزوجية بين رجل و امرأة ولم يعلم أنها من الزواج الدائم أو المنقطع فإنه تترتب على ذلك آثار الزوجية حتى يثبت الرافع.

إذا عرفت ذلك، فالمقام إن كان من القسم الأوّل فلا شبهة في أنّ الشك في البقاء يكون من الشك في الرافع ولا ريب في جريان الاستصحاب عند الشيخ وغيره.

وأما إذا كان المقام من القسم الثاني، فاذا علمنا بالغاية فلا مورد لجريان

الاستصحاب، كما يجرى الاستصحاب عند الشكفي بقاء الغاية قبل تحققها لأنه من الشك في الرافع و الشكفي حصول الغاية، قد يكون لناحية الشبهة الحكمية كما لو شككنا أن غاية وجوب صلاة المغرب و العشاء نصف الليل أو طلوع الفجر، وربما كان الشكلامن ناحية الشبهة الحكمية، بل ناحية الشبهة المفهومية كالشك بأن الغروب الّذي هو غاية لصلاة الظهر والعصر، هل هو استتار القرص أو ذهاب الحمرة المشرقية، أما المورد الأوّل و الثاني فمن الشك في المقتضى فلا يجرى الاستصحاب فيه.

وأما الصورة الثالثة يجري الاستصحاب فيها، لأن الشك في غروب الشمس وعدمه، وإن لم يكن شكاً في الرافع حقيقة فإن الرافع ما وقع زمانيا لا نفس الزمان ولكنه من الرافع في أنظار العرف و عليه فيصير مشمولاً لأدلة حجية الاستصحاب، لأن الميزان في جريان الاستصحاب ماكان بنظر العرف.

وأما الصورة الرابعة فلا شبهة في أن الشك فيها من الشكفي المقتضي فلا مجال فيه للاستصحاب على مسلكالشيخ حيث إن المتقين إذا لم يكن مقتضياً بنفسه للبقاء في الجري عملاً على طبقه لجواز كونه محدوداً بحد معين، لم يكن عدم ترتيب الآثار عليه عند الشك في البقاء إذ ليس من نقض اليقين بالشك.

و هذا عين مراد الشيخ في رسائلة و ما ذكره في الخيارات من المكاسب في خيار الغبن من أنه فوري أم لا؟

وعلى كل، فإن لم يكن الاستصحاب شخصياً وكان كلياً فهو من القسم الجائز أعني القسم الثاني من أقسام الاستصحاب كما أوردناه في محله إن وجود الكلي بوجود فرده و عدم الكلي بعدم فرده فالكلي في ضمن الحصة الزائلة مقطوع الزوال وضمن الحصة الأخرى مشكوك الزوال من أول الأمر وكيف كان فقد أكثر العلماء في هذا الموضوع من الكلمات.

ومن بعضها ما يظهر من الشيخ في قوله: (وكذا لوشك في أن الواقع في الخارج

هو العقد اللازم أو الجائز كالصلح من غير عوض)[١]، ثم قال: (لو تداعيا لاحتمل التحالف في الجملة)[٢] و مراده من هذا التعبير، أنه كما تجري أصالة اللزوم في أي عقد شك لزومه وعدمه كذلك تجري في العقد الواقع في الخارج اذا شك بأنه من القسم الجائز أو اللازم أو شك بأن الموجود في الخارج من العقد هل يرتفع بالفسخ أم لا فيستصحب بقاؤه وتثبت بذلك نتيجة اللزوم فتأثير الفسخ في العقد يتوقف على إحراز أنه عقد جائز وإلا فلا يؤثر فيه الفسخ، كما لو وقع العقد في الخارج و دار أمره بين الصلح بلا عوض ليصير لازماً و بين الهبة غير المعوضة ليقع جائزاً، فإن كان النزاع في لزوم العقد وجوازه بلا نظر الى عنوان الصلح أو الهبة فيدعى أحدهما لزوم العقد و الآخر جوازه فيتعين تقديم قول مدعى اللزوم حيث أن الدعوى منه موافقة للأصل فيكون منكراً على هذا.

وإن كان النزاع في أنّ الواقع في الخارج هو الصلح بلا عوض أو الهبة غير المعوضة فلابد من الحكم بالتحالف إذ لا أصل في المورد يعين أحد الأمرين ويكون المقام من التداعي لا من الدعوى.

١. كتاب المكاسب - الشيخ الأنصاري ج٣ ص٥٣.
٢. نفس المصدر.

الاصل في المعاطاة

إعلم أنه قد استدل على لزوم المعاطاة بالأصل، وإن الأصل في المعاطاة وغيرها من العقود هو اللزوم دون الجواز و الاستدلال عليه تارة بأصالة اللزوم في الملك واذا فرضنا حصول الملك بالبيع عن تعاط ثم شككنا في زوال اللزوم بفسخ أحد المتعاطيين أو عدمه استصحبنا بقاء اللزوم و تارة هذا الاستصحاب يراد به الاستصحاب الشخصي دون الكلي أو من الاستصحاب الكلي إلا أنه لا محذور جريانه هنا لأنه من القسم الثاني.

وثالثاً انه لو شككنا بين كون الاستصحاب كلياً أو شخصياً فماذا تقتضيه القاعدة.

وهذا كله بناء على اعتبار جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية كما اخترناه فى محله وإلا فلو قلنا بعدم جريانه في الأحكام الكلية فلا معنى لهذا الاستصحاب.

أما الجهة الأولى من استصحاب الملكية هو الاستصحاب الشخصي، حيث إنّ الملكية لها حقيقة واحدة وإذا ترتبت على البيع أو سائر العقود المعاوضية، شككنا البقاء والزوال فمقتضى القاعدة بقاء الملكية بالاستصحاب.

وقد عرفت منا سابقاً أن الملكية ليست إلا اعتباراً واحداً، وليست من الحقائق المتعددة ليكون الاستصحاب كلياً ولا يتوهم أن الملكية تنقسم الى ضربين، ضرب

منها متزلزل و ضرب منها مستقر، إذ ليس الاستقرار والتزلزل لاختلاف حقيقة الملك في هويته أو ماهيته، وإنما ينتزعان عن حكم الشارع بجواز فسخ العقد أو عدمه.

فاختلافهما لإختلاف عناوين المعاملات، وهي موضوع بالحكم الشرعي الملكية، و ليس لاختلاف حقيقة الملك.

وقد ذكرنا في محله أن معنى الاستصحاب الكلي ماكان المشكوك فيه مردداً بين الفرد الزائل و الباقي، فالاستصحاب من الاستصحاب الشخصي في الملكية نظير ما لو وهب أحد أحداً أو شككنا في أنّه هبة جائزة أو لازمة ليترتب الفسخ عليها أو لا تزول.

فالشك في بقاء شخص الملكية وزوالها لناحية اقترانها بالرافع لا لتردد الملكية بين الزائل و الباقي.

وعلى ذلك فلا تتوجه المناقشة هنا في الاستصحاب الكلي، و لو كان المورد من الاستصحاب الكلي لكانت غالب الاستصحابات من الاستصحاب الكلي.

وقد صرح شيخ الاساطين﵀ في مكاسبه أن اللزوم والجواز[1] من أحكام السبب المملّك لامن خصوصيات الملكية وأنواعها.

ثم أفاد في وجه ذلك، أنّه لو كان اللزوم و الجواز من ناحية حقيقة الملكية لكان تخصص القدر المشترك بأحد الخصوصتين إما بجعل الشارع أو المالك، وعلى الأوّل فيلزم الزام الشارع العقد على غير ما قصده المنشىء.

---

١ . بلغة الفقيه - السيد محمد بحر العلوم ج٢ ص٨٢ والشاهد على كون اللزوم والجواز من أحكام السبب لا من خصوصيات المسبب، هو أن تخصص الملك بإحدى الخصوصيتين: إن كان المدار فيه إنشاء المنشىء بحيث إذا قصد بإنشائه كونه لازماً يكون لازماً ولو قصد كونه جائزاً يكون جائزاً، فهما تابعان لقصد المنشىء، حاشية المكاسب - الآخوند الخراساني ص١٤، وبالجملة جواز فسخ المعاملة، بحق الخيار، أو بمحض حكم، كما في الإقالة وعدم جوازه، لا ريب في كونهما من أحكام السبب المملّك، أما جواز الرد أو التراد وعدمه، نهاض أحكام الملك، والحكم عليه تارة بالجواز وأخرى بعدم، كاشف في مورد كل واحد منهما عن خصوصية مقتضية له غير خصوصية في الآخر والإختلاف بحسب الخصوصية كاف في اختلاف الأحكام من غير حاجة إلى الاختلاف بالحقيقة والماهية وهذا الاختلاف الناشىء عن إختلاف الأسباب ذاتاً أو عرضاً لا يجب أن يوجب تفاوتاً في المنشأ أصلاكما لا يخفى - فانقدح بذلك فساد ما أفاده في بيان كون الجواز واللزوم من أحكام السبب المملّك لا الملك.

وإن أمكن كما بيناه من أن انشاء المنشىء يكون موضوعاً لحكم الشارع على خلاف مقصود المنشىء و لكنه أجنبى عن تبعية العقد للقصد، و على الثاني فيلزم تأثير قصد المالك في الرجوع و عدمه و هو ظاهر البطلان.

وقد أورد[١] على الشيخ بأن الملكية المنشأة في كل عقد إنما هى ملكية شخصية دائماً في غير مورد جعل الخيار لاستحالة الاهمال في الواقعيات، وإنّ الواقع المجعول إما مطلق أو مقيد وحيث لم يقيد بالخيار فهو مطلق و لازمه أنه من امضاء الشارع للعقد يكون مقيداً وعليه فيختلف العقد عن القصد سواء كان اللزوم و الجواز من شؤون الملكية او من احكام السبب الممّلك ولا محذور في تخلف العقد عن القصد فقد وقع فى بيع الصرف و السلم و غيرهما و تقدمت الاشارة إليه.

ولكن الظاهر من كلام الشيخ ليس هو انكار الاطلاق، و انما الملحوظ عنده أن الجواز واللزوم من الاحكام الشرعية المترتبة عند الشارع على الملكية فلا مورد لهذا الاشكال، ثم إنه بناء على أن المقام من الاستصحاب الكلي فليس كل استحصاب كلي باطل، بل هنا من الصور الصحيحة، حيث أنّه من القسم الثاني من الاستحصاب المردد بين الفرد الطويل والقصير، ولا اشكال في جريان الاستحصاب في هذه الصورة.

هذا لو قلنا بعدم إمكان القدر المشترك في جريان الاستصحاب.

وقد ذكر بعض افاضل العصر أنه يمكن جريانه بهذا الوجه، ولكن التحقيق كما عرفت أنّ الملكية ليست من قبيل الكلي والإفراد حتى يأتي البحث في جريان الاستحصاب الكلي و عدمه، وأنه من موارد استحصاب الكلي الجائز أو الممتنع، بل الملكية ليست إلا أمراً شخصياً اعتبارياً، وأن الامور الاعتبارية لا توصف بعنوان القدر المشترك و الجامع أو الكلية بما حاصله أن جميع الأمور الاعتبارية من الملكية والزوجية و الحرية والرقية ونحوها نسب إضافية ومعان حرفية لا جامع بينها حتى تدخل تحت عنوان استصحاب الكلي، فيقال عند ذلك إن الاستصحاب الكلي،

---

١ . السيد الخوئي في مصباح الفقاهة ج٢ ص١٢٦.

صحيح أو باطل وعلى تقدير أنه من استصحاب الكلى فهو من القسم الثاني الّذي بيّنا في محله صحة استصحابه، وأما إذا كان من القسم الثالث فلا يصح استصحابه وإن ذهب بعض الى جواز استحصاب القسم الثالث ايضا و لكنه واضح المنع إلا أن يرجع الاستحصاب إلى تعدد مراتب الوجود من الشدة و الضعف و لكن هذا ليس من استحصاب القسم الثالث الممتنع جوازه.

المورد هل هو الدعوى او التداعي

اشكل بعض المتأخرين[1] على شيخ الاساطين﵀ بما حاصله أن الصورتين من صغريات المدعي والمنكر و لسيتا من مصاديق التداعي حيث إنّ مصب الدعوىٰ فيهما هو اللزوم والجواز لا كل واحد من عنواني الصلح والهبة.

لان الغرض من دعوىٰ الصلح ليس إلا إثبات لزوم العقد، وإن كان للفسخ تأثير فيه، ومن الهبة إثبات جواز العقد و تأثير الفسخ فيه، فيكون المقام خارجاً عن التداعي ومن موالد اللزوم و الجواز، وإن شئت فقل إن النظر في باب المرافعات، إنّما يؤدي الى الغرض الأقصى من النتيجة المترتبة على الدعوىٰ.

وعند ذاك، فإن كان قول المترافعين موافقاً للأصل من ناحية و مخالفاً من ناحية أخرى فهو من مصاديق التداعي، وإن كان دعوى أحدهما موافقة للأصل دون الآخر فمن مصاديق المدعي والمنكر الى أن قال المعترض، هذا هو الغاية من الدعوىٰ والتداعي.

و اما كيفية ترتيب الدعوىٰ من دون تعبير الكيفية محلاً للفرض، فلا يترتب عليها الأثر في باب المرافعات فإثبات أن العقد الموجود في الخارج صلح من غير عوض أو هبة غير معوضة لا ثمرة في ذلك.

---

١ . مصباح الفقاهة - السيد الخوئي ج٢ ص١٣٣.

هكذا اشكل عليه المحشون[١] و تلقى الاشكال غير واحد الى عصرنا هذا أولاً وأما ثانياً[٢] أنا وإن سلمنا تعلق الغرض بعنوان الصلح أو الهبة، ولكن لاينتهي الأمر إلى التحالف حيث يترتب الامر على الأصل الجاري في ناحية الهبة، و هو عدم جواز الرجوع الى العين الموهوبة ضرورة أن جواز الرجوع إليها من آثار الهبة.

ومن الظاهر أن أصالة عدم كون العقد الواقع في الخارج هبة ينفى ذلك ابتداء بالمطابقة عدم جواز الرجوع من غير حاجة إلى الواسطة العقلية في ترتب الأثر.

وأما الاصل الّذي يجري في ناحية الصلح، فلا يترتب عليه جواز الرجوع إلا على القول بالأصل المثبت، حيث إن جواز الرجوع الى العين من اللوازم العقلية لعدم الصلح.

و من الواضح أنه لا معاوضة بين أصلين يترتب الأثر الشرعي على أحدهما دون الآخر.

وأنت خبير بأن الفقهاء في باب الدعوىٰ والتداعي أن الميزان عندهم هو جهة مصب الدعوىٰ، وأن الغرض في نظرهم هو هذه الجهة دون غيرها ألا ترى أن من يدعي الصلح من غير عوض مع الهبة من غير عوض كانت النتيجة في الواقع واحدة ولا اختلاف بين الدعوىٰ بالصلح أو الهبة.

ولكن العقلاء قد يرون أن الصلح من غير عوض لا منّة فيه من الطرف بخلاف الهبة من غير عوض، فانه قد لا يتقبله المدعى بناء على استحقاقه في الفرض الأوّل دون الثاني فيقبل الصلح دون الهبة فالميزان ليس هو الأثر الواقعي، بل الغرض الّذي ينشىء و يسبب الدعوىٰ.

و من هنا نعرف ان كثيراً من مصاديق الدعوىٰ تكون من أفراد التداعي وكثيراً من أفراد التداعي تكون من أفراد الدعوىٰ وما ذاك إلا من جهة الغرض القائم فتارة بعنوان الدعوىٰ، وأخرى بعنوان التداعي.

---

١ . مصباح الفقاهة - السيد الخوئي ج٢ ص١٣٤.
٢ . نفس المصدر.

فالاشكال على الشيخ بالوجه الأوّل مبني على الخفاء في معنى الخفاء في معنى الدعوىٰ والتداعي.

وأما ثالثاً، فإذا سلم المعترض أن الغرض هو عنوان الصلح و الهبة، فلا بد من رجوع الأمر إلى التحالف إذا لم تكن بيّنة.

وأما ما ذكره في ترتب الأثر، وهو عدم جواز الرجوع للعين الموهوبة، حيث إن جواز الرجوع من آثار الهبة بأن أحد الأصلين، مما يترتب عليه الأثر ولا يخفى أن كلام الشيخ هنا لابد فيه من مراجعة كلامه في باب الخيارات ليعرف توجه الاشكال عليه وعدمه.

وقد استدلوا أيضاً على اللزوم، كما عن بعض الفقهاء بالمرسل السابق المروي فى البحار بأن الناس مسلطون على أموالهم.

اللزوم تابع للبيع لااللاباحة

اعلم أن ظاهر القول بالإباحة لازمه عدم اللزوم لجواز أن يرجع المبيح عن اباحته لانه مسلط على ماله.

وأما استصحاب الاباحة قبل الرجوع الى ما بعد الرجوع فيجري إذ من الواضح جريانه لدليل السلطنة في الشبهات الموضوعية وأما في الشبهات الحكمية فمحل كلام و تفصيله في باب الاستصحاب.

و أما على القول بالملكية فالقاعدة تقتضي اللزوم إلا أن المشهور، قد ذهبوا إلى الاجماع بالجواز، ولا يخفى أن هذا الاجماع ليس مبنياً إلّا على القول بالملكية و لا علم لنا بإجماع تعبدي على الجواز فحسب القاعدة أن المعاطاة لازمة من أصل وضعها.

وهذا الّذي قربناه، كما أفاده المفيد (أعلى الله مقامه) ونسب إليه من أن المعاطاة بيع مفيد للزوم كالإنشاء، وهو الّذي تقضيه القواعد العلمية و ليس هناك موجب للخروج عن هذا، فإذا قلنا بالمعاطاة اللزوم جارية وأما بناء على الاباحة فقد ذهب شيخ الأساطين ﷺ إلى الجواز.

وتوضيح المسألة أنّ التمسك بدليل السلطنة ثابت ما لم يثبت المانع عن اعمالها، وأما إن وقع التشكيك في اللزوم و عدمه فلا يصح الاستدلال بدليل السلطنة

لجواز رجوع المالك إلى ماله، حيث إن القدر المتيقن من الاباحة الّتي ثبتت بالاجماع أو السيرة مالم يتحقق في الخارج هو ما يتحمل معه اللزوم و الا فيتمسك بالأدلة على صحة المعاطاة ولزومها، ويحكم بترتب الملكية عليها بملكية لازمة.

وقد أورد أستاذنا على الشيخ ﷺ، وحاصله أن ما أفاده هنا ينافي ما ذكره في الأمر الرابع في الاباحة بالعوض من أن الاقوى هو اللزوم حيث إن الاباحة بصورها من الاباحة المجردة أو قصد المتعاطيين الاباحة او التمليك مع الاباحة حيث إن الجواز مطلقا فلعموم المؤمنون عند شروطهم.

وأما وجه التفصيل بأن المباح له إخراج ماله عن ملكه و لا دليل على امكان الرجوع إليه ثانياً دون المبيح لأنه باق على سلطنته.

وأما على القول بالإباحة فالأصل عدم اللزوم، فقد أورد عليه من بعض أعلام العصر أن مورد البحث هنا في المعاطاة الّتي قصد بها التمليك، وعليه فلا وجه للتمسك بقوله المؤمنون عند شروطهم حيث إن ما التزم به الطرفان من الملكية لم تتحقق في الخارج وما وقع في الخارج من الاباحة الشرعية لم يقصده الطرفان، و لم يلتزما به.

أما ما أفاده شيخ الأساطين ﷺ في الأمر الرابع هناك فكلامه مسوق لبيان المعاطاة والمقصود منها الاباحة المعوضة و عليه فيجوز التمسك فيها بدليل وجوب الوفاء بالشرط، و هو حاكم على دليل السلطنة.

ولا يخفى أن كلامه هناك، وإن جاء في الاثناء بالتعبير بالإباحة المعوضة، لكن عقد المسألة لم يكن لأجلها، بل كان غرضه ناحية الاباحة والتنافي باق على حالته، وقد تعرض شيخ الأساطين ﷺ الى الضمان من اليد أو الاتلاف على الوجوه الّتي في المعاطاة على ما تقدم من المباني السابقة.

المقبوض بالعقد الفاسد

إذا قبض شخص عيناً فاسدة فلا ريب في عدم ملكه لها وعليه ضمان العين ولا يجوز له التصرف في العين و يتعين ردها.

وإن البحث عن عنوان المقبوض بالعقد الفاسد أو بما تلف المال تحت يد شخص وإن لم يكن من ناحية العقد يبحث فيه في مقامين:

المقام الأوّل: في قاعدة على اليد ما أخذت حتى تؤدي.

المقام الثاني: في قاعدة اليد و ما يتفرع عليها. أما المقام الأوّل فيأتى في بحوث:

البحث الأول: في سند الخبر ودلالته

وتوضيحه أما جهة السند فتحريره أن الراوي للحديث هو سمرة بن جندب وسمرة من أشدّ الضعاف في النقل، لطعن الرسول ﷺ فيه في قاعدة لا ضرر و لا ضرار، وكان من أعوان الظلمة لحكام بنى أُمية وأتباعهم، ومن المفتعلين للروايات في زمان خلفاء بنى أُمية الى غير ذلك من المطاعن الّتي ذكرها عليه علماء الرجال.

ولكن مع هذا كله، فالظاهر الاطمئنان هنا بورود الخبر عن الرسول ﷺ

لاستناد الطبقة الأُولى من أكابر علماء الشيعة مع علو مضمون الحديث، و انه من كلماته القصار.

وقد نسب اعتبار هذا الحديث الى السيد المرتضى علم الهدى، وإلى شيخ الطائفة الطوسي، و السيد ابن زهره وأمثالهم و تصريح ابن إدريس (قدس الله أسرارهم) باعتبار الحديث.

فالسيد في انتصاره، وشيخ الطائفة في مسائل الخلاف و المبسوط، و في كتاب الغنية في الغضب، وابن إدريس في سرائرة مما هو ظاهر و صريح باعتبار هذا الحديث.

وقد نسب ابن إدريس على نحو الجزم الحديث إلى الرسول ﷺ مع أن المعروف من ابن إدريس أنه لا يعمل بأخبار الآحاد، و كل هذا يؤدي الى اعتبار الحديث من حيث السند.

وكثرة الاستدلال به منهم في الفروع الفقية مما يدل على اعتمادهم عليه و لا يلتفت إلى المناقشة بأن علم الهدى و شيخ الطائفة و ابن زهره وأمثالهم، وإن ذكروا الحديث في كتبهم إلّا أنه على وجه الرد على العامة لا إلى جهة الاستناد إلى الخبر والاعتماد عليه.

فالخبر في الطبقة الأولى كان مورد رد على العامة، و في الطبقة الوسطى كالعلامة و المحقق و الشهيدين محل تردد، و لم يكن للخبر المذكور محل للاعتماد عليه إلا عند الطبقة المتأخرة من علماء الشيعة.

فإنّ من الواضح أن مكانة شيخ الطائفة و علم الهدى وأمثالهم تأبى عن ذكر الحديث لمجرد الرد على العامة في كل ما يحتمل فيه تطبيق الخبر، فلو لم يكن الخبر محل اعتماد لما كان الاستدلال منهم بهذه الكثرة و بهذه اللهجة في كتبهم، و في جميع الأبواب والتفريعات له وجه.

وإن مقامهم يأبى أن يكون كل ذلك جدلاً ورداً، وكان ينبغى لهم التعرض لضعف الراوي، و لو من طريق العامة لأن التعرض لرجال السند من حيث الاعتبار

والضعف ليس خاصاً بمذهبنا فكان الأوْلىٰ أن يسلكوا مع العامة الطريق الأوضح من عدم اعتبارهم سمرة بن جندب عندهم أيضاً حيث كان معروفاً بين العامة و الخاصة أنه في منتهى الضعف، ولم يكن ممن اعتبرت روايته عند العامة.

على أن ابن إدريس كان قريباً من زمن الشيخ و السيد و لم ينقل عنهما التردد في الرواية، و قد أخذ الحديث من باب إرسال المسلمات.

ولعل المناقشة قد جرت في زمن المحقق الأردبيلي ومن تأخر عنه من تلامذته ممن أخذوا بقواعد علم الرجال الّذي يؤدي إلى الانسداد في الجملة على أن المعروف من علم الهدى أنه صرح باشتهار الخبر وأنه من المسلمات و لم يتعرض للطعن فيه بوجه من الوجوه.

وأخيراً ـ فمن مجموع الكلمات أن الحديث من الموثوق الصدور مضافاً لعلومتنه و فصاحته، هذا كله على ما اخترناه من جابرية الخبر الضعيف باستناد الفقهاء إليه في الفتوى، وأنه على هذا المبنى، لا وجه للتشكيك في وثاقة الصدور في هذا الخبر.

وأما من سار من الفقهاء على قواعد علم الرجال فلازمه طرح الخبر و عدم الاستدلال به في باب الضمان العين و لا في ضمان المثل والقيمة إذ استناد الفقهاء إليه لا يجعل الخبر مما يوثق براويه و المدار عنده على وثاقة المخبر لا على الثقة بالصدور.

البحث الثاني: في دلالة الخبر

وقبل الشروع في مفاد الحديث ينبغي التعرض لتمهيد فيه بيان معنى الضمان ومفردات الحديث من حيث الفقاهة.

فاعلم أن حقيقة الضمان الّذي ينشأ تارة من عقد المعوضة أو من الغرامة أو التلف أو التسبيب للتلف أو اليد هو أن كون الشيء في ضمن شيء، كما هو المفهوم لغة و عرفاً من معنى الضمان.

و ليس المراد من كون الشيء في ضمن شيء أنه من قبيل مجرد إضافة أو ظرفية، وإنما يراد أن الشيء المضمون في عاتق من تضمنه و في حيازته و على عهدة ذلك الضامن، ففى كل مورد يطلق الضمان يراد كون الشيء على العاتق و في العهدة بل حتى لو جاء هذا التعبير في موارد التكليف فلا يستعمل إلا بهذه الجهة فإذا ورد أنّ الامام ضامن لقراءة المأموم، فيراد أنه في عهدته وإن استفيد في الموارد الحكم التكليفي فضمان اليد هنا ليس إلا فرداً من أفراد الضمان العرفي واللغوي.

وحقيقة الضمان في كل موارده هو أمر تشريعى واعتبار من قبل المولى والعرف و لا حقيقة له وراء ذلكالاعتبار الشرعي أو العرفي، وليست حقيقة من الأمور المقولية مطلقاً لا من الاضافات و لا من غيرها لأن الأمر المقولي هو ما كان موجوداً أو حيثية موجود كالاضافات والجدة وحقيقة الضمان و ماهيته ليس إلا الأمر

الاعتباري المترتب عليه آثار وضعية أو تكليفية.

وأما الضمان الاعتباري كاعتبار عنوان الحاكم والقاضي والوكيل والوالي، ونحو ذلك مما ليس بموجود و لا بحيثية موجود.

و هذا المعنىٰ الاعتباري في عالم التشريع من الشارع المقدس أو العرف، لا يتصور فيه قابلية الشأنية و الفعلية و لا فرض التقدير و التحقق فتقديره و شأنيته عين فعليته، وإنّ أمره يدور بين الوجود و العدم و السلب و الايجاب دون العدم و الملكة.

البحث الثالث: في مفردات الحديث

قد تعرض الحديث لحرف الجر و متعلقه أي مدخوله وذكر الغاية أيضاً، بقوله: «حتى تؤدى».

أما مفاد «على» فكما ذكره علماء الأدب هو الاستعلاء و ليس في مفادها خصوصية الاستعلاء الخارجي، فهي لمطلق الاستعلاء وإن اختلف مدخولها من حيث الاستعلاء الخارجي أو الاعتباري فإذا قلت زيد على السطح أو قلت «إن زيداً تفوق على عمرو في العلم» فليس مفادها في الصورتين إلا الاستعلاء، وإن كان مدخولها في أحد المثالين خارجياً و في الآخر اعتبارياً.

واما لفظ «اليد» فليس المراد في امثال هذا التعبير هو عنوان الجارحة نظير قوله تعالى: «السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما»[1] بل المراد هو المعنى النكائي، وهو الاستيلاء على الشيء وكون الشيء مقهوراً لها و في احاطتها كما هو الغالب في نظائر هذا الاستعمال قوله تعالى: «يد الله فوق أيديهم»[2] وقوله تعالى في رد اليهود: «غلّت أيديهم»[3].

ولعل اطلاق اليد على الاستيلاء هو المعنىٰ الحقيقي في كل مورد، وإنّ

---

١. سورة المائدة آية ٣٨.
٢. سورة الفتح آية ١٠.
٣. سورة المائدة آية ٦٤.

اطلاقها على الجارحة باعتبار استيلائها في كثير من الموارد، فليس لها معنى إلا الاستيلاء.

وإن تنزّلنا عن ذلك فيكون لليد اطلاقان على الجارحة و اطلاق على الاستيلاء بنحو الحقيقة.

ولو قلنا المعنى الحقيقي هو الجارحة، فمن الواضح أن اطلاقها في الحديث ونحوه، بل وفى غالب الاستعمالات هو الاستيلاء و القهر.

وأما قوله «حتى تؤدى» فلا ريب أنه غاية للحديث و ليس تحديداً للموضوع إذ المقصود كما سيأتي منا أن ما قبضته اليد وأخذته على عهدة الآخذ حتى يؤديه، وهذا لا يتناسب مع تحديد الموضوع بعد ظهور الحكم و ظهور المتعلق للجار، سواء كان ما تعلق به الجار فعلا عاماً أو خاصاً، فإنه بعد ذكر الحكم إن جاءت الغاية للموضوع فهو كلام لا يخلو من ركة و يجل عنه أمراء البيان، و لا سيّما الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن الفقهاء (رض) قد اختلفوا في معنى الحديث في إفادته للحكم التكليفي والحكم الوضعي أو للجامع بين الحكمين.

والّذي يظهر لنا من الحديث هو الحكم الوضعي وذلك، إن لفظة «على» إذا تعلقت بالأموال والأعيان فيستفاد منها الحكم الوضعي، بل كما أشرنا إليه أنه اذا تعلّقت بالحكم التكليفي فبظهورها الأوّلي يستفاد منها الحكم الوضعي أيضاً، كما إذا قلت على الإمام ضمان قراءة المأموم، وظاهر تعلق الجار ليس بفعل خاص وإنما ظاهره هو التعلق بفعل عام «كاستقَرّ وثابت» كما يقتضيه ظهور «على» في الاستعلاء.

وعليه فالحديث ظاهر في أن الّذي أخذته اليد و استولت عليه من المال كان ذلك المستولي عليه قد استولىٰ هو على اليد و تكون نتيجة الحديث متعاكسة مع قاعدة اليد فتكون إحدى القاعدتين تفيد استيلاء اليد على المال والأخرى تفيد استيلاء المال على اليد، فالأُولىٰ تفيد الاستيلاء و لا ضمان و الثانية تفيد الضمان و استيلاء المال على اليد، بل لو دار الأمر بين تعلق بعامل خاص، فالظاهر تعلقه

بالعمل العام، لأن تعلقه بالعامل الخاص محتاج الى مؤنة زائدة.

فظهور الحديث الشريف في الحكم الوضعي دون الحكم التكليفي، وإذا فهم الحكم الوضعي من الحديث، فليس في الحكم الوضعي مرتبة شأنية و فعلية، و إنما يتصور ذلك في الاحكام التكليفية و إلا فالحكم الوضعي يدور أمره بين الوجود والعدم.

و عليه نسب إلى المشهور من أن اليد ضمانها ضمان تقديرى و ضمان التلف ضمان فعلى لا يخلو من خفاء، ويجوز أن يكون مرادهم هو عدم الضمان، وإنّ اليد لا دخل لها بالضمان أصلا، وإن المناط في الضمان هو التلف و التعبير بتقدير ضمان اليد كناية عن عدم وجود الضمان بسبب اليد.

وإذا فهم من الحديث الحكم الوضعي، و هو أن ما استولت عليه اليد كان مستولياً على اليد، فهو يساوق أن الرسول ﷺ قد أنشأ الحكم الوضعي بهذا الحديث، و ليس في مقام الارشاد الى بناء العقلاء أو الاخبار عن بناء العقلاء في باب الضمان، فإن الحديث في غاية الظهور في مقام الجعل والتشريع لا في مقام الحكاية و الارشاد.

وهذا الحكم الوضعي منه أمر مجعول واعتبار تشريعي، فقد اعتبر ﷺ مقام تشريع إن ما استولت عليه اليد قد استولىٰ على اليد، وإن سنخ الأحكام التكليفية والوضعية، كما أشرنا إليه كثيراً هو سنخ اعتبار ووجود ذهني، وليست الأحكام التكليفية والوضعية من سنخ المقولات و لا من سنخ الامور الواقعية كالماهيات فالمشرع عالم التشريع يوجد معنى بذهنه الشريف أما بعثاً وزجراً وأما وضعا مجرداً وإما جعل اضافة كالملكية أو جعل حق.

و هذه الأمور المجعولة من قبل المولى إنّما تتحقق من المشّرع بعد وجود المصلحة الكامنة في العمل، فمالم تكن تلكالمصلحة أو المفسدة لا يمكن أن يحكم تكليفا أو وضعاً وإلاكان الاعتبار من الاعتبارات اللاغية و يجل عنها المشرع للأحكام وإن قوام كل شريعة وملة في قوانينها وأحكامها قائمة على هذه الأمور

الاعتبارية.

وإلا فالجواهر والأعراض لا تكون إلا موضوعات للأحكام وليست قابلة للتشريع الإلهى لا لكل قانون و تشريع حيث لا يتعلق بالجواهر والأعراض إنشاء الوضع أو التكليف، فإنه من الواضح أن وجود زيد مثلا و بياضه و سواد جسمه و كونه فى زمان أو مكان مما لايقبل التشريع و جعل القانون.

واتضح مما أشرنا إليه أن الحكم المجعول من قبل الشارع و غيره هو حقيقة عالم من عوالمه، وليس فيه أي نحو من أنحاء التجوز نظير قوله ﷺ: «رفع عن أمتي مالا يعلمون»(١)، و قوله ﷺ: « لا ضرر و لا ضرار ولا حرج»(٢) وأمثال ذلك، فإنّ رفع الحكم ونفي الضرر والحرج في عالم التشريع والجعل الإلهي أمر واقعي إذ الرفع ونفي الحرجية والضرر ليس المقصود منها النفي أو الرفع التكويني ليكون خطاب الشارع بالقياس اليها بالعناية و المجاز.

والملخص أن القوانين الشرعية أو الدولية و نظام البشر و حركة الحياة كلها قائمة على هذا السنخ من الوجود الّذي هو أمر متصور للمشرّع واعتباره قائم في نفسه، فتارة يلزم به وأخرى يخير و ثالثة يعتبر مفهوماً تترتب عليه الآثار كالاحكام الوضعية من الملكية والرقية ومن جملتها قاعدة على اليد ما أخذت حتى تؤدى و قاعدة اليد لقوله ﷺ: «وإلا لما قام للمسلمين سوق» فالغرض من أنها اعتبارية في قبال المقولات، وفي قبال الأُمور الواقعية كالماهية والامكان والامتناع لا أنها ليست من الحقائق الواقعية إذ ذلك الاعتبار القائم بنفس المعتبر له وجود ذهني واقعي لا أنه صرف خيال ولا شيء، وكيف ذلك و قد قام على هذا السنخ نظام البشر والحياة والقوانين الشرعية والدولية.

---

١ . الكافي ج٢ ص٤٦٣ باب ما رفع عن الأمة ح١، الوسائل ج٤ ص٣٧٣ ح٥ باب جواز لبس الحرير للرجال ،وج١٥ ص٣٦٩ ح٢ باب ٥٦ من أبواب جملة مما عفي عنه، من لا يحضره الفقيه ج١ ص٥٩ ح١٣٢.

٢ . الكافي ج٥ ص٢٨٠ ح٤ باب الشفعة،و ج٥ ص٢٩٣ ح٢ باب الضرار، الوسائل ج١٨ ص٣٢ ح ٣ - ٤ باب ١٧ من أبواب ثبوت خيار الغبن للمغبون.

آراء القائلين بأن الحديث يفيد الحكم التكليفي

ذهب جماعة من أعلام الفقه إلى أن مفاد الحديث هو الحكم التكليفي، واختلفوا في معناه فقائل منهم بوجوب رد العين، وإن الطرف و مدخوله متعلق بوجوب رد العين إلى زمان الرد، و قائل بوجوب الحفظ إلى زمان الرد، و قائل بالأعم من وجوب الحفظ والرد أو وجوب رد العين عند بقاء العين و وجوب رد المثل أو القيمة عند تلفها أو عند عدم القدرة على الرد، و لو عاد على نحو الترتب في التكليف.

وإذا بنينا على أن مفاد الحديث وجوب الرد أو الحفظ أو الأعم فهل يتعلق الوجوب بنفس العين فقط؟ وأما إذا تلفت العين فوجوب رد المثل أو القيمة، إما لأنهما من الأفراد الطولية لوجوب العين فينحل الوجوب الى وجوبات مترتبة، فيجب أوّلاً رد العين وإلّا فردّ مثلها أو ردّ القيمة أو أنّ وجوب رد المثل و القيمة بالقياس الى العين من قبيل تحقق الميسور للعين في نظر العقلاء، وإنهم يحكمون برد المثل أو القيمة، لأنه في نظرهم كالميسور في العبادات.

وقد يقال بوجه هذه الوجوه، و هو أن التكليف المتوجه إلى العين برتفع عن تلفها، و لكن عند التلف يتوجه هناك تكليف آخر بوجوب تأدية العين و وجوب التأدية في نظر العقلاء أعم من وجوب العين أولاً و المِثْل ثانياً، والقيمة أخيراً على

وجه الترتب.

فترتب خطاب الشارع بالتأدية تابع لنظر العقلاء بالأداء من المراتب الطولية أو ما يعد في نظر العقلاء تداركاً للشيء و ميسوراً له، و كل هذه الوجوه لا تخلو عن تأمل.

أما وجوب رد العين أو الإلزام بردها فلا يتناسب مع الحديث الشريف، فإنّ مآل العبارد إلى أنه يجب رد العين المأخوذة حتى يؤديها الى المستولى ويردها، فالعبارة تشبه التكرار وزيادة الجملة من غير حاجة الى ذلك.

وأما إذا قدر أنّ ما تعلق به الجار هو وجوب الحفظ فبعيد أيضاً عن ظهور الجملة، فإن ظاهر الجملة إما الحكم الوضعى و العهدة كما بيناه أو الحكم التكليفي بوجوب الرد، وليس الحديث مساقه وجوب الحفظ على أن الوجوب لازم للعهدة أو لوجوب الرد على كل حال، وهو من المفاهيم العرفية اللازمة لهذه الدلالة من غير حاجة إلى أن يكون وجوب الحفظ هو المقصود بالدلالة مطابقة.

وأما استفادة قاعدة الميسور والتدارك في الجملة فبينا فيه ظهور الحديث أولاً وأن الحديث في مقام الارشاد و المفاهيم العرفية، و ليس في مقام التشريع و القانون الإلهي.

والمفروض أنا قد بينا أن الحديث ليس في مقام الارشاد الى قاعدة عقلائية وليس في مقام الحكاية عن ما هو مرتكز في الاذهان من الضمان بالعين أولاً وبالمثل ثانياً و بالقيمة أخيراً.

وأما اختيار بعض الأعلام بأن الحديث متكفل لحكمين أحدهما الحكم التكليفي في حال وجود العين و الثاني الحكم الوضعي من ضمان المثل أولاً والقيمة ثانياً.

ففيه أنّ الجمع بين الحكم التكليفي والوضعي مما لا يمكن تصوره لكلا الاعتبارين و المجعولين، وإن كان غرضه أن أحد الحمكين وهو التكليفي قد أفاده الشارع مطابقة.

وأما الضمان بالمثل و القيمة فقد أفاده على وجه الالتزام لئلا يلزم استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى واحد.

ففيه أنه خلاف ظاهر الحديث أولاً واستفادة التشريع و اعتبار الشارع المقدس بغرامة المثل والقيمة مع ارتكاز هما في ذهن العرف خلاف المفهوم من الحديث ثانيا.

إلفات نظر

إنّ كثيراً من الفقهاء من تعرض لتفسير مفاد الضمان، فبعضهم فسر الضمان بالخسارة والغرامة، وبعضهم فسره باستقرار الشيء في الذمة، و بعضهم فسره كما في المقاييس بأنه معاوضة بسبب التلف بما بيناه أن تفسير الضمان بالخسارة أو الغرامة ليس تفسيراً لحقيقة الضمان، وإنّما الشيء إذا كان في عهدة الضمان فلازمه أن يؤدي خسارته عند التلف و مثله الاستقرار الذمة، فإن استقرار الشيء في الذمة أو اشتغال الذمة بالمضمون، كما يظهر من بعض عبائر شيخ الأساطين ﷺ، فليس أيضاً من حقيقة الضمان فإن الشيء إذا كان على عاتق الانسان و عهدته استقر في ذمته و اشتغلت ذمته به.

وأبعد الوجوه في تفسير الضمان ما اختاره صاحب المقابيس من أنه معاوضة بسبب التلف.

فإنه من الواضح أن الغرامة و الضمان أو الخسارة أو تدارك المضمون لاربط له بمفاد المعاوضة لا على وجه الحمل الأولي الذاتي ولا على وجه الحمل الشائع الصناعي إذ المعاوضة قائمة بالمبادلة بين المالين، و هنا كانت العين باقية فعلى عهدته ردها، وإن تلفت العين كان على عهدته مثلها أو قيمتها، ففي حال التلف يكون المقام من باب ذهاب شيء و تحقق موضوع و حكم آخر لموضوع لاربط له فيما اتلفه.

البحث الرابع
هل الحديث يتوقف على التجوز في مفاد الظرف و هو الجار أو في مدخوله أم لا؟

اختار استاذنا محقق الأصول التجوز في مفاد الحديث وذهب إلى أنّ التجوز في مدخول حرف الجر.

و ذهب بعض السادة من المحققين إلى أنّ التجوز لابد منه، ولكن في مفاد حرف الجر لأنّ ما استولت عليه اليد ليست العين الخارجية ولا الوجود الحقيقي، وهذا ليس قابلاً للاستيلاء على اليد، وإنّما القابل للاستيلاء على اليد هو مفاد مدخول حرف الجر بمعنى وجود ذلك الشيء في عالم الاعتبار على عاتق الشخص، وهذا معنى التوسعة في مفاد مدخول «على» وهو مختار الاستاذ.

وأما أنّ الاضافة بين المستولي والمال من غير إذن تتعدد حسب تعدد الأيادي وهذا مختار السيد المذكور هذا الحوار في التوسعة والمجازية في الجار أو التوسعة والمجازية في المدخول مما يفيد في البحوث الآتية من تعدد الأيادي وتعاقبها ورتب الاستاذ على هذا الخلاف فروعاً يأتي ذكرها إن شاء الله تعالىٰ.

و على كل فعلى مختار السيد أو الاستاذ لابد من التجوز و حمل اللفظ على وجه العناية دون الحقيقية وإذا دار الأمر بين المجازين فالأقرب هو ما اختاره الاستاذ لأنّ الجمع بين المجازين مما لا يمكن اعتباره في مفاد الحديث كما يأتي بيانه إن شاء

الله تعالى فى تعاقب الأيادي.

واذا تمت المجازية في مفاد «على» فلا يبقى مجال للمجازية في مفاد المدخول على أنّا لو قلنا بالمجازية كان المناسب لظهور الكلام هو مفاد الاستقرار على عاتق الضامن، و هذا هو المتناسب مع الحديث بخلاف ما اختاره السيد المحقق، فإنّه لو قلنا به وأنّ التجوز في تعدد الاضافة فلا يستفاد منه عنوان الاستقرار على عاتق الشخص ولا أن ما استولت عليه اليد المستولى على اليد كما يعطيه الحديث الشريف إلّا أنّ للتأمل فى هذا المقام مجال.

وتوضيحه أن الأمور الّتي يقوم عليها نظام البشر في حياتهم واقتصادهم ومعاملاتهم ليس قائماً بمفاد الجوهر و العرض المصطلح المقولي.

وانما المشرع في كل ملة ودين سواء كانوا هم الانبياء و الرسل أو الملوك والجبابرة، إنّما تتعلق أغراضهم و مقاصدهم في النظام الاقتصادي والاجتماعي بما هو قابل للانشاء والجعل التشريعي من قبل المولىٰ الحقيقي أو غيره، وهذا الجعل والتشريع لا يتوجه إلا على المفاهيم القابلة لانشائها وتشريعها و لا يتفق ذلك إلا الوجود الاعتباري.

أما الوجودات المقولية من جوهر أو عرض غير قابلة للجعل فنظام التكاليف وانقياد المأمور للآمرين لا يتحقق في مورد الوجود الذهني فينشىء الحاكم و الرسول الحكم الكلي على وجه ينتزع منه البعث والزجر والتخيير أو على وجه لا ينتزع منه ذلك كالاحكام الوضعية من ملكية والحرية والزوجية والضمان والديات ونحو ذلك و لا يكون هذا السنخ إلا في عالم الوجود الذهني.

وهذا الوجود في نظر الآمر اعتبار بين الاعتبارات قائم على مصلحة أو مفسدة وتلك المصلحة والمفسدة أوجبت للمولى اعتبار الحكم تكليفاً أو وضعاً.

إذا عرفت ذلك فالحديث الشريف على ما أشرنا إليه ليس فيه أي نحو من التجوز، بل لو كان على نحو التجوز لكان كلاماً بعيداً عن تشريع الرسول ﷺ لأن الوجود الخارجي اذا اعتبر في عالم الذهن فليس ذلك من باب الحقيقة و المجاز، فإنّ

لكل شيء أنحاء من الوجود و لكل ماهية أطواراً من التحقق و الثبوت فإنك إذا قلت (أقبل زيد) بمعنى الماهية الخاصة المقيدة بالتشخص و الفردية، فهذه الماهية تارة توجد خارجاً فتقول أقبل زيد أو جاء من السفر وأخرى تتصور زيداً، وأنه قد أقبل فتلك الماهية قد جاءت وكانت حداً للوجود الذهني كما كانت حداً للوجود الخارجي وتارة تكتب فتقول أقبل زيد فتوجد الماهية بوجود كتبي فالماهية الطارئة على هذه الوجودات ليست في أحدها حقيقة وفي الآخر مجاز حيث إنك عرفت أن للشيء أنحاء من الوجود وأن للماهية أطواراً من الثبوت من الوجود الخارجي والذهني والكتبي والقولي ولا تجوز في الوجود الذهني عن الوجود الخارجي العيني كما أنه لا تجوز في الوجود الخارجي عن الذهني.

وملخص الرواية، كأنه قال ﷺ: ما كان تحت اليد و استيلائها قد اعتبرته فوق اليد ومستولياً على اليد في عالم التشريع والقانون فقدر ﷺ وجود الشيء اعتباراً فوق يد من قبض المال، وهذا الاعتبار وانشاء القانون لا تجوز فيه و لا عناية عن شيء آخر.

وأما تخيل أن المورد لابد فيه من التجوز و العناية وإلا لما صح التعبير بمفاد الحديث من جهة أن وجود البدل نحو وجود للمبدل، و من هذه العناية، صح التجوز.

فإنّك قد عرفت من مطاوى كلماتنا أن هذا عين التشريع والحكم الأهلي والقانون المجعول من قبل الرسول ﷺ.

نعم منشأ ذلك اعتبار هو وجود الشيء خارجاً ولو لا وجود الشيء خارجاً واستيلاء من قبضة بوجه غير شرعى ما صح هذا الاعتبار و هذا الجعل من المشرع، وهذا أمر لا ربط له بالتجوز والحقيقة.

وعلى كل فالتجوز الّذي بنى عليه بعض المحققين من السادة و الاستاذ ﷺ لا يخلو من خفاء، وسيأتي منا في تعاقب الأيادي أنّا لو التزمنا بالتجوز كان التجوز بمسلك السيد هو اقرب من مسلك الاستاذ في المبنى والتجوز الّذي

اعـتبره الاسـتاذ هـو أقـرب الى اخـتيار السـيد فـي المـبنى وسـيأتي تـوضيحه إن شاء الله تعالىٰ.

تعدد الأيادي على المال على وجه الاشتراك والعرضية

قد تقدم الكلام في اليد المستقلة على المال على وجه غير شرعي ولم تكن اليد مأذونة من قبل المالك أو الشارع.

والبحث هنا في ما اشتركت الأيادي على شيء وفي فرض المسألة أن المورد من باب اليد الواحدة و الاستيلا آن من الشخصين يكونان بالنظر الدقيق من الاستيلاء الواحد على وجه ان تنظم اليدان و يقومان باستيلاء واحد، فإذا استولى شخصان على دار و كان ظاهر الاستيلاء من كل واحد منهما هو الاستيلاء التام يأول أمر استيلائهما إلى استيلاء واحد يكون المورد من الاستيلاآت المتعددة بحيث كان كل استيلاء هو استيلاء مستقل على العين، إلا أن القصور فيما يتعلق به الاستيلاء لا في نفس الاستيلاء، و كل الاستيلاء منهما هو استيلاء تام، و لكن المحل الّذي تعلق به الاستيلان كان قاصراً.

أو نقول وراء ذلك لا قصور في الاستيلائين ولا في متعلقها أو أن المورد من حيث تزاحم اليدين و الاستيلائين يكون من قبيل مالا يد عليه ولا استيلاء فكل يد منهما غير مستولية لاعلى البعض ولا على المجموع.

وذهب بعض المحققين من السادة إلى أنّ الاستيلاء من كل واحد منهما هو استيلاء مستقل على العين و نظره ﷺ في باب الملكيتين على مملوك واحد، إذ لا

قصور في اعتبار الملكية على العين الشخصية، وإن كانت العين الشخصية قاصرة عن الاستيلائين.

فالقصور من ناحية العين الشخصية وليس القصور من ناحية الأيادي والاستيلاآت سواء كان الاستيلاء من شخصين أو أكثر.

والّذي يؤدي إليه النظر هو قصور الاستيلائين أو الاستيلاآت و تنزيلهما بمنزلة استيلاء واحد و لابد من تقديم على نحو الاجمال.

وإنه قد عرفت منا أن حقيقة الاستيلاء واليد ليست أمراً مقولياً ليجري فيها النقض و التمام، وإن جميع الأُمور الاعتبارية قوامها بالاعتبار و بالمنشأ المصحح للاعتبار وإن أمرها يدور مدار الوجود و العدم فتصور استيلائين كاملين على موضوع واحد، مما لا يمكن تعلقه و اعتباره للعقلاء، فيرجع الأمر في كل من الاستيلائين الى نقصان كل واحد منهما نظير الوجوب التخييري كما قالوه في الوجوب التخييري.

وأما ما أفاده السيد من أنّ الاستيلاء يقع كاملاً و لا قصور فيه، وإنّما القصورمتعلق الاستيلاء فلا يخلو من تأمل.

فان تعلق اعتبارين واستيلائين على موضوع واحد، وإن لم تكن الاستيلاءآت من الأُمور المتضادة، إلا أنه لا يمكن اعتباره عند العقلاء بحيث يكون كل منهما مستولياً تماماً للغوية ذلكعند العقلاء وعدم صحة المنشأ لكل واحد منهما، و لذا وقع الأُصوليون ﷺ في تصور الوجوب التخييري و وقوعه من الشارع و التزم بعضهم بقصور كل وجوب من الواجبات عن شموله لواجب الآخر.

فالظاهر أنّ القصور الّذي اختاره السيد وذهب إلى أنه في متعلق الاستيلاء لا في الاستيلاء نفسه، فهو عند التأمل مما يوجب عدم تحقق الاستيلائين على موضوع واحد لما أشرنا إليه من أن انشاء اعتبارين عقلائيين مستقلين على موضوع واحد، مما لا يمكن اعتباره في نظر العقلاء و المشرعين و ذلك إما للغوية أحد الاعتبارين أو لغوية كل من الاعتبارين لأن تقديم أحدهما على الآخر ترجيح من غير مرجح و ينحصر ملاك المسألة في استيلاء واحد قائم بشخصين نظير توجه علتين على

معلول واحد حيث ترجع العلتان الى جزء العلة.

وأما التوجيه لمطلب السيد أنّ كلّ واحد منهما علة لو لا مزاحمة الآخر من ناحية العلة الثانية، فهو عين الالتزام بقصور العلة و رجوعهما الى علة واحدة.

والمسألة على هذا الفرض نظير ما ذكره الفقهاء رضوان الله عليهم في باب الوضوء، اذاكان بداعيين فانه عند التحقيق يرجع الداعيان الى داع واحد، وهو العلة لإيجاد الوضوء.

وعلى وضوء البيان السابق نلتزم في باب التلف أن تلف العين في أيدي القابضين أو الغاصبين لا يوجب إلا ضماناً واحداً و لا يصح التضمين للمال من أحدهما على وجه الضمان الكامل.

و لعل المسألة لها في باب القضاء فروع من اختلاف المدعي والمنكر، ومن التداعي تختلف على اختلاف المسالك ها هنا كما بيناه في باب القضاء مفصلاً.

هل الأداء تابع للاستيلاء أم لا؟

سبق أن عرفت أنّ المراد من اليد هو الاستيلاء، وأنّ اليد فرد من أفراد الاستيلاء أو أنّ المراد من اليد هو المعنى الكائني، و هو الاستيلاء وأن إطلاق اليد على الاستيلاء ليس إطلاقاً حقيقياً، وإنّما صح الاطلاق على وجه الكناية.

إذ من الواضح أن اليد إذا أُريد بها الجارحة فهي معنى جامد والمفهوم الإشتقاقي و هو الاستيلاء لا ينطبق على اليد و لا يكون عين مفهومها إذ المفهوم الاشتقافي لا يوضع لمعنى جامد إلا على وجه التجوز أو الكناية، فإذا أريد من اليد الاستيلاء وضعاً أو إطلاقاً كان المقبوض باليد و الّذي استولت عليه اليد تحت اليد بجميع مراتبه من التشخص والنوعية و المالية كما هو المشهور.

وعلى هذا الوجه يكون قوله ﷺ حتى تؤدى في ذيل الحديث الشريف مطابقاً لصدر الحديث مما أخذته اليد و جاءت التأدية على وفق ما استولت عليه اليد.

أما على مختار بعض الاساتذة المدققين[1] فبحث قوى أن ما أخذته اليد ليس إلّا العين الشخصية، وأما الجهة النوعية و المالية في الشيء فغير داخلين في الاستيلاء وليست النوعية والمالية من مراتب وجود الشيء إذ الكلي بالقياس إلى

---

١ . الاستاذ الشيخ محمّد حسين الأصفهاني.

أفراده كنسبة الآباء مع الأبناء فكل فرد من الأفراد يأخذ نصيباً وحصة من الكلي والحصة في أحد الأفراد تباين الحصة في الأفراد الأخر فلا تكون تحت اليد.

وإنّما التوسعة في الحديث للمثل أو المالية جاءت من ناحية التأدية، فإنّ العين بعد الاستيلاء أوجبت العهدة على عاتق المستولي ولا فراغ له إلاّ بالأداء إمّا بأداء نفس الشيء أو بأداء بدله من المثل او القيمة فالتوسعة إنما جاءت من ناحية التأدية لامن ناحية استيلاء اليد.

وعلى مبناه ﷺ في المنافع ان الاستيلاء على العين استيلاء على المنافع، وحيث لا يعتبر المؤدى هو بعينه ما استولت عليه اليد، فيكون أداء المنافع المغصوبة أو غير المأذون بها شرعاً ليس أداء لنفسها وإنّما هو أداء على الوجه الأعم.

ونتيجة ما أفاده ﷺ أنّ التأدية أوسع دائرة من الاستيلاء على العين، وأنّ الضمان بالمثل والقيمة تابع للعهدة الّتي هى مسببة عن الاستيلاء على العين، و هذا المعنى ينطبق في ضمان الأعيان و ضمان المنافع إلا أنّ ما ذكره ﷺ للتأمل فيه مجال إذ قد أشرنا سابقاً أنّ ضمان المثل و القيمة، وإن لم يكن من مراتب المفاهيم حقيقة، فإنّ كل فرد من الكلي وإن كان يختص بحصة غير الحصة الأخرى فلا يكون على هذا الفرض أحد بدلاً عن الآخر لا في المثل و لا في القيمة إلا أنّه قد يناقش في المثل بتقريب أن المفاهيم العرفية و اللغوية إما أن توضع الالفاظ لمفاهيم خاصة بحيث إذا استعملت اللفظة في غير هذا المفهوم كان في اللغة أو العرف من المعانى المجازية وإمّا أن يستعمل اللغوي العرفي اللفظة في مفهموم أوسع من المعنى الموضوع له إلا أن العرف واللغة يلتفتون إلى توسعة المعنى ويجعلونه في مقام استعمالاتهم فرداً تنزيلياً لوجود المعنى لا على نحو التجوز والاستعمال في غير المدلول.

وحينئذ فالعرف في مقام اطلاق اللفظ على المثل إما أن يرونه أنه من أفراد الموضوع له حقيقة أو من أفراده تنزيلاً فإن من اتلف ذراعاً من كرباس وأدى الضامن ذراعاً آخر من الكرباس للمالك، فإنه في هذا الحال يرى العرف أن إسم الكرباس إمّا شامل للفردين وإما أنّ الذراع الآخر فرد تنزيلى للفرد الأوّل.

ولذا من أدى الذراع الثاني للمالك قد أدى ما ضمنه على وجه الحقيقة في نظرهم، ولو تنزلنا عن وجه الحقيقة وقلنا على وجه المجازية فالضمان أيضاً جار.

وعلى ما بيناه فضمان المثل أداء حقيقي لكي يماثله في نظر العرف وبالاطلاقات الحقيقية ولا أقل من كونه من المجازات المشهورة و مما التفت اليه العرف في مقام التنزيل.

أشكل بعض الأفاضل على الاستاذ ﷺ بأن لازم خروج المِثْل عن اليد أنه غير المقبوض الأوّلي للزوم عدم جريان الاستصحاب في باب استحصاب الكلي.

والمفروض أنّ الاستاذ قد التزم به في باب الاستحصاب إلا أنّ التأمل يقضي بعدم ورود الاشكال إذ هناك استصحاب الموضوع هو الموضوع عرفيا فيصح استصحاب الكلي، وإن تحقق في فرد آخر.

اما هنا فالحديث الشريف في مقام انشاء حكم وضعي والحكم الوضعي المنشأ هنا لا ينطبق إلا على موضوعه الواقعي والمِثْل هنا ليس هو المستولى عليه باليد حقيقة فالفرق بين المسألتين واضح، فإنّ ورد عليه شيء فيما ذكرناه لا بالنقض بالاستحصاب هذا غاية تقريب ما ذكره ﷺ.

وعلى ما اخترناه في مؤدى الحديث فالاستيلاء عرفا و لغة في التقريب الّذي بيناه شامل للشخصية العينينة و شامل للجهة النوعية حقيقة أو تنزيلا عند العرف.

وأما في شمول الحديث للقيمة و المالية فأمر لا يخلو عن تأمل اذ المالية ليست من حيثيات وجود الشيء و لا من مقوماته، وإنّما المالية بالقياس إلى الشيء من الجهات التعليلية الّتي توجب رغبات المشترين و البايعين و عليها قوام معاشهم فلا تكون المالية تحت استيلاء اليد، فهي أجنبية عن مورد الاستيلاء، هذا اذا كان الحديث كما يعطيه ظاهره في مقام انشاء المالية و استقرار العهدة على الضامن.

وإنّ المقام مقام جعل حكم من الشارع و ليس الحديث في مقام الاخبار عن واقع أو الارشاد إلى طريقة العقلاء كما قال بعضهم.

نعم لو اخترنا أنّ الحديث ليس في مقام اعتبار حكم وضعي، وإنما هو في

مقام الحكاية عن حكم كل أو الارشاد لما بنى عليه العقلاء فيكون الحديث شاملاً للجهة الشخصية والنوعية والمالية، لأن أبناء العرف في بنائهم و تفكيرهم يرون الشيء الواحد قد قامت به جهات متعددة من شخصيته و نوعيته و ماليته، فإذا استولى الغاصب أو غير المأذون شرعاً على عين فقد استولى على جهاته الثلاث إلا أن الحديث على هذا المأذون شرعاً على عين استولى على جهاته الثلاث إلا أن الحديث على هذا الفرض لا يكون في مقام التشريع للحكم الوضعي، وإنما هو قد جاء على طريقة العقلاء من التضمين بالمراحل الثلاثة، و هو خلاف ظاهر الحديث.

المقام الثاني

و يأتى في بحوث:

البحث الأوّل اليد سبب للضمان مطلقاً

البحث في سببية اليد للضمان بأن يكون المستولي مكلفاً أو غير مكلف كالصبي والمجنون المميزين.

قد يقال إن الصبي المميز والمجنون كذلك حيث لا يتوجه عليهما خطاب فتكون العهدة في هذا الحال على الولي والقيم عليهما إذ يد المجنون والصبي كلا يد ولا ينتزع العرف الاستيلاء من يد المجنون والصبي وحيث لا استيلاء و لا يد منهما فلا ضمان عليها، وأما الضمان على الولي والقيّم الخطاب بالدفع يتوجه على الولي بأخذه من مال الطفل و المجنون فالولي هو المخاطب بالدفع تكليفاً.

وقد يتوجه الاشكال على شيخ الاساطين ومن تبعه في الرأى حيث حكموا في جميع هذه المورد أن لا حكم هناك وضعي، وأنّ الأحكام الوضعية منتزعة من التكاليف وإذ لا تكليف لا شأناً ولا فعلاً على الطفل والمجنون فلا ضمان عليهما.

وكيف يتضور الضمان من مال الطفل والمجنون والمفروض أنّ لا تكليف

عليهما، و مع هذا الفرض كيف صح للولي إخراجه من مال الطفل و المجنون، وكيف يكلف به الولي أو يضمنه لا عن الطفل و لا عن نفسه.

وتوضيح البحث أن المستفاد من كلمات شيخ الأساطين ﷺ هنا وفي باب تعاقب الأيادي وفي سائر بحوث المكاسب من الضمان.

إما إنكار الحكم الوضعي بتاتاً وأنه ليس إلا مفهوماً انتزاعياً من التكليف، و ليس بإزائه في الخارج شيء ولا في عالم الاعتبار جعل و تشريع.

وإمّا يكون غرضه ﷺ انكار الأحكام الوضعية على وجه الاستقلال وإلّا فهو قائل بها على وجه التبعية، والّذي تعطيه كلماته في مجموع البحوث هو الوجه الأوّل، وأنّ الحكم الوضعي ليس إلا أمراً انتزاعياً، وليس بمجعول لا أصالة و لا تبعاً، وإن جاز أنّ كلماته في نفي الحكم الوضعي استقلالاً لا مطلقاً كما سمعناه من بعض الأساتذه في البحوث و لذا اعتبر اليد ضامنة للمال و هذا من مجموع عباراته ليس ببعيد. وأمّا ضمان الطفل والمجنون فليست من باب الأُمور المجعولة، وإنّما هي من باب الأُمور الواقعية كدخول الحشفة الموجبة الغسل بعد البلوغ.

فيد الطفل أو المجنون على المال سبب تام لترتب وجوب الضمان عليه عند البلوغ نظير التلف و الاتلاف من الطفل والمجنون فإنما هي من الأسباب الحقيقة الّتي يترتب عليها وجوب دفع المثل أو القيمة عند البلوغ او الافاقة.

و بهذا التوجيه يتلخص الشيخ ﷺ من أمثال هذه الاشكالات في المقام وأما أن الشيخ قائل بجعل الأحكام الوضعية تبعاً للتكاليف فلا تعطيه عبارته وإن كان بعضها محتملا لذلك إلا أنه يبقى التأمل في كلامه بأن غرضه ﷺ أن يد الطفل و المجنون إن كانت من قبيل الأسباب والعل التامة التكوينية كالإحراق من النار و هذا لا يحتاج الى جعل شرعي من حكم وضعي أو تكليفي و هو خارج عن محل البحث فإن ظواهر الأدلة في المقام و غيره أنها امور مجعولة شرعية وضعية أو تكليفية.

وإن كان غرضه ﷺ من الأسباب أنها من قبيل المصالح و المفاسد الواقعية وأنها من قبيل الدواعي لجعل المولى وأمره فلا ريب أن كافة الأحكام التكليفية

والوضعية لا يتلق بها الخطاب الشرعي إلا بدواع تقتضي الجعل من المصلحة و المفسدة، كما هو مذهب العدلية إلا أن هذا لا يقتضي إنكار الأحكام الوضعية و حقيق في المقام هنا أن نتعرض لبيان ما أفاده الاستاذ المدقق في رد ما اختاره الشيخ و بيانه.

إن حديث على اليد إما يقع لحكم وضعي، وإما أن يكون إخباراً عن حكم كلي، أما إذا كان انشاء لحكم وضعي فلا يصح على مسلك شيخ الأساطين ﷺ من عدم اعتبار الحكم الوضعي لاعترافه بانتزاعه من التكليف.

وإنّ ظهور الأدلة كما اعترف هو ﷺ ابتداء في انشاء الحكم الوضعي كما هو المنساق من التعبير ب «على» في المقام و نظائر ذلك من قولهم (على دين) و (على وثيقة). حيث إنّ الظاهر من جميع ذلك هو انشاء الحكم الوضعي دون التكليفي.

وإن أُريد بالحديث الأخبار عن الحكم الكلي فالمبنى غير وجيه على أنه على الفرض الأوّل من الانشاء فإن انتزاعه أمر غير معقول لأن الأمر الانتزاعى تابع لمنشأ انتزاعه قوة وفعلاً، فإنّ ما بالعرض يعود الى ما بالذات والمفروض أن الصغير والمجنون غير مكلفين فعلاً ليصح انتزاع الضمان فعلاً والخطاب المشروط هو حكم تقديري.

فالانتزاع تقديري على هذا الفرض، وإن فعلية الأمر الانتزاعي وتقديرية منشأه من الأُمور المحالة و مما لا يجتمعان أصلاً.

وقد أجاب بعض أفاضل العصر عما ذكره الاستاذ المدقق بعد استظهاره من الأدلة الحكم الوضعي وانه لا يجوز رفع اليد عما قامت به ظواهر الأدلة بدليل والمدعى قيام الدليل العقلي على خلافه فيدفع على فرض انشاء الحكم الوضعي، بأن هذا الظهور وإن كان مما لا ينبغي أن ينكر إلا أن العقل هنا حاكم على وجه أن يكون ذلك الانشاء الوضعي بلاجعل من الجاعل و لا جعل واقعي، وإنما جاء بداعي الارشاد إلى الحكم التكليفي الّذي هو منشأ لانتزاع الحكم الوضعي عند العقلاء وإنما انشىء بصورة الوضع، وإن لم يكن من الوضع في شيء وإنما هو إرشاد لمقدار سعة

التكليف الّذي هو منشأ لانتزاع الوضع واقعاً فاطلاقه على ثبوت حكم تكليفي يطابق الانشاء الصوري الارشادي، وهو المراد بالوضع هنا.

ثم أجاب عما أفاده الاستاذ على فرض الاخبار أن قلنا إنّ الحديث في هذا المساق لا مكان أن يتوجه تكليف معلق على الافاقة و البلوغ و لا دليل على بطلانه، وأما حديث رفع القلم فيحمل على المنجز دون المعلق.

فما ذكرناه مطابق لما سلكه الشيخ ﷺ من رجوع القيود كلها التكليف والمكلف به الى المادة فالقيد يقع من المكلف به و الدليل على الضمان في المجنون والصغير يقع من قبيل الاعذار العقلية و يبقى التكليف معهما و لا مانع من تعلق الواضع حتى مع العذر عن التكليف، هذا غاية تقريبه.

ولكن عند التأمل في أطراف ما ذكره الاستاذ لا يخلو هذا التوجيه عن خفاء أما على الوجه الأوّل، وهو أن الحكم من باب الانشاء لا الاخبار عن حكم كلى فما أورده الاستاذ على الشيخ حيث إنّ الشيخ استظهر من الدليل الحكم الوضعي، وإن كان الشيخ لا يلتزم به ويرى ذلكمن التصورات الابتدائية غير المستقرة.

ولكن بناء على استظهار الحكم الوضعي فلا وجه للتخلص عما أفاده الاستاذ على مسلكالشيخ حيث إن الحكم في المجنون والطفل ليس بفعلى، وإنما الحكم على وجه الانشاء و التقدير وعند ذلكيتوجه اشكال الاستاذ أنه كيف جاز على مسلكه انتزاع حكم فعلي وضعي من منشأه،و هو الحكم التكليفي والمفروض أن الحكم التكليفي ليس الا تقديرياً والمتضايفان لابد أن يتكافئا في القوة و الفعلية ولا يصح أن يكون أحدهما فعلياً و الآخر انشائياً.

وأما تقريب مطلب الشيخ أخيراً بأنه قائل بالواجب المعلق و الحكم فيه فعلي فقد صرح الاستاذ في حاشيته على الكفاية بأنه أمر غير معقول لأن البعث والانبعاث من المفاهيم المتضايفه و المفاهيم المتضايفه لابد أن تقع على وجه التكافؤ في القوة والفعلية، على أنّ الشيخ ﷺ، وإن التزم يالواجب المعلق في بعض الموارد لكنه لا ينكر الواجب المشروط و لم يصرح الشيخ في كتبه بأن الصغير والمجنون إذا توجه

عليهما وجوب كان من المعلق، وإنما التزم به الشيخ و صاحب الفصول في المقدمات المفوته لا مطلقاً فتوجيه المطلب بالواجب المعلق هنا لا يخلو من خفاء.

وأما إذا اعتبرنا الرواية من باب الأخبار عن الحكم الكلي، فظاهر الحديث ينافيه و لم يلتزم المشهور إلّا القليل النادر من الفقهاء بارشادية الحديث أو كونه خبراً عن الحكم الواقعي.

هذا كله إذا كانت يد الطفل أو المجنون مما تعتبر يداً مستولية كالطفل والمجنون المميزين، وأما إذا لم يكن مميزاً أو كانت يده كلايد من حيث الولي فيتعين الضمان على الولي وإن استند تلفه إلى يد الطفل أو تسبيبه، كما إذا كانت اليد منه كلا يد فهو ضامن للمال بعد البلوغ أو الرشد في المجنون وإن لم يكن ضامناً بقاعدة على اليد.

واعلم ما لا يعد مالاً مثل الحشرات والخنافس فلا ينطبق عليها الحديث، فإن الشيء إذا لم ينطبق عليه عنوان المالية فلا يتحقق عليه استيلاء و لا يد، و لا تكون تلك اليد ضامنة، وأما ما اعتبر مالاً في العرف، ولكن الشارع قد أسقط ماليته كالخمر وسائر المسكرات وأدوات القمار والشطرنج ونحوها.

فالخمر إذا كان في يد أحد المسلمين و استولى عليه شخص آخر من المسلمين فلا ضمان على من كان تحت يده و لا ضمان عليه عند تلفه أو اتلافه، لأن الشارع المقدس يعدما ماليته من شيء لا سلطنة لأحد المسلمين عليه و لا ملكية لواحد منهم له.

نعم إذا كان مثل الخمر بيد المسلم، و لكنه في معرض الخليّة فإذا حازه المسلم لأجل أن يجعله خلاً لا أن يشربه خمراً، وإن كان في زمان الخمرية لا يملكه ذلك المسلم، ولكن حيث إنّ الخمر في صراط الخليّة فإنه في هذا الحال لا يسقط حق الاختصاص ممن أراد ان يجعله خلاً.

ولذا إن الكسبة و العمال إذا كان عملهم التخمير للخليّة فإنه لا يجوز لأحد من المسلمين إتلاف ذلك الخمر لأنه مال ولو بالمآل و حق الاختصاص في هذه الحال لا

يسقط و لا يذهب هدراً.

وإذا اخترنا شمول اليد للاموال و غير الاموال من الحقوق فالضمان من ناحية اليد واضح.

واما اخبار عدم الضمان للخمر فلابد من صرفها عن هذه الصورة و حملها على الخمر الّذي لم يقصد المسلم حق الاختصاص به أما إذا كان صاحب اليد ذميّاً فلا ينبغي الريب في الحكم بالضمان فإن الذميين إذا أدوا الجزية و قامو بما حكم به المسلمون من قبلهم فإنّهم في هذه الصورة محكومين بالضمان فيما بينهم و قد أقرهم الشارع على ذلك.

ولذا لو تنازع الذميّان وتداعيا عند الحاكم الشرعي فإنّ الحاكم الشرعي يحكم على صاحب اليد أو المتلف بالضمان، وإن أداء الجزية كما تعطيه أدلة الجزية يقضي بإقرار تلك الأحكام المتداولة عندهم و هم وإن كانوا مكلفين بالفروغ كما أنهم بالاصول، ولكن إذا أدوا مراسم الجزية ترتبت آثار أحكامهم ظاهراً وألزمناهم بما ألزموا به أنفسهم.

نعم لا يجوز تسليم نفس الخمر إذا كان تحت يد أحدهم أو أتلفه أحدهم حيث إن دليل اقرارهم على مبانيهم لا يستدعي علينا أن ندفع لهم نفس عين الخمر، لأنه ربما يرجع بالمآل و لو باعتقادهم إلى جواز شربه عندنا منهم، وإقرارنا لهم على جواز شربه عندهم و هذا لا يمكن سيما إذا كان الغاصب مسلماً إذ عند المسلم أن الخمر ليس بمال وإقرارهم على أحكامهم في الجزية ليس الاعتبار ذلك الشيء مالاً لا خمراً فيقدّر بماليته و تؤخذ ماليته وإن حرم نفس رد الخمر أو مثله وضمان اليد وإن استدعى رد العين أو المثل إلا أنه حيث يسقط في التشريع الاسلامي شخصية العين و مالية العارضة على العين فيمتنع أداء نفس العين فينتقل الأمر إلى أداء القيمة.

وأما إذا كان الغاصب كافراً والمغصوب منه هو المسلم فمن الواضح أنه لا يمكن التسليم والأداء للمسلم بنفس عين الخمر أو مثلها.

وقد احتمل جماعة وجوب رد قيمته للمسلم و لا يخلو من إشكال واضح

حيث إن الكافر إنّما أقره الشارع على ما عنده فيما بينه كافر آخر أو كان الغاصب من الكافر هو المسلم، فإنه يتعين عليه الدفع حسب اقرار أدلة الجزية، واما أنه يلزمون بمذهبهم الباطل سائر المسلمين الذين يرون حرمة الشيء فممنوع.

ومن هنا يتضح لك أن ما أفاده شيخنا الاستاذ في بحث الغصب بأن الكافر يالضمان حيث إنّ الكفار يرون إباحة الخمر ونحوه.

فإن من الواضح أنه كيف يلزم بنفس الخمر أو مثله وكيف يلزم الحاكم الشرعي الكافر بدفع نفس العين الّتي لا يرادها المسلم مالا حيث إنّ الشارع المقدس ألغى ماليتها بنظره.

والملخص أن اليد وإن اقتضت العهدة في العين أو المثلية، و لكن لوجود المانع تنتقل العهدة إلى قيمة ما اسقط الشارع ماليتة و لا يمكن للشارع تشريع دخول نفس العين أو المثل في العهدة للمسلم لعدم الملكية من المسلم لها.

هذا كله إذا قلنا أنه كان في دين اليهودية أو النصرانية الخمر ليس بحرام، وأما إذا قلنا لم يشرع في دين من الأديان لا في اليهودية و لا في النصرانة و لا في غير هما، وأن كل رسالة سماوية جاءت من الله تعالى في الخمر هو تحريمه كما يظهر ذلك من الروايات وأن جميع الاديان قائلة بالتحريم فيشكل حينئذ اقرار اليهود والنصارى على أخذه.

قد يقول أن الروايات وإن اشعرت أو دلت على حرمته في جميع الأديان ولكن دليل الجزية يقتضي اقرار اليهود والنصارى والمجوس على ذلك ويختص حكم ذلك فيما أقرهم عليه إلا أن دليل الجزية لا يقتضي ذلك وإنما يقتضي إقرارهم على ما ليس من ضروريات المذاهب في الحرمة.

وإجمالاً إن ضمان الخمر للكافر من المسلم أو بالعكس لامورد له و لا ضمان لما هو محرّم من الطرفين كما يقتضيه التأمل في الأدلة فهي حرام في جميع الأديان ولا ضمان لمن أتلفها إلا إذا كانت الخمرية في صراط أن يكون خلا فيتعين الضمان لو أتلفه شخص غير مالك ويخرج المورد عن عنوان صرف الخمرية.

ما يخرج عن عنوان على اليد ما أخذت تخصيصا أو تخصصاً

إعلم أن ما يخرج عن عنوان على اليد الوديعة والأمانات الشرعية من يد المستعير ويد الوكيل ويد المستودع و ساير الأيادي الامانية كيد المستأجر، فقد يقال إن جميع هذه الأيادي حيث إن مفادها التأمين فلا تجتمع مع الضمان و كل يد امانية كانت يد مالكية أو شرعية لا يجتمع مفادها مع الضمان لأنّ التأمين مفاده نيابة في الحفظ من شخص و تلك النيابة في الحفظ إما من قبل المالك أو من قبل الشارع نظير حفظ مال اليتيم من الحاكم الشرعي أو من عدول المؤمنين فالأمانات طراً وإن كانت تحت اليد ومما صدق عليها عنوانها ، ولكن قد خرجت عن عنوان الضمان لجهة تخصيص دليل الامانات لدليل اليد، فهي خارجة تخصيصاً لا تخصصاً.

وأما لو قيل إن عنوان اليد قد أخذ فيها التعدي والتفريط فإذا صدق التفريط والتعدي كانت اليد ضامنة وإلّا فلا يد أصلاً فالأيادي الأمانية على هذا الفرض كلها موضوعاً و تخصصاً لأنّه لا تفريط فيها ولا تعدي فلدفع هذا التوهم يقال بأنه من المعلوم إن عنوان التفريط والتعدي يساوق مفهوم الغصب ولا ربط له ضمان اليد، فإنّ اليد مدارها الاستيلاء بأي نحو كان.

هذا كله على وجه الإجمال وأمّا على وجه التفصيل فالأمانات، وإن كانت كما أشرنا إليها فهي مختلفة أيضاً وتوضيح ذلك:

إنّ الامانة تارة يؤخذ في مفهومها و حقيقتها كونها وديعة و استنابة عن شخص أو عن الشارع في حفظ شيء كبعض المالكية وامانة الشارع لمال القاصر في يد الحاكم الشرعي أو الولي الاجباري كالأب والجد أو الولي المجعول من قبلهما كالوصي القيم وهذه الامانات الشرعية و المالكية مما ـ تتنافى حقائقها مع الضمان فإذا أودع شخص مالاً عند آخر أو جعل الشارع مال الطفل أمانة بيد الولي أو القيم أو الحاكم الشرعي، فإنّ حقيقة هذه الأمانات استنابة في الحفظ عن المالك أو الشارع المقدس لشخص من غير عوض وإذا كانت حقيقة هذه الاستنابة روحاً ولباً إحساناً من المستودع عنده للمستودع وأداء لحقوق البشر أو كرامة لتأمين الشارع،فهذه الحقيقة من التأمين تنافى الضمان و تخالفه فلو اشترط المستودع على المستودع عنده كان هذا الاشتراط منافياً لعقد الوديعة والامانة، و من هنا حكم الفقهاء أن لا ضمان على الوديعة و لا على الحاكم الشرعي ولا على الأب والجد إذا كان المال في مكان محفوظ لا يتعدى إليه غالب الناس إلّا بنحو الحلية و السرقة فلو تلف المال بآفة سماوية أو سرقة سارق أو تعدى عليه ظالم أو جائر فلا يضمن المستودع عنده المال للمستودع لما أشرنا إليه من تنافي حقيقة الامانة، بهذا الوجه مع الضمان و التضمين.

وأمّا إذا لم تكن الامانة على هذا الوجه بأن كانت حقيقتها لا تنافي الاشتراط بالضمان كالمستعير للمال و مستأجر الدار ونحو ذلك مما كانت الامانة لا تنافي التضمين فيصح الشرط يالضمان و لا يلتفت إلى دعوى التنافى بين مفاد التأمين و بين الاشتراط وإن التضاد بينهما حاصل وينافى مقتضى عقد الامانة لأنّ الامانة على هذا التقريب تأتي على وجهين بالمعنى الأخص وبالمعنى الأعم.

فإذا جاءت الامانة بالمعنى الأخص فمقتضاها عدم صحة اشتراط الضمان، وإذا جاءت على الوجه الثاني فهى لا اقتضاء فيها من ناحية الضمان و عدمه فيصح اشتراطها.

فالامانة تارة بمقتضى طبعها و ذاتها عدم صحة شرط الضمان و تارة أخرى ليست كذلك، فاذا جعل شخص مالا عند آخر على وجه الوديعة، فلا يصح له أن

يضمنه.

وأمّا الامانة بالمعنى الثاني كالعارية و العين المستأجرة حيث كانت لا اقتضاء فيها من حيث الضمان فلا مانع من اشتراط الضمان فيها، هذا كله بناء على عموم اليد حتى ليد الامانة، و لكن خرجت عن الضمان باليد للأدلة المخصصة في مورد الامانة.

نعم لو كان عنوان اليد أخذ فيه التعدي والتفريط فإذا صدق التفريط والتعدي كان عنوان على اليد جارياً و تخرج حينئذ يد الامانة على نحو التخصص لا التخصيص فتخرج الامانات كلها عن عنوان اليد لعدم انطباق التعدي فيها والتفريط فتخرج موضوعاً عن قاعدة على اليد.

تعاقب الأيادي

وقبل الخوض في المسألة نشير إلى ما قدمناه من أن على اليد مفادها هو اعتبار وجود العين على يد الضامن و بعد أن كانت اليد عليها المسؤلية، فقد أصبح المال بالتشريع الإلهي موجوداً على اليد و مستولياً عليها و مستقراً فوق يد الضمان.

و قد ذكر استاذنا ﷺ في هذه المسألة في التجوز في الرواية أن الحديث الشريف لابد فيه من أحد التجوزين إما التجوز في مدخول الضمان والجار وهي العين المستولى عليها فتتعدد العين في عالم الاعتبار ويكون الوجود الاعتبارى في مقام تعدده بحسب تعدد الايادى مجازاً، وإما التجوز في نفس الظرف والجاريان يكون الجار والظرف يضاف الى كل يد من الايادي على نحو تعدد الاضافة لكل من كانت العين تحت يده من غير سبق و لحوق في الايادي الضامنة وتكون نسبة الاضافات المتعددة من الضامنين الى المالكمع تعددها في رتبة واحدة.

وكان التجوز الأوّل هو مختار الاستاذ الشيخ ضياء الدين العراقي وكان التجوز الثاني هو مسلكبعض المحققين من السادة و بنى الاستاذ على ذلك ثمرات:

أحدها: انه على مسلكه أن الاداء قد وقع على حقيقته من غير مسامحة وعناية فاداء العين بوجودها الحقيقى هو ردها بوجودها العيني، وأما رد العين[1] برد

---

١ . مصباح الفقاهة - السيد الخوئي ج٣ ص٢١٦.

بدلها ومثلها فهو لا يقع الا بوجودها الاعتبارى وأما على مسلك السيد المحقق بحر العلوم فالتجوز واقع أيضاً في الأداء لأن وجود ما أخذته اليد ليس إلا وجوداً واحداً و لكن قد اعتبر في اضافتين و مكانين فالاداء المضاف الى العين اداء لشخصها وأما أداء البدل فليس وفاء للعين حقيقة.

ثم الزام الاستاذ السيد ﷺ أن ما ذهب إليه يستدعي تجوزين أحدهما في مفاد الحرف بتوسعة الظرفية والمكان و الثاني التجوز في مفاد الغاية والتأدية فالوفاء والتأدية قد وقع فيهما التجوز ايضاً.

ثانيها: أنه على مسلك الاستاذ[1] ليس للمالك حق المطالبة بالبدل ما دامت العين باقية، و ان اعتبار حق المطالبة للوجود الاعتباري لا يتحقق مع تحقق الوجود الحقفى وهو نفس العين.

واما على مسلك السيد فحيث أنه اعتبر أن للشيء مكانين و محلين و عليه فللمالك مطالبة شخص العين في اى مكان كان و له مطالبة البدل ايضاً باعتبار المكان الثاني فإنه تحت سلطنته بالمطالبة.

ثالثها: انه على مسلك الاستاذ ﷺ ان اليد اللاحقة ترد على وجود العين و ترد على اليد السابقة فالاستيلاء يقع استيلاء لجميع شئونها.

وعليه فاليد الثانية قد وقعت على المال و على اليد الأُولىٰ والثالثة قد وقعت على العين واليد الأولى والثانية فتكون اليد الثانية فتكون اليد الثانية قد تحقق وجودها للعين اعتبارا بما هى متضمنة للعين و هكذا اليدين السابقتين.

فالوجود الحقيقي في جميع الايادي لاتعدد فيه وإنما التعدد والتكثر وقع بحسب تعدد الأيادي من جهة الوجودات الاعتبارية.

وغايته أن الضامن الأولي ليس له حق المطالبة من الضامن الثاني ولا أن الضامن الثاني له حق المطالبة من الضامن الثالث و هكذا لو تعددت الايادي باكثر من ذلك إلا فى ظرف أداء بدل المال للمالك فالاداء لما كان موجباً لتلف مال المالك او

١. منهاج الصالحين - السيد الخوئي ج٢ ص١٤٣.

صيرورته بحكم التلف فله بعد ذلك أن يرجع على الايادى اللاحقة كلها وللمالك حق الرجوع الى أي واحد من الايادى الّتي أخذت المال و له الرجوع الى اليد اللاحقة الاخيرة إذا تلف المال عنده، حيث قد استقر عنده الضمان بالتلف و لا رجوع له على اللاحق، لأنه حسب الفرض أنه اليد الأخيرة.

واذا طالب المالكاليد الاولى الضامنة فيحكم بالاذن لليد الغاصبة باستيفائه من الايدى المتأخرة.

هذاكله على ما سلكه الاستاذ وأما على ما ذهب إليه السيد بحر العلوم حيث اختار أن الايادى بالقياس إلى المالكهى طرف إضافة اليها ولا تقع اليد الثانية ضامنة للمالك ولليد الاولى و هكذا الثالثة للثانية و الاولى والملخص أن اليد الاولى ليس لها حق الرجوع الى الايادي اللاحقة.

رابعها: أنه على مختار الاستاذ أن الوجود الاعتبارى للعين المقدر اعتبارها و هو بدل العين الشخصية بأنه في حالة قبل اداء الضامن المالكفالمال للضامن حقيقة و لم يخرج عن ملكه واقعاً ولما اعتبر الشارع المال على اليد و مستوليا عليها بعدما كان تحت اليد جاز للمالك استحقاق المطالبة للضامن فإن جاء الضامن بالمال فذلك وإلا تعين أن يأتى بمثله أو قيمته، أما على وجه الاستقلال في الضمان بالمثل و القيمة وإما على وجه مراتب الميسور.

وأما على مسلك السيد فهو على خلاف هذا المبنى وإنه ليس بملك للضامن.

وانت خبير بان مارتبه الاستاذ من هذه الثمرات لا يخلو من تأمل فإن الشارع المقدس. إن رتب العين الخارجية و اعتبر وجودها الاعتبارى مفروضة الوجود في عالم الذهن على كل من استولى على العين، و هذا هو مفاد العهدة في الايادى المتعددة كما بينا.

الا ان ترتيب هذه الثمرة لاوجه له اذ ليس الوجود الاعتبارى بالقياس الى وجود العين من نحو العناية و المجاز بل كما اشرنا اليه ان ما تقدم هو عين ما اعتبره الشارع من الحكم الوضعي.

ولو قطعنا النظر عما بيناه فيجوز أن يقال إن من أخذ العين وكانت العين مستولية على يده لا تكون النسب فيها مترتبة و يجوز أن تكون النسبة الى الايادى بالقياس الى المالك على حد سواء وكلهم بالقياس الى المالك بالنظر الى الضمان في رتبة واحدة، كما أنه يجوز أن تكون تلك الاضافات مترتبة بالقياس الى المالك.

وعلى كل فيجوز أن تكون العهدة و الضمان من كل واحد من الأيادى مترتبة في الضمان حسب ترتب الأيادى و تكون الايادى على وجه تعدد الضمان بالنظر الى المالك و للايادى الضامنة و الثمرات المذكورة خصوصاً على ما بيناه في مفاد الحديث.

وعلى الاجمال إن ترتب الايادى و تعاقبها يقتضى الترتب في الضمان.

و توضيح المسألة ما رتبه ﷺ من الثمرات على ما بيناه سابقاً غير تام فإن الشارع المقدس وإن اعتبر العين الخارجية بوجودها الذهنى مفروضة الوجود على كل من أخذ العين، و هو معنى العهدة في الايادى المتعددة و استعلاء العين على اليد فليس المقصود من جميع ذلك إلا نفس اعتبارها على الايادى من غير تنزيل و لا مجازية وليس جعل العين اعتباراً من المجاز عن وجود العين خارجاً و على هذا الفرض تحقق الايادى المترتبة في الضمان والمتعاقبة حيث أن اليد الاولى، لما كانت العين على عهدتها وضمانها كانت اليد الثانية لها جهتان و حيثيتان.

الجهة الأولى أن المال مال الشخص المالك و وضع اليد عليه يقتضى الضمان.

والجهة الثانية أن الضامن الثاني قد أخذه من الضامن الأوّل فالضامن الثاني له نسبتان نسبة الى المالك و نسبة الى الضامن الأوّل، و لا سيما إذا كان الضامن غافلا أو مشتبها ولم يكن غاصبا فان غاية ما يقال في الغاصب أن الشارع يأخذه بأشق الاحوال أو أن الشارع من جهة غصبه لم يحترم ماله و لكنه واضح المنع فان الغاصب لم يقم دليل من الشارع بتعبير أنه يؤخذ بأشق الاحوال ولم يقم دليل على سلب حرمة مال الغاصب فالمال كلما ترتبت عليه الايادى تعددت الضمانات و صار الاخير ضامناً لكل واحد من الايادى السابقة.

فإذا رجع المالك على اليد السابقة فاليد الاولى تلزم اليد الثانية و كل من كان المال تحت يده و عهدته صح للمالك الرجوع اليه.

و هكذا نقول اذا رجع المالك على اليد المتأخرة فلليد المتأخرة أن ترجع على اليد السابقة بما عوضه السابق في قبال العين من الثمن للمالك.

فاتضح على ما سلكنا أن للمالك أن يوجه الاخذ على كل واحد من الايادى المتعاقبة، وأن يأخذ الشخص المالك من أيها شاء ومن أي الأشخاص أراد هذا كله في المناظرة مع الاستاذ و عدم الالتزام بالتجوز كما أفاده.

اما ما افاده السيد المحقق بحر العلوم من تعدد الاضافات فان لازم تعدد الإضافة هو الرجوع إلى أي ضامن كان و غرضه ﷺ صحة رجوع المالك الى الايادى بنسبة واحدة اما الايادى بعضها الى بعض فلا يستفاد من الحديث.

فالحديث ليس الا في مقام جواز رجوع المالك الى كل واحد من الضامنين وأما الضامنين فرجوع كل واحد منهم الى الآخر فلا يظهر من الحديث، هذا ملخص ما اراده و لا يخلو من المناقشة و المنع.

اولا: إن كان غرضه من تعدد الاضافة هو التجوز في المقام فمن الواضح ان التجوز في مفاد «على» أو عدم التجوز لا فرق فيه من ناحية جواز رجوع المالك الى كل واحد من الضامنين.

ثانياً: أنه لا يلزم على ما أفاد تعدد الاضافة بل اضافة الضمان واحدة، وإن اختلفت أطرافها أو تعددت فتعدد الايادى لا يوجب تعدد الاضافة لا لغة و لا عرفا، وإنما يوجب تعدد اطراف الاضافة.

وقد ذكرناه في كتابنا هذا أن ما عليه علماء الادب و العربية من تعدد معنى الحروف بالكثرة الّتي ذكروها في الكتب العربية لاوجه له و التعدد ليس في مفاد الحرف وإنما يفهم التعدد لاعتبار المتعلق لا باعتبار نفس الحرف فلا موجب هنا لتعدد الاضافة كما اختاره.

ثالثاً: إن نسبة المالك الى الضامنين المجردة عن الاستعلاء لا تفيد الضمان فان

الضمان في الحديث الشريف، إنما يستفاد من مفاد «على» فعلى ليست هى مجرد الاضافة بل الاضافة على نحو الاستعلاء و الاستيلاء.

ولو لم يكن مفادها لما استفيد الضمان منها في المقام، فلابد أن يراد أن المال بعد أخذه تعدياً أو اشتباهاً قد استولى على اليد بعد أن كانت اليد مستولية عليه.

وأن الضمان في الحديث الشريف إنّما يستفاد من مفاد «على» على وجه الاستعلاء والاستيلاء، وإن سقط هذا المعنى من مفاد الجار فلا يستفاد من الحديث الضمان إذ مجرد الاضافة لا تقتضى الضمان مالم تكن بهذا الوجه الّذي بيناه.

وإجمالا إن ما افاده الاستاذ من التجوز في المدخل أو ما أفاده السيد سواء كان تجوزاً في مفاد «على» أم لا، لا ينطبق على الرواية والرواية إذا تأمل الانسان أطرافها ومفردات الفاظها وجدها صريحة في تضمين أو القابض للمال من غير حاجة الى التجوز في مفاد «على» او في مفاد مدخولها وإنه أمر أجنبي عن دلالة الحديث على الضمان و عن الثمرات الّتي رتبها الاستاذ و عن تعاقب الايادي و ضمان بعضها من بعض، كما لا يخفى على التأمل.

وأما الثمرات الّتي رتبها من الفرق بين مسلكه و مسلك السيد، لا تتوجه عند التأمل.

أما لزوم المجازية فقد أشرنا أن المجازية غير لازمة في الحديث على جميع المباني من تعاقب الأيادي ومن عدم تعاقب الأيادي عى مختار السيد المحقق.

وأما لزوم عدم ضمان الأيادي المتعاقبة بعضها عن بعض على مسلك السيد، فهو عين الالتزام بمذهبه لا أن ما ذكره الاستاذ اشكال عليه، بل هو التزام بلازم مبناه وأما لزوم كون المال بالمثل و القيمة ملكاً للمالك على مسلك اليد و ملكاً للضامن على مسلك الاستاذ فلا يتوجه ايضاً.

فالسيد، وإن قال بتعد الاضافة بالقياس الى المال والمثل والقيمة و لكن لا يقول بعرضية الاضافة، وإنما هو كغيره من سائر الفقهاء يقول: ان المثل لا ينتقل اليه الا بعد ذهاب العين او تعذرها من وصولها الى يد المالك.

كما إن الزام الاستاذ للسيد بتعدد المجاز لا يخلو من خفاء لما أشرنا إليه من أن الرواية في مقام الحقيقة لا في مقام التجوز وإنها اجنبية عن عالم التجوز.

اختلاف مفاد تعاقب الايادى على ما اخترناه و مختار المشهور

إنّ ما ذكرناه من تعاقب الايادى والضمان في مفاد «على اليد ما أخذت» هو الضمان بالفعل حتى في حال وجود العين فضلا عن عدمها أو تعذرها.

وأما على استفادة المشهور من الفقهاء من أن ـ على اليد ـ مفادها الضمان بالقوة فاليد ضامنة على تقدير التلف فلا تحقق للضمان إلا في ظرف التلف وإلا فبدون التلف فلا ضمان فعلى و على مبنى المشهور لا تكون الايادى جميعا ضامنة للمال ضماناً تاماً حقيقيا إلا في ظرف التلف وعند التلف للمالك حق بأن يغرم كل واحدة من الايادى بضمان فعلى يصح تقريب الضمان على كل واحدة من الايادى في حال التلف فاذا غرم اللاحق و بذل بازاء ذلكالمال مالا فانه يرجع بما بذل على الايادى السابقة و كل واحدة من الايادى اللاحقة يتوجه عليها ضمانان، ضمان للمالكو ضمان اليد السابقة عليها اما على وجه الاشتباه او على وجه التفريط و التعددى فيتعلق عليه ضمان للمالكو ضمان للقابض الضامن.

ومن هنا صح أن يقال بأن اليد السابقة تضمن اليد اللاحقة اذا رجع المالك في التغريم على اليد السابقة و يتضح لك أن ما اختاره المشهور من تعدد الضمان على قدر القابضين اليد السابقة لليد اللاحقة هو نظير ما ذكرناه و اخترناه من تعدد العهدة

على أيدى الضامنين وأن اليد اللحاقة عليها عهدتان عهدة للمالكو عهدة لليد السابقة و من هذه الجهة لا فرق بين ما اخترناه و بين ما اختاره المشهور في النتيجة وإن اختلفا من جهات.

الجهة الاولى: في صحة أصل المبنى من أن اليد ليس ضمانها ضماناً فعلياً، وإنما الضمان في الايادى على تقدير التلف[١] وإن الضمان الحقيقى في مورد التلف و لكن يرد عليهم عدم صحة ضمان الايادى السابقه إذا تلف المال في اليد اللاحقة، فان الضمان بمعنى الغرامة أو الخسارة أو تدارك التالف لا تحقق له الا في الضمان الفعلى.

والمفروض أنه على بنائهم أن لا ضمان بالفعل على الايادى السابقة في قاعدة «على اليد ما أخذت حتى تؤدى» فاذاكان بالقوة اذا بقى على مرتبة القوة لم يكن فعلياً ولا تترتب عليه آثار الفعلية من الضمان و الخسارة، وإنما الخارج الى عالم الفعلية هو التلف من اليد اللاحقة.

أما الايادى السابقة فهى باقية على مرتبة قوتها و فعلية ما بالقوة لليد اللاحقة لا يصير بالقوة للايدى السابقة فعلياً، وإن الوجه الّذي أفاده المشهور في الجمع في حديث «على اليد» من الضمان التقديرى، و من الاخبار المعنونة بعنوان التلف فالضمان الفعلى يشبه التناقض إلا أن يريدوا في ضمان اليد من قاعدة على اليد مجرد فرض ضمان لا تحقق له الا فرضا بنحو التقدير و الشأنية.

وعليه فليس الضمان إلا الضمان الفعلى المتحقق بالتلف و مرادهم في الضمان التقديرى مجرد مفهوم لا تحقق له لا في عالم الإعتبار ولا في عالم الخارج.

الجهة الثانية: أنه على مبنى المشهور لا يكون الضمان الفعلي[٢] إلا بالتلف بما بينا من معناه و لازم ما ذكرناه أن لا يسع المشهور الالتزام بتعدد الضمانات في الايادى فاذا استلم المال شخص ثم استمله آخر و هكذا لا يمكن انتزاع الضمان من

١ . بلغة الفقيه - السيد بحر العلوم ج١ ص٣٢٣، حاشية المكاسب - الشيخ الأصفهاني ج٢ ص٣٢٨.
٢ . حاشية المكاسب - الشيخ الأصفهاني ج١ ص٣٠٢ .

الضامنين للمالك ولا ترتب الضمان في أيدى الضامنين، كما هو المعروف من مسلك المشهور والقائلين بضمان اليد فإنه على مسلكالمشهور لا ضمان إلا في مورد التلف.

وعليه فما معنى تعدد الضمان في الايادى و ما معنى ضمان اليد اللاحقة للمالك و للايادى السابقة ان هو الا مجرد فرض لا واقع له إذ الضامن لا يضمن الا في مورد التلف وما عدا هذه الصورة فهو مجرد انتزاع ضمان و ليس بضمان حقيقى.

والّذي يظهر من كلماتهم هو ضمان الايادى للمالك وترتبها في الضمان على وجه التعاقب.

الجهة الثالثة: إنّ المعروف من كلمات المشهور في باب تعاقب الايادى هو عنوان اشتغال الذمة، واشتغال الذمة يكون للمالكبالقياس الى الضامنين و يكون على الضامنين على وجه الترتب و التعاقب، و هذا المعنى الّذي ذكروه في تعاقب الايادى من اشتغال الذمم ليس الا امراً انتزاعياً و فرضا عقلياً، فانهم ان قصدوا اشتغال الذمم بالفعل كان الضمان في قاعدة اليد ليس ضماناً تقديرياً، بل هو ضمان حقيقى بالفعل.

وان كان غرضهم من اشتغال الذمم هو العنوان الانتزاعى الّذي ليس بازائه واقع لا في عالم الخارج و لا في عالم الاعتبار كسائر الامور الانتزاعية الّتي ليس لها في الخارج واقع و لا في عالم الاعتبار و هو معنى الضمان بل حتى في مورد التلف الّذي التزموا فيه بأن الضمان فعلى.

فالقول باشتغال الذمم إن لم يرجع إلى العهدة واستقرار الشيء على عاتق الانسان أو بما فسروه من الخسارة أو تدارك الشيء أو غرامته، فلا يرجع الى معنى محصل.

وإن ناقشنا سابقاً أن معنى التداركو الغرامة و الخسارة حيث لا ترجع الى مفاد العهدة فليس مفادها الضمان و سيأتي إتمام للموضوع في مقالة الجواهر وردها.

اشكال معروف في تعاقب الأيادي و جوابه

توضيح ذلك إنه بناء على تعاقب الأيادي، وأن الضمان لا يختص بمن تلف المال تحت يده قد يرد في المقام اشكالان:

الأوّل: أن الوجود الواحد الشخصي لا يتصور فيه أن يكون في كل يد من هذه الأيادي أن عليها بدلا فعلياً، فالشيء الواحد لا يتصور فيه إلا أن يبدّله وجود واحد فإنّ الوافي بتمام غرض المبدّل لا يقع إلا واحداً فكذلك بدله لا يقع إلا واحداً.

ولكن هذا الاشكال يرتفع بأدنى التفات لما عرفت أن معنى على اليد هو العهدة وكون الشيء مستقراً على الشخص وهذا محقق بالنسبة الى جميع الايادى من غير فرق بينها فاذا دفع احد الضامنين ومن عليه العهدة ارتفع موضوع العهدة عن مالية المال ومالكيته فإن المال بعد دفعه يرتفع موضوعاً و لا يمكن أن يضمنه شخص آخر لارتفاع الموضوع حيث إن البدل بدل المالية و المالية بعد حصول بدلها في مالية أخرى لا معنى لبقاء المالية مرة ثانية فالمراد بتعدد البدل هو ما يصلح أن يقع مصداقاً للوفاء و فراغ الذمة.

الثاني: أن ظاهر الحديث من أن «على اليد ما اخذت حتى تودي» كون نفس العين الشخصية التالفة او المضمونة على أيدي الضامنين ضماناً فعلياً و عهدة مستقلة.

فالعين الشخصية المتميزة ذاتاً ووجوداً كيف جاز أن تكون على الايادى المتعددة حيث إن الواحد بوحدة شخصية لا يوجد بوجود طبيعي فكيف يتصور تعدد وجوده الشخصي وإلاكان الواحد الشخصي من الواحد النوعي الطبيعي ليصح أن يقع متعدداً وإلا فهو محال، فإن الواحد الشخصي لا يقع في اماكن متعددة.

والدفع إنه كالسابق في غاية الوضوح و ذلك لبيان أن الحكماء حيث قالوا في محالية تعدد الوجود من حيث الوحدة الشخصية، لأن الواحد الشخصي من حيث المادة وقيودها يوجب أن لا يمكن أن يقع الشيء الواحد في أماكن متعددةلمحالية ذلك فى نفسه كما قرر في محله.

وأما غير الجسم والماديات فلا يمكن تعددها الناحية إن الشيء تمييزه بتشخصه وتعينه. وعليه فلا يمكن تعدده لأنه عند ذلكيقع فرض وجود آخر لا نفس وجوده كما قرر في محله.

أما مقامنا هنا فليست العين الشخصية بنفسها على الأيادي لأن وجود العين حقيقة على الأيادي المتعددة محال لعين المحذور السابق وإنّما المقصود في البحث هنا أن الّذي على الأيادي هو الوجودات الاعتبارية فيعتبر المشرع على كل يد من الأيادي وجود العين في عالم الاعتبار والتشريع فتعدد العين اعتباراً على حسب تعدد الأيادي لا محذور فيه عقلا لسعة عالم الاعتبار والتشريع وإنما ينشأ الاشكال إذا اعتبرت بوجودها العيني على الأيادي لاعتبار وجودها التشريعي وكم للذهن من حقائق وكم للاعتبار من وجود فإن للعين نحوين من الوجود شخصي خارجي ووجود ذهني قائم بالنفس له حقيقته وواقعيته.

ولذا إن بعض نفوس الأنبياء و الأولياء توجد الشيء بقوة نفسها فما أخذته اليد هو الوجود العينى و ما تعهدت به اليد أو الأيادي وما كان على اليد و الشخص استقراره و ثباته هو الوجود الاعتباري الذهني وهو المحقق للضمان و لا محذور أصلاً في تعدد الوجود الذهني عن الوجود الخارجي، و هذا معنى لايلازم التجوز كما بيناه.

تعاقب الأيادي على رأي المشهور

قد مر الكلام حول تعاقب الأيادي، على ما اخترناه، ويقع البحث الآن، فيما استفاده المشهور، و بيانه:-

إن معنى «على اليد ما أخذت»[1] هو الضمان بالقوة، ولا تفيد معنى الضمان الفعلي، فاليد ضامنة على تقدير التلف، ولا تحقق للضمان، إلّا في ظرف التلف، وإلّا فبدون التلف، لا ضمان فعلي، وإنّما الضمان تقديري.

فعلى اختيار المشهور، أن الأيادي تقع ضامنة كلها في ظرف التلف، بضمان تام حقيقي، وللمالك عند ذلك أن يُغَرِم كل واحد من الأيادي فعلا، ويوجه الضمان والغرامة على كل يد ممن قبض المال، لأنّ الكل حينئذ ضامن بالفعل، فإذا غرم اللاحق، جاز رجوعه إلى الأيدي السابقة إذا بذل اللاحق بإزائه مالاً، فيرجع على اليد السابقة، وإن كل يد من الأيادي اللاحقة عليها ضمانان، ضمان للمالك، وضمان لليد السابقة.

ومن هنا جاز لليد السابقة، أن تضمن اليد اللاحقة، إذا رجع المالك بالمال

---

١ . حاشية المكاسب - الشيخ الأصفهاني ج١ ص٣٠٢، ومما قاله: «ويمكن تقريب ما عن المشهور من الضمان بالقوة: بأن الموجب للخسارة على تقدير التلف حيث إنه اليد وهو فعلي، صحت الغاية بنحو التحديد للموضوع لثبوت المعني ثبوت مقتضية لا بثبوت علته التامة» إنتهى كلامه ﷺ.

على اليد السابقة، فتتعدد الضمانات و بتعدد تضمين السابق للّلاحق، ويكون ما اختاره المشهور، نظير ما ذكرناه من تعدد العهدة وكون اليد اللاحقة عليها عهدتان و ضمانان، عهدة للمالك، و عهدة لليد السابقه و من هذه الجهة لا فرق بين ما اخترناه و ما اختاره المشهور الا انه عند المشهور الضمان عند التلف و على ما سلكناه فالكل ضامن بمجرد وضع اليد على المال.

البحث الثاني: الاقدام موجب للضمان أم لا

إنّ قاعدة الاقدام، قد ورد أن شيخ الطائفةﷺ في المبسوط، قد استدل على الضمان بالاقدام، وكذلكعن الشهيد الثاني.

وقد أجاب بعضهم بأن البايع مثلا لم يقدم إلا على التضمين الخاص وهو أن المبيع مضمون بالمسمى، و المفروض عدم تحققه، وإذا انتفت الخصوصية فلا بقاء ولا تحقق للمطلق، وقد اختار المحقق الخراساني صحة الضمان في هذا المورد.

وبيانه: إن معنى الضمان بالمسمى، أن المبيع مملوك بالمسمى، والضمان بالبدل الواقعي، أنه متداركبعد تلفه بالبدل، و عند ذلك فلابد من أن حقيقة الاقدام يعم الضمانين، من تحقق الجامع و الخاص، وعند ذلك فإذا لوحظ العوض بما أنه مال مع ضميمة الخصوصية، ولوحظ ايضا طبيعي المعوض و عليه فيكون تمليكاً وعوضاً في حال تلفه، فيكون تغريماً و تضميناً و حينذاك فيكون الاقدام على طبيعي التعويض، بالاضافة إلى طبيعي المعوض، وأن طبيعي العوض إقداماً على التضمين في ضمن الاقدام على التمليك، فكان التعويض في المرتبة الأُولىٰ تمليكاً يالعوض، وفي المرتبة الثانية، وهي تقدير فساد العقد و سلامة المسمى، و تلف العوض تغريماً بالبدل، فإذا فرض مثل هذا الاقدام الضمني التزاماً بالبدل على تقدير التلف.

وإجمالاً إن المقام يكون من باب الضمانين في المرتبتين، كما تصرح به

عبارته ﷺ ولا يخلو ما ذهب إليه من تأمل، إذ لم يقصد البايع في بيعه إلّا تمليك العين المتعينة الخاصة بثمن معين من غير نظرو التفات، ولا قصد الى تلك الطبايع والكليات، ولو على وجه الترتب.

ومن الواضح أن التضمين والتمليك قصدي لا قهري، و يتوجه على الرأي أيضاً أن التضمين الضمني على وجه ينطبق عليه الشرط، لان حقيقته على هذا التقريب الالتزام بالضمان بالبدل، و ذلكلا يصح و لا يؤثر في الضمان إذا كان في ضمن عقد صحيح، ومن المعلوم فساد العقد في المرتبة الأولىٰ وعدم صحة الشرط الابتدائي ولقد أجاد بعض من قارب عصرنا من أعلام الأُصول في هذا الموضوع حيث ذهب إلى عدم امكان تصحيح الاقدام، إلّا بإدراج الاقدام تحت عنوان الشرط، فقال إنّ الاستناد إلى الاقدام مستقلا، إمّا مسامحة في التعبير، أو مردود بعدم الدليل المعتبر، والظاهر أن لا دليل عليه معتبر بما هو إقدام على الشيء و لا ضمان لعنوان الاقدام بما هو، فالقول بأن الاقدام موجب للضمان لا وجه له و اذا لم ينطبق عليه حقيقة التلف و لاتلاف على وجه المباشرة او التسبيب فلا يدل عليه حديث «المؤمنون عند شروطهم» كما واضح للتأمل.

احترام مال المسلم موجب للضمان أم لا

ذهب بعض الفقهاء أنّ قاعدة احترام مال المسلم موجبة لضمان المال، و قد قربوا ذلك بوجهين.

فقد ذهب بعض أجلة السادةﷺ أنّ احترام مال المسلم، هو عدم جواز المزاحمة له في بالقهر عليه، وليس نظير أخذ المال قهراً من الكافر الّذي لا حرمة له و لاذمة، وظاهر هذا الوجه، أنه لا يفيد إلا الحكم التكليفي و المقام هنا هو البحث عن الحكم الوضعي.

وبيانه: أن هذا بالنظر البدوي وإن كان يقتضى حرمة مزاحمته إذا كانت العين باقية، و هذا الوجه لا يفيد إلا الحكم التكليفي دون الوضعي، وإن المزاحمة محرمة حدوثاً وبقاء وإنه عند عدم تداركه بعد الاتلاف ابقاء وتحقيقاً للمزاحمة، و لما كان رفع المزاحمة بتدارك المال فيجب رفعها، وهذا المعنى يساوق الضمان الوضعي.

ودفع هذا الوجه بأن حقيقة مزاحمة أحد في ماله تعلق في المال الموجود ولا يمكن أن يعقل ذلك فى التالف و المعدوم، لا حدوثا وإيجاداً و لا بقاء، ولكن إذا فرض ثبوت البدل في ذمته، فعند ذلكتحرم مزاحمته فيما تحقق وجوده خارجاً، والمقدر وجوده في الذمة، وإن عدم تداركه و عدم تمكين المالكمن التصرف فيه بإخراجه من التقدير إلى عنوان التحقق و الثبوت نوع مزاحمة، وإن ثبوت هذا المعنى

من الضمان بقاعدة احترام مال المسلم.

فمن الواضح، أنه لا تتم القاعدة هنا، وكيف يتم ذلكو يعقل أن تكون القاعدة من الاحترام محققة لموضوعها، وثانياً إن الدليل الدال على تمامية قاعدة احترام مال المسلم، ليس إلا قوله عليه السلام «وحرمة ماله كحرمة دمه»[١] و ان المنسبق من الرواية والمنساق في الاذهان منها هو بيان الحكم التكليفي دون الحكم الوضعي من الضمان.

وقد ورد عن صدوق الأمة، قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله سباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر، وأكل لحمه من معصية الله، و حرمة ماله كحرمة دمه[٢].

والظاهر من السياق و التشبيه هو تشبيه ماله بدمه في شدة الحرمة التكليفية، وهى شدة المبغوضية المؤثرة في شدة العقوبة المعبر عنها بالكفر و المورد نظير قوله عليه السلام «لا يجوز لا حد التصرف في مال غيره بغير اذنه».

وعلى تقدير تمامية الروايةفى الضمان بقاعدة الاحترام فانها لا تشمل عمل الحر حيث أن الظاهر من اضافة المال بعنوانه هي إضافة الملكية أو الحقية و عمل الحر مطلقا وإن اعتبره العقلاء مالاً إلا أنه غير مضاف إلى عامله بإضافة الملكية وإن إضافة الكتابة إلى الكتاب والخياطة من إضافة العرض إلى موضوعه والفعل إلىٰ فاعله دون الملك إلىٰ مالكه.

و لا يتوهم أن صحة إجارة نفسه للعمل تدل على كونه مملوكاً له نظير صحة بيع الكلي في ذمته، حيث إن البايع لا يملك الكلي، بل من حيث سلطانه على نفسه له إجارة نفسه لعمل، و التعهد بمال في ذمته بعوض، وما ذلك إلّا للسلطنة دون العمل.

ثم إن قاعدة الاحترام لا تشمل المنافع الفائتة، و لا الأعمال القائمة بالعامل، من غير تسبيب من المستأجر، لأن مجرد النفع من الغير لا يقتضي الضمان، وإلّا

---

١ . من لا يحضره الفقيه ج ٤ ص ٣٧٧ ح ٥٧٨١.
٢ . المصدر السابق.

لوجوب القول به مع عدم العقد الفاسد أيضاً.

وان العقد الفاسد، ليس تسبيباً إلىٰ إيجاد العمل ليجب حفظ حرمته بأداء بدله، وإنما هو تسبيب للملكية، ومن المعلوم عدم حصولها وإن حرمة العمل لا تقتضي التضمين لا عقداً و لا تسبيباً خارجياً، وليس الاذن خارجاً في العمل يبدله مما يكون موجبا للضمان مع عدم قصد الاجارة، وتبقى المنافع على حالها من دون موجب لحفظ حرمتها على المستأجر.

قاعدة الاتلاف

الاتلاف هو إعدام الشيء، فلو أعدم مال شخص ضمنه، سواء كان على وجه الاتلاف مباشرة، أو على وجه التسبيب و يشمل المورد اتلاف الاعيان و اتلاف المنافع على ما سيأتى بيانه.

وإذا اتلف الشخص المبيع فإن كان له مثل وجب اداء مثله ولا ريب أن جميع ما يتعلق به الضمان ومنه المقبوض بالعقد الفاسد إذا تلف فإن كان مثليا وجب على الضامن مثله وإن كان قيميا يجب عليه قيمته إلا ما ضمن بالعقد تعين عليه أدائه والمدرك فى ذلك إما الاجماع كما ذهب اليه بعضهم.

وتوضيح ذلك إن مدرك المجمعين هو أدلة الضمان و لا يكشف عن قول المعصوم عليه السلام و لا عن دليل معتبر و لم ينعقد على مفهوم واضح مبين و انعقاده على مفهوم مجمل لا يتمسك به مع فرض الاجماع فى المقام غير تام.

الثاني الآية الشريفة قوله عزوجل «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم»[1] و ظاهر الآية إنها ناظرة الى اعتبار المماثلة في مقدار الاعتداء وإذا لم يتم الاجماع ولا الآية، فالعهدة نفس أدلة الضمان و هى وان لم تكن على وجه الدلالة المطابقية تدل على وجه الدلالة الالتزامية لأن ظاهر قوله عليه السلام «على اليد ما

---

١ . سورة البقرة: آية ١٩٤.

اخذت حتى تؤدى» على ما بيناه مفصلاً من ضمان المثل عند التلف و بعده ضمان القيمة.

وإن المرتكز في الذهن أن أداء المثلى بالمثل وأنه يعد المثل عرفاً من مراتب العين التالفة وإن كان في المرتبة الأولىٰ هو غير العين التالفة ولذا أن الكلي ينطبق على التالف وعلى المثل و لا يعد العرف القيمة في عرض المثل و بعد أداء المثل فكأن الضامن أدى نفس العين الّتي ضمنها.

ويعتبر في تحقق الضمان أمور: ـ

أولاً أن يكون التالف مما يتمول عرفاً وشرعاً وعلى هذا فمثل الخنفساء والحشرات و الخمر وإن وجب ردها حين بقائها. لجهة حق الإختصاص فمن الواضح أن مفاد حق الاختصاص لا يرتبط بالضمان و بعد التلف لا يتعلق بهذه الامور ضمان وعلى ما ذكرنا من تعيين فإذا لم تكن الخصوصية المثلية ممكناً حصولها و لم تكن مبذولة و كان الشيء نادر الوجود أو في غاية غلو الثمن، بحيث لا يقدر عليه غالب الناس فيما ضمنوه، فلا يجب رده وتتعين القيمة بل حتى لو كان المثل بقيمة متعارفة في بلد بعيدة، و كان الضمان بحيث إذا أراد شرائه من تلك البلد صرف مصرفاً كثيراً في تحصيله، ففي هذا الفرض أيضاً لا يتعين المثل.

وأما ما يظهر من بعضهم، أن المضمون لابد من ملاحظة الأقرب إليه فلا وجه به، إذ لا ميزان له مضبوطا في جميع الاحوال.

ولعل المقصود للقائل هو المثلية، لأنها هي الأقرب للتالف، فلا محالة يكون متعلق الضمان هو ما يعد أنه هو، و هو في المثلى المثل، و في القيمى القيمة، على ما تقدم بيانه في القيمة، فالقاعدة تقتضى ضمان المثل، لبناء العقلاء على ذلك.

ولابد أن يكون البدل هو المبدل بحسب العرف و العادة، و كأنه لم يتلف، وعند ذلك فيتعين في المثلى المثل و في القيمى القيمة.

وقد عرف الفقهاء المثلى و القيمى بتعاريف لفظية غير جامعة لأفرادها و لا مانعة من أغيارها، فمنها أن يكون تساوى الصفات والآثار بحسب الخلقة الالهية،

كالحبوب، و هذا المعنى أقرب من ما كان متساوياً بحسب الصناعة البشرية، وإذا كان عنوان المثلية منطبقاً في مورد فلا يضر أن تكون مادته من شخص، وهيئته من شخص آخر، فإن ذلك لا يوجب سلب المثلية، والميزان ما كان مثليا عند أبناء المحاورة.

و عليه فما ذكره المحقق النائيني، من ان اختلاف المادة والصورة من شخصين لا يوجب المثلية، حيث إنّ المثلية هى ما كانت بنظر العرف، وليس من شرط المثلية أن تكون المادة و الهيئة فاعلها واحد.

وأحسن وجه في تعريف المثلي، هو ما تشابهات أفراده من نوعه وصنفه، وإذا تشابهت أفراده و جزئياته في الصورة والصفات، ولازم ذلك التساوي في الرغبات والمالية، فالميزان هو تساوي الأفراد في النوع و الصنف دون الجنس و جنس الجنس.

ومن هنا يتضح لك أن ما أفاده شيخ الأساطين في هذا الموضوع لا مورد له وإن كان التأمل يقتضي أن تعاريف المثلي والقيمي لفظية يراد بها الاشارة إلى المعنى وإن جواز السلم أو جواز بيع بعضه ببعض حكمان شرعيان وهما اجنبيان عن حقيقة المثلى و بعيدان عنه.

فالمراد بالمثل والقيمة ما هو عند العرف و يكون الاختلاف في التعريف من مورد التحديد بالمفهوم العرفي، من غير اصطلاح من الشارع، في مابين المثلى والقيمى فالاولى هو ما ذكرناه في مفهوم المثلي من تعريفه للاشارة الى معناه، وان شك فى تعيين المثلى و مفهومه، فالرجوع الى مايقتضيه الأصل.

وإجمالاً ليس المتساوي في الصفات بحسب الجعل الخلقي والصنع العرضي مثلياً على جميع الأقوال، و على كل فالأقرب هو المتساوي بحسب الخلقة الأصلية، والمحصل من مجموع ذلك، أن الميزان في المثلى ما هو المفهوم العرفي، والمفهوم العرفي عند ابناء المحاورة ما كانت نسبة الكلي إلى أفراده على نحو التساوى و إذا لم يكن على نحو التساوي فقد خرج عن كونه مثلياً فالميزان أن تكون نسبة الكلي على

أفراده من غير تفاوت، وإذا تفاوتت الأشخاص والأفراد فليس بمثلى، ولابد أن تكون الأفراد لا خصوصية لها.

ثم اعلم أن ما يتغير بالبقاء من تأثير الهواء، كالخضروات والفواكه وكل ما يفسد من يومه، فهو محل كلام في كونه مثليا أو قيمياً.

وقد ذهب شيخ الطائفةﷺ في المبسوط، إلىٰ كون الرطب و العنب قيمياً، وحكى شيخ الأساطينﷺ عن بعض من قارب عصره، أنهما مثليان، فالمتقين من المثلى هو ما بيناه، وبعضهم ذهب أن يكون المماثل كثيراً، واكتفى بهذاالعنوان في المثلية، لأن مالا يمكن رده عادة لا يستقر في عهدة الضامن ضامناً لمثله، وبعضهم ذهب إلىٰ تماثل الصفات، بأن يكون تماثل الصفات موجبا لتماثل القيمة وتقاربها، وبعضهم نفى مالو تقارب بعض لبعض في الصفات والآثار، ولكن كان الثمن متفاوتاً جداً في القيمة، فلا يعتبر مثلاً.

وعلى ما بينا فالمتيقن في المثلية هى الحبوب المتحدة في الصنف دون الجنس و النوع، والمتيقن من القيمى هى الحيوانات، و عليه فلاتكون الجواري والعبيد من المتماثلين.

والمدار في المثليات على اتحادهما في النوع والأفراد، وعدم وجود خصوصية في الأفراد، فإنّه يكون أجنبياً عن ضمان المثل، والأقرب مما ذكرناه كله هو ما اتحد نوعاً و صنفاً دون مجرد الأقربية، و دون ما يراه العرف مثلياً واعلم أنه ليس من المثلي أُصول المعادن، فإن النحاس و الحديد ونحوهما وإن كان ظاهرها يعطي المثلية ولكنه ليس كذلك حيث إنّ التفاوت بينها في الخشونة و اللين مما يلحقها بالقيمي.

مقتضى الأصل

إنّ المثلى والقيمى إن كانا من قبيل الشك بين الأقل والأكثر، فهو مجرى البرائة وقد صرح شيخ الأساطين﵀ بجريان البرائة وإن عدل عنها، وإن كان التحقيق أن المقام ليس من هذا القبيل، بل من قبيل المفهومين المتباينين.

ومقتضى القاعدة، هو إرجاع المثل والقيمة إلىٰ المالك الّذي تلف ماله، و ان الفرض هو اشتغال الذمة بأحد الفرضين، من غير فرق بين الحكم الوضعي والتكليفي.

و ينحل العلم الاجمالي برضى المالك والضامن بدفع أحد الأمرين عما في ذمته، و الا فيتعين على الضامن دفع الأمرين عوضاً عما اشتغلت به ذمته وأما إذا اختلف الضامن والمالك في ذلك، وترددنا في وجوب دفع الأمرين على الضامن، ولا دليل على التخيير لأحدهما، فالمرجع عند ذلك هو الحاكم الشرعي في تعيين ما ضمنه المتلف، وإن جوز بعض أعلام الفقه، القرعة، وقد بينا في علم الأصول التردد في القرعة ومواردها، و عند ذلك فيجبر الحاكم الشرعي المالك باختيار أحدهما اذا سلمهما الضامن.

وإن جريان البرائة إنّما يتم إذا كان الدوران بين الأقل والأكثر ومن الواضح أن هذا المورد ليس منه، و ليس المقام من باب التعيين والتخيير أيضاً لعدم احتمال

التخيير واقعاً والحكم حقيقة، إما بالمثل أو القيمة.

ومن هنا يتضح لك ضعف أداء المثل القيمة من الضامن، و لو تعين عليه عقلا، فلا يصح للمالك أن يأخذ كلا من المثل و القيمة ثم أنه لوسقط المثل عن المالية أو صار مما لا يعتني بماليته، فلا يكفى دفع الضامن للمالك المثل وتعيين القيمة.

الحكم فيما شك بأنه مثلي أو قيمي

إذ شك الشخص في شيء أنه مثلي أو قيمي، فهل الأصل هو الضمان بالمثل أو القيمة او تخيير الضامن لاصالة براءة ذمته عما زاد على ما يختاره؟ أو تخيير المالك لأصالة اشتغال ذمة الضامن؟ أو الرجوع الى القرعة أو الصلح القهري؟ وجوه تبتنى على دلالة على اليد بكيفية الضمان، أو أن المورد من دوران الأمر بين المتباينين أو الأقل والأكثر.

وإذا بنينا على الأقل والأكثر فهل المقام من باب الخروج عن العهدة فيكون المورد من الاشتغال، أو أن التردد في أصل التكليف، فيكون المرجع البرائة و مآل ما ذكرناه من الوجوه يبتنى على ما بيناه في قاعدة على اليد، من أنها تفيد ترتب الضمان، من أداء العين أولاً، وأداء المثل ثانياً، لأن العرف يرى أن المثلى مما انطبق عليه عنوان المأخوذ باليد، و فردا تنزيلياً و مشابها لما اتلفته اليد.

ثم بعد ذلك القيمة، أو أن بعد ذهاب الخصوصية فليس هناكشيء يقوم بتلكالخصوصية، فتكون نسبة الضمان إلىٰ المثل من قبيل المتباينين فيتخير أحدهما، أوكما اخترناه من أن اليد ضامنة لخصوصية ذلك الشيء، وإذا فقد الشيء فيرى العرف أن ما كان مضموناً بكليه قد تعين فيه المثل، فيكون المثل في ضمانه مقدماً على القيمة، وإذا فقدت العين و المثلية فلم تبق إلا المالية.

فعلى ما اختاره المشهور يكون انحصار الضمان بالمالية، حيث ذهبت العين وذهب مثلها، فتعيين المرتبة الثالثة و هى ماليته.

وأما على ما بنينا عليه من أن المالية ليست مرتبة من مراتب وجود الشيء، وإنما هي من الجهات التعليلية وتتعين عرفا عند ذهاب العين والمثل من باب أن المال المضمون لا يذهب هدراً لا أن المالية من مراتب العين كما يراه كثير من الاساتذة.

حصول المثل بمال كثير

إن وجود المثل في صورة مالو لم يحصل إلا بثمن كثير غير متعارف جداً، فاذا كان غير مبذول و لا يشترى إلا بثمن غال غير متعارف، فالظاهر سقوط أدائه، لما هو مرتكز في الاذهان، من أن الشيء إذا لم يكن مثله كثيرا و مبذولا فهو قيمى، فاذا كان لا يباع الا بقيمة كثيرة، فإنه يسقط بالتعذر لزيادة قيمته كثيراً، ويرجع الأمر أخيرا الى القيمة، لأن الضمان بالمثل فيما يمكن ادائه عادة. و حسب الفرض لقلة وجوده و عزة ثمنه وجوبه عن الضمان، و ادائه لصاحب المال، و عليه فيتعين الانـتقال الى القيمة.

أضواء على ما تقدم

اعلم أن المراد من القيمة، ليس هى المالية السارية في كل مال على وجه أن يكون الانطباق على وجه الحمل الشايع الصناعي، ولو بنى على هذا لكان اخراج المالية هو المتيقن، ويكون الشك في المثل من الأمر الزائد، وعند ذلك فتجري البراءة، في اشتراط المثل.

وعلى هذا فتعين أن القيمة هى المالية المخصة و لا مطابق لها في نظر العرف إلا الدار والدينار، مما هو متمحض بعنوان المالية.

وأما لو كان المراد بالقيمة هى المالية السارية لكان للضامن أن يؤدي بدل القيمي التالف شيئاً آخر، نظير الحنطة و الشعير، فيتعين النقود في القيميات شاهد على أن القيمة هي المالية المحضة، لا المالية السارية، و التفاوت بين المثل و القيمة، كالتفاوت بين الماهية بشرط شيء وبشرط لا.

ومن الواضح تباينها وعليه فيكون الأصل هنا هو الاحتياط و ان سقوط الذمة اليقينية بأداء العين وهو المثل متعين و بغيره مشكوك والاصل عدم سقوطها وإن جاز بأن ثبوت تعينها بالمماثلة من حيث الحقيقة مشكوك والناس منه في سعة و اذا تعين الاحتياط فهو بدفع المثل.

وأما إذا كان دوران الامر بين المتباينين من المثل والقيمة تعين على الضامن

دفعها إلى المالك ولكن حيث إن ما في الذمة إما كلي المثل أو كلي القيمة وإذا دفع الضامن كلا منهما للمالك صار أحد المالين ملكا للمالك والآخر باق على ملك الضامن وليس للمالك التصرف في كل منهما، و على هذا الفرض فلابد من التراضى أو المراجعة إلى الحاكم الشرعى فيتعين على الحاكم الشرعي الحكم عليهما بالصلح قهراً و لا تيعين للضامن تمليكالمثل و القيمة لصاحب المال لتفريغ الذمة على وجه القطع من حيث عدم تمكن الضامن من التصرف في ملكه الّذي دفعه إلى المالك فهو ضرر ناشيء عن قبل لزوم الاحتياط عقلا لا من جهة الحكم الشرعي إذ ليس إيجاب المثل أو القيمة ضرراً على الفرض.

وأما ما حكم به بعضهم في المورد بالقرعة فغير تام لأن الشهبة في هذا المقام حكمية و عن ذلك فلا تجري القرعة و قدبينا ذلك تفصيلاً في علم الأصول والقرع لا تشمل إلا الشبهات الموضوعية.

وأما تخيير الضامن بالدفع فلا دليل عليه إلا دعوى بعضهم الاجمال وهو واضح المنع في أمثال هذه المقالات وإذا قلنا بعدم وجوب دفع الطرفين على الضامن تخير دفع المثل أو القيمة. وبكلمة موجزة يتعين على الضامن أحد الأمرين ولعل هذا مما تسالمت عليه الكلمات دون ما تقتضيه القواعد الّتي بيناها من الاحتياط. ومن الواضح أن دفعها مما يسلتزم لاداء مافى الذمة سواء رضى المالك باحدهما بالخصوص فلا يتوقف القطع بالبرائة بدفع ما يختاره المالك ونسبة الأصل إلىٰ كل منهما على حد سواء.

المبيع إذا كان تالفاً فهل يضمن بالمثل أو بالقيمة

المعروف أن البيع إذاكان تالفاً يضمن بالقيمة، وحكي الخلاف عن الاسكافي والمحقق و الشيخ.

وتوضيح المسألة أن المقام تارة ممالا يقع له مثل، ولا ريب في هذا الفرض أنه يتعين الاداء بالقيمة، إذ لا مثل له و لو نادراً فلا ضمان إلا بالقيمة وأما لوكان له مثل فلابد من الضمان أولا بالمثل، و لا ينتقل الفرض الى القيمة.

وحق البحث أن يقع بين أمرين، أولاً أن ليس لذلكالتالف مثل وعنده فيتعين الضمان بالقيمة، وثانياً أن يكون به مثل و لكن لا يمكنه الاتيان به و تقديمه للضامن فيتعين أيضاً الضمان بالقيمة وأما لوكان له بالقيمة ويمكن للضامن أن يؤديه ولو بثمن غال وكان الضامن يسعه الأداء و شراء ذلك فيتعين عليه أداء المثل.

وعند ذلك فما ذكره شيخ الطائفة والمحقق والاسكا في من لزوم القيمة لابدان يكون نظرهم فيما إذا تعذر المثل لا فيما إذا أمكن أداء المثل فإنّه يتعين المثل.

وأما إذا كان الشيء قيمياً و لا مثل له أصلاًكإتلاف بعض الحيوانات ونحوها مما لا مثل لها، تعي أداء القيمة، و تدل عليه الروايات الكثيرة، و عند ذلكفلا حاجة إلىٰ التمسك بصحيحة أبي ولاّد في الدلالة على المطلوب، لا بقولهﷺ «من اعتق شخصاً من عبد قوم عليه»، و ان مقتضى اطلاق أدلة الضمان في القيميات هو

ذلك بحسب المتعارف عليه فمثل تلف البغل و العبد، مما يتعين فيه القيمة، وتنزل كلمات الأعلام من الشيخ و غيره على هذا الفرض، وليس كلمات الشيخ وغيره مخلفا لما بيناه، وليس هناك مسلك ثالث بالفرق بين الشيء بمثله وعدمه، فإنّه ليس قولاً ثالثاً.

وملخصاً إن الميزان في الشى إن كان له مثل فيتعين أداؤه، وإلا فيرجع الى القيمة وأما إذا لم يكون للشيء مثل نظير الحيوانات المختلفة في الحقيقة، فينحصر أمر ضمانها بالقيمة، إذ لا مثل لها، وأمّا أن الضمان يوم التلف أو الضمان يوم الأداء أو يوم القبض والمخالفة فسيؤتى بيانه.

وحيث انجر البحث بنا إلىٰ هنا فنتعرض بالمناسبة إلىٰ الرواية المعروفة، فقد روى شيخ الطائفةﷺ في الصحيح، قال اكتريت بغلاً إلىٰ قصر بني هبيرة ذاهباً وجائياً بكذا وكذا، وخرجت في طلب غريم لي فلما صرت قرب قنطرة الكوفة، خبرت أن صاحبي توجه إلىٰ النيل فتوجهت نحو النيل، فلما أتيت النيل خبرت أنّه توجه إلىٰ بغداد فاتبعته و ظفرت به و فرغت مما بيني ورجعت إلىٰ الكوفة، و كان ذهابي ومجيئي خمسة عشر يوماً، فاخبرت صاحب البغل بعذري، واردت أن أتحلل منه فيما صنعت وأرضيه، فبذلت له خمسة عشر درهماً، فأبىٰ أن يقبل، فتراضينا بأبي حنيفة وأخبرته بالقصة وأخبره الرجل، فقال لي ما صنعت بالبغل قلت رجعته سليماً قال نعم خمسة عشر يوماً قال تريد من الرجل قال أُريد كراء بغلي فقد حسبه على خمسة عشر يوماً فقال إنّي ما أرى لك لأنه أكراه الى قصر بني هبيرة فخالف فركبه إلىٰ النيل وإلىٰ بغداد فضمن قيمة البغل وسقط الكراء فلما رد البغل سليماً وقبضته لم يلزمه الكراء.

قال فخر جنا من عنده وأخذ صاحب البغل يسترجع فرحمته مما أفتى به أبو حنيفة وأعطيته شيئاً وتحللت منه و حججت تلك السنة فأخبرت أبا عبدالله ﷺ بما أفتىٰ به أبو حنيفة فقال في مثل هذا القضاء وشبهة تحبس السماء ماءها و تحبس الأرض بركاتها فقلت لأبي عبدالله ﷺ فما ترى أنت جعلت فداك قال ﷺ أرىٰ له

عليك مثل كراء البغل ذاهباً من الكوفة إلىٰ النيل وذاهباً من النيل إلىٰ بغداد ومثل كراء البغل من بغداد إلىٰ الكوفة وتوفيه إياه قال قلت جعلت فداك فقد علفته بدراهم فلي عليه علفه قال لا لأنك غاصب قلت أرأيت لو عطب البغل أو نفق أليس كان يلزمني قال نعم قيمة بغل يوم خالفته قلت فإن أصاب البغل عقر أو كسر أو دبر قال عليك قيمة ما بين الصحة والعيب يوم ترده عليه قلت فمن يعرف ذلك قال أنت وهو إمّا أن يحلف هو فيلزمك وإن رد اليمين عليك فحلفت على القيمة لزمه ذلك أو يأتي صاحب البغل بشهود يشهدون أن قيمة البغل حين اكترى كذا وكذا فيلزمك فقلت إني كنت أعطيته دراهم ورضي بها وحللني فقال عليه السلام إنّما رضي بها وحللك حين قضى عليه أبو حنيفة بالجور والظلم، ولكن إرجع إليه فأخبره بما أفتيتك به، فإن جعلك في حل بعد معرفته فلا شيء عليك بعد ذلك الخبر.

وليست الرواية دالة على اعتبار أعلى القيم من حين الغصب إلىٰ التلف كما هو واضح، وان دلالتها على يوم المخالفة ليس بذلك الظهور التام بأن الضمان بيوم المخالفة، ولما كانت المدة قصيرة من زمان المخالفة إلىٰ رجوعه إلىٰ صاحب الدابة، ولم تصرح الرواية بتلف البغل حتى يقال إن الرواية عدلت عن يوم تلف البغل، وصرحت بيوم المخالفة.

ومن الواضح أن للعين في كل زمان من ازمنة تفاوت قيمته مرتبة من المالية، أُزيلت يد المالك منها وانقطعت سلطنته عنها.

وحيث إن الرواية غير متعرضة للتلف، بل كانت متعرضة لرجوع العين، إذ بعد رجوع العين لا مورد لضمانها فضلاً عن كونه يوم المخالفة أو غيره، ولم تتعرض لصورة التلف، بل من الجائز أن الشخص لما كان مستأجر لمدة معينة ثم خالفها المستأجر، فالشارع المقدس قد جعل الضمان عليه من يوم المخالفة، فهي لبيان أن الضمان في هذا الفرض و العهدة على المستأجر في يوم المخالفة، من غير تعرض لاستقرار الضمان بيوم المخالفة او عند التلف.

وإجمالاً فالرواية غير ظاهرة ذكره بعضهم، من أن ضمان الشيء و قيمته يوم

المخالفة، و لا تفيد إلا ثبوت الضمان على المستأجر في يوم المخالفة فإنه ضامن منها على وجه استقرار الظهور في يوم المخالفة أو يوم الغصب أو يـوم الأداء وإن المنساق في أذهان العرف هو أن الضمان بالتلف.

ولعل الشارع المقدس في حكمه ببعض الروايات بالضمان طبقالما استقرت يه السيرة العقلائية من أنه يوم التلف إلا أن يرد دليل صريح بعدم اعتبار يوم التلف وأن الميزان هو يوم الغصب أو يوم الأداء ولكن المفروض على عدم وجود ذلك. و قد استدل العلاّمة[1] للقول باعتبار يوم الغصب لأنه زمان إزالة يد المالك.

وتوضيحة أن كل زمان من أزمنة الغصب والعدوان قد أزيلت فيه يد المالك من العين على حسب ماليته فإذا استمرت الإزالة إلىٰ زمان التلف وجبت غـرامـة أكثرها، فالرواية لا يستفاد منها أكثر من أن الضمان من يوم المخالفة لكن على وجه منع يوم التلف أو رفع أدلة الضمان من يوم الاداء أو أعلى القيم أو تعيين المثل أو الضمان بالتلف فإنّ جميع هذه الامور ليست الرواية في مقام رفضها وتعيين زمان يوم المخالفة بالغصبي، ولا عبرة بزيادة القيمة بعد التلف واعلم أن ما ذكرناه من الخلاف إنما هو في ارتفاع القيمة من حيث الزمان.

وأما إذاكان بحسب الأمكنة إذاكان في محل الضمان بعشرة وفي مكان التلف بعشرين وفي مكان المطالبة بثلاثين فالميزان هنا هو اعتبار محل التلف.

ومن الواضح أن مالية الشيء تختلف بحسب اختلاف الأمـاكـن والخـلاف المذكور وإنما هو في ارتفاع القيمة السوقية المسببة من رغبات الناس وأما إذاكانت الزيادة في العين فالظاهر من كلماتهم الضمان بأعلى القيم و عند التأمل لا ترى أن قيم التالف مختلفة وإنما الزيادة في بعض أوقات من جهة الزيادة العينية وكأنها جزء فائت والخلاف المتقدم يجرى في الزيادة الفائتة لأن بيوم فواتـها أو يـوم ضـمانها أو أن المدار ليس على هذين الفرضين وإنما هو على أعلى القيم.

---

١ . قواعد الأحكام ج٢ ص٢٢٦، مختلف الشيعة ج٦ ص١٢٧.

تلف العين حكم تعذر الوصول اليه

إن في حكم تلف العين في جميع ما ذكر من ضمان المثل أو القيمة حكم تعذر الوصول إليه كما لو سرق أو غرق في البحر أوضاع أو أبق لما دل على الضمان بهذه الامور في باب الامانات المضمونه و هل المعتبر في مقام الضمان هو اليأس من الوصول إليه أو بعدم رجاء وجدانه أو يشمل مالو علم في مدة طويلة بتضرر المالك أو بمدة قصيرة، و كلمات الفقهاء مختلفة فبعضهم اعتبر الوجهين الاولين دون غير هما وبعضهم اعتبر الجميع مالم يكن الزمن قصيرا من غير ضرر يعتنى به.

والّذي يعطيه التأمل هو هذا الوجه و عند ذلك فينتقل الامر إلى المثل إن أمكن وإلا فالى القيمة و لكن لو رضى صاحب المال بالتأخير و لو طالت المدة رجاء لحصول العين فلا يجب على الضامن الدفع من المثل و القيمه و الا فالملك باق على ملكية صاحبه إلى أن يحصل أو يكون بحكم المعدوم الّذي لا يمكن تحصيله و لا تيسره الى الضامن.

واعلم أنه إذا تلفت العين كان للضامن حق في رجوع البدل مثلا و قيمة ولا يصح لصاحب المال ان يمتنع من الاخذ إلا أن يبرء ذمة الضامن و هذا بخلاف تعذر العين فإنه للمالك أن يصبر على الضامن في صورة التعذر و هذا بخلاف التلف كما هو واضح.

واما اذا لم تكن العين متعذرة و قد اعطى الضامن مالا للمالك يقع المال على وجه الاباحة للمالكو هذا في الحقيقة ليس تمليكاً له من الضامن بل يبقى الشيء على ملك صاحبه و لا يقع هذا الفرض اداء للعين و لا يملك ما دفع اليه الضامن إلا عند تلف العين، و ليس المقام من باب الجمع بين العوض و المعوض.

نعم لو قلنا أن الضامن يجب عليه اداء شيئين، اداء العين و اداء مال بدل عن السلطنة، و عن امتناع تصرفه في ماله كما في بدل الحيلولة و لكن الفرض غير تام على مسلكنا، إلا أن يقوم دليل على أن الضامن يؤدى العين أو مثلها اذا تلفت أو القيمة، وأن يبذل الضامن ايضاً بدلا عن سلطنة المالكو امتناع تصرفه في ماله، و لكنه مجرد فرض لا دليل عليه.

قال المحقق في محكى جامعه ان هنا اشكالا، فانه كيف تجب القيمة ويملكها الآخذ، و تبقى العين على ملكه فجعلها في مقابلة الحيلو لة لا يكاد يتضح معناه.

وقال الشهيد[1] إن هذا لا يخلو من اشكال من حيث اجتماع العوض والمعوض على ملكالمالكمن دون دليل واضح لا وجه للقول بحصول الملكلكل واحد منهما متزلزلا فانه لا دليل عليه، و ليس الا مجرد الاحتمال.

واجمالا ان تداركالسلطنة لو قلنا به، لا يجب الا تعويضاً عن السلطنة لا الملكية و من الواضح أن تدارك المصلحة والسلطنة لا يرتبط بتداركالمال، فالعين باقية على ملك مالكها.

---

١. مسالك الأفهام ج١٢ ص٢٠١.

الحيلولة لا توجب الضمان

قد ذهب بعض الفقهاء، إنّ المال الّذي تحت يد الضامن أو الغاصب، كما أنه يجب بدله من مثله أو قيمته، حيث إن المالك حرم من ماله والتصرف فيه، فلابد للضامن تسليم المال إلى صاحب المال بدلا عن ماله و عدم تيسر الوصول إليه بحيث يعد معدوماً عرفاً و عن عدم الانتفاع بماله أو لعدم سلطنته في ذلك الحال.

وما جعلوه من باب الغرامة بل من باب الضمان المصطلح وأنت إذا تأملت نجد أن لا وجه للضمان وإن فقد أن السلطنة لا يوجب بذل مال بدلا عن منعه في التصرف فى ماله وعدم السلطنة في ذلكالوقت.

وكأن القائل بهذا القول يرى أن الضمان إما بالمثل أو بالقيمة وأن يبذل مالا في قبال عدم سلطنته على ماله فعدم السلطنة يوجب بذل المال إذا لم يكن قادراً على دفع العين أو مثلها أو قيمتها.

واذا نظرت لا تجد لهذا القول وجهاً على جميع فروضه فإن ضمان الملك والقيمة هو الجرى على ما عليه العرف من الضمان فيتعين عليه إما دفع المال أو دفع المثل او القيمة.

والمفروض أن السلطنة بما هى سلطنة لا توجب مالا وضمانا وإن اختلج في ذهن بعضهم أن الضمان حيث لا يمكنه ارجاع العين وأن المالك لا يبقى محروماً من

ماله فهولا يوجب الضمان بالمعنى المصطلح من المثل أو القيمة.

و قد يستدعى البحث طوراًآخر من البيان و هو ان المستفاد من كلماتهم أن الضمان لصرف التعذر لا التلف وما بحكمه ثم ان يعد تلفا لا يعد من بدل الحيلولة وإن كان في بعض الموارد يشك فى أنه من مصاديق التعذر أو التلف و ذلك نظير ما لو غرق المال و لكن لم يحصل الجزم باليأس منه لابد في المقام من تأسيس الاصل و بيان موارد الغرامات.

وإن الاصل في المسألة أن حديث «على اليدما اخذت حتى تؤدى» أن المال بجميع حالاته من الشخصية و المثلية و المالية و السلطنة يقع في عهدة الضامن والخارج ليس إلا ارجاع العين لمالكها و يبقى الباقى في عهدة الضامن و اذا لم يكن رد العين فللمالكالمطالبة ببدله فثبوت البدل عند التعذر و الحاقه بالتلف يتوقف على دليل.

ومقتضى القاعدة أنه إذا شك في صدق التلف أو التعذر، فالاصل براءة ذمة الغاصب ومن بحكمه.

موارد الغرامات

إن موارد الغرامات على ما حكماه جملة من اعلام الفقه، أنها أربعة:

اولا ـ التلف الحقيقي ـ ثانيا ـ تلف جميع الانتفاعات في جميع الاوقات و هذا القسم ينحل الى أمرين:-

الامر الأوّل ـ ما تخرج العين فيه عن الملكية، وليس هناك إلا حق الاختصاص، ونظير ذلك كون الخل خمرا، أو عدم الانتفاع المعتد به.

الامر الثاني ـ أن لا يخرج الشيء عن الملكية، كما لو انكسرت الظروف الصينية.

ثالثا ـ تلف بعض الانتفاعات الّتي ليس مما يتقوم بها الملكية في جميع الاوقات و مثاله الحيوان الموطؤ، حيث انه لم يتلف منه الا الانتفاع في بلد الوطىء.

رابعاً ـ تلف جميع الانتفاعات في وقت مخصوص ومثلوا له باللوح المغصوب فى السفينة، و يخاف بنزعه على النفس المحترمة من الواضح إن القسم الثالث لو لا دليل في مورده على الضمان فمقتضى القاعده عدمه، لعدم فوت معظم الانتفاعات فالضمان في المورد الخاص محتاج الى الدليل، و القسم الرابع الّذي هو مؤدى بدل الحيلولة، وعلى أي فرض من قبول بدل الحيلولة او منعه لا يقتضى دخول البدل في ملك الضامن، لانه غرامة عن مبدل و ليس وهو بعوض عنه.

ومن هنا يتضح لك أن ما ذهب اليه شيخ الاساطين من أن وجوب الغرامة لو اقتضى ملكية المتدارك من باب عدم امكان الجمع بين العوض و المعوض، لا قتضى فى الجميع و لو لم يقتض ذلك لا يقتضى في الجميع.

و اما ما احتمله بعضهم انه إن خرج الحيوان عن ملك المالك، فلابد أن يدخل في ملك الغارم والا يبقى الملك بلا مالك لا وجه له، لان خروجها عن ملكه لايقتضى دخولها في ملك الغارم لامكان دخول ذلك في بيت مال المسلمين، ولأنه لا موجب لخروجه عن ملك المالك، لأن الغرامة ليست عوضا. لتقتضى دخولها في ملك المضمون له خروج العين الّتي وجب على الضامن غرامتها عن ملكه وأما جواز أن شيخ الاساطين قدس سره قد استفاد من الرواية الدالة على غرامة الحيوان، فإن قوله عليه السلام يغرم ثمنه، ظاهر في الحيوان بالوطى يدخل في ملك الواطى، فان التعبير بالثمن إنما هو لبيان ذلك، و ليس في الرواية أي شعار بما استفاد منها.

اقسام التعذر

اولاً ـ ما تعذر لأمر خارج ـ وإن كان في النظر الى ذلك الشيء و ذاته غير متعذر.

ثانياً ـ أن يكون لعدم التمكن خارجاً.

ثالثاً ـ أن يكون لخروج المال بالرد عن المایة: نظير الخيط اذا غصبه الخياط وجعله في ثوب فانه قد يكون اخراجه من الثوب مفضياً الى التلف.

رابعاً ـ ان يختلط بماء آخر و يمتزج به، و من الواضح أن بدل الحيلولة انما يجرى في القسم الأوّل دون بقية الاقسام.

الدلالة على بدل الحيلولة

الأدلة الّتي أقاموها على لزوم بدل الحيلولة و هى أمور.

أولاً ـ قاعدة لاضرر، و فيه أن قاعدة لا ضرر، نظير لاحرج ولا تقع حاكمة إلّا على الأحكام الثابتة في الشريعة الشاملة بإطلاقها لمورد لاضرر.

وأما الحكم الغير الثابت الّذي يلزم من عدم ثبوته ضرر على شخص، في قاعدة لا ضرر، لا يمكن اثباته و عدم حكم الشارع بالضمان ليس من الأحكام المجعولة في الشريعة.

ثانياً ـ إن فيه جمعاً بين الحقين بعد فرض رجوع البدل الى الضامن لو ارتفع التعذر، وفيها أنه إذا ثبت حق للمالك على الضامن مع بقاء عين ماله، لكان دفع القيمة إلىٰ الضامن من المالك مادامت العين خارجة عن تحت استيلائه، جمعاً بين الحقين، وهذا يتوقف على أن مجرد وضع اليد على المال مع بقائه يوجب تعلق حق فعلى بالبدل لصاحب المال على الغاصب، و هذا الوجه لا يلتزم به أحد، حتى بناء على القول بأن المدار في القيمي على يوم المخالفة، لأنه ليس معناة فعلية الضمان بالقيمة والعين، وإنما الفعلية مشروطة بالتلف، وبدون تلف العين، فلا حق له إلّا على العين.

ثالثاً ـ الرواية المعروفة «الناس مسلطون على أموالهم»[1] وفيه أن عموم السلطنة لا يثبت الصغرى في المورد.

---

١ . عوالي اللئالي - ابن أبي جمهور الاحسائي ج٣ ص ٢٠٨، البحار - ج٢ ص٢٧٢.

رابعاً ـ إن عنوان الحيلولة موجب للضمان ويرده أن الحيلولة لا توجب الضما، الا اذا دخل المال تحت اليد أو الاتلاف و المفروض ان قاعدة اليد لا تقتضى رد البدل مع عدم التلف، وفي الحقيقة لااتلاف.

خامساً ـ إن فوات سلطنة المالك مما يجب تداركها، ومن الواضح أن المالك ليس له إلّا الملك، وأما السلطنة فهي من أحكام الملك وتابعة للملك، فلا معنى لتعلق الضمان بها، و هذا مراد المحقق الكركي، فإنّه جعل القيمة في مقابل الحيلولة و لا يكاد يتضح معناه و حاصله أن مجرد منع الضامن عن أعمال المالك وتصرفاته، سلطنته فى ماله وحيلولته بينه وبين ماله، لا يوجب أن تكون القيمة واجبة عليه، إلا أن يراد من السلطنة الحكم الشرعي، كما أفاده شيخ الاساطين ﷺ في مكاسبه ولكنه واضح الدفع.

إذ لم يحرز ذلك من الشارع، بل المراد هي الجدة الاعتبارية والبدل إنما يقع لهذه الجدة، وهي عبارة عن كون المال تحت استيلاء المالك.

وأحسن وجه في الاستدلال عليه ما ذكره المحقق النائيني وهو أن على اليد، يقتضي كون الضامن ضامناً للمأخوذ بجميع خصوصياته الشخصية والنوعيه والمالية و الصفات والسلطنة فإذا كانت ماليته في عهدته فاطلاقه يقتضي عدم الفرق بين أن يكون التعذر دائمياً أو موقتاً وإن كان هذا الوجه يضعفه انه مع بقاء العين لا وجه له من حيث مالية المال في عهدة الآخذ.

ويستفاد من الحديث الشريف بمناسبة الحكم والموضوع أن الآخذ إما يجب عليه رد بشخصه وإما أن يصدق عليه أنه اداء له مالم يتمكن من رد شخصه ولا يرى العرف فرقاً بين التلف و التعذر من حيث دلالة الحديث فإنّ استقرار العين في عهدة الضامن يقتضى ان يخرج من تبعات ماليته.

وأنت إذا تأملت هذه الوجوه كلها، حتى ما أفاده المحقق النائيني تراها مجرد اعتبارات، لا تفيد دليلاً أصلاً.

فالقول بعدم الضمان هو القول الصحيح.

أضواء على تلك المباحث

إن المتداول في كلماتهم هو التعذر، لكن ما المراد من التعذر، هل هو التعذر العقلي، أو العرفي.

و الظاهر عند المراجعة لكلماتهم يرى أن الميزان هو التعذر العرفى، إذ المناط للأحكام الشرعية والّذي عليه أبناء العرف من القدرة، العقلية او العرفية.

وإن جهة البحث في التعذر العقلي أو العادي، غير جهة البحث في تقييد التعذر بمورد اليأس أو اطلاقه، واليأس قد لايوجب سقوط التكليف لعدم كونه متعذراً العقلي والعرفي.

ونظير ذلك أيضا أن طول الزمان و قصره، قابل لتقسيمه إليهما وإلى اليأس والعلم وإن كان الأولىٰ في بعض عبارات أعلام الفقه تبديل العلم بالقطع، لأن العلم مما يتخلف عن المعلوم في كشفه عنه بخلاف القطع، فإنّه يجوز فيه التخلف.

وأما إذا قلنا أن المالكيستحق المطالبة بالبدل من الضامن بمجرد أخذ المبدل.

غاية الامر أنه مشروط بالتلف أو التعذر، فلافرق بين أقسام التعذر، إلا أن يكون زمانه قصيراً جداً، وإن أصر على ذلكالمحقق النائيني أعلا الله مقامه، إلا أن أخذ المال مع احتمال رجوع العين أو تلفها، وأخذ مثلها أو قيمتها محل تأمل، كما

عرفت منا ذلك، لأن أخذ المال إن لم يكن صاحب الحقّ قد أسقط حقه وأخذ قبال السلطنة أو أعرض عن ماله و لو بالثمن اليسير، و الا فأخذ المال و التصرف فيه محل اشكال واضح، إلا أن يكون على وجه الإباحة دون التمليك فله وجه.

ولكن المفروض أن الظاهر من كلماتهم هو اخذ المال قبال السلطنة، و جعل المال بدلا عنها.

ويتفرع على ما قلناه أن البدل هل هو ملكللمالك أو على وجه الاباحة له.

و قد قرب المحقق النائينى أنه ملك له إذا ثبت للمالك حق في اخذه للبدل، و اذا لم يتحقق ذلك، فلاوجه للاباحة له و لعل بعضهم التزم بالاباحة حتى اذا اجتمع العوض و المعوض عند المالك أخذ المالكبدل ماله من مثل أو قيمة وأرجع ماكان من المال عنده.

وقد ذهب صاحب الجواهر في بعض اقسام التعذر، كالخيط الّذي برده يتلف المخيط الرطوبة الباقية على اعضاء الوضوء واختار ذلك السيد المحشى ﷺ في جميع اقسام التعذر وما ذكره صاحب الجواهر والسيد المحشى وانكان لا دليل عليه إلا أنه يرفع اشكال الجمع بين العوض و المعوض.

ولكن عند التأمل و الدقة ان البدل لو كان عن المالية وانه مستفاد من عموم «على اليد» فهو ملك للمالك واما اذاكان بدلا عن السلطنة الفائتة فمقتضاه كونه بدلا مباحاً له كالاباحة في المعاطاة وليس من باب التمليك لأن الغرامة لو كانت مباحة كانت بدلا عن السلطنة الفائتة ولو كانت ملكاً له فهي بدل عن مالية ماله الّتي فاتت منه زمان التعذر.

هل أن البدل للعين أم لا

هل البدل للعين دائماً أو مادام التعذر أو مالم يرد العين أو تفصيل بين القول بالملكية والاباحة وجوه و اقوال.

وقد عرفت منا أن الأقوى كونه موقتا مطلقا فيعود المال الى ملك الغارم أو تحت يده وسلطانه بعد التمكن من رد العين.

وبيانه أن من مناسبة الحكم والموضوع تبدل حيلولة المال عن مالكه أو تعذر إرجاع العين إلى مالكه موضوع للحكم بوجوب الغرامة و ليس علة له حتى يمكن ان تبقى الغرامة للمالك دائماً لجواز كون حدوثه آناً ما كافياً لبقائها له دائماً نظير ما قالوه فى باب الطهارة إن الماء إذا تغير لونه أو طعمه أو رائحته فإنه لا يحكم عليه بالطهارة مالم يلاق الجارى أو ما يوجب طهارته وإن لم يكن جاريا كالكر.

وبكلمة موجزة أنه بعد التمكن أو بعد رد العين لا وجه لبقاء الغرامة في ملك المالك أو تحت سلطانه وحيث أنه لا يمكن الالتزام بالملكية الدائمة و لا بالسلطنة ولكن حيث انه لم يذهب احد الى الملكية الدائمية و السلطنة كذلك و لكن لا يمكن الالتزام بالسلطنة الدائمية او الملكية.

ولذا لا ترى في كلمات اعلام الفقه من القدماء عينا من هذا وذلك وإنما هى من محتملات المتأخرين و لم يحرره القدماء بعنوان ابداً.

العين ملك للضامن او للمالك او تفصيل بين الغرامات

إن العين الّتي يجب على الضامن غرامتها ملكللضامن مطلقا، أو باقية في ملكالمالك أو تفصيل بين الغرامات.

و ملخص البحث أن الغرامة ليست من باب المعاوضة الملكية و لا الشرعية القهرية، لان الدليل الدال على الضمان لا يقتضى كون العين ملكا للضامن، سواء كانت تالفة حقيقة او في نظر العرف، و لا موجب لتحقق الملكية للضامن بوجه من الوجوه، كما اذا كانت بعض الاعيان لا ينتفع بها، كالاوانى المكسورة والبائدة، أو امتناعه شرعاً، كما اذا صار الخل خمرا، او متعرة، كما ذهب اليه القائلون يبدل الحيلولة، بل في التلف الحقيقي لا يعقل دخول التالف في ملك الضامن، لان في التلف الحقيقى اما ان يقال بدخول التالف في ملكه قبل التلف او بعده، ولو قيل بدخوله قبله، كدخوله في تلف المبيع قبل قبضه آناما في ملك البائع، وكذلك فى المعاطاة، ففيه اولا- أنه يلزم تقدم المعلول على علته، ولا يخفى ان ما ذكروه لا يتم و بيانه واضح.

لأن التلف علة للغرامة، والغرامة علة لدخول التالف في ملكالغارم، فكيف يدخل في ملكه قبل التلف الّذي هو علة لعلته.

و اعلم أن الملكية والحقّ ونحو هما، من الزوجية والرقيّة، وإن كانت ليست

اموراً حقيقة، كالوجود، ولا من الامور الواقعية كالماهية و نحوها، و لكن العقلاء في مقام اعتبارهم و جريهم على طبق تشريعهم، صحيح.

فمثلا اذا اعتبر الاب لولده الصغير، فملكّه مالا فانه لا يسع الاب بعذر من الأعذار تلك الملكية و الغاء ذلك الامر، لأنه لما ملكّه داراً او بستانا فإنه لا يتمكن الأب أن يرفع يد الولد عن ملكيته في حالة الكبر أو الصغر لأن هذه الامور وإن كانت اموراً تشريعية إلا أنه لما قام ملاك عقلائى أو شرعي وإن الدار من حيث اعتبار الشارع والعرف قد صارت لولده و خرجت عن حيز ملكه و دخلت في ملك الولد فلا يمكن ارجاعها الى الاب الا اذا بلغ الولد و صار رشيداً فاعطى البستان او الدار لابيه، او مات الوالد وانتقل المال لأبيه على حسب قوانين التوارث فإنه لايمكن ارجاعها.

إذن فكل مورد حكم العرف والعقلاء بترتيب الآثار عليه فلا يمكن أن يتغير الحكم والاعتبار عن ذلك الحكم الاولى تكليفا أو وضعاً.

ومن هنا يتضح لديك أن ما ذهب إليه بعض اعلام الفقه من أن الضامن قد صار الملك الّذي تحت يده ملكاً له لا وجه له لأن إنتقال الملكاليه محتاج الى سبب تشريعى من العرف أو من الشارع، ليس للشارع هناكسبب او للعرف في تمليكه له إذ لا موجب لذلك، و لا دليل عليه.

ومن الغريب ما عن الاستاذ الأكبرﷺ، في هذه المسألة حيث ارجعها الى عالم الاثبات، وهو عدم الدلالة في ملكية الضامن، والحالة أن المسألة غير محتاجة الى ذلك، إذ الكلام في أصل السببية، لا في مقام الدليل و الاثبات، وأما حالة العدم، فاليعتبرها العقلاء موجودا وناشئاً من العدم.

واجمالا ـ ان الكلام على نحوين، فتارة على نحو السببية، و اخرى على نحو الدلالة في مقام الاثبات، و المورد عند التأمل فيه ليس الا من باب السببية، و في موردالشكوالتردد فلا يمكن اثبات آثار السببية عليها.

ثم إنه مما هو غريب من الاستاذ الاكبر، حيث انه في هذا البحث إختار ان الحقّ شأن من شئون الملكية، و مرتبة من مراتبها.

ومن الواضح كما أسلفناه في أول الكتاب أن الحقّ والملك والحكم التكليفي والوضعى مما هي مفاهيم متغايرة، وليس أحدهما من مراتب وجود الآخر، فالملكية وهي بمعنى الاحاطة، لا يمكن أن تدخل في مفهوم الحقّ، وكذلك الحقّ ليس مفاده عنوان الملكية و الاحاطة، بل مفاده مما يقرب أن لصاحب الحقّ في المورد اختصاصاً بالشيء.

ولذا قلنا في أول الكتاب أن الحقّ في كل مورد له مفهوم خاص لا يرتبط بالمكية، بل حتى لو قلنا بأن الحقوق ترجع الى مفهوم واحد، فلا يكون ذلك المفهوم، ولا ذلك الوجود من مراتب الملكية ومفهومها.

و من تأمل فيما تقدم وجد ان الحقّ والملكية و الحكم تكليفياً كان او وضعيّاً مما لايدخل في مفهوم الآخر، ولا من مراتب وجوده فما افاده الاستاذ الاكبر و السيد اليزدى من جعل الحقوق من مراتب الملكية لا وجه له.

ليس للضامن الزام المالك بأخذ البدل

إن ثبوت العين لمالكها ليس كتلف العين، فإنه اذا تلفت العين تعين على الضامن أداء المثل أو القيمة، أما مع بقاء العين واحتمال وصول صاحبها للتعذر في مدة من الزمن، فهذا لا يوجب أن يؤدى الضامن المثل.

نعم ـ لو حصل له اليأس فلا بأس به، و الفرق بين الامرين واضح، لأن مجرد التعذر لا يوجب انقلاب العين الى القيمة، فليس للضامن الزام المالكبأخذ البدل بحيث لو امتنع منه رده الى الحاكم الشرعى.

وبالجملة إن الخيار للمالكبين قبض قيمته او الصبر الى حصول نفس الشيء، ومجردة ارادة الضامن تفريغ ذمته عن تبعات العين من ضمان المنافع و ارتفاع القيمة السوقية ونحو ذلك، من نقص الاوصاف، لا يقتضى ان يكون حق الدفع للمالك من الضامن.

والضامن يضمن منافع العين المتعذر رجوعها قبل دفع الغرامة، و انه بناء على القول بالزام الضامن باعلى القيم فإنه عند التلف يضمن أعلى القيم السوقية، لكون العين في عهدته بجميع شئونها ولافرق بين ضمان المنافع و ارتفاع القيمة، و العطف لا يقتضى الاتحاد بين تعذر المعطوف والمعطوف اليه و هو التلف من جميع الجهات والحيثيات، وإنه ليس من لوازم القول بعدم ضمان ارتفاع القيم بعد التلف

عدم الضمان بعد التعذر، وقبل الدفع، وإن الحكم و احد فيهما لو تلفت العين و الاختلاف فيهما من جهة اخرى، وهي أن ضمان اعلى القيم مشروط بالتلف لانه عند وجود العين لوردها الضامن لم يتعين عليه غيرها و لا يتعين عليه اداء شيء اعلى من نسى العين المأخوذة، واما المنافع فيضمنها مطلقا.

وقد ذهب المحقق النائينىﷺ الى وجوب الدفع وإنّ مما لاكلام فيه أنه على الضامن ضمان المنافع و ارتفاع القيم للمالك والكلام إنما هو في ضمان الضامن بعد الدفع أيضا أو أنه يخرج عن عهدة التبعات بالدفع فالاقوى القول بخروجه عن العهدة لما قوينا من أن وجوب بدل العين من باب تدارك المالية وكذا في مورد تعذر ارجاع العين مع وجودها فيما لو ادى الضامن ماليتها فإنه لا مجال للقول ببقاء شيء في ذمته يستتبع المنافع فهو من قبيل ما لو تعذر اداء المثل وادى الضامن القيمة.

نعم ـ لو كان وجوبه من باب تدارك السلطنة فتبقى جميع التبعات على عهدة الضامن.

وأنت عند التأمل تجدأنّه وإن كان لما ذكره وجه و لكن المنساق الى الذهن هو أداء الضامن للعين إن أمكنه و لو في زمان متأخر وإلا فإن تراضيا على أن ما دفعه الضامن بدلا عن المالية و الملك فذاك راجع اليهما و ان كان لا دليل على اداء السلطنة أو الملك فهو باق في ذمته الى ان يختار البدلية و الا فلا أداء من الضامن للمالك.

الغرامة تعود الى الغارم برد العين لا بمجرد التمكن

إن الغرامة ليست ملكا للمالك دوماً على جميع الفروض.

والبحث هنا يقع في أنّ المال هل يرجع الى الغارم بمجرد تمكنه من رد العين او يتوقف على رد العين خارجاً ولا يكفى فيه مجرد التمكن من الرد والأقوى هو الثاني وهو مختار الاعاظم ايضاً لأن التمكن بمجرده لا يخرج العين عما هي عليه من إنقطاع سلطنة الملاك عنها وعدم كونها تحت يده فمالم ترجع العين لمالكها لا تكون تحت السلطنة ولا تعد مالا من أموال المالك، هذا في غير مورد الاصول.

واما عند التردد وكون المورد من الاصول فإن المورد يصبح عند ذلك من موارد خروج العين عن تحت السلطنة وعند الشك في أنّه علة محدثة و مبقية كذلك أو أنه علة محدثة فقط يكون من موارد استصحاب بقاء البدل على ملك المالك و لازمه عدم ثبوت ضمان جديد مضافا إلى ذلك أن مجرد التمكن من الرد لا يخرج العين عما اصبحت عليه من إنقطاع سلطنة المالك وكونها مضمونة قبل تحقق الرد بالبدل فعند التلف قبل الرد و بعد التعذر يتعيّن البدل وسقوط البدلية إنّما يكون بالرد ومع فرض تحقق البدلية كيف يجوز المطالبة بالعين.

نعم بناء على أن البدل بدل عن السلطنة يمكن التفكيك بين الاحكام الوضعية وعندها يبرء الضامن من بعض آثار المضمون دون بعضها الآخر.

إلفات نظر

إنه من الجائز للمالكالمطالبة بالعين مع كون البدل في ملكه و من الواضح أنه لاتنا في بين براءة ذمة الضامن عن مالية العين الّتي دفع بدلها و عدم عود البدل إلى ملكه بمجرد التمكن وبين جواز مطالبة المالكللعين لحق مالكى، لان براءة ذمة الضامن إنّما كانت من جهة أنه لم يبق في عهدته شيء للمالية، ولكن هذا لا ينا في بقاء العلقة للمالك بالنسبة إلى ملكه، فحقية المالك إنما هى لبقاء العلقة كما في الخل الّذي صار خمراً.

وإن النزاع في استحقاق الغارم حبس العين الى دفع المالك للغرامة و عدمه يقع في موردين أولا فيما لو وصلت العين في يده ثانيا في صورة مجرد التمكن من رد العين مع بقائها في يد الغير، فمعنى حبسها أعم من حبسها تحت يده و عدم اقدامه على تحصيلها.

وقد رجح شيخ الاساطين في بيعه، أولا عدم ثبوت حق له، لان العين لم تكن معوضة عن البدل، بل كانت السلطنة معوضة عنه، ثم رجح ثانيا ثبوت الحقّ له، لأن العين وإن لم تكن معوضة بل كان المعوض هي السلطنة، إلا أن حبس السلطنة لماكان متوقفا على حبس العين لتضمن العين السلطنة عليها فلا مانع من حبس العين وإن الدليل دال على جواز الحبس في مورد المعاوضات قبل الفسخ و بعده.

وإن المبانى الارتاكزية العرفية هى المعاوضات بين الناس بنحو التسليم والتسلم. فللبايع حبس المبيع حتى يأخذ الثمن و للمشترى حبس الثمن حتى يأخذ المبيع.

وأما بعد الفسخ، فحق الحبس و ان لم يكن خاليا عن الاشكال لأن العقد اذا بطل بطل بتوابعه، و منه الشرط الضمنى، إلا أنه ادعى الاجماع على أن لهما حق الحبس، أو أن الشرط الضمنى اقتضى حق الحبس بعد الفسخ ايضاً، و بطلانه لبطلان متبوعه لا يقتضى ذهاب أثره لأن شيخ الاساطين﵀ قال إن هذا الأثر أثر لمطلق وجوده لالبقائه و اذا ثبت حق الحبس، امالاجماع او شرط ضمنى ارتفع اشكال المحقق الاردبيلى، من ان ظلم احدهما لا يسوغ ظلم الآخر.

الخلط و المزج

قبل الورود في البحث لابد أن يعلم أنه لا يجرى ملاك بدل الحيلولة في الخلط والمزج، لأن المدار في بدل الحيلولة على تعذر رد المال وعدم إمكان رده لا تاماً و لا ناقصا، لا منضما ولا مفروزاً.

وأما إذا امكن رد المال و لو منضما منع غيره، فلا وجه للقول بوجوب البدل عليه، فإن ذهاب خصوصيات المال بحدوده و مميزاته الشخصية لا يجعله محلا لشمول أدلة الضمان، و لايعطيه اضافة مالكية.

و من المعلوم ايضا ان الاستهلاك و التلف للعين في حال المزج انما يتحقق فيما اذا المزج كان للشيء بغير جنسه، بحيث تزول به صورة الشيء الممزوج عرفا وحقيقة، كمزج مد من حليب بعشرين كر من الماء.

وأما إذاكان المزج أو الخلط بالجنس أو بغير الجنس، و لكن لم تذهب الصورة النوعية، فليس من باب الاستهلاك و التلف للعين، فلو مزج الشيء بجنسه المساوى له من دون اختيار المالكين، فإنه تقع الشركة في العين الممزوجة بين المالكين، ولو كان المزج بغير المساوى فانه تقع الشركة في مالية الممزوج، وعليه فيباع الشيء الممزوج ويعطى كل من المالكين قدر قيمة ماله او بمقدار نسبته عند الزيادة.

واما لو نقصت القيمة بسبب المزج فلا يكون النقص مختصا بأحد الملاكين بل يكون بالنسبة كذلك.

إذا استلزم رد الشيء تلف نفس أو مال محترم

قد اتفق الكل في صورة استلزم رد الشيء تلف نفس أو مال محترم بأن الضمان يرجع الى القيمة، ويسقط ضمان الشيء بنفسه.

وأما إذا كان تعذر الارجاع كالخيط المخيط به جرح حيوان يؤدى اخراج الخيط الى تلف الحيوان، فكذلكلايجوز لمالكالخيط المطالبة بنفس الخيط، سواء أدى إخراجه إلى تلف الخيط أم لا، لعدم جواز إتلاف النفس المحترمه، فله قيمة الخيط لأنه بحكم التالف.

وأما لو كان المخيط به ثوبا، والثوب يرجع لغير الضامن فالحكم كالسابق لأن الثوب مال محترم لا يجوز إتلافه.

وأما لو رجع الثوب لنفس الضامن ففى رد الخيط بنفسه عند المطالبة من المالكو عدمه خلاف بين الاعلام، فذهب بعض الى استحقاق نزعه و عندها فلولم يبق له قيمة فعلى الضامن تمام القيمة، و الا فعليه التفاوت بين صحيحه و معيبه، و قيل باستحقاق قيمته، لأن إتلافه لا يجوز حتى من المالك فهو بمنزلة التلف، والأقوى في النظر حصول الشركة بين مالك الخيط و الثوب و لا يصح اتلافه، فيكون كالثوب المصبوغ لو كان الصبغ من غير المالكفالثوب يباع و يؤخذ القدر المشتركبين كونه مخيطا و غير مخيط لمالك الثوب و قيمة الخيط لمالكه اذا كان

كونه في الثوب أقل قيمة أو مساوياً لمالم يكن كذلك و قيمته الفعلية اذا كان أزيد لان الزيادة حصلت في ملكه.

وهذه الاقوال جارية في الفسخ و الخيار والإقالة ايضا كما سيأتى بيان ذلك مفصلا في باب الخيار انشاء الله و منشأ النزاع في أن فساد الخيط هل هو بمنزلة التلف الحقيقي أو ليس كذلك.

الانشاء والمعاطاة

قد تعرض شيخ الاساطين ﷺ ، لبحث المعاطاة قبل الصيغة، ورده المحقق النائيني بأن حق البحث، التأخر عن آلية الالفاظ، لا إيجاد مفهوم البيع وفيه أن كلا من الفعل والصيغة، مما يبرز بهما مفهوم البيع، ويتساويان فيه، فلا وجه لتقديم أحدهما على الآخر رجحاناً أو لزوماً.

وقد قرّب بعضهم تقديم سببية الافعال في إيجاد المعاملة، لأن التعاطى في المعاملات بين البشر، أقدم من إبراز الالفاظ للمعانى في المعاملات و غيرها، وفيه أن تقديم استعماله لعدم التفات البشر الى سببية الالفاظ لا يوجب كون الفعل مقدما بل أن الالفاظ اسرع في التفاهم العرفى إلى إيجاد مفاهيم المعاملات و مقتضى ذلك تقديم ايجاد المعنى باللفظ وإبرازه كما رتبناه في الكتاب.

واعلم أن البحث يستدعى عرضاً قبل تحرير مسائل بيانه ان الدلالة الّتي يقوم عليها التفاهم عرفا و ما جاءت به المحاورات الشرعية و ما جاء به الكتاب يبتنى على الدلالة اللفظية الوضعية دون سائر الدلالات من العقلية و الطبيعية و الوضعية غير اللفظية وهي إن كان اللفظ دالا على تمام ما وضع له، كقولك الانسان حيوان ناطق، و قد وضع الانسان على المدلول المركب من الحيوان و الناطق.

وثانياً: ان يدل اللفظ على امر خارج عن المفهوم للزم بينهما عقلا و عرفا، بين

المدلول مطابقة واللازم، فالانسان ضاحك أو كاتب، و يعبر عن الدلالة الاولى بالمطابقة لتطابق اللفظ والمعنى، والثانية بالتضمّن، لأن اللفظ ليس بدال على تمام المعنى، وإنما هو دال على جزئه، ويعبر عن الثالثة بالالتزام لحصول التلازم، بين اللفظ الدال على المعنى والمفهوم الخارجي بلزوم عرفي وعقلي، وهذه الدلالة دلالة ثانوية للفظ، فإن اللفظ يدل على المعنى اللزام لابدالة أولية، بل بدلالة ثانوية، وهذه الدلالة باقسامها الثلاثة عينها محاورات العرف والشرع، وليست المحاورات قائمة على الدلالة العقلية و الطبيعية، وإن الدلالة اللفظية الدالة على طبيعى المعنى، ليست مقيدة بالارادة الجدية، كما بيناه مفصلا في علم الاصول.

وإن توقف الاستعمال على الارادة الاستعمالية و للفظ كما بيناه في محله، هو ما كان مرآة للمعنى، لا مجرد كونه علامة، و ليس ايضا وجوداً تنزيلياً للمعنى.

وإذا قلنا بأن اللفظ وجود تنزيلى، فليس معناه الإراءة والكشف على المعنى وأما دلالة اللفظ على المعنى المجازى فهى الدلالة بتوسط القرينية، وإن القرينة فيها كما بيناه في محله، ليست جزء الدال، كما هو ظاهر بعض كلمات علماء الادب، وليست واسطة في العروض ايضا، وإنما القرينة على ما اخترناه واسطة في الثبوت في دلالة اللفظ على المعنى، واما دلالة القرينة في الالفاظ المشتركة، فإنما هي لتعيين المراد، فقرينة المجاز واسطة في الثبوت و قرينة المشترك، واسطة في تعيين اللفظ على أحد المداليل.

و على هذا البيان يظهر لك أن الدلالة الالتزامية مع المجاز الظاهر في المدلول كل منهما كان بتوسط شيء آخر غير نفس اللفظ ففى الدلالة الالتزامية يكون اللزوم العقلى و العرفى واسطة في ثبوت اللفظ للمعنى، و في المجاز تكون القرينة، هى الواسطة في ثبوت دلالة اللفظ على المعنى، و كل منهما يكون اللفظ، دالاعلى المعنى، دلالة ثانوية، إلا أنه في الدلالة الالتزامية نفس اللفظ يقع دالا، و في المجاز بتوسيط القرينة.

و لذا كانت الدلالة الالتزامية، دلالة حقيقية لفظية، بخلاف المجاز، وأما إذا كان

المجاز، من باب سبك المجاز للمجاز، أو كانت الدلالة الالتزامية مما كان اللزوم فيها بعيداً، فليست الدلالة مرغوباً فيها، في اصطلاح الشرعيين والعرفيين، وكانت الدلالة محتاجة الى تكلف في ظهورها في المدلول، وان ما ورد به الكتاب السنة، ليس من قبيل الدلالات البعيدة، من الدلالة الالتزامية و المجاز البعيد، و تكون القرينة في الدلالة الالتزامية البعيدة، و المجاز البعيد من باب الواسطة في العروض، دون الواسطة في الثبوت، وإن اللفظ في المجاز و اللزوم البعيد، لا يكون اللفظ موجداً للمعنى، بخلاف الدلالة على المطابقة و التضمن والالتزام، أو المجاز الظاهر، فإن اللفظ موجد للمفهوم والمعنى.

ومن أضواء هذا البيان، يتضح لك، أن ما ذهب إليه بعض المدققين، من عدم الفرق بين المجازات القريبة والمجازات البعيدة، وأن الكنايات و الاستعارات مرادة بإرادة استعمالية تبعا للمعنى الحقيقى لا وجه له، فإن الكنايات والمجازات والاستعمالات كلها مرادة بارادة جدية، لابارادة استعمالية في مقام اداء اللفظ و ابرازه للمعنى و لذا كان المعروف بين الفقهاء، عدم صحة الانشاء في المجازات البعيدة و في موارد الاستعارة، والكناية أعم من المعاملات و الايقاعات.

واجمالا إن إيجاد المفهوم باللفظ، في الدلالات الثلاثة و في المجاز المشهور غير البعيد، بأن يكون اللفظ هو الدال، ويكون ايجاد المفهوم مستنداً إلى اللفظ، وإن كان بتوسط القرينة، وأما في المجازات البعيدة والكنايات و الاستعارة، فليس اللفظ موجداً للمعنى بنفسه، او بسببية القرينة وإنما يكون اللفظ دالا، على نحو أن تكون القرينة واسطة في العروض.

ومن هنا يتضح لكان المجازات المشهورة يكون اللفظ بنفسه دالاعلى المعنى وإن كان بتوسط القرينة في مقام الثبوت نظير المشتركاللفظى في دلالته على المعانى فإن اللفظ بنفسه هو الدال وإن كانت القرينة واسطة في ثبوت دلالة اللفظ على المعنى وهذا لا يتحقق في اللوازم و المجازات البعيدة و لا في الكنايات والاستعارة فإن القرينة هى دالة على المعنى مع اللفظ لا سببا لانتقال المعنى الى

اللفظ.

فالكنايات اذاً و الاستعارة من ارادة اللازم من الملزوم او بالعكس مرادة بارادة جدية بتوسط القرينة و ليس اللفظ دالا على المعنى بنفسه بارادة استعمالية.

و اذا تضح لديك مابيناه تعرف أن استعمال الصيغة في المعاملات و الايقاعات إن كانت من باب الدلالة الوضعية مطابقة أو تضمنا او التزاماً او كان المجاز مشهوراً وواضحاً صح ايجاد المفهوم معاملة كانت أو ايقاعاً باللفظ بخلاف ايجاده في المجاز والكنايات ونحوها مما كان اللفظ ليس ظاهراً في ايجاد المدلول لولا القرنية.

فاذا استعمل المتكلم في مقام المعاملة أو الايقاع الالفاظ الدالة على المدلول كانت المعاملة أو الايقاع ثابتاً، وإن كان بتوسيط الالفاظ بمعونة القرينة، فليس اللفظ مرآة للمعنى و لا دالا عليه، و لايصح وقوع المعاملة او الايقاع بذلك.

فالمدار على ما كان ايجاد المفهوم باللفظ ظاهراً فيه وإلا لم يصح الاستعمال، لأن اللفظ غير دال على المعنى بنفسه، هذا كله في المعاملات والايقاعات.

واما الايقاع في الطلاق، فله شروط أخرى وراء ما بيناه، و لا يقع إلا في بعض الالفاظ الخاصة الظاهرة، في الدلالة على الطلاق كقول الرجل للمرأة، أنت طالق أو خلية، أو اعتدى، أو نحو ذلك.

واجمالا، إنه تتعين الالفاظ الظاهرة في الدلالة، على ايجاد المعنى بنفس اللفظ، أو يكفى اللفظ مع القرينة، حتى في الكنايات و الاستعارات و يظهر من بعض القدماء والمتأخرين صحة وقوع المعاملات والايقاعات، بالالفاظ الصريحة و غيرها.

ولكن بعد ما عرفت من بياننا، أنه لابد في المعاملة و الايقاع من ايجاد المفهوم باللفظ، وان اللفظ بنفسه دال، لا ما كان اللفظ غير دال، وإنما كانت الدلالة بالقرائن الحالية أو المقالية، فإنه لايعد العرف مثل ذلك، من باب ايجاد المعنى باللفظ و إراءة اللفظ له، و يتعين ابراز المفهوم باللفظ، دون ما كان بالقرائن.

واما الشك في كفاية الالفاظ بالقرائن، او لابد من ايجاد المفهوم باللفظ، تعين

ان لا تحقق لمفهوم المعاملة او الايقاع، الا بنفس اللفظ الدال على المعنى، كما يظهر من خبر بكيربن أعين[١]، أن المطلق ممنوع لامن كل صيغة، إلا أنت طالق، وصريح صحيح ابن مسلم[٢]، عند سؤاله بالالفاظ الّتي توردها العامة، فأجاب هذا كله ليس بشيء، ثم أعقبه بالحصر، بقوله إنّما اطلاق، أن يقول أنت طالق، أو اعتدي إذا أراد به اطلاق.

وبكلمة موجزة، أن من راجع أخبار المسألة، وجد أن مذهب الحقّ ينص على التخصيص، بصيغة الطلاق بانت طالق ولا يكفي حتى اعتدي لقوة العموم في دلالته على المنع، من تخصيصه بلفظ أُعتدي أو أنت خلية.

١ . مختلف الشيعة ج٧ ص٣٤٥ كتاب الطلاق باب هل يقع الطلاق بقوله: نعم.
٢ . الكافي ج٦ ص٦٩ باب ما يجب أن يقول من أراد الطلاق، الإستبصار ج٣ ص٢٧٧ ح٩٨٣ / ١ باب ١٦٥ من أبواب ما به تقع الفرقة، وسائل الشيعة ج ٢٢ ص٤١ ح٢٧٩٧٥ / ٣ باب ١٦ من أبواب صيغة الطلاق.

جواز العقود و الايقاعات بالالفاظ غير العربية أو الملحونة

إنّ حصر الألفاظ في المعاملات و الايقاعات بالعربية الفصحى، أو اختصاصها بالعربية لا دليل عليه، فيجوز اجراء صيغة البيع والأجرة والمضاربة والمساقاة والمزارعة بغير العربية، من اللغة الفارسية و غيرها، و يجوز ايضاً أن يأتى باللغة الملحونة في العربية، كقوله بعتك الدار، واعطيتك المنزل، و آجرتك الدكان، وإنّ السيرة قاضية بجواز غير العربية أو الملحونة من غير العرب اذا كان اللفظ ظاهراً في المدلول إلّا أن يرد دليل خاص بالمنع في مورده كما في الطلاق.

والّذي اختاره الشهيد الثاني رحمه الله[1] جواز ايقاع الطلاق باللفظ الصريح و غيره بل حتى في المجازات و الكنايات و اذا جوزه في الطلاق فيجوز في غيره من المعاملات والإيقاعات بصورة أجلى وأوضح.

و لكن بعد ما اتضح لك ما بيناه وأنّ إيجاد مفهوم المعاملة لا يتحقق الا اذا كان اللفظ موجداً للمفهوم وظاهراً في دلالته عليه من غير أن تكون القرينة جزء الدال أو واسطة في العروض فإنّه ليس من إيجاد المعنى باللفظ وفي كل مورد لم يكن اللفظ موجداً للمعنى لم تتحقق المعاملة به وأمّا عند الشك في صحة المعاملة بالاستعارة والكناية والمجاز فكلّ ذلك لا يوجب تحقق المفهوم.

---

١ . مسالك الأفهام - الشهيد الثاني ج ٩ ص ٧٧.

و بكلمة موجزة يتعين ما كان اللفظ موجداً للمفهوم ظاهراً و ما عدا ذلك يقع الشك فيه، ومقتضى القاعدة، هو عدم ترتب الأثر على ما يقع الشك فيه في ايجاد المفهوم والمعنى.

وقوع المعاملات و الايقاعات بالفعل

أشرنا سابقا الى أنّ البيع وغيره من المعاملات، يقع بالانشاء، من ايجاب البايع، وقبول المشترى.

و يقع بالفعل كالمعاطاة، و الظاهر أن المعاملات كلها، مما تقع بالمعاطاة فالبيع والإجارة و الشركة و غيرها تحصل بالإنشاء القولي وتحصل بالانشاء الفعلي وهو كالمعاطاة.

وإن من الواضح وقوع المعاطاة، حتى في الايقاعات من البيع والإجارة، والوقف والهبة و غيرها، وإن وقع الاشكال والتردد، في النكاح من العقود، وفي الطلاق من الايقاعات.

أما في الطلاق، فالظاهر تسالم الكلمات، على المنع في الطلاق بالمعاطاة و ذلك لورود الأدلة في المنع، وأنه لا يقع الطلاق إلّا بلفظ مخصوص، كما حررناه في كتاب الطلاق.

وأمّا في النكاح، فالظاهر أيضا، تسالم الكلمات على لفظ مخصوص، وإن كانت الادلة، ليست صريحة في المنع، و اذا لم يتم الاتفاق فيقع النكاح بالمعاطاة و على تقدير وقوعه بالمعاطاة، فليس ذلكمن باب السفاح، كما قد يأتي ذلك في الذهن بدواً حيث ان السفاح وطى لا بعنوان التزويج، بل في ذهن كل واحد منهما

هو الاقدام على الحرام والزنا ويشهد لما بيناه أن بعض الملل يجرون عقد النكاح بالفعل و المعاطاة وهو من العقود عندهم.

وبكلمة موجزة إن العرف يرى أن البيع وسائر المعاملات بل و الايقاعات كما تتحقق بالصيغ تتحقق ايضاً بالافعال من التعاطي ولولا الشبهة في اذهان بعض القدماء أن أبناء العامة يرون البيع ونحوه يتحقق بالمعاطاة و ان الشيعة يتوقفون من ذلك ويرون أن الحكم من الشارع في المعاطاة، يثبت الاباحة الشرعية، و ان قصد المتعاطيان البيع، و لولا هذه الشبهة لما حكم أحد من الفقهاء بالاباحة في المعاطاة، لأن البيع يتحقق بالمعاطاة عرفا في كل ملة و دين من المسلمين و غيرهم وكان ذلك بمرءا من الشارع ومسمع، ولم يردع عنه، فيقع سكوته إمضاء، كالسيرة بين الملل من أهل الاديان وغيرهم.

المعاملات هل تتحقق في المجازات والكنايات أم لا

إنّ البحث حول إنشاء المعاملات بالصيغ، وأنها تختص بالحقائق و المجازات المشهورة، أو أعم من الحقايق و المجازات المشهورة وغيرها، من الكنايات والاستعارات.

فإنك قد عرفت أنّ الدلالة اللفظية، الّتي هي المحور في المحاورات العرفية المنقسمة إلى دلالة مطابقية، وإلى التضمن والإلتزام تأتى هذه الدلالة على وجهين:

الأوّل: على نحو الحكاية وإراءة المعنى باللفظ، الثاني: أن تكون الدلالة على نحو الانشاء للمفهوم، وإيجاد المعنى باللفظ بحيث لو لم يكن اللفظ متعنوناً بعنوان الايجاد، لم يكن ذلكالمفهوم متقرراً، و لا موجداً باللفظ.

فالدلالة إذاً في عالم وضعها على نحوين، نحو من الحكاية و نحو من الانشاء وإن الدلالة الالتزامية في الحقيقة، من دلالة اللفظ على المدلول عرفاً بدلالة ثانوية.

فأوّلا: مثلا: يدل لفظ الانسان على الحيوان الناطق ثم يدل بدلالة أخرى، على أنّه مدرك أوضاحك.

ولذاكانت الدلالة الالتزامية، من الدلالة اللفظية الحقيقية، دون أن تكون على وجه التجوز.

وثانيا: أن تكون الدلالة ليست على وجه الحقيقة و هذه الدلالة تارة تكون من

المجاز وأخرى تكون من الاستعارة.

وبيانه أن اللفظ إذا لم يكن دالا على المعنى الحقيقى فيراد دلالته ثانياً و بالعرض وعلى نحو التجوز يدل على المعنى المجازى فتقول زيد أسد فيستعمل لفظ أسد على نحو المجاز في الرجل الشجاع و ثانياً تستعمله على نحو أن تطلق اللفظ على اللازم فتريد به الملزوم و يكون اللفظ ليس من باب دلالة اللفظ على المعنى و لا من باب كاشفية اللفظ للمعنى أو إنشائه له بل يكون اللفظ دالا على معنى يكون ذلك المعنى بنفسه او بمؤداه دالا على الملزوم.

فمثلا إذا قلت زيد كثير الرماد يستعمل كثرة الرماد إلا في مدلوله و لكن لما كانت كثرة الرماد توجب الضيافة الكثيرة فدلّ باللزوم العقلى على كرمه، و قد يكون لا رماد في بيته، وإنّما كرمه بطريق آخر، من بذل المال، أو الثياب أو نحو ذلك.

و حيث أن المقصود، من جملة كثرة الرماد، ليس هو المدمول المطابقى، بل المراد ما يشير به إلى كرمه، فلو لم يكن في بيته رماد، وكان الشخص كريماً، صح التعبير، بأنه كثير الرماد، فالتعبير بكثرة الرماد، قد أخذ وسيلة للانتقال إلى عنوان الكرم، فجميع أنحاء الكناية هو أن التعبير باللازم دال على الملزوم.

وأما الاستعارة، فهى توسعة المفهوم لمن استعير له اللفظ، فإن قولك زيد أسد، إذا قصدت منه أن مفهوم الأسدية شامل للرجل الشارع، و ان المفهوم اوسع دائرة من الحيوان المعروف بالسبعية، و من زيد كان من الاستعارة.

ونظير ذلك التشبيه البليغ، في توسعة المشبه به للمشبه، فإذا استعملت أولا، زيد كالأسد، ثم قلت زيد أسد وكان غرضك التشبيه البليغ، فلا ريب أن المقصود، هو سعة مفهوم المشبه به للمشبه.

وأما الدلالات، من الايماء و الاشارة و التنبيه فليست من الدلالات الالتزامية وإنما هى من الدلالات البعيدة العقليه بقرائن خاصة.

وتوضيح البحث، أن دلالة اللفظ على المعنى تارة تكون، بنحو الحكاية، وأخرى تكون بايجاد المفهوم باللفظ، أما اذا كان بنحو الحكاية، كما لو أخبرت بنزول

المطر، أو بمجيء الحجاج من السفر، فليس المقصود من الجمل الخبرية إلا حكاية اللفظ للمفهوم، واظهار الماهية بالحمل الأولى الذاتى، أو بالحمل الشائع الصناعي، كما قلت، زيد إنسان، و هذه الدلالة ليست إلا إراءة المعنى باللفظ، و حكاية اللفظ عن المعنى.

وأما مفاد الانشاء فهو ايجاد المفهوم باللفظ، كما لو قلت، إضرب ولدك تأديباله، فإن اضرب، ليست حاكية، عن مدلول يراد كشفه باللفظ، بل المقصود إيجاد طلب الضرب من المخاطب وإن المفهوم الانشائى بجميع صوره، من الانشاء والترجى والتشبيه و التمنى، كلها نحو ايجاد المفهوم باللفظ، و لا ينطبق الا على ما كان بالحمل الاولى الذاتى، لا على ما كان بالحمل الشايع الصناعى.

فان الحكاية إراءة المعنى باللفظ، يشمل الدلالة على المفهوم و الماهية، بالحمل الأولى الذاتى، و يشمل الدلالة بالحمل الشايع الصناعى.

وأما في الانشائيات، فلا يشمل إلا ما كان بالحمل الاولى الذاتي، فإن ايجاد ما هو بالحمل الشائع الصناعي لا يتحقق بالالفاظ في مقام ايجادها ولمدلولها، وإنّما القابل للايجاد، هو ما كان بالحمل الاولى الذاتى.

إذا عرفت ذلك، يتضح لك أن الالفاظ في المعاملات إنّما هى في مقام ايجاد المفهوم باللفظ و هذا المعنى لا يتطابق مع الحكاية اصلا لان الحكاية اراءة المعنى باللفظ و هذا المعنى لا يتناسب مع المعاملات لانها من سنخ ايجاد المعنى باللفظ لاحكايته عنها.

و عند ذلك فيقع البحث على أن ايجاد المفهوم باللفظ لا يتحقق فيما إذا كان اللفظ حاكياً عن المدلول و لو بقرينة خارجية.

وعلى أضواء هذاالبيان يظهر لكبوضوح أن سنخ مفاهيم المعاملات والايقاعات لا يتطابق مع الحكاية و لا تكون الحاكية أو القرينة موجدة لمفاهيمها، ولو كانت القرينة أو اللفظ دالا على مفهوم المعاملة، لكن تلك الدلالة، ليست دلالة أولية، بل ولا دلالة ثانوية، تنشأ من اللفظ، كالدلالة الالتزامية اللفظية.

و من هنا اتضح لك، ما في بعض الكلمات، من صحة تحقق مفهوم المعاملة أو الايقاع بالالفاظ الحاكية عنها، أو بالقرينة، حتى جوزوا صحة الايقاع والمعاملة بالكناية و الاستعارة فإنه واضح المنع، لأن دلالة الكناية و الاستعارة، وإن دلت على المفهوم نظير دلالة الكتابة، و اذ اعتبر البايع و المشترى، أنه إذا ضرب بيده على يد المشترى باليد اليمنى، كان بيعاً، وإن كان باليد اليسرى لم يكن بيعا، فإن ملاقات يد ليد، من اليد اليمنى، وان دل على عنوان البيع، ولكن المفهوم لايوجد بملاقات يد على يد.

فالمفاهيم الانشائية، لا تتحقق، إلا بما هو سبب في نظر العرف، وإنما وقع ذلك، من باب الدلالة والمرآتية، و لوتم ذلك لاكتفى بالكتابة، أو وضع يد على يد، على عنوان العقد وهو الالتزام النفسى من الطرفين، و لا يمكن الالتزام به من أحد.

وإجمالا، إن الالتزام بصحة الكناية و الاستعارة والمجاز غير المشهور، بمطلق المبرز، ليس من باب العقد و المعاملات والايقاع، وإنما هو من باب تراضى الطرفين بانتقال المال، من أحدهما إلى الآخر، وهذا المعنى لا يرتبط بباب المعامله ويكون من افراد مصاديق الاباحة الّتي تجتمع مع التمليك والتصرف.

اذاً لابد لنا من الالتزام، في باب المعاملات و الايقاعات على حسب مابنى عليه الشارع والعرف من ايجاد المفهوم بالدلالة الإنشائية لا من باب دلالة شيء على شيء مطلقا، ولذا لو تمت الدلالة، و قامت القرينة على ارادة الانتقال، ولكن بعد ذلك أراد الرجوع في ماله فإذا بنينا على الانشاء لم تتم المعاملة، و صح له الرجوع، ولا أظن من أخذ الفتوى بعدم صحة الرجوع، إذ كان اللفظ من باب الحكاية عن مفهوم المعاملة أو الايقاع، ولا سيما إذا كان اللفظ مبرزاً فقط عن ارادة المعالمة ومن هنا لم يصحح أحد انشاء المعاملة، بنفس الكتابة ولا سيما اذا كانت الكتابة، من عنوان، بعت، وقبلت.

موارد الشك

إعلم أنه لو وقع الشك في مورد، لم يكن من إيجاد المعنى باللفظ، فهل الحكم هو تحقق المعاملة بالكناية أو الاستعارة، أو المجاز المشهور، أولا تحقق لمفهوم المعاملة و الايقاع، إلا بإيجاد اللفظ.

إن من الواضح أنه في موارد الشك، لا يمكن ترتيب آثار المعاملة، إلا عند تحقق إيجاد مفهوم المعاملة باللفظ، لا مجرد القرينة و الكاشفية، ولذا لو ادعى أحد الطرفين الدلالة على المعنى، و لكن اتفق على أن الدلالة ليست من باب ايجاد المفهوم باللفظ، فإن حاكم الشرع لايرتب الأثر على عنوان المعاملة، في مثل المعاملات الّتي تقع بالكناية او بغيرها، من الاستعارة والتشبيه او دلالة الايماء والاشارة.

وعلى اضواء ذلك كله، يظهر لك بوضوح أن مفاهيم المعاملة والايقاع سنخ آخر، وراء مطلق الدلالة فلا تتحقق إلا بانشآء مفاهيمها، ولذا لا ترى أحداً من المحققين من ارباب الفن ممن يجوّز وقوع المعاملة بدلالة الايماء والاشارة، و لو لم نشترط في تحقق مفهوم المعاملة و الايقاع بانشائها بالالفاظ لصح وقوعها بكل ما قامت القرينة عليه، و لو بنحو الاشارة و الايماء او بالكتابة، او بوضع يد في يد، اذا لم يقصد به التعاطى بتبديل المالين، لا مطلق اليد، فاليد القابضة على مال اذا

دفعته إلى آخر، وكان الآخر قد دفع إلىٰ الطرف مالاً في قبال، فإنّ ذلك يكون من التعاطي.

و قد أشرنا إليه سابقاً، ويأتي بيانه إن مفهوم المعاملات يتحقق بالانشاء القولي تارة و بالانشاء الفعلي تارة أُخرى.

الايجاب والقبول

إن حقيقة العاملة تتقوم بطرفين، بطرف الموجب، وبطرف القابل إذا أريد من البيع ما تترتب عليه الآثار، من النقل و الانتقال و تمليك كل واحد منهما بما يملكه الآخر و بحسب الطبع، إن القبول هو تقبل مفاد الايجاب، لأنه مفهوم مترتب عليه، وإن القبول بحسب طبيعته يقع متأخراً، لما أوجبه الموجب.

ولذا إذا قال البايع، بعت الدار بألف دينار فإن القبول من المشتري، يكون مفاده تقبل ذلك المفهوم، و هذا بطبيعته مما يقع متأخراً عن الايجاب إلا أن العرف إذا تقدم القبول على الايجاب و جاء القبول على نحو الاشتراط أو على نحو التعليق نظير الواجب المعلق بناء على صحته فلا مانع من تقدم القبول على الايجاب لأنه في الحقيقة واللب و ان تقدم في الذكر على الايجاب و لكنه متأخر لباً.

ولذا جوزوا تقديم القبول على الايجاب إلا في صورة واحدة فانها محل تأمل فانك اذ اقلت قبلت بالفعل و لم تعلقه او تشترطه بمجيئى الايجاب فإن الظاهر من أبناء المحاورة هو عدم صحة استعمال اللفظ في القبول قبل الايجاب و ليس ذلك ببعيد عن متفاهم العرف و مرتكزاتهم في تفاهمهم و بناء العقلاء على ذلك.

وعلى ضوء هذا البيان تعرف أن من ذهب إلى كفاية الايجاب بدون القبول إن كان غرضه تحقق مفهوم البيع و المبادلة من الطرفين عرفا فهو خلاف المتفاهم

العرفى وإن كان غرضه صحة الايجاب و ترتيب الآثار بالرضا من غير صورة المنازعة وصحة أخذ مال كل واحد من الآخر فهو كلام صحيح و لكن لا ربط له بعنوان البيع والمعاملة فإن صحة التصرف و المبادلة تتحقق و لو لم يكن هناك قبول بل تتحقق ولو لم يكن هناك ايجاب و هذا امروراء عنوان المعاملة و تحقق عنوان السببيّة للمعاملة من الايجاب و القبول.

وبيانه، إنا بينا أن الميزان في صحة الاستعمال و انعقاد المعاملة، هو ما افاده ظهور تحقق المعنى على وجه الحقيقة أو على وجه المجاز المشهور، وبعت وإن كان المنساق منها البيع في الزمن السابق إلا أن الزمان ليس أمراً مقوّماً لحقيقة البيع وإنما البيع هو المبادلة و هى تتحقق بلفظ «بعت» و اذا كان المتكلم قاصداً لانشاء البيع فقد استعمل اللفظ في مدلوله الواقعى غاية الأمر بقرينة البيع قد استعمل البيع في الزمن الحالى فما كان التصرف إلا بأمر خارج عن المدلول و لم يستعمل اللفظ إلا في مدلوله.

و من هنا يتضح لك ما في كلمات بعضهم من صحة كل لفظ حتى بالكناية مستشهداً بأن «بعت» قد استعملت مجازاً و هذه قرينة على صحة الاستعمال للمجازى أو الكناية أو الاستعارة.

فإنك قد عرفت عدم تمامية هذا التقريب فإنه أولا لم تستعمل «بعت» إلا في مدلولها، من تحقق مفهوم البيع و هذا لا يستدعى جواز الاستعمال بالمجازى، أو الكناية.

و ثانياً إنك عرفت، على ضوء ما تقدم، أن الميزان هو ايجاد المعنى باللفظ من حيث نفسه لا بقرينة خارجية، و لابلفظ بعيد عن الدلالة، و مثل هذا المجاز من قولك بعت، بناء على أنه من المجاز، و هو من المجاز المشهور، بين ابناء المحاورة، الدال عل ايجاد معنى البيع بهذا اللفظ، و هذا غير متنازع في صحته.

وأما القبول، فقد عرفت، أنه مطاوعة للايجاب فإن جاء بعد الايجاب متأخراً أو كان متقدماً على نحو الشرطية أو التعليق، فلا مانع منه، وأما اذا لم يكن بهذه

الكيفية بأن كان قبولا، من غير نظر الى الايجاب، فلا يستفاد منه القبول بالمعنى المصطلح، و قد يلحظ القبول بالقياس الى الايجاب، من باب الفعل و الانفعال نظير الكسر و الانكسار وإن مقولة الانفعال لا تتحقق إلا عند تحقق الفعل، فرأى لا يبتنى على صناعة، لأن قياس الامور الاعتبارية في عالم الاعتبار بالامور المقولية من الفعل و الانفعال قياس مع الفارق فإن الايجاب و القبول بالقياس إلى مفهوم المعاملة من الاسباب الاعتبارية فتتحقق بمجرد الانشاء و ليست من قبيل الكسر و الانكسار حتى يقال لا تتحقق مقولة الانفعال خارجاً إلا بعد تحقق مقولة الفعل فإنه واضح الخطأ.

واما لفظ «اشتريت» فالظاهر من استعمالاتهفي اللغة العربية يصح أن يقع ايجاباً وقبولا فان تقدم به المتكلم كان موجبا وان تأخر عن الايجاب كان قبولا و لا منافات في ذلك فان المشتركاللفظى إذا قامت عليه قرينة صح استعماله في مدلوله وإن الشراء هنا يدل على البيع وعلى القبول فلا منافات بأن يكون ايجاباً في حالة و قبولا في حالة أخرى.

الموالاة

اعتبر بعض الفقهاء الموالاة بين الايجاب و القبول وإنه إذا لم تكن هناك موالاة فلا يتحقق مفهوم العقد.

واعتبر بعضهم خصوص الموالاة في العقود العهدية دون الإذنية لأن العقود الاذنية كالوديعة و نحوها ليست من العقود حتى يعتبر فيها الموالاة.

و قد اكثر بعضهم البحث هنا إلا أن اعتبار الموالاة العرفية مما لا شاهد عليها عقلا ولا نقلا وإنما ذلك بتخيل أنه لولا الموالاة لما صح انتزاع عنوان السببية من الايجاب والقبول.

و لكن من الواضح أنه لو أوجب شخص في بيع دار وكان المشترى غير حاضر وتوقف الموجب على قبول الطرف وإنه قبل صح منه البيع فلا أظن أن أحداً من الفقهاء يجزم ببطلان المعاملة وأنها باطلة لفقد الشرط و هو الموالاة.

قد يتخطى الى الذهن أن اعتبار الموالاة ممالا بد منها حيث أن العرف يرى أن السبب الموجب من الانشاء للبيع أو سائر المعاملات كلام واحد و الكلام الواحد لا بد من اتصال فقرات بعضه ببعض وإلا لما كان كلاماً واحداً و لا مؤداه غير متعدد.

فإن من الواضح أن هذا مجرد احتمال، لأن الميزان هنا هو جهة كونه انشاء لمفهوم البيع أو لمؤدى العقد و العهد وإن كلا من مفهوم البيع او العقد لولم يؤدى

بجملة واحدة و حصل التأخير بين القبول و الايجاب فلا يسقط عنوان السببية لذلك المفهوم الاعتبارى.

فكلام الشيخ الاعظمﷺ وغيره في اعتبار الوحدة بين الإيجاب والقبول و ان لا يفصل بينهما فاصل طويل ممالا برهان يقتضيه و قياس المقام على باب الخطابة لو ترك مدة ثم أتم خطابته بعد أيام فلا يقال له خطاب واحد بل خطابان أتم أحدهما الآخر و لا بالواجبات العبادية كالصلاة حيث إن المفهوم من اعتبار الشارع للصلاة هو الوحدة العرفية و عدم تقطيع أجزائها بأفعال أخرى و لذا لوصلى ثم ترك ثم صلى لم تعتبر عملا واحداً نظير مالوصام فأفطر أو قطع نيته عن الصوم فإن امثال ذلك مما يوجب بطلان العمل للادلة الواردة في ذلك.

ومن الغريب أن بعضهم التزم بأن الملكية و نحوها ليست من المسببات المترتبة على الانشاء وإنما هى من قبيل الحكم للموضوع.

و لما جاء الى هذا البحث التزم بعدم اعتبار الموالاة لأن الانشاء يوجب السببيه لايجاد المفهوم وكون البيع مسببا عن الإيجاب والقبول لا يستدعى الموالاة في اجزاء السبب فإنه من الواضح أن هذا المعنى لا يجتمع مع ما سلكه من عدم سببية الايجاب لعنوان الملكية و نحوها.

اعتبار الماضوية

جوّز بعضهم وقوع البيع بالفعل المستقبل، و بعضهم جوزه بالمشتقّات كقولك إنى بايعك‌دارى بكذا، فيقول المشترى أنا المشترى بكذا، على وجه صحة الكناية في باب المعاملات، وأنت عند التأمل لاترى وجها لتسبيب المشتقّات و لا للافعال المستقبلة، كما اوضحناه من أن الميزان في السببية الانشاء أن يكون ممايدل عليه اللفظ، لا مما دلت عليه القرنية.

و اما ما ورد من صحة مطلق اللفظ، وإن يكن ظاهراً فيه كرواية ابان بن تغلب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام، كيف أقول لها إذا خلوت بها، قال: تقول أتزوجك متعة على كتاب الله وسنة نبيه، لا وارثة ولا موروثة، كذا و كذا يوماً، و ان شئت كذا وكذا سنة، بكذا و كذا درهماً، و تسمى من الأجر «الاجل خ ل» ما تراضيتما عليه، قليلاكان أو كثيراً فاذا قالت نعم فقد رضيت وهي امرأتك وأنت أولى الناس بها[1] فهي قضية خارجية وليست من القضايا الحقيقية ليستدل بها و ليست ظاهرة فيما ادعاه القائل ولو كان كذلك لما احتاج الى لفظ يدل عليها و الرواية لم يتكل عليها المشهور في استفادة هذا المعنى.

و اجمالا لا يمكن التمسك بمثل هذه الرواية على المطلوب ولا أقل من الشك في اعتبارها.

---

١ . الوسائل باب ١٨ في ابواب المتعة.

التنجيز

اعتبر بعض الفقهاء التنجيز في انشاء المعاملات لأن الجزم دخيل في تحقق القضية الّتي ينشئها لتحصيل المعاملة وإذ لا جزم فلا تقع المعاملة.

و من الواضح أنه إن رجع إلى أن العرف لا يرون الا شيء المعلق اذا وقع في محله ليس بانشاء فمن الواضح خلافه وإن رجع إلى أن نفس التعليق الفعلى موجب للبطلان فلا دليل عليه لا عرفاً ولا شرعاً وليس هناك اجماع على الامتناع.

والتعليق إن رجع الى الهيئة فقد يقال بعدم صحة تقييد الهيئة لأنها من المعانى الحرفية والمعاني الحرفية لا يمكن تقييدها لأنها إما معان آ لية وإما لأنها جزئية وإما لأنها إيجادية.

وعلى كل من الوجوه الثلاثة من الآلية و الجزئية لا يمكن تقييدها لضيق دائرة المفهوم الحرفي الّذي لا يتناسب مع التقييد و لذا ذهب كثير من ارباب الاصول الى امتناع تقيد المعانى الحرفية لأحد هذه الوجوه الثلاثة.

ومن الواضح دفع هذه الوجوه لما حررناه في محله أن الآية الّتي هى طبيعة المعنى الحرفى تلحظ في مقام التقييد بصورة استقلالية وفي الواقع يكون القيد كالمقيد فانيا في المعنى الاسمى و لذا بينا في محله أن الواضح في حال وضعه للمعانى الحرفية لابد وأن يلحظها بنحو الاستقلال حيث إن الآلية في ظرف آليتها لا

يمكن أن تلحظ عى وجه الاطلاق أو التقييد لذا لو أراد العالم تفهيم المتعلم بأن يقول له إن في للظرفية و من للابتداء و الباء للالصاق ففى حال التعليم يخرج العالم عنوان الحرف الآلى الى الاستقلال فيفهم المعنى وإن كان ذات ذلك المعنى آلياً لأن الآلية في مقام التفهيم والتفاهم لا يمكن ايرادها بوجه الآلية لقصور المعنى في ذلك الحال عن هدف التعليم و التعلم.

واما ان الحروف جزئية فلا يمكن تقييدها فدفعه أن الحروف وإن لم يمكن تقييدها على وجه التقييد بالافراد و الجزئية لأن الجزئى لا يمكن تقييده على وجه الجزئية والفردية حيث إنه غير قابل للتقييد في ذلك الحال ولكن يمكن تقييده بالأحوال امتناع التقييد الافرادى لا يوجب امتناع التقييد الاحوالى وإنما أن المعنى الحرفي اذا كان ايجادياً فلا يمكن تقييده فمن الواضح على ما عرفت منا في محله أنه إن لم يمكن تقييده تقييداً افرادياً فيمكن تقييده تقييداً احوالياً.

وبكلمة موجزة إنّ التنجيز إن رجع الى الانشاء فلا مانع منه كما عرفت وإن رجع الى المنشأ وإن كان لا تعليق فيه و لكن لا موجب له و ليس المتكلم بحاجة الى تعليقه.

وان اعتبار التنجيز لا دليل عليه لا في متفاهم العرف و لا من حيث كونه معنى حرفيا ولا حاجة الى التعليق في المنشأ حتى يلزم بالمنع.

الكتابة والاشارة والعقد

الظاهر إن الكتابة، بل و الاشارة و العقد، لا تحدث معنى انشائياً و ليست هذه الأمور من الاسباب الّتي توجب ثبوت حقيقة المعاملة، وإنما هي كواشف عن الرأى والاعتقاد، ولذا اصبح في عصرنا الحاضر أن يرتبوا الاثر على الكتابة بل وعلى الاشارة وغيرها، و عليها التجارات العامة، و الشركات الّتي قام عليها نظام البشرية، و لا يلتفت ابناء هذا العصر الى عنوان الايجاب و القبول، بل ولا الى عنوان التعاطى.

ولكن البحث، بأن ترتب الاثر على الكتابة و المقاولات و الهاتف معنى و الرضا بالانتقال في ملك كل واحد ان يملك مامملكه الآخر، و هذا من حيث الرضا و طيب النفس، وان الاباحة في ذلك مجوزة بتصرف كل واحد بمال الآخر و ترتيب آثار الملكية عليه، و هذا المعنى لا دخل له بالمعاملات الشرعية.

وما حرر في كتب اعلام الفقه، فان كثيراً من اعمال الناس و ما قام عليه الاجتماع يتقوم في هذه العصور غالباً بالمقاولات و الاباحات المجوزة لتصرف كل واحد بملك الآخر و تملّكه له، و هذا العنى وإن تحقق و ترتبت عليه الآثار في هذه العصور.

و لكنه معنى غير معنى المعاملة و شروطها العرفية أو الشرعية.

الاخرس

يقع البحث فيه من نواح، الناحية الاولى في إشارته، الناحية الثانية في حركة لسانه، الناحيد الثالثة في الطريق الى معرفة مقصوده.

اما الناحية الاولى، فقد ذهبوا إلى أن اشارته، تقوم مقام الاسباب من الايجاب والقبول أو التعاطى، و لم يلزم الاخرس في معاملاته و ايقاعاته بالتعالى دائماً، وأن لا اشارة له و لا حركة لسان تفيد التسبيب الى المعاملة او الايقاع.

والظاهر عند مراجعة حالات الاخرس بناء على أن الصمم لا يوجب امتناع فهمه عن المعانى المتعارفة بين الناس، و حيث ليس عنده سبب في مقام المعاملة إلا باشارته او لسانه، فإن كانت الاشارة لمجرد اراءة المعنى و جعل المفهوم في ذهن المخاطب، فمثل هذه الاشارة لا تفيد في عالم السببية التأثير في المسبب في عالم الاعتبار، وتكون حالة اشارته كاشارة غير الاخرس في الدلالة على المعنى والحكاية عنه من غير أن تكون الاشارة سبباً في ايجاد المفهوم و تحققه.

اذاً ينحصر الأمر في إشارته الّتي يلحظ الاخرس فيها السببية وحيث لا سببية عنده الا من هذا الطريق فيبنى العقلاء على اعتبار اشارته، و ان اشارته حيث يقصد بها السببية في عالم الاعتبار فهى سبب في نظر العقلاء ايضاً و لا امتناع في ذلك كما عليه السيرة.

واما اذا كانت الاشارة فقط لتحقيق هدف المعنى من غير عنوان إيجاده فلا تفيد السببية، وأما هى لمجرد الحكاية، و هكذا نقول في حركة لسانه، فإن فهم منه تحقق ايجاد المفهوم كان من الاسباب الموجدة لمفاهيم المعاملات و الايقاعات و ان العقلاء يرتبون الاثر على هذا المعنى من حركة اللسان في ايجاد مفهوم المعاملة او الايقاع فالاشارة و حركة اللسان، اذا فهم السببية لتحقق ماهية المعاملة، اما بالحمل الاولى الذاتى، و اما باللحمل الشايع الصناعى فيترتب الاثر على حركة لسانه و اشارته.

الناحية الثانية، أن الاشارة وحركة اللسان، نظير الاشارة و حركة اللسان من غير الاخرس من حيث حكايتها على المفهوم من غير نظر الى ايجاد المعنى، و في هذا الفرض لا يتحقق مفهوم المعاملة لا بالحمل الاولى الذاتى و لا بالحمل الشايع الصناعى، و تكون حركة لسان و اشارته كحركة لسان غير الاخرس و اشارته.

الناحية الثالثة، إن ثبوت كون الاشارة أو حركة اللسان من باب التسبيب، أو من باب الاشارة للمعنى و الكاشفية، فيحتاج الى الدلالة و القرائن المفيدة للعلم أو للاطمئان وإنما عند الشك في ان اشارته او حركة لسانه كانت على أي الوجهين من السببية أو الكاشفية أو الإراءة، فلا يمكن ترتيب الاثر على عنوان السببية، بل تحمل اشارته و حركة لسانه على الدلالة على المفهوم و الحكاية عنه.

وعليه فعند الشكلا يمكن الاخذ بالسببية فالميزان حينئذ ما يعدّه العرف في اشارته و حرمة لسانه في ان كلا منهما قد يقع سبباً اذا قامت القرينة على ذلك، و ان لم تقم القرينة، فلا يمكن الالتزام بالسببية، و حركة لسانه دائماً من باب الحكاية عن مقصوده، و لا تقع سبباً في مقام الانشاء في المعاملات و الايقاعات بل يختلف ذلك بحسب الموارد.

والظاهر أن الاخرس إذا علم وكان الصمم ليس مانعاً عن فهمه للسببية جاز أن يقال إنّ حركة لسانه عند قصده للسببية ماض عرفاً، و ليس للشارع اصطلاح خاص للاخرس، فإن علم من الاخرس أن اشارته و نطقه من الاسباب الموجبة لتحقق مفهوم

المعاملة والايقاع ماهية و هوية، فلابد من ترتيب الآثار على قوله و اشارته وإنهما يوجبان السببية لترتب مفهوم المعاملة أو الايقاع، وإن لم يعلم لم يحكم بإشارته ونطقه في سببية المفاهيم بالاشارة وحركة لسانه، فليس الميزان على وجه السببية دائماً أو عدم السببية أيضاً فيتعين أن الميزان في ذلك‌ما علم قصده و ما قامت القرائن عليه من الاشارة و حركة اللسان في مقام التسبيب إلى المعاملة والايقاع وإلا فالاشارة و حركة لسانه ليست إلا حاكية عن مفهوم لا سببا لا يجاده.

وأما تجويز أن تكون الاشارة و حركة اللسان للاخرس من باب الاشارة الى السبب لا يجاد المعاملة أو الايقاع فبعيد جداً لعدم تفاهم ذلك‌عرفاً، فالميزان ما يفهمه العرف من تسبيبه في الاشارة او حركة اللسان أو كونهما من الحكاية للمفهوم لا لايجاد مفهوم المعاملة و الايقاع، و ان العرف ليفرق في الموارد السببية في المعاملات و الايقاعات فتارة يفهم السببية من اشارته و حركة لسانه للمعاملات والايقاعات، و عند ذلك‌فيترتب عليه أحكام المعاملة، و الا فلا تترتب على اشارته وحركة لسانه ايجاد المعاملة والايقاع.

الايقاع لا يوجب تحقق المعاملة من الطرفين

قد يتوهم أن الايجاب وإن لم يتعقبه القبول على وجه الموالاة أو غير الموالاة يصح ترتيب آثار المعاملة من غير حاجة الى القبول.

و من الواضح أن المقصود ان كان صحة التصرف و الاباحة الموجبة للتصرف أو الإتلاف من الطرفين فهذا مما لا ريب فيه.

و يتحقق هذا المعنى ولو لم يكن هناك ايجاب ولا قبول فيكفي مجرد الرضا او الاشارة او المقاولة او وضع يد في يد الى غير ذلك مما يدل على صحة التصرف ولو باتلافه وتبديله بشيء آخر، و لكن هذا التصرف و التملك و الاتلاف ليس من باب المعامله وعنوان البيع أو ساير المعاملات، فإن كل مورد علم الرضا من طرف المالك في التصرف في المال جاز للمتصرف أخذه وتبديله وإتلافه نظير الولد الّذي يعلم برضا والده في التصرف في المال.

ولكن هذا لا يوجب صدق المعاملة البيعية أو سائر المعاملات بعنوان كونها معاملة الصناعى ومضّيه على البائع و المشترى بعنوان المعاملة القائمة بالطرفين واضحة الدفع، و انه وجه لا يقول به أحد من ارباب الفقه و اما اعتبار العربية او اعتبار الفاظ خاصة بالشريعة فممنوع في المعاملات إلا ماورد الدليل بخصوصه في الطلاق.

الروايات
مقدمات التجارة

١ ـ من لا يحضره الفقيه ـ التهذيب ـ الكافي ـ معاني الأخبار، عن جميل ابن صالح عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عزوجل «ربّنا آتنا في الدنيا حسنة و في الآخرة حسنة» قال رضوان الله و الجنة في الآخرة و السعة في الرزق و المعاش و حسن الخلق في الدنيا[١]، و رواه اشيخ ايضاً بإسناده عن الحسن ابن محبوب و رواه الكليني عن ابن محبوب مثله، ورواه بمعاني الأخبار عن أحمد ابن محمّد مثله.

٢ ـ من لايحضره الفقيه، عن المعلى بن خنيس قال رآني أبوعبدالله عليه السلام وقد تأخرت عن السوق فقال أغد إلىٰ عزك[٢].

٣ ـ من لايحضره الفقيه، عن روح عن أبي عبدالله عليه السلام قال تسعة أعشار الرزق في التجارة[٣].

٤ ـ الخصال، عن عبد المؤمن الانصاري عن أبي جعفر عليه السلام قال قال رسول الله

---

١ . الكافي ج٥ ص٧١ ح٢ بالاستعانة بالدنيا على الآخرة. من لا يحضره الفقيه ج٣ ص١٥٦ ح٣٥٦٦ بآب المعايش والمكاسب والفوائد والصناعات، معاني الأخبار ص١٧٥ ح١ باب حسنة الدنيا وحسنة الآخرة. التهذيب ج٦ ص٣٢٧ ح٢١ باب ٩٣ من أبواب المكاسب.

٢ . من لا يحضره الفقيه ج٣ ح٣٧١٩ باب التجارة وآدابها وفضلها وفقهها، وكذلك في الوسائل ج١٧ ص١٠ ح ٢١٨٤٢ / ٢ الباب ١ من أبواب استحبابها.

٣ . من لا يحضره الفقيه ج٣ ص٢٣٣ ح ٣٨٥٨.

ﷺ البركة عشرة أجزاء، تسعة أعشارها في التجارة و العشر الباقى في الجلود[١].

٥ ـ الخصال، عن الحسين ابن زيد عن أبيه زيد بن علي عن آبائه عليهم السلام عن النبي ﷺ قال تسعة أعشار الرزق في التجارة و الجزء الباقى في السابيا يعني الغنم[٢].

٦ ـ الخصال، عن علي عليه السلام في حديث الأربعمائة، قال تعرضوا للتجارات فإن لكم فيها غنى عما في أيدى الناس و ان الله عزوجل يحب المحترف الامين المغبون غير محمود و لا مأجور[٣].

٧ ـ المحكم والمتشابه ـ نقلاً من تفسير النعماني، عن علي عليه السلام في بيان معايش الخلق إلىٰ أن قال وأما وجه التجارة فقوله تعالى «يا ايها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه»[٤] الآية، فعرفهم سبحانه تعالى كيف يشترون المتاع في الحضر والسفر و كيف يتّجرون اذ كان من اسباب المعاش[٥].

٨ ـ الكافى، عن محمّد الزعفرانى عن أبي عبدالله عليه السلام قال من طلب التجارة استغنى عن الناس قلت: وإن كان معيلا، قال: وإن كان معيلا ان تسعة اعشار الرزق في التجارة[٦]، ورواه الشيخ باسناده عن على ابن ابراهيم مثله.

٩ ـ الكافي، عن ابن بكير عمن حدثه عن أبي عبدالله عليه السلام قال التجارة تزيد في العقل[٧].

١٠ ـ الكافي ـ التهذيب، عن هشام بن أحمر قال كان أبوالحسن عليه السلام يقول لمصادف، أغد الى عزك يعني السوق[٨]، و رواه الشيخ باسناده عن أحمد بن

---

١. الخصال ص٤٤٥ ح٤٤.
٢. الخصال ص٤٤٦ ح٤٥.
٣. الوسائل ج١٧ ص١١ ح ٢١٨٤٨ / ٦ باب ١ باب التجارة استحبابها واختيارها على اسباب الرزق.
٤. سورة البقرة: آية ٢٨٢.
٥. الوسائل ج١٧ ص١١ ح ٢١٨٤٩ / ٨ الباب ١ من أبواب استحباب التجارة.
٦. الكافي ج٥ ص١٤٨ ح٣ باب فضل التجارة والمواظبة عليها، التهذيب ج٧ ص٣ ح ٥ / ٥ باب ١ من أبواب التجارة.
٧. الكافي ج٥ ص١٤٨ ح٢ باب فضل التجارة والمواظبة عليها. وكذلك من لا يحضره الفقيه ج٣ ص١٩١ ح٣٧١٧.
٨. الكافي ج٥ ص١٤٩ ح٧ باب فضل التجارة والمواظبة عليها، وكذلك ورد في التهذيب ج٧ ص٣ ح٤ باب ١ من أبواب فضل التجارة وآدابها.

محمّد ابن عيسى مثله.

١١ ـ الكافي ـ من لا يحضره الفقيه، عن محمّد ابن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال قال أمير المؤمنين تعرضوا لتجارة فإن فيها غنى لكم عما في أيدي الناس[١].

١٢ ـ الكافي ـ من لا يحضره الفقيه، عن الفضل أبي قرة عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث ان أمير المؤمنين عليه السلام قال للموالي: اتجروا باركالله لكم، فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول الرزق عشرة أجزاء تسعة أجزاء في التجار و واحد في غيرها[٢]، و رواه الصدوق مرسلا و كذا الّذي قبله.

١٣ ـ التهذيب، عن على بن عقبة قال قال أبوعبدالله عليه السلام له، يا عبدالله احفظ عزك قال و ما عزي جعلت فداك قال غدوك إلىٰ سوقك اكرامك نفسك، و قال لآخر مولى له مالى أراك تركت إلىٰ عزك قال جنازة أردت أن أحضرها قال فلا تدع الرواح إلىٰ عزك[٣].

١٤ ـ دعائم الاسلام، عن أبي عبدالله عليه السلام عن أبيه عن آبائه عن أميرالمؤمنين أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال إذا أعسر احدكم فليضرب في الارض و يبتغي من فضل الله و لا يغم نفسه[٤].

١٥ ـ دعائم الاسلام، عن أبي عبدالله عليه السلام ان رجلا سأله ان يدعو الله ان يرزقه فقال ادعو لك و لكن اطلب كما امرت[٥].

١٦ ـ دعائم الاسلام، عن أبي عبدالله عليه السلام انه قال لرجل من اصحابه إنّه بلغنى أنك تكثر الغيبة عن اهلك قال: نعم جعلت فداك قال: أين قال: بالاهواز وفارس قال فيما ذا قال في طلب التجارة و الدنيا قال فانظر اذا طلبت شيئاً من ذلك ففاتك فاذكر

---

١ . الكافي ج ٥ ص ١٤٩ ح ٩ باب فضل التجارة والمواظبة عليها. وكذلك ورد في من لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ١٩٣ ح ٣٧٢٣.

٢ . الكافي ج ٥ ص ٣١٩ ح ٥٩، وكذلك في من لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ١٩٢ ح ٣٧٢٢، وفي الوسائل ج ٧ ص ١٢ ح ٢١٨٥٤ / ١٢ باب ١ من أبواب التجارة استحبابها واختيارها.

٣ . التهذيب ج ٧ ص ٤ ح ١٢ / ١٢، وكذلك ذكر في الوسائل ج ١٢ ص ٥ ح ١٣ باب ١ من ابواب التجارة استحبابها واختيارها.

٤ . عوالي اللئالي ج ٣ ص ١٩٣.

٥ . دعائم الاسلام ج ٢ ص ١٤ ولكن حسب دعائم الاسلام (لا أدعو لك اطلب كما أمرت).

ما خصك الله به من دينه و ما منّ به عليك من ولايتنا و ما صرفه عنك من البلاء فإن ذلك احرى ان تسخر نفسك به عما فاتك من أمر الدنيا[١].

١٧ ـ الشيخ ابوالفتح في تفسيره عن أبي امامة قال قال رسول الله ﷺ الخير عشرة اجزاء افضلها التجارة اذا اخذ الحقّ و اعطى الحقّ.

١. دعائم الإسلام ج٢ ص١٥.

كراهة ترك التجارة

١ ـ الكافي ـ التهذيب، عن حماد ابن عثمان عن أبي عبدالله عليه السلام قال ترك التجارة ينقض العقل[١]، و رواه الشيخ باسناده عن محمّد ابن يعقوب مثله.

٢ ـ الكافي، عن فضيل بن يسار قال قال أبو عبدالله عليه السلام أي شيء تعالج، فقلت ما أعالج اليوم شيئاً فقال كذلك تذهب أموالكم و أشتد عليه[٢].

٣ ـ الكافي ـ التهذيب، عن فضيل الأعور قال شهدت معاذ بن كثير قال لأبي عبدالله عليه السلام إنى قد أيسرت فأدع التجارة، فقال عليه السلام إنّك إن فعلت قل عقلك[٣] او نحوه.

٤ ـ الكافي ـ التهذيب، عن معاذ بيّاع الاكيسة قال: قال لى أبو عبدالله عليه السلام يا معاذ أضعفت عن التجارة أو زهدت فيها، قلت: ما ضعفت عنها و لا زهدت فيها قال: فمالك قلت: كنا ننتظر امراً، و ذلك حين قتل الوليد و عندي مال كثير وهو في يدي وليس لأحد على شيء، و لا أراني آكله حتى أموت فقال: لا تتركها فإن تركها مذهبة

---

١ . الكافي ج٥ ص١٤٨ ح١ باب فضل التجارة والمواظبة عليها، وفي التهذيب ج٧ ص٢ ح١ الباب ١ من أبواب فضل التجارة، وورد في الوسائل ج١٧ ص١٣ ح٢١٨٥٦ / ١ الباب ٢ من أبواب كراهة ترك التجارة.

٢ . الكافي ج٥ ص١٤٨ ح٥ باب فضل التجارة والمواظبة عليها، كذلك ورد في الوسائل ج١٧ ص١٤ ح٢١٨٥٧ / ٢.

٣ . الكافي ج٥ ص١٤٨ ح٤، وورد في الوسائل ج١٧ ص١٤ ح٢١٨٥٨ / ٣.

للعقل، اسع على عيالك وإياك أن يكونوا هم السعاة عليك[١]، و رواه الشيخ بإسناده عن أحمد ابن محمّد و كذا الّذي قبله.

٥ ـ الكافي ـ التهذيب، عن اسباط بن سالم قال: دخلت على أبي عبدالله عليه السلام فسألنا عن عمر بن مسلم ما فعل، فقلت صالح و لكنه قد ترك التجارة فقال أبو عبد الله عليه السلام عمل الشيطان ثلاثاً، أما علم أن رسول الله صلى الله عليه وآله اشترى عيراً أتت من الشام فاستفضل فيها ما قضى دينه و قسم في قرابته، يقول الله عزوجل «رجال لا تلهيهم تجارة و لا بيع عن ذكر الله» الى آخر الآية، يقول القصّاص ان القوم لم يكونوا يتجرون كذبوا و لكنهم لم يكونوا يدعون الصلاة في ميقاتها و هم أفضل ممن حضر الصلاة ولم يتجر[٢]، و رواه الشيخ باسناده عناحمد ابن محمّد مثله.

٦ ـ الكافي ـ من لا يحضره الفقيه ـ التهذيب، عن الفضل ابن أبي قرة قال سأل ابوعبدالله عليه السلام عن رجل وأنا حاضر فقال ما حبسه عن الحج فقيل: ترك التجارة و قل شيئه قال: و كان متكئاً فاستوى جالساً، ثم قال لهم: لا تدعوا التجارة فتهونوا، اتجروا بارك الله لكم[٣]، و رواه الصدوق باسناده عن شريف بن سابق مثله وترك صدره و قال فتموتوا.

٧ ـ الكافي ـ التهذيب، عن معاذ بن كثير بياع الاكسية قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام انى قد هممت أن أدع السوق و في يدي شيء فقال اذا يسقط رأيك و لا يستعان عن التجارة والتمسوا من فضل الله عزوجل[٤].

---

١ . الكافي ج ٥ ص ١٤٩ ح ٦ باب فضل التجارة والمواظبة عليها. كما أيضا في تهذيب الأحكام ج ٧ ص ٢ ح ٣ الباب ١ باب فضل التجارة وآدابها، كذلك وردت في الوسائل ج ١٧ ص ١٤ ح ٢١٨٥٩ / ٤ باب ٢ كراهة ترك التجارة.

٢ . الكافي ج ٥ ص ٤٧٥ ح ٨ باب ما يجب الإقتداء بالأئمة عليهم السلام في التعرض للرزق، وفي التهذيب ج ٦ ص ٣٢٦ ح ٨٩٧ / ١٨.

٣ . الكافي ج ٥ ص ١٤٩ ح ٨ باب فضل التجارة والمواظبة عليها، التهذيب ج ٧ ص ٣ ح ٦ / ٦ باب ١ من أبواب فضل التجارة وآدابها، كذلك ورد في الوسائل ج ١٧ ص ١٥ ح ٢١٨٦١ / ٦ باب ٢ من أبواب كراهة ترك التجارة.

٤ . الكافي ج ٥ ص ١٤٩ ح ٩ باب فضل التجارة والمواظبة عليها، التهذيب ج ٦ ص ٣٣٩ ح ٩٠٨ / ٢٩، ووردت الرواية في الوسائل ج ١٢ ص ٧ ح ٢١٨٥٩ / ٧ باب ٢ من أبواب كراهة ترك التجارة إلا أنه في جميع الروايات باختلاف الكتب جاءت كلمة (ولا يستعان بك على شيء).

٨ ـ الكافى، عن فضيل بن يسار: قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام إنى قد كففت عن التجارة وأمسكت عنها قال و لم ذلك، أعجز بك، كذلك تذهب اموالكم لا تكفوا عن التجارة و التمسوا من فضل الله عزوجل[١].

٩ ـ الكافى ـ التهذيب، عن محمّد بن مسلم وكان ختن بريد العجلى قال بريد لمحمد سل لى ابا عبدالله عليه السلام عن شيء اريد ان اصنعه ان للناس في يدى و دايع واموالا اتقلب فيها، و قد اردت أن أتخلى من الدنيا وأدفع إلى كل ذى حق حقه، قال فسأل محمّد اباعبدالله عليه السلام عن ذلك و خبره بالقصة و قال ماترى له فقال يا محمّد ايبدء نفسه بالحرب لا ولكن يأخذ و يعطى على الله عزوجل محمّد بن الحسن باسناده عن احمد ابن محمّد مثله[٢].

١٠ ـ التهذيب، عن اسباط بن سالم بياع الزطى قال سأل ابو عبدالله عليه السلام يوماً وأنا عنده عن معاذ بياع الكرابيس فقيل تركالتجارة فقال عمل الشيطان من تركالتجارة ذهب ثلثا عقله، أما علم أن رسول الله صلى الله عليه وآله قدمت عير من الشام فاشترى منها و اتجر فربح فيها ماقضى دينه[٣].

١١ ـ من لا يحضره الفقيه، عن الفضيل بن يسار قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام إنى قد تركت التجارة قال (فلا) تفعل افتح بابكوابسط بساطكو استرزق الله ربك[٤].

١٢ ـ من لا يحضره الفقيه ـ قال و قال الصادق عليه السلام تركالتجارة تزيد في العقل[٥].

١٣ ـ من لا يحضره الفقيه ـ قال و قال الصادق عليه السلام تركالتجارة مذهبه للعقل[٦]

---

١ . الكافي ج٥ ص١٤٩ ح١١ باب فضل التجارة والمواظبة عليها وكذلك في الوسائل ج١٧ ص١٦ ح٢١٨٦٣ / ٨ باب ٢ من أبواب كراهة ترك التجارة.
٢ . الوسائل ج١٢ ص٧ ح٩ باب ٢ من أبواب كراهة ترك التجارة.
٣ . التهذيب ج٧ ص٤ ح١١ / ١١ باب ١ من ابواب فضل التجارة وآدابها، وورد كذلك في الوسائل ج١٧ ص١٧ ح ٢١٨٦٥ / ١٠ باب ٢ من أبواب كراهة ترك التجارة.
٤ . من لا يحضره الفقيه ج٣ ص١٦٥ ح٣٦٠٦، وفي الوسائل ج١٧ ص١٧ ح٢١٨٦٦ / ١١ باب ٢ من أبواب كراهة ترك التجارة، (فلا) زائدة والأصل (لا).
٥ . من لا يحضره الفقيه ج٣ ص١٩٢ ح٣٧١٨ باب التجارة وآدابها وفضلها وفقهها.
٦ . المصدر السابق ص١٩١ ح٣٧١٧.

١٤ ـ من لا يحضره الفقيه ـ عن روح بن عبدالرحيم عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عزوجل «رجال لاتلهيهم تجارة و لابيع عن ذكر الله» قال كانوا أصحاب تجاره فاذا حضرت الصلاة تركوا التجارة وإنطلقوا الى الصلاة، و هم اعظم اجراً ممن لم يتجر[١].

١٥ ـ جامع الاخبار، عن ابن عباس أنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا نظر إلى الرجل فاعجبه قال: له حرفة فإن قالوا لا قال: سقط من عينى قيل: وكيف ذاك يا رسول قال: لأن المؤمن إذا لم يكن له حرفة يعيش بدينه[٢].

١ . من لا يحضره الفقيه ج٣ ص١٩٢ ح ٣٧٢٠ باب التجارة وآدابها وفضلها وفقهها وكذلك في الوسائل ج١٧ ص١٧ ح٢١٨٦٩ / ١٤ باب ٢ من أبواب كراهة ترك التجارة.
٢ . مستدرك الوسائل ج١٣ ص١١ عن جامع الأخبار ح١٤٥٨١ / ٤ باب ٢ من أبواب كراهة ترك التجارة.

استجاب الشراء و ان كان غالياً

١ ـ الكافى ـ من لا يحضره الفقية ـ التهذيب، عن على بن عقبة قال: كان أبو الخطاب قبل أن يفسد وهو يحمل المسائل لأصحابنا ويجيىء بجواباتها روى عن أبي عبدالله عليه السلام محمّد بن الحسن باسناده عن احمد بن محمّد بن عيسى مثله.

٢ ـ التهذيب ـ الكافى، من لا يحضره الفقيه، عن أبي حمزة الثمالى قال ذكر عند علي بن الحسين عليه السلام غلاء السعر فقال: وما علي من غلائه إن غلا فهو عليه وإن رخص فهو عليه[1]، و رواه الكلينى عن على بن محمّد بن عبدالله عن احمد بن أبي عبدالله ـ ورواه الصدوق باسناده عن أبي حمزة الثمالي.

---

١ . الكافي ج ٥ ص ٨١ ح ٧، وفي من لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ٢٦٧ ح ٣٩٦٦.

استحباب طلب الرزق و وجوبه مع الضرورة

١ ـ الكافى ـ التهذيب، عن عبدالله بن الحجاج عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إن محمّد بن المنكدر كان يقول: ماكنت أظن أن على بن الحسين عليه السلام يدع خلقا أفضل منه حتى رأيت ابنه محمّد بن على فاردت أن أعظه فوعظنى، فقال له أصحابه بأى شيء وعظك فقال خرجت إلى بعض نواحى المدينه في ساعة حارة، فلقانى أبو جعفر محمّد بن على عليه السلام وكان رجلا باداناً ثقيلا وهو متكى على غلامين أسودين أو موليين فقلت في نفسى سبحان الله شيخ من اشياخ قريش في هذه الساعة على مثل هذه الحالة في طلب الدنيا أما إنى لأعظنّه فدنوت منه فسلمت عليه فرد على بنهر وهو يتصبب عرقا فقلت: أصلحك الله شيخ من اشياخ قريش في هذه الساعة على هذه الحاله في طلب الدنيا أرأيت لو جاء أجلك وأنت على هذه الحال فقال لو جاءني الموت وأنا على هذه الحال جاءني وأنا في طاعة من طاعات الله عزوجل أكف بها نفسى و عيالى عنك وعن الناس، وإنماكنت أخاف لو أن جاءني الموت وأنا على معصية من معاصي الله فقلت صدقت يرحمكالله أردت أن اعظك فوعظتنى[1].

---

١ . الكافي ج٥ ص٧٣ ح١ باب ما يجب من الاقتداء بالأئمةعليهم السلام في التعرض للرزق وورد أيضا في الوسائل ج٧ ص١٩ ح٢١٨٧٢ / ١ باب ٤ من أبواب استحباب طلب الرزق.

٢ ـ الكافي ـ التهذيب، عن عبدالاعلى مولى آل سام قال: استقبلت اباعبدالله عليه السلام في بعض طرق المدينة في يوم صائف شديد الحر فقلت جعلت فداك حالك عند الله عزوجل و قرابتك من رسول الله صلى الله عليه وآله وأنت تجهد نفسك «لنفسك خ ل» في مثل هذا اليوم فقال يا عبد الاعلى خرجت في طلب الرزق لاستغنى به عن مثلك[١] ، و رواه الشيخ باسناده عن محمّد بن يعقوب و كذا الأوّل.

٣ ـ الكافي ـ التهذيب، عن أيوب أخي دايم بياع الهروى قال كنا جلوساً عند أبي عبدالله عليه السلام اذا أقبل علاء بن كامل فجلس قدام أبي عبدالله عليه السلام فقال ادع الله ان يرزقني في دعة قال لا أدعو لك أطلب كما امرك الله عزوجل[٢] ، ورواه الشيخ باسناده عن الفضل بن شاذان مثله.

٤ ـ الكافي ـ التهذيب، عن موسى بن بكر قال قال لي ابوالحسن موسى عليه السلام من طلب هذا الرزق من حله ليعود به على نفسه و عياله كان كالمجاهد في سبيل الله[٣] ، الحديث.

٥ ـ الكافي ـ التهذيب، عن أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام قال من طلب الدنيا استعفافا «استغناءاً، ثواب» عن الناس وسعيا على اهله و تعطفا على جاره لقى الله عزوجل يوم القيام و وجهه مثل القمر ليلة البدر[٤] ، و رواه الصدوق في ثواب الاعمال مرسلا نحوه و رواه الشيخ باسناده عن احمد بن محمّد بن عيسى و كذلك الّذي قبله.

---

١ . تهذيب الأحكام ج٦ ص٣٢٤ ح٨٩٣ / ١٤، كذلك ورد في الوسائل ج١٧ ص٢٠ ح٢١٨٧٣ / ٢ باب ٢ من أبواب كراهة ترك التجارة.

٢ . الوسائل ج١٧ ص٢٠ ح٢١٨٧٤ / ٣ باب ٢ من أبواب كراهة ترك التجارة وكذلك في الكافي ج٥ ص٧٨ ح٣ باب الحث على طلب الرزق.

٣ . الكافي ج٥ ص٩٣ ح٣ باب الدين وفي التهذيب ج٦ ص١٨٤ ح٣٨١ / ٦ باب ٨١ من أبواب الديون وأحكامها، وورد في الوسائل ج١٨ ص٣٢٠ ح٢٣٧٥٩ / ٢ باب من أبواب جواز الاستدانة مع الحاجة إليها إلا أنه قد زاد فيه (فإن غلب عليه فليستدن على الله وعلى رسوله صلى الله عليه وآله ما يفوت به عليا له).

٤ . الكافي ج٥ ص٧٨ ح٥ باب الحث على طلب الرزق، وفي التهذيب ج٦ ص٣٢٤ ج١١ باب ٩٣ من أبواب المكاسب.

٦ ـ الكافى ـ التهذيب، عن أبي خالد الكوفى رفعه عن أبي جعفر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله العبادة سبعون جزء أفضلها طلب الحلال[١] و رواه الشيخ باسناده عن الحسن بن محبوب مثله.

٧ ـ الكافى، عن كليب الصيداوى قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام ادع الله لى في الرزق التألثت على اموری فاجابنی مسرعاً لا، اخرج فاطلب[٢].

٨ ـ الكافى، عن صفوان عن خالد بن نجيح قال قال ابوعبدالله عليه السلام إقرأوا من لقيتم من اصحابكم السلام و قولوا لهم ان فلان بن فلان يقرأكم السلام وقولوا لهم عليكم بتقوى الله و ما ينال به ما عند الله إنى والله ما آمركم إلا بما نأمربه انفسنا فعليكم بالجد والاجتهاد واذا صليتم الصبح فانصرفتم فبكروا في طلب الرزق و اطلبوا الحلال فإن الله سيرزقكم و يعينكم عليه[٣].

٩ ـ الكافى ـ التهذيب، عن ابان عن العلاء قال سعت ابا عبدالله عليه السلام يقول أيعجز أحدكم أن يكون مثل النملة تجر الى حجرها[٤].

١٠ ـ الكافى ـ التهذيب، عن القاسم بن محمّد رفعه الى أبي عبدالله عليه السلام قال قيل له ما بال اصحاب عيسى عليه السلام كانوا يمشون على الماء و ليس ذلك في اصحاب محمّد صلى الله عليه وآله فقال ان اصحاب عيسى كفوا المعاش و ان هؤلاء ابتلوا بالمعاش[٥] ـ محمّد بن الحسن باسناده عن احمد بن أبي عبدالله مثله.

١١ ـ التهذيب ـ الكافى، عن حريز عن أبي عبدالله عليه السلام قال اذا ضاق أحدكم

---

١ . الكافي ج ٥ ص ٧٨ ح ٦ باب الحث على طلب الرزق.
٢ . الكافي ج ٥ ص ٧٩ ح ١١ باب الحث على طلب الرزق وورد في الوسائل ج ١٧ ص ٢٢ ح ٢١٨٧٨ / ٧ باب ٤ من أبواب استحباب طلب الرزق.
٣ . الكافي ج ٥ ص ٧٨ ح ٨ باب الحث على طلب الرزق، وكذلك في الوسائل ج ١٧ ص ٢٢ ح ٨ باب ٤ من أبواب استحباب طلب الرزق.
٤ . الكافي ج ٥ ص ٧٩ ح ١٠ باب الحث على طلب الرزق - وايضا في الوسائل ج ١٧ ص ٢٢ ح ٩ باب ٤ من أبواب استحباب طلب الرزق.
٥ . الكافي ج ٥ ص ٧١ ح ٣ باب الاستعانة بالدنيا على الآخرة، الوسائل ج ١٧ ص ٢٣ ح ١٠ باب ٤ من أبواب استحباب طلب الرزق.

فليعلم أخاه و لا يعين على نفسه[١].

١٢ ـ التهذيب، عن جعفر عن أبيه قال قال رسول الله ﷺ إذا أعسر أحدكم فليخرج و لا يغم نفسه وأهله[٢].

١٣ ـ من لا يحضره الفقيه، محمّد بن على بن الحسين قال كان اميرالمؤمنين عليه السلام يخرج في الهاجرة في الحاجة قد كفاها يريد أن يراه الله يتعب نفسه في طلب الحلال[٣].

١٤ ـ من لا يحضره الفقيه ـ الكافي، قال و قال اميرالمؤمنين عليه السلام ان الله يحب المحترق الامين[٤].

١٥ ـ معاني الاخبار ـ ثواب الاعمال، عن اسماعيل بن مسلم عن جعفر بن محمّد عن آبائه قال قال رسول الله ﷺ العبادة سبعون جزء افضلها جزء طلب الحلال[٥]، و في ثواب الاعمال عن ابيه عن احمد بن ادريس عن محمّد بن محمّد بن يحيى باسناده قال قال رسول الله ﷺ و ذكر مثله.

١٦ ـ الامالي، عن اسماعيل بن مسلم، عن الصادق جعفر بن محمّد عن آبائه عليهم السلام قال قال رسول الله ﷺ من بات كالا من طلب الحلال بات مغفوراً له[٦].

١٧ ـ البحار عن كتاب الامامة و التبصرة، عن ابن فضال عن الصادق عن أبيه عن آبائه عليهم السلام عن النبي ﷺ قال الشاخص في طلب الرزق الحلال كالمجاهد في

---

١ . الكافي ج٤ ص٤٩ ح١٣ باب النوادر، وفي الوسائل ج٩ ص٤٤٧ ح١ باب ٣٥ من أبواب جواز الشكوى إلى المؤمن.
٢ . الوسائل ج١٧ ص٢٣ ح١٢ باب ٤ من أبواب استحباب طلب الرزق.
٣ . الفقيه ج٣ ص١٦٣ ح٣٥٩٦ - الوسائل ج١٧ ص٢٣ ح١٣ باب ٤ من أبواب استحباب طلب الرزق.
٤ . الكافي ج٥ ص١١٣ ح١ باب الصناعات، وكذلك في مستدرك سفينة البحار ج١ ص٤٧٣ وقد أوردها كما فهم من سياقها على لسان رسول الله ﷺ.
٥ . مجمع الفوائد ج٨ ص٥ وفي الحدائق ج١٨ ص٤ وكذلك ورد عن معاني الأخبار في الوسائل ج١٧ ص٢٣ باب ٤ من أبواب استحباب طلب الرزق.
٦ . الأمالي ص٣٦٤ ح٤٥٢ / ٩ وورد كذلك في الوسائل ج١٧ ص٧٤ ح٤ باب ٤ من أبواب استحباب طلب الرزق.

سبيل الله[١].

١٨ ـ دعائم الاسلام، عن رسول الله ﷺ انه قال تحت ظل العرش يوم لا ظل الاظله رجل خرج ضاربا في الارض يطلب من فضل الله يكف به نفسه و يعود على عياله[٢].

١٩ ـ دعائم الاسلام، عن اميرالمؤمنين عليه السلام انه قال ما غدوة أحدكم في سبيل الله بأعظم من غدوته يطلب لولده و عياله ما يصلحهم[٣].

٢٠ ـ القطب الراوندى في دعواته، عن رسول الله ﷺ انه قال انه ليأتى الرجل منكم لا تكتب عليه سيئة و ذلك انه مبتلى بالمعاش[٤].

٢١ ـ القطب الراوندى، عن رسول الله ﷺ انه قال ان من الذنوب ذنوبا لا يكفرها صلاة و لا صدقة قيل يا رسول الله فما يكفرها قال الهموم في طلب المعيشة[٥].

٢٢ ـ الامالى، عن عمرو بن سيف الازردى قال قال لى ابوعبدالله عليه السلام لاتدع طلب الرزق من حله و اعقل راحلتك و توكل[٦].

٢٣ ـ القطب الراوندى في لب الالباب عن الصادق عليه السلام انه قال انى لأركب في الحاجة الّتي كفاها الله ما اركب فيها إلا لالتماس ان يرانى ان اضحى في طلب اما تسمع قول الله فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض و ابتلغوا من فضل الله[٧].

٢٤ ـ الامدى في الغرر، عن اميرالمؤمنين عليه السلام انه قال الرحال تفيد المال[٨].

---

١. المهذب البارع ج٢ ص٣٣٥، وفي دعائم الاسلام ج٢ ص١٥ وكذلك في البحار ج١٠٠ ص١٧ ح ٧٨.
٢. دعائم الاسلام ج٢ ص١٥ ح٨، وورد في عوالي اللآلي ج٣ ص١٩٤ ح٩.
٣. دعائم الإسلام ج٢ ص١٥ ح٩، وأيضا في عوالي اللآلي ج٣ ص١٩٤ ح٦.
٤. مستدرك الوسائل ج١٣ ص ١٣ ح٨.
٥. الدعوات ص٥٦ ح١٤١.
٦. الوسائل ج١٧ ص٣٤ ح٥ باب ٧ من أبواب استحباب جمع المال من حلال وورد في البحار ج٦٨ ص١٣٨ ح٢٠.
٧. الوسائل ج١٧ ص٢٨ ح٢١٨٩٦ / ٩ باب ٥ من أبواب كراهة ترك طلب الرزق وفي البحار ج٨٦ ص١٢٩.
٨. مستدرك الوسائل عن الآمدي في الغرور ج١٣ ص١٤ ح١٤٥٩٣ / ١٢.

٢٥ ـ ابو الفتح الكراجكى في كنزه، عن الصادق عليه السلام انه قال ثلاثة يدعون فلا يستجاب لهم، رجل جلس عن طلب الرزق ثم يقول اللّهم الرزقنى يقول الله تبارك و تعالى ألم اجعل لك طريقا في الطلب[1] ، الخبر.

١ . مستدرك الوسائل ج١٣ ص١٤ ح١٤٥٩٤ / ١.

كراهة ترك طلب الرزق و تحريمه مع الضرورة

١ ـ الكافى، عن عمر بن يزيد قال قال ابوعبدالله عليه السلام ارأيت لو أن رجلا دخل بيتة واغلق بابه اكان يسقط عليه شيء من السماء[١].

٢ ـ الكافى ـ التهذيب، عن عمر بن يزيد قال قالت لأبي عبدالله عليه السلام رجل قال لأقعدن في بيتى ولأصلين ولأصومن ولأعبدن ربى فأما رزقى فسيأتينى فقال ابوعبدالله عليه السلام هذا احد الثلاثة الذين لا يستجاب لهم[٢]، ورواه الشيخ باسناده عن احمد بن محمّد عيسى، و باسناده عن محمّد بن يعقوب مثله.

٣ ـ الكافى ـ التهذيب، عن سليمان بن معلى بن خنيس عن ابيه قال سأل ابوعبدالله عليه السلام عن رجل وأنا عنده، فقيل: أصابته الحاجة قال: فما يصنع اليوم؟ قيل: في البيت يعبد ربه، قال: فمن أين قوته؟ قيل: من عند بعض إخوانه فقال ابوعبدالله عليه السلام: والله للذى يقوته أشد عبادة منه[٣]، و رواه الشيخ باسناده عن احمد ابن أبي

---

١ . الكافي ج ٥ ص٧٨ ح٢ باب الحث على الطلب والتعرض للرزق، وأيضا في وسائل الشيعة ج١٧ ص٣٥ ح٢١٨٨٨ / ١ باب ٥ من أبواب كراهة ترك طلب الرزق.

٢ . الكافي ج ٥ ص٧٧ ح١ باب الحث على الطلب والتعرض للرزق، وورد في الوسائل ج٧ ص١٣٥ ح٨٩١٠ / ٤ باب ٥٠ من أبواب كراهة الدعاء للرزق ممن أفسد ماله أو أنقصه في غير حق.

٣ . الكافي ج ٥ ص٧٨ ح ٤ باب الحث على الطلب والتعرض للرزق.وفي الوسائل ج١٧ ص٢٦ ح٣ باب ٥ من أبواب كراهة ترك طلب الرزق.

عبدالله مثله.

٤ ـ الكافى ـ التهذيب، عن هشام الصيدنانى «الصيدلانى خ ل» قال قال ابو عبدالله عليه السلام يا هشام ان رأيت الصفين قد التقيا فلا تدع طلب الرزق في ذلك اليوم[١]، ورواه الشيخ باسناده عن محمّد بن يعقوب مثله.

٥ ـ الكافى، عن شهاب بن عبد ربه قال قال لى ابوعبدالله عليه السلام إن ظننت أو بلغك أن هذا الامر كائن في غد فلا تدعن طلب الرزق و ان استطعت أن لا تكون كلا فالفعل[٢].

٦ ـ الكافى، عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث طويل، قال وفي غير آية من كتاب الله أنه لا يحب المسرفين[٣] فنهاهم عن الاسراف و نهاهم عن التقتير لكن أمر بين أمرين لا يعطي جميع ما عنده ثم يدعو الله أن يرزقه فلا يستجيب له، وللحديث الّذي جاء عن النبى صلى الله عليه وآله أن أصنافا من أمتى لا يستجاب لهم دعاؤهم رجل يدعو على والديه، و رجل يدعو على غريم له ذهب بماله فلم يكتب عليه و لم يشهد عليه، ورجل يدعو على امرأته و قد جعل الله عزوجل تخلية سبيلها بيده و رجل يقعد في بيته و يقول يا رب ارزقنى و لا يخرج و لا يطلب الرزق، فيقول الله عزوجل له عبدى الم اجعل لكالسبيل الى الطلب والضرب في الارض بجوارح صحيحة فتكون قد اعذرت فيما بينى و بينك في الطلب لا تباع امرى ولكيلا تكون كلا على اهلك، فإن شئت رزقتك وإن شئت قترت عليك وأنت معذور عندى ورجل رزقه الله مالا كثيراً فانفقه ثم اقبل يدعو يا رب ارزقنى فيقول الله عزوجل ألم أرزقك رزقا واسعا فهلا اقتصدت فيه كما امرتك، ولم تسرف و قد نهيتك عن الاسراف، و

---

١ . الكافي ج ٥ ص ٧٨ ح ٧ باب الحث على الطلب والتعرض للرزق، وفي التهذيب ج ٦ ص ٣٢٤ ح ٨٩٣ / ١٣ باب ٩٣ باب المكاسب وورد في الوسائل ج ١٧ ص ٢٦ ح ٢١٨٩١ / ٤ باب ٥ من أبواب كراهة ترك طلب الرزق.

٢ . الكافي ج ٥ ص ٧٩ ح ٩ باب الحث على الطلب والتعرض للرزق، وفي وسائل الشيعة ج ١٢ ص ١٤ ح ٥ باب ٥ من أبواب كراهة ترك طلب الرزق.

٣ . سورة الأنعام: آية ١٤١.

رجل يدعو في قطعية رحم[١].

٧ ـ التهذيب ـ الكافى ـ من لا يحضره الفقيه، عن على بن عبدالعزيز قال قال أبو عبدالله عليه السلام ما فعل عمر بن مسلم قلت: جعلت فداك أقبل على العبادة و ترك التجارة، فقال: ويحه أما علم أن تارك الطلب لا يستجاب له «دعوة» إن قوماً من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله لما نزلت «و من يتق الله يجعل له مخرجاً و يرزقه من حيث لا يحتسب»[٢] اغلقوا الابواب وأقبلوا على العبادة و قالوا قد كفينا فبلغ ذلك النبى صلى الله عليه وآله فارسل اليهم فقال: ما حملكم على ما صنعتم فقالوا يا رسول الله تكفل الله بارزاقنا فاقبلنا على العبادة فقال انه من فعل ذلك لم يستجب له عليكم بالطلب[٣]، و رواه الكلينى عن عدة من اصحابنا عن احمد بن أبي عبدالله مثله.

٨ ـ التهذيب ـ الكافى ـ من لا يحضره الفقيه، عن هارون بن حمزة مثله و قال: انى لابغض الرجل فاغراً فاه الى ربه فيقول ارزقنى ويترك الطلب[٤].

٩ ـ عدة الداعى، عن عمر بن يزيد عن أبي عبدالله عليه السلام قال إنى لأركب في الحاجة الّتي كفانيها الله ما أركب فيها إلا لالتماس أن يرانى الله أضحى في طلب الحلال اما تسع قول الله عزوجل «فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله»[٥] ارأيت لو ان رجلا دخل بيتا وطين عليه بابه وقال: رزقي ينزل عليّ كان يكون هذا؟ أما إنه يكون أحد الثلاثة الذين لايستجاب له دعوة قلت: من هؤلاء؟ قال: رجلا عنده المرأة فيدعو عليها فلا يستجاب له لأن عصمتها في يده و لو شاء أن يخلى سبيلها والرجل يكون له الحقّ على الرجل فلا يشهد عليه فيجحده حقه فيدعو عليه فلا يستجاب له لانه ترك ما أمر به والرجل يكون عنده الشيء فيجلس

---

١ . الكافي ج ٥ ص ٦٧ كتاب المعيشة، وعن الوسائل ج ١٢ ص ١٥ ح ٢١٨٩٠ / ٦ باب ٥ باب كراهة ترك طلب الرزق.
٢ . الطلاق: آية ٢، ٣.
٣ . الكافي ج ٥ ص ٨٤ ح ٥ باب الرزق من حيث لا يحتسب وعن الفقيه ج ٣ ص ١٩٢ ح ٣٧٢١، وفي التهذيب ج ٦ ص ٣٢٣ ح ٨٨٥ / ٧.
٤ . من لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ١٩٢ ح / ٣٧٢١، وأيضا ورد في الوسائل ج ١٧ ص ٢٨ ح ٢١٨٩٥ / ٨ باب ٥ من أبواب كراهة ترك طلب الرزق.
٥ . سورة الجمعة: آية ١٠.

في بيته فلا ينتشر و لا يطلب و لا يلتمس الرزق حتى يأكله فيدعو فلا يستجاب له[١].

١٠ ـ جامع الاخبار، عن اميرالمؤمنين عليه السلام انه قال للحسن عليه السلام لا تلم انسانا يطلب قوته فمن عدم قوته كثر خطاياه[٢]، الخبر.

١ . الوسائل ج١٧ ص٢٨ ح٢١٨٩٦ / ٩ باب ٥ من أبواب كراهة ترك طلب الرزق.
٢ . مستدرك الوسائل ج١٣ ص١٤ ح١٤٥٩٦ / ٣ عن جامع الأخبار وكذلك ورد في البحار ج٦٩ ص٤٧ .

استحباب الاستعانة بالدنيا على الآخرة

١ ـ الكافى ـ من لا يحضره الفقيه، عن السكونى عن أبي عبدالله عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله نعم العون على تقوى الله الغنى[١] ورواه الصدوق مرسلاً.

٢ ـ الكافى، عن ذريح المحاربى عن أبي عبدالله عليه السلام قال: نعم العون على الآخرة الدنيا[٢].

٣ ـ الكافى ـ من لايحضره الفقيه، عن ذريح بن يزيد المحاربى عن أبي عبدالله عليه السلام قال نعم العون الدنيا على الآخرة، ورواه الصدوق باسناده عن ذريح بن يزيد المحارأبي مثله.

٤ ـ من لا يحضره الفقيه، قال و قال ابو جعفر عليه السلام انى أجدني أمقت الرجل يتعذر عليه المكاسب فيستلقى على قفاه و يقول اللّهم الرزقنى و يدع ان ينتشر في

---

١ . الكافي ج٥ ص٧١ ح١ باب الإستعانة بالدنيا على الآخرة، من لا يحضره الفقيه ج٣ ص١٥٦ ح٣٥٧٠، وأيضا في وسائل الشيعة ج١٧ ص٢٩ ح٢١٨٩٧ / ٢ باب ٦ من أبواب استحباب الاستعانة بالدنيا على الآخرة.

٢ . الوسائل ج١٧ ص٢٩ ح٢١٨٩٨ / ٣ باب ٦ من أبواب استحباب الإستعانة بالدنيا على الآخرة. ومن لا يحضره الفقيه ج٣ ص١٥٦ ح٣٥٦٧ وفي الكافي ج٥ ص٧٢ ح٩ باب الإستعانة بالدنيا على الآخرة.

الارض و يلتمس من فضل الله فالذرة تخرج من حجرها تلتمس رزقها[١] .

٥ ـ الكافي، عن على الاحمسى عن رجل عن أبي جعفر عليه السلام قال نعم العون الدنيا على طلب الآخرة[٢] ، و عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن على بن اسباط عن ذريح المحاربى عن أبي عبدالله عليه السلام مثله.

٦ ـ الكافي، عن أبي البخترى رفعه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اللّهم بارك لنا في الخبز «الخى خ ل» و لا تفرق بيننا و بينه فلو لا الخبز «الخير خ ل» ما صلينا و لا صمنا و لا أدينا فرائض ربنا[٣] .

٧ ـ الكافي ـ من لا يحضره الفقيه ـ التهذيب، عن أحمد بن محمّد بن خالد رفعه قال قال أبو عبدالله عليه السلام غنى يحجزك عن الظلم، خير من فقر يحملك على الإثم[٤] ، ورواه الصدوق مرسلاً، ورواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن أبي عبدالله مثله.

٨ ـ الكافي، عن عدة من أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام قال قال رسول الله يصبح المؤمن أو يمسي على ثكل خير له من أن يصبح و يمسي على حرب فنعوذ بالله من الحرب[٥] .

٩ ـ الكافي، عن القاسم بن الربيع في وصية المفضل بن عمر سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول استعينوا ببعض هذه على هذه ولا تكون كلولاً على الناس[٦] .

١٠ ـ الكافى ـ التهذيب ـ من لا يحضره الفقيه، عن على بن غراب عن أبي

---

١ . من لا يحضره الفقيه ج٣ ص١٥٨ ح٣٥٧٩، وورد في الوسائل ج١٧ ص٣٠ ح٢١٩٠٠ / ٤ باب ٦ من أبواب الاستعانة بالدنيا على الآخرة.
٢ . الكافي ج٥ ص٧٣ ح١٤ باب الاستعانة بالدنيا على الآخرة.
٣ . الكافي ج٥ ص٧٣ ح١٣ باب الإستعانة بالدنيا على الآخرة، وكذلك ورد في وسائل الشيعة ج٢٤ ح٢ ٣٠٦٦٢ / ٦ باب ٤٢ من أبواب وجوب الأكل والشرب عند الضرورة.
٤ . الكافي ج٥ ص٧٢ ح١١ باب الإستعانة بالدنيا على الآخرة، وكذلك ورد في من لا يحضره الفقيه ج٣ ص١٦٦، وفي تهذيب الاحكام ج٦ ص٣٢٨ ح٩٠٤ / ٢٥.
٥ . الكافي ج٥ ص٧٢ ح١٢ باب الإستعانة بالدنيا على الآخرة، وسائل الشيعة ج١٧ ص٣١ ح٢١٩٠٤/٩ باب ٦ باب استحباب الإستعانة بالدنيا على الآخرة.
٦ . الكافي ج٥ ص٧٣ ح٦ باب الاستعانة بالدنيا على الآخرة، وورد في الوسائل كذلك في ج١٧ ص٣١ ح٢١٩٠٥ / ٩ باب ٦ من أبواب استحباب الإستعانة بالدنيا على الآخرة.

عبدالله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ملعون من القى كله على الناس[١]، ورواه الشيخ باسناده عن احمد بن أبي عبدالله مثله.

١١ ـ عبدالله بن جعفر في (قرب الاسناد) عن احمد بن محمّد بن أبي نصر، عن الرضا عليه السلام قال: قلت له ان الكوفة قد نبت بى و المعاش بها ضيق و انما كان معاشنا ببغداد و هذا الجبل قد فتح على الناس منه باب رزق فقال ان اردت الخروج فاخرج فانها سنة مضطرب و ليس و للناس بد من طلب معاشهم فلا تدع الطلب[٢].

١٢ ـ السرائر نقلا من كتاب ابان ابن تغلب، عن أبي يعفور قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام انا لنحب الدنيا فقال لى تصنع بها ماذا قال اتزوج منها و انفق على عيالى و انيل اخوانى و اتصدق قال لى ليس هذا من الدنيا هذا من الآخرة[٣].

١٣ ـ القطب الراوندى، عن ابراهيم بن عبدالحميد عن أبي الحسن عليه السلام قال كان لقمان يقول لابنه يا بنى إن الدنيا بحر و قد عرف فيها جيل كثير إلى أن قال يا بنى خذ من الدنيا بلغة و لا تدخل فيها دخولا تضر فيها بآخرتك و لا ترفضها فتكون عيالا على الناس، الخبر[٤].

١٤ ـ نهج البلاغة ـ من كلام اميرالمؤمنين عليه السلام بالبصرة و قد دخل على العلاء بن زياد الحارثى يعوده فلما رأى سعة داره قال ما كنت تصنع بسعة هذه الدار في الدنيا أما أنت اليها في الآخرة كنت أحوج و بلى ان شئت بلغت بها الآخرة تقرى فيها الضعيف وتصل فيها الرحم و تطلع منها الحقوق مطالعها فإذا انت قد بلغت بها الآخرة[٥].

---

١ . الكافي ج٤ ص١٢ ح٩ باب كفاية العيال والتوسع عليهم كذلك جاء في باب الإستعانة بالدنيا على الآخرة ج٥ ص٧٢ ح٧، من لا يحضره الفقيه ج٢ ص٦٨ ح١٧٤١ - وفي التهذيب ج٦ ص٣٢٧ ح٢٤/٩٠٢ وكما ذكر في الوسائل ج١٧ ص٣١ ح٢١٩٠٦ / ١١ باب ٦ من أبواب استحباب الاستعانة بالدنيا على الآخرة.

٢ . قرب الاسناد ص٣٧٢، وكذلك في الوسائل ج١٧ ص٣٢ ح٢١٩٠٧ / ١١ باب ٦ من أبواب اسباب الاستعانة بالدنيا على الآخرة. ٣ . السرائر ج٣ ص٥٦٤ .

٤ . وردت كما ذكر المصنف قدس سره كاملة في بحار الأنوار ج١٣ ص٤١٧ .

٥ . مستدرك الوسائل ج٣ ص٣١٥ وجاء في نهج البلاغة من خطب أمير المؤمنين عليه السلام ج٢ ص١٨٧.

١٥ ـ القطب الراوندي في لب الالباب، عن النبي ﷺ أنه قال من طلب الدنيا حلالا استعفافاً عن المسألة وسعياً على عياله و تعطفاً على جاره لقي الله و وجهه كالقمر ليلة البدر[١].

١٦ ـ في الغرر عن أميرالمؤمنين عليه السلام أنه قال: ألا وإن من النعم سعة المال وأفضل من سعة المال صحة البدن وأفضل من صحة البدن تقوى القلب[٢].

١. مستدرك الوسائل ج١٣ ص١٧ ح٨. ١٤٦ / ١١.
٢. نهج البلاغة، ج ٤ ص٩٣ خطبة ٣٨٨.

استحباب جمع المال من حلال لاجل النفقة في الطاعات و كراهة جمعه لغير ذلك

١ ـ الكافي ـ من لايحضره الفقيه ـ ثواب الاعمال ـ التهذيب، عن عمرو بن جميع قال سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: لاخير فيمن لا يحب جمع المال من حلال يكف به وجهه و يقضي به دينه ويصل به رحمه[١] ورواه الصدوق مرسلاً، ورواه في ثواب الأعمال عن أبيه عن سعد بن أبي عبدالله عن أبيه عن عبدالرحمن بن محمّد مثله وترك قوله و يصل رحمه، و رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمّد بن عيسى نحوه.

٢ ـ الكافي، عن عبدالأعلىٰ عن أبي عبدالله عليه السلام قال اسألوا الله الغنى في الدنيا والعافية وفي الآخرة المغفرة و الجنة[٢].

٣ ـ الكافي ـ التهذيب، عن عبدالله بن أبي يعفور قال قال رجل لأبي عبدالله عليه السلام والله إنّا لنطلب الدنيا و نحب أن نؤتاها «منها ـ خ ل» فقال: تحب أن تصنع بها ماذا قال أعود بها على نفسي و عيالي وأصل بها وأتصدق بها و احج و اعتمرفقال

---

١ . من لا يحضره الفقيه ج٣ ص١٦٦، وفي ثواب الأعمال ص١٨٠، وفي التهذيب ج٧ ص٤ ح١٠ / ١٠ ورواه الشيخ عن الحرث بن عمرو.

٢ . الكافي ج٥ ص٧١ ح٤ باب الإستعانة بالدنيا على الآخرة، وورد في الوسائل ج١٧ ص٣٣ ح٢١٩٠٩ / ٢ باب ٧ من أبواب استحباب جمع المال من حلال.

أبوعبدالله عليه السلام ليس هذا طلب الدنيا هذا طلب الآخرة[١] ، ورواه الشيخ باسناده عن محمّد بن يعقوب مثله.

٤ ـ عيون اخبار الرضا ـ و في الخصال، عن محمّد بن اسماعيل بن بزيع قال سمعت الرضا عليه السلام يقول لا يجمع المال الا بخصال خمس ببخل شديد وأمل طويل وحرص غالب وقطعية الرحم وإيثار الدنيا على الآخرة[٢] .

٥ ـ مجالس ابن الشيخ، عن عمر بن سيف الازدى قال: قال لى ابوعبدالله جعفر بن محمّد عليه السلام لا تدع طلب الرزق من حله فإنه عون لك على دينك و اعقل راحلتك وتوكل[٣] .

٦ ـ على بن ابراهيم في تفسيره قال ذكر رجل عند أبي عبدالله عليه السلام الاغنياء ووقع فيهم فقال ابوعبدالله عليه السلام أسكت فإن الغني اذا كان وصولا لرحمه و باراً بإخوانه أضعف الله له الأجر ضعفين لأن الله يقول «وما اموالكم و لا اولادكم بالتى تقربكم عندنا زلفى الا من آمن و عمل صالحاً فاولئك لهم جزاء الضعف بما عملوا و هم في الغرفات آمنون»[٤][٥].

٧ ـ علل الشرائع عن أبي بصير قال ذكرنا عند أبي جعفر عليه السلام الاغنياء من الشيعة فكأنه كره ما سمع منا فيهم قال يا أبا محمد اذا كان المؤمن غنيا رحيما وصولا به معروف الى اصحابه اعطاه اجر ما ينفق في البر مرتين ضعفين لأن الله عزوجل يقول في كتابه «وما اموالكم و لا اولادكم»[٦]، الآية.

---

١ . الكافي ج٥ ص٧٢ ح١٠ باب الإستعانة بالدنيا على الآخرة، وورد في التهذيب ج٦ ص٣٢٧ ح٩٠٣ / ٢٤ باب ٩٣ باب المكاسب وقد ورد في وسائل الشيعة كذلك ج١٧ ص٣٤ ح٢١٩١٠ / ٣ باب ٧ من أبواب استحباب جميع المال من حلال.

٢ . عيون أخبار الرضا عليه السلام ج٢ ص٢٥٠ ح١٣ وفي الخصال ص٢٨٢ ح٢٩ كما ورد في وسائل الشيعة ح١٧ ص٣٤ ح٢١٩١١ / ٥ باب ٧ من أبواب استحباب جمع المال من حلال.

٣ . وسائل الشيعة ج١٧ ص٣٤ ح٢١٩١٢ / ٥ باب ٧ من أبواب استحباب جمع المال من حلال. أمالي الصدوق ص١٧٢ ح١ .

٤ . وسائل الشيعة ج٩ ص٤٧٦ ح١٢٥٣٣ / ٥ باب ٥ من أبواب استحباب البر بالإخوان.

٥ . سورة سبأ: آية ٣٧.

٦ . وسائل الشيعة ج١٦ ص٢٨٩ ح١٣ باب ١ من أبواب فعل المعروف.

٨ ـ ارشاد القلوب للديملى عن امير المؤمنين عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث طويل أنه قال: قال الله تعالى في ليلة المعراج: يا احمد إن العبادة عشرة اجزاء تسعة منها طلب الحلال، الخبر[١].

٩ ـ في الغرر عن اميرالمؤمنين عليه السلام انه قال: القبر خير من الفقر، و قال ان اعطاء المال في طاعة الله اعظم نعمة، و ان انفاقه في معاصيه اعظم محنة[٢].

١. بحار الأنوار ج ٧٤ ص ٢٧.
٢. مستدرك الوسائل ج ١٣ ص ٢٠ ح ١٤٦١٧ / ٨ عن الغرر للآمدي.

وجوب الزهد في الحرام دون الحلال

١ ـ الكافى، عن السكونى عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له ما الزهد في الدنيا، قال ويحك حرامها فتنكبه[١].

٢ ـ الكافى، عن اسماعيل بن مسلم قال قال ابوعبدالله عليه السلام ليس الزهد في الدنيا بإضاعة المال، و لا تحريم الحلال بل الزهد في الدنيا أن لاتكون بما في يدك أوثق منك بما عند الله عزوجل[٢]، و رواه الشيخ باسناده عن احمد بن أبي عبدالله نحوه.

٣ ـ الكافى، عن أبي الطفيل قال سعت اميرالمؤمنين عليه السلام يقول الزهد في الدنيا قصر الامل، و شكر كل نعمة، و الورع عن كل ما حرم الله عزوجل[٣].

٤ ـ التهذيب، عن سليم بن قيس الهلالى: قال سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال منهومان لا يشعبان منهوم دنيا و منهوم علم، فمن اقتصر من الدنيا على ما احل الله له سلم، و من تناولها من غير حلها هلك إلا أن يتوب و يراجع، ومن أخذ العلم من اهله و عمل به نجى، و من أراد به الدنيا فهى حظه[٤]، ورواه الكلينى

---

١ . الكافي ج ٥ ص ٧٠ ح ١ باب معنى الزهد.
٢ . الكافي ج ٥ ص ٧٠ ح ٢ باب معنى الزهد وكذلك ورد في تهذيب الأحكام ج ٦ ص ٣٢٧ ح ٨٩٩/ ٢٠.
٣ . الكافي ج ٥ ص ٧١ ح ٣ باب معنى الزهد.
٤ . الكافي ج ١ ص ٤٦ ح ١ باب ١ المستأصل بعلمه والمباهي به وجاء في الخصال ص ٥٣ مختصراً، أما في تهذيب الأحكام ففي ج ٦ ص ٣٢٨ ح ٩٠٦ / ٢٨.

عن محمّد بن يحيى عن حماد بن عيسى ونحوه.

٥ ـ التهذيب، عن ابراهيم بن محمّد عن أبي عبدالله عليه السلام قال ما اعطى الله عبدا ثلاثين الفاً و هو يريد به خيرا قال ما جمع رجل قط عشرة الاف درهم من حل الا و قد يجمعها لا قوام اذا اعطى القوت و رزق العمل فقد جمع الله له الدنيا والاخرة[١].

٦ ـ الكافى، عن بعض اصحابنا عن هشام بن الحكم عن موسى ابن جعفر عليه السلام أنه قال في حديث: يا هشام إن العقلاء تركوا فضول الدنيا فكيف الذنوب وترك الدنيا من الفضل و ترك الذنوب من الفرض[٢].

٧ ـ نهج البلاغة ـ قال امير المؤمنين عليه السلام في كلام له، و كذلك المرء المسلم البرىء من الخيانة، ينتظر من الله إحدى الحسينين، إما داعى الله فما عند الله خير له وإما رزق الله، فاذا هو ذو أهل و مال ومعه دينه وحسبه، إن المال والبنين حرث الدنيا والعمل الصالح حرث الآخرة، و قد يجمعها الله لأقوام[٣].

٨ ـ الاختصاص، قال رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال قال الله عزوجل من لم يبال من أبي باب اكتسب الدنيا و الدار هم لم ابال يوم القيامة من اى ابواب النار ادخلته.

---

١. تهذيب الأحكام ج٦ صث٣٢٨ ح٩٠٧ / ٢٨، وفي الوسائل ج١٧ ص٣٦ ح٢١٩١٧ / ٥ باب ٨ من أبواب وجوب الزهد في الحرام.

٢. الكافي ج١ ص١٨ وكذلك في الوسائل ج١٥ ص٢٠٧ ح٢٠٢٩١ / ٧ باب ٨ من أبواب وجوب إطاعة العقل.

٣. الكافي ج٥ ص٥٧ ح٦ وجاء في نهج البلاغة ج١ ص٦١ من خطب أمير المؤمنين عليه السلام.

استحباب العمل باليد

١ ـ الكافي ـ التهذيب، عن أبي اسامه زيد الشحام عن أبي عبدالله عليه السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام اعتق الف مملوك من كديده[١] ورواه الشيخ باسناه عن محمّد بن يعقوب مثله.

٢ ـ الكافي، عن الفضل بن أبي قرة عن أبي عبدالله عليه السلام قال كان امير المؤمنين عليه السلام يضرب بالمرو و يستخرج الارضين، وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يمص النوى بفيه ويغرسه فيطلع من ساعته، وإن أمير المؤمنين عليه السلام أعتق ألف مملوك من ماله وكديده[٢].

٣ ـ الكافي ـ من لا يحضره الفقيه ـ التهذيب، و بهذا الاسناد ان أمير المؤمنين عليه السلام قال: أوحى الله الى داود عليه السلام أنك نعم العبد لولا أنك تأكل من بيت المال و لا تعمل بيدك شيئاً، قال: فبكى داود عليه السلام أربعين صباحاً فأوحى الله إلى الحديد، أن لن لعبدى داود، فألان الله عزوجل له الحديد فكان يعمل في كل يوم درعاً فيبعها بالف درهم فعمل ثلاثمائة وستين درعاً فباعها بثلاثمائة وستين الفا و استغنى عن بيت المال[٣]، ورواه

---

١ . الكافي ج٥ ص٧٤ ح٢ باب ما يجب من الاقتداء بالائمة عليهم السلام وأيضاً في المحاسن ج٢ ص٦٢٤ وفي وسائل الشيعة ج١ ص٨٩ ح٢٠٩ / ١٣ .

٢ . الكافي ج٥ ص٧٤ ح٢ باب ما يجب من الاقتداء بالائمة عليهم السلام أما في الرسائل فقد ورد في ج١٧ ص٣٧ ح٢١٩١٩ / ٢.

٣ . الكافي ج٥ ص٧٤ ح٥ باب ما يجب الاقتداء من الأئمة عليهم السلام وفي الوسائل ج١٧ ص٣٧

الصدوق باسناده عن شريف بن سابق، ورواه الشيخ باسناده عن احمد بن أبي عبدالله مثله.

٤ ـ الكافي، عن عمار السجستاني، عن أبي عبدالله عليه السلام عن أبيه عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله وضع حجراً على الطريق يرد الماء عن ارضه فو الله مانكب بعيراً و لا انسانا حتى الساعة[١].

٥ ـ الكافي، عن زرارة أن رجلا أتى ابا عبدالله عليه السلام فقال: إنى لا أحسن أن اعمل عملا بيدى و لا أحسن أن أتجر وأنا محارف محتاج فقال اعمل فاحمل على رأسك، واستغن عن الناس فان رسول الله صلى الله عليه وآله قد حمل حجراً على عنقه فوضعه في حائط له من حيطانه و ان الحجر لفى مكانه و لا يدرى كم إلا أنه ثم[٢].

٦ ـ الكافي ـ من لا يحضره الفقيه، عن الحسن بن على بن أبي حمزة عن ابيه، قال رأيت ابا الحسن عليه السلام يعمل في ارض له قد استنقعت قد ماه في العرق، فقلت جعلت فداك اين الرجال، فقال يا على قد عمل باليد «بالبيل خ ل» من هو خير منى و من أبي في ارضه فقلت من هو فقال رسول الله صلى الله عليه وآله و امير المؤمنين عليه السلام و آبائى كلهم، كانوا قد عملوا بأيديهم و هو من عمل النبيين و المرسلين والأوصياء و الصالحين[٣]، ورواه الصدوق باسناده عن الحسنبن على ابن أبي حمزة مثله.

٧ ـ الكافي، عن أبي عمرو الشيبانى، قال رأيت ابا عبدالله عليه السلام و بيده مسحاة وعليه ازار غليظ يعمل في حائط له و العرق يتصابب عن ظهره فقلت جعلت فداك إعطنى أكفك فقال: إنى احب أن يتأذى الرجل بحرالشمس في طلب المعيشة[٤].

← ح ٢١٩٢٠ / ٣ باب ٩ من أبواب استحباب العمل باليد من لا يحضره الفقيه ج٣ ص١٦٢ وكذلك في التهذيب ج٦ ص٣٢٦.

١ . الكافي ج٥ ص٧٥ ح٧ باب ما يجب الاقتداء من الأئمة عليهم السلام، وسائل الشيعة ج١٧ ص٣٨ ح ٢١٩٢١ / ٤ باب ٩ من أبواب استحباب العمل باليد.

٢ . الكافي ج٥ ص٧٧ ح١٤ باب ما يجب الاقتداء من الائمة عليهم السلام وقد زاد فيه بين قوسين (بمعجزته)، وسائل الشيعة ج١٧ ص٣٨ ح ٢١٩٢٢ / ٥ باب ٩ من أبواب استحباب العمل باليد.

٣ . الكافي ج٥ ص٧٦ ح١٠ باب ما يجب الاقتداء من الائمة عليهم السلام وكذلك في وسائل الشيعة ج١٧ ص٣٩ باب ٩ من أبواب استحباب العمل باليد من لا يحضره الفقيه ج٣ ص١٦٢ ح٣٥٩٣.

٤ . الكافي ج٥ ص٧٦ ح١٣ باب ما يجب الإقتداء من الائمة عليهم السلام من لا يحضره الفقيه ج٣

٨ ـ الكافي، عن أبي بصير قال سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول انى لأعمل في بعض ضياعى حتى أعرق وإن لى من يكفينى ليعلم الله عزوجل انى اطلب الرزق الحلال(١).

٩ ـ الكافي، عن اسماعيل بن جابر قال أتيت ابا عبدالله عليه السلام و اذا هو في حائط له و بيده مسحاة و هو يفتح بها الماء و عليه قميص شبه الكرابيس كانه مخيط عليه من ضيقه(٢).

١٠ ـ من لا يحضره الفقيه، عن هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال كان امير المؤمنين عليه السلام يحتطب و يستقى و يكنس، و كانت فاطمة عليها السلام تطحن و تعجن و تخبز(٣).

١١ ـ من لا يحضره الفقيه، عن الفضل بن أبي قرة قال دخلنا على أبي عبد الله عليه السلام في حائط له فقلنا جعلنا فداك دعنا نعمله لك او تعمله الغلمان، قال لا، دعونى فانى اشتهى ان يراني الله عزوجل اعمل بيدى و اطلب الحلال في اذى نفسى(٤).

١٢ ـ معاني الاخبار، عن السكوني، عن جعفر بن محمّد عن آبائه عليهم السلام قال: قال امير المؤمنين عليه السلام في قول الله عزوجل: «و انه هو اغنى واقنى» قال اغنى كل انسان بمعيشته و ارضاه بكسب يده(٥).

١٣ ـ قرب الاسناد، عن الحسين بن علوان، عن جعفر بن محمّد عن ابيه عليه السلام

← ص١٦٣ ح٣٥٩٥ وفي الوسائل ج١٧ ص٣٩ ح٢١٩٢٤ / ٨ باب ٩ من أبواب استحباب العمل باليد.

١ . الكافي ج٥ ص٧٧ ح١٥ باب ما يجب الإقتداء من الأئمة عليهم السلام وفي وسائل الشيعة ج١٧ ص٣٩ ح٢١٩٢٥ / ٨ باب ٩ من أبواب استحباب العمل باليد.

٢ . الكافي ج٥ ص٧٦ ح١١ باب ما يجب الاقتداء من الأئمة عليهم السلام الوسائل ج١٧ ص٤٠ ح٩.

٣ . الكافي ج٥ ص٨٦ ح١ باب عمل الرجل في بيته، من لا يحضره الفقيه ج٣ ص١٦٩ ح٣٦٤١، وكذلك ورد في وسائل الشيعة ج١٧ ص٤٠ ح٢١٩٢٧ / ١٠ باب ٩ من أبواب استحباب العمل باليد.

٤ . من لا يحضره الفقيه ج٣ ص١٦٣ ح٣٥٩٥ وورد أيضا في وسائل الشيعة ج١٧ ص٤٠ ح١١/٢١٩٢٨ باب ٩ من أبواب استحباب العمل باليد.

٥ . معاني الأخبار ص٢١٤ ح١ باب معنى الاغناء والإقتناء وكذلك ورد في وسائل الشيعة ج١٧ ص٤٠ ح٢١٩٢٩ / ١٢ باب ٩ من أبواب استحباب العمل باليد.

قال كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول من وجد ماء او ترابا ثم افتقر فأبعده الله[١].

١٤ - اعلام الورى، عن بن جمهور العمى في كتاب الواحدة قال حدث أصحابنا أن محمّد بن عبدالله بن الحسن بن الحسن عليه السلام قال لأبي عبدالله عليه السلام و الله انى لاد علم منكواسخى منكو اشجع منك، قال اما ما قلت انكاعلم منى فقد اعتق جدى وجدكالف نسمة من كديدة فسمهم لى و ان احببت ان اسميهم لكالى آدم فعلت،[٢] الخبر.

١٥ - جامع الاخبار، عنه النبي صلى الله عليه وآله انه قال من اكل من كد يده مر على الصراط كالبرق الخاطف[٣].

١٦ - جامع الاخبار، وعنه صلى الله عليه وآله انه قال من أكل من كد يده حلالا فتح له أبواب الجنة من ايها شاء، و عنه صلى الله عليه وآله قال من أكل من كد يده نظر الله له بالرحمة ثم لا يعذبه أبداً، و عنه صلى الله عليه وآله انه قال من أكل من كد يده يكون يوم القيامة في عداد الانبياء ويأخذ ثواب الانبياء[٤].

١٧ - القطب الراوندي في قصص الانبياء باسناده الى الصدوق عن عامر عن أبي جعفر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان الله عزوجل حين اهبط آدم عليه السلام من الجنة امره ان يحرث بيده فيأكل من كدها بعد نعيم الجنة[٥]، الخبر، و رواه العياشى في تفسيره عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام مثله.

١٨ - الشيخ ابوالفتح في تفسيره عن سعيد بن جبير قال سُئل النبي صلى الله عليه وآله أي كسب الرجل أطيب؟ قال: عمل الرجل بيده و كل بيع مبرور و رواه الطبرسى في مجمع البيان مثله، و فيه سعيد بن عمير[٦].

---

١. قرب الاسناد ص١١٥ ح٤٠٤ وفي الوسائل ج١٧ ص٤٠ ح٢١٩٣٠ / ١٣ باب ٩ من أبواب استحباب العمل باليد.
٢. أعلام الورى بأعلام الهدى ج١ ص٥٢٩.
٣. مستدرك الوسائل ج١٣ ص٢٤ ح١٤٦٣١ / ٧ باب ٨ من أبواب استحباب العمل باليد.
٤. جامع الأخبار ص٣٩٠ ح١٠٨٥ و ح ١٠٨٦ و ح١٠٨٧.
٥. ورد كذلك في الوسائل ج١٩ ص٣٧ ح٢٤٠٩٦ / ٢ باب ٤ من أبواب استحباب الحرث للزرع.
٦. مجمع البيان ج٢ ص١٩١ ولكن ذكره الشيخ عن سعيد بن عمير بدلا من سعيد بن جبير.

١٩ - العياشى في تفسيره عن سيف عن نجم عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن فاطمة عليها السلام ضمنت لعلى عليه السلام عمل البيت و العجين و الخبز و قم البيت، و ضمن لها على عليه السلام كاكان خلف الباب نقل الحطب و ان يجيىء بالطعام[١].

٢٠ - الارشاد ـ للديلمى، روى ان اميرالمؤمنين عليه السلام لما كان يفرغ من الجهاد يتفرغ لتعليم الناس و القضاء بينهم فاذا فرغ من ذلك اشتغل في حائط له يعمل فيه بيديه و هو مع ذلك ذاكر لله تعالى[٢].

٢١ - دعائم الاسلام، قال اميرالمؤمنين عليه السلام ينبغى للمسلم ان يلتمس الرزق حتى تصيبه الشمس[٣].

---

١ . تفسير العياشي ج١ ص١٧١ ح٤١، مستدرك الوسائل ج١٣ ص٢٥ ح١٤٦٣٥ / ١١ عن تفسير العياشي.

٢ . مستدرك الوسائل ج١٣ ص٢٥ ح١٤٦٣٦ / ١٢ عن إرشاد القلوب للديلمي.

٣ . دعائم الاسلام ج٢ ص١٤ ح٣ عن الإمام الصادق عليه السلام أما في مستدرك وسائل الشيعة ج١٣ ص٢٥ ح١٠ عن أمير المؤمنين عليه السلام.

استحباب الغرس و الزرع و سقي الطلح والسدر

١ ـ الكافي، عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال لقى رجل اميرالمؤمنين عليه السلام وتحته وسق من نوى فقال له ما هذه يا ابا الحسن تحتك فقال مأة الف عذق انشاء الله فغرسه فلم يغادر منه نواة واحدة[١].

٢ ـ الكافي، عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إن أميرالمؤمنين عليه السلام كان يخرج و معه أحمال النوى فقال له يا ابا الحسن ما هذا معك فيقول نخل انشاء الله فيغرسه فمايغدر منه واحدة[٢].

٣ ـ التهذيب، عن يزيد بن هارون الواسطى قال سألت جعفر بن محمّد عليه السلام عن الفلاحين فقال هم الزارعون كنوز الله في أرضه، و ما في الاعمال شيء أحب الى الله من الزراعة، و ما بعث الله نبيا إلا زرّاعا إلا ادريس عليه السلام فإنه كان خياطاً[٣].

٤ ـ تفسير العياشى، عن أبي سعيد الخدرى عن النبى صلى الله عليه وآله في حديث قال من

---

١ . الكافي ج٥ ص٧٥ ح٦ باب ما يجب الاقتداء من الائمة عليهم السلام وورد في الوسائل ج١٧ ص٤١ ح١ ٢١٩٣١ / ١ باب ١٠ من أبواب استحباب الغرس والزرع وسقي الطلع والسدر.
٢ . الكافي ج٥ ص٧٥ ح٩ باب ما يجب الاقتداء من الائمة عليهم السلام وفي وسائل الشيعة ج١٧ ص٤١ ح٢١٩٣٢ / ٢ باب ١٠ من أبواب استحباب الغرس والزرع وسقي الطلع والسدر.
٣ . تهذيب الأحكام ج٦ ص٣٨٤ ح١١٣٨ / ٢٥٩، وسائل الشيعة ج١٧ ص٤١ ح٢١٩٣٣ / ٣ باب استحباب الغرس والزرع وسقي الطلع والسدر.

سقى طلحة او سدرة فكأنما سقى مؤمنا من ظمأ[١] .

٥ ـ تفسير العياشى، عن محمّد عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله «و على الله فليتوكل المتوكلون»[٢] قال الزارعون[٣] .

٦ ـ جعفر بن احمد القمى في كتاب عن أبي عبدالله عليه السلام قال سأله رجل انا عنده فقال جعلت فداك اسمع قوما يقولون ان الزراعة مكروهة فقال: ازرعوا و اغرسوا و الله ما عمل الناس عملا أجل و لا أطيب منه و الله ليزرعن الزرع و ليغرسن الغرس بعد خروج الدجال[٤] .

٧ ـ كتاب الغايات، عن أبي جعفر عليه السلام قال كان أبي يقول خير الاعمال زرع يزرعه فياكل منه البر و الفاجر أما البر فما أكل منه و شرب يستغفر له وأما الفاجر فما أكل منه من شيء يلعنه و يأكل منه السباع و الطير[٥] .

٨ ـ الشيخ ابوالفتح في تفسيره، عن جابر بن عبدالله الانصارى قال: دخل رسول الله صلى الله عليه وآله يوماً في بستان أم معبد فقال: هذه الغروس غرسها كافر أو مسلم فقالت: يا رسول الله غرسها مسلم فقال: ما من مسلم يغرس غرساً يأكل منه انسان أو دابة أو طير إلا أن يكتب له صدقة الى يوم القيامة[٦] .

---

١ . تفسير العياشي ج٢ ص٨٦ ح٤٤ وفي وسائل الشيعة ج١٧ ص٤٢ ح٢١٩٣٤ / ٤ باب ١٠ من أبواب استحباب الغرس والزرع وسقي الطلع والسدر.

٢ . سورة إبراهيم: آية ١٢.

٣ . تفسير العياشي ج٢ ص٢٢٢ ح٦ وورد في وسائل الشيعة ج١٧ ص٤٢ ح٢١٩٣٥ / ٥ باب ١٠ من أبواب استحباب الغرس والزرع وسقي الطلع والسدر.

٤ . الكافي ج٥ ص٢٦٠ ح٣ باب فضل الزراعة، وفي من لا يحضره الفقيه ج٣ ص٢٥٠ ح٣٩٠٧، تهذيب الأحكام ج٦ ص٣٨٤ ح١١٤٠ / ٢٦٢ وفي الوسائل ج١٩ ص٣٣ ح٢٤٠٨٤ / ١ باب ٣ من أبواب استحباب الزرع.

٥ . مستدرك سفينة البحار ج٤ ص٢٨٦.

٦ . مستدرك الوسائل ج١٣ ص٢٦ ح١٤٦٤٢ / ٤ عن تفسير الشيخ أبو الفتح.

استحباب المضاربة

١ ـ الكافى ـ التهذيب، عن محمّد بن عذافر عن أبيه قال: أعطى ابوعبدالله عليه السلام أبي الفا و سبعماءة دينار فقال له: اتجربها ثم قال أما إنه ليس لى رغبة في ربحها وإن كان الربح مرغوباً فيه، و لكننى أحببت أن يرانى الله عزوجل متعرضاً لفوائدة، قال فربحت فيه «منها» مائة دينار، ثم لقيته فقلت له: قد ربحت لك فيه مائة دينار، قال ففرح ابوعبدالله عليه السلام بذلك فرحاً شديداً، ثم قال: اثبتها لى في رأس مالى، قال: فمات أبي والمال عنده، فأرسل إليّ أبو عبدالله عليه السلام وكتب: عافانا الله وإياك إن لى عند أبي محمّد الفا وثمانمائة دينار أعطيته يتجر بها فادفعها إلى عمر بن يزيد، قال: فنظرت في كتاب أبي فإذا فيه لأبي موسى عليه السلام عندي الف و سبعمائة دينار وأتجر له فيها مائة دينار، و عبدالله بن سنان، و عمر بن يزيد يعرفانه[1]، رواه الشيخ باسناده عن محمّد بن يعقوب مثله.

٢ ـ الكافى ـ من لا يحضره الفقيه، عن محمّد بن عذافر عن أبيه قال: دفع إليّ ابو عبدالله عليه السلام سبعمائة دينار، و قال: يا عذافر صرفها في شيء اما على ذلك مابى شره «ما افعل هذا على شره منى خ ل» ولكنى أحببت أن يرانى الله متعرضا لفوائده،

---

١ . الكافي ج٥ ص٧٦ ح١٢ باب ما يجب من الاقتداء بالأئمة عليهم السلام وفي الوسائل ج١٧ ص٤٣ ح٢١٩٣٦ / ١ باب ١١ من أبواب استحباب المضاربة وورد في التهذيب ج٦ ص٣٢٦ ح٨٩٨.

قال عذافر: فربحت فيها مائه دينار فقلت له فقى الطواف جعلت فداك قد رزق الله فيها مائة دينار، فقال اثبتها في رأس مالى[١]، و رواه الصدوق باسناده عن محمّد بن عذافر.

١ . الكافي ج ٥ ص ٧٧ ح ١٦ باب ما يجب الاقتداء بالأئمة عليهم السلام من لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ١٥٨ ح ٣٥٨١.

استحباب الاجمال في طلب الرزق و وجوب الاقتصار على الحلال دون الحرام

١ ـ الكافى ـ المقنعة ـ التهذيب، عن أبي حمزة الثمالى عن أبي جعفر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله في حجة الوداع ألا إن الروح الأمين نفث في روعى أنه لا تموت نفس حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله و اجملوا في الطلب و لا يحملنكم استبطاء شيء من الرزق أن تطلبوه بمصعية الله فان الله تبارك و تعالى قسم الارزاق بين خلقه حلالا ولم يقسمها حراماً فمن اتقى الله و صبر اتاه الله برزقه من حله، و من هتك حجاب الستر وعجل فأخذه من غير حله، قص به رزقه الحلال و حوسب عليه يوم القيامة[1] ، ورواه المفيد في المقنعة مرسلا الى قوله الطلب، ورواه الشيخ باسناده عن الحسن بن محبوب الى قوله يوم القيامة.

٢ ـ اصول الكافى، عن أبي حمزة الثمالى عن أبي جعفر عليه السلام قال خطب رسول الله صلى الله عليه وآله في حجة الوداع، فقال يا ايها الناس مامن شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم من النار إلا وقد أمرتكم به وما من شيء يقربكم من النار و يباعدكم من الجنة إلا و قد نهيتكم عنه ألا وإن الروح الامين نفث في روعى، و ذكر مثله الى ان قال

---

١ . الكافي ج٥ ص٨٠ ح١ باب الإجمال في الطلب وفي تهذيب الأحكام ج٦ ص٣٢١ ح٨٨١ / ٢ المقنعة ص٥٨٦ باب المكاسب.

تطلبوه من غير حله فانه لا يدرك ما عندالله الا بطاعته[١].

٣ ـ الكافى، عن ابراهيم بن أبي البلاد عن أبيه عن أبي جعفر عليه السلام قال ليس من نفس إلا وقد فرض الله لها رزقها حلالا يأتيها في عافية و عرض لها بالحرام من وجه آخر، فإن هى تناولت شيئاً من الحرام قاصها من الحلال الّذي فرض لها، وعند الله سواهما فضل كثير، و هو قوله عزوجل «واسألوا الله من فضله»[٢].

٤ ـ الكافى وبالاسناده، عن ابراهيم بن أبي البلاد عن ابيه احدهما عليهما السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ياايها لناس انه قد نفث في روعى روح القدس انه لن تموت نفس حتى تستوفى رزقها وإن أبطأ عليها فاتقوا الله وأجملوا في الطلب و لا يحملنكم استبطاء شيء مما عندالله أن تصيبوه بمعصية الله، فإن الله لا ينال ما عنده إلا بالطاعة[٣] و عنهم عن احمد بن محمّد عن على بن النعمان عن عمرو بن شمر عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام نحوه.

٥ ـ الكافى، عن أبي خديجة قال قال ابوعبدالله عليه السلام لو كان العبد في حجر لأتاه رزقه فاجملوا في الطلب[٤].

٦ ـ الكافى، عن اسحاق بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام قال ان الله عزوجل خلق الخلق وخلق معهم ارزاقهم حلالاً فمن تناول شيئاً منها حراماً قص به من ذلك الحلال[٥].

٧ ـ من لا يحضره الفقيه، عن الحسين بن زيد عن الصادق عن آبائه عليهم السلام عن النبى صلى الله عليه وآله في حديث المناهى قال من لم يرض بما قسمه الله له الرزق و بث شكواه ولم يصبر و لم يحتسب لم ترفع له حسنة، و يلقى الله و هو عليه غضبان إلا أن

---

١ . الكافي ج ٥ ص ٧٩ ح ٣ باب الإجمال في الطلب مستدرك الوسائل ج ١٣ ص ٢٩ ح ١٤٦٥٢ / ١٠.

٢ . سورة النساء: آية ٣٢، الكافي ج ٥ ص ٨٠ ح ٢ باب الإجمال في الطلب وسائل الشيعة ج ١٧ ص ٤٥ ح ٢١٩٤٠ / ٣ باب ١٢ من أبواب استحباب الاجمال في الطلب.

٣ . الكافي ج ٥ ص ٨٠ ح ٣ باب الإجمال في الطلب.

٤ . الكافي ج ٥ ص ٨١ ح ٤ باب الاجمال في الطلب.

٥ . نفس المصدر السابق ح ٥ .

يتوب[١].

٨ ـ المجالس (و في المجالس) عن مرازم بن حكيم عن أبي عبدالله عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال أن الروح الامين جبرئيل أخبرنى عن ربى أنه لن تموت نفس حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله وأجملوا في الطلب، واعلموا أن الرزق رزقان فرزق تطلوبنه و رزق يطلبكم فاطلبوا ارزاقكم من حلال فإنكم إن طلبتموها من وجوهها أكلتموها حلالا وإن طلبتموها من غير وجوهها اكلتموها حراماً، و هى ارزاقكم لابد لكم من أكلها[٢].

٩ ـ المقنعة قال قال الصادق عليه السلام الرزق مقسوم على ضربين أحدهما واصل إلى صاحبه وإن لم يطلبه و الآخر معلق بطلبه فالذى قسم للعبد على كل حال آتيه وإن لم يسع له والّذي قسم له بالسعى فينبغى أن يلتسمه من وجوهه وهو ما أحله الله له دون غيره، فإن طلبه من جهة الحرام فوجده حسب عليه من رزقه وحوسب به[٣].

١٠ ـ كنز الفوائد، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام الدنيا دول فاطلب حظك منها باجمل الطلب[٤].

١١ ـ الجعفريات، عن الحسين بن على عليه السلام عن على عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله من سره ان يستجاب دعوته فليطيب كسبه[٥].

١٢ ـ كشف المحجة، عن رسائل الكينى باسناده عنه عليه السلام أنه قال في وصيته لولده الحسن عليه السلام: فاعلم يقيناأنك لم تبلغ أملك ولا تعد وأجلك فإنك في سبيل من كان قبلك فخفض في الطلب وأجمل في المكسب فإنه ربَّ طلب قد جر إلى حرب وليس كل طالب بناج و لاكل مجمل بمحتاج واكرم نفسك عن دنية وإن ساقتك إلى الرغائب فإنك لن تعتاض بما تبذل شيئاً من دينك و عرضك بثمن وإن جل - إلى ان

---

١. من لا يحضره الفقيه ج٣ ص١٣.
٢. أمالي الصدوق ص٣٦٩ ح٤٦٠ / ١ وورد في وسائل الشيعة ج١٧ ص٤٧ ح٢١٩٤٦ / ٩.
٣. المقنعة ص٥٨٦ وقد ورد في الوسائل عن المقنعة ح٢١٩٤٦ / ٩.
٤. وسائل الشيعة ج١٧ ص٤٧ ح٢١٩٤٧ / ١٠ (عن كنز الفوائد).
٥. وسائل الشيعة ج٤ ص١١٢٩ ح٢ باب ٣٢ من أبواب استحباب ملازمة الداعي للصبر وطلب الحلال.

قال - ما خير بخير لا ينال الا بشر ويسر لا ينال الا بعسر[١].

١٣ ـ اعلام الدين للديلمى عن أبي محمّد الحسن العسكرى عليه السلام أنه قال: إدفع المسألة ما وجدت التحمل يمكنك فإن لكل يوم رزقا جديدا، واعلم أن الإلحاح في الطلب يسلب البهاء ويورث التعب والعناء، فاصبر حتب يفتح الله لك باباً يسهل الدخول فيه فما أقرب الصنع إلى الملهوف والأمن من الهارب المخوف فربما كانت الغِيّر نوع أدب من الله والحظوظ مراتب فلا تعجل على ثمرة لم تُدرك وإنما تنالها في أوانها، واعلم أن المدبر لك أعلم بالوقت الّذي يصلح حالك ولا تعجل بحوائجك قبل وقتها قبلك وصدرك ويغشاك القنوط[٢].

١٤ ـ و عن ابن و دعان باسناده عن ابن عباس، قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله أيها الناس إن الرزق مقسوم لن يعدو امرء ما قسم له فاجملوافي الطلب وإن العمر محدود لن يتجاوز أحد ما قدر له فبادروا قبل نفاذ الأجل والاعمال المحصيه[٣].

١٥ ـ وعن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ليس شيء يباعدكم من النار الا وقد ذكرته لكم ولا شيء يقربكم من الجنة الا وقد دللتكم عليه ان روح القدس نفث في روعى أنه لن يموت عبد منكم حتى يستكمل رزقه فاجملوا في الطلب فلا يحملنكم استبطاء الرزق على ان تطلبوا شيئاً من فضل الله بمعصيته فإنه لا ينال ما عند الله إلا بطاعته ألا وإن لكل امرء رزقا هو يأتيه لا محالة، فمن رضي به بورك له فيه ووسعه ومن لم يرض به لم يبارك له فيه و لم يسعه ان الرزق ليطلب الرجل كما يطلبه أجله[٤].

١٦ ـ القطب الراوندى في لب اللباب، عن النبى عليه السلام أنه قال: لو أن عبداً هرب من رزقه لاتعبه حتى يدركه، كما أن الموت يدركه[٥].

---

١ . نهج البلاغة من خطب لأمير المؤمنين ج٣ ص٥١ مع اختلاف بسيط في بعض الكلمات عن النص الذي أورده المصنف رحمه الله عن كشف المحجة. أما في كشف المحجة ص١٦٦.
٢ . مستدرك سفينة البحار ج ٤ ص٤١٨ وبها نقص عما نقله المصنف رحمه الله عن كتاب أعلام الورى للديلمي. ٣ . بحار الأنوار ج ٧٤ ص١٧٩.
٤ . مستدرك الوسائل ج١٣ ص٢٩ ح١٤٦٥٢ / ١٠.
٥ . مستدرك الوسائل ج١٣ ص٣١ ح١٤٦٥٨ / ١٦ نقلا عن كتاب لب اللباب.

١٧ ـ وعنه ﷺ أنه قال: لو أنكم تتوكلون على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير[١].

١٨ ـ و في الغرر عن امير المؤمنين عليه السلام أنه قال: الرزق يسعى الى من لا يطلبه، وقال عليه السلام الارزاق لا تنال بالحرص والمغالبة، وقال عليه السلام أجملوا في الطلب فكم من حريص خائب و مجمل لم يخب، و قال عليه السلام ذلل نفسك بالطاعة وحلها بالقناعة وخفّض في الطلب وأجمل في المكتسب، وقال عليه السلام رزقك يطلبك فأرح نفسك من طلبه، وقال عليه السلام سوف يأتيك أجلك فأجمل في الطلب، سوف يأتيك ما قدر لك فخفّض في المكتسب، و قال عليه السلام ستة يختبر بها دين الرجل إلى أن قال: والإجمال في الطلب، وقال عليه السلام عجبت لمن علم أن الله قد ضمن الارزاق وقدرها وان سعيه لا يزيده فيما قدر له منها و هو حريص دائب في طلب الرزق، و قال عليه السلام لن يفوتك ما قسم لك فاجمل في الطلب لن تدرك ما زوى عنك فاجمل في المكتسب، وقال عليه السلام ليس كل مجمل بمحروم[٢].

١ . التحفة السنية ص ٨١ من خطبة له ﷺ أخذ موضع الحاجة.
٢ . مستدرك الوسائل ج ١٣ ص ٣٢ ح ١٤٦٦٢ / ٢٠ عن كتاب الضرر للآمدي.

استحباب الاقتصاد في طلب الرزق

١ ـ الكافى ـ التهذيب، عن عبدالله بن سليمان ،قال سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول إن الله عزوجل وسع في أرزاق الحمقى ليعتبر العقلاء ويعلموا أن الدنيا ليس ينال ما فيها بعمل و لا حيلة[١] ، و رواه الشيخ باسناده عن احمد بن محمّد بن عيسى مثله.

٢ ـ الكافى، عن سهل بن زياد رفعه قال قال امير المؤمنين عليه السلام كم من متعب نفسه مقتر عليه و مقتصد في الطلب قد ساعدته المقادير[٢] .

٣ ـ الكافى ـ التهذيب، عن أبي فضال عمن ذكره عن أبي عبدالله عليه السلام قال ليكن طلبك للمعيشة فوق كسب المضيع و دون طلب الحريص الراضى بدنياه المطمئن اليها، ولكن أنزل نفسك من ذلك بمنزلة المنصف «النصف خ ل» المتعفف ترفع نفسك عن منزلة الواهن الضعيف و تكسب ما لا بد للمؤمن منه، إن الذين أعطوا المال، ثم لم يشكروا لا مال لهم[٣] ، ورواه الشيخ باسناده عن احمد بن أبي عبدالله مثله.

٤ ـ الكافى ـ التهذيب، عن ابن جمهور عن ابيه رفعه عن أبي عبدالله عليه السلام قال

---

١ . الكافي ج ٥ ص ٨٣ ح ١٠ باب الإجمال في الطلب.
٢ . الكافي ج ٥ ص ٨١ ح ٦ باب الإجمال في الطلب.
٣ . الكافي ج ٥ ص ٨١ ح ٨ باب الإجمال في الطلب تهذيب الأحكام ج ٦ ص ٣٢٢ ح ٨٨٢ / ٣.

كان امير المؤمنين عليه السلام كثيراً ما يقول إعلموا علماً يقيناً أن الله عزوجل لم يجعل للعبد وإن اشتد جهده و عظمت حيلته و كثرت مكايده أن يسبق ما سمّي له في الذكر الحكيم ولم يحل من العبد في ضعفه وقلّة حيلته أن يبلغ ما سمّي له في الذكر الحكيم أيها الناس إنه لن يزداد امرء نقيرا بحذقه و لا «لن. لم خ ل» ينقص نقيراً لحمقه فالعالم لهذا العامل به أعظم الناس راحة في منفعته و العالم بهذا التارك له اعظم الناس شغلا في مضرته ورب منعم عليه مستدرج بالاحسان إليه ورب مغرور في الناس مصنوع له فأفق «فاتق الله خ ل» أيها الساعى عن سعيك و قصر من عجلتك و انتبه من سنة غفلتك و تفكر فيما جاء من الله عزوجل على لسان نبيه صلى الله عليه وآله و احتفظوا بهذه الحروف السبعة فإنها من قول أهل الحجى و من عزائم الله في الذكر الحكيم إنه ليس لأحد أن يلقى الله بخلة من هذه الخلال الشرك بالله فيما افترض عليه أو إشفاء غيظ بهلاك نفسه أو إفراد بأمر يفعل غيره او يستنجح الى مخلوق باظهار بدعة في دينه أو يسّره أن يحمده الناس بمالم يفعل والمتجبر المختال و صاحب الابهة و الزهو، أيها الناس إن السباع همتها التعدى وإن البهائم همتها بطونها وإن النساء همتهن الرجال، وان المؤمنين مشفقون خائفون وجلون، جعلنا الله وإياكم منهم[1] ورواه الشيخ باسناده عن محمّد بن يعقوبنحوه.

٥ ـ من لا يحضره الفقيه، محمّد بن على بن الحسين باسناده عن امير المؤمنين عليه السلام «في وصيته لمحمد ابن الحنيفة» قال يا بنى الرزق رزقان، رزق تطلبه وزرق يطلبك فان لم تأته اتاك فلا تحمل هم سنتك على هم يومك و كفاك كل يوم ما هو فيه فإن تكن السنة من عمرك فإن الله عزوجل سيأتيك في كل غد بجديد ما قسم لك، وإن لم تكن السنة من عمرك فما تصنع بهم و غم ما ليس لك، واعلم أنه لن يسبقك إلى رزقك طالب ولن يغلبك عليه غالب و لن يحتجب عنك ما قدر لك فكم رأيت من طالب متعب نفسه مقتّر عليه رزقه و مقتصد في الطلب قد ساعدته المقادير و كل

١ . الكافي ج ٥ ص ٨١ ح ٩ باب الإجمال في الطلب وورد في تهذيب الأحكام ج ٦ ص ٣٢٢ ح ٨٨٣ / ٤ باب ٩٣ باب المكاسب وقد اقتصر الشيخ على الحديث إلى (وصاحب الابهة).

مقرون به الفناء[١].

٦ ـ مجالس ابن الشيخ، عن الاصبغ بن نباته أن امير المؤمنين عليه السلام قال لأصحابه إعلموا يقينا أن الله تعالى لم يجعل للعبد وإن عظمت حيلته و اشتد طلبه و قويت مكائده أكثر مما سمّي له في الذكر الحكيم فالعارف بهذا العاقل له اعظم الناس راحة في منفعته و التارك له اعظم الناس شغلا في مضرته والحمدلله رب العالمين ورب منعم عليه مستدرج ورب مبتلى عند الناس مصنوع له فأبق أيها المستمع من سعيك وقصر من عجلتك واذكر قبرك ومعادك فان الى الله مصيرك، وكما تدين تدان[٢].

٧ ـ ثقة الاسلام في الكافى عن بعض اصحابنا عن هشام بن الحكم عن الكاظم عليه السلام قال قال يا هشام ان العقلاء زهدوا في الدنيا و رغبوا في الآخرة لأنهم عملوا أن الدنيا طالبة و مطلوبة والآخرة طالبة و مطلوبة، فمن طلب الآخرة طلبته الدنيا حتى يستوفى منها رزقه ومن طلب الدنيا طلبته الآخرة فيأتيه الموت فيفسد عليه دنياه وآخرته. يا هشام من أراد الغنا بلا مال وراحة القلب من الحسد و السلامة في الدين فليتضرع إلى الله عزوجل في مسألته بأن يكمل عقله، فمن عقل قنع بما يكفيه، ومن قنع بما يكفيه استغنى، ومن لم يقنع بما يكفيه لم يدرك الغنى أبدا[٣].

٨ ـ ابو الفتح الكراجكى في كنز الفوائد عن رسوا الله صلى الله عليه وآله أنه قال: من رضى باليسير من الرزق رضى الله منه باليسير من العمل[٤].

٩ ـ على بن ابراهيم في تفسيره، عن محمّد بن مسلم قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله عزوجل «و من يتق الله يجعل له مخرجا و يرزقه من حيث لا يحتسب»[٥] قال في دنياه[٦].

---

١ . من لا يحضره الفقيه ج ٤ ص٣٨٦ وأيضا في الوسائل ج١٧ ص٥٠ ح٢١٩٥٢ / ٥ باب ١٣ من أبواب استحباب الإقتصاد في طلب الرزق.

٢ . وسائل الشيعة ج١٧ ص٥١ ح٢١٩٥٣ / ٦ باب ١٣ من أبواب استحباب الإقتصاد في طلب الرزق.

٣ . الكافي ج١ ص١٨ ح١٢ كتاب العقل والجهل.

٤ . كنز الفوائد ص٢٩٠ وكذلك ورد في من لا يحضره الفقيه، ج٤ ص٤١٠ ح٥٨٩٠ وفي الوسائل ج٢٥ ص٢٩ ح٣١٠٧٧ / ٤٣ عن الخصال مطولا.

٥ . الطلاق: آية ٣.

٦ . تفسير القمي ج٢ ص٣٧٥.

١٠ ـ العياشي في تفسيره عن أمير المؤمنين عليه السلام يابن آدم لا يكن اكبر همك يومك الّذي إن فاتك لم يكن من اجلك فان همك يوم فان كل يوم تحضره يأتى الله فيه برزقك و اعلم أنك لن تكتسب شيئاً فوق قوتك الا كنت فيه خازنا لغيرك تكثر في الدنيا به نصبك و تحظى به وارثك ويطول معه يوم القيامة حسابك فاسعد بمالك في حياتك وقدم ليوم معادك زاداً يكون أمامك فإن السفر بعيد والموعد القيامة والمورد الجنة أو النار[١].

١١ ـ و عن الصادق عليه السلام أنه قال: إذا أحب الله عبداً ألهمه الطاعة والزمه القناعة وفقهه في الدين، و قواه باليقين فاكتفى بالكفاف واكتسى بالعفاف، واذا ابغض الله عبداً حبب اليه المال و بسط له و الهمه دنياه ووكله الى هواه فركب العناد وبسط الفساد وظلم العباد[٢].

١٢ ـ الشيخ المفيد في الامالى، عن على ابن مهزيار قال قال امير المؤمنين عليه السلام قربوا على انفسكم البعيد و هونوا عليها الشديد فاعلموا ان عبداً و ان ضعفت حيلته و وهنت مكيدته إنه لن ينقص مما قدر الله له، وإن قوى في شدة الحيلة و قوة المكيدة انه لن يزاد على ما قدر الله له[٣].

١٣ ـ كتاب التمحيص عن أبي جعفر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله الدنيا دول فما كان لك منها اتاك على ضعفك وما كان منها عليك لم تدفعه بقوتك، ومن انقطع رجاؤه مما فات استراح بدنه و من رضى بما رزقه الله قرت عينه[٤].

---

١. مستدرك الوسائل ج١٣ ص٣٥ ح١٤٦٦٩ / ٧ عن تفسير العياشي.
٢. مستدرك الوسائل ج١٣ ص٣٦ ح١٤٦٧١ / ٩.
٣. أمالي الشيخ المفيد قدس سره ص٢٠٧ ح٣٩.
٤. التمحيص ص٥٤ ح١٠٦.

استحباب ادعاء في طلب الرزق و الرجاء للرزق من حيث لا يحتسب

١ ـ الكافي ـ من لا يحضره الفقيه ـ التهذيب، عن على بن السرى قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: إن الله جل و عز جعل ارزاق المؤمنين من حيث لم يحتسبوا وذلك أن العبد إذا لم يعرف وجه رزقه كثر دعاؤه[١]، ورواه الصدوق مرسلا، ورواه الشيخ باسناده عن الحسين بن سعيد عن صفوان بن يحيى مثله.

٢ ـ الكافي، عن حفص بن عمر، قال شكوت الى أبي عبدالله عليه السلام حالى و انتشار أمري علي، فقال لي: إذا قدمت الكوفة فبع وسادة من بيتك بعشرة دراهم وادع إخوانك وأعد لهم طعاماً و سلهم يدعون الله لك، قال: ففعلت و ما أمكننى ذلك حتى بعت وسادة وأعددت طعاما كما أمرنى وسألتهم يدعون الله لي قال: فو الله ما مكثت إلا قليلا حتى أتانى غريم لى فدق الباب على وصالحنى على مال كثير كنت أحسبه نحواً من عشرة آلاف، ثم أقبلت الاشياء علي[٢].

٣ ـ الكافي ـ من لا يحضره الفقيه، عن أبي عبدالله عن أبيه عن جده عليه السلام قال:

---

١ . تهذيب الأحكام ج٦ ص٣٢٨ ح ٩٠٥ / ٢٦ في الكافي ج ٥ ص٨٤ ح ٤ باب الرزق من حيث لا يحتسب وكذلك ورد في الوسائل ج١٧ ص٥١ ح ٢١٩٥٤ / ١ باب ١٤ من أبواب استحباب الدعاء في طلب الرزق، وكذلك في من لا يحضره الفقيه مرسلا في ج٣ ص١٦٥ ح ٣٦٠٨.

٢ . الكافي ج٥ ص٣١٤ ح ٤٢ باب النوادر وأيضا في وسائل الشيعة ج١٧ ص٥٢ ح ٢١٩٥٥ / ٣ باب ١٤ من أبواب استحباب الدعاء في طلب الرزق.

قال امير المؤمنين: كن لما لا ترجو أرجى منك لما ترجو، فإن موسى بن عمران خرج يقتبس ناراً لأهله فكلمه الله و رجع نبياً، و خرجت ملكة سبا فأسلمت مع سليمان، وخرجت سحرة فرعون يطلبون العز لفرعون فرجعوا مؤمنين[١]، ورواه الصدوق مرسلاً، ورواه أيضاً بإسناده عن محمّد بن أبي عن عبدالله بن القاسم مثله.

٤ ـ الكافي، عن أبي جميله قال سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول كن لما لا ترجو أرجى منك لما ترجو، فإن موسى عليه السلام ذهب يقتبس لأهله ناراً فانصرف إليهم و هو نبي مرسل[٢].

٥ ـ الكافي، عن محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال أبي الله عز وجل إلا أن يجعل أرزاق المؤمنين من حيث لا يحتسبون[٣].

٦ ـ الكافي، عن عمر بن يزيد قال أتى رجل أبا عبدالله عليه السلام يقتضيه وأنا حاضر فقال له: ليس عندنا اليوم شيء و لكنه يأتينا خطر ووسمة و نعطيك انشاء الله، فقال له الرجل: عدني فقال: كيف أعدك وأنا لما لا أرجو أرجى منى لما أرجو[٤].

٧ ـ من لا يحضره الفقيه، عن جميل بن دراج عن أبي عبدالله عليه السلام قال ما سد الله عزوجل على مؤمن باب رزق إلا فتح الله له ما هو خير منه[٥].

٨ ـ من لا يحضره الفقيه قال قال رجل لأبي الحسن موسى عليه السلام عدني فقال كيف: أعدك وأنا لما لا أرجو أرجى منى لما أرجو[٦].

٩ ـ قرب الاسناد عن جعفر بن محمّد عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله إن الرزق ينزل من السماء إلى الأرض على عدد قطر المطر الى كل بما قدر لها، و لكن لله

---

١. الكافي ج٥ ص٨٣ ح٣ باب الرزق من حيث لا يحتسب، وكذلك ورد في وسائل الشيعة ج١٧ ص٥٢ ح٢١٩٥٦ / ٣ باب ١٤ من أبواب استحباب الدعاء في طلب الرزق.
٢. الكافي ج٥ ص٨٣ ح٢ باب الرزق من حيث لا يحتسب.
٣. الكافي ج٥ ص٨٣ ح١ باب الرزق من حيث لا يحتسب.
٤. الكافي ج٥ ص٩٦ ح٥ باب قضاء الدين.
٥. من لا يحضره الفقيه ج٣ ص١٦٦ ح٣٦١١، وورد في وسائل الشيعة أيضا ج١٧ ص٥٣ ح٢١٩٦٠ / ٧ باب ١٤ من أبواب استحباب الدعاء في طلب الرزق.
٦. من لا يحضره الفقيه ج٣ ص١٦٥ ح٣٦١٠.

فضول فاسألوا الله من فضله[١].

١٠ ـ عن محمّد بن فضيل عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال أتى رسول الله رجل من أصحاب البادية فقال: يا رسول الله إن لى بنين و بنات وأخوة وأخوات و بنى بنين وبنى بنات و بنى أخوة و بنى أخوات و المعيشة علينا خفيفة فإن رأيت با رسول الله أن تدعو الله أن يوسع علينا قال: وبكى فرق له المسلمون فقال رسول الله صلى الله عليه وآله «ما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ويعلم مستقرها و مستودعها كل في كتاب مبين»[٢] من كفل بهذه الأفواه المضمونة على الله رزقها صب الله عليه الرزق صبا كالماء المنهمر إن قليل فقليل وإن كثيرا فكثيرا قال ثم دعا رسول الله صلى الله عليه وآله وأمّن له المسامون قال: فقال ابو جعفر عليه السلام فحدثنى من ذى الرجل في زمن عمر فسأله عن حاله فقال من أحسن من حوله حولا وأكثرهم مالا[٣].

١١ ـ في قرب الاسناد عن الصادق عليه السلام عن ابيه قال إذا غدوت في حاجتك بعد أن تصلى الغداة بعد التشهد فقل اللّهم إنى غدوت التمس من فضلك كما أمرتنى فارزقنى من فضلك رزقاً حلالاً طيبا و اعطنى فيما ترزقنى العافية، تقول ذلك ثلاث مرات، قال وسمعت جعفراً عليه السلام يملى على بعض التجار من أهل الكوفة في طلب الرزق فقال له: صل ركعتين متى شئت فإذا فرغت من التشهد قلت توجهت بحول الله وقوته بلا حول منى ولا قوة، ولكن بحولك يارب و قوتك أبراء اليك من الحول والقوة إلا ما قويتنى، اللّهم إنى أسألك بركة هذا اليوم و اسألك بركة أهله واسألك أن ترزقنى من فضلك رزقا واسعاً حلالا طيبا مباركاً تسوقه إليّ في عافية بحولك وقوتك وأنا خافض في عافية، تقول ذلك ثلاث مرات[٤].

١٢ ـ الحسن ين فضل الطبرسى في مكارم الاخلاق في طلب الرزق عن الصادق عليه السلام اللّهم إن كان رزقي في السماء فأنزله وإن كان في الارض فأظهره وإن كان

---

١ . قرب الإسناد ص١١٧ ح ٤١١ وكذلك ورد في وسائل الشيعة ج٧ ص١٢١ ح ٨٩٠٤ / ٣ باب ٤٨ من أبواب استحباب الدعاء للرزق عن (قرب الإسناد).

٢ . هود: آية ٦.

٣ . مستدرك الوسائل ج١٣ ص٣٩ ح ١٤٦٧٨ / ٣ .

٤ . قرب الإسناد ص٣ ح٦ و ٧.

بعيداً فقربه وإن كان قريبا فأعطنيه وإن كان قد اعطيتنيه فبارك لي فيه وجنبنى عليه المعاصي والردى[١].

١٣ ـ القطب الراوندى في دعواته عن آبائه عليهم السلام قال من لم يسأل الله من فضله افتقر[٢]، و من دعائهم عليهم السلام اللّهم إنى أسألك من فضلك الواسع الفاضل المفضل رزقا واسعاً حلالا طيبا بلاغا للآخرة والدنيا هنيئاً مريال صباً صبا من غير منٍ من أحد إلا سعة من فضلك و طيبا من رزقك و حلالا من وسعك تغنينى به من فضلك أسل ومن يدك الملأى أسأل و من خيرتك أسأل يا من بيده الخير و هو على كل شيء قدير[٣].

١٤ ـ احمد بن محمّد بن فهد في عدة الداعى، عن الصادق عليه السلام لطلب الرزق يالله ياالله أسألك بحق من حقه عليك عظيم أن تصلى على محمّد وآل محمّد وأن ترزقني العمل بما علمتنى من معرفة حقك و ان تبسط عليّ ما حظرت من رزقك[٤].

١٥ ـ السيد على بن طاووس في مهج الدعوات، عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال من تعذر عليه رزقه و تغلّقت عليه ابواب المطالب في معاشه ثم كتب له هذا الكلام في رقّ ظبى أو قطعة من أدم وعلقه عليه أو جعله في بعض ثيابه الّتي يلبسها فلم يفارقه وسّع الله رزقه و فتح عليه أبواب المطالب في معاشه من حيث لا يحتسب: اللّهم لا طاقة لفلان بن فلان بالجهد و لا صبر له على البلاء و لا قوة له على الفقر والفاقة اللّهم فصل على محمّد و آل محمّد ولا تحظر على فلان بن فلان رزقك ولا تقتّر عليه سعة ما عندك ولا تحرمه فضلك ولا تحرمه من جزيل قسمك ولا تكله الى خلقك ولا إلى نفسه فيعجز عنها و يضعف عن القيام فيما يصلحه و يصلح ما قبله بل تفرد بلم شعثه وقول كفايته و انظر اليه في جميع أموره فإنك إن وكلته الى خلقك لم ينفعوه وإن ألجأته إلى أقربائه حرموه، وإن أعطوه أعطوه قليلا نكدا، وإن منعوه منعوا

---

١. مكارم الأخلاق ص٣٤٨.
٢. كتاب الدعوات ص١١٧ ح٢٦٨.
٣. كتاب الدعوات ص١١٧ ح٢٧٠.
٤. عدة الداعي ص٢٦٠ القسم الثاني ما يستدفع به المكاره.

كثيرا، وإن بخلوا فهم للبخل أهل اللّهم اغن فلان بن فلان من فضلك ولا تخله منه فإنه مضطر إليك فقير الى ما في يدك وأنت غنى عنه و انت به خبير عليم «ومن يتوكل على الله فهو حسبه إن الله بالغ أمره قد جعل الله لكل شيء قدراً»[١] «فإن مع العسر يسرا، ان مع العسر يسراً»[٢] «ومن يتق الله يجعل له مخرجاً و يرزقه من حيث لا يحتسب»[٣][٤].

١٦ ـ ابن أبي جمهور في عوالى اللآلي، عن النبى ﷺ أنه شكا إليه رجل قلة الرزق فقال ﷺ أدم الطهارة يدم عليك الرزق، ففعل الرجل ذلك فوسع عليه الرزق[٥]

١٧ ـ وفي درر اللآلي العمادية، عن عبد الله بن سلام قال قال رسول الله ﷺ من توضأ لكل حدث و لم يكن دخّالا على النساء في البيوتات و لم يكن يكتسب مالا بغير حق رزق من الدنيا بغير حساب[٦].

١٨ ـ الشيخ ابراهيم الكفعمي في الجنة، رأيت في بعض كتب أصحابنا ما ملخصه أن رجلا جاء الى النبى ﷺ و قال يا رسول الله انى كنت غنيا فافتقرت وصحيحا فمرضت و كنت مقبولا عند الناس فصرت مبغوضا و خفيفا على قلوبهم فصرت ثقيلا و كنت فرحانا فأجمعت على الهموم وقد ضاقت على الارض بما رحبت وأجول طول نهارى في طلب الرزق فلا أجد ما أتقوت به كأن اسمى قد محى من ديوان الارزاق إلى أن قال: فقال له النبى ﷺ اتق الله و اخلص ميرك و ادع بهذا الدعاء و هو دعاء الفرج، بسم الله الرحمن الرحيم، الهى طموح الآمال قد خابت إلا لديك ومعاكف الهمم قد تقطعت إلاعليك ومذاهب العقول قد سمت إلا إليك فإليك الرجاء وإليك الملتجأ يا اكرم مقصود و يا اجود مسؤول هربت اليك بنفسى يا ملجأ الهاربين باثقال الذنوب أحملها على ظهرى و ما أجد لى اليك شافعاً سوى

---

١ . سورة الطلاق: آية ٣. ٢ . سورة الشرح :آية ٥، ٦.
٣ . الطلاق: آية ٢.
٤ . مستدرك الوسائل ج١٣ ص٤١ ح١٤٦٨٣ / ٧ عن كتاب مهج الدعوات.
٥ . عوالي اللآلي ج١ ص٢٦٨.
٦ . مستدرك الوسائل ج١ ص٣٠٠ ح٦٧٧ / ٨ باب ١١ من أبواب استحباب الوضوء.

معرفتی بأنك أقرب من رجاه الطالبون ولجأ اليه المضطرون و امل مالديه الراغبون يا من فتق العقول بمعرفته واطلق الالسن بحمده وجعل ما امتّن به على عباده كفاية لتأدية حقه صل على محمّد وآله و لا تجعل للهموم على عقلى سبيلا و لا للباطل على عملى دليلا و افتح لى بخير الدنيا يا ولى الخير، فلما دعا به الرجل و اخلص النية عاد الى حسن الاجابة.

استجاب التعرض للرزق بفتح الباب و الجلوس في الدكان و بسط البساط

١ ـ الكافى ـ التهذيب ـ من لا يحضره الفقيه، عن حسين الصحاف عن ساير، قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام اى شيء على الرجل في طلب الرزق، فقال اذا فتحت بابك وبسطت فقد قضيت ما عليك[١] ، و رواه الشيخ باسناده عن احمد بن محمّد بن خالد، ورواه الصدوق باسناده عن سدير الصير في مثله.

٢ ـ الكافى ـ التهذيب، عن أبي عمارة الطيار، قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام إنه قد ذهب مالى وتفرق ما في يدى و عيالى كثير، فقال ابو عبدالله عليه السلام اذا قدمت فافتح باب حانوتك وابسط بساطك وضع ميزانك وتعرض لرزق ربك، الحديث وفيه انه فعل ذلك فاثرى و صار معروفا[٢] ، ورواه الشيخ باسناده عن أبي عمارة بن الطيار.

٣ ـ الكافي، عن الطيار، قال: قال لى ابوجعفر عليه السلام أي شيء تعالج، أي شيء تصنع، قلت: ما أنا في شيء قال فخذ بيتا و اكنس فناته ورشه وابسط فيه بساطاً فاذا فعلت ذلك فقد قضيت ما عليك قال فقدمت ففعلت فرزقت[٣] .

---

١ . الكافي ج ٥ ص٧٩ ح١ باب الإيلاء في طلب الرزق من لا يحضره الفقيه ج٣ ص١٦٥ ح٣٦٠٧، تهذيب الأحكام ج٦ ص٣٢٣ ح٨٨٦ / ٧ باب المكاسب.

٢ . الكافي ج ٥ ص ٣٠٤ ح٣ باب النوادر، وجاء في التهذيب فى ج٧ ص ٤ ح١٣ / ١٣ باب ١ من أبواب فضل التجارة وآدابها.

٣ . الكافي ج ٥ ص٧٩ ح٢ باب الإيلاء في طلب الرزق.

٤ ـ الكافى، عن عبدالرحمن بن الحجاج قال: كان رجل من أصحابنا بالمدينة فضاق ضيقا شديداً و اشتدت حاله فقال له ابو عبدالله عليه السلام إذهب فخذ حانوتاً في السوق و ابسط بساطاً، فليكن عندك جرة ماء والزم باب حانوتك ثم ذكر انه فعل ذلك وصبر فرزقه الله وكثر ماله وأثرى[1].

١ . الكافي ج ٥ ص ٣٠٩ ح ٢٥ باب النوادر.

كراهة زيادة الاهتمام بالرزق

١ ـ مجالس ابن الشيخ، عن إبراهيم بن عبدالصمد عن أبيه عن جده قال: قال سيدنا الصادق عليه السلام من اهتم لرزقه كتب عليه خطيئة، إن دانيال عليه السلام كان في زمن جبار عاتٍ أخذه فطرحه في جب وطرح فيه السباع، فلم تدن منه ولم تجرحه فأوحى الله الى نبي من أنبيائه أن ائت دانيال بطعام. قال: يا رب فأين دانيا؟ قال: تخرج من القرية فيستقبلك ضبع فاتبعه فإنه يدلك عليه، فأتت به الضبع إلى ذلك الجب فإذا فيه دانيال فأدلى إليه الطعام فقال دانيال: الحمد الله الّذي لا ينسى من ذكره، الحمدالله الّذي يجزى بالاحسان و بالصبر نجاة، ثم قال الصادق عليه السلام إنّ الله أبي إلاّ أن يجعل أرزاق المتقين من حيث لا يحتسبون، ولا يقبل لأوليائه شهادة في دولة الظالمين[١].

٢ ـ الكافي ـ من لا يحضره الفقيه ـ التهذيب، عن أبي حمزة الثمالى قال ذكر عند علي بن الحسين عليه السلام غلاء السعر فقال و ما علّي من غلائه إن غلا فهو عليه وإن رخص فهو عليه[٢]، و رواه الصدوق بإسناده عن أبي حمزة الثمالي، ورواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن عبدالله.

٣ ـ الحسن بن فضل الطبرسى في مكارم الاخلاق، عن عبدالله بن مسعود قال:

---

١ . عن الأمالي للشيخ الطوسي ج ص ٣٠٠ ح٥٩٣ / ٤٠.
٢ . الكافي ج٥ ص٨١ ح٧ باب باب الإجمال في طلب الرزق من لا يحضره الفقيه ج٣ ص٢٦٧ ح٣٩٦٦ وفي تهذيب الأحكام ج٦ ص٣٢١ ح٨٨١ / ٢ باب المكاسب.

قال رسول الله ﷺ يابن مسعود لا تهتمن للرزق فإن الله تعالى يقول: (و ما من دابة في الارض الا على الله رزقها)[١]، وقال: (وفي السماء رزقكم و ما تدعون)[٢]، وقال: (وإن يمسسك الله بضر فلاكاشف له الا هو و ان يمسسك الله بخير فهو على كل شيء قدير)[٣][٤].

٤ ـ الديلمى في ارشاد القلوب، عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ ثلاثة يدخلون الجنة بغير حساب، رجل يغسل قميصه و ليس له بدل و رجل لم يطبخ على مطبخ قدرين و رجل كان عنده قوت يوم و لم يهتم لغد[٥].

١ . سورة هود: آية ٦.
٢ . سورة الذاريات: آية ٢٢.
٣ . سورة الأنعام: آية ١٧.
٤ . بحار الأنوار ج ٧٤ ص١٠٦.
٥ . مستدرك الوسائل ج٣ ص٤٣ ح١٤٦٨٩ / ٣ عن ارشاد القلوب للديلمي.

كراهة كثرة النوم و الفراغ

١ ـ الكافى، عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إن الله عزوجل يبغض كثرة النوم و كثرة الفراغ[١].

٢ ـ الكافى، عن يونس بن يعقوب عمن ذكره عن أبي عبدالله عليه السلام قال كثرة النوم مذهبة للدين و الدنيا[٢].

٣ ـ الكافى، عن بشير الدهان قال سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام يقول ان الله عزوجل يبعض العبد النوام الفارغ[٣].

٤ ـ من لا يحضره الفقيه عن محمّد بن على بن الحسين، قال قال ابوالحسن موسى بن جعفر عليه السلام ان الله تعالى ليبغض العبد النوام الفارغ[٤].

٥ ـ نهج البلاغة قال امير المؤمنين عليه السلام ما انقض النوم لعزائم الامور[٥].

٦ ـ الآمدى في الغرر عنه عليه السلام قال و يح النائم ما اخسره قصر عمله وقل أجره، وقال عليه السلام بئس العزيم النوم يفنى قصير العمر، ويفوت كثير الاجر[٦].

٧ ـ العياشى في تفسيره عن أبي حمزة قال قلت لأبي الحسن عليه السلام إن أباك

---

١ . الكافي ج ٥ ص ٨٤ ح ٣ باب كراهة النوم والفراغ.
٢ . الكافي ج ٥ ص ٨٤ ح ١ باب كراهة النوم والفراغ.
٣ . المصدر السابق ح ٢.
٤ . المصدر السابق.
٥ . نهج البلاغة ج ٢ ص ٢٣٤.
٦ . مستدرك الوسائل ج ٥ ص ١١٩ ح ٣٤٧٦ / ١٣ عن الغرر للآمدي وكذلك في نهج البلاغة.

أخبرنا بالخلف من بعده فلو اخبرتنا به فأخذ بيدى فهزها ثم قال: «ما كان الله ليضل قوماً بعد اذ هداهم حتى يتبين لهم ما يتقون»[١] قال: فخفت فقال: مه لا تعوّد عينيك كثرة النوم فانها اقل شيء في الجسد شكراً[٢].

١. التوبة: ١١٢.
٢. مستدرك الوسائل ج١٣ ص٤٤ ح١٤٦٩٢ / ٣.

كراهة الكسل في امور الدنيا و الاخرة

١ ـ الكافي، عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: إنّي لأبغض الرجل أو أبغض للرجل أن يكون كسلاناً عن أمر دنياه و من كسل عن أمر دنياه فهو عن أمر آخرته أكسل[١].

٢ ـ الكافي، عن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال من كسل عن طهوره و صلاته فليس فيه خير لأمر آخرته، و من كسل عما يصلح به أمر معيشته فليس فيه خير لأمر دنياه[٢].

٣ ـ الكافي، عن مسعدة بن صدقة قال كتب أبوعبدالله عليه السلام الى رجل من اصحابه، اما بعد فلا تجادل العلماء و لا تمار السفهاء فيبغضكالعلماء و يشتمكالسفهاء و لا تكسل عن معيشتك فتكون كلاً على غيرك، أو قال على أهلك[٣].

٤ ـ الكافى، عن ابن القداح عن أبي عبدالله عليه السلام قال عدو العمل الكسل[٤].

٥ ـ الكافى، من لا يحضره الفقيه ـ السرائر، عن سعد بن أبي خلف عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: قال أبي لبعض ولده إياك والكسل والضجر فإنهما يمنعانك

---

١ . الكافي ج ٥ ص ٨٥ ح ٤ باب كراهة الكسل.
٢ . المصدر السابق ح ٣.
٣ . المصدر السابق ح ٩.
٤ . المصدر السابق ح ١.

من حظك من الدنيا والآخرة[١] ، ووراه الصدوق باسناده عن الحسن بن محبوب ووراه ابن ادريس في آخر السرائر نقلا من كتاب المشيخة للحسن بن محبوب مثله.

٦ ـ الكافي، عن الحسن بن عبدالله عبن أبي عبدالله عليه السلام قال لا تستعن بكسلان ولا تستشيرن عاجزاً[٢] .

٧ ـ الكافي، عن على بن محمّد رفعه قال قال اميرالمؤمنين عليه السلام ان الاشياء لما ازدوجت ازدواج الكسل والعجز فنتّجا بينهما الفقر[٣].

٨ ـ من لا يحضره الفقيه، عن حماد اللحام عن أبي عبدالله عليه السلام قال لا تكسلوا في طلب معائشكم فان آباءنا كانوا يركضون فيها ويطلبونها[٤] .

٩ ـ الجعفريات باسناده، عن جفعر بن محمّد عن ابيه عن جده على بن الحسين عن ابيه عن على بن أبي طالب عليه السلام للكسلان ثلاث علامات يتوانى حتى يفرط و يفرط حتى يضيّع ويضيّع حتى يأثم[٥] .

١٠ ـ الامدي في الغرر عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال الكسل يفسد الآخرة وقال عليه السلام آفة النجح الكسل، وقال عليه السلام من دام كسله خاب أمله، وقال عليه السلام من التواني يتولد الكسل[٦] .

---

١ . السرائر ج٣ ص٥٩١، وورد أيضا في الكافي ج٥ ص٨٥ ح٢ باب كراهية الكسل.
٢ . الكافي ج٣ ص٨٥ ح٦ باب كراهية الكسل.
٣ . الكافي ج ٥ ص ٨٦ ح ٨، باب كراهية الكسل.
٤ . من لا يحضره الفقيه ج٣ ص١٥٧ ح٣٥٧٦.
٥ . مستدرك الوسائل ج١٢ ص٦٥ ح١٣٥٢١ / ٢.
٦ . المصدر السابق ص٦٧ ح١٣٥٢٧ / ٨.

كراهة الضجر و المنى

١ ـ الكافى، عن سماعة بن مهران عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال إياك والكسل والضجر فانك ان كسلت لم تعمل و ان ضجرت لم تعط الحقّ[١].

٢ ـ الكافى، عن ابان بن تغلب، قال سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول تجنبوا المنى فانها تذهب بهجة ما خولتم و تستصغرون بها مواهب الله عند كم و تعقبكم الحسرات فيما وهمتم به انفسكم[٢].

٣ ـ من لا يحضره الفقيه، عن عمربن يزيد عن أبي عبدالله عليه السلام انه قال اياك و الضجر والكسل انها مفتاح كل سوء انه من كسل لم بؤد حقا و من ضجر لم يصبر على حق[٣].

٤ ـ من لا يحضره الفقيه و بإسناده، عن أميرالمؤمنين عليه السلام في وصيته لمحمد بن الحنفية انه قال يا بنى إياك والإتكال على الأمانى فإنها بضايع النوكى و تثبط عن الآخرة، -إلى ان قال - أشرف الغنى ترك المنى[٤].

٥ ـ امالى الشيخ المفيد، عن عجلان بن أبي طالح قال قال أبو عبدالله بن جعفر محمّد عليه السلام في حديث و اياك و الكسل و الضجر فان أبي بذلك كان يوصينى و بذلك

---

١ . الكافي ج ٥ ص ٨٥ ح ٥ باب كراهة الكسل.
٢ . المصدر السابق ص ٨٦ ح ٧.
٣ . من لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ١٦٩.
٤ . وسائل الشيعة ج ١٧ ص ٦٢ ح ٢١٩٨٤ / ٤ باب ١٩ من أبواب كراهة الضجر والمنى.

كان يوصيه ابوه و كذلك فى صلاة الليل انك اذا كسلت لم تؤد الى أحد حقا و عليك بالصدق و الورع و اداء الأمانة، وإذا وعدت فلا تخلف[١].

٦ ـ كشف المحجة للسيد بن طاوس نقلا من رسائل الكلينى باسناده، عن عمرو بن أبي المقدام عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: قال اميرالمؤمنين عليه السلام في وصيته لولده الحسن عليه السلام اياك والاتكال على المنى فإنها بضايع النوكى وتثبط عن الآخرة و الدنيا[٢].

٧ ـ الجعفريات، عن على عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لاتمنى إلا في خير كثير[٣].

٨ ـ الجعفريات، عن على عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من تمنى شيئاً هو لله تعالى رضى لم يمت من الدنيا حتى يعطاه، و بهذا الاسناد عن على بن أبي طالب عليه السلام اذا تمنى أحدكم فليكن مناه في الخير وليكثر فإن الله واسع كريم ـ وبهذا الاسناد كما في نسخة الشهيد قال من تمنى شيئاً من فضول الدنيا من مراكبها وقصورها أو رياشها عنى نفسه ولم يشف غيظه ومات بحسرته[٤].

٩ ـ تحف العقول عن الحسن بن على بن شعبة، عن الصادق عليه السلام أنه قال لعبد الله بن جندب في وصيته له: ولا تنظر الى ما عندك ولا تتمن مالست تناله، فإنه من قنع شبع ومن لم يقنع لم يشبع[٥].

١٠ ـ الامدي في الغرر، عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال الاماني في شيمة الحمقى، وقال عليه السلام الأماني بضايع النوكى والآمال غرور الحمقى، وقال عليه السلام الامانى همة الجهال، و قال الامانى تخدعك وعند الحقائق تخذلك، و قال عليه السلام اياك والمنى فانها بضايع النوكى، وقال عليه السلام اقبح العى الضجر[٦].

---

١. أمالي الشيخ المفيد ص١٨٢ الحديث أطول من هذا في الأمالي أخذ منه موضع الحاجة.
٢. مستدرك الوسائل ج١٣ ص٤٦ ح١٤٦٩٧ / ٢ عن كشف المحجة للسيد ابن طاووس.
٣. المصدر السابق ح١٤٦٩٨ / ٣ عن الجعفريات.
٤. المصدر السابق الأحاديث ١٤٦٩٩ / ٤، ١٤٧٠٠ / ٥، ١٤٧٠١ / ٦.
٥. المصدر السابق ح١٤٧٠٢ / ٧.
٦. المصدر السابق ج ١٤٧٠٣ / ٨.

١١ ـ تحف العقول، عن الحسن بن على بن شعبة، عن رسول الله ﷺ أنه قال لرجل من بنى تميم: «ولا تضجر فإن الضجر يمنعكعن الآخرة والدنيا»[١]، الخبر.

١ . المصدر السابق ج ١٤٧٠٤ / ٩.

استحباب العمل في البيت للرجل و المراة

١ ـ الكافى ـ من لا يحضره الفقيه، عن هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام يحتطب و يستقى و يكنس و كانت فاطمة عليها السلام تطحن وتعجن وتخبز[١]، ورواه الصدوق بإسناده عن هشام بن سالم مثله.

٢ ـ الكافى، عن معاذ بياع الاكيسة قال قال ابوعبدالله عليه السلام كان رسول الله يحلب عنز اهله[٢].

٣ ـ جامع الاخبار، عن على عليه السلام قال دخل علينا رسول الله صلى الله عليه وآله وفاطمة عليها السلام جالسة عند القدر وأنا أنقى العدس، قال: يا ابالحسن قلت: لبيك يا رسول الله، قال اسمع و ما اقول إلا ما أمر ربى، ما من رجل يعين امرأته في بيتها إلاكان له بكل شعرة على بدنه عبادة سنة صيام نهارها وقيام ليلها وأعطاه الله من الثواب ما اعطاه الله الصابرين داود النبى و يعقوب وعيسى عليهم السلام يا عليّ من كان في خدمة عياله في البيت و لم يأنف كتب الله له بكل قدم ثواب حجة و عمره و اعطاه الله تعالى بكل عرق في جسده مدينة في الجنة يا علي ساعة في خدمة البيت خير من عبادة ألف سنة وألف حجة وألف عمرة وخير من عتق ألف رقبة وألف غزوة وألف مريض عاده و الف

---

١ . الكافي ج ٥ ص٨٦ ح ١ باب عمل الرجل في بيته، من لا يحضره الفقيه ج٣ ص١٦٩ ح ٣٦٤٠.
٢ . الكافي ج ٥ ص٨٦ ح ٢ باب عمل الرجل في بيته.

جمعة وألف جنازة والف جائع يشبعهم و الف عار يكسوهم و الف فرس يوجهه في سبيل الله و خير له من الف دينار يتصدق على المساكين و خير له من ان يقرء التوراة والانجيل والزبور والفرقان و من الف أسير اشتراها فاعتقها و خير له من الف بدنة يعطى للمساكين و لا يخرج من الدنيا حتى يرى مكانه من الجنة يا علي من لم يأنف من خدمة العيال دخل الجنة بغير حساب يا على خدمة العيال كفارة للكبائر و يطفىء غضب الرب ومهور حور العين و يزيد في الحسنات والدرجات يا علي لا يخدم العيال إلا صديق أو شهيد أو رجل يريد الله به خير الدنيا والآخرة[١].

٤ ـ عبدالله بن جعفر في قرب الاسناد عن السندى بن محمّد عن أبي البخترى عن أبي عبدالله عن ابيه عليه السلام قال تقاضى علي وفاطمة عليها السلام الى رسول الله في الخدمة فقضى على فاطمة عليها السلام بخدمة ما دون الباب، و قضى على علي عليه السلام بما خلفه قال فقالت فاطمة عليها السلام فلا يعلم ما داخلنى من السرور إلا الله بإكفائى رسول الله صلى الله عليه وآله تحمل رقاب الرجال[٢].

١ . مستدر الوسائل ج١٣ ص٤٩ ح١٤٧٠٦ / ٢ عن جامع الأخبار.
٢ . قرب الاسناد ص ٥٢ ح ١٧٠.

استحباب مرمّة المعاش و اصلاح المال

١ ـ الكافى، عن محمّد بن مروان عن أبي عبدالله عليه السلام قال ان في حكمة آل داود ينبغى للمسلم العاقل أن لا يرى ظاعنا إلا في ثلاث: مرّمة لمعاش أو تزود لمعاد أو لذة فى غير ذات محرم، وينبغى للمسلم العاقل ان يكون له ساعة يفضى بها إلى عمله فيما بينه و بين الله عزوجل و ساعة يلاقى اخوانه الذين يفاوضهم و يفاوضونه في أمر آخرته و ساعة يخلى بين نفسه و لذتها في غير محرم فانها عون على تلك الساعتين[١].

٢ ـ الكافى ـ من لا يحضره الفقيه، عن ثعلبة و غيره عن رجل عن أبي عبدالله عليه السلام قال اصلاح المال من الايمان[٢]، ورواه الصدوق مرسلا.

٣ ـ الكافى، عن صالح بن حمزة عن بعض اصحابنا قال قال ابوعبدالله عليه السلام عليك باصلاح المال فان فيه منبهة للكريم و استغناء عن اللئيم[٣].

٤ ـ من لايحضره الفقيه، محمّد مبن على بن الحسين قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من المروءة استصلاح المال[٤].

---

١ . الكافي ج ٥ ص ٨٧ ح ١ باب إصلاح المال وتقدير المعيشة.
٢ . الكافي ج ٥ ص ٨٧ ح ٣ باب إصلاح المال وتقدير المعيشة من لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ١٦٦ ح ٣٦١٧.
٣ . الكافي ٥ ص ٨٨ ح ٦ باب إصلاح المال وتقدير المعيشة.
٤ . من لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ١٦٦ ح ٣٦١٦.

٥ ـ الخصال، عن ابان بن تغلب عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله من المروءة استصلاح المال[١].

٦ ـ الكافي، عن هشام بن الحكم عن موسى بن جعفر عليه السلام انه قال قال الحسن بن على عليه السلام في حديث: «واستثمار المال و تمام المروءة»[٢].

٧ ـ ابو على في امالية، عن أبي حمزة السعدى عن ابيه قال اوصى امير المؤمنين على بن أبي طالب عليه السلام الى الحسن بن على عليه السلام فقال فيما أوصى به إليه، يا بنى لا فقر اشد من الجهل إلى أن قال: وليس للمؤمن بد من أن يكون شاخصاً في ثلاث مرمّة لمعاش و خطوة لمعاد ولذة في غير محرم[٣].

٨ ـ نهج البلاغة، في وصيته للحسن عليه السلام وحفظ ما في يدك احب إلي من طلب ما فى يد غيرك[٤].

٩ ـ الصدوق ـ في معانى الاخبار، عن الحرث الاعور قال: قال امير المؤمنين للحسن ابنه عليه السلام يا بنى ما المروءة فقال: العفاف و استصلاح المال[٥].

١٠ ـ فقه الرضا عليه السلام و اجتهدوا ان يكون زمانكم اربع ساعات ساعة لله لمناجاته وساعة لامر المعاش و ساعة لمعاشرة الاخوان الثقات[٦]، الخبر.

---

١. الخصال ص١٠ ح٣٤.
٢. الكافي ج١ ص٢٠.
٣. أمالي الشيخ الطوسي ص١٤٦.
٤. نهج البلاغة ج٣ ص٥٣.
٥. مستدرك الوسائل ج١٣ ص٥٠ ح١٤٧٠٩ / ٣ عن معاني الأخبار.
٦. فقه الرضا ص٣٣٧.

استحباب الاقتصاد و تقدير المعيشة

١ ـ من لا يحضره الفقيه، عن عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام انه قال له: يا عبيد ان السرف يورث الفقر و ان القصد يورث الغنى[١].

٢ ـ من لا يحضره الفقيه، قال: وقال العالم عليه السلام ضمنت لمن اقتصد أن لا يفتقر[٢].

٣ ـ من لا يحضره الفقيه، قال و قال على بن الحسين عليه السلام ان الرجل لينفق ماله في حق وانه لمسرف[٣].

٤ ـ من لا يحضره الفقيه، و باسناده عن الاصبغ بن نباته عن اميرالمؤمنين عليه السلام انه للمسرف ثلاث علامات يأكل ما ليس له ويشترى ما ليس له ويلبس ما ليس له[٤].

٥ ـ الكافى ـ من لايحضره الفقيه، عن داود بن سرحان قال رأيت ابا عبدالله يكيل تمراً بيده فقلت جعلت فداك لو أمرت بعض ولدك أو بعض مواليك فيكفيك قال يا داود انه لايصلح المرء المسلم إلا ثلاثة، التفقه في الدين والصبر على النائبة وحسن التقدير فى المعيشة[٥]، ورواه الصدوق مرسلا من قوله لا يصلح المرء

---

١ . من لا يحضره الفقيه ج٣ ص١٧٤.
٢ . المصدر السابق ج٢ ص٦٤.
٣ . المصدر السابق ج٣ ص١٦٧ ح٣٦٢٣.
٤ . المصدر السابق ح٣٦٢٤.
٥ . الكافي ج٥ ص٨٧ ج٤ باب إصلاح المال وتقدير المعيشة.

المسلم الى آخره.

٦ ـ الكافى، عن ربعى رجل عن أبي عبدالله عليه السلام قال الكمال كل الكمال في ثلاثة فذكر في الثلاثة التقدير في المعيشة[١].

٧ ـ الكافي عن ذريح المحاربى، عن أبي عبدالله عليه السلام قال اذا اراد الله بأهل بيت خيراً رزقهم الرفق في المعيشة[٢].

٨ ـ التهذيب، عن حنان بن سدير عن ابيه عن أبي جعفر عليه السلام قال: من علامات المؤمن ثلاث حسن التقدير و الصبر على النائبة والتفقه في الدين، وقال: ما خير في رجل لا يقتصد في معيشته ما يصلح لالدنياه ولا لآخرته[٣].

٩ ـ التهذيب، عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عزوجل «ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك»[٤]، قال فضم يده و قال هكذا و لا تبسطها كل البسط، قال فبسط راحته وقال هكذا[٥].

١٠ ـ الجعفريات، عن على بن أبي طالب عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث و ما عال امرء في اقتصاد[٦]، و بهذا الاسناد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله إذا أراد الله بأهل بيت خيراً فقههم في الدين و رزقهم الرفق في معايشهم والقصد في شأنهم[٧] ـ الخبر.

١١ ـ العياشى، عن عجلان عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث ذكر فيه أن النبي صلى الله عليه وآله اعطى قميصه السائل قال: فأدبه لله على القصد[٨] و لا تجعل يدك مغولة الآية.

١٢ ـ عن عامر بن جذاعة قال: دخل على أبي عبدالله عليه السلام رجل فقال: يا ابا عبدالله قرضاً الى ميسرة، فقال ابو عبدالله: عليه السلام إلى غلة تدرك فقال: لا و الله فقال: إلى

---

١ . الكافي المصدر السابق ح ٢.
٢ . المصدر السابق ح ٥ ص ٨٨.
٣ . تهذيب الأحكام ج ٧ ص ٢٣٦ ح ١٠٢٨ / ٤٨.
٤ . الإسراء: آية ٢٩.
٥ . تهذيب الأحكام ج ٧ ص ٢٣٦ ح ١٠٣١ / ٥١.
٦ . مستدرك الوسائل ج ١٣ ص ٥٠ ح ١٤٧١٢ / ١ عن الجعفريات.
٧ . المصدر السابق ج ٨ ص ٣٩٢ ح ٩٧٧٠ / ٥ عن الجعفريات.
٨ . المصدر السابق ج ١٣ ص ٥١ ح ١٤٧١٥ / ٤.

تجارة تؤدى فقال لا والله قال فإلى عقدة تباع فقال: لا و الله فقال: فأنت اذاً ممن جعل الله له في اموالنا حقاً فدعا ابو عبدالله عليه السلام بكيس فيه دراهم فأدخل يده فنا وله قبضة ثم قال: اتق الله و لا تسرف ولا تقتر وكن بين ذلك قواماً ان التبذير من الاسراف قال الله تعالى[١] ولا تبذر تبذيرا ان الله تعالى لا يعذب على القصد[٢].

١٣ ـ وعن على بن جذاعة قال سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول اتق الله ولا تسرف ولا تقتر وكن بين ذلك قواماً ان التبذير من الاسراف و قال الله تعالى «ولا تبذر تبذيرا» ان الله لا يعذب على القصد[٣].

١٤ ـ ابو القاسم الكوفى في كتاب الاخلاق عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال ان المؤمن اخذ من الله ادبا اذا وسع عليه اقتصد و اذا قتر عليه اقتصر[٤].

١٥ ـ عدة الداعى، عن عيسى بن موسى قال قال الصادق عليه السلام يا عيسى المال مال الله جعله و دائع عند خلقه وأمرهم أن يأكلوا منه قصداً و يشربوا منه قصدا و يبلسوا منه قصداً و ينكحوا منه قصداً و يركبوا منه قصداً و يعودوا بما سوى ذلك على فقراء المؤمنين، فمن تعدى ذلك كان أكله حراماً و ما شرب منه حراماً وما لبسه منه حراماً وما نكحه منه حراماً وما ركبه منه حراماً[٥].

١٦ ـ القطب الراوندى في القصص باسناده الى الصدوق عن حماد بن عيسى عن الصادق عليه السلام انه قال: قال لقمان لابنه في حديث: وكن مقتصداً و لا تمسكه تقتيرا و لا تعطه تبذيراً[٦].

١٧ ـ فقه الرضا عليه السلام ولتكن نفقتك على نفسك و عيالك قصداً فإن الله يقول «يسألونك ماذا ينفقون قل العفو»[٧]، العفو الوسط و قال الله تعالى «والذين إذا انفقوا لم يسرفوا و لم يقتروا»[٨] الى آخره، و قال العالم عليه السلام ضمنت لمن اقتصد أن لا يفتقر[٩].

---

١. الاسراء: آية ٢٦.
٢. المصدر السابق ح١٤٧١٦ / ٥.
٣. المصدر السابق ح١٤٧١٧ / ٦.
٤. المصدر السابق ح١٤٧٢٨ / ٧.
٥. المصدر السابق ج١٣ ص٥٢ ح١٤٧٢٠ / ١٠.
٦. المصدر السابق ج١٤٧٢١ / ١١.
٧. البقرة: آية ١١٥.
٨. الفرقان: آية ٦٧.
٩. المصدر السابق ح١٤٧٢٢ / ١٢.

١٨ ـ الغرر عن أمير المؤمنين عليه السلام انه قال الاقتصاد يمنب القليل، وقال عليه السلام الاقتصاد يمنى اليسير، و قال عليه السلام الاقتصاد نصف المؤنة، وقال عليه السلام لن يهلك من اقتصد، وقال عليه السلام ليس في الاقتصاد تلف، و قال عليه السلام من لم يحسن الاقتصاد أهلكه الإسراف، وقال عليه السلام من اقتصد خفت عليه المؤمن و قال عليه السلام من اقتصد في الغنى والفقر فقد استعد لنوائب الدهر، وقال عليه السلام من صحب الاقتصاد دامت صحبة الغنى له وجبر الاقتصاد فقره وخلله، وقال عليه السلام من المروءة أن تقتصد فلا تسرف وتعد فلا تخلف[1].

وجوب الكد على العيال من الرزق الحلال

١ ـ من لا يحضره الفقيه، عن الحلبى عن أبي عبدالله عليه السلام قال الكاد على عياله من حلال كالمجاهد في سبيل الله[١]، ورواه الصدوق مرسلا.

٢ ـ الكافي، عن زكريا بن آدم، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال الّذي يطلب من فضل الله عز وجل ما يكف به عياله أعظم اجراً من المجاهد في سبيل الله عزوجل[٢].

٣ ـ الكافي، عن الفضيل بن يسار، عن أبي عبدالله عليه السلام قال اذا كان الرجل معسراً يعمل بقدر ما يقوت به نفسه وأهله لا يطلب حراماً فهو كالمجاهد في سبيل الله عز وجل[٣].

٤ ـ الكافى، عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال كان على بن الحسين عليهما السلام اذا أصبح خرج غادياً في طلب الرزق فقيل له يا ابن رسول الله أين تذهب؟ فقال: أتصدق لعيالي قيل له: أتتصدّق قال: من طلب الحلال فهو من الله عز وجل صدقة عليه[٤]، ورواه الشيخ باسناده عن محمّد بن يعقوب مثله.

---

١ . من لا يحضره الفقيه ج٣ ص١٦٨ ح٣٦٣١.
٢ . الكافي ج٥ ص٨٨ ح٢ باب من كد على عياله.
٣ . المصدر السابق ح٣ من نفس الباب.
٤ . الكافي ج٤ ص١٢ ح١١ باب كفاية العيال والتوسع عليهم.

٥ ـ الكافى ـ التهذيب، عن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال إن من الرزق ما يبس الجلد على العظم[١]، ورواه الشيخ باسناده عن محمّد بن يعقوب مثله.

٦ ـ من لا يحضره الفقيه، محمّد بن على الحسين عليه السلام قال: من سعادة المرء أن يكون القيم على عياله[٢].

٧ ـ من لا يحضره الفقيه، قال قال النبى صلى الله عليه وآله ملعون من يضيّع من يعول[٣].

٨ ـ من لا يحضره الفقيه، قال قال عليه السلام كفى بالمرء إثماً أن يضيّع من يعول[٤].

٩ ـ دعائم الاسلام، عن امير المؤمنين عليه السلام أنه قال: ما غدوة احدكم في سبيل الله باعظم من غدوته يطلب لولده و عياله ما يصلحهم[٥].

١٠ ـ الصدوق في الهداية، روى ان الكاد على عياله من حلال كالمجاهد في سبيل الله[٦].

١١ ـ القطب الراوندى، في لب الألباب عن النبى صلى الله عليه وآله أنه قال: من طلب الدنيا حلالا استعفافاً عن المسألة وسعياً على عياله وتعففا على جاره لقى الله ووجهه كالقمر ليلة البدر[٧].

١٢ ـ فقه الرضا عليه السلام واعلم أن نفقتك على نفسك وعيالك صدقة والكاد على عياله من حلّ كالمجاهد في سبيل الله[٨].

١٣ ـ ابن أبي جمهور، في عوالى اللآلى عن النبى صلى الله عليه وآله قال الكاد على عياله كالمجاهد في سبيل الله[٩].

١٤ ـ درر اللآلى عن ثويان، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله أفضل دينار دينار أنفقه الرجل على عياله ودينار أنفقه على دابته في سبيل الله ودينار أنفقه على أصحابه في

---

١ . الكافي ج ٥ ص ٣١٨ ح ٥٧ باب النوادر.
٢ . من لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ١٦٨ ح ٣٦٢٨، وكذلك ورد في الكافي ج ٤ ص ١٣ ح ١٣ باب كفاية العيال والتوسع عليهم.
٣ . من لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ١٦٨ ح ٣٦٣٠.
٤ . المصدر السابق ح ٣٦٢٩.
٥ . دعائم الإسلام ج ٢ ص ١٥.
٦ . مستدرك الوسائل ج ١٣ ص ٥٤ ح ١٤٧٢٦ / ٢ عن الهداية للصدوق.
٧ . شرح أصول الكافي ج ٨ ص ٣١٦.
٨ . فقه الرضا ص ٢٥٥.
٩ . عوالي اللآلي ج ١ ص ٢٦٨ ح ٧٣.

سبيل الله ثم قال وأي رجل أعظم أجراً من رجل سعى على عياله صغاراً يعفّهم ويغنيهم الله به[١].

١٥ ـ مجموعة الشهيد ﷺ، عن النبى ﷺ أنه قال: ومن سعى في نفقة عياله ووالديه، فهو كالمجاهد في سبيل الله[٢].

١. مستدرك الوسائل ج ٧ ص ٢٤١ ح ٨١٤٢ / ٦.
٢. المصدر السابق ج١٣ ص٥٥ ح١٤٧٣١ / ٧.

استحباب شراء العقار و كراهة بيعه إلاّ أن يشترى بثمنه بدله و كون العقارات متفرقة

١ ـ من لا يحضره الفقيه ـ الكافى، عن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال ما يخلف الرجل بعده شيئاً اشد عليه من المال الصامت قال قلت له، كيف يصنع به[١] قال يجعله في الحائط والبستان والدار[٢] ، محمّد بن يعقوب عن على بن ابراهيم عن ابيه عن بن أبي عمير عمن ذكره عن زرارة نحوه.

٢ ـ الكافى، عن معمر بن خلاد قال سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: إن رجلا أتى جعفراً عليه السلام شبيها بالمستنصح له فقال له: يا باعبدالله كيف صرت اتخذت الأموال قطعاً متفرقة و لو كانت في موضع كان أيسر «انسب خ ل» لمؤنتها و اعظم لمنفعتها، فقال ابوعبدالله عليه السلام: اتخذتها متفرقة فإن أصاب هذا المال شيء سلم هذا و الصرة تجمع هذا كله[٣] .

٣ ـ الكافى، عن محمّد بن مرازم عن ابيه، قال قال ابوعبدالله عليه السلام لمصادف مولاه:إتخذ عقدة أو ضيعة، فإن الرجل إذا نزلت به النازلة أو المصيبة فذكر أن وراء

---

١ . (به) لا توجد في من لا يحضره الفقيه ولكن توجد في رواية الكافي.
٢ . من لا يحضره الفقيه ج٣ ص١٧٠ ح٣٦٤٢، كذلك مروي في الكافي ج٥ ص٩١ ح٢ باب شراء العقارات وبيعها.
٣ . الكافي ج٣ ص٩١ ح١ باب شراء العقارات وبيعها.

ظهره ما يقيم عياله كان أسخى لنفسه[١].

٤ ـ الكافي، من لا يحضره الفقيه، عن معاوية بن عمار، عن أبي عبدالله عليه السلام قال لما دخل النبى صلى الله عليه وآله المدينة خط دورها برجله ثم قال: اللّهم من باع رباعه فلا تبارك له[٢]، ورواه الصدوق باسناده عن عبد الصمد بن بشير مثله الا انه قال من باع رقعة من ارض فلا تبارك فيه.

٥ ـ الكافي ـ التهذيب ـ من لايحضره الفقيه، عن ابان بن عثمان، قال دعانى أبو جعفر عليه السلام فقال: باع فلان أرضه؟ قلت: نعم قال مكتوب في التوراة، إن من باع أرضاً أو ماء، و لم يضع ثمنه في أرض و ماء ذهب ثمنه محقاً[٣]، ورواه الشيخ باسناده عن الحسن بن يعقوب، و رواه الصدوق مرسلا.

٦ ـ الكافي ـ التهذيب ـ من لا يحضره الفقيه، عن وهب الجريرى عن أبي عبدالله عليه السلام قال مشترى العقدة مرزوق و بايعها ممحوق[٤]، ورواه الشيخ باسناده عن محمّد بن يعقوب، ورواه الصدوق مرسلا.

٧ ـ الكافي، عن هشام بن أحمر عن أبي إبراهيم عليه السلام قال ثمن العقار ممحوق الا ان يجعل في عقار مثله[٥].

٨ ـ الكافي ـ التهذيب، عن مسمع قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام إن لى أرضا تُطلب منى ويرغبوني فقال لي: يا أبا سيار أما علمت أنه من باع الماء والطين، ولم يجعل ماله في الماء و الطين ذهب ماله هباء قلت: جعلت فداك إنى أبيع بالثمن

---

١ . الكافي ج٣ ص٩٢ ح٥ باب شراء العقارات وبيعها.
٢ . نفس المصدر ح٧، وفي من لا يحضره الفقيه ج٣ ص١٧٠ ح٣٦٤٣ وفيه (من باع رقعة من الأرض فلا تبارك له فيه).
٣ . الكافي ج٥ ص٩١١ ح٣ باب شراء العقارات وبيعها، أما في من لا يحضره الفقيه ج٣ ص١٧٠ ح٣٦٤٤ فقد رواه مرسلا ومقتصرا على رد الإمام (صلوات الله وسلامه عليه)، وفي تهذيب الأحكام ج٦ ص٣٨٨ ح١١٥٥ / ٢٧٦.
٤ . الكافي ج٥ ص٩٢ ح٤ باب شراء العقارات وبيعها، وفي التهذيب ج٦ ص٣٨٨ ح١١٥٦ / ٢٧٨.
٥ . الكافي ج٥ ص٩٢ ح٦ باب شراء العقارات وبيعها.

الكثيرة وأشترى ما هو أوسع رقعة «ربعة خ ل» منه، فقال: لا بأس[١] ، ورواه الشيخ باسناده عن سهل بن زياد مثله.

٩ ـ الكافى ـ من لا يحضره الفقيه، عن السكونى عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث أن النبى صلى الله عليه وآله سئل أي المال بعد البقر خير؟ فقال: الراسيات في الوحل والمطعمات في المحل، نعم الشيء النخل من باعه فإنما ثمنه بمنزلة رماد على رأس شاهق في يوم عاصف إلا أن يخلف مكانها[٢] ، ورواه الصدوق مرسلا، ورواه في المجالس عن ابيه عن على بن ابراهيم.

١٠ ـ البحار عن دلائل الطبرى باسناده عن موسى بن جعفر عليه السلام قال حدثنى أبي عن جده أن بايع الضيعة ممحوق و مشتريها مرزوق[٣].

١ . الكافي ج٥ ص٩٢ ح٨ من نفس الباب، وورد في تهذيب الأحكام ج٦ ص٣٨٨ ح١١٥٧ / ٢٧٩.

٢ . الكافي ج٥ ص٢٦١ ح٦ باب فضل الزراعة، وورد في من لا يحضره الفقيه ج٢ ص٢٩١ ح٢٤٨٨.

٣ . البحار ج ١٠٠ ص٦٩ ح ٢٧ من دلائل الطبري.

استحباب مباشرة كبار الامور كشراء العقار و الرقيق والابل والاستنابة فيما سواها و اختيار معالى الامور و ترك حقيرها

١ ـ الكافى من لا يحضره الفقيه، عن رجل عن أبي عبدالله عليه السلام قال: با شر كبار امورك ووكل ما شف «شف خ ل» منها إلى غيرك قلت: ضرب أي شيء؟ قال ضرب أشرية العقار وما اشبهها[١]، ورواه الصدوق مرسلا.

٢ ـ الكافى ـ من لا يحضره الفقيه، عن الارقط قال ابو عبدالله عليه السلام: لا تكونن دواراً في الاسواق و لا تلي دقائق الأشياء بنفسك، فإنه لا ينبغى للمرء المسلم ذى الحسب والدين أن يلى شراء دقائق الأشياء بنفسه ما خلا ثلاثة أشياء، فانه ينبغى لذى الدين والحسب أن يليها بنفسه العقار والرقيق والابل[٢] ، و وراه الصدوق باسناده عن الارقط مثله.

٣ ـ الكشى في كتاب الرجال، عن داود بن النعمان قال دخل الكميت على أبي عبدالله عليه السلام فانشده:

اخلص الله لى هواى فما اغرق نزعاً و لا تطيش سهامى

قال ابوعبدالله عليه السلام: لا تقل هكذا، ولكن قل قد أغرق نزعاً و ما تعطيش

---

١ . الكافي ج ٥ ص ٩٠ ح ١ باب مباشرة الأشياء بنفسه.
٢ . نفس المصدر ح ٢.

سهامى، ثم قال: إن الله عزوجل يحب معالى الأمور ويكره سفسافها[١] ـ الحديث قال صاحب الصحاح السفساف الردى من كل شيء و الامر الحقير، وفي الحديث ان الله يجب معالى الامور و يكره سفسا فها ويروى يبغض ـ انتهى.

٤ ـ دعائم الاسلام، عن أبي عبدالله عليه السلام أنه أوصى بعض أصحابه فقال: لا تكن دوراً في الاسواق و لا تلى شراء دقائق الاشياء بنفسك فانه لا ينبغى للمرء المسلم ذى الدين والحسب أن يشترى دقائق الأشياء بنفسه خلا ثلاثة أشياء الغنم والإبل والرقيق ونظر عليه السلام إلى رجل من أصحابه يحمل بقلا على يده، فقال: إنه يكره للرجل السرى أن يحمل الشيء الدنى لئلا يتجرى عليه[٢].

٥ ـ الجعفريات عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله إن الله عزوجل جواد يحب الجود ومعالى الامور و يكره سفسافها[٣].

---

١ . وسائل الشيعة ج١٧ ص٧٣ ح٢٢٠٢٠ / ٣ باب ٢٥ من أبواب استحباب مباشرة كبار الأمور، وفي نقد الرجال للتفرشي ج ٤ ص ٧١ رقم ٤٢٩٦ / ١ في ترجمة الكميت بن زيد الأسدي.
٢ . دعائم الإسلام ج ٢ ص ١٧.
٣ . مستدرك الوسائل ج ٤ ص٢٤٣ ح٤٦٠٣ / ٢.

كراهة طلب الحوائج من مستحدث النعمة

١ ـ التهذيب، عن أبي حمزة الثمالى قال قال ابوجعفر عليه السلام انما مثل الحاجة الى من اصاب ماله حديثا، كمثل الدرهم في فم الأفعى أنت إليه محوج وأنت منها على خطر[١].

٢ ـ التهذيب ـ من لا يحضره الفقيه، عن داود الرقى عن أبي عبدالله عليه السلام قال: يا داود تدخل يدك في فم التنين الى المرفق خير لك من طلب الحوائج الى من لم يكن فكان، ورواه الصدوق باسناده عن حماد بن عمرو و انس بن محمّد عن ابيه جميعا عن جعفر بن محمّد عن آبائه عليهم السلام في وصية النبى صلى الله عليه وآله لعلى عليه السلام[٢] مثله.

٣ ـ التهذيب اخرجه عن الكافي، عن حفص البخترى قال اسستقرض قهرمان لأبي عبدالله عليه السلام من رجل طعاما لأبي عبدالله عليه السلام فألح في التقاضى فقال له ابو عبدالله عليه السلام ألم أنهك ان تستقرض ممن لم يكن له ثم كان[٣]، و وراه الكلينى عن على بن ابراهيم.

٤ ـ الشهيد في الدرة الباهرة، عن الرضا عليه السلام أنه قال: فوت الحاجة أهون

---

١ . وسائل الشيعة ج١٧ ص٧٤ ح٢٢٠٢١ / ١ باب ٢٦ من أبواب كراهة طلب الحوائج من مستحدث النعمة.

٢ . نفس المصدر ح٢ وكذلك في التهذيب ج٦ ص٣٢٩ ح٩١٢ / ٣٣ من لا يحضره الفقيه ج٤ ص٣٧٣ من وصايا رسول الله صلى الله عليه وآله إلى علي عليه السلام.

٣ . الكافي ج٥ ص١٥٨ ح٤ باب من تكره معاملته ومخالطته.

من طلبها إلى غير أهلها، وعن الكاظم عليه السلام انه قال من أولده الفقر أبطره الغنا[١].

١ . مستدرك الوسائل ج١٣ ص٥٧ ح١٤٧٣٨/ ٢، ح١٤٧٣٩ / ٣.

استحباب الاقتصار على معاملة من نشأ في الخير

١ ـ التهذيب ـ الكافى ـ من لايحضره الفقيه، عن ابن أبي نجران الرازى، قال: قال ابوعبدالله عليه السلام: لا تخالطوا و لا تعاملوا إلا من نشأ في خير، وباسناده عن احمد بن محمّد بن ابن فضال عن ظريف بن ناصح قال قال ابوعبدالله عليه السلام و ذكر مثله[1].

ورواه الصدوق مرسلا، و رواه الكلينى عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمّد و الّذي قبله عن على بن محمّد بن بندار عن احمد بن أبي عبدالله عن ابيه.

---

١ . الكافي ج ٥ ص١٥٨ ح ٥ باب من تكره معاملته ومخالطته عن ظريف بن ناصح وفي ح٧ عن ابن أبي يحيى الرازي، وفي تهذيب الأحكام ج٧ ص ١٠ ح٣٦ / ٣٦ وفي ح٣٧ / ٣٧ عن ظريف بن ناصح.

عدم جواز ترك الدنيا الّتي لابد منها للاخرة و بالعكس

١ ـ من لا يحضره الفقيه، عن محمّد بن على بن الحسن قال قال عليه السلام ليس منا من ترك دنياه لآخرة و لا آخرته لدنياه[١].

٢ ـ من لا يحضره الفقيه، قال و روى عن العالم عليه السلام أنه قال: إعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً و اعمل لآخرتك كانك تموت غداً[٢].

٣ ـ من لا يحضره الفقيه، قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله نعم العون عل تقوى الله الغنى[٣].

٤ ـ التهذيب ـ الروضة، عن خص بن غياث قال: قال ابوالحسن الأوّل موسى بن جعفر عليه السلام اشتدت مؤنة الدنيا و مؤنة الآخرة، أما مؤنة الدنيا فإنك لا تمد يدك إلى شيء منها إلا وجدت فاجراً قد سبقك إليه، وأما مؤنة الآخرة فإنك لا تجد إخوانا يعينونك عليها[٤]، و راه الكلينى عن على بن ابراهيم عن ابيه و عن على بن محمّد بن عن القاسم بن محمّد بن سلميان بن داود.

٥ ـ القطب الروانذى في قصص الانبياء عن ابراهيم بن عبدالحميد عن أبي الحسن عليه السلام قال: كان لقمان يقول لابنه يا بنى إن الدينا بحر و قد غرق فيها جيل كثير

---

١ . من لا يحضره الفقيه ص١٥٦ ح٣٥٦٨.
٢ . نفس المصدر ح٣٥٦٩.
٣ . نفس المصدر ح٣٥٧٠.
٤ . تهذيب الأحكام ج٦ ص٣٧٧ ح١١٠٣ / ٢٢٤.

إلى أن قال: يا بنى خذ من الدنيا بلغة و لا تدخل فيها دخولا يضر بآخرتك و لا ترفضها فتكون عيّالا على الناس[١]، الخبر.

٦ ـ الجعفريات باسناده عن على بن أبي طالب عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله كفى بالمرء إثما أن يضيّع من يقوت[٢].

٧ ـ الحسين بن سعيد الاهوازى في كتاب الزهد عن أبي جعفر عليه السلام أنه كان يقول:نعم العون الدنيا على الآخرة[٣].

١. مستدرك الوسائل ج١٣ ص١٦ ح١٤٦٠٣ / ٧.
٢. المصدر السابق ج١٤ ص٢٥٢ ح١٦٦٢٦ / ١ وقد جاء كلمة (يعول) بدلا من كلمة (يقوت) في جميع كتب الحديث.
٣. الكافي ج٥ ص٧٢ ح٨ باب الإستعانة بالدنيا على الآخرة وأيضا ورد في من لا يحضره الفقيه ج٣ ص١٥٦ ح٣٥٦٧.

استحباب الاغتراب في طلب الرزق و التبكير اليه والاسرع في المشى

١ ـ من لايحضره الفقيه، عن عمر بن أذينه عن الصادق عليه السلام أنه قال: إن الله تبارك وتعالى ليحب الاغتراب في طلب الرزق[١].

٢ ـ من لا يحضره الفقيه، قال قال عليه السلام اشخص يشخص لك الرزق[٢].

٣ ـ من لا يحضره الفقيه، وباسناده عن على بن عبدالعزيز، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إنى لأحب أن أرى الرجل متحرفاً في طلب الرزق إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: اللّهم بارك لامى في بكورها[٣].

٤ ـ من لا يحضره الفقيه، قال قال عليه السلام اتعلموا من الغراب ثلاثة خصال استتارها «ه ل» بالسفاد و بكورها «ه ل» في طلب الرزق وحذره[٤].

٥ ـ من لايحضره الفقيه، قال قال عليه السلام إذا أراد أحدكم الحاجة فليبكر إليها فإنى سألت ربى عزوجل أن يبارك لامتى في بكورها[٥].

٦ ـ من لا يحضره الفقيه، قال قال عليه السلام إذا أراد احدكم حاجة فليبكر إليها

---

١ . من لا يحضره الفقيه ج٣ ص١٥٦ ح ٣٥٧٠.
٢ . المصدر السابق ص١٥٧ ح٣٥٧٢.
٣ . المصدر السابق ص١٥٧ ح٣٥٧٣.
٤ . نفس المصدر ص٤٨٢ ح١٣٩٤.
٥ . نفس المصدر ص١٥٧ ح٣٥٧٤.

وليسرع المشى إليها[١].

٧ ـ الكافى، عن حماد بن عثمان، قال سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول لجلوس الرجل في دبر الصلاة الفجر الى طلوع الشمس أنفذ في طلب الرزق من ركوب البحر، قلت قد يكون للرجل الحاجة يخاف فوتها فقال يدلج فيها وليذكر الله عزوجل فإنه في تعقيب ما دام على وضوئه[٢].

٨ ـ دعائم الاسلام، روينا عن أبي عبدالله عن أبيه عن آبائه عن أميرالمؤمنين عليه السلام أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: إذا أعسر أحدكم[٣] فليضرب في الارض يبتغى من فضل الله ولايغم نفسه[٤]، الجعفريات و باسناده عنه صلى الله عليه وآله، مثله.

٩ ـ الشيخ المفيد في اماليه، عن محمّد بن هلال قال قال: لى أبوك جعفربن محمّد الصادق عليه السلام إذا كانت لك حاجة فاغد فيها فإن الأرزاق تقسم قبل طلوع الشمس وإن الله تبارك وتعالى بارك لهذه الأمة في بكورها و تصدق بشىء عند البكور فإن البلاء لا يتخطى الصدقة[٥].

١٠ ـ صحيفة الرضا عليه السلام باسانيدها قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله: اللّهم بارك لأُمّتى في بكورها سبتها وخميسها[٦].

١١ ـ القطب الراوندى في فقه القرآن عن النبى صلى الله عليه وآله أنه قال: ان الله تبارك وتعالى بارك لامتي في خميسها وسبتها لأجل الجمعة[٧].

---

١. المصدر السابق ح ٣٥٧٥.
٢. الكافي ج ٥ ص ٣١٠ ح ٢٧ باب النوادر.
٣. في الأصل (فاليخرج من بيته وليضرب).
٤. دعائم الإسلام ج ٢ ص ١٣ ح ١ فصل ذكر الحض على طلب الرزق.
٥. الأمالي - الشيخ المفيد ص ٥٤ ح ١٦ المجلس السادس.
٦. عيون أخبار الرضا عليه السلام ج ١ ص ٣٨ ح ٧٣.
٧. مستدرك الوسائل ج ٨ ص ١١٧ ح ٩٢٠٤ / ٣ عن آيات الاحكام للقطب الراوندي.

استحباب الذهاب في الحاجة على طهارة و المشى في الظل

١ ـ من لا يحضره الفقيه ـ الكافى، محمّد بن على بن الحسين، قال قال الصادق عليه السلام من ذهب في حاجة على غير وضوء فلم تقض حاجته فلا يلومن إلا نفسه[١].

٢ ـ من لا يحضره الفقيه، قال: وارسل رسول الله صلى الله عليه وآله رجلا في حاجة وكان يمشى في الشمس فقال له امش في الظل فإن الظل مبارك[٢].

---

١ . من لا يحضره الفقيه ج٣ ص١٥٧ ح٣٥٧٨.
٢ . نفس المصدر ص١٥٧ ح٣٥٧٧.

كراهة طلب الحوائج من الناس بالليل استحباب التزويج فيه

١ ـ تفسير العياشى، عن أبي عبدالله عليه السلام قال تزوجوا بالليل فإن الله جعله سكنا، ولا تطلبوا الحوائج بالليل فانه مظلم[١].

٢ ـ تفسير العياشى، عن عبدالله بن الفضل عمن رفعه الى ابن جعفر عليه السلام قال: إذا طلبتم الحوائج فاطلبوها بالنهار فإن الله جعل الحياء في العينين، و اذا تزوجتم فتزوجوا بالليل فإن الله جعل الليل سكناً[٢].

٣ ـ تفسير العياشى، عن الحسن بن على بن بنت الياس قال سمعت اباالحسن الرضا عليه السلام يقول ان الله جعل الليل سكنا و جعل النساء سكناً، و من السنة التزويج بالليل وإطعام والطعام[٣].

---

١. تفسير العياشي ج ١ ص ٣٧١ ح ٦٨.
٢. نفس المصدر ص ٣٧٠ ح ٦٦.
٣. نفس المصدر ص ٣٧١ ح ٦٧.

في ما يتعلق بابواب مقدمات التجارة

١ ـ شرح النهج لابن أبي الحديد، عن أبي عمر، قال كان سلمان يسف الخوص وهو أمير على المدائن و يبيعه و يأكل منه ويقول: لا أحب أن آكَل إلا من عمل يدى و قد كان تعلم سف الخوص من المدينة[١].

٢ ـ الاحتجاج للطبرسى في كتاب سلمان إلى عمر بن الخطاب في جواب كتاب كتبه إليه إلى أن قال، وأما ما ذكرت أنى أقبلت على سف الخوص وأكل الشعير فما هما مما يعير به مؤمن و يؤنب عليه وأيم الله يا عمر لأكل الشعير وسف الخوص والاستغناء به عن رفيع المطعم والمشرب وعن غصب مؤمن حقه وادعاء ما ليس له بحق أفضل وأحب إلى الله عزوجل وأقرب للتقوى، ولقد رأيت رسول الله ﷺ إذا أصاب الشعير أكله و فرح به ولم يسخطه[٢]، الخبر.

٣ ـ ابوعمر و الكشى في رجاله، قال كان محمّد بن مسلم موسراً جليلا فقال له ابوجعفر عليه السلام تواضع فأخذ قوصرة فوضعها على باب المسجد و جعل يبيع التمر فجاء قومه فقالوا: فضحتنا فقال: أمرنى مولاى بشىء فلا ابرح حتى أبيع فقالوا: أما إذا أبيت إلاّ هذا فاقعد في الطحانين ثم سلموا إليه رحى فقعد على بابه و جعل يطحن، قال ابو النضر سألت عبدالله بن محمّد بن خالد عن محمّد بن مسلم فقال كان رجلا

---

١ . شرح نهج البلاغة ج١٨ ص٣٥.

٢ . الإحتجاج ج١ ص١٨٦ - ١٨٧.

شريفاً موسراً فقال له ابوجعفر عليه السلام تواضع فلما انصرف إلى الكوفة أخذ قوصرة من تمر مع الميزان و جلس على باب المسجد و جعل ينادى عليه فأتاه قومه فقالوا: فضحتنا فقال: إن مولاى أمرنى بأمر فلن أخالفه ولن أبرح حتى أبيع وافرغ من بيع هذه القوصرة فقال له قومه: إذ أبيت إلا أن تشتغل ببيع و شراء فاقعد في الطحانين فهيآء رحى و جملا وجعل يطحن[١].

٤ ـ ابراهيم بن محمّد الثقفى في كتاب الغارات عن صالح أن جدته أتت علياً عليه السلام و معه تمر يحمله فسلمت وقالت: اعطنى هذا التمر احمله، قال عليه السلام أبو العيال أحق بحمله[٢]، الخبر.

٥ ـ القطب الروندى في لب الألباب، وفي الخبر الحلال لا يأتى الا قوتاً والحرام يأتى جرفا جرفا[٣].

١. مستدر الوسائل ج١٣ ص٦١ ح١٤٧٥٠ / ٢.
٢. كتاب الغارات ج١ ص٨٩.
٣. مستدرك الوسائل ج١٣ ص٦١ ح١٤٧٥٢ / ٥.

ختام

قد نتعرض في الختام في مؤلفاتنا إلى تلخيص وإيجاز ما تقدم من البحوث والإتيان ببعض الأشياء الّتي لم تذكر، و البحث هنا في مراحل:

المرحلة الاولى: في البيع، و عرفوه بتعاريف بعضها باعتبار الأثر كالنقل والإنتقال وبعضها باعتبار السبب كبعت و ملكت، ومن الواضح للملتفت أن مفاهيم المعاملات حيث أنها ليست من الجواهر والأعراض لأنها مفاهيم اعتباريه والمفهوم الاعتبارى غير قابل للتعريف الحقيقي أو الماهوى، ولعل سلك الفقهاء لتعيين التعريف من الماهوى أو الحقيقى كان لوضوح ذلكعندهم.

وأما تعريف الشيخ الاعظم في مكاسبه تبعا للمصابح من باب المفاعلة و ان باب المفاعلة لايستدعى الطرفين وإن كان الأوضح ما حققه المحقق الخراسانى من تبديل مال بمال.

المرحلة الثانية: مرحلة الحقوق و غيرها فالظاهر أن التكاليف تباين الأمور الوضعية، كما أن الوضعيات تخالف التكاليف و تباينها مفهوما ومصداقا.

وأما ما ذهب إليه بعض أجلة السادة من أن الحقوق مرتبة من مراتب الملكية وهي قابلة للإشتداد فالحق ملك بمرتبة ضعيفة و الملك بمرتبة قوية من الحقّ، فهو خلاف الادلة والبراهين لأن الأمور المقولية ليست من سنخ الاعتبارات، لأنها إما

موجود خارجى أو حيثية موجود وليس للأمور الاعتبارية إلا اعتبارها عند المشرع لقيام الملاك الموجب لتحقق نظام الاجتماع.

ومن الغريب جداً ان الاستاذ الاكبر النائيني ﷺ اختار ما ذكره بعض أجلة السادة من أن الملكية من المقولات والحقوق من بعض مراتب الملكية، وهذا لا دليل عليه ولا برهان يقتضيه و قد يطلق في اصطلاح الشارع عن الاحكام التكليفية أو الوضعية بالحقوق كما يطلق على صلاة الجماعة فهو من باب الاطلاق الحقيقى على بعض الوجوه ومجازاً على بعض الوجوه الاخرى.

وأما انقسام البيع الى التعاطى و غيره فهو حق لا ريب فيه ولولا عروض التشكيكفي باب التعاطى في طرف او طرفين انه من الحكم بالإباحة شرعاً وإن قصد التمليك لماكان له وجه لما ذكره الشيخ في مكاسبه أو غيره، فالحق إنه بيع لازم إلا أن يقوم الاجماع على جوازه.

« الفهرس »

المعاملات ٧
كتاب البيع ٩
توجيه للقول بأن الملكية أمر مقولي أو واقعي ١٤
نظرة و تحقيق ١٦
حقيقة الملكية و غيرها من الإعتبارات ١٧
أحكام الملكية وأسبابها ١٩
الملكية والمالية في الإسلام ٢٢
الإقتصاد الإسلامي ٢٥
النظرة حول الإقتصاد الإسلامي ٢٧
قواعد الإقتصاد في الإسلام ٢٩
نظرة حول الفوارق بين الإقتصاد الإسلامي و غيره ٣٣
أخطار تحف الإقتصاد الإسلامي ٣٨
الملكية في الإسلام ٤٠
تعريف الحقّ وأقسامه ٤٥
الحقّ بالمعنى الأخص ٤٧
الحقّ يغاير الملكية ٥١
الوصاية و الولاية حق أم لا ٥٤
الحقّ هل يقع عوضاً أو معوضاً أم لا ٥٦
تلخيص و بيان ٥٨

موارد تشخيص الحقّ على اختلاف المباني ٦٠
نظرة و تحقيق ٦٣
تقسيم الحقّ ٦٥
تقسيم الحقّ إلى جواز الإسقاط و عدمه ٦٧
الو لاية و الوصاية ٦٩
العقود ٧١
البيع ٧٣
الملكية ليست حكماً لموضوعها ٧٦
مفهوم البيع و حقيقه ٧٧
البيع لا يلازم التمليك غالباً ٧٩
دفع شبهة ٨١
تعاريف البيع ٨٤
البيع تبديل المالين أو الملكيتين ٨٨
البيع لا يستدعي التمليك ٩٠
دفع توهم ٩٣
المعاملات أسام للأسباب أو المسببات ٩٤
البيع من مقولة المعنى أو اللفظ ٩٦
البيع ليس إيجاباً و لا معاطاة ٩٨
المعاطاة ٩٩
أحكام المعاطاة ١٠٣
الإستدلال على المعاطاة بأنها بيع ١٠٧
الحل المتعلق بالأعيان ١١٠
الإستدلال بالتجارة عن تراض ١١٣
أوفوا بالعقود ١١٦

الإستدلال بالمرسَل ١٢٢
دلالة المرسَل ١٢٤
إشكال شيخ الأساطين على المرسل ١٢٥
الإستدلال بالمرسل بتقريب آخر ١٢٨
الإستدلال بحرمة التصرف في مال الغير ١٢٩
الوفاء بالشرط ١٣٢
الإستدلال بالمعاطاة بخيار المجلس ١٣٤
إنما يحلل الكلام و يحرم الكلام ١٣٦
البحوث المتعلقة بالمعاطاة ١٣٨
البحث الأوّل: ١٣٨
أنّ المتيقن من المعاطاة هو تحقق الأخذ والإعطاء ١٣٨
انعقاد المعاطاة بحصول الثمن للبايع و المثمن للمشترى أم لا؟ ١٤١
المقام يستدعي طوراً آخر من البيان ١٤٤
فى تمييز البائع عن المشتري في بيع المعاطاة ١٤٦
جواز إخراج المأخوذ بالمعاطاة في ثمن الهدي ١٤٨
أقسام المعاطاة بحسب قصد الطرفين ١٥٠
إلفات نظر ١٥٣
الإباحة و أحكامها ١٥٦
المعاطاة تقع في العقود والايقاعات ١٥٨
فروع ١٦١
المعاطاة أعمّ مفهوماً من البيع و غيره ١٦٣
جريان الخيار في المعاطاة ١٦٦
الاشكال على ما ذهب إليه شيخ الاساطين ١ ..... ١٦٩
الاصل في المعاطاة ١٧٢

المورد هل هو الدعوى او التداعي ١٧٦
اللزوم تابع للبيع لااللاباحة ١٧٩
المقبوض بالعقد الفاسد ١٨١
البحث الأول: في سند الخبر ودلالته ١٨١
البحث الثاني: في دلالة الخبر ١٨٤
البحث الثالث: في مفردات الحديث ١٨٦
آراء القائلين بأن الحديث يفيد الحكم التكليفي ١٩٠
إلفات نظر ١٩٣
البحث الرابع ١٩٤
هل الحديث يتوقف على التجوز في مفاد الظرف ١٩٤
و هو الجار أو في مدخوله أم لا؟ ١٩٤
تعدد الأيادي على المال على وجه الاشتراك والعرضية ١٩٨
هل الأداء تابع للاستيلاء أم لا؟ ٢٠١
المقام الثاني ٢٠٥
البحث الأوّل اليد سبب للضمان مطلقاً ٢٠٥
ما يخرج عن عنوان على اليد ما أخذت تخصيصا أو تخصصاً ٢١٢
تعاقب الأيادي ٢١٥
اختلاف مفاد تعاقب الايادى على ما اخترناه ٢٢٢
و مختار المشهور ٢٢٢
اشكال معروف في تعاقب الأيادي و جوابه ٢٢٥
تعاقب الأيادي على رأي المشهور ٢٢٧
البحث الثاني: الاقدام موجب للضمان أم لا ٢٢٩
احترام مال المسلم موجب للضمان أم لا ٢٣١
قاعدة الاتلاف ٢٣٤

مقتضى الأصل ٢٣٨
الحكم فيما شك بأنه مثلي أو قيمي ٢٤٠
حصول المثل بمال كثير ٢٤٢
أضواء على ما تقدم ٢٤٣
المبيع إذا كان تالفاً فهل يضمن بالمثل أو بالقيمة ٢٤٥
تلف العين حكم تعذر الوصول اليه ٢٤٩
الحيلولة لا توجب الضمان ٢٥١
موارد الغرامات ٢٥٣
اقسام التعذر ٢٥٥
الدلالة على بدل الحيلولة ٢٥٦
أضواء على تلك المباحث ٢٥٨
هل أن البدل للعين أم لا ٢٦٠
العين ملك للضامن او للمالك او تفصيل بين الغرامات ٢٦١
ليس للضامن الزام المالك بأخذ البدل ٢٦٤
الغرامة تعود الى الغارم برد العين لا بمجرد التمكن ٢٦٦
إلفات نظر ٢٦٧
الخلط و المزج ٢٦٩
إذا استلزم رد الشيء تلف نفس أو مال محترم ٢٧٠
الانشاء والمعاطاة ٢٧٢
جواز العقود و الايقاعات بالالفاظ غير العربية أو الملحونة ٢٧٧
وقوع المعاملات و الايقاعات بالفعل ٢٧٩
المعاملات هل تتحقق في المجازات والكنايات أم لا ٢٨١
موارد الشك ٢٨٥
الايجاب والقبول ٢٨٧

الموالاة ٢٩٠
اعتبار الماضوية ٢٩٢
التنجيز ٢٩٣
الكتابة والاشارة والعقد ٢٩٥
الاخرس ٢٩٦
الايقاع لا يوجب تحقق المعاملة من الطرفين ٢٩٩
الروايات ٣٠٠
مقدمات التجارة ٣٠٠
كراهة ترك التجارة ٣٠٤
استجاب الشراء و ان كان غالياً ٣٠٨
استحباب طلب الرزق و وجوبه مع الضرورة ٣٠٩
كراهة ترك طلب الرزق و تحريمه مع الضرورة ٣١٥
استحباب الاستعانة بالدنيا على الآخرة ٣١٩
استحباب جمع المال من حلال لاجل النفقة ٣٢٣
في الطاعات وكراهة جمعه لغير ذلك ٣٢٣
وجوب الزهد في الحرام دون الحلال ٣٢٦
استحباب العمل باليد ٣٢٨
استحباب الغرس و الزرع و سقي الطلح والسدر ٣٣٣
استحباب المضاربة ٣٣٥
استحباب الاجمال في طلب الرزق و وجوب ٣٣٧
الاقتصار على الحلال دون الحرام ٣٣٧
استحباب الاقتصاد في طلب الرزق ٣٤٢
استحباب ادعاء في طلب الرزق و الرجاء ٣٤٦
للرزق من حيث لا يحتسب ٣٤٦

استجاب التعرض للرزق بفتح الباب و الجلوس..... ٣٥٢
في الدكان و بسط البساط..... ٣٥٢
كراهة زيادة الاهتمام بالرزق..... ٣٥٤
كراهة كثرة النوم و الفراغ ٣٥٦
كراهة الكسل في امور الدنيا و الاخرة..... ٣٥٨
كراهة الضجر و المنى ٣٦٠
استحباب العمل في البيت للرجل و المراة ٣٦٣
استحباب مرمّة المعاش و اصلاح المال ٣٦٥
استحباب الاقتصاد و تقدير المعيشة..... ٣٦٧
وجوب الكد على العيال من الرزق الحلال ٣٧١
استحباب شراء العقار و كراهة بيعه إلاّ أن يشترى ٣٧٤
بثمنه بدله و كون العقارات متفرقة ٣٧٤
استحباب مباشرة كبار الامور كشراء العقار و الرقيق والابل..... ٣٧٧
والاستنابة فيما سواها و اختيار معالى الامور و ترك حقيرها..... ٣٧٧
كراهة طلب الحوائج من مستحدث النعمة..... ٣٧٩
استحباب الاقتصار على معاملة من نشأ في الخير..... ٣٨١
عدم جواز ترك الدنيا الّتي لابد منها للاخرة و بالعكس..... ٣٨٢
استحباب الاغتراب في طلب الرزق و التبكير..... ٣٨٤
اليه والاسرع في المشى..... ٣٨٤
استحباب الذهاب في الحاجة على طهارة و المشى في الظل ٣٨٦
كراهة طلب الحوائج من الناس بالليل استحباب التزويج فيه ٣٨٧
في ما يتعلق بابواب مقدمات التجارة ٣٨٨
ختام..... ٣٩٠