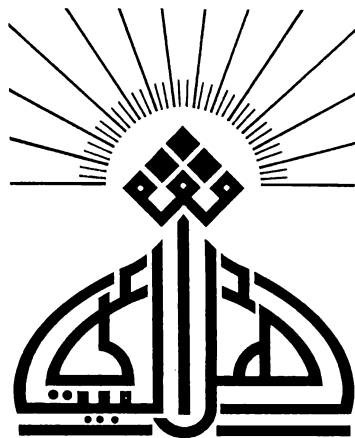


فَقْرَاهُمْ الْبَيْتَ

فصلية فقهية متخصصة

- ميراث الزوجة من العقار/٤/
- بحث في اللقطة و مجهول المالك/٢/
- الشركة في المعاملات البنكية/٢/
- حقوق الطبع و النشر محفوظة أم لا؟/١/
- طرق المتأخرين إلى الكتب- صاحب الوسائل نموذجاً
- دراسات مقارنة في فقه القرآن- إرث الأولاد و الأبوين
- قواعد فقهية- قاعدة الفراغ و التجاوز/٢/
- في رحاب المكتبة الفقهية- الميراث لجميع الوراث/٢/
- موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام
- نافذة المصطلحات الفقهية- أثر
- تقرير حول مركز العلوم و الثقافة الإسلامية/٣/



فصلية فقهية متخصصة

فَقْهَاهُمَا الْبَيْتُ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ

فصلية فقهية متخصصة

تصدر عن

مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام

العدد السابع والأربعون - السنة الثانية عشرة

١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م

Kh_ghaffuri@hotmail.com

المشرف العام :

آية الله السيد محمود الهاشمي

رئيس التحرير :

الشيخ خالد الغفوري

هيئة التحرير :

الشيخ عباس الكعبي

الشيخ صفاء الدين الخرجي

الشيخ قاسم معذل الإبراهيمي

الشيخ حيدر حبّ الله

الشيخ محمد الرحمانى

مدير التحرير :

الأستاذ علي الساعدي

المراسلات :

تكون باسم رئيس التحرير

وعلى العنوان التالي :

الجمهورية الإسلامية الإيرانية

قم - ص . ب : ٣٧٩٩ / ٣٧١٨٥

هاتف : ٩٨ ٢٥١ ٧٧٣٩٩٩٩+

فاكس : ٩٨ ٢٥١ ٧٧٤٤٣٨٧+

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ
مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ
لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ



محتويات العدد

كلمة التحرير - الدليل القرآني بين التنظير الاصولي وواقع العملية الاجتماعية ... ٥ - ١٤

رئيس التحرير

- بحوث اجتهادية -

ميراث الزوجة من العقار / ٤ / ١٥ - ٤٦

آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي

بحث في اللقطة ومجهول المالك / ٢ / ٤٧ - ٧٢

آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

الشركة في المعاملات البنكية / ٢ / ٧٣ - ٩٦

آية الله السيد محسن الخرازي

- دراسات وبحوث -

حقوق الطبع والنشر محفوظة أم لا ؟ / ١ / ٩٧ - ١٢٠

الاستاذ عبد الحليم عوض الحلي

طرق المتأخرين إلى الكتب - صاحب الوسائل نموذجاً ١٢١ - ١٤٨

الشيخ فاضل الزاكي

دراسات مقارنة في فقه القرآن - إرث الأولاد والأبوين ١٤٩ - ٢٠٦

الشيخ خالد الغفوري

قواعد فقهية - قاعدة الفراغ والتجاوز / ٢ / ٢٠٧ - ٢٢٠

السيد محمد باقر الهاشم الجبيلي



محتويات العدد

في رحاب المكتبة الفقهية - الميراث لجميع الوراث / ٢ / ٢٢١ - ٢٥٤

المولى محمد تقي الهروي الاصفهاني

تحقيق : الشيخ خالد الغفوري

موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لذهب أهل البيت (عليه السلام) ٢٥٥ - ٢٦٢

إعداد : التحرير

نافذة المصطلحات الفقهية - أثر ٢٦٣ - ٢٧٢

- تقارير ومتابعات -

تقرير حول مركز العلوم والثقافة الإسلامية / ٣ / ٢٧٥ - ٢٨٦

إعداد : التحرير

متابعات ٢٨٧ - ٢٩٨

إعداد : التحرير

- رحيل الفقيه حجة الاسلام الشيخ الابراهيمي ٢٨٧

- الفقيه في سطور ٢٨٨

- الملتقى السنوي التاسع لأساتذة الحوزة ٢٩٠

- افتتاح المركز الوطني للاجابة عن الأسئلة الدينية ٢٩١

- الزكاة وآفاقها المشرقة ٢٩٢

- اجتماع خريجي المركز العالمي للعلوم الاسلامية ٢٩٤

- عقوبة من يعتنق الاسلام في أمريكا ٢٩٥

- الاجتماع الثامن عشر للمجمع العالمي للفقه الاسلامي ٢٩٦

- الزواج عن طريق الانترنت ٢٩٧

- افتتاح مدرسة اسلامية في فرنسا ٢٩٧

الدليل القرآني بين التنظير الاصولي وواقع العملية الاجتهادية

كانت البذور الاولى للتفكير الفقهي تدور حول القرآن الكريم باعتباره الخطاب الالهي الموجه للبشر وكان يمثل أساس الحالة الاسلامية الجديدة التي أحدثتها الرسالة . . ولم تكن مرجعية القرآن آنذاك منفصلة عن السنّة النبوية الشريفة . . ولم يحسّ باثنيينيتها . . فكلاهما كانا يتلقّيان عن النبي ﷺ . . فقد كان ﷺ ناقلاً للوحي ومبيناً وشارحاً . . وكان الرعيل الأول من الصحابة في الوقت الذي كان يحفظ و يدوّن القرآن كان أيضاً يتعامل مع السنّة بالمستوى نفسه . . فنرى علياً ؓ قد دوّن مصحفاً بالإضافة إلى صحيفة كبيرة مليئة بأحاديث النبي ﷺ . . ولقد فوجئ المسلمون بعد رحيل النبي ﷺ وفي أوائل مرحلة الخلافة بالدعوة الى اللجوء الى الكتاب وحده وأنّه لا ضرورة لمراجعة السنّة النبوية . . وتبع ذلك خطوات عملية حيث منع الحديث على مستوى التدوين وعلى مستوى التبیین . . ولم تستمر هذه الحالة أكثر من عقدين وسرعان ما انتهت مرحلة القطيعة مع السنّة النبوية وعادت مرة أخرى الى مرجعيتها كمصدر قرين للكتاب لكن هذه العودة كانت تتمّ بالتدرّج وببطء،

فلم تصل السنّة الى مرحلة الازدهار على المستوى العام والرسمي إلا في النصف الثاني من القرن الثاني . . وبعد أن نشأت ظاهرة التنظير الاصولي بدأت عملية التقييم لأدلة الأحكام . . و سارت على ضوئها عملية التنوع لتلك الأدلة . . وكان هذا هو الحجر الأساس للاجتهاد بمعناه الشائع اليوم . . واستناداً الى النظرية المشهورة لدى الباحثين عن تاريخ الاجتهاد فإنّ ظهور الاجتهاد الاصولي في مدرسة أهل البيت (عليه السلام) كان متأخراً . . حيث لم يتضح في الساحة العلمية إلا أوائل القرن الرابع . . وبعد أن استحكمت عناصره النصوصية والروائية . . وتستند عملية الاستنباط في إطار مذهب أهل البيت (عليه السلام) على الأدلة اليقينية (= العلم) أو التي تنتهي إلى اليقين (= العلمي) . . وقد حُصرت مدرسياً منذ قرون في الأدلة الأربعة التقليدية . . وهي إجمالاً : الكتاب العزيز والسنّة الشريفة بما تشتمل عليه من قول وفعل وتقرير للمعصوم والاجماع التعبدية والدليل العقلي . .

ظاهرة التطرّف في التعامل مع الأدلة :

بيد أنّ التعامل مع كلّ واحد من هذه الأدلة لم يكن على حدّ سواء . . فإنّ مستوى التعامل معها لم يحافظ على منسوبه على طول الخطّ . . بل ابتلي بتموجات عرّضته للصعود حيناً والنزول حيناً آخر وساقته يميناً وشمالاً . . وعلى أثر ذلك اصطبغ كلّ مقطع تاريخي من عمر الاجتهاد بلون خاص وبطابع تعاملي متميّز . . فتارة يُرى التركيز المفرط على دليل الاجماع . . فجعل منه المستند الامتين والحجة البالغة التي لا تطلب بعدها حجة ولا حاجة للتفتيش عن سائر الأدلة الاخرى . . فكثرت دعاوى الاجماع

الى حدّ التكلّف والتي لا تخلو من تهاافت في عدد معتدّ به من الحالات . . وقد برزت هذه الظاهرة بوضوح في أواخر القرن الرابع الهجري وما تلاه . . وتارة يُشاهد الميل الشديد والشغف المفرط بالدليل العقلي والبحوث العقلية وشيوع المنهج الفلسفي والتنظير التجريدي للمعطى الشرعي وتحجيم سائر الأدلّة . . وثالثة يُلاحظ الانحياز المبالغ فيه الى جانب دليل السنّة الشريفة بحيث عدّت الأصل والأساس للشريعة والمفسّر والمبين لسائر الأدلّة التي لا يمكن لها أن تسدّ مسدّ السنّة ولا تغني عنها بحال . . حتى لو كانت تلك الأدلّة أدلّة من الكتاب . . وقد تمثّل هذا الاتجاه في التيار الأخباري الذي بلغ أوجه على يد أمين الاسلام الاسترآبادي . . وقد أثر هذا المدّ الأخباري في الساحة العلمية وإنجازاتها وتطلّعاتها . . وكاد أن يهيمن على المسار الفقهي بأكمله لولا أن تصدّى له الاتجاه الاصولي الذي قاده البهبهاني . .

الإتزان في التعامل مع الأدلّة :

ولم يدم هذا التارجّح وإن طال . . إذ صدّته محاولات التصحيح والاصلاح المنهجي . . والتي كانت تبرز عقيب كلّ جالّة تطرّف واختلال . . سيما في مرحلة الاعتدال والنضج الاصولي الأخير . . ويمكن القول إنّ تقنين عملية الاستنباط وصل على يد متأخري الاصوليين الى درجة عالية من الضبط الضامن لاتزان حركة الاجتهاد وعدم اختلالها . . والمؤمّن لاستقامة مسار الاستنباط الى مدى ليس بالقصير . . فقد تمّ تحديد موقع كلّ دليل وقيّمته الدليلية وموارد الافادة منه والنسبة بينه وبين سائر الأدلّة . . وليس معنى ذلك أنّ علم الاصول قد وصل بهذا الى ذروته التي

لاتطوّر بعدها . . بل المراد أنّ الفكر الاصولي قد شمله التقنين وأخضع للضوابط في كلّ امتداداته . . وعلى أثر ذلك فقد اكتسب هوية مستقلة خاصة به تميّزه عن غيره من العلوم ذات الصلة كعلم الفقه والعلوم اللغوية والأدبية والفلسفة والمنطق وعلم الكلام . . وأصبح فكراً منهجياً بعد أن اجتاز المراحل القلقة حيث كانت بحوث هذه العلوم متداخلة ومتشابكة مع بحوث الاصول . . وإلا فإنّ محاولات الاصوليين لتطويره وتكميله وتعميقه بل وحتى تجديده لا تزال قائمة فعلاً وسوف تستمر مستقبلاً أيضاً . .

أمّا الاجماع فقد اختلفت النظرة تجاهه وصار التعامل معه ليس بلحاظ قيمته الذاتية بل بلحاظ كاشفيته عن موقف السنة الكاملة فيه . . فبمقدار كاشفيته يتحدّد اعتباره وقيّمته الدليلية . . وبدأ التمييز لأنواع الاجماع وموارده . . فقسم الاجماع الى المنقول والمحصل فانحسر دور الأول ودُعم الثاني الذي لم يجد أمامه آفاقاً واسعة للتحرك نظراً لمحدودية إمكانية تحصيل الاجماع . .

ثم قسم الاجماع مرّة أخرى الى الاجماع المدركي أو المحتمل المدركي والاجماع التعبدي . . فضرب على الأول ودُعم الثاني الذي مني بقلّة موارده . . وهكذا أخذ دور الاجماع يتضاءل بشكل سريع . . واستمرّت عمليات الملاحقة للاجماع ومحاصرته في مساحات صغيرة وتضييق الخناق عليه أكثر فأكثر . . وذلك من خلال التشكيك في دليّيته من قبل بعض أعلام الاصوليين المتأخّرين . . فلم يبق أمام الاجماع سوى بضع حالات معدودة . . وهي فيما لو وصل الاجماع الى درجة التسالم الفقهي القطعي . .

وأما السدّة الشريفة فقد رست على اسس مستحكمة فيما يتعلّق بوسائل وطرق إثبات صدورها . . فبينما كانت قبل تتأرجح بين

متشدد لا يرى إلا اعتبار القطعي الصدور منها دون الظني وبين معتدل يتمسك بحجية خبر العادل وبين من يتكل على حسن ظنه بالمحمدين الثلاثة وبأسانيد الكتب الأربعة وبالشهرة العملية كجابر لضعف السند في الرواية . . وقد انتهى أخيراً هذا التأرجح حيث وضعت قواعد للتوثيق العامة والتوثيق الخاصة . .

وأما الدليل العقلي فقد تعرض كذلك هو الآخر الى التطوير حيث حددت دائرته وعلاقته مع الأدلة الشرعية . . وقد تم تنويعه الى نوعين رئيسيين هما : المستقلات العقلية وغير المستقلات العقلية وإن كان يلاحظ أحياناً حالات أقرب ما تكون الى الترف الاصولي والاسفاف في البحوث الفرضية التي لا طائل تحتها . .

وأما الكتاب الكريم فقد دافع الاصوليون دفاعاً شديداً عن حريمه وحجيته وردوا كل محاولات إقصائه عن ساحة الاستدلال أو تحجيمه . . وذلك من خلال إصرارهم على حجية ظواهر الكتاب ورفض كل ما يهدد هذه الحجية من شبهات وإبهامات كمسألة التشابه في الكتاب ومسألة التأويل وعدم الاحاطة بمعاني الآيات وحقائقه السامية . . وأيضاً من خلال اعتبار القرآن الكريم عرشاً للأدلة وأنه الميزان الذي توزن به السنّة . . فيقبل ما وافقه منها ويرد ما خالفه . . وقد استقر الرأي أخيراً على ذلك . . ولم نعد نسمع بمثل تلك الشبهات اليوم في الدائرة الاصولية والفقهية . .

بل اضطر أولئك الذين نسبت إليهم هذه الشكوك حول الكتاب الكريم بالتصريح بأن حجية الكتاب مورد اتفاق الامة بكل طوائفها وأنه لا مجال للريب في ذلك وحاولوا أن يأولوا الشكوك المثارة سابقاً بتفسيرات أخرى كالدعوة الى عدم الاكتفاء بالكتاب

وحده ولا بدّ من الفحص في السنّة عن المخصّصات والمقيّدات ونحو ذلك من التأويلات ممّا لا يرجع الى إلغاء الدليل القرآني . .

ولكن هذا التطوير كلّه كان قد أنجز على مستوى البحث الأصولي والتنظيري الصرف وتمّ في إطار دائرة التقعيد الكلّي والعام . .

وأما على صعيد الممارسة الاجتهادية السائدة فعلاً فهل إنّها تسير في تعاملها مع الأدلّة بنفس الأفق المطروح اصولياً وتنظيرياً ؟

إنّه من الصعوبة بمكان الاجابة على هذا التساؤل بالايجاب . .

فإنّ عنصر الموازنة بين الأدلّة الشرعية الأربعة غير واضح في حالات كثيرة . . بل نجد غياباً - إن لم نقل تغييباً - لبعض هذه الأدلّة . . كما هو الحال في كيفية التعامل مع الدليل القرآني . .

وقد يردّ هذا الادعاء بأنّ الفقهاء قد أولوا القرآن عناية فائقة بحيث خصّصوا له كتباً وتصانيف تعرف بكتب (آيات الأحكام) أو (أحكام القرآن) أو (فقه القرآن) . . وعدّوا البحث في ذلك تخصصاً وفناً مستقلاً فصلوه عن علم التفسير وسائر العلوم والمعارف القرآنية . . وأنّ المتابع والمستقصي لكتب الفهارس والتصانيف يتجلى له بوضوح مدى ضخامة التراث المدوّن من قبل فقهاء القرآن في هذا المجال من مختلف الطوائف الاسلامية . .

لكن يظهر أنّ هذا الدفاع وإن بدا رائعاً إلا أنّه غير موفق . . وذلك :

١ - إنّ ما أنجزه علماؤنا السابقون في مجال البحث في (فقه القرآن وآيات الأحكام) أمراً يستحق الاجلال والتقدير إلا أنّ كلامنا لم يكن موجّهاً نحو الماضي التراثي وإنّما ينصب على المرحلة الراهنة فنقول ما هو حجم ما أنجزه المتأخرون والمعاصرون ؟!

إنَّ المتتبع سوف ينتهي الى نتيجة غير متوقعة وغير مرضية . .

٢ - إنَّ مرادنا ممَّا أثنائه من تساؤلات هو معرفة لماذا تندر الافادة من القرآن الكريم في استنباط الاحكام في الاجتهاد الفقهي في الكتب الاستدلالية المهيمنة على الجوّ العلمي في الدائرة الفقهية ؟ . . وليس مرادنا من ذلك النفي المطلق . . وعليه فلا يكفي وجود استدلال بالكتاب في بعض الموارد من قبل بعض الفقهاء . . فهذا لا يصلح ردّاً للإشكال المطروح ، كما هو واضح . .

٣ - إنَّنا لا نكتفي بطرح الادعاء الصرف بل سوف نذكر بعض المؤشّرات الرقمية المحدّدة التي تؤكّد وتثبت ما أوردناه من خلال تقصّي واستقراء بعض المدوّنات الفقهية الاستدلالية المرجعية :

أولاً - نلاحظ قلّة التعرّض لآيات الكريمة من ناحية عدد الموارد والتعويل على غيرها من الأدلّة كما يلاحظ في بحث الاجارة حيث لم يشر الى بحث النصوص القرآنية إلا في بعض كتب القدماء . . بل نرى أنّ هذه القلّة قابلة للاختزال أيضاً وذلك بعد عزل موارد الاستشهاد اللغوي وكذلك بعد عزل موارد الاستشهاد الفقهي عن موارد الاستدلال . . فلا يبقى حينئذٍ أمامنا إلا النزر القليل . .

ثانياً - لوحظ في بعض الحالات عدم بيان المراد بالآية والاكتفاء بذكر نصّها فحسب كما هو الحال عند ذكرهم لآية الاكل من بيوت الأقارب . . فإنَّ بعض فقراتها لم يتضح المراد به مع وقوع الاختلاف في تفسيره ورغم ذلك فقد اختزل البحث فيها اختزالاً شديداً . . مع أنّ الآية تتضمّن أحكاماً شرعية أغلبها مهم والقليل منها ترخيصي . . ومن الملفت للنظر أنّها محلّ للابتلاء دوماً . .

ثالثاً - عدم توسعة البحث في نصوص الكتاب من ناحية المقدار

والكم . . فتجد البحث فيها في بعض الاحيان لا يتجاوز عدة أسطر . . كما يلاحظ في آية الايلاء التي هي الأصل في أحكامه . .

رابعاً - عدم تعميق مستوى الاستدلال من حيث ظاهرة النقض والابرام المألوفة عادة في كل بحث فقهي إستدلالي . . وعدم استيعاب جميع الاحتمالات الممكنة والوجوه في مفاد النص القرآني وعدم استقصاء الأقوال في تفسيره . . وبالتالي عدم إيفاء البحث حقه . . كما نلاحظ ذلك جلياً في بحثهم لآية غض البصر . .

خامساً - عدم الالتفات أو عدم التركيز على لحاظ النسبة بين الدليل القرآني وسائر الأدلة المعتبرة في عملية الاستنباط سيما السنة الشريفة . . بل لاحظنا في بعض الأحايين أنه يستدل بعض الفقهاء بحديث نبوي متضمن لنص قرآني فيتم التعامل مع الحديث فقط وفقط . . ويعرض عن النص . . وهذا من الغرائب !؟

سادساً - لوحظ في بعض الحالات إهمال طائفة من الاحكام الشرعية التي تضمنتها نصوص الكتاب وعدم ذكرها في المصنّفات الفقهية المفصلة ولا المختصرة . . وهي على أنواع :

الأول : أحكام ترخيصية مثل آداب الحضور في المجالس العامة . .

الثاني : أحكام إلزامية نظير صلاة الخوف المبينة قرآنيأ مفصلاً من حيث الحكم والكيفية . . والتي حذفت من بعض الكتب الفقهية . .

الثالث : أحكام عامة تبين الاتجاه العام للشريعة في قسم من المجالات الحياتية كالمجال الاقتصادي والاجتماعي والسياسي . .

والنتيجة التي نخلص إليها بعد الاذعان والتسليم بالاشكالات المثارة كلاً أو بعضاً هي ضرورة معالجة ذلك والسعي للتغيير

والتكميل .. وذلك من خلال التواصل مع القرآن الكريم والرجوع إليه في عمليات الاستدلال الفقهي من الناحية العملية .. وذلك لوجوب الفحص على المستنبط عن الأدلة مهما كانت في مظانها سيما الأساسية منها والمتمثلة بآيات الكتاب .. مضافاً الى أنَّ وعي القرآن في نفسه يؤدّي الى وعي سائر الأدلة والسنة الشريفة بالذات .. وأيضاً فثمة أحكام أو أسس عامة قد تستفاد من طائفة من الآيات ومن الرؤية الشاملة للكتاب وليس من خلال دراسته مقطعاً مقطعاً .. فإنّ النظرة التجزيئية قد تفوت علينا بعض المداليل العامة .. إننا نستهدف من خلال إثارة هذا الموضوع هو تركيز حالة التواصل بالحق انطلاقاً من الشعور بالمسؤولية والحرص على الأمانة التي حملناها .. عسى أن نصل الى المستوى المطلوب من رسالياً .. وينبغي أن نكرّس حالة التناصح داخل المؤسسة الفقهية والعناية بمشاريع التطوير والأطروحات التي تساهم في حركة التكامل والدفع نحو المستقبل الواعد .. وينبغي أن لا نضيق ذرعاً بمثل هذه الاثارات ما دامت مبتنية على أساس منطقي متين ومدعمة بأدلة الاثبات ..

فعلينا أن نفعل ظاهرة النقد الذاتي وأن نفيد منها لترميم ما يُرى من خلل في بنائنا المنهجي .. وذلك من خلال عدّة طرق ..

طرق تفصيل المرجعية القرآنية :

الطريق الأول : تشجيع ظاهرة التخصص وإحياء (فقه القرآن) و (آيات الاحكام) من جديد وتركيز ذلك في المؤسسة الفقهية ..

الطريق الثاني : الاعتناء بالدليل القرآني في البحوث الاستدلالية وفتح منافذ مختلفة من الدلالات القرآنية الممكنة ولو بدواً نظير

ما صنعه السابقون تجاه بعض الآيات كقوله تعالى : ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ و ﴿ وَأَحْلُ اللَّهُ النَّبِيعَ ﴾ و ﴿ تِجَارَةٌ عَنْ تِرَاضٍ ﴾ أو بعض الآيات المطروحة في غرضون البحوث الاصولية كالاستدلال بآية النفر ونحوها . . حيث أشبعها الباحثون تدقيقاً وتنقيحاً . .

الطريق الثالث : رفع المستوى المرجعي للقرآن وإدخاله كعنصر معياري فوقاني حاكم وموجّه لكيفية التعامل مع السنّة النبوية الشريفة وسائر الأدلّة الشرعية المعتمدة . . وضرورة التأكيد على دراسة طبيعة النسبة بين النص القرآني والنص الحديثي . .

الطريق الرابع : الافادة من النص القرآني وأساليبه الحركية في مجال تطوير الخطاب الفقهي في تحريك المكلف نحو الامتثال . .

الطريق الخامس : محاولة اكتشاف الأبعاد التطبيقية في الكتاب الكريم . . فإنّه بالتأمّل يمكن الكشف عن خيوط الرؤية الرسالية في مجال تطبيق الشريعة ميدانياً سيما على المستويات العامة . .

الطريق السادس : تخصيص بعض البحوث العليا في الحوزة العلمية (= أبحاث الخارج) بفقه القرآن ودراسة آيات الأحكام . . على أن لا يكون مستوى البحث سعة وعمقاً واسلوباً أدنى من مستوى الابحاث والدراسات العليا المتعارفة وأن لا يكون البحث لمجرّد التبرّك بالقرآن وآياته . . وإلا فستكون النتيجة عكسية . .

﴿ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا . . رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ﴾

. . ولا حول ولا قوة إلا بالله . .

رئيس التحرير

ميراث الزوجة من العقار القسم الرابع

□ آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي

لقد دار البحث في الجهة الأولى حول أصل الحكم بحرمان الزوجة من إرث العقار ... حيث توفّر سماحة السيد الأستاذ - دام ظلّه - على معالجة فنية للروايات الواردة في ذلك بحيث تنجو من المعارضة مع الكتاب الكريم وعمومات الارث ... وقد عقد البحث في الجهة الثانية حول مناقشة التفصيلات الواردة في كلمات الفقهاء بناء على ما ذهبوا إليه من القول بحرمان الزوجة من إرث العقار في الجملة ... (التحرير)

(الجهة الثانية)

في التفصيلات المذكورة في كلمات الأصحاب أو التي يمكن أن تذكر ، وهي عديدة :

منها - التفصيل بين الزوجة ذات الولد فترث من أعيان الرباع وغير ذات الولد فلا ترث ، وهذا هو المشهور . وقد تقدّم مبنى هذا التفصيل مفصلاً ، فلا نعيد .

ومنها - التفصيل بين الرباع وهي الدور والمساكن وبين غيرها من الأراضي كالبساتين والمزارع والأراضي الأخرى ، فيختص الحرمان بالرباع ، وترث من قيمة الأبنية والآثار فيها حتى الشجر ، وأمّا الأراضي الأخرى فترث الزوجة من أعيانها وأعيان ما فيها على حد سائر التركة . وهذا مذهب المفيد تذّكر حيث قال في المقنعة : « والرباع هي الدور والمساكن دون البساتين والضياع » ^(١) ، وكذا هو ظاهر السيد المرتضى تذّكر حيث قال في الانتصار : « إنّ الزوجة لا ترث من رباع المتوفى شيئاً ، بل تعطى بقيمته حقها من البناء والآلات دون قيمة العراض » ^(٢) .

وخالف في ذلك الشيخ تذّكر كما تقدّم حيث ألحق البساتين والضياع بالرباع ، قال في النهاية : « وقال بعض أصحابنا : إنّ هذا الحكم مخصوص بالدور والمنازل دون الأرضين والبساتين . والأوّل أكثر في الروايات وأظهر في المذهب ، وهذا الحكم الذي ذكرناه إنّما يكون إذا لم يكن للمرأة ولد من الميت ، فإن كان لها منه ولد أعطيت حقّها من جميع ما ذكرناه من الضياع والعقار والدور والمساكن » ^(٣) .

فالشيخ وأتباعه من بعده خصّصوا الحكم بغير ذات الولد ، ولكنهم عمّموه لمطلق الأراضي ، والمفيد والمرتضى خصّصوه بالرباع ولم يستثنوا ذات الولد من ذلك .

وأصرّ ابن إدريس على صحة دذهب المفيد تذّكر دون الشيخ تذّكر ، قال : « وألحق بعض أصحابنا جميع الأرضين من البساتين والضياع وغيرها ، وهذا اختيار شيخنا أبي جعفر تذّكر . والأوّل اختيار شيخنا المفيد تذّكر ، وهو الذي يقتضيه أصول مذهبنا ؛ لأنّا لو خلّينا وظواهر القرآن ورثناها من جميع ذلك ، وإنّما عدلنا في الرباع والمنازل بالأدلة ، وهو إجماعنا وتواتر أخبارنا ، ولا إجماع معنا منعقد على ما عدا الرباع والمنازل » ^(٤) .

والمدرک علی هذا الحكم إن كان منحصراً في الإجماع فالمتيقن منه خصوص الرباع وهو الدور والمساكن ، كما ذكر ابن إدريس ، إلا أنه في الروايات ما ظاهره العموم ، بل صرح في بعضها بحرمانها من الضياع أيضاً .

ففي موثقة محمد بن مسلم وزرارة المتقدمة عن أبي جعفر عليه السلام « أن النساء لا يرثن من الدور ولا من الضياع شيئاً ، إلا أن يكون أحدث بناءً فيرثن ذلك البناء » (٥) .

وفي خبر ميسر المتقدم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن النساء ما لهنّ من الميراث ؟ قال : « لهنّ قيمة الطوب والبناء والخشب والقصب ، فأما الأرض والعقارات فلا ميراث لهنّ فيه ... » (٦) .

وفي صحيح محمد بن مسلم المتقدم عن أبي جعفر عليه السلام قال : « النساء لا يرثن من الأرض ولا من العقار شيئاً » (٧) .

وفي معتبرة الواسطي المتقدمة قال : قلت لزرارة إن بكيراً حدثني عن أبي جعفر عليه السلام : « أن النساء لا ترث امرأة ممّا ترك زوجها من تربة دار ولا أرض إلا أن يقوم البناء والجذوع والخشب فتعطى نصيبها من قيمة البناء ، فأما التربة فلا تعطى شيئاً من الأرض ولا تربة دار » . قال زرارة : هذا لا شك فيه (٨) .

وفي صحيح الأحول المتقدم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سمعته يقول : « لا يرثن النساء من العقار شيئاً ، ولهنّ قيمة البناء والشجر والنخل » (٩) . بناءً على أن العقار أعم من المنازل ويشمل مطلق الأرض .

ومثّلها خبر عبد الملك بن أعين عن أحدهما عليه السلام قال : « ليس للنساء من الدور والعقار شيء » (١٠) ، بل قد يقال بأنّ عطف العقار على الدور فيها قرينة على إرادة الأعم من المنازل .

وعلى هذه العمومات استند الشيخ تَدُّو ومَشْهُور الفقهاء بعده في الحكم بالتعميم لسائر الأراضي ، ولا ينافي ذلك اقتصار بعض الروايات على ذكر خصوص الرباع وعقار الدور ؛ لأنَّهما مثبَّتان ، فيؤخذ بهما معاً من دون تعارض .

قال المحقق النجفي في الجواهر : « ... إلى غير ذلك من النصوص التي لا ينافيها الاقتصار في بعض النصوص على حرمانها من الرباع ومن رباع الأرض ومن العقار ومن عقار الدور ومن الدور والعقار بعد الاتفاق في النفي ، إذ هو نحو (لا تضرب الرجال) و (لا تضرب زيداً) ، فلا يضرّ حينئذٍ معروفة المنازل من الرباع بين اللغويين ، فعن العيني : الربع : المنزل ، والوطن يسمّى رباعاً لأنَّهم يربعون فيه ، أي يطمئنون . وقال : هو الموضع الذي يرتعون فيه في الربيع .

وعن الأزهرى عن الأصمعي : الربع : هو الدار بعينها حيث كانت . والمربع : المنزل في الربيع خاصة . وعن الفارابي : الربع : الدار بعينها حيث كانت ، إلى غير ذلك ؛ مع أنه يمكن أن يمنع ذلك في نحو رباع الأرض .

وأما العقار فإنَّه وإن نقل عن الأزهرى أنَّه حكاه بمعناه ، وفي النافع (وكذا المرأة عدا العقار ، وترث من قيمة الآلات والأبنية ، ومنهم من طرد الحكم في مزارع الأرض والقرى) وهي كالصريحة في اختصاص العقار بغير المنزل^(١١) ، لكن المعروف في كتب اللغة كما في موضع من كشف اللثام : أنَّه الضيعة أو النخل أو ما يعمَّهما وسائر الأشجار ، وفي آخر : الأشهر في معناه الضيعة .

بل ما في الصحيح « لا يرثن النساء من العقار شيئاً ، ولهنَّ قيمة البناء والشجر والنخل » كالصريح في كونه للأعم ، بل ربَّما يومىء إليه ، إضافته إلى الدور كما في بعض النصوص : « لا ترث النساء من عقار الدور شيئاً » ، بل قد يدعى أنَّه في خبر الدار أظهر منه فيها ؛ ولذا عطفه عليها في البعض الآخر فقال :

« وليس للنساء من الدور والعقار شيء » بل في كشف اللثام قيل : العقار كل مال له أصل من دار أو ضيعة . وبذلك كله يظهر لك قوة القول بالتعميم .

فما في النافع ومحكي المقنعة والسرائر - من الاختصاص بالدور والمساكن اقتصاراً في تخصيص عموم أدلة الإرث على المجمع المتواتر به الأخبار ، كما عن السرائر - واضح الضعف ؛ ضرورة عدم الالتزام بالمتيقن - بعد فرض تسليم كونه الدار والمسكن هنا - مع قيام الدليل المعتبر على الأعم من ذلك وإن كان ظنياً وآحاداً ، والعام قطعي كتابي ، كما هو محقق في محله .

فما عن المختلف - من أن قول شيخنا المفيد جيد ؛ لما فيه من تقليل التخصيص ، فإن القرآن دال على التوريث مطلقاً ، فالتخصيص مخالف ، فكل ما قل كان أولى - لا يخفى عليك ما فيه « (١٢) .

وقال الشيخ محمد تقي البروجردي تدر في كتابه (نخبة الأفكار) على ما ينقل عنه بعض المعاصرين : « ليس لتلك النصوص المقتصرة على الحرمان من الرباع ورباع الأرض وعقار الدور مفهوم يقتضي توريثها مما عدا الرباع وعقار الدور كي تصلح للمعارضة مع النصوص الأخر الدالة بالصرحة على حرمانها من مطلق الأرض والتربة من الضياع ، وإنما غايته سكوتها مما عدا الرباع المعروف كونه بين اللغويين عبارة عن المنزل والدار والمسكن . فتبقى النصوص النافية لإرثها من العقار والأرض والتربة والضيعة على حالها سليمة عما يصلح للمعارضة معها ، فيخصص بها حينئذ عمومات الإرث كتاباً وسنةً ، كتخصيصها بما دل على حرمانها من الرباع والدار . وعلى فرض دلالتها على إرثها مما عدا الرباع فغايتها كونها بالاطلاق ، فيقيّد بالنصوص المصرحة بحرمانها من مطلق الأرض والتربة » (١٣) .

وهذا الذي ذكره وإن كان هو مقتضى الصناعة بين الدليلين المثبتين للحكم ، إلا أنه في خصوص المقام يوجد بعض المبعّدات التي قد تمنع عن الأخذ بالاطلاق المذكور :

١ - نفس التحفّظ الشديد تجاه أصل هذا الحكم المخالف لظاهر القرآن الكريم والروايات الكثيرة الظاهرة في إرث الزوجة من تمام التركة ، والذي كان على خلاف العمل الخارجي للمسلمين طيلة زمن النبي الأكرم ﷺ والخلفاء وأمير المؤمنين (عليه السلام) ، ولم يكن معهوداً حتى عند أتباع مدرسته وأصحابه إلى عهد الصادقين (عليهم السلام) ، فإنّ هذا بنفسه مبعّد ارتكازي قد يمنع انعقاد الإطلاق لعنوان العقار والأرض لغير القدر المتيقّن . ولعلّ هذا كان مركزاً لدى رواية هذه الأحاديث الصادرة عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليهما السلام) أيضاً ، وكان بمثابة قرينة ارتكازية متصلة عندهم على عدم الإطلاق ، ومثل هذا لا يمكن نفيه بأصالة عدم القرينة ، كما حقّق في محلّه .

٢ - إنّ معظم الروايات المتقدّمة قد اقتصرّت على ذكر الرباع أو تربة دار أو عقار الدور أو الدور والعقار ونحو ذلك ممّا هو مخصوص بأرض المساكن والدور ، وقد جعلت علّة هذا الحكم أو حكمته هي أن لا تدخل الزوجة على أهل الموارث من يفسد عليهم موارثهم ، وهذا التعبير يناسب أيضاً الرباع والمساكن لا البساتين والمزارع التي هي على حدّ الأموال الأخرى ويمكن أن تقسّم بينها وبينهم ؛ ولهذا أيضاً جعل حقّها في البناء والدور من القيمة لا من أعيانها .

فمجموع هذه الخصوصيات الواردة في معظم هذه الروايات يوجب ظهوراً قوياً لها في النظر إلى الرباع والمساكن ومنع الزوجة من استئثارها بها في قبال سائر الورثة . وهو إن لم يوجب انصراف عنوان الضيعة أو العقار والأرض الوارد في غيرها إلى خصوص الرباع والمنازل ، فلا أقلّ من وقوع التعارض بينهما رغم كونهما مثبتتين ؛ لأنّه لا يمكن حمل عنوان الرباع والدور على المثالية

وجعل موضوع الحكم مطلق الأرض ؛ لقوة ظهورها خصوصاً مع التعليل المذكور في أن للمنزل والدار خصوصية ملحوظة من قبل الإمام تدل في عموم هذه الروايات ، وهذا الظهور أقوى من إطلاق العقار والضيعة لغير المسكون منها بحيث يوجب التقييد وحمل المطلق على المقيد .

ولو فرض التكافؤ والتساقط في مورد التعارض فالمرجع عمومات الإرث ، هذا إذا لم نرجح هذا الظهور على الإطلاق لكونه موافقاً للكتاب ، والإطلاق مخالف له بناءً على تطبيق هذا المرجح أيضاً في المتعارضين في الجملة .

٣ - إمكان منع أصل الإطلاق في الروايات المدعى إطلاقها واشتمالها على عنوان الأرض أو الضياع ؛ لأنّ جملة منها قد ورد فيها التعليل المتقدم ، والذي قلنا أنّه على الأقلّ يوجب انصرافها إلى عقار الدور والمنازل ، وعدم الإطلاق فيها - سواء حملنا روايات التعليل على العلّة والمناط التام للحكم أو على أنّه مجرد حكمة - وما لم يرد فيها التعليل قد ورد في جملة منها استثناء قيمة الطوب والبناء ، من قبيل صحيح الأحوال ومعتبرة الواسطي ، أو ذكر ذلك أولاً كما في خبر ميسر ، وهذا يوجب إجمال إطلاق العقار والأرض فيها لغير الدور والمنازل ؛ لأنّ الاستدراك والاستثناء يمكن أن يكون شاهداً أو صالحاً للقرينة على أنّ النظر إلى الدور والمنازل لا مطلق الأراضي ، وهو كافٍ لإجمال الإطلاق وعدم انعقاده .

وما لم يذكر فيها الاستثناء المذكور وهو صحيحة محمد بن مسلم ووزارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال : « النساء لا يرثن من الأرض ولا من العقار شيئاً » ، وفي آخر : « لا ترث النساء من عقار الأرض شيئاً » ، وفي ثالث : « إنّ النساء لا يرثن من الدور ولا من الضياع شيئاً إلا أن يكون أحدث بناءً فيرثن ذلك البناء » يحتمل كونها نفس الصحيحة الأخرى عن أبي جعفر التي نقلها الفضلاء أو نقلها عن أبي عبد الله (عليه السلام) ^(١٤) والتي فيها الاستثناء لأنّها كلّها بنفس العبارة أو قريب منها . فلم يكن هناك حديثان لهما عن أبي جعفر أو أبي عبد الله (عليه السلام) وإنما حديث واحد نقل

بطريقتين مع التقطيع ، فاقصر الراوي أو صاحب الكتاب في بعض هذه الطرق على نقل عدم الإرث من العقار فقط دون الإرث من قيمة البناء ونحوه ؛ ويشهد عليه ورود استثناء الإرث من البناء في النقل الثالث الذي من المضمن به أنه نفس النقل الأول لنقل محمد بن حمران فيهما معاً عن زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام ، والذي هو نفس سند الحديث الأول المطلق .

ودعوى : ظهور النقل الثالث في التعميم لذكر الضياع فيه وعطفها على الدور ثم استثناء البناء منها .

مدفوعة : بأن الاستثناء راجع إلى الدور والضياع معاً لا خصوص الضياع وإلا لزم عدم إرثهن من بناء الدور أيضاً ، وهو واضح العدم ، وهذا يجعل الحديث ظاهراً في أن المراد بالدور والضياع نفس الأرض والمكان الذي يستقر فيه ويسكن وهو الرباع ، ولهذا اضطر أن يستثني منه البناء ، فلا إطلاق في هذا الحديث أيضاً .

فالحاصل : دعوى الاطمئنان بوحدة هذه الأحاديث وتعدد الطرق في مقام النقل ، ووقوع هذا المقدار من التغيير من أجل ذلك ليست بالبعيدة ، ولا أقل من أنه لا يبقى وثوق بتعددتها وبعدها وحدتها ، ومعه لا يحرز الحديث المطلق وكونه صادراً ظاهراً في الإطلاق .

ولا يمكن إحراز ذلك بأصالة عدم القرينة أو بشهادة الراوي : أمّا الأول فلما تقدّم من منع جريانها في موارد احتمال القرينة المتصلة ، وأمّا الثاني فلما نقّحناه في محله من علم الأصول من أن الشهادة التي توجد أمانة نوعيّة يسلب الوثوق بها لا تكون حجة ، وفي المقام من المظنون قوياً وحدة أكثر هذه الروايات وأنّ هذا الاختلاف في بعض ألفاظ نشأ من النقل بالمعنى من قبل رواة الحديث إلى تلاميذهم ؛ فإنّ هذا كان متعارفاً خصوصاً في طبقة الرواة المباشرين عن المعصومين ، وقد وردت روايات في تجويز النقل بالمعنى لأحاديثهم ، ويشهد له

وقوع الاختلاف في الألفاظ كثيراً في الحديث الواحد المعلوم وحدته والمنقول بطرق عديدة رغم وحدة الراوي له عن المعصوم ، كما لا يخفى على الخبير المتتبع .

وأما خبر عبد الملك : « ليس للنساء من الدور والعقار شيء » فحيث إنه قد عطف فيه العقار على الدور فهو يكون - على عكس ما قاله صاحب الجواهر - غير ظاهر في الإطلاق ، ولا في عدم الإرث من القيمة بقرينة سياق ذكر الدور ، والذي لا شك في إرثها من قيمة بنائها . هذا مضافاً إلى أن شمول العقار لمطلق الأرض حتى الخالية عن البناء ممنوع .

وبهذا أيضاً يجاب عما ورد في رواية عبد الملك الأخرى عن أبي جعفر (عليه السلام) أنه جاء بكتاب علي وفيه : « إن النساء ليس لهن من عقار الرجل إذا توفي عنهن شيء » ، على أنه من المظنون قوياً وحدة الروايتين .

وهكذا لا يثبت في مجموع الروايات الدالة على حرمان الزوجة ما يكون فيه العموم لمطلق الأرض من دون احتفائه بالاستثناء المذكور أو بالتعليل المتقدم أو بذكر الرباع أو الدور أو العقار مما يوجب عدم انعقاد الإطلاق فيه أو إجماله ، وقد تنبّه إلى ذلك بعض الأعلام المعاصرين فذكر في رسالته : « ومنها : ما يمكن الاستفادة العموم منه مع قطع النظر عن غيره ، ولكن لاحتمال اتحاده مع غيره مما لا يستفاد منه ذلك إن لم نقل باستفادة خلافه يسقط الاستدلال به ، خصوصاً إذا كان احتمال أن يكون ما يستفاد منه العموم من النقل بالمعنى لما لا يستفاد منه ذلك مقبولاً عند العقلاء والعرف .

لا يقال : إن احتمال اتحاد ما يستفاد منه العموم مع ما لا يستفاد منه أو يستفاد منه الخصوص غير مقبول عند العرف والعقلاء ، بل يجب الحكم بتعدد الحديث ، ولو فتحنا هذا الباب في الأحاديث لسقط أكثرها عن الحجية .

فإنّه يقال : قد يقوم في بعض الموارد قرائن تدلّ على اتحاد الحديث وعدم صدوره مكرراً بحيث يصل بها اليقين أو الاطمئنان أو الظن للناقد البصير العارف بأحوال الأحاديث وأسنادها ومتونها ، فلا يحرز بمجرد تكرّر نقل بعض الأحاديث تكرّر صدوره عن الإمام (عليه السلام) ، ولو شككنا في ذلك ليس في البين أصل يدفعه . فإذا أخبر زرارة أو غيره من الشيوخ أحد تلاميذه بحديث في إرث الزوجة مثلاً وأخبر تلميذه الآخر أيضاً وهكذا أخبر سائر تلاميذه به لا يستلزم ذلك تعدّد المخبر به ، وأنّ ما ذكره الشيخ لبعض تلاميذه غير ما ذكره لتلميذه الآخر ، وإلا فيصير عدد الأحاديث بتكرّر الوسائط وتعدّد التلاميذ في كلّ طبقة خارجاً عن حدّ الاحصاء .

إن قلت : فمن أين جاء اختلاف المضمون ؟

قلت : اختلاف المضمون إنّما جاء من جهة النقل بالمعنى واختلاف التعابير والاتكال على وضوح المعنى عند المخاطب وعطف كلمة بكلمة في مقام التفسير وكون الناقل في مقام التفصيل أو الاجمال والاختصار والاحتياج إلى نقل بعض الحديث وعدم الحاجة إلى نقل تمامه ودخالة فهم الناقلين وغير ذلك .

فهذا خبر يزيد الصائغ رويه تارة عن محمد بن عيسى عن يحيى الحلبي عن شعيب عنه ، وتارة عن محمد بن أبي عبد الله عن معاوية بن حكيم عن علي بن الحسن بن رباط عن مثنى عنه ، ومثنته يشهد بأنّهما حديث واحد ، ومع ذلك يقول في ما خرّجوه عن محمد بن عيسى : « سألته عن النساء هل يرثن من الأرض ؟ فقال : لا ، ولكن يرثن قيمة البناء » .

ويقول فيما أخرجوه عن محمد بن أبي عبد الله : « إنّ النساء لا يرثن من رباغ الأرض شيئاً » ، فلو كنا والحديث الأوّل نعتمد عليه ونستظهر من قوله : « هل يرثن من الأرض » العموم بسبب ترك الاستفصال في مقام الجواب . ولكن مع ملاحظة الحديث الثاني يضعف هذا الاستظهار ويسقط عن درجة الاحتجاج به ،

ويقوى في النظر إسقاط كلمة مثل (الرباع أو العقار) أو كون الألف واللام في الأرض للعهد ، ولذا ترك الامام الاستفصال ، فلا يجوز الاعتماد على مثله في تخصيص عموم الكتاب .

وكذا رأينا أنهم خرّجوا عن زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) : « لا ترث النساء من عقار الأرض شيئاً » واستظهرنا منه الحكم بحرمانها من أرض الدور .

ثم رأينا ما خرّجوا عنهما بطريق آخر عن أبي جعفر (عليه السلام) قال : « النساء لا يرثن من الأرض ولا من العقار شيئاً » لا يجوز الاتكال على الحديث الثاني ؛ لاحتمال أن يكون هذا عين الحديث الأوّل ، ويكون المراد من الأرض أرض الدور وأن يكون (ولا من العقار شيئاً) من العطف بالتفسير « (١٥) .

نعم ، ظاهر صحيح زرارة المتقدم عن أبي جعفر (عليه السلام) : « أن المرأة لا ترث ممّا ترك زوجها من القرى والدور والسلاح والدواب شيئاً ، وترث من المال والفرش والثياب ومتاع البيت ممّا ترك ؛ وتقوّم النقض والأبواب والجدوع والقصب فتعطى حقّها منه » (١٦) أنّها لا ترث من الأرض شيئاً حتى المزارع ؛ لأنّه ذكر ما ترث منه وحصره في خصوص المال المنقول ، بل قد يقال : إنّ عنوان القرى يشمل غير الرباع والمنازل فيها كالمزارع والبساتين وسائر الأراضي .

إلا أنّ هذه الرواية قد تقدّمت الإشارة إلى أنّه لا عامل بها ؛ لتصريحها بحرمان الزوجة من السلاح والدواب ، بل ظاهرها أنّ ما يكون في القرى من الزرع والشجر والنخيل أيضاً لا ترث من أعيانه ولا من قيمته شيئاً . وهذا مقطوع بطلانه في المذهب .

فالرواية لا بدّ من ردّ علمها إلى أهلها أو حملها ولو بقرينة ما في ذيلها من ذكر قيمة الطوب والخشب أنّ المراد من القرى خصوص الأبنية والرباع منها .

ودعوى : العمل ببعض مفادها - وهو حرمان الزوجة من الأرض - دون بعضها الآخر - وهو حرمانها من السلاح والدوابّ وقيمة الأشجار والنخيل .

مدفوعة : بأنّ ما ذكر من كون مفادها خلاف المقطوع به من المذهب يوجب إجمالها ، فلعلّ المقصود منها أمر لو عرف كان مانعاً عن ظهورها في حرمان الزوجة من الأرض أيضاً .

وبعبارة أخرى : ليست هذه دلالات مستقلة ومتعدّدة ليقال بأنّ القطع بعدم صحة بعضها لا يمنع عن حجّة الدلالة الأخرى المستقلة عن الأولى ، بل مفاد الحديث مطلب واحد وهو التفصيل بين بعض التركة وبعض ، إمّا بعنوان المنقول وغير المنقول أو الأرض والعقار وغيرها ، أو الرباع وغيرها ، أو بين الأعيان والمالية ، أو بين ما هو متاع البيت المشترك بين الزوج والزوجة وما ليس كذلك ، بل من شؤون الرجال كالسلاح والقرى والضياع والدوابّ - كما هو ظاهر هذا الحديث - وحيث يعلم بعدم صحة هذا التفصيل فتسقط دلالته عن الحجّة ، ويعلم أنّ المراد الجدّي منه أمر آخر غير ظاهره ، وهو تفصيل مجمل مردّد لا يحرز أنّه أيّ تفصيل من التفصيلات .

قال المجلسي في ذيل هذا الخبر : « قال في المسالك ما اشتمل عليه هذا الخبر من الدوابّ والسلاح منفي بالاجماع ، وحمله بعضهم على ما يحبى به الولد من السلاح كالسيف : فإنّها لا تترث منه شيئاً ، وعلى ما أوصى به من الدوابّ أو وقفه أو عمل به ما يمنع من الإرث ، ولا يخفى كونه خلاف الظاهر إلا أنّ فيه جمعاً بين الأخبار ، وهو خير من إطراره رأساً » ^(١٧) .

ثمّ إنّّه قد يجعل عطف الشجر والنخل على البناء في بعض الروايات قرينة على عموم النظر إلى المزارع والبساتين ، إلا أنّ هذا محل تأمل بل منع أيضاً ؛ لأنّ هذا لم يرد إلا في رواية واحدة وهي خبر الأحوال (رقم ٨) ، وأمّا سائر الروايات فالوارد فيها استثناء قيمة البناء والطوب والخشب والتي كلّها آلات البناء . ورواية

الأحول ورد فيها « أَنَّ النساء لا يرثن من العقار شيئاً ، ولهنَّ قيمة البناء والشجر والنخل » (يعني بالبناء الدور ، وإنّما عني من النساء الزوجة) (١٨) ، وظاهرها بقريئة استثناء قيمة البناء إرادة العقار الذي فيه البناء أي المساكن والدور - كما فسّره الصدوق - فيكون المراد من الشجر والنخل ما يكون منهما في الرباع والدور أيضاً ، لا المزارع والبساتين .

وهكذا يتضح أَنَّ الإطلاق المدعى في روايات الباب ليس واضحاً ، وأنّنا لو قلنا بالحرمان فينبغي تخصيصه بأراضي الدور والمساكن خاصّة كما اختاره المفيد والمرتضى وابن إدريس والمحقق في النافع وأبي عبد الله العجلي واليوسفى والفاضل المقداد ومال إليه المقدّس في المجمع واستجوده في الكفاية ومال إليه السيد البروجردى تَتَرُ ، بل كان يفتي بلزوم مصالحة سائر الورثة مع الزوجة في ذلك احتياطاً (١٩) .

وقد تلخّص من مجموع ما ذكرنا أَنَّ هناك ملاكات ثلاثة ، كلّ واحد منها يقتضي تقييداً معيناً في الحكم بحرمان الزوجة من العقار :

الملاك الأوّل : ما ذكره السيد المرتضى تَتَرُ من تقييد الحرمان بعين العقار دون قيمتها .

الملاك الثاني : ما ذكره المفيد والمرتضى من تقييده بعقار الدور والمنازل دون البساتين وسائر الأراضي .

الملاك الثالث : ما ذكره الصدوق والشيخ وأتباعه من تقييده بالزوجة غير ذات الولد .

ومبنى الأوّل تَتَرُ قوة ظهور الكتاب الكريم وسائر الروايات في انحفاظ سهم الزوجة من مجموع التركة ، وأنّه مقتضى الجمع بين الأدلّة المتعارضة .

ومبنى الثاني عدم الإطلاق في روايات الحرمان لأكثر من الرباع والمنازل .

ومبنى الثالث وجود رواية ابن اذينة المفصلة بين ذات الولد وغيرها .

فإن قبلنا المباني الثلاثة كلّها كانت النتيجة ما ذكرنا أنه يمكن جعله قولاً سادساً أخص من مذهب السيد المرتضى تدثر ، وهو إرث الزوجة من العقار عيناً وقيمة إلا غير ذات الولد ؛ فإنّها ترث من قيمة عقار الدور والمنازل دون أعيانها . وهذا أقرب الأقوال إلى ظاهر الكتاب وسائر الروايات ، وأقلّها مخالفة لهما .

وإن أنكرنا المباني جميعاً ثبت مذهب مشهور المتأخّرين ، وهو القول الخامس المتقدّم ، وهو أبعد الأقوال وأكثرها مخالفة لظاهر الكتاب وسائر الروايات . هذا إذا طرحنا صحيح ابن أبي يعفور المتقدّم والدالّ على عدم الفرق بين الزوج والزوجة في الإرث من العقار ، وإلا وقع التعارض بينهما وكانت النتيجة ما نسب إلى الاسكافي من إرثها من عين العقار مطلقاً ترجيحاً للصحيح المذكور لموافقه الكتاب أو للتساقط والرجوع إلى ظاهر الكتاب ^(٢٠) .

وإن قبلنا المبنى الأوّل دون الثاني أو الثالث اتّجه القول بحرمانها من أعيان العقار دون قيمتها ، إمّا في مطلق الأرض ولكن في خصوص غير ذات الولد ، أو في مطلق الزوجة ولكن في خصوص الرباع والمنازل - وهو ظاهر المرتضى تدثر - أو في مطلقهما . وهذه الاحتمالات أيضاً أقلّ مخالفة لظاهر الكتاب وسائر الروايات ممّا عليه مشهور القدماء أو المتأخّرين .

وإن أنكرنا المبنى الأوّل وقبلنا الثاني أو الثالث اتّجه القول بحرمانها من العقار عيناً وقيمةً ، إمّا في مطلق الأرض ولكن في خصوص غير ذات الولد - وهو قول الشيخ ومشهور القدماء - أو في مطلق الزوجة ولكن في خصوص الرباع والمنازل - وهو ظاهر المفيد وصريح ابن إدريس - أو في خصوص الرباع والمنازل لغير ذات الولد - ولعلّه ظاهر كلمات الصدوق فيكون قولاً آخر غير الأقوال الخمسة المتقدّمة أيضاً ، وهو أقلّ مخالفة مع ظاهر الكتاب وسائر الروايات من مشهور القدماء أو مشهور

المتأخرين - فإنه بعد أن نقل حديث ابن أبي يعفور الدالّ على إرث الزوجة من الدار والتربة كالزوج علّق عليه بقوله : « قال مصنّف هذا الكتاب : هذا إذا كان لها منه ولد ، فإذا لم يكن لها منه ولد فلاترث من الأصول إلا قيمتها ، وتصديق ذلك : مارواه محمد بن أبي عمير عن ابن أذينة : في النساء إذا كان لهنّ ولد أعطين من الرباع » (٢١) . وهذا ظاهر في أنّه يفتي بمضمون حديث ابن أبي يعفور بعد تقييده بما فصله حديث ابن أذينة . ومن الواضح أنّ موضوع التفصيل في حديث ابن أذينة خصوص الرباع لا أكثر ، فيبقى الباقي تحت إطلاق حديث ابن أبي يعفور . بل ظاهر عبارته أنّ غير ذات الولد ترث من قيمة الأصول كلّها ومنها العقار ، فيكون موافقاً مع ما قوينا وجعلناه قولاً سادساً من اختصاص الحرمان بغير ذات الولد وبالرباع والدور ومن العين دون القيمة .

ومنها - أنّ الروايات المتقدّمة المتعرّضة لإرث الزوجة من البناء وآلاتها متعارضة ؛ لأنّ بعضها يدلّ على إرثها من عين البناء والآلات ، وبعضها يدلّ على إرثها من القيمة .

والأوّل روايتان تقدّمتا :

إحداهما : موثقة محمد بن مسلم ووزارة عن أبي جعفر (عليه السلام) : « أنّ النساء لا يرثن من الدور ولا من الضياع شيئاً ، إلا أن يكون أحدث بناءً فيرثن ذلك البناء » (٢٢) . وظاهرها الإرث من عين البناء .

الثانية : موثقة محمد بن مسلم ، قال : قال أبو عبد الله (عليه السلام) : « ترث المرأة الطوب - في نسخة الكافي من الطوب - ولا ترث من الرباع شيئاً . قال : قلت : كيف ترث من الفرع ولا ترث من الرباع (من الأصل) شيئاً ؟ فقال : ليس لها منه ... » (٢٣) . وظاهرها أيضاً الإرث من عين الطوب والفرع ، لا من قيمتها فحسب .

فتعارض الروايتان ، ما دلّت عليه الروايات العديدة الأخرى أنها ترث من قيمة البناء والطوب ، وحينئذٍ قد يقال : إنّ مقتضى الصناعة بعد التعارض ترجيح الروايتين ؛ لكونهما موافقتين لظاهر الكتاب الكريم .

إلا أنّ الظاهر أنّ هذا ليس من التعارض المستقرّ الذي يرجع فيه إلى المرجّحات ، وإنّما هو من نوع التعارض غير المستقرّ الذي فيه جمع عرفي ، وذلك بحمل الروايتين على إرادة الإرث من قيمة البناء والطوب ؛ لصراحة الروايات الأخرى المصرّحة بذلك وصلاحيتهما للقرينية عرفاً على أنّ المراد من إرث الزوجة من الطوب أو البناء هو الإرث من قيمتها وماليتها .

نعم ، مقتضى هذا الجمع العرفي أنّ حق المرأة متعلّق بالمالية الخارجية للبناء لا المالية في الذمة أو بنحو الكلّي في المعين ، ويترتب على ذلك بعض الآثار والنتائج .

منها - أنّه يمكن لسائر الورثة إعطاؤها من نفس العين ، ولا يجوز لها الامتناع عن أخذ ذلك والمطالبة بالقيمة . وهذا هو مبنى ما ذكره جملة من الفقهاء من أنّ إعطاءها القيمة بنحو الرخصة لا العزيمة على الورثة .

ومنها - أنّه إذا حصل نماء للشجر أو ارتفاع للقيمة عمّا كان عليه حين الوفاة كانت الزوجة أيضاً شريكة في قيمة النماء بنسبة سهمها ؛ لأنّ النماء تابع للأصل الخارجي في الملكية .

ومنها - أنّ المدار في القيمة يوم الدفع لا يوم الوفاة ؛ لأنّها تملك المالية الخارجية ؛ فإذا زادت زاد سهمها أيضاً .

ومنها - أنّه لا يجوز لسائر الورثة التصرف في البناء قبل دفع حقّها من القيمة أو العين ؛ لكون المالية الخارجية متعلّق حقّها .

فالحاصل : مقتضى الجمع بين ظهور الروائتين في تعلّق حقّها بالبناء وآلات البناء الخارجية والروايات الدالّة على إعطائها من قيمة البناء والآلات : تعلّق حقّها بالمالية الخارجية للبناء بنحو الشركة في المالية لا العين .

بل مقتضى الجمع العرفي بين روايات إعطائها من قيمة البناء والآلات والشجر والنخل وعمومات الكتاب الكريم ، والروايات الأخرى الظاهرة في أنّ حقّها في أعيان التركة أيضاً ذلك ؛ فإنّ الظاهر من مثل قوله (عليه السلام) في بعض تلك الروايات : « يقوم البناء والطوب وتعطى حقّها منه » أنّ حقّها المتعلّق بالبناء يكون بنحو بحيث يمكن للورثة أن يعطوها القيمة ، لا أنّه لا حقّ لها في الخارج أصلاً وأنّ متعلّق حقّها في الدّمة ، وهذا هو المعبر عنه بالشركة في المالية .

وهذا نظير ما يقال في باب الخمس من أنّ تعلّقه بالعين بنحو الشركة في المالية الخارجية وأثره إمكان دفع القيمة ، لكونها مصداقاً عرفاً للمالية الخارجية أيضاً ، ولا يمكن لصاحب الخمس الامتناع عن القبول . كما أنّه يمكن إعطاؤه من العين ، وفي فرض حصول النماء أيضاً يكون صاحب الخمس شريكاً فيه بنحو الشركة في المالية كالأصل . ومن هنا عبّر بعض الأعلام في المقام بقوله : « وترث ممّا ثبت فيها من بناء وأشجار وآلات وأخشاب ونحو ذلك ، ولكن للوارث دفع القيمة إليها ، ويجب عليها القبول » (٢٤) .

ومنه يظهر ضعف ما ذكره في الجواهر حيث قال : « وهل يجبر الوارث على التقويم أو تجبر هي على الرضا بالعين إذا رضي الوارث ؟ وجهان : إلا أنّه اختار الأخير منهما بعض المتأخّرين تمسكاً بما عساه يظهر هنا من كون التقويم رخصة ، جبراً لحال الوارث ، فهو كالأمر الوارد عقيب الحظر .

وفيه : أنّه منافٍ لما دلّ على عدم إرثها من ذلك ، ضرورة ظهورها في أنّه لا تملك شيئاً من ذلك بالإرث ، فلا مدخلة لرضا الوارث فيه . بل لعلّ الأوّل لا يخلو

من قوّة ، خصوصاً بعد ملاحظة أنّه كقيم المتلفات باعتبار تنزيل حرمان الشارع لها من العين وتخصيص من عداها بها بمنزلة إتلافه عليها فيضمنون لها القيمة .

ومنه يعلم عدم بناء ذلك على المعاوضة ؛ بمعنى عدم جواز تصرف الوارث حتى يدفع القيمة ، بل الظاهر ثبوت ذلك في ذمة الوارث من غير فرق بين بذل الوارث العين وعدمه ، ولا بين امتناعه من القيمة وعدمه ، وإن كان مع الامتناع يبقى في ذمته إلى أن يتمكن الحاكم من إجباره على أدائها أو البيع عليه قهراً كغيره من الممتنعين من أداء الحق . ولو تعذر ذلك كلّه يبقى في ذمته إلى أن تتمكن الزوجة من تخليصه ولو مقاصة سواء في ذلك الحصة وغيرها » (٢٥) .

وتابعه عليه بعض الأعلام المعاصرين في رسالته « إرث الزوجة » ، حيث قال : « إنّ مجموع هذه الروايات تدلّ على نفي إرث الزوجة من أعيان الدور والعقار والقرى وحصر حقّها في قيمة الأبنية وأجزائها ... (وقال :) فتحصل أنّه لا دليل على أنّ المرأة ترث من نفس البناء وأجزائه وللوارث أن يعطيها قيمتها كما ذهب إليه بعض الأعلام ، بل هي ترث من خصوص القيمة ، فما يعطى الزوجة من القيمة هو من باب الحكم الاجباري ، نظير سائر الموارث ، لا أنّه من باب كونه إرفاقاً بحال الوارث بحيث يكون حقّها متعلّقاً بالعين ، وللوارث إعطاؤها القيمة بدلاً عن العين ؛ وذلك لدلالة الأخبار على نفي إرثها من الأعيان ولزوم إعطاء قيمتها لها » (٢٦) .

وجه الضعف أنّ مقتضى أدلّة إرث الزوجة من التركة أن حقّها في المالية الخارجية والعين معاً ، فإذا دلّ دليل على إعطائها من القيمة والمالية فهذا لا يقتضي انتقال حقّها إلى الذمة ، فما دام يمكن الجمع بين حقّها في القيمة والمالية الخارجية وبين عدم حقّها في العين كان مقتضى القاعدة الحفاظ على ذلك ؛ تمسكاً باقتضاء دليل الإرث لاستحقاقها من التركة الخارجية بتمام مراتبها ، خرجنا عن ذلك في خصوص العين دون المالية الخارجية ، فتبقى تحت إطلاق أدلّة الإرث .

فالحاصل : ما لم يدلّ دليل صريح على انتقال حقّها إلى الذمة تكون الشركة في المالية الخارجية هي مقتضى الجمع بين الأدلّة ، وأثر هذا النحو من الشركة هو ما ذكرناه من الآثار .

وهذا هو مقتضى ظاهر روايات الدفع من القيمة في نفسه أيضاً ؛ فإنّها لا تقتضي تخصيص عمومات الإرث من التركة بأكثر من هذا المقدار ؛ لأنّ ظاهرها أنّ حقّها في قيمة البناء الذي هو تركة الميت ، أي ماليّتها الخارجية ، وهو معنى الشركة في المالية .

بل حمل قوله (عليه السلام) في الروايات « ترث قيمة البناء » على القيمة في الذمة - كما صنعه صاحب الجواهر تدبّر - خلاف الظاهر جداً ؛ إذ المال في ذمة الورثة مال آخر لا ربط له بالتركة ، والروايات صريحة في النظر إلى إرثها وحقها من تركة الزوج ، غاية الأمر لا ترث من العين ولكن ترث من قيمتها وماليّتها ، وهي تساوق المالية الخارجية لا الذمية ، ولهذا لو تلفت التركة بلا تعدّ أو تأخير أو تفريط كان حقها أيضاً تالفاً كسائر الورثة ، بينما إذا كان حقها منتقلاً إلى الذمة كانت مستحقة لها وكان الورثة مدينين لها بذلك ، وهذا ما لا أظنّ يلتزم به أحد فقهاء إذا تدبّر وأمعن النظر - حتى إذا استظهر أنّ دفع القيمة عزيمة لا رخصة - وإنّ نسبه في بلغة الفقيه إلى عمّه في رسالته الخطية (ملحقات البرهان) وظاهر مستند الشيعة الالتزام به وكذلك في مذهب الأحكام وإن حكم بأنّ الأحوط للتصالح والتراضي .

وأياً ما كان فالظاهر من الروايات هو الشركة في المالية والقيمة الخارجية للبناء ، لا انتقالها إلى الذمة التي هي مال آخر لا ربط له بالميت ، وليس عليه في الروايات عين ولا أثر .

والشركة في المالية الخارجية شركة عقلانية وعرفية ، كالشركة في العين ، وكمالك الكلّي في المعيّن كما حقق في محلّه .

فما يظهر من بعض الأعلام - كالمحقق البروجردى في رسالته (نخبة الأفكار) - من أنَّ تعلق حقِّها بالمالية يوجب كونها أجنبية عن العين وأن تكون النماءات كلّها للوارث ، كما أنَّه لا يمكن إجبارها على قبول العين ؛ كأنَّه ناشئ من عدم تصوير الشركة في المالية الخارجية .

هذا ، ولو فرضنا عدم عرفية الشركة في المالية مع ذلك نقول : إنَّ الاستفادة من مجموع الروايات المتقدِّمة تعلق حق الزوجة بأعيان البناء والشجر والنخل ، وإنَّما جوِّز الشارع للورثة إعطاء حقها من التركة بالقيمة ، لا انتقال حقِّها إلى مال آخر غير التركة في ذمة سائر الورثة ؛ فإنَّ هذا خلاف ظاهر الروايات جدًّا ، وهذا نظير ما يقال في الخمس والزكاة حيث يقال بتعلُّقهما بالعين ، ومع ذلك يجوز لمن عليه الخمس أو الزكاة إعطاؤهما بالقيمة من النقد الرائج ، والوجه في ذلك هو عدم ظهور روايات التقويم والاعطاء من القيمة في أكثر من ذلك ، ولا في لزوم ذلك وإجبار الورثة بذلك ، بل ظاهرها أنَّ ذلك من جهة الارفاق بالورثة وحفظ العقار الموروث لهم من التلاعب والافساد عليهم ، فهذه الروايات نظير الأوامر في مورد توهم الحظر لا تكون ظاهرة في الاجبار والالزام بعدم الاعطاء من العين ، بل في عدم الالزام بالاعطاء من العين ، وهذا واضح من نفس الروايات الدالَّة على إعطائها من قيمة البناء فضلاً عن أنَّه مقتضى الجمع بينها وبين ما دلَّت عليه بعض الروايات الخاصة والعمومات من أنَّ لهنَّ الحقَّ في نفس الطوب والبناء . ولازم ذلك أنَّه ما دام لم يدفع الوارث القيمة للزوجة كانت مستحقة من نفس الأعيان وإن كان يجوز للوارث دفع حقِّها بالقيمة ، ولا يجوز لها الامتناع عن أخذها . فتترتب على ذلك كلُّ تلك الآثار التي ذكرناها أيضاً على القاعدة .

وإن شئت قلت : إنَّ حقَّ الزوجة في التركة من البناء والشجر غير مرتفع قطعاً ؛ لأنَّه مقتضى أدلَّة الإرث وظاهر الروايات الخاصة حيث صرَّح في أكثرها بدفع حقها من البناء بالقيمة ، وهذا يعني عدم سقوط حقها منه ، وإنَّما غايته إمكان دفع حقها بالقيمة ولزوم قبولها لها ؛ بمعنى عدم جواز مطالبتها بالعين .

بل لو فرضنا ظهور الروايات في وجوب دفع القيمة إليها أيضاً لم يكن وجه للقول بسقوط حقها في العين غاية الأمر تعبداً جعل الوفاء متعيناً بدفع القيمة وعدم الاجتزاء بدفع العين إلا على نحو المصالحة ونحوها . والنتيجة بقاء حقها في العين بنحو الشركة فيها أو في ماليتها ما لم يدفع لها القيمة ، فتترتب كل تلك الآثار المتقدمة عدا الاجتزاء بدفع العين إذا أرادت القيمة ، وهذا لعمرى واضح جداً .

فما ذكر في كلمات صاحب الجواهر وغيره من دلالة الروايات على انتقال حقها إلى الذمة أو لزوم دفع القيمة بنحو الحكم الاجباري أو دلالتها على حصر حقها في القيمة لا مأخذ له ؛ فإنّ التعبير بإعطائها من القيمة إنّما هو في قبال لزوم إعطائها من العين ، كما هو مقتضى القاعدة الأولية ، وليس في قبال جواز إعطائها من العين إذا رضي الورثة بذلك ، فمن أين استفيد هذا الالتزام الاجباري ؟ ودخول اللام في بعض الروايات على قيمة البناء والطوب لا يدلّ على التعيين في مثل هذا المقام الذي هو مقام توهم تعيين حقها في العين ، خصوصاً مع التعبير بأنّه تعطى حقها من ذلك الصريح في النظر إلى حق إرثها الثابت بمقتضى أدلة الإرث في التركة لا غير . فلا دلالة في شيء من الروايات على أنّ حقها في المالية أو العين الخارجية ساقط مطلقاً وأنّه أجنبي عنها وأنّ حقها ينتقل إلى ذمة سائر الورثة ، وإنّما غايته إجزاء أو وجوب إعطائها من القيمة وعدم حقها في المطالبة بالعين .

ويترتب على ذلك - أعني كون حقها بنحو الشركة في المالية أو العين الخارجية للبناء - ما ذكرناه من عدم جواز التصرف فيها قبل دفع حقها من القيمة أو العين ، ومن تخيير الورثة وإمكان إعطائها من العين إذا رضوا بذلك ، ولا يجوز لها الامتناع عن قبولها وإجبار الورثة بدفع القيمة - بناءً على ما تقدّم من عدم استفادة الالتزام الاجباري بدفع القيمة من الروايات - كما أنّه إذا دفعوا لها

القيمة يجب عليها القبول ، ولا يمكنها المطالبة بالعين ؛ لأنّ القيمة أعني النقود المتمخضة في المالية تعتبر عقلاً متّحدة مع المالية الخارجية ، فكأنّها نفسها بناءً على الشركة في المالية ، كما أنّ الروايات قد صرّحت بذلك على كلّ حال ، فلا يجوز لها الامتناع حتى إذا كان حقّها متعلّقاً بعين البناء .

كما أنّها تستحقّ النماءات الحاصلة ، وإذا كانت منفصلة استحقّت من أعيانها ، بل إذا لم يدفع الورثة القيمة لها لعذر أو غير عذر كان لها المطالبة بأجرة البناء في تلك المدة بالنسبة .

كما أنّ الميزان في القيمة المستحقّة بيوم الدفع لا يوم الوفاة ؛ كلّ ذلك يثبت على القاعدة بناءً على قبول أحد الوجهين . ولهذا قال بعض الأعلام : « إذا لم يدفع الوارث القيمة لعذر أو لغير عذر سنة أو أكثر كان للزوجة المطالبة بأجرة البناء . وإذا أثمرت الشجرة في تلك المدة كان لها فرضها من الثمرة عيناً فلها المطالبة بها ، وهكذا ما دام الوارث لم يدفع القيمة تستحقّ الحصة من المنافع والثمره وغيرهما من النماءات » (٢٧) .

وقال أيضاً : « لو لم يرغب الوارث في دفع القيمة للزوجة عن الشجر والبناء فدفع لها العين نفسها كانت شريكة فيها كسائر الورثة ، ولا يجوز لها المطالبة بالقيمة . ولو عدل الوارث عن بذل العين إلى القيمة ففي وجوب قبولها إشكال ، وإن كان الأظهر العدم » (٢٨) .

وقال في مسألة ١٧٩٥ : « المدار في القيمة على قيمة يوم الدفع » (٢٩) .

وما ذكره في ذيل المسألة (١٧٩٤) من عدم تأثير العدول إلى القيمة بعد دفع العين هو مقتضى القاعدة أيضاً ؛ لأنّه بعد أن كان حقّها في المالية أو العين الخارجية فبدفع العين يتحقّق التقسيم والافراز ، ويكون المقبوض منها متعيّناً في سهمها . فجواز إرجاع ذلك وتبديلها بالبذل يحتاج إلى دليل ، ولا يستفاد من

الروايات المتقدمة ولا من حكم الشركة في المالية عند العقلاء أكثر من التخيير وجواز دفع القيمة محضاً ابتداءً لا استمراراً واستدامةً . وهذا واضح أيضاً .

ومنها - كيفية تقويم البناء والشجر والنخل بناءً على حرمانها من الأرض عيناً وقيمةً ، فقد اختلف في ذلك على أقوال - كما في الجواهر - :

١ - أن يفرض البناء أو الشجر ممّا ينقل ، وأنّ بقاءها يكون بأجرة فيقوم كذلك ، فتعطى ربعها أو ثمنها .

٢ - أن يفرض البناء أو الشجر ثابتاً من غير أجرة أي مستحقاً للبقاء ، ثمّ يقوم على هذا الفرض وتعطى حصتها .

٣ - أن تقوم الأرض مجردة عن البناء أو الغرس وتقوم مبنيةً أو مغروسة ، فتعطى حصتها من تفاوت القيمتين .

ومبنى القول الأول : أنّها حيث لا ترث من الأرض شيئاً فيكون البناء في غير ملكها ، فتكون بأجرة جمعاً بين الحقّين .

وقد ردّه في الجواهر بأنّه خلاف ظاهر النصوص خصوصاً المشتملة على إرثها ذلك البناء ، وقيمة البناء الذي منه يعلم إرادة تقويم الآلات باقية على حالها وبنائها وهيئتها ، لا أنّ المراد تقويم نفسها غير مبنيةً ، كما عساه يتوهم من قوله (عليه السلام) : « قيمة الخشب والجذوع والقصب والطوب » (٣٠) .

وقال الشيخ الأراكي على ما ينقل عنه بعض تلامذته : « ولا يخفى أنّ الظاهر من قولهم يقوم البناء أنّه بهذه الحالة التي يكون عليها ، وهو كونه بحيث ليس لأحد حق أجرة بقاءه على أحد يعتبر قيمته وإثبات حق للورثة هنا ، واستثنائه يحتاج إلى دليل مستقلّ ، وليس في الأخبار إشعار باعتبار هذا الحق أصلاً » (٣١) .

وهذا الاستظهار معناه أنَّ هذه المنفعة - وهي حق البناء وإقامته على تلك الأرض - مشمولة لدليل الإرث ولا يشملها المخصّص ، فلا يخرج إلا رتبة الأرض المسلوقة منفعتها بالبناء ، لا بما هي مجردة وخالية ليستحق الورثة تخليتها من البناء أو أخذ الأجرة عليه ، وهذا لازمه أنَّ الزوجة تستحق منفعة البناء على الأرض أو الغرس فيها ، فلا بدّ وأن يقال به حتى في الأرض التي لا بناء ولا غرس فيها ، بل هذا قد يكون قريباً من قيمة الأرض نفسها ؛ فإنّ قيمتها وماليتها إنّما تكون بلحاظ منفعتها بما هي مكان يمكن أن يبنى عليه البناء أو يغرس فيه الشجر والنخل أو يزرع فيه الزرع ، فإذا كانت الزوجة تستحق قيمة هذا الحق كانت بمثابة استحقاقها قيمة الأرض ، وهذا رجوع إلى فتوى السيد المرتضى تدلّ بحسب الدقة ؛ ومن هنا قلنا أنَّ التعبير الوارد في الروايات بأنّها تستحق من قيمة البناء بما هو بناء قائم على الأرض بلا أجرة يدلّ على عدم حرمانها من مالية الأرض ومنفعتها ، وإنّما تحرم من عينها كالبناء .

فالحاصل : بناءً على فتوى المشهور القائلين بأنّ الزوجة لا ترث من الأرض عيناً ولا قيمة ، فالمكان يكون مملوكاً طلقاً لسائر الورثة فلا تستحق منه الزوجة شيئاً ، فلا محالة يكون حقّها في البناء المقابل للمكان من دون حق في المكان ، فلا بدّ في التقويم من ملاحظة البناء أو الشجر ممّا ينقل وأنّ بقاءها يكون بأجرة وهو القول الأوّل ، فالجمع بين استحقاق الزوجة لقيمة البناء بما هو قائم على الأرض مجاناً إلى أن يفنى - كما عبّر بعض الأعلام - وعدم استحقاقها شيئاً من الأرض والمكان لا عيناً ولا منفعةً فيه تناقض ؛ إذ الأوّل يعني أنّها تستحق منفعة إبقاء البناء أو الشجر والغرس في الأرض ، وأنّه يجب إعطاؤها قيمتها والتي تساوق قيمة الأرض عادة ، ومن هنا استشهد المحقق الشيرازي بهذه الفتوى المشهورة في كيفية التقويم للأبنية على صحة قول السيد المرتضى تدلّ في إرث الزوجة من قيمة الأرض أيضاً على ما تقدّم كلامه الذي نقلناه منه .

ولعلّه من هنا ذهب جملة من الأعلام بناءً على حرمان الزوجة من الأرض عيناً وقيمة إلى القول الأوّل في كيفية التقويم ، أي عدم استحقاقها لقيمة الإبقاء على الأرض مجاناً ومن دون أجره .

قال السيد الحكيم تذكّر : « كيفية التقويم أن يفرض البناء ممّا ينقل ، ثمّ يقوّم على هذا الفرض ، فتستحق الزوجة الربع أو الثمن من قيمته » (٣٢) .

خلفاً لصاحب الجواهر ، والسيد الإمام في تحريره والسيد الخوئي في منهاجه وكثير غيرهم حيث ذهبوا إلى القول الثاني .

ونحن نوافقهم على استظهارهم من الروايات أنّ الزوجة ترث من قيمة البناء والشجر والنخل بما هي قائمة على الأرض مجاناً إلى أن تفتى ، ولكن نجعل ذلك دليلاً على أنّها ترث من جميع منافع الأرض ، وإنّما تحرم من عين رقبته ؛ لأنّ هذا ليس من باب التبرّع لها بالمجانبة من قبل الورثة أو من قبل الشارع تعبداً ، بل معناه أنّها تستحق هذه الحيثية وترث منها بما هي من التركة ، وهو يساوق عرفاً وعقلاً استحقاقها منفعة الأرض وإبقاء البناء عليها ولو بالقيمة ، وأنّ الاستثناء لا يشمل سوى رقبة الأرض وعينها ، لا منافعها والتي تكون مالية الأرض وقيمتها بلحاظها عادة . ولا معنى لفرض أنّه إذا كان هناك بناء فالزوجة تستحق من منفعة الأرض والمكان ، وإن لم يكن بناء فهي لا تستحق من هذه المنفعة شيئاً ؛ لأنّ هذه المنفعة راجعة إلى الأرض والمكان ، لا البناء والشجر ونحوه ممّا هو مثبتّ على الأرض ، فإذا كانت مستحقة للزوجة فلا بدّ وأن تكون مستحقة لها سواء كان البناء موجوداً أم لا ؛ لأنّه منفعة وحيثية لها مالية فتكون جزءً من التركة ، وإن لم تكن مستحقة وكانت مخصّصة وخارجة عن أدلّة التوريث بالروايات المتقدّمة النافية لإرث الزوجة من العقار والأرض فلا بدّ من خروجها عن التوريث في فرض وجود البناء أيضاً ، فلا تستحق الزوجة إلا من قيمة البناء بلا حق البقاء على الأرض مجاناً .

وأما القول الثالث : فقد ذكر صاحب الجواهر أنّه لعلّه يرجع إلى ما اختاره وهو القول الثاني ، ثمّ ردّه وقال : إنّ ما اختاره أحسن منه ، فقال : « إذ يمكن زيادة قيمة الأرض بملاحظة ما فيها من الغرس والشجر والنخل ، واستحقاقها لهذه الزيادة مناف لما دلّ على حرمانها من الأرض عيناً وقيمة ، فالأولى الاقتصاد في كيفية التقويم على ما ذكرناه » (٣٣) .

أقول : بل تكون قيمتها مجرّدة أكثر دائماً من قيمتها مشغولة بالبناء عن استحقاق لصاحب البناء في البقاء عليها مجاناً ، فيكون في هذا القول مزيد حرمان لحق الزوجة عمّا في القول الثاني المختار له .

نعم ، هذا النحو من التقويم قد يرجع إلى التقويم الأوّل ، حيث لا يكون البناء فيه ملحوظاً مستحقاً للبقاء مجاناً على الأرض ، بل يلحظ فيه قيمة نفس البناء زائداً على قيمة الأرض ، فيكون هذا راجعاً إلى القول الأوّل .

ومنها - ما ذكره بعض الأعلام نقلاً عن أستاذه الشيخ الأراكي تدكّر من إلحاق الزرع الذي لم يستحصد بالشجر والنخل في أنّ الزوجة لا تترث من عينه بل من قيمته ، وأنّه قال : « وما تحرم منه عيناً لا قيمة هو آلات البناء من الأخشاب والأبواب والقصب ، وكذا الأبنية والطوب والآجرّ والحجر ، وكذا الشجر والنخل ، وكذا الزرع ؛ لوضوح أنّ ذكر الشجر ليس لأجل الخصوصية بل من باب المثال ، وأما الثمر على الشجر مثل العنب وغيره فهي من جملة المنقولات تترث الزوجة من عينها ، وكذا الشجرة لو كانت حين موت الميت منقلعة عن أصلها ، وكذا الزرع الذي استحصد » (٣٤) .

وهذا غريب منه تدكّر ، فإنّ حمل الشجر والنخل على المثالية لا يقتضي التعدي إلى الزرع ، فإنّه ليس مثل الشجر والنخل ؛ إذ المقصود منهما البقاء في الأرض والاستفادة من ثمرتهما أو الاستغلال بهما ، بخلاف الزرع فإنّ المقصود منه ما يحصد من الحبوب ونحوه ، ولا غرض في إبقائها على الأرض ، فلا يكون عقاراً ؛

بمعنى ما يثبت في الأرض . ومن هنا لم يذكر ذلك أحد من الأصحاب ، بل ذكر في الجواهر : « بخلاف الثمر ولو على الشجر والزرع وإن لم يستحصل ، بل لو كان بذراً فإنّها ترث من عينه » (٣٥) .

نعم ، يمكن إلحاق ما يثبت في الأرض من أجل الشجر والأغصان بذلك ، كالعريش الذي يكون عليه أغصان الكرم ، بإلغاء الخصوصية أو كونها من ملحقات ما يثبت في الأرض . ومنها بيوت القصب التي يستعملها أهل القرى لرعاية البساتين ونحوها .

قال في منهاج الصالحين : « وهل يلحق بذلك الدولاب والمحالة والعريش الذي يكون عليه أغصان الكرم ؟ وجهان : أقواهما ذلك ، فللوارث إجبارها على أخذ قيمتها ، وكذا بيوت القصب » (٣٦) .

ولكن في الجواهر تردّد في القصب ، قال : « هذا ، ولكن لا ينبغي ترك الاحتياط بالصلح ونحوه في جميع محالّ الشك ، وربّما كان منه بيوت القصب ونحوه ممّا يستعمله أهل القرى ، فيمكن حرمانها من العين فيها أيضاً ؛ ضرورة كونه كالدور المتخذة من الأخشاب ، ويحتمل العدم . وربّما كان منه أيضاً بعض ما يوضع في حجر الدار من المرأة ونحوها للزينة » (٣٧) .

والصحيح أنّه كلّما شك في شمول البناء وآلاتها والشجر والنخل له كان باقياً تحت عموم أدلّة إرث الزوجة من أعيانها ؛ لأنّه من موارد إجمال المخصّص المنفصل والذي يكون المرجع فيه عموم العام ؛ لكونه شكّاً في تخصيص زائد والعموم ينفيه .

وحيث إنّ أصل هذا الحكم على خلاف الأصل ، وأنّ الاستفادة من التعليل الوارد في رواياته أنّ المقصود حفظ الدار أو الأرض للورثة من دخول الأجنبي عليهم بسبب الزوجة ، وأنّ عدم توريثها من أعيان البناء والشجر والنخل بل من مالياتها وقيمتها أيضاً من أجل ذلك ، فلا يمكن فهم ملاك هذا الحكم عرفاً من مثل

هذه الخطابات ، وأنّ المقصود التفصيل بين كلّ ما يكون منقولاً وما لا يكون منقولاً حتى تلغى الخصوصية ويتعدّى إلى ما لم يذكر في الروايات ، فيكون المتعيّن في غير ما هو متيقن الشمول للروايات هو الرجوع إلى عمومات إرث الزوجة من عين التركة .

ومنه يعرف حكم الآبار والعيون والقنوات والأنهار حيث ألحقها بعض الفقهاء بالأبنية والأشجار ، فحكموا بإرث الزوجة من قيمتها لا أعيانها ، وأنها ترث من عين الماء الموجود فيها حين الوفاة دون المتجدّد .

قال في الجواهر : « وأمّا القنوات والعيون والآبار والأنهار ونحوها فلا ريب في إرثها من قيمة الآلات إن كانت ، ومن عين الماء الموجود حال الموت الذي ملكه الميت قبل موته ، بخلاف المتجدّد فإنّه ملك للوارث على الأصح » (٣٨) .

وهذا محلّ تأمل بل منع ، فإنّ البئر والقناة والنهر ونحوها غير الأرض والعقار ، كما أنّها غير البناء والشجر والنخل ، فحتى إذا قلنا بشمول الأخبار المتقدّمة لمطلق الأراضي ، إلا أنّ ذلك لا يقتضي شمول البئر والقناة من حيث هو بئر أو قناة ، فلا وجه في عدم إرثها من عين البئر والقناة تمسكاً بعمومات التوريث من عين التركة ، ولو سلّمنا إلحاقها بالأبنية والشجر والنخل من إرثها من قيمتها لا أعيانها ، فلا وجه لتخصيص إرثها من عين الماء الموجود فيها بما كان موجوداً قبل الموت ، بل الصحيح أنّها ترث من عين المياه الموجودة فيها بحسب حصتها ما دام لم يدفع لها قيمة البئر والقناة ؛ لما تقدّم من أنّها شريكة في مالية النماء ممّا ترث من ماليته ، أو ما يكون ملكيته سبباً لتملّك مال آخر كملكية البئر والقناة التي تكون سبباً لتملّك ما ينبع فيها من الماء وإن لم يصدق عليه عنوان النماء .

فالحاصل : ما دامت الزوجة ترث من عين البئر والقناة أو من ماليتها الخارجية بنحو الشركة في المالية فهي تستحق من عين الماء النابع فيهما بالتبعية ما لم يدفع إليها حصتها من العين أو القيمة .

وأما المعادن في الأرض ففيل بعدم إرثها منها أيضاً بناءً على القول بحرمانها من جميع الأراضي ؛ لصدق الأرض عليها .

وفيه تأمل بل منع ، خصوصاً في مثل المعادن الباطنة كالفلزات والبتروول والغاز ، بل حتى في مثل الملح الذي هو من المعادن الظاهرة ، نعم قد يصح ذلك في مثل معادن الحجر والجصّ ونحوهما ؛ لصدق الأرض والتراب عليها .

ويمكن المنع عن إطلاق الروايات وشمولها لهذه المعادن أيضاً بدعوى ظهورها في حرمان الزوجة من الأرض والعقار بما هو مكان ومحلّ ثابت ، أمّا الشيء من الأرض الذي يطلب منه الاستخراج والنقل فهو من المنقول أو بحكمه فلا يكون مشمولاً للروايات خصوصاً مع التعليل الوارد فيها بأنّ حرمانها من أجل أن لا يدخل على سائر الورثة زوجاً آخر فيفسد عليهم مواريتهم كما في بعضها أو يزاحمهم في عقارهم كما في بعض آخر ، أو لأنّ العقار لا يمكن تغييره وقلبه كما في ثالث .

فهذه الألسنة الواردة في أكثر هذه الروايات إن لم توجب ظهورها في اختصاص الحرمان بالعقار بمعنى المكان والمحلّ الثابت غير القابل للنقل والانتقال فلا أقلّ من الاجمال ، فيكون المرجع عمومات الإرث ، والذي يقتضي استحقاقها .

وقد يفصل في المعادن بين ما يكون مستحصلاً ومستخرجاً حين الموت فترث الزوجة من عينه ، وبين ما لا يكون مستخرجاً بعد فلا ترث منه ؛ لأنّه بحكم مال يتجدّد في ملك سائر الورثة كالمياه المتجدّدة في الآبار والقنوات .

ولكن تقدّم الاشكال في شمول الروايات للآبار والقنوات أيضاً ، كما أنّ قياس المعادن التي تكون موجودة عرفاً قبل الاستخراج بالمياه المتجدّدة غير صحيح .

ومنها - أن بعض الفقهاء عمم الحكم للأراضي الخراجية التي بيد الزوج وأنه إذا مات فلا ترث الزوجة من حق أولويته بالأرض الخراجية ؛ بدعوى أن إطلاق قوله ﷺ : « لا ترث من العقار شيئاً » يشمل جميع الأراضي وتوابعها ومنها حق الأولوية في الأرض الخراجية .

وفيه : أن الظاهر من نفي إرثها من العقار شيئاً عدم إرثها لشيء من نفس العقار أي لأي جزء أو مقدار منه ، أما الحقوق الأخرى فلا وجه لحرمانها منها ، بل ما يستحقه المورث في الأرض الخراجية ليس هو العقار أصلاً ، وإنما منفعتها ، فهو نظير الأرض أو الدار المستأجرة للميت والتي يملك منفعتها أو الانتفاع بها ، وهو خارج عن شمول هذه الروايات ، وترث منها الزوجة قطعاً .

ومثل ذلك حق السرقفلية في الأرض المستأجرة أو حق الشفعة في الأرض المشتركة إذا كان له مالية ؛ فإنه لا وجه لحرمانها منه بدعوى أن هذه الحقوق من توابع الأرض ، فإنه لا دليل في الروايات على حرمانها من غير ذات العقار ورقبتها ، بل فيها قرائن تقدمت الإشارة إليها تدل على خلاف ذلك ، سواء قيل بعدم إرثها من الأرض مطلقاً أو من عينها فقط .

المضوا مش

- (١) المقنعة : ٦٨٧ .
(٢) الانتصار : ٥٨٥ .
(٣) النهاية : ٦٤٢ .
(٤) السرائر ٣ : ٢٥٨ .
(٥) الوسائل ٢٦ : ٢١٠ ، ب ٦ من ميراث الأزواج ، ح ١٣ .
(٦) المصدر السابق : ٢٠٦ ، ح ٣ .
(٧) المصدر السابق : ٢٠٧ ، ح ٤ .
(٨) المصدر السابق : ٢١١ ، ح ١٥ .
(٩) المصدر السابق : ح ١٦ .
(١٠) المصدر السابق : ح ١٠ .
(١١) الظاهر أنَّ هذا سهو والصحيح (بالمنزل) .
(١٢) جواهر الكلام ٣٩ : ٢١٣ - ٢١٤ .
(١٣) نخبة الأفكار : ٨ .
(١٤) راجع الأحاديث المتقدّمة برقم (٣ ، ٤) .
(١٥) رسالة (إرث الزوجة) لآية الله إلصافي : ٢٠ - ٢٢ .
(١٦) الوسائل ٢٦ : ٢٠٦ ، ب ٦ من ميراث الأزواج ، ح ١ .
(١٧) الكافي ٧ : ١٢٨ .
(١٨) الوسائل ٢٦ : ٢١١ ، ب ٦ من ميراث الأزواج ، ح ١٦ .
(١٩) راجع (إرث الزوجة) لآية الله الصافي الغلبايجاني : ١٣ .
(٢٠) وقد ذهب من المعاصرين إلى ذلك آية الله الشيخ آقا رحيم الأرباب مستدلا بنفس
هذا البيان .
(٢١) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٢٥٢ .
(٢٢) الوسائل ١٦ : ٢١٠ ، ب ٦ من ميراث الأزواج ، ح ١٣ .

- (٢٣) الكافي ٧ : ١٢٨ ، ح ٥ . الوسائل ٢٦ : ٢٠٦ ، ب ٦ من ميراث الأزواج ، ح ٢ .
- (٢٤) منهاج الصالحين (الخوئي) ٢ : ٣٧٢ ، م ٧ - من فصل الميراث بالسبب .
- (٢٥) جواهر الكلام ٣٩ : ٢١٦ .
- (٢٦) ارث الزوجة (الخرازي) : ٩٨ - ١٠٠ .
- (٢٧) منهاج الصالحين (الخوئي) ٢ : ٣٧٢ ، م ١٧٩١ .
- (٢٨) المصدر السابق : ٣٧٣ ، م ١٧٩٤ .
- (٢٩) المصدر السابق .
- (٣٠) جواهر الكلام ٣٩ : ٢١٦ .
- (٣١) إرث الزوجة للسيد الخرازي : ١٠٩ .
- (٣٢) منهاج الصالحين (الحكيم) ٢ : ٤٠٧ ، م ٧ .
- (٣٣) جواهر الكلام ٣٩ : ٢١٦ .
- (٣٤) إرث الزوجة (الخرازي) : ١٠٢ .
- (٣٥) جواهر الكلام ٣٩ : ٢١٨ .
- (٣٦) منهاج الصالحين (الحكيم) ٢ : ٤٠٨ . منهاج الصالحين (الخوئي) ٢ : ٣٧٣ .
- (٣٧) جواهر الكلام ٣٩ : ٢١٨ - ٢١٩ .
- (٣٨) المصدر السابق : ٢١٩ .

بحث في اللقطة ومجهول المالك

القسم الثاني

□ آية الله السيد كاظم الحائري

الحكم الثالث - التملك أو التصديق أو الاحتفاظ بها كأمانة أو تسليمها إلى ولي الأمر باعتباره ولياً على المالك :

أ - تملك اللقطة :

أما التملك فقد يستفاد من عدة أنماط من الروايات :

١ - ما جاء فيه الأمر بجعل اللقطة بعد التعريف في عرض ماله ، من قبيل ما مضى من رواية محمد بن مسلم عن أحدهما : « ... فإن جاء طالبها وإلا فاجعلها في عرض ملك يجري عليها ما يجري على مالك إلى أن يجيء لها طالب » ^(١) .

ورواية علي بن جعفر الماضية : « يعرفها سنة ، فإن لم يعرف صاحبها حفظها في عرض ماله حتى يجيء طالبها ... » ^(٢) .

ورواية محمد بن مسلم الماضية : « ... فإن جاء طالبها وإلا فاجعلها في عرض مالك يجري عليها ما يجري على مالك حتى يجيء لها طالب ، فإن لم يجيء لها طالب فأوص بها في وصيتك » ^(٣) .

وهذا النمط من الروايات يحتمل أن يكون المأذون فيها هو التصرف في المال بشكل التصرف في العارية ، فمثلاً ليس هذا إذناً في أكل المال أو بيعه ، ويؤكد ذلك قوله : « حتّى يجيء طالبها » أو « إلى أن يجيء طالبها » ، وقوله في بعض نسخ الرواية الثانية « حفظها في عرض ماله » ، وقوله في الرواية الثالثة « أوص بها في وصيتك » .

٢ - ما جاء فيه التعبير بأنّها كسبيل ماله أو نحو ذلك ، من قبيل ما مضى من رواية الحلبي : « فإن جاء لها طالب وإلا فهي كسبيل ماله » ^(٤) ، وما مضى من رواية عليّ بن جعفر : « يعرفها سنة ثمّ هي كسائر ماله » ^(٥) ، ورواية داود بن سرحان - غير التامة سنداً - عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال في اللقطة : « يعرفها سنة ثمّ هي كسائر ماله » ^(٦) ، ورواية إبراهيم بن عمر الماضية : « ... وإلا فهي كسبيل مالك » ^(٧) ، ورواية يعقوب بن شعيب الماضية : « ... ثمّ هي كسبيل ماله » ^(٨) .

وهذا النمط من الروايات أوسع دلالةً من النمط الأوّل ؛ إذ لو كانت اللقطة سبيلها سبيلي مالي أو هي كسائر مالي إذا يجوز أكلها وبيعها ، إلا أنّه ليس أيضاً واضحاً في الملكية ، فيمكن أن يكون من قبيل الإباحة في التصرف ، والأثر العملي يظهر في إرجاع النماء إلى المالك لو ظهر بعد ذلك ، فعلى الإباحة يرجع النماء إليه كما ترجع العين ، وعلى الملكية لا دليل على رجوع النماء .

٣ - ما ظاهره الملكية ولكن لم يعلم أنّها ملكية قهرية أو تتبع نيّة الملتقط أي يجوز له أن يتملّك كما مضى من رواية حنان : « ... فإن وجدت صاحبها وإلا فأنت أحقّ بها » وقال : « هي كسبيل مالك » وقال : « خيرة إذا جاءك بعد سنة بين أجزائها وبين أن تغرمها له إذا كنت أكلتها » ^(٩) .

ورواه الصدوق - بسنده التام - عن حنان بن سدير إلى قوله : « فأنت أحقّ

بها « وزاد : « يعني : لقطة غير الحرم » ^(١٠) ، ورواه الحميري أيضاً بسند تام ، إلا أنه قال : « فأنت أملك بها » ^(١١) .

٤ - ما جاء فيه الحكم بدخول المال في الإرث للورثة وأنه لهم ، وهو ما مضى عن أبي خديجة عن أبي عبد الله عليه السلام : « ... فإنه ينبغي أن يعرفها سنة في مجمع ، فإن جاء طالبها دفعها إليه وإلا كانت في ماله ، فإن مات كانت ميراثاً لولده ولمن ورثه ، فإن لم يجئ لها طالب كانت في أموالهم هي لهم ، فإن جاء طالبها بعد دفعها إليه » ^(١٢) . وهذا ظاهر في الملكية القهرية .

وقد يقال : إن مجموع ما دلّ على الملكية القهرية كالرواية الأخيرة ، وما دلّ على الضمان بعد الملك - على تقدير ما لو جاء المالك وكنت قد أكلتها ولم يختار المالك أجرها كما قبل الأخيرة - يقع طرفاً للمعارضة مع رواية صفوان الجمال التامة ببعض أسانيدها : أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول : « من وجد ضالة فلم يعرفها ثم وجدت عنده ، فإنها لربّها أو مثلاً عن مال الذي كنتمها » ^(١٣) . فقد دلّ هذا الحديث - بما له من مفهوم على نحو القضية الجزئية - على أنه لو عرفها فقد لا يكون ضامناً لها لربّها ، بينما لو قلنا بالملكية القهرية وأنه يترتب على ملكها ضمانها ، إذ لا موضع لهذا المفهوم ولو بنحو القضية الجزئية . هذا إذا حملنا الضالة في هذا الحديث على مطلق اللقطة واضح .

وأما إذا حملناها على خصوص الحيوان فقد يقال : إن من المحتمل أن يختلف حكم الحيوان عن غيره ، ففي غير الحيوان يحصل الملك القهري وبالتالي الضمان ، وأما في الحيوان فلا يحصل الملك قهراً ، وإذا لم يحصل الملك كان بإمكان الملتقط أن يحفظه أمانةً من دون أن يستملكه ولا أن يتصرّف فيه كعارية ، وحينئذٍ لا يضمن إلا إذا ترك التعريف .

ولكنّه لا يبعد أن يقال : إن التفكيك بين الحيوان وغيره في هذا الحكم ليس عرفياً .

وتوضيح ذلك : أنَّ الحيوان إن كان من القسم الذي لا يجوز التقاطه إذاً يكون الملتقط ضامناً على كلِّ حال سواء عرّف أو لم يعرف . وإن كان من القسم الجائز التقاطه فالتفكيك بينه وبين غيره في حصول الملك قهراً في غير الحيوان وعدمه في الحيوان غير عرفي ، خصوصاً مع فرض جواز التصرف فيه ، كما يفهم من قوله : « هي لك أو لأخيك أو للذئب » وقوله : « فكلها وأنت ضامن » .

إذاً فترجع المعارضة بالتباين على حالها بين دليل الملكية منضماً إلى دليل الضمان على تقدير الملك وبين هذا الحديث الدالّ بمفهومه الجزئي على عدم الضمان عند التعريف ؛ إذ لا يبقى حينئذٍ موضع لهذا المفهوم .

وعلاج التعارض يكون بحمل النمط الرابع على الملكية الاختيارية أو حلية التصرف ، وحمل الإرث فيه على الإرث على تقدير التملك أو على انتقال المال إلى الوارث بالنحو الذي كان للموروث من حلية التصرف له أو جواز تملكه .

ولكن التحقيق عدم المعارضة في المقام رأساً ؛ وذلك لإمكان افتراض أنَّ موضع هذا المفهوم هو ما لو تلفت الضالة في أثناء السنة ، فلو لم يعرفها كان ضامناً ، ولو عرفها لم يضمن ؛ لأنّه أمين والمال بعدُ لم يدخل في ملكه ؛ لأنّ الملكية إنّما تكون بعد تمام التعريف سنة كاملة ، فلا موجب للضمان .

فتصبح هذه الرواية من قبيل رواية مضت عن الحسين بن زيد عن جعفر عن أبيه عليه السلام قال : « كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول في الضالة يجدها الرجل فينوي أن يأخذ لها جعلاً فتفق ، قال : هو ضامن ، فإن لم ينو أن يأخذ لها جعلاً ونفقت فلا ضمان عليه » ^(١٤) ، فهذا الحديث غير التام سنداً لا يعارض النمط الرابع بناءً على أنَّ ظاهره النظر إلى زمان التعريف الذي يأخذ عليه جعلاً أو لا يأخذ .

وهناك رواية أخرى قد تجعل معارضة لما دلّ على الملك سواء الملك القهري أو الاختياري أو الاختياري ، وهي ما عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن

جعفر عليه السلام ، قال : سألته عن اللقطة إذا كانت جارية هل يحلّ فرجها لمن التقطها ؟ قال : « لا ، إنّما يحلّ له بيعها بما أنفق عليها » ^(١٥) . والسند تام .

فقد يقال : إنّ عدم حلّ الفرج لا ينسجم عرفاً مع الملك ، فيدلّ هذا الحديث دلالة عرفية على عدم الملك ، فاستثناء التصرف في الفرج من حلية التصرف معقول عرفاً ، ولكنّ استثناءه من الملك غير عرفي ، وإذا ضممنا ذلك إلى دعوى عدم الفرق عرفاً بين الحيوان وغيره في حصول الملك وعدمه كانت الرواية دالة على عدم ملكية اللقطة ، إذ لا بدّ من حمل النمط الثالث والرابع على حلية التصرف المطلق بناءً على إمكان انفكاكه عرفاً عن الملكية .

ولعلّه يمكن الجواب على هذه الرواية بأنّ الجارية من ذلك القسم من الحيوان الذي يمكنه أن يحفظ نفسه ، فلا يجوز التقاطها ، وبالتالي نحتل الفرق بينها وبين غيرها في أنّها لا تملك بالالتقاط ؛ ولهذا لم يحلّ فرجها ، بل لعلّه لا يجوز أيّ تصرف آخر فيها كعارية مادام أصل التقاطها لم يكن شرعياً .

وقد يردّ هذا الجواب : بأنّ النكتة العرفية للفرق بين الحيوان وغيره في عدم جواز التقاط الحيوان عندما يمكنه حفظ نفسه وجواز التقاط غير الحيوان هي أنّ الحيوان له حظّ من قوّة الإرادة ، والشارع لم يجوّز قهر إرادة الحيوان إلا لمالكة أو لمن هو مأذون من قبل مالكة دون الملتقط ، كما جاءت الإشارة إلى ذلك في قوله في حديث هشام بن سالم الماضي : « لا تهجه » ^(١٦) ، أمّا الجارية فباعتبارها عاقلة بالإمكان التقاطها برضاها بل برغبتها بلا أيّ تهيج ، وعندئذٍ لا تدخل في القسم المحرّم التقاطه ، ونفس سكوت هذه الرواية عن المنع عن التقاطها ثمّ السماح ببيعها في مقابل مصاريفها شاهد على جواز الالتقاط .

نعم ، يمكن الجواب على هذه الرواية : بأنّ احتمال الخصوصية في الجارية بعدم حصول الملكية فيها موجود ، فلعلّ هذا يكون من باب سدّ أحد أبواب تملك

الإنسان للإنسان ، ومع عدم الملكية لم يحلّ فرجها ، ولولا ما صرفه عليها من مال لم يجز أيضاً بيعها كي يكون سداً آخر لباب تملك الإنسان ، وإنما حلّ له بيعها بما أنفق عليها .

الجمع بين أنماط الروايات :

إذاً بقينا نحن والأنماط الأربعة من الروايات التي عرفتھا ، فهل نستفيد من الجمع بينها التخيير بين مفادھا ، فمثلاً يتخیر الملتقط بين الاستفادة من المال كعارية وبين الاستفادة منها حتّى بالأكل والبيع بعنوان حلّ التصرف وبين الملكية ، أو أنّ مفاد بعضها يندكّ في البعض الآخر ويستفاد من مجموعها حكم واحد ؟

الطريق الأول : الظاهر أنّنا لو اعتمدنا على النمط الرابع واستفدنا الملكية القهرية فمفاد الأنماط الأخرى يندكّ في مفاد هذا النمط الرابع ، فالنمط الثالث كان يدلّ على الملكية المردّدة بين كونها قهرية أو بالاختيار ، ولكن النمط الرابع أصبح قرينة على أنّ الملكية قهرية ، والنمط الأوّل والثاني كانا يدلان على جواز التصرفات أو بعض التصرفات ، ولكن تبين من النمط الرابع أنّ جواز التصرف كان على أساس حصول الملك ، إذاً فتصبح الفتوى طبقاً للنمط الرابع .

الطريق الثاني : أمّا إذا لم نعتمد على النمط الرابع وبقينا نحن والأنماط الثلاثة الأولى فمفاد النمط الأوّل مندكّ في مفاد النمط الثاني ؛ لأنّ مفاد النمط الأوّل هو حلّية التصرف في غير حدود الإفناء والنقل ، ومفاد النمط الثاني هو حلّية التصرف مطلقاً ، والثاني أوسع من الأوّل ، فإذا جاز التصرف في الدائرة الواسعة فقد جاز في الدائرة الضيقة ، ولا معنى للتخيير بينهما ، وأمّا الملك فإذا افترضناه ملكاً غير قهري فلا اندكالك لأحد المفادين في الآخر ، ويصبح الملتقط بحكم الجمع بين الأنماط الثلاثة - بعد فرض استفادة الملكية الاختيارية من النمط

الثالث - مخيراً بين حلّ التصرف في اللقطة من دون ملك وبين تملكها ، ومع الشكّ في كون المقصود من النمط الثالث هل هو الملكية القهرية أو التملك بالاختيار تكون النتيجة نتيجة التخيير ، فإنّه لو قصد التملك حصل الملك على كلا التقديرين ، ولو لم يقصد التملك شككنا في حصول الملك وكان الأصل عدمه .

الطريق الثالث : ولا يبعد أن يقال : إنّ النمط الثاني راجع إلى النمط الرابع أو الثالث ؛ لعدم تفكيك العرف بين جواز كلّ التصرفات بما فيها الأكل والبيع من دون توقّف على إذن المالك وبين الملك ، فإن لم نعتد على النمط الرابع - بدعوى أنّ حصول الملكية القهرية في المقام خلاف الارتكاز - حمل النمط الرابع والثاني والثالث على الملكية الاختيارية ، وبهذا يتّحد مفاد النمط الثاني والثالث والرابع ، وبالجمع بينها وبين النمط الأوّل نعرف أنّ الملتقط مخير بعد التعريف بين الاستفادة من العين كعارية - بل وحتى مع قطع النظر عن النمط الأوّل فإنّه يكفي دليل جواز التملك دليلاً على جواز الانتفاع بالعين كعارية بالأولوية العرفية - وبين تملكها .

وإن لم نقبل دعوى مخالفة الملكية القهرية للارتكاز إذاً لابدّ من الإفتاء بالملكية القهرية اعتماداً على النمط الرابع ، ويحمل النمط الثاني وكذا الثالث الذي كان مردداً بين الملك القهري والاختياري على الملكية القهرية ، ويحمل النمط الأوّل على أنّ حلّ التصرف كان على أساس حصول الملكية .

هذا بغض النظر عن جعل ما سيجيء من دليل التصدّق قرينة على عدم الملكية القهرية ؛ إذ التخيير بين الملك والتصدّق إنّما يعقل إذا كان الملك اختياريّاً لا قهريّاً ، وبقطع النظر عمّا سيجيء من احتمال دعوى كون الأموال مجهولة المالك واللقطة للإمام .

الاستثناء من هذا الحكم :

ثم إن أصل الملك أو جواز التصرف في اللقطة يستثنى منه أمران :
الحيوان أو المملوك أو خصوص الجارية ولقطة الحرم .

١ - أما الحيوان - والمقصود ما جاز التقاطه - : فقد يستثنى من الملك القهري بما مضى من رواية صفوان الجمال^(١٧) الدالة بالمفهوم ولو في الجملة على عدم الضمان مع التعريف ، فيقال : إن عدم الضمان آية عدم الملك وإن الرواية خاصة بالحيوان بناءً على حمل كلمة « الضالة » على الحيوان ، إذا فالملكية القهرية غير ثابتة في الحيوان ، نعم ، جواز التصرف حتى على مستوى الأكل ثابت كما دلت عليه روايات : « هي لك أو لأخيك أو للذئب »^(١٨) ، خصوصاً رواية علي بن جعفر الماضية التي جاء في ذيلها : « فكلها وأنت ضامن لها ... »^(١٩) ، وأيضاً تدلّ على جواز أكل الحيوان بعد التعريف رواية جراح المدائني عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « الضوال لا يأكلها إلا الضالون إذا لم يعرفوها »^(٢٠) ، إلا أن سند الرواية ضعيف .

وعلى أي حال ، فخلاصة الكلام : إن الملكية القهرية لا تثبت في الحيوان بحكم رواية صفوان ، أما جواز التصرف المطلق فهو ثابت ، فإن كان هذا مستلزماً عرفاً للملكية الاختيارية ثبتت الملكية الاختيارية .

ولكن قد عرفت فيما مضى أنّ التفصيل بين الحيوان وغير الحيوان في الملكية القهرية وعدمها غير عرفي ، وأنّ رواية صفوان لا تدلّ على عدم الملكية .

نعم ، قد تستثنى الجارية على أساس ما مضى من رواية عدم حلّ فرجها ، وهذا استثناء عن الملك سواء القهري أو الاختياري ، وقد يتعدّى منها إلى العبد بعدم الفرق عرفاً ، فإن استقدنا من روايات الملك الملكية الاختيارية كان بالإمكان القول بأننا وإن استقدنا من رواية عدم حلّ فرج الجارية استثناءها من الملك لكن

جواز استخدامها كعارية يبقى على حاله ولو بمقتضى إطلاقات النمط الأول من الأنماط الأربعة الماضية ، وإن استفدنا الملكية القهرية وحملنا كل الأنماط على أن التصرف في اللقطة يكون على أساس التصرف في الملك إذاً فبعد استثناء الجارية عن الملك قد يقال : إنه لا يبقى دليل على جواز استخدامها .

قد يقال : إن النمط الأول من الروايات إنما يندك في رواية الملكية القهرية بالنسبة لما لم يستثن منها ، وأمّا الجارية التي استثنيت منها فالنمط الأول يبقى على حاله بالنسبة إليها في الدلالة على جواز الاستخدام .

ولكن الظاهر أن هذا الكلام غير عرفي ، وأنّ العرف يجعل رواية الملكية القهرية قرينة على كون النمط الأول ناظراً إلى جواز التصرف من حيث صيرورة اللقطة ملكاً ، فبعد استثناء الجارية لا تبقى للنمط الأول دلالة على جواز استخدامها .

ولكن قد يقال في مقابل ذلك : إن نفس رواية استثناء الجارية دلّت على جواز بيعها في مقابل ما أنفق عليها ، وهذا يدلّ بالأولوية العرفية على جواز استخدامها في مقابل الإنفاق عليها ، إلا أن هذا لا ينتج جواز الاستخدام أكثر ممّا يقابل الإنفاق .

ويؤيد ما ذكرناه من الاستخدام في مقابل الإنفاق : ما ورد في اللقيطة المحكومة بالحرية من الاستخدام لقاء الإنفاق من قبيل ما رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن محمد^(٢١) ، ورواه الكليني عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن محمد بن أحمد قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اللقيطة ، قال : « لا تباع ولا تشتري ، ولكن استخدمها بما أنفقت عليها »^(٢٢) . وكلّ من السندين فيه عيب : أمّا عيب سند الشيخ ففي سنده إلى أحمد بن محمد ، وأمّا عيب سند الكليني فهو أننا لم نعرف محمد بن أحمد الراوي عن أبي عبد الله من هو . نعم ، قيل : إن في بعض نسخ الكافي اقتصر على ذكر

محمد من دون توصيفه بكونه ابن أحمد ، ويؤيده ما في التهذيب من ذكر محمد بلا هذا التوصيف ، وحينئذ لا يبعد انصراف محمد إلى محمد بن مارد الذي له كتاب يرويه عنه ابن محبوب ، ويرويه عن ابن محبوب أحمد بن محمد بن عيسى بلا واسطة حسب نقل النجاشي ، وإن كان حسب نقل الشيخ يرويه عنه بواسطة ابن أبي عمير ومحمد بن مارد ثقة .

وقد يستدل على استثناء الحيوان من الملك - سواء فرض قهرياً أو اختيارياً - ومن جواز الأكل بحديث وهب عن جعفر عن أبيه (ع) في حديث قال : « لا يأكل الضالة إلا الضالون » (٢٣) ، أو : « لا يأكل من الضالة إلا الضالون » (٢٤) ، بناءً على كون المقصود من الضالة هو الحيوان ، ولكن سند الحديث ضعيف .

ولو بنينا على حجية الضعاف إذا لابد من تخصيصه بالخبر الضعيف الذي مرّ عن جراح المدائني عن أبي عبد الله (ع) قال : « الضوال لا يأكلها إلا الضالون إذا لم يعرفوها » (٢٥) ، كما عرفت أن بعض الأخبار الصحاح أيضاً دلّ على جواز الأكل بعد التعريف ، كما مضى من رواية علي بن جعفر حيث قال : « فخذها وعرفها حيث أصبتها ، فإن عرفت فردّها إلى صاحبها ، وإن لم تعرف فكلها وأنت ضامن لها » (٢٦) .

٢ - وأمّا لقطة الحرم : فيستفاد استثناءها من الملك وحلّ التصرف من بعض الروايات ، من قبيل ما مضى من رواية إبراهيم بن عمر عن أبي عبد الله (ع) قال : « اللقطة لقطتان : لقطة الحرم وتعرف سنة ، فإن وجدت صاحبها وإلا تصدّقت بها ، ولقطة غيرها تعرف سنة فإن جاء صاحبها وإلا فهي كسبيل مالك » (٢٧) .

حكم اللقطة التي لا يمكن تعريفها :

بقي الكلام في اللقطة التي لا يمكن تعريفها ، فهل يجوز تملكها أو لا ؟

قد يستفاد من عدّة من الروايات أنّ حكمها التصدّق ، وهي كما يلي :

١ - يونس بن عبد الرحمان قال : سئل أبو الحسن الرضا عليه السلام وأنا حاضر - إلى أن قال : - رفيق كان لنا بمكة ، فرحل منها إلى منزله ورحلنا إلى منازلنا ، فلما أن صرنا في الطريق أصبنا بعض متاعه معنا ، فإي شيء نصنع به ؟ قال :

« تحملونه حتّى تحملوه إلى الكوفة » . قال : لسنا نعرفه ولا نعرف بلده ولا نعرف كيف نصنع ؟ قال : « إذا كان كذا فبعه وتصدّق بثمنه » . قال له : على من ، جعلت فداك ؟ قال : « على أهل الولاية » ^(٢٨) . وسند الحديث تامّ .

وفي مورد الحديث يكون الملتقط قد رأى المالك قبلاً ، ولعلّه لو رآه بعد هذا لعرفه ، لكن هذه الخصوصية ملغاة عرفاً .

وأيضاً مورد الحديث خارج عن الالتقاط بالمعنى المقصود ، فإنّه هو ما يلتقط المال متمكناً ، وإنّما صار المال في ضمن أمتعته من دون تعمّده هو ، ولكن لا يبعد إلغاء هذه الخصوصية عرفاً أيضاً .

وواضح في مورد الحديث عدم إمكانية التعريف على أساس سعة دائرة الجهالة حيث لا يعرف بلد المالك ، والمتاع أخذ من بعض منازل السفر ، ولا يدرى في أي بلد صاحبه ، ولم يؤخذ من بلد معيّن حتّى يعرف في ذلك البلد .

٢ - زرارة قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن اللقطة ، فأراني خاتماً في يده من فضة قال : « إنّ هذا ممّا جاء به السيل ، وأنا أريد أن أتصدّق به » ^(٢٩) . وسند الحديث تامّ .

وهذا أيضاً واضح في عدم إمكانية التعريف لسعة دائرة الجهالة والغموض ؛ لأنّه ممّا جاء به السيل .

٣ - ما مضى من رواية إسحاق بن عمّار ^(٣٠) الأمرة بالتصدّق بالدرهم التي وجدها مدفونة في بعض بيوت مكة ، والظاهر دخول ذلك في الكنز الذي تكون

دائرة جهالة مالكة واسعة .

٤ - ما مضى من حديث عليّ بن أبي حمزة في دينار وجده في الحرم ، قال ﷺ : « يعرفه » . قلت : فإنه قد عرفه فلم يجد له باغياً ؟ قال : « يرجع إلى بلده فيصدق به على أهل بيت من المسلمين ، فإن جاء طالبه فهو له ضامن » (٣١) ، حيث استظهرنا من هذا الحديث التصديق قبل التعريف سنة ؛ لأنّ المسافر إلى الحرم لا يبقى عادةً في الحرم سنة ، وقلنا : لعلّ الحديث ناظر إلى حالة الاضطرار وعدم التمكّن من التعريف سنة باعتبار عدم تمكّنه من البقاء سنة في الحرم . إلّا أنّنا لا يمكننا إن نجزم بكون الأمر بالتصدق في هذا الحديث مستنداً إلى عدم إمكانية التعريف ؛ لأنّ في مورده سبباً آخر لوجوب التصديق وحرمة الأكل وهو كون اللقطة لقطة الحرم ، وكذلك الحال في الحديث الثالث .

فالعمدة في المقام الحديثان الأولان ، ولنا حولهما عدّة أبحاث :

البحث الأوّل : إنّ هاتين الروایتين مخصوصتان بصورة عدم إمكانية التعريف وقد أمرتا بالتصدق سيما أولاهما ، وروايات التملّك الماضية مخصوصة بصورة إمكانية التعريف وقد أمرت بالتعريف ثمّ حكمت بالتملّك ، إذاً فلا تعارض بينهما .

ولو أنّ تلك الروايات ولم تكن آمرة بالتعريف ولم تكن مختصة بصورة إمكانية التعريف ووقع التعارض بينها وبين هاتين الروايتين ، لم يكن من الجمع العرفي أن نقول : بأنّ وجوب التصديق مخصوص بصورة عدم إمكانية التعريف والتملّك مخصوص بصورة إمكانية التعريف ؛ إذ بعد أن لم يكن التملّك متقيّداً بالتعريف لا يحتمل العرف فرقاً تعدياً بين فرض إمكانية التعريف وعدم إمكانية التعريف حتّى لو كانت روايات التملّك خاصّة مورداً بصورة إمكان التعريف نتعدّى منها إلى صورة عدم إمكانه مادام التعريف غير واجب ، إذاً فالجمع العرفي بينهما إنّما هو القول بالتخيير بين التملّك والتصدق بناءً على كون الملكية اختيارية أو استحباب

التصدّق مع حصول الملك بناءً على كون الملكية قهرية ، إذأ فالهمم في إفتائنا بعدم جواز التملّك والأكل في لقطة لم يمكن تعريفها هو قصور روايات التملّك عن شمولها ، وحينئذٍ حتّى لو لم تدلّ هاتان الروايتان على تعيّن التصدّق وبالتالي على عدم جواز التملّك لكنّا نكتفي بأصالة عدم الملكية .

نعم تفيدنا هاتان الروايتان في أمرين : أحدهما : الحكم بجواز التقاط ما لا يمكن تعريفه .

وقد يقال : إنّ الرواية الأولى لا تدلّ على ذلك ؛ لأنّ الالتقاط في موردها قد حصل بلا اختيار حيث بقي متاع رفيقه في ضمن أمتعته ، وهو لا يدري فأخذه معها .

والثاني : الحكم بوجوب الصدقة في مقابل حفظ المال أمانة ، أمّا في مقابل الأكل والتملّك فهي وإن كانت تفيد ذلك ولكن عرفت أنّه لولاها أيضاً كنّا نقول - بمقتضى الأصل - بعدم جواز الأكل والتملّك ^(٣٢) .

وقد يقال : إنّ الرواية الأولى تفيد ذلك ، أمّا الثانية فليس فيها أمر بالتصدّق ، وإنّما قال ﷺ : « أنا أريد أن أتصدّق به » ، فإنّما دلّت على جواز التصدّق لا وجوبه .

البحث الثاني : إنّ هاتين الروايتين إنّما وردتا في فرض عدم إمكانية التعريف بسبب سعة دائرة الجهالة ، وقد حكمتا بتعيّن التصدّق ، وظاهرهما نفي الملكية ونفي جواز الإبقاء أمانةً .

ولكن عدم إمكانية التعريف قد تنشأ من أسباب أخرى من قبيل :

١ - قصور في حال الملتقط يمنعه عن التعريف رغم قابلية اللقطة للتعريف ، وقد عرفت احتمال حمل رواية عليّ بن أبي حمزة الماضية ^(٣٣) على ذلك ، ولكن عرفت أنّها واردة في لقطة الحرم ؛ ولذا لم نستطع أن نستفيد منها حكماً بالنسبة

لخصوصية عدم إمكان التعريف.

٢ - قصور في حال اللقطة من حيث عدم قابليتها للبقاء ، وقد ورد في ذلك حديث عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام : « انّ أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكّين ؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام : يقوم ما فيها ثم يؤكل ؛ لأنّه يفسد وليس له بقاء ، فإن جاء طالبها غرموا له الثمن . فقيل : يا أمير المؤمنين ، لا يدرى سفرة مسلم أو سفرة مجوسي ؟ فقال : هم في سعة حتّى يعلموا » (٣٤) .

فهذه الرواية دلّت على جواز الأكل لا على عدم جوازه ، إلا أنّها ضعيفة سنداً . ونحوها مرسله الصدوق عن الصادق عليه السلام : « وإن وجدت طعاماً في مفازة فقوّمه على نفسك لصاحبه ثمّ كله ، فإن جاء صاحبه فردّ عليه القيمة » (٣٥) .

٣ - قصور في حال اللقطة من حيث عدم اشتمالها على علامة تجعلها قابلة للتعريف لو لم نقل بأنّ هذا يرجع في الحقيقة إلى سعة دائرة الجهل بالمالك ، غاية ما هناك أنّ بعض درجات السعة التي لا تكفي في العجز عن التعريف فيما يسمّى ذا علامة قد تكفي في ذلك فيما يقال عنه إنّه بلا علامة كالدينار والدرهم مثلاً ، ففي الدائرة الضيقة يكون الدينار والدرهم أيضاً قابلين للتعريف ومُعَدَّين ممّا له علامة كما مضى فيما سبق في بعض الروايات الأمر بتعريفهما ، فقد مضى في حديث عليّ بن أبي حمزة (٣٦) الأمر بتعريف الدينار ، ومضى في حديث عليّ بن جعفر (٣٧) الأمر بتعريف الدرهم ، على بعض نسخه .

وعلى أيّ حال ، فأحاديث التصدّق الماضية إنّما وردت في فرض العجز عن التعريف على أساس سعة دائرة الجهالة ، فهل نتعدّى من ذلك إلى سائر أسباب العجز عن التعريف أو لا ؟

لا يبعد التعدي وإلغاء خصوصية المورد عرفاً .

البحث الثالث : توجد عدة روايات وردت في فرض العجز عن التعريف على أساس سعة دائرة الجهالة دلّت على التملّك ، فهي تعارض الأحاديث السابقة الدالة على التصدّق .

والكلام حول ذلك يقع في ثلاثة أمور :

الأمر الأول : لو تمّت دلالة هذه الروايات على الملك فالظاهر أنّ مقتضى الجمع بينها وبين ما عرفته من أحاديث التصدّق هو القول بالتخيير بين التملّك والتصدّق ، وحمل التصدّق على الاستحباب .

الأمر الثاني : إنّنا في أحاديث التصدّق قلنا بالتعدّي من موردها ، وهو العجز عن التعريف الناشئ من سعة دائرة الجهالة الى العجز الناشئ من سائر الأسباب ، ولكن التعدّي في مسألة التملّك مشكل ، فالعرف يحتمل دخالة سعة الجهالة بمالك ما في جواز تملّك أمواله ، ففرق بين التصدّق بمال الغير الذي هو عبارة عن صرف ماله في مصرف الخير وبين أكله وتملّكه ، فلو قلنا في الأول بتعدّي العرف من فرض سعة دائرة الجهالة الى سائر فروض العجز عن معرفة المالك لا نقول بذلك في الثاني .

الأمر الثالث : هل روايات التملّك تامّة الدلالة حقاً على التملّك في خصوص

ما نحن فيه ، وهو فرض العجز عن تعريف اللقطة لسعة دائرة الجهالة بمالكها أو لا ؟ وتلك الروايات كما يلي :

١ - روايات تملّك ما في بطن الدابة ، وقد نقل صاحب الوسائل بهذا الصدد روايتين تامّتي السند :

إحداهما : ما عن عبد الله بن جعفر بسند الكليني عليه السلام قال : كتبت الى الرجل عليه السلام أسأله عن رجل اشترى جزوراً أو بقرة للأضاحي ، فلمّا ذبحها وجد في جوفها صرة فيها دراهم أو دنائير أو جوهرة لمن يكون ذلك ؟ فوقع عليه السلام :

« عَرَفَهَا الْبَائِعُ ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ يَعْرِفُهَا فَالْشَيْءُ لَكَ رِزْقُكَ اللَّهُ إِيَّاهُ » (٣٨) .

والثانية : ما عن عبد الله بن جعفر أيضاً بسند الصدوق عليه السلام قال : سألته عليه السلام في كتاب عن رجل اشترى جزوراً أو بقرة أو شاة أو غيرها للأضاحي أو غيرها ، فلمّا ذبحها وجد في جوفها صرّة فيها دراهم أو دنانير أو جواهر أو غير ذلك من المنافع ، لمن يكون ذلك ؟ وكيف يعمل به ؟ فوقع عليه السلام : « عَرَفَهَا الْبَائِعُ ، فَإِنْ لَمْ يَعْرِفُهَا فَالْشَيْءُ لَكَ » (٣٩) . وكأنتهما رواية واحدة .

بناءً على أن كون المال في بطن الدابة وهي تساق من البلاد الى البلاد ولا يعلم متى أكلته ، يوجب سعة دائرة الجهالة بحيث لا يمكن التعريف ، خصوصاً إذا كان اشتراها في الحج للأضحية مع كثرة المسافرين الى الحج ، إذن فالروايتان تدلان على جواز التملك عند عدم إمكانية التعريف لسعة دائرة الجهالة .

إلا أن الدغدغة الموجودة في هذا الاستدلال هي دعوى احتمال الفرق بين مورد الروايتين ومورد اللفظة حيث إن المشتري لم يلتقط المال ، وإنما انساق المال إليه صدفة وقهراً بشرائه للدابة ، فلعلّ هذا يوجب الفرق .

هذا ، وتشبه هذه الروايات روايات وجدان المال في جوف السمكة - وقد عقد لها الشيخ الحرّ باباً في الوسائل (٤٠) - فقد يتمسك بها أيضاً لاثبات جواز تملك ما لا يمكن تعريفه .

إلا أنّها - مضافاً الى الدغدغة الماضية في روايات الدابة - ضعيفة سنداً ، على أنّه من المحتمل أن ما في بطنها من لؤلؤة أو جوهرة أو درّة لم يكن ملك أحد ، وإنّما كان من معطيات البحر ابتداء .

٢ - روايات تملك ما يُلتقط من الأرض الخربة - وقد أوردها صاحب الوسائل في بعض أبواب اللفظة (٤١) - بناءً على أن خراب الدار وجلاء الأهل يوسّع من دائرة الجهالة بحيث لا يمكن التعريف .

إلا أن الدغدغة الموجودة فيها هي دعوى أن خراب الدار وجلاء الأهل يجعلنا نحتمل أن مالكي المال قد بادوا وهلكوا ، فلا يثبت جواز التملك إلا في هذه الدائرة ؛ لاحتمال الخصوصية لها .

وقد يجاب عن ذلك بأن المالك الأول إذا كان قد هلك فعادة يوجد له ورث ، وفرضية عدم الوارث ماعدا الامام مثلاً فرضية نادرة .

إلا أن يقال : إن في زمان الامام (عليه السلام) كان يكثر الموالى الذين لا وارث لهم عدا مولا هم أو الامام مثلاً .

وقد يجاب على ذلك : بأن الرواية لم ترد بنحو القضية الخارجية حتى تختص بظروف ذلك الزمان .

وقد يقال : إن احتمال هلاك الأهل وسعة دائرة الورث جداً بحيث لا يكون لأي واحد منهم إلا جزء يسير من المال لا يعتنى به محتمل الدخول في الحكم ، فلا نستطيع التعدي من هذه الدائرة .

٣ - أخبار الكنز الظاهرة في التملك سواء ما كان منها حاكماً بإخراج الخمس فإن هذا ظاهر في تملك الباقي أو ما كان منها نافياً للزكاة فهذا أيضاً ظاهر في التملك . وهذه الروايات موجودة في كتاب الخمس من الوسائل (٤٢) .

والرواية الأخيرة موجودة أيضاً في كتاب اللقطة (٤٣) .

ولعل مقتضى الجمع بينها وبين الرواية الآمرة بالتصدق ، وهي رواية إسحاق ابن عمار الماضية هو حمل التصديق على الاستحباب (٤٤) .

وقد يقال : نحن نحتمل الخصوصية في مورد الرواية ؛ لأنها واردة في الدراهم المدفونة بمكة ، فلعل الكنز المدفون بالحرم حكمه التصديق لا التملك ، بخلاف الكنز في خارج الحرم ، فليكن الكنز حاله حال اللقطة في اختلاف حكم ما يوجد في الحرم عما يوجد في خارج الحرم حيث يملك الثاني ويتصدق بالأول .

وعلى أيّ حال فتقريب التمسك بروايات الكنز هو أنّ مال الكنز تكون دائرة جهالة ملاكه واسعة عادة ، وقد ثبت فيه جواز التملك ، ولا خصوصية عرفاً للكنز ، فيتعدّى الى غيره .

إلا أنّ الاشكال الموجود في ذلك هو إشكال الرواية السابقة ، وهو إبراز احتمال خصوصية في احتمال بيد المالك ، فإنّ الكنز يحتمل فيه عادة ذلك .

ثم إنّّه في أيّ مورد قلنا بالتملك من دون تعريف لا يبعد القول بوجوب الخمس فيه إذا كان ممّا لو كان كنزاً لوجب فيه الخمس بدعوى إلغاء خصوصية الكنزية عرفاً .

٤ - ما عن فضيل بن غزوان قال : كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فقال له الطيار : إنّ ابني حمزة وجد ديناراً في الطواف قد انسحق كتابته . قال : « هو له » (٤٥) .

أ - وهذه الرواية من ناحية تعارض روايات التعريف : فإنّ الدينار والدرهم بشكلهما السابق وفي المجتمع الصغير لذاك اليوم كانا يعدّان ممّا يقبل التعريف ، ولهذا ورد في الدينار الأمر بالتعريف كما في رواية علي بن أبي حمزة الماضية (٤٦) ، وكذلك ورد في الدرهم الأمر بالتعريف كما في رواية علي بن جعفر الماضية (٤٧) على بعض نسخها .

وأما انسحاق كتابة الدينار فلا يجعله غير صالح للتعريف ، بل يصبح بذلك أصلح للتعريف ؛ لكون انسحاق الكتابة بنفسه علامة .

ب - ومن ناحية أخرى تعارض ما دلّ على عدم جواز تملك لقطة الحرم كما مضى في رواية إبراهيم بن عمر عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « اللقطة لقطتان : لقطة الحرم وتعرّف سنة ، فإن وجدت صاحبها وإلا تصدّقت بها . ولقطة غيرها تعرّف سنة ، فإن جاء صاحبها وإلا فهي كسبيل مالك » (٤٨) .

وبالإمكان أن يقال : إنّ المفروض في مورد رواية فضيل بن غزوان أنّ

الدينار وجده في الطواف في مثل أيام الحج ، وعندئذٍ تتسع دائرة الجهالة الى حدّ يصبح الدينار عرفاً غير قابلٍ للتعريف .

إنّ فالرواية دليل على جواز تملك اللقطة عند عدم إمكانية تعريفها على أساس سعة دائرة الجهالة .

وعندئذٍ لا تعارض روايات التعريف ؛ لأنّ المفروض في موردها عدم إمكانية التعريف ، ولا تعارض أيضاً رواية عدم تملك لقطة الحرم ؛ لأنّها حكمت بالتعريف ثمّ التصديق . وهذا يعني أنّها واردة في مورد إمكانية التعريف ، بينما هذه الرواية واردة في مورد عدم إمكانية التعريف .

وقد يقال : إنّ كلمة « في الطواف » في رواية فضيل بن غزوان لا تدلّ على أنّ القضية كانت في أيام الحج مثلاً ؛ لأنّ الطواف مشروع طول السنة .

إنّ فمقتضى إطلاق رواية ابن غزوان - ولو بملك ترك الاستفصال - عدم اختصاص جواز التملك بصورة سعة دائرة الجهالة وعدم إمكانية التعريف .

وقد يجب على ذلك بأنّ من المحتمل وجود ما يصلح للقرينة الصارفة للإطلاق ؛ وذلك بأن يكون السؤال والجواب صادر في أيام الحج ، ويقصد بالطواف طواف أيام الحج ، وفي زحام أيام الحج تتسع دائرة الجهالة الى حدّ لا يمكن عادة تعريف الدينار ، وواضح أنّ السؤال كان بنحو القضية الخارجية لا الحقيقية ، أي إنّ لم يقل : (من وجد ديناراً في الطواف فما هو حكمه ؟) ، وإنّما قال : (إنّني وجدت ديناراً في الطواف ... الخ) ، فلا يمكننا أن نتعدّى من مورد الطواف في أيام الحج الى الطواف في مطلق الأيام ؛ لاحتمال الخصوصية ، ولا يمكننا أن نتمسك بالإطلاق بملك ترك الاستفصال ؛ لأنّ كون السؤال في أيام الحج صالح لصرف قوله « في الطواف » الى طواف تلك الأيام . وهذه قرينة تكون الغفلة عن إدراجها في نقل الرواية طبيعة ، فلا يمكن نفيها بأصالة عدم الغفلة .

إذن فلا إطلاق في الرواية لصورة إمكانية التعريف .

وقد يقال : إنَّ رواية فضيل بن غزوان حتى لو حملت على فرض عدم إمكانية التعريف تعارض رواية « لا تحلّ لقطتها إلا لمنشد » ^(٤٩) الماضية حيث دلّت على حرمة التقاط لقطة الحرم لغير المنشد . وهذا حكم شامل للقطة التي يجوز التقاطها بلا تعريف في غير الحرم حتماً ، وإلا فأيّة خصوصية للحرم ؟ !
والجواب :

أولاً : إنَّ من المحتمل كون رواية « لا تحلّ لقطتها إلا لمنشد » تعني :

أنَّ الالتقاط في غير الحرم لغير المنشد ليس حراماً وإن حرم عدم الانشاد ، أو تعني : اشتداد الحرمة في الحرم .

وثانياً : إذا كانت الرواية تعني : حرمة التقاط ما كان يجوز التقاطه في غير الحرم بلا تعريف ، فإطلاقها لغير ما يقبل التعريف غير واضح ؛ فإنَّ قوله « إلا لمنشد » صالح للقرينية على اختصاصها بما يمكن فيه الإنشاد .

فلعلّ المصداق الوحيد لما يجوز التقاطه بلا تعريف في غير الحرم ولا يجوز في الحرم هو المحقّرات .

قد يقال : إنَّ رواية « لا تحلّ لقطتها إلا لمنشد » تعارض المجموع المركّب من رواية فضيل بن غزوان ورواية جواز التقاط المحقّرات ؛ لأنّه ليس لها طالب ، وبما أنَّ الثاني حاكم على رواية « لا تحلّ لقطتها إلا لمنشد » ؛ لأنّه يثبت رضا المالك ، فيرتفع موضوع الحرمة . إذن فالتعارض يستحكم بين رواية فضيل بن غزوان ورواية « لا تحلّ لقطتها إلا لمنشد » .

فالمهم هو الجواب الأول .

إذن فلا يثبت التعارض بين هذه الرواية والروايات الآمرة بالتعريف .

هذا ، وقد يقال : إنّه بعد أن أصبحت هذه الرواية مجعلة ، أي لا ندري هل هي

تنفي وجوب التعريف وتجوّز التملّك بلا تعريف حتى فيما يمكن تعريفه أو تنفي وجوب التصدّق وتجوّز التملّك فيما لا يمكن تعريفه . إذن نعلم إجمالاً بأنّ هذه الرواية إمّا تعارض روايات التعريف فيما يمكن تعريفه أو تعارض خصوص روايات التصدّق فيما لا يمكن تعريفه ، وإمّا إنّ روايات التصدّق فيما لا يمكن تعريفه محمولة على الاستحباب ، وإمّا إنّ روايات التعريف فيما يمكن تعريفه محمولة على الاستحباب إن قبلت هذا الحمل أو مبتلاة بالتعارض والتساقط إن لم تقبل هذا الحمل .

وهذا العلم الإجمالي يؤدّي بنا الى العلم التفصيلي بحمل روايات التصدّق فيما لا يمكن تعريفه على الاستحباب ؛ لأنّ رواية فضيل بن غزوان إن حملت على فرض عدم إمكانية التعريف فقد دلّت على جواز التملّك في هذا الفرض ، فدلّل التصدّق يحمل على الاستحباب ، وإن حملت على عدم وجوب التعريف وجواز التملّك مطلقاً فلا يمكن إخراج فرض عدم إمكانية التعريف عن الحكم المذكور فيها ؛ إذ لا يحتمل جواز التملّك بلا تعريف عند إمكانية التعريف وعدم جوازه عند عدم إمكانية التعريف .

إذن فروايات التصدّق في فرض عدم إمكانية التعريف محمولة على الاستحباب على كلّ حال ، فتبقى روايات التعريف في فرض إمكانية التعريف غير ثابتة الابتلاء بالمعارض ، فيجب الأخذ بها .

هذا ، والصحيح : إنّ رواية فضيل بن غزوان على تقدير حملها على نفي وجوب التعريف وجواز التملّك بلا تعريف مطلقاً ساقطة عن الحجية بمخالفتها للمسلّم الفقهي ؛ فإنّ وجوب التعريف فيما يمكن تعريفه مقطوع به فقهاً ، وبما أنّها مجعلة لا ندري هل هي تنظر الى هذا المعنى الباطل فقهاً أو تنظر الى جواز التملّك في خصوص ما لا يمكن تعريفه ، تصبح ساقطة عن الحجية وغير قابلة لمعارضة روايات التصدّق في فرض عدم إمكان التعريف كي توجب حملها على الاستحباب ؛ وذلك لأنّها على تقدير عدم ورودها في خصوص طواف لا يمكن

التعريف في لفظته لسعة دائرة الجهالة لا تقبل التخصيص بخصوص ذلك ، وهي بإطلاقها غير قابلة للحجية . إذن فهي غير ثابتة الحجية .

فإن قلت : إننا نضم القطع الفقهي ببطلان المعنى الأول الى دليل حجية خبر الثقة ونستنتج من ذلك ضرورة حمل رواية غزوان على المعنى الثاني كي تبقى على الحجية .

قلت : إن التمسك بدليل حجية خبر الثقة هنا تمسك بالعام في الشبهة المصدقية؛ فإن دليل حجية خبر الثقة مفاده هو حجية مفاد الخبر لا تعيين حقيقة الخبر، والمفروض إن حال الخبر هنا مردد بين أن يكون مكتنفاً بقرينة توجب صرفه الى مثل طواف الحج وهذا قابل للحجية ، وبين ما كان ظاهراً في الاطلاق وهذا غير قابل للحجية ، فكيف يمكن التمسك بدليل حجية خبر الثقة لإثبات الحجية في المقام ؟ !

نعم لو كان الخبر بهدف النقل بعين الألفاظ أمكن أن يقال : إن دليل حجية الخبر أثبتت ورود هذه الألفاظ ، ونضم ذلك إلى قطعنا الفقهي ببطلان المعنى الأول ، فثبتت المعنى الثاني .

ولا يخفى أننا قد أبطلنا هذه الشبهة من الأساس في بحث الاصول . إذن فمقتضى الفن هو أن يعترف بتمامية دلالة رواية فضيل بن غزوان على جواز التملك عند عدم قبول اللفظة للتعريف وحمل روايات التصديق على الاستحباب .

اللهم إلا أن يقال - بناء على ما سيأتي إن شاء الله من أن المال المجهول المالك راجع الى الإمام - إن ما في رواية فضيل بن غزوان إذن شخصي من قبل الامام له بالتملك خاص بمورده .

٥ - ما ورد من جواز تملك مال من مات أو فقد ولا يعرف له وارث ، من قبيل ما ورد عن هشام بن سالم بسند تام قال : سأل حفص الأعور أبا عبد الله (عليه السلام) وأنا عنده جالس قال : إنه كان لأبي أجير كان يقوم في رحاه وله عندنا دراهم

وليس له وارث ، فقال أبو عبد الله (عليه السلام) : « تدفع الى المساكين » ثم قال : رأيك فيها ، ثم أعاد عليه المسألة فقال له مثل ذلك ، فأعاد عليه المسألة الثالثة ، فقال أبو عبد الله (عليه السلام) : « تطلب له وارثاً ، فإن وجدت له وارثاً وإلا فهو كسبيل مالك » ثم قال : « ما عسى أن تصنع بها » ، ثم قال : « توصي بها ، فإن جاء لها طالب وإلا فهي كسبيل مالك » (٥٠) .

وعنه بسند تام قال : سأل حفص الأعور أبا عبد الله (عليه السلام) وأنا حاضر ، فقال : كان لأبي أجير وكان له عنده شيء فهلك الأجير فلم يدع وارثاً ولا قرابة ، وقد ضقت بذلك ، كيف أصنع ؟ قال : « رأيك المساكين رأيك المساكين » فقلت : إنني ضقت بذلك ذرعاً قال : « هو كسبيل مالك ، فإن جاء طالب أعطيته » (٥١) . ولعلهما رواية واحدة .

وعنه بسند تام قال : سأل خطّاب الأعور أبا إبراهيم (عليه السلام) وأنا جالس فقال : إنّه كان عند أبي أجير يعمل عنده بالأجرة ففقدناه وبقي من أجره شيء ولا يعرف له وارث ، قال : « فاطلبوه » قال : قد طلبناه فلم نجده قال : فقال : « مساكين - وحرك يده - » قال فأعاد عليه قال : « اطلب واجهد ، فإن قدرت عليه وإلا فهو كسبيل مالك حتى يجيء له طالب ، فإن حدث بك حدث فأوص به إن جاء لها طالب أن يدفع إليه » (٥٢) .

إلا أنّ هذه الروايات لو فرضت دلالتها على جواز تملك مجهول المالك فلا تدلّ على جواز تملك اللقطة ؛ فإنّها غير واردة في اللقطة ، واحتمال الخصوصية موجود ، فلعلّ نفس الالتقاط يتقلّ التكليف على الملتقط .

على أنّها لا تدلّ على جواز تملك مجهول المالك أيضاً على الإطلاق ؛ فإنّها واردة فيمن لا وارث له أو لا يعرف له وارث ، واحتمال الفرق موجود قطعاً .

هذا ، ومن لا وارث له فماله للامام أو لبنيته مال المسلمين كما في روايات أخرى ، فلعلّ الامام (عليه السلام) في مورد هذه الروايات تبرّع بحقه الجزمي لو كان لا

وارث له أو الاحتمالي لو كان لا يعرف له وارث .

٦ - ما جاء في رواية علي بن مهزيار في شرح الفوائد التي يجب فيها الخمس في كل عام « ... ومثل مال يؤخذ ولا يعرف له صاحب ... » ^(٥٣) . وسند الحديث تام .

فهذا يدل على تملك المال الذي لا يعرف له صاحب .

إلا أنه لا يبعد أن يكون المقصود ممّا لا يعرف له صاحب ما لا يعلم أن يكون له مالك أصلاً بأن كان ممّا باد أهله مثلاً ، لا ما كان مالكة مجهولاً أو كان لقطة .

على أنه لا يمكن إدراج مجهول المالك أو اللقطة في هذا الحديث بالاطلاق ومقدمات الحكمة ؛ لأنّ النص ليس بصدد بيان حكم هذا المال كي يتمّ الاطلاق بلحاظه ، وإنّما هو بصدد بيان الفوائد التي فيها الخمس ، فذكر أنّ إحدى تلك الفوائد ما أخذ ممّا لم يعرف له صاحب ، أمّا إنّ هذه الفائدة والملكية متى تتحقق فليس بصدد بيان ذلك كي يتمّ الاطلاق .

الهوامش

(١) وسائل الشيعة ١٧ : ٣٥٠ ، ب ٢ من اللقطة ، ح ٣ . ط - المكتبة الاسلامية .

(٢) المصدر السابق : ٣٥٢ ، ح ١٣ .

(٣) المصدر السابق : ٣٥١ - ٣٥٢ ، ح ١٠ .

- (٤) تهذيب الاحكام ٦ : ٣٨٩ ، ح ١١٦٣ .
- (٥) وسائل الشيعة ١٧ : ٣٥٢ ، ب ٢ من اللقطة ، ح ١٢ .
- (٦) المصدر السابق : ح ١١ .
- (٧) وسائل الشيعة ٩ : ٣٦١ ، ب ٢٨ من مقدمات الطواف ، ح ٤ .
- (٨) المصدر السابق : ح ١ .
- (٩) وسائل الشيعة ١٧ : ٣٥٠ ، ب ٢ من اللقطة ، ح ٥ .
- (١٠) الظاهر أنَّ هذا التفسير إمَّا من نفس الصدوق أو من حنان بن سدير .
- (١١) من لا يحضره الفقيه ٣ : ٢٩٤ ، ح ٤٠٥٨ . انظر : وسائل الشيعة ١٧ : ٣٥٠ ، ب ٢ من اللقطة ، ح ٦ .
- (١٢) وسائل الشيعة ١٧ : ٣٧٠ ، ب ٢٠ من اللقطة ، ح ١ .
- (١٣) المصدر السابق : ٣٦٥ ، ب ١٤ من اللقطة ، ح ١ .
- (١٤) المصدر السابق : ٣٦٩ ، ب ١٩ من اللقطة ، ح ١ .
- (١٥) المصدر السابق : ٣٥١ ، ب ٢ من اللقطة ، ح ٨ .
- (١٦) المصدر السابق : ٣٦٣ ، ب ١٣ من اللقطة ، ح ١ .
- (١٧) المصدر السابق : ٣٦٥ ، ب ١٤ من اللقطة ، ح ١ .
- (١٨) المصدر السابق : ٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٣٦٥ ، ب ١٣ من اللقطة ، ح ١ ، ٥ ، ٧ .
- (١٩) المصدر السابق : ٣٦٥ ، ح ٧ .
- (٢٠) المصدر السابق : ٣٥٠ ، ب ٢ من اللقطة ، ح ٤ .
- (٢١) التهذيب ٧ : ٧٨ ، ح ٤٧ .
- (٢٢) الكافي ٥ : ٢٢٥ ، ح ٤ . وسائل الشيعة ١٧ : ٣٧٢ ، ب ٢٢ من اللقطة ، ح ٤ .
- (٢٣) وسائل الشيعة ١٧ : ٣٤٨ ، ب ١ من اللقطة ، ح ٥ .
- (٢٤) المصدر السابق : ٣٤٨ - ٣٤٩ ، ح ٧ .
- (٢٥) المصدر السابق : ٣٥٠ ، ب ٢ من اللقطة ، ح ٤ .
- (٢٦) المصدر السابق : ٣٦٥ ، ب ١٣ من اللقطة ، ح ٧ .
- (٢٧) وسائل الشيعة ٩ : ٣٦١ ، ب ٢٨ من مقدمات الطواف ، ح ٤ .
- (٢٨) وسائل الشيعة ١٧ : ٣٥٧ ، ب ٧ من اللقطة ، ح ٢ .

- (٢٩) المصدر السابق : ٣٥٨ ، ح ٣ .
- (٣٠) المصدر السابق : ٣٥٥ ، ب ٥ من اللقطة ، ح ٣ .
- (٣١) المصدر السابق : ٣٦٨ ، ب ١٧ من اللقطة ، ح ٢ .
- (٣٢) طبعاً كل هذا بغض النظر عن المعارض الدال على التملك في صورة عدم إمكانية التعريف والذي سنبحثه إن شاء الله في البحث الثالث .
- (٣٣) وسائل الشيعة ١٧ : ٣٦٨ ، ب ١٧ من اللقطة ، ح ٢ .
- (٣٤) المصدر السابق : ٣٧٢ ، ب ٢٣ من اللقطة ، ح ١ .
- (٣٥) المصدر السابق : ٣٥١ ، ب ٢ من اللقطة ، ح ٩ .
- (٣٦) المصدر السابق : ٣٦٨ ، ب ١٧ من اللقطة ، ح ٢ .
- (٣٧) المصدر السابق : ٣٥٢ ، ب ٢ من اللقطة ، ح ١٣ .
- (٣٨) المصدر السابق : ٣٥٩ ، ب ٩ من اللقطة ، ح ١ .
- (٣٩) المصدر السابق : ح ٢ .
- (٤٠) المصدر السابق : ٣٥٩ ، ب ١٠ من اللقطة .
- (٤١) المصدر السابق : ٣٥٤ - ٣٥٥ ، ب ٥ من اللقطة ، ح ١ و ٢ .
- (٤٢) وسائل الشيعة ٦ : ٣٤٥ - ٣٤٦ ، ب ٥ مما يجب فيه الخمس .
- (٤٣) وسائل الشيعة ١٧ : ٣٥٥ ، ب ٥ من اللقطة ، ح ٦ .
- (٤٤) المصدر السابق : ح ٣ .
- (٤٥) وسائل الشيعة ١٧ : ٣٥٥ ، ب ٥ من اللقطة ، ح ٤ .
- (٤٦) المصدر السابق : ٣٦٨ ، ب ١٧ من اللقطة ، ح ٢ .
- (٤٧) المصدر السابق : ٣٥٢ ، ب ٢ من اللقطة ، ح ١٣ .
- (٤٨) وسائل الشيعة ٩ : ٣٦١ - ٣٦٢ ، ب ٢٨ من مقدمات الطواف ، ح ٤ .
- (٤٩) المصدر السابق : ١٧٥ ، ب ٨٨ من تروك الاحرام ، ح ١ .
- (٥٠) وسائل الشيعة ١٧ : ٥٥٣ ، ب ٤ من الفرائض والمواريث ، ح ٧ .
- (٥١) المصدر السابق : ٥٨٥ ، ب ٦ من الفرائض والمواريث ، ح ١٠ .
- (٥٢) المصدر السابق : ٥٨٢ ، ح ١ .
- (٥٣) وسائل الشيعة ٦ : ٣٥٠ ، ب ٨ مما يجب فيه الخمس ، ح ٥ .

الشركة في المعاملات البنكية

القسم الثاني

□ آية الله السيد محسن الخزازي

المسألة السادسة : يتساوى الشريكان في الربح والخسران مع تساوي المالين ، كما هو مقتضى أصالة تبعية الربح لأصل المال ، والمفروض أن نسبة الربح أو الخسران إلى المالين المتساويين على حدّ واحد ، ومع الزيادة فبنسبة الزيادة ربحاً وخسراً ، سواء كان العمل من أحدهما أو منهما - مع التساوي فيه أو الاختلاف - أو من متبرّع أو أجير . هذا مع الإطلاق .

والوجه في ذلك : هو ما عرفت في صورة التساوي ؛ لأنّ الربح تابع لأصل المال ، فإذا كانت النسبة في أصل المال مختلفة فالربح والخسران يتبعانه ، ولا دخل في ذلك للعمل مطلقاً .

ولو شرطاً في عقد الشركة زيادة لأحدهما ؛ فإن كانت للعامل منهما أو لمن عمله أزيد فلا إشكال ولا خلاف على الظاهر عندهم في صحته .

ولعلّ وجه ذلك : هو رجوعه إلى اشتراط عقد المضاربة في ضمن عقد الشركة ، وهو لا محذور فيه .

واستشكل فيه : بعدم قصد القراض أولاً ، و بعدم اعتبار ما يعتبر في صحة القراض من كونه نقداً ثانياً^(١) .

ويمكن الجواب عنه :

أولاً: بأنّ عدم قصد عنوان القراض بالحمل الأولي لا ينافي قصده في ضمن المجموع ولو بنحو الحمل الشائع الصناعي؛ فإنّ جعل الزيادة في مقابل العمل أو العمل الزائد المتعلّق برأس المال ممّا تصدق عليه المضاربة.

لا يقال: لا دليل على إفادة الشرط للمضاربة؛ لأنّ لها سبباً خاصاً وهو عقدها.

لأنّا نقول: يمكن إرادة جعل الزيادة في مقابل العمل أو زيادته من الشرط، وعليه فهو مضاربة، فتأمّل.

ولو شرط الزيادة للطرف الآخر من دون قصد تقابلها للعمل أو زيادته فلا إشكال؛ لأنّ شرط زيادة محضة.

وثانياً: بما مرّ من أنّه لا دليل على اعتبار النقدين في القراض، فراجع.

مضافاً إلى ما في المباني: من أنّ اعتبار النقد في المضاربة إنّما كان للإجماع، وهو مفقود في المقام، بل الإجماع قائم على عدم اعتبار النقد في المقام، واعتبار كون رأس المال من النقدين إنّما يعتبر في المضاربة المستقلّة دون ما كان في ضمن عقد الشركة^(٢).

ولو سلّم عدم صحّة المضاربة؛ لاعتبار النقدين فيها، أمكن الجعالة فيه.

وأما لو شرطاً في عقد الشركة زيادة لغير العامل منهما أو لغير من عمله أزيد، ففي المسألة ثلاثة أقوال:

الأوّل: صحّة الشرط والعقد.

الثاني: بطلان الشرط والعقد.

الثالث: صحّة العقد وبطلان الشرط، فيكون كصورة الإطلاق.

وذهب إلى القول الأوّل: العلامة في محكيّ جملة من كتبه^(٣) والسبزواري

في محكي الكفاية ^(٤) وصاحب الجواهر ^(٥) والسيد الفقيه اليزدي ^(٦) قدس الله أرواحهم . واستدلّ لذلك : بعموم « المؤمنون عند شروطهم » ^(٧) .

وأورد عليه :

أولاً : بأنّه مخالف لمقتضى العقد ^(٨) .

وأجيب عنه : بأنّه مخالف لمقتضى إطلاق العقد ، لا نفس القعد ^(٩) .

وثانياً : بأنّه مخالف للسنة ؛ لأنّ عقد الشركة أجنبيّ عن الربح بالمرّة ؛ فإنّ مقتضاه الاشتراك في المالين بنسبتهما إلى المجموع فقط ، فلو اشترطا خلاف ذلك - بأن يكون لأحدهما ثلثا المجموع وللآخر الثلث مع تساويهما في المالين - حكم بطلان الشركة ؛ لمخالفة الشرط المذكور مع مقتضى عقد الشركة .

وأما الربح : فعقد الشركة أجنبيّ عنه تماماً ، وتساويهما فيه بالنسبة إنّما ثبت بدليل خارجي ؛ وهو ما دلّ على تبعيّة النماء لأصل المال في الملكية لا بعقد الشركة ؛ ومن هنا فإن كانت هناك مخالفة في الشرط فهي مخالفة للسنة لا لمقتضى العقد كي يقال إنّّه ليس مخالفاً له وإنّما هو مخالف لإطلاقه ^(١٠) .

ولقائل أن يقول : إنّ ما ورد في السنة أيضاً يقتضي ذلك بإطلاقه ، فيمكن اشتراط خلاف إطلاقه ، ونظير ذلك قوله ﷺ : « الناس مسلّطون على أموالهم » ^(١١) ، فهذا الخبر يدلّ على تسلّط المالك على ماله ومع ذلك تصحّ الشروط مع أنّها تمنع عن سلطنته . ولم أجد أحداً يقول ببطلان الشروط لأنّها مخالفة للسنة ، نعم لو كانت السنة دالّة على شيء مطلقاً - سواء شرط أو لم يشترط - فالشرط مخالف لها ، فتدبر جيّداً ، هذا .

مضافاً إلى أنّ ما دلّ على التبعيّة خُصّص بمثل المضاربة ؛ لأنّ منافع المال تابعة لأصل المال ومع ذلك يجعل بعضها للعامل في المضاربة ، ولم يقل أحد بأنّ هذا مخالف للسنة ، اللهمّ إلا أن يقال : إنّ ذلك هناك بدليل خاصّ .

ولكن يمكن أن يتمسك في المقام أيضاً : بصحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في رجلين اشتركا في مال ، فربحا فيه ، وكان من المال دين وعليهما دين ، فقال أحدهما لصاحبه : أعطني رأس المال ولك الربح وعليك التوى ؟ فقال : « لا بأس إذا اشترطا ، فإذا كان شرطاً يخالف كتاب الله - عز وجل - فهو رد إلى كتاب الله عز وجل » (١٢) .

إذ من المعلوم أن الربح والخسران تابعان لرأس المال بحسب السنة ، ومع ذلك صرح في الرواية المذكورة بصحة اشتراط خلافه في عقد الشركة . وحمل قوله عليه السلام : « إذا اشترطا » على التراضي الواقع في عقد آخر لازم ، بعيد ، بل الظاهر هو وقوع الاشتراط في نفس عقد الشركة ، فهذا نظير أن يسأل : إذا باع الإنسان فهل له الفسخ ؟ فيجاب : لا بأس إذا اشترطا ، فهل يحمل على الاشتراط في عقد آخر ؟ ! (١٣) .

لا يقال : إن قوله : « فربحا فيه وكان من المال دين وعليهما دين ، فقال أحدهما ... » يدل على مجيئه عقيب وقوع الشركة والمعاملة لا حال الشركة .

لأننا نقول : نعم ، ولكن الإمام عليه السلام قيد تأثير القول المذكور بما إذا اشترطا حين العقد كما لا يخفى .

هذا كله إذا كان الشرط هو ملكية أحدهما الزيادة ابتداءً وبنفس العقد بحيث ينتقل ذلك المقدار من الربح إليه بالشرط .

وأما إذا كان الشرط هو تملك الشريك ذلك المقدار بعد تملكه هو له بحيث يكون انتقاله منه إليه لا من المشتري مباشرة ، فلا مانع من صحته ؛ لعدم مخالفته للسنة ؛ نظراً لعدم منافاته لقانون تبعية الربح لأصل المال في الملكية ، فإن كلاً منهما يملك من الربح بنسبة ماله إلى المجموع ، ثم ينتقل ما اشترط من الزيادة من المشروط عليه إلى المشروط له .

نعم ، أورد عليه : بأنه مخالف للكتاب والسنة أيضاً ؛ حيث يتضمن تمليك

المعدوم بالفعل وهو غير جائز ؛ فإنه ليس للإنسان أن يملك غيره ما لا يملكه بالفعل ، وبذلك يكون اشتراطه من اشتراط أمر غير جائز ، فيحكم بفساده لا محالة ؛ لأن أدلته ليست بمشرعة ^(١٤) .

ويمكن الجواب عنه : بما مرّ مراراً من أن الإشكال إن كان ثبوتياً فيكفيه المضاربة ونحوها ؛ فإن التملك فيها يكون تملك ما قد يملكه في المستقبل ، وهو معدوم بالفعل ، فإذا صحّت تلك المضاربة علم أنه لا إشكال في إمكان التملك المذكور ، فتشمله العمومات ، مثل قوله عليه السلام : « المؤمنون عند شروطهم » ، هذا .

مضافاً إلى أن تملك أمر استقبالي شائع عند العقلاء ، وهو في الحقيقة يرجع إلى تملك بالفعل بالنسبة إلى أمر استقبالي على تقدير وجوده ، ومن المعلوم أنه ليس بتملك المعدوم .

ثم إن المحكي عن جامع المقاصد ^(١٥) أنه استشكل في صحة الشركة المشروطة فيها الزيادة من دون مقابلة الزيادة مع العمل أو زيادته : بأن العقد المذكور أكل مال بالباطل ؛ لأن الزيادة ليس في مقابلها عوض ؛ لأن الفرض أنها ليست في مقابلة عمل ، ولا وقع اشتراطها في عقد معاوضة لتضمّ إلى أحد العوضين ، ولا اقتضى تملكها عقد هبة ، والأسباب المثمرة للملك معدودة ، وليس هذا أحدها .

وأورد عليه في المستمسك : بأن أكل مال الغير بإذنه أو بتملكه ليس من الأكل بالباطل ضرورة ، كما أنه لا تنحصر صحة التملك بالمعاوضة والهبة ؛ إذ لا دليل على ذلك ، بل هو خلاف عموم صحة الشروط المقتضية للملك المجاني ، هذا .

مضافاً إلى أن بطلان الشرط لا يقتضي بطلان العقد ، وعدم التراضي بالعقد إلا على تقدير الشرط ممنوع ؛ فإن الرضا بالعقد والشرط كان على نحو تعدّد

المطلوب (١٦) .

وأما القولان الثاني و الثالث - أي : بطلان العقد والشرط ، وبطلان الشرط وصحة العقد - فمما ذكرنا من صحة العقد والشرط يظهر أنه لا وجه لهما .

ثم إنه لو شرط تمام الربح لأحدهما فقد ذهب السيد الفقيه اليزدي في العروة إلى بطلان العقد مطلقاً ذلك بأنه خلاف مقتضاه ، بخلاف ما لو شرط كون تمام الخسارة على أحدهما ، حيث ذهب فيه إلى أن الظاهر هو الصحة مطلقاً ذلك بأنه غير مخالف للعقد (١٧) .

ويرد عليه - كما في المستمسك - : بأنه لم يتضح وجه الفرق بين تمام الربح وبعضه في كون شرط الأول مخالفاً لمقتضى العقد دون الثاني (١٨) ؛ وذلك لأن الشرط المذكور مخالف لإطلاق العقد ، كما أن شرط بعض النفع أيضاً كذلك .

ودعوى : أن مفهوم الشركة أجنبي عن الربح والخسارة ، فشرط تمام الربح أو تمام الخسارة لا ينافي عقد الشركة ، بل ينافي الكتاب والسنة ؛ فإن كون خسارة مال أحد وتلفه على غيره من غير ما يوجب الضمان من تلف أو إتلاف يحتاج إلى الدليل ، وهو مفقود (١٩) .

مندفعة : بما مر من أن الشرط المذكور ينافي أيضاً إطلاق الكتاب والسنة ، ومعه لا وجه للبطلان .

ومما ذكر يظهر وجه صحة اشتراط كون تمام الخسارة على أحدهما أيضاً .

اللهم إلا أن يقال : إن شرط تمام الربح للآخر أو تمام الخسران على طرف آخر ينافي السنة ، بل ينافي عقد الشركة ؛ إذ لا فائدة حينئذ لعقد الشركة . نعم ، لو شرط تمليك سهمه من الربح أو تحمل خسارة الآخر من ماله فلا إشكال ؛ لعدم منافاته مع السنة أو عقد الشركة .

ولكن يمكن أن يقال: إن المنافسة لا تكون إلا مع الإطلاق ، وقد عرفت أنه لا

مانع منه . وأما عدم الفائدة فيه منع ؛ لإمكان أن يكون هنا غرض عقلائي لذلك ؛ كأن يشتغل العامل بشغل التجارة ، أو يكون رأس المال مورداً للتصرف والتبديل حتى لا تتعلق به الزكاة ، هذا .

مضافاً إلى ما مرّ من صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في رجلين اشتراكا في مال ، فربحا فيه ، وكان من المال دين وعليهما دين ، فقال أحدهما لصاحبه : أعطني رأس المال ولك الربح عليك التوى ؟ فقال : « لا بأس إذا اشترطا ، فإذا كان شرطاً يخالف كتاب الله - عزّ وجلّ - فهو ردّ إلى كتاب الله عزّ وجلّ » (٢٠) ، فإنّ فيه جمعاً بين تمام الربح وتمام الخسارة .

ويدلّ عليه أيضاً صحيحة رفاعة قال : سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن رجل شارك رجلاً في جارية وقال : إن ربحنا فيها فلك نصف الربح ، وإن كانت وضیعة فليس عليك شيء ؟ فقال : « لا أرى بهذا بأساً إذا طابت نفس صاحب الجارية » (٢١) الظاهر في أنّ عقد الشركة المذكورة لا بأس بها .

ودعوى : أنّ إرادة ذلك تتنافى مع قوله عليه السلام : « إذا طابت نفس صاحب الجارية » فإنّه يكون لغواً محضاً ؛ لأنّ المفروض أنّه هو الذي طلب من الآخر ذلك ، بل المشار إليه بأداة الإشارة إنّما هو نتيجة الشرط ؛ أعني احتساب تمام الوضيعة على نفسه وعدم تحميل صاحبه شيئاً منها ، ومن هنا تكون الرواية دالة على فساد الشرط ؛ إذ لولاه لكان مجبوراً على ذلك سواء أطابت نفسه به أم لا (٢٢) .

منذفة : بأنّ ما ذكر بعيد جداً ، والمراد من الشرط المذكور هو اشتراط الرضا عند حدوث الشرط ، والاحتراز عن صورة الإكراه ونحوه ، فلا تغفل .

فتحصل : أنّ شرط زيادة النفع أو تمامه أو شرط قلّة الخسارة أو تمامها يجوز من الشركاء بعضهم لبعض . وعليه ، فما يرى من تضمين الخسارة أو تضمين النفع من قبل البنك لا إشكال فيه سواء كان البنك أحد الشركاء أو كان

وكيلاً عنهم . بل يجوز تضمين النفع أو الخسارة بواسطة ثالث ؛ شخصاً كان أو جهة كالمؤسسات التأمينية ، كما لا يخفى .

ثم إنه ربّما يقال : إنّ العمل بالشرط المذكور غير لازم ؛ لأنه في عقد جائز .

وأجيب عنه أولاً : بأنّه مشترك الورود ؛ إذ لازمه عدم وجوب الوفاء به في صورة العمل أو زيادته .

وثانياً : بأنّ غاية الأمر جواز فسخ العقد ، فيسقط وجوب الوفاء بالشرط، والمفروض في صورة عدم الفسخ ، فما لم يفسخ يجب الوفاء به ، وليس معنى الفسخ حلّ العقد من الأوّل بل من حينه ، فيجب الوفاء بمقتضاه مع الشرط إلى ذلك الحين (٢٣) .

وثالثاً : بما في المستمسك من أنّ عقد الشركة تارةً يراد به عقد التشريك في الملك ، وأخرى : عقد التشريك في العمل والإذن في التصرف لهما ، وهو بهذا المعنى كان من العقود الجائزة . وحينئذٍ فالشرط المذكور إن كان شرطاً في الشركة بالمعنى الأوّل ؛ فهو شرط في عقد لازم ، ولا ينافي لزومه بطلان الشركة بالقسمة ، كما لا ينافي لزوم البيع بطلانه بالإقالة .

وإن كان شرطاً في الشركة بالمعنى الثاني ؛ كان شرطاً في عقد جائز لا لازم .

لكن عرفت سابقاً الإشكال في كون الشركة بهذا المعنى من العقود ؛ لأنّ الإذن في التصرف منهما كالإذن من أحدهما من قبيل الإيقاع الذي لا يصحّ فيه الشرط . نعم ، يصحّ الشرط في الإذن على معنى كونه عوض الإذن ، فيكون الشرط مقوماً للعقد لا أنّه شرط في العقد ؛ بأن يقول الشريك لشريكه : أنت مأذون في العمل وحدك في المال المشترك على أن يكون لي ثلاثة أرباع الربح ، فيقبل الشريك ذلك ؛ لما يترتّب على ذلك من الأغراض العقلائية ، لكنّ الشرط بهذا المعنى ليس بالمعنى المصطلح في معنى الشرط في العقد - بأن يكون إنشاءً في ضمن إنشاء -

بل يكون قيداً مقوماً للعقد ، ولا مجال للتمسك فيه بقوله (عليه السلام) : « المسلمون عند شروطهم » ، بل يتمسك فيه بمثل ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ (٢٤) .

ولا يخفى ما فيه ؛ فإنّ الإذن في المقام ناشئ من الشركة العقدية ، وهو في قوة الوكالة ، ويعدّ من العقود وليس بإيقاع ، فتأمل .

المسألة السابعة : الشركة عقد جائز ، قال السيد المحقق اليزدي : « عقد الشركة من العقود الجائزة ، فيجوز لكلّ من الشريكين فسخه ، لا بمعنى أن يكون الفسخ موجباً للانفساخ من الأوّل أو من حينه بحيث تبطل الشركة ؛ إذ هي باقية ما لم تحصل القسمة ، بل بمعنى جواز رجوع كلّ منهما عن الإذن في التصرف الذي بمنزلة عزل الوكيل عن الوكالة ، أو بمعنى مطالبة القسمة . وإذا رجع أحدهما عن إذنه دون الآخر - فيما لو كان كلّ منهما مأذوناً - لم يجز التصرف للآخر ، ويبقى الجواز بالنسبة إلى الأوّل ... » (٢٥) .

واستدلّ لجواز عقد الشركة : بالإجماع ، كما عن الغنية والتذكرة ، وبالسيرة القطعية - العقلانية والمتشرعية - المتصلة بعهد المعصوم (عليه السلام) .

وكيف كان ، فقد قال في الجواهر : « ولكلّ من الشركاء الرجوع في الإذن - الذي هو كالتوكيل - والمطالبة بالقسمة ؛ لأنّها غير لازمة على وجه يجب الاستدامة عليها ؛ إذ الناس مسلطون على أموالهم بأنواع التسلّط الذي منه إفرازه عن غيره - إلى أن قال : - ضرورة صراحة كلامهم في أنّ ذلك كلّه من أحكام الإذن التي هي ليست من العقود قطعاً ، نحو الإذن في دخول الدار وأكل الطعام ، بل لو جعلت عقداً فليست إلا وكالة لا شركة . نعم ، بناءً على ما ذكرنا من العقدية يراد بجوازها عدم وجوب الاستدامة عليها ، وإبطال كونها شركة بالقسمة ، كما هو واضح ، هذا .

ولكن ينبغي أن يعلم أنّه بناءً على ثبوت عقد الشركة للإذن في التصرف يتّجه انفساخه بقول أحدهما : « فسخت الشركة » ؛ لأنّه عقد جائز ، فيرتفع العقد حينئذٍ

من أصله بذلك ، بخلاف ما لو قال أحدهما للآخر : « عزلتك » ، فإنها لا تنفسخ بذلك وإن انعزل المعزول بذلك ، إلا أن العازل يبقى على الإذن له في التصرف ؛ لاشتغال الشركة على ما هو كالكالتين ، ووقوع العزل عن إحداهما لا يقتضي العزل من الأخرى . ولعلّه إلى ذلك أشار في التذكرة بالفرق بين قول أحدهما : « فسخ العقد » وقوله : « عزلتك » ، فما وقع عن بعضهم من التأمل زاعماً عدم الفرق بينهما ، في غير محلّه ؛ وذلك لوضوح الفرق باعتبار اقتضاء الفسخ رفع العقد من أصله ، بخلاف العزل ونحوه الذي هو كالمانع من اقتضاء العقد أثره . وكذا لو وقع المنع عن التصرف لم يحتج إلى عقد جديد للشركة ، بخلاف ما لو فسّخه ، فتأمل جيّداً ، والله العالم » (٢٦) .

ولا يخفى عليك أنّ الشركة : إمّا أن تكون غير عقديّة ، كما إذا اختلطت الأموال أو ورثوا شيئاً ، فجواز التصرف حينئذٍ محتاج إلى الإذن ؛ فإنّ إذن كلّ واحد من الشركاء لغيره يحصل بإنشاء الإذن من دون عقد ، فيجوز لكلّ منهم التصرف وكذا الرجوع عن هذا الإذن ، ولو رجع أحدهم عن إذنه لا يجوز لغيره التصرف ، كما لا يخفى . وأمّا أصل الشركة الحاصلة بالاختلاط أو الإرث فهي باقية على حالها حتّى تفرز بالقسمة .

وإمّا أن تكون عقديّة ، كما إذا حصلت بقولهم : « اشتركنا في أموالنا وقبلنا » ، فهذه الشركة شركة تملكيّة ، والفسخ فيها بمعنى رفع هذه الشركة من حين الفسخ ، ولا يصحّ تفسيره بجواز الرجوع عن الإذن في التجارة ، بل معناه هو فسخ الشركة الإشاعية الحاصلة في أموالهم بمثل : « اشتركنا وقبلنا » ، فإن كانت أموالهم غير ممزوجة صارت بالفسخ مفروزة كما كانت قبل الشركة ، وإن كانت أموالهم ممزوجة في الخارج فبالفسخ ترتفع الشركة العقديّة وتبقى الشركة المزجيّة ، ولا ترتفع المزجيّة إلا بالقسمة .

نعم ، لو أريد من إنشاء الشركة العقديّة إفادة خصوص الإذن في التجارة بعد

وجود الشركة الماليّة بسبب من الأسباب القهرية أو الاختيارية ، كان معنى الفسخ حينئذٍ هو الرجوع عن الإذن ، ولكن تبطل الشركة العقدية المفيدة للإذن بمثل « فسخنا » أو بقول أحدهم : « فسخنا » ، بخلاف ما إذا قال أحدهم : « عزلت » كما حكي عن العلامة تَتَكُّرُّ ؛ لما عرفت من أنَّ عزل طرف لا يستلزم رفع اليد عن عقد الشركة المفيدة للإذن ؛ لأنَّه في قوّة الوكالتين .

وأما ما في المستمسك : من أنَّ الإذن إيقاع وليس بعقد حتّى يتصوّر فيه الفسخ (٢٧) .

ففيه : أنَّه خلاف المفروض من حصول الإذن من قولهم : « اشتركنا وقبلنا » ؛ فإنَّه عقد وإن كان مساوياً للإذن المجرد - الذي هو من الإيقاعات - في إفادة جواز التصرف .

وعليه ، فلا وجه لبقاء الإذن مع رجوع أحدهم ؛ لأنَّ الرجوع المذكور فسخ للشركة العقدية المفيدة لمجرد الإذن - كما أوضح ذلك في الجواهر (٢٨) - بناءً على ثبوت عقد الشركة للإذن في التصرف .

ومما ذكرنا يظهر ما في إطلاق كلام السيّد الفقيه اليزدي ، حيث ذهب إلى بقاء الإذن لمن رجع عن إذنه لغيره (٢٩) ، مع أنَّك عرفت عدم بقائه إن كان الرجوع فسخاً للشركة العقدية المفيدة للجواز ، فتدبّر جيّداً .

المسألة الثامنة : لو ذكرنا في عقد الشركة أجلاً ، فقد ذهب السيّد الفقيه اليزدي تَتَكُّرُّ في العروة إلى أنَّه لا يلزم ، فيجوز لكلّ منهما الرجوع قبل انقضائه ، إلا أن يكون مشروطاً في ضمن عقد لازم فيكون لازماً (٣٠) .

وقال السيد الحكيم في المستمسك : « الظاهر أنَّه لا إشكال في الحكم المذكور عندهم ، وعَلَّوه : بأنَّ الشركة من العقود الجائزة فلا تلزم بالشرط . والإشكال فيه ظاهر ؛ إذ لم يثبت أنَّ الشركة التجارية من العقود ، فضلاً عن أن تكون

جائزة ، ولو سلّم فلا مانع من صحّة شرط اللزوم وعدم الفسخ إلى أجل في العقود الجائزة ، كما تقدّم من المصنّف ﷺ في أوائل المضاربة ، اللهم إلا أن يكون جوازها اقتضائياً ، فيكون الشرط مخالفاً للكتاب . لكن بناءً على هذا لا يصحّ وإن كان في عقد لازم - إلى أن قال : - فالتحقيق أنّ الوجه فيه : أنّ الشركة التجارية ليست إلا إيقاع الإذن من الشركاء ، والإذن لا يقبل اللزوم ضرورةً ، فيجوز للأذن العدول عن إذنه ما لم يكن سبب ملزم » (٣١) .

ولا يخفى ما فيه ؛ فإنّ التعبير بالإيقاع في الشركة التجارية مع أنّها تتقوّم بالطرفين ليس في محلّه ، ولا وجه لعدّها من الإيقاعات . ولعلّ سبب هذا التوهّم هو أنّ الشركة المذكورة تفيد فائدة الإذن ، ولكنّه كما ترى .

وفي مباني العروة - في وجه عدم لزوم عقد الشركة بذكر الأجل - قال : « إنّ الشركة من العقود الإذنيّة ، ولا ملزم للشريك للبقاء على إذنه ، بل له رفع اليد عنه متى شاء كما هو الحال في الوكالة . وتعيين الأجل في العقد الإذني يرجع إلى تعيين الأجل للإذن ، ولاريب في عدم لزومه ، فيجوز الرجوع قبل انقضائه ، إلا أن يكون مشروطاً في عقد لازم فيكون لازماً ؛ لكونه حينئذ من توابع العقد وشؤونه فيلزم بلزومه ، ومعه فلا أثر لرجوع المالك عن إذنه » (٣٢) .

ولا يذهب عليك أيضاً إنّ إرجاع شرط الأجل إلى تعيين الأجل للإذن خلاف الظاهر ؛ لأنّ الاستفادة من الشرط المذكور هو شرط عدم إعمال الرجوع مع أنّ العقد من العقود الإذنيّة ، فحينئذٍ إن قلنا بأنّ الشركة التجارية الدالّة على الإذن من العقود فمقتضى القاعدة هو أنّ الشرط المذكور في ضمنها أو ضمن عقد خارجي يوجب عدم جواز إعمال الرجوع .

ودعوى : أنّه شرط مخالف للكتاب والسنة لكون الجواز في العقود الإذنيّة اقتضائياً .

مندفعة : بأنّه لا دليل على كون الجواز اقتضائياً ، ولو شكّ فيه فالأصل هو

العدم ، هذا .

مضافاً إلى أنه لو كان كذلك لزم ألا يجوز شرط خلافه في عقدٍ خارجٍ لازم آخر أيضاً ، فتدبر جيداً .

المسألة التاسعة : إذا اشترطا في ضمن العقد كون العمل من أحدهما أو منهما مع استقلال كلٍّ منهما أو مع انضمامهما فهو المتّبع ، ولا يجوز التعدي .

وإن لم يشترطا ذلك في ضمن الشركة التملكيّة العقديّة لم يجز لواحد منهما التصرف إلا بإذن الآخر ، ومع الإذن بعد العقد أو الاشتراط فيه : فإن كان مقيداً بنوع خاصٍّ من التجارة لم يجز التعدي عنه ، وكذا مع تعيين كيفية خاصّة : لاختصاص الإذن بالنوع الخاصّ أو الكيفية الخاصّة .

وإن كان الإذن مطلقاً فاللازم هو الاقتصار على المتعارف من حيث النوع أو الكيفية ؛ وذلك للانصراف إليه عند عدم التعيين .

وإن تعدّى عمّا عيّن له أو عن المتعارف فقد ذهب السيّد الفقيه اليزدي تذكّر في المسألة السادسة إلى أنّه يضمن الخسارة والتلف ، ولكن يبقى الإذن بعد التعدي أيضاً ؛ إذ لا ينافي الضمان بقاءه (٣٣) .

وأورد عليه في مباني العروة : بأنّه مع التلف لا ينبغي الإشكال في ضمانه ؛ فإنّه وبتصرفه تصرفاً غير مأذون فيه يكون متعدياً ومتلفاً لمال الغير فيضمنه لا محالة ، ومعه لا مجال لبقاء الإذن على حاله ؛ لارتفاعه بارتفاع موضوعه ؛ أعني تلف المال .

وأما مع الخسارة فلا وجه لضمنه لها بالمرّة ؛ فإنّ العقد الصادر على خلاف ما عيّن له أو المتعارف لما لم يكن عقداً مأذوناً فيه كان عقداً فضولياً لا محالة ، ومعه فيختير المالك الشريك : بين إجازته وقبض الثمن المسمّى خاصّة ، وبين ردّه والمطالبة بماله على تقدير كونه موجوداً ، وبدله على تقدير تلفه ، وعلى كلا

التقديرين فلا يضمن الشريك البائع الخسارة . نعم ، ضمان العامل للخسارة في فرض التعدي حكم ثابت في المضاربة على خلاف القاعدة ؛ للنصوص الخاصة ، حيث دلّت على صحّة المعاملة عند مخالفة العامل المضارب لصاحب المال فيما اشترط عليه مع كون الربح - على تقديره - بينهما والخسارة عليه خاصة ، إلا أنّ التعديّ عنها إلى كلّ مورد يتصرّف فيه أحد في مال غيره بغير إذنه يحتاج إلى الدليل وهو مفقود (٣٤) .

وفيه :

أولاً : أنّه لا وجه لنفي الضمان للخسارة بالمرّة ؛ لأنّ الخسارات الناشئة من المقدمات - كالحمل والنقل وما يأخذه الدلال - هي بعهدة الشريك المتعديّ لو لم يجز الشريك الآخر المعاملات الفضوليّة وطالب بعين ماله إن كان موجوداً ، وبدلّه إن كان تالفاً ، فلا مجال لقوله : « وعلى كلا التقديرين فلا يضمن الشريك البائع الخسارة » ، هذا .

مضافاً إلى أنّ النقص في العين المشتركة يوجب الضمان مع التعديّ .

وثانياً : أنّ قدرة شراء المال لو نقصت بالتعديّ أمكن القول بضمان الشريك البائع المتعديّ بمقدار النقيصة المذكورة ؛ لأنّه ضرر .

وثالثاً : أنّ ارتفاع الإذن بالتلف من ناحية ارتفاع الشيء بارتفاع موضوعه صحيح فيما إذا تلف جميع مال الشركة ، وأمّا مع تلف بعضه فموضوع الإذن بالنسبة إلى غير التالف باقٍ .

ورابعاً : أنّ ارتفاع الإذن بالتلف إنّما هو في صورة ما إذا كان الإذن والشركة متقيدين بشخص المال ، وأمّا إذا كانا غير متقيدين بذلك بحيث إذا بدل شخص المال بشيء آخر بقي الإذن والشركة في البذل ، فحينئذٍ لا وجه لدعوى ارتفاع الإذن بالتلف من ناحية ارتفاع الشيء بارتفاع موضوعه ، فلا تغفل .

المسألة العاشرة : لو ادّعى أحدهما على الآخر الخيانة أو التفريط في الحفظ، فأنكر الآخر ، لزم عليه الحلف مع عدم إقامة المدّعي البيّنة ، وذلك واضح ؛ فإن مقتضى قواعد الدعوى هو أن المدّعي يُلزَم بالبيّنة ، ومع عدم إقامته إيّاها فليس على المنكر إلا اليمين . هذا ما أفاده في مباني العروة ^(٣٥) .

ولكن استدللّ في المستمسك على ذلك : بأنّه أمين ، وليس على الأمين إلا اليمين ^(٣٦) ، ولعلّ هذه القاعدة موردها هو ما إذا ادّعى الأمين شيئاً فقوله مقبول ولو باليمين ، والمفروض في المقام أنّه منكر وليس بمدّعٍ وإن لزم عليه الحلف .

نعم ، لو كان مورد هذه القاعدة أعمّ لكانت هذه القاعدة متوافقة مع قاعدة « البيّنة على المدّعي واليمين على من أنكر » .

المسألة الحادية عشرة : إذا ادّعى العامل التلف قبل قوله مع اليمين ؛ لأنّه أمين ، كما هو المشهور . وهذا تخصيص لعموم « البيّنة على المدّعي واليمين على من أنكر » .

وادّعي عليه الإجماع المنقول والمحصل ، بل المحكي عن أبي عليّ وأبي الصلاح ^(٣٧) أنّه لا يمين عليه إلا مع التهمة ؛ للمرسل : « لا يمين عليه إذا كان ثقة غير مرتاب » ^(٣٨) ، بل عن الصدوق والشيخ الطوسي في النهاية وابن حمزة ^(٣٩) أنّه لا يمين عليه مطلقاً .

وذهب في الجواهر إلى لزوم اليمين مطلقاً ؛ لقاعدة انحصار ثبوت الدعوى بالبيّنة واليمين ^(٤٠) .

وكيف كان ، فالظاهر من العبارات : أنّه لا ضمان على الأمين سواء قلنا بلزوم اليمين أم لم نقل ، وسواء كان متّهماً أم لم يكن .

ولكن قال السيّد المحقّق الخوئي تدبّر : « إنّ مقتضى النصوص الواردة في دعوى الأمين التلف هو التفصيل بين كونه متّهماً وعدمه : ففي الأوّل يُلزَم بالبدل

ما لم يَقم البيّنة على العدم ، في حين يُقبل قوله في الثاني مع يمينه ما لم يَقم المدّعي البيّنة » (٤١) .

ويمكن أن يقال : إنّ النصوص المشار إليها مختصة بباب الإجارة ، ولا تشمل سائر الموارد التي منها الشركة . وأمّا قوله ﷺ في صحيحة أبي بصير : « على نحو من العامل إن كان مأموناً فليس عليه شيء ، وإن كان غير مأمون فهو ضامن » (٤٢) فهو مسبوق بالسؤال عن رجل استأجر جملاً فيكسر الذي يحمل أو يهريقه ، فشموله لغير مورد الإجارة محلّ تأمل ، هذا .

مضافاً إلى أنّ الأصحاب لم يفتوا بضمان الأمين ولو كان متّهماً . ويؤيد ذلك بعض المرسلات :

منها : ما عن المقنع عن الصادق ﷺ عن المودع إذا كان غير ثقة هل يقبل قوله ؟ قال : « نعم ، ولا يمين عليه » (٤٣) .

ومنها : ما روي عن أبي جعفر ﷺ : « لم يخنك الأمين ، ولكنك ائتمنت الخائن » (٤٤) ، بناءً على أنّ المراد من هذا وشبهه الحكم شرعاً بعدم خيانة كلّ أمين لك وأنّه متى ائتمنته كان غير خائن لك شرعاً .

ومنها : ما روي عن الصادق ﷺ : « ليس لك أن تأتمن من خانك ، ولا تتهم من ائتمنت » (٤٥) .

وغير ذلك من الأخبار الدالة على قبول قول الأمين . ومن المعلوم أنّه مع قبول قوله لا ضمان ؛ وإلا فهو منافٍ لقبول قوله ، كما لا يخفى .

المسألة الثانية عشرة : تبطل الشركة بالموت ؛ لانتقال المال إلى الوارث ، فلا يجوز التصرف بغير إذنه . وكذا الحال فيما لو كان عقد الشركة مع وليّ شريكه ؛ لأنّ موته يمنعه من جواز التصرف في المال المشترك ما لم يأذن الولي الجديد في ذلك ؛ فإنّ إذن الولي الأوّل يسقط بانتهاء زمان ولايته .

وكذا تبطل الشركة بعروض الفلس ؛ فإنه مع حجر الحاكم تصير الأموال تحت سلطان الحاكم الشرعي، فلا يجوز التصرف فيها بغير إذنه .

ولا يخفى عليك أن المراد من عدم جواز التصرف بدون إذن الوراث أو الولي ونحوهما - كالوصي - هو عدم جواز التصرف المعاملي ؛ إذ بدون إذنهم تكون المعاملات فضولية . نعم ، يمكن دعوى حلية التبدلات بإحراز رضا الوراث والأولياء ؛ لأنّ التصرف في الأعيان مع إحراز الرضاية جائز ، ولكن تبقى المعاملات فضولية حتى يستأذن منهم ويأذنوا ؛ لعدم كفاية الرضا في صحة المعاملات ، كما لا يخفى .

ثم إن السيد الفقيه اليزدي تكلّل الحق الجنون والإغماء والسفه بالموت في بطلان الشركة (٤٦) .

ولكن أورد عليه في المستمسك : بأنّ ذلك غير ظاهر لولا ظهور الإجماع ، وكما أنّ الإذن لا يبطل بالنوم لا يبطل عرفاً بالإغماء والجنون والسفه ، وإذا شكّ فالاستصحاب كافٍ في ترتيب الأحكام (٤٧) .

وأجاب عنه في مباني العروة : بأنّ حكم المجنون حكم الحيوانات من حيث فقدانه للأهلية ، وحيث إنّ جواز التصرف متوقّف على الإذن بقاءً ، وهو منتفٍ في المقام نظراً لانعدام أهليته ، فلا مجيئ عن الالتزام ببطلان الشركة وعدم جواز تصرف الآخر في المال المشترك ... إلى أن قال في المغمى عليه : بأنّه ملحق بالمجنون ؛ فإنه لا يقاس بالنائم على ما هو المتسالم عليه بينهم ؛ فإنّ الإذن السابق لا أثر له ، واللاحق ساقط الاعتبار ؛ لانتهاء أهلية المجيز ... وإلى أن قال في السفه : يظهر وجهه ممّا تقدّم ؛ فإنّ جواز الإذن متوقّف على صلاحية الآذن وأهليته للقيام بذلك التصرف مباشرةً ، وحيث إنّّه مفقود في المقام فلا اعتبار بإذنه .

وبعبارة أخرى : إنّ العقود الجائزة متقوّمة بالإذن حدوثاً وبقاءً ، فتنتفي بمجرد

انتقائه ، وحيث إنّ المحجور عليه (بالسفه) ليس له التصرف في ماله فليس له حقّ الإذن في ذلك فعلاً بقاءً أيضاً ، ومعه فلا يجوز للمأذون سابقاً التصرف فيه؛ لانتفاء الإذن الفعلي ، وعدم تأثير الإذن السابق ^(٤٨) .

ولقد أفاد وأجاد في المجنون والسفيه ؛ لوضوح فقدان أهليتهما بمجرد عروض الجنون والسفاهة . وأمّا المغمى عليه فما ذكره في المستمسك فيه قوي ؛ لأنّ الأهلية فيه - كالنائم - باقية ولو في حال الإغماء ، كبقاء أهلية النائم في حال النوم ، بخلاف المجنون والسفيه ، ومع الشكّ نستصحب بقاء الأهلية في المغمى عليه .

المسألة الثالثة عشرة : إذا بطلت الشركة المفيدة للإذن بعروض أحد الأمور المذكورة على بعض الشركاء ، لا تبطل الشركة الخارجية الحاصلة بالمزج أو الإرث أو غيرهما ، فإنّها باقية على حالها . نعم ، ما قرّراه في ضمن عقد الشركة من زيادة أحدهما في النماء بالنسبة إلى ماله أو نقصان الخسارة فهو باطل ؛ لأنّه من توابع الإذن السابق ، والمفروض انتفاء الإذن السابق بعروض أحد الأمور المذكورة .

المسألة الرابعة عشرة : إذا تبين بطلان الشركة المفيدة للإذن في التصرف من ناحية فقدان شروط العاقد - من العقل والبلوغ وعدم المحجورية من ناحية الفلس وعدم السفاهة - فالمعاملات الواقعة في تلك الحال محكومة بالبطلان سواء كانت واقعة قبل تبين البطلان أو بعده ؛ لفقدان شرائط الصحة ؛ إذ لا عبرة بإذن المجنون أو الصغير أو المحجور عليه ، فالعقد من هؤلاء الأشخاص كالعدم ؛ لفقدان الإذن فيه .

وأما إذا تبين البطلان من ناحية فقدان شرائط عقد الشركة ، أمكن القول بصحة المعاملات الواقعة ؛ فإنّ صحة تلك المعاملات لا تتوقّف على صحة عقد الشركة ، بل هي متوقّفة على تحقّق الإذن ، والمفروض أنّ الإذن موجود فيما إذا

لم يكن الإذن متقيّداً بصحة عقد الشركة ، بل مقتضى ما ذكر صحة المعاملات ولو تبينّ البطلان ؛ لأنّ المعيار في الصحة هو صدورهما مع إذن المالك ، والمفروض أنّ الإذن موجود قبل تبينّ البطلان وبعده ، بناءً على أنّه لا منافاة بين العلم بالفساد وبقاء الإذن ؛ لأنّ الفساد المعلوم هو فساد عقد الشركة لا فساد المعاملات ، ويجتمع الإذن بالمعاملة مع العلم بفساد عقد الشركة .

المسألة الخامسة عشرة : هل يستحقّ العامل أجره في الشركة أو لا يستحقّ ؟ -

الظاهر هو الأوّل مع عدم قيام قرينة على أنّ العمل على سبيل المجّان والتبرّع إذا أتى بالعمل مع إذن الآخر وأمره به ، فإنّ العمل محترم وصادر عن أمره لا على سبيل المجّان والتبرّع .

ودعوى : أنّ بناء العقلاء على المجّان والتبرّع في الشركة .

مندفعة : بعدم ثبوت ذلك ، بل لعلّ الأمر على خلاف .

ثمّ لو جعل الزيادة في الربح للعامل لم يكن ذلك بنفسه قرينة على أنّ العمل مجّانيّ وتبرّعيّ ، نعم لو قامت قرينة على ذلك فهو . وكيف كان ، فإنّ ذكر المسمّى للأجرة فهو مورد الاستحقاق ، وإلا فأجرة المثل .

هذا كلّه بالنسبة إلى الشركة الصحيحة ، وأمّا الشركة الباطلة فالعامل يستحقّ أجرة المثل إذا كان سبب البطلان فقدان شروط الشركة لا شروط العاقد ؛ فإنّ العمل مسبوق بالإذن في صورة فقدان شروط الشركة ، والمفروض أنّه لم يأت بالعمل على سبيل المجّان سواء علم بفقدان الشرائط أو لم يعلم ؛ إذ مع العلم بفقدان الشرائط لم يقصد المجّانيّة أيضاً ، وحيث إنّ الإذن مع بطلان الشركة موجود فالعامل يستحقّ أجرة المثل ولو كانت زائدة على المقدار الذي جعل للعامل في عقد الشركة زائداً على سهمه من الربح ؛ فإنّ المجعول المذكور لا

يكون قرينة على إرادة المجانية . نعم ، حيث كان العقد فاسداً لم يستحقّ الزيادة المجعولة ، بخلاف أجرة المثل ؛ فإنّه مع عدم قصد المجانية يستحقّها ولو كانت زائدة على الزيادة المجعولة .

وأما ما في مباني العروة من أنّ في فرض اشتراط الزيادة فهو إنّما يستحقّ أجرة المثل فيما إذا لم تزد الزيادة التي كانت له على تقدير الصحة ، وإلا فلا يستحقّ الزائد عنها ؛ لإقدامه على عدم استحقاقه والتبرّع بهذا المقدار ، فهو في الحقيقة إنّما يستحقّ أقلّ الأمرين : من الزيادة وأجرة المثل ^(٤٩) .

فمنظور فيه ؛ لما عرفت من أنّ الجعل المذكور لا يلزم التبرّع بالنسبة إلى العمل ، هذا .

مضافاً إلى أنّه لو سلّمنا ذلك فهو متقيّد بتوهم الصحة ، ومع البطلان فهو مستحقّ لأجرة المثل ؛ ولذا أفتى الأصحاب باستحقاق أجرة المثل عند ظهور بطلان الإجارة في سائر المقامات ، ولم يلتزم أحد بأقلّ الأمرين : من المسمّى وأجرة المثل ، فتدبّر جيّداً .

ومما ذكر يظهر ما في مباني العروة ، فراجع .

المسألة السادسة عشرة : إذا اشترى أحد الشريكين متاعاً وادّعى أنّه اشتراه لنفسه ، وادّعى الآخر أنّه اشتراه بالشركة ، قال السيّد الفقيه اليزدي تدرّج : « فمع عدم البيّنة : القول قول المشتري مع اليمين ؛ لأنّه أعرف بنيّته » ^(٥٠) .

ووجّهه في المستمسك بقوله : « يشير هذا التعليل إلى القاعدة المشهورة في كلام الأصحاب : من قبول قول من لا يُعرّف المقول إلا من قبله ، ويظهر أنّها من القواعد المعوّل عليها عند العقلاء ، ولولاها يلزم تعطيل أحكام القول ؛ إذ لا طريق إلى إثبات موضوعها ، ويقتضيها قاعدة « من ملك شيئاً ملك الإقرار به » المدّعى عليها الإجماع في كلام الأصحاب » ^(٥١) .

وربما يقال : إنّ وجه تقديم قول المشتري هو كونه منكراً والشريك الآخر مدّعياً ؛ لأنّ قول المشتري موافق للأصل ، وهو ظاهر العقد وإطلاقه ، بخلاف قول الشريك ؛ فإنّه تقييد زائد ويحتاج إلى مؤونة زائدة .

ولعلّ ما في مباني العروة يؤول إليه ، حيث قال في وجه تقديم قول العاقد المشتري - في ذيل قول السيّد الفقيه اليزدي : « القول قوله [أي المشتري] مع اليمين ؛ لأنّه أعرف بنيّته » - : « بل لظهور إطلاق البيع والعقد وبطبعه الأوّلي في كونه للعاقد نفسه ، وكونه للغير تقييد يحتاج إلى مؤونة زائدة ؛ ومن هنا فعلى مدّعيه الإثبات ، وإلا فالأصل عدمه » (٥٢) .

ولكنّه محلّ تأمل ؛ لأنّ العقد السببي لو سمعه الشريك وغيره لأمكن الاستدلال بظاهر إطلاقه على أن يكون العقد لنفسه ، وأمّا إذا فرض أنّه لم يسمعه أحد وإنّما ادّعى العاقد أنّه بنفسه أوقعه كذا ، فلا مجال للاستدلال بظاهر إطلاقه ؛ فإنّه فرع سماعه والمفروض عدمه ، فالأولى هو الاستدلال بما استدلّ به السيّد الفقيه اليزدي (٥٣) من أنّ الفاعل أعرف بنيّته ، وهو الذي عليه بناء العقلاء وحكمة اعتبار قوله هو الانسداد ؛ إذ لو لم يعتبر قوله لزم تعطيل أحكام القول ؛ إذ لا طريق إلى إثبات موضوعها كما أفاد في المستمسك (٥٤) .

المسألة السابعة عشرة : إذا اشترى أحدهما متاعاً وادّعى أنّه اشتراه بالشركة ، وقال الآخر أنّه اشتراه لنفسه ، قال السيّد الفقيه اليزدي تدرّج : « فمع عدم البيّنة القول قوله مع اليمين ؛ لأنّه أعرف ، ولأنّه أمين » (٥٥) .

ولا إشكال في الاستدلال الأوّل ، وهو قوله : « لأنّه أعرف » ، ولكن أورد عليه في المستمسك من جهة استدلاله الثاني حيث قال : « لا يظهر دليل على كليّة سماع قول الأمين إلا في حال الإخبار عن وقوع الفعل المؤتمن عليه ، كما إذا أخبرت الجارية بغسل الثوب الذي كلّفت بغسله - ثمّ قال : - فكان الأوّلي

للمصنّف ﷺ أن يقول : لآته أمين على أداء الفعل الذي أخبر عن وقوعه « (٥٦) ، وعليه أن يعلل بأنه أخبر عن وقوع الفعل المؤتمن عليه . ولكن لا يخفى عليك أن المقام من موارد سماع قول الأمين ؛ لآته إخبار عما وكل فيه بالحمل الشائع الصناعي ، ولذا أضاف السيّد الفقيه اليزدي ﷺ هنا قوله : « ولآته أمين » ، بخلاف المسألة المتقدّمة ، فإنّه أخبر عن فعل نفسه ، ومع كون الفعل لنفسه لا وجه للتعليل بأنه أمين ، بخلاف المقام فإنّه إخبار عما وكل فيه من الفعل المؤتمن عليه ، والتعليل بأنه أمين مناسب له أيضاً .

قال في مباني العروة في وجه المسألة : « بل للسيرة العقلانيّة والمنتشّريّة القطعيّة على قبول قول الوكيل فيما هو وكيل فيه ، ودخوله تحت قاعدة « من ملك شيئاً ملك الإقرار به » التي أرسلت في كلماتهم إرسال المسلّمات .

نعم ، لو ادّعى الشريك كذبه في ذلك كان له إحلافه على ما تقتضيه قواعد الدعوى » (٥٧) .

ولا يخفى ما في الإضراب بعد إفادة عبارة السيّد ذلك أيضاً بقوله : « ولآته أمين » ؛ إذ المراد منه أن المشتري أمين وادّعى وقوع الفعل المؤتمن عليه ، فقوله مقبول عند العقلاء .

اللهمّ إلا أن يكون المراد من الإضراب أنّه لا يلزم الحلف إلا عند ادّعاء الشريك كذبه في ذلك ؛ وإلا فالبناء ثابت على قبول قول الأمين فيما وكل فيه من دون حاجة إلى الحلف ، فتدبر جيّداً .

الهوامش

(١) مستمسك العروة الوثقى ١٣ : ٢٩ .

(٢) مباني العروة ٣ : ٢٥٧ .

- (٣) المختلف ٦ : ٢٥١ . القواعد ٢ : ٣٣٢ .
- (٤) كفاية الأحكام : ١١٩ .
- (٥) جواهر الكلام ٢٥ : ٧ .
- (٦) العروة الوثقى ٥ : ٢٧٦ .
- (٧) وسائل الشيعة ٢١ : ٢٧٦ ، ب ٢٠ من المهور ، ح ٤ .
- (٨) انظر : العروة الوثقى ٥ : ٢٧٧ .
- (٩) المصدر السابق .
- (١٠) المصدر السابق .
- (١١) السنن الكبرى ٦ : ١٠٠ . بحار الأنوار ٢ : ٢٧٢ ، ح ٧ .
- (١٢) وسائل الشيعة ١٨ : ٤٤٤ ، ب ٤ من أحكام الصلح ، ح ١ .
- (١٣) انظر : جامع المدارك ٣ : ٣٩٦ .
- (١٤) مباني العروة ٣ : ٢٦٠ .
- (١٥) جامع المقاصد ٨ : ٢٤ - ٢٥ .
- (١٦) مستمسك العروة الوثقى ١٣ : ٣١ .
- (١٧) العروة الوثقى ٥ : ٢٧٩ .
- (١٨) مستمسك العروة الوثقى ١٣ : ٣٥ .
- (١٩) مباني العروة ٣ : ٢٦٣ .
- (٢٠) وسائل الشيعة ١٨ : ٤٤٤ ، ب ٤ من أحكام الصلح ، ح ١ .
- (٢١) وسائل الشيعة ١٩ : ٧ ، ب ١ من أحكام الشركة ، ح ٨ .
- (٢٢) مباني العروة ٣ : ٢٦٠ - ٢٦١ .
- (٢٣) انظر : العروة الوثقى ٥ : ٢٧٨ ، كتاب الشركة .
- (٢٤) انظر مستمسك العروة الوثقى ١٣ : ٣٢ .
- (٢٥) العروة الوثقى ٥ : ٢٧٩ - ٢٨١ ، مسألة ٨ من كتاب الشركة .
- (٢٦) جواهر الكلام ٢٦ : ٣٠٦ - ٣٠٧ .
- (٢٧) مستمسك العروة الوثقى ١٣ : ١٣ .
- (٢٨) جواهر الكلام ٢٦ : ٣٠٦ .
- (٢٩) العروة الوثقى ٥ : ٢٨١ .
- (٣٠) المصدر السابق .

- (٣١) مستمسك العروة الوثقى ١٣ : ٤٠ - ٤١ .
- (٣٢) مباني العروة ٣ : ٢٦٨ .
- (٣٣) العروة الوثقى ٥ : ٢٧٩ - ٢٨٠ .
- (٣٤) مباني العروة ٣ : ٢٦٤ - ٢٦٥ .
- (٣٥) المصدر السابق .
- (٣٦) مستمسك العروة الوثقى ١٣ : ٤١ .
- (٣٧) انظر : جواهر الكلام ٢٧ : ١٤٧ .
- (٣٨) رواه مرسلاً في غنية النزوع : ٢٨٣ وروي نحوه في وسائل الشيعة ١٩ : ٨٠ ، ب ٤ من الوديعة ، ح ٧ .
- (٣٩) انظر : جواهر الكلام ٢٧ : ١٤٧ .
- (٤٠) جواهر الكلام ٢٧ : ١٤٧ - ١٤٨ .
- (٤١) مباني العروة ٣ : ٢٦٩ .
- (٤٢) وسائل الشيعة ١٩ : ١٤٤ - ١٤٥ ، ب ٢٩ من أحكام الإجارة ، ح ١١ .
- (٤٣) المصدر السابق : ٨٠ ، ب ٤ من الوديعة ، ح ٧ .
- (٤٤) المصدر السابق : ح ٨ .
- (٤٥) المصدر السابق : ٨١ ، ح ١٠ .
- (٤٦) العروة الوثقى ٥ : ٢٨٢ .
- (٤٧) مستمسك العروة الوثقى ١٣ : ٤٢ .
- (٤٨) انظر : مباني العروة ٣ : ٢٦٩ - ٢٧٠ .
- (٤٩) المصدر السابق : ٢٧٤ .
- (٥٠) العروة الوثقى ٥ : ٢٣٩ .
- (٥١) مستمسك العروة الوثقى ١٣ : ٤٤ .
- (٥٢) مباني العروة ٣ : ٢٧٤ .
- (٥٣) العروة الوثقى ٥ : ٢٣٩ .
- (٥٤) مستمسك العروة الوثقى ١٣ : ٤٤ .
- (٥٥) العروة الوثقى ٥ : ٢٨٣ .
- (٥٦) مستمسك العروة الوثقى ١٣ : ٤٤ .
- (٥٧) مباني العروة ٣ : ٢٧٤ - ٢٧٥ .

حقوق الطبع والنشر محفوظة أم لا ؟ القسم الأول

□ عبد الحليم عوض الحلي

تمهيد :

إنَّ من جملة الموضوعات التي لم تكن موجودة في عصر صاحب الشريعة المقدسة ﷺ والأوصياء من بعده ، وحدثت بعد ذلك مسألة حقوق الطبع والنشر ، وهذه المسألة بدأت تأخذ طابع الجدِّية بعد أن انتشرت صناعة الطباعة والتأليف والترجمة وتحقيق المخطوطات ، وغير ذلك من النشاطات العلمية والثقافية .

وقد كثرت الحاجة إلى تحرير هذه المسألة ففهيماً في العصر الحاضر خصوصاً بعد نزول أشرطة الكمبيوتر المعروفة بـ (CD) إلى السوق ؛ فإنَّ الناس كثيراً ما يسألون عن جواز وعدم جواز تكثير مثل هذه الأشرطة بدون إجازة من مالكيها الأصلي .

ونحن عندما نقول : إنَّ هذه المسألة من المسائل المستحدثة مقصودنا من ذلك أنَّها من المسائل المستحدث موضوعها ، فإنَّ الموضوع للمسألة الشرعية - وهو حق الطبع وحق النشر هنا - من المواضيع المستحدثة التي تولدت بعد انتشار صناعة الطباعة ، كما عرفت .

المقدمة الاولى : تحرير محل النزاع

محلّ البحث هنا يكون في ثبوت المحمول للموضوع وهو الاحترام لهذه الحقوق وعدمه بعد تسليم كونه حقاً عرفاً ، بمعنى أنّ الشريعة الإسلامية هل تحترم مثل هذه الحقوق أو أنّها لا تحترمها ؟

وبعبارة أدقّ : هل إنّ تأليف الكتاب أو تحقيقه أو نشره يولّد حقاً يختص بالمؤلف تحترمه الشريعة أو لم يكن الأمر كذلك ؟

وبالنتيجة يمكننا أن نخوض في البحث في مرحلتين :

المرحلة الأولى : هل إنّ المنع من تكثير ونشر الكتب حقّ للمؤلف أم لا ؟ وما هي مناشئ هذا الحقّ ؟

المرحلة الثانية : لو سلّمنا أنّ المنع من النشر والتكثير من الحقوق ، هل إنّ هذا النوع من الحقوق محترم شرعاً أو لا ؟

هذا ، وإنّ هناك ثلاث حالات للمؤلف والناشر : فإمّا أن يكتب عبارة : « حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف » ، أو أن يكتب عبارة تجويز طبع ونشر الكتاب لكلّ أحد ، أو أن يسكت من دون التعرّض لإثبات الحق لنفسه أو لبيان الانصراف عنه .

ومحلّ الكلام هنا في الحالتين الأولى والثالثة ، ويمكن أن نحمل الحالة الثالثة على الثانية ونجعلها بمنزلة الانصراف عن الحق ، فيبقى البحث في الحالة الاولى .

ثمّ إنّّه بناءً على حفظ حقوق الطبع للناشر أو للمؤلف أو للمؤسسة التحقيقية التي اهتمّت بالكتاب يأتي هنا بحث آخر هو : إلى متى يستمرّ هذا الحق للمتصدّي؟ هل إنّ هذه السلطة تكون له مادام الكتاب تحت يده ولم يخرج إلى

السوق أو إنّ هذا الحق والسلطة على المنع من النشر والتكثير خاصّ بالتصديّ في الطبعة الأولى وإذا خرج الكتاب إلى السوق فقد انقطعت العلاقة بين الكتاب وبين صاحبه ؟

أو إنّ الحقّ يستمرّ إلى آخر العمر وينتهي بموته؟

أو إنّ الحقّ يستمرّ ويصل للورثة من بعده ؟

ثم إنّّه إذا تصدّى الغير للطبع والنشر بدون إجازة من المؤلف أو الناشر ، بل شرع في النشر والتكثير مع منع المؤلف ، هنا هل تكون المطبوعات شرعاً ملكاً للمصديّ للطبع أو إنّ المؤلف الأصليّ يكون له شيء منها ؟

وبعبارة أخرى أدقّ : هل يوجد أثر وضعيّ شرعيّ يترتب على تلك العبارة المكتوبة على أوّل الكتاب وهي عبارة « حقوق الطبع محفوظة للمؤلف أم لا » ؟

وهل يجوز للمؤلف أن يعطي هذا الحق للغير مثل الناشر ويأخذ بازائه شيئاً من المال أو لا يجوز ذلك ؟ وما هو الوجه في أخذه ؟

هذه جملة من الأسئلة نتجت بسبب تطوّر صنعة الطباعة والنشر وتكثير الكتب وأشرطة المسجلات وأجهزة الكمبيوتر .

الغاية من المنع

ثم إنّ الغاية من منع الغير من تكثير الكتاب أو الشريط المسجل أو غير ذلك قد تكون لأجل الاختصاص بالأرباح الماديّة التي تحصل نتيجة البيع بعد النشر والتكثير ، فإنّ المصديّ للكتاب أعمّ من المؤلف أو الناشر أو المحقّق يريد أن يستأثر بكلّ النتائج الماديّة له .

وقد تكون إرادة المنع من النشر والتكثير لأجل أمر آخر يرتبط بذات المؤلف من حيث رغبته في إعادة النظر في الكتاب بعد نفاذ الطبعة الأولى من السوق .

المعروف بين علماء الإسلام أنّ أمر تكثير ونشر الكتب سائغ وجائز لأصحابها ، بل إنّ النشر والتكثير في بعض الموارد مطلوب ، وعلى هذا فإذا تصدّى صاحب بالحقّ - المؤلف أو دار النشر أو المؤسسة التي اهتمت بطبع الكتاب وتحقيقه - لنشر الكتاب فإنّ أثر هذا العمل ونتائجه الماديّة تكون لهم بلا ريب ، وأنّ مثل هذا العمل خارج عن محلّ بحثنا .

المقدّمة الثانية : الحقوق على قسمين

إنّه يمكن لشخص أن يقسم الحقوق إلى نوعين :

النوع الأول هو الحقوق الشرعية ، والنوع الثاني هو الحقوق العرفيّة .

أمّا الحقوق الشرعية فهي الحقوق التي ثبتت بتأسيس من الشارع المقدّس ، مثل : حق خيار الحيوان الثابت للمشتري قبل انتهاء ثلاثة أيام من عملية البيع ، ومثل حق خيار المجلس الثابت للمتبايعين مادام في المجلس وغير ذلك ممّا ورد ذكره في الشريعة المقدّسة .

وأمّا الحقوق العرفيّة فهي الحقوق التي لم يؤسّسها الشارع المقدّس ، وأنّ العرف يرى ثبوت مثل هذا النوع من الحقوق .

وهنا يمكننا أن نقول : إنّ الحقوق العرفيّة تنقسم إلى قسمين : قسم ممضى شرعاً بحيث يجب احترامه ومراعاته ، وقسم غير ممضى شرعاً .

ونحن في هذا البحث نريد أن نصل إلى أنّ حقوق الطبع والنشر ثابتة شرعاً بعد تسليم ثبوتها عرفاً أو إنّها غير ثابتة شرعاً ؟

المقدمة الثالثة : تشخيص الموضوعات بيد العرف

لا إشكال في أنّ تشخيص موضوعات الأحكام وكذا تطبيق العناوين على المصاديق موكول إلى العرف ، ضرورة أنّ الشارع المقدّس كواحد منهم في إلقاء الخطابات ، وليس له منهج خاص ولا طريقة خاصة به في تشخيص موضوعات الأحكام .

فآليات والأخبار الواردة في الأحكام الشرعية يكون فهمها وتشخيص موضوعاتها بحسب العناوين والمفاهيم وتشخيص مصاديقها بحسب الواقع والخارج بيد العرف العام ، لا العقل البرهاني الدقيق ، فإذا قال الشارع المقدّس : الدم نجس يكون الاعتبار في تشخيص مفهوم الدم ومصادقه بنظر العرف ، فالموضوع للنجاسة هو عنوان الدم عرفاً ، ومصادقه ما يراه العرف بحسب الخارج دماً .

ثم إنّ المراد من تشخيص العرف ليس ما هو المتداول في لسان بعضهم من التشخيص المسامحي والمسامحة العرفية ، فإنّ العرف قد يتسامح كما في بعض الموضوعات التي لا يعتنى بها كالتبن والكأ ولا يتسامح في بعضها كالذهب ونحوه ، والميزان في موضوعات الأحكام الشرعية تشخيص العرف الدقيق لا المتسامح ، إلا أن تقوم قرينة على أنّ الشارع أيضاً تسامح في موضوع من الموضوعات فيتبع .

وخلاصة هذا الكلام : أنّ المدار والملاك في نجاسة الفقاع - مثلاً - هو تسميته فقاع عرفاً أو ظهر من شربه السكر ، لا مطلق ماء الشعير ، فإنّ تشخيص الموضوعات الخارجية للأحكام الشرعية بيد العرف .

جاء في مصباح الفقيه : أنّ المرجع في تشخيص الموضوعات للأحكام الشرعية التي ليس لها حقيقة شرعية هو الصدق العرفي ، فلا مسرح للتشبّث بالاصول والقواعد في مقابله ^(١) .

المقدمة الرابعة : انتفاء الصدق العرفي

قد اتضح من خلال الكلام السابق أنّ تحديد مفاهيم موضوعات الأحكام الشرعية يكون بيد العرف وكذلك تطبيق المفاهيم على المصاديق يكون بيد العرف ، والسؤال الآتي ما هو الموقف لو انتفى الصدق العرفي ؟ وإلى أين يكون الملتهجاً لو لم يتمكّن العرف من تطبيق المفهوم على مصداقه ؟

يقول الشيخ الهمداني في هذا المجال : لو انتفى الصدق العرفي بحيث حصل الشك في اندراج هذا الفرد تحت المطلق أو المضاف يجب الرجوع في تشخيصه إلى ما يقتضيه الأصل الموضوعي إن أمكن تعيين أحد الموضوعين بالأصل كما لو شك في إضافة الماء باختلاطه بالمضاف أو شيء من الجوامد من تراب ونحوه شيئاً فشيئاً أو شك في إطلاق المضاف لا متزاجه بالمطلق شيئاً فشيئاً على وجه يعدّ المشكوك بنظر العرف بعد المسامحة العرفية عين الموضوع الذي كان في السابق ماءً مطلقاً أو مائعاً مضافاً ، المرجع حينئذٍ استصحاب حالته السابقة دون الأصول الجارية في نفس الأحكام ؛ لحكومته عليها ^(٢) .

أهل الخبرة :

وهناك طريق آخر وهو الرجوع إلى أهل الخبرة ، ولأجل هذا قال بعض العلماء في هذا المجال : « ولعلّ الأقوى في المقام ونحوه ممّا يتعذّر العلم وما بحكمه من البيّنة في تشخيص الموضوعات التي يترتب عليها الأحكام الرجوع إلى الظنّ الحاصل من أهل الخبرة في تشخيصها سواء كان الشك في مفهوم الموضوعات أو في مصاديقها .

فإنّ المرجع في ذلك العرف الخاص ، كما عليه بناء العقلاء في معرفة ما يتعلّق به أغراضهم من ذلك ، ومنه الظنون الرجالية ، والحاصل من قول اللغويين .

ويرشد إليه صحيحة عمّار الساباطي في معرفة المواقيت عن الصادق (عليه السلام) ، قال : « يجزيك إذا لم تعرف العقيق أن تسأل الناس والأعراب عن ذلك » .

وكلمة « يجزيك » ظاهرة في كفاية الظنّ الحاصل من جواب الشخص الذي سأله ؛ إذ ما وراء العلم من شيء غير الظنّ « (٣) فإذن المعتبر في تحديد موضوعات الاحكام الشرعية هو الظن ان لم يمكن تحصيل القطع واليقين .

وعملية الاستنباط إنّما هي عملية تشخيص الحكم للموضوع بعد تحديده وتشخيصه ، ولا شك أن المعاشية الحياتية للحوادث لها دور كبير في تشخيص الموضوعات وتحديدها وفهم طبيعة الحكم المناسب المستفاد من الادلة .

ولعلّ هذا الفهم لعملية الاستنباط هو الذي جعل الامام الحكيم يهتم بقضية الارتكاز العرفي ، كما أنّه يفتح آفاقاً في عملية الاجتهاد لا يمكن حصرها في العملية التجريدية المحصورة بين النصوص والتصورات والفروض ، وقد يضيف للاجتهاد والأعلمية شرطاً جديداً وبعداً ومحتوى أصيلاً يحتاج فيه مثل هذا الفهم إلى المعاشية (٤) .

المقدمة الخامسة : الموضوعات على قسمين

القسم الأوّل : موضوعات صرفة كتشخيص أنّ هذا المائع خمر مثلاً ، وهذا القسم من الموضوعات يكون تشخيصه بيد المكلف .

القسم الثاني : الموضوعات مستنبطة ، وهي التي يعود تشخيصها إلى شؤون المجتهد ، كتشخيص أنّ الغناء هو الصوت المطرب لا كلّ صوت اشتمل على ترجيع من غير طرب .

والموضوعات المستنبطة على نحوين :

الأول : هو الثابت بحيث لا يتغيّر باختلاف الزمان والمكان ، ومثاله الغناء .

الثاني : هو المتغير بحيث يتأثر بالظروف المحيطة ، وبما أن الأحكام تتغير بتغير المواضيع ، وتدور مدارها فمن هنا كان تشخيص الموضوعات المستنبطة المتغيرة له دخل في الاجتهاد .

جاء في الأصول العامة للفقهاء المقارن للسيد محمد تقي الحكيم : « أن جميع القضايا الشرعية إنما وردت على سبيل القضايا الحقيقة لا القضايا الخارجية ، فلا تتكفل تشخيص وتعيين موضوعاتها خارجاً ، وإنما يترك تشخيص الموضوعات إلى المكلفين أنفسهم بالطرق والقواعد المجعولة من قبل الشارع لذلك ، ومن هنا قيل : إن القضية لا تعين موضوعها خارجاً إذا كانت قضية حقيقة ، فالدليل الذي يأمرك بالصلاة خلف العادل ، لا يعين لك أن فلاناً مثلاً عادل أو غير عادل وهذا من الواضحات » (٥) .

وبعد طي هذه المقدمات نستعرض أولاً الأدلة التي استدلل بها أو يمكن أن يستدل بها لعدم احترام حقوق الطبع ، ثم نستعرض أدلة الطرف الآخر ثانياً ، وثالثاً الإشارة الى بعض الآثار المترتبة على ثبوت الحق ، ورابعاً بحث بعض الصور والحالات لثبوت حق الطبع ، وخامساً التعرض الى بعض التطبيقات العملية ، وسادساً بحث حكم الأقراص الكمبيوترية ، فصارت ستة بحوث مضافاً الى المقدمة والى فتاوى الفقهاء التي جمعناها ضمن ملحق آخر البحث .

البحث الأول : أدلة عدم احترام حقوق الطبع

يمكن أن يستدل لجواز تكثير الكتاب المطبوع والمباع في الأسواق من قبل غير المؤلف والناشر بأمر :

الأمر الأول : أن المؤلف والناشر ليس له حق في منع غيره من تكثير ونشر الكتاب والاستفادة منه مادياً ؛ وذلك لأن المؤلف أو الناشر أقدم على بيعه ، وبهذا

البيع تخرج وتنتهي سلطته على الكتاب ، وعلى هذا فإذا كتب في أوّل أو آخر الكتاب عبارة « حقوق الطبع محفوظة للمؤلف أو للناسر » فإنّ هذه العبارة لا أثر لها أصلاً ، ولا تثبت حقاً شرعياً للمؤلف .

نعم ، له سلطنة ثابتة على الكتاب قبل أن ينشر في الأسواق ، وأمّا بعد الانتشار فقد فلت من يده ، وهذا العمل نظير التقليد الجاري في الصناعات ، حيث ترى شركة أو مؤسسة تصنع زياً خاصاً من الملابس وتبيعه في الأسواق ، وبعد الانتشار ترى الغير من أصحاب تلك الصنعة يقلّد ذلك الشكل مستفيداً من الخبرات والجهود التي صرفها المنتج الأوّل ، ولا ينكر عليه أحد من أصحاب ذلك الفنّ ، وهذا مؤيّد لعدم وجود الحق الشرعي للمؤلف في منع الغير من تكثير كتابه .

ويرد عليه : إنّه قياس مع الفارق حيث إنّ ما مثّلت به ليس له حق محفوظ حسبما تعارف بين أهل الصنعة ، مضافاً إلى ذلك أنّه لم يحفظ حق ذلك الانتاج لنفسه ولم يكتب أنّ ذلك الشيء ممنوع تكثيره ، وعدم تثبيت الحق لنفسه بمنزلة الانصراف عنه ، وهذا الأمر جارٍ حتّى في الكتب ؛ فإنّ عدم وجود عبارة « حقوق الطبع محفوظة للمؤلف أو للناسر » بمنزلة الانصراف والإعراض عن ذلك الحق ، كما هو واضح .

الأمر الثاني : أصالة العدم بأن نقول : إنّنا ندّعي عدم ثبوت الحق للمؤلف أو الناسر في منع الغير عن تكثير الكتاب ، وإذا شككنا في أنّ الحق للمؤلف أو للناسر ثابت أم لا ؟

أصالة العدم هي الجارية هنا ، فلا حقّ له في منع غيره عن نشر الكتاب .

ويرد عليه : إنّ أصالة العدم هنا محكومة بأصالة الاستصحاب حيث توجد الحالة السابقة ؛ فإنّ المؤلف قد كان له الحق في الكتاب قبل نشره ، وبعد نشره

يشك في أن حقه في منع الغير من طباعته وتكثيره قد زال أم لا ؟ الأصل بقاء حقه السابق .

اللهم إلا أن نقول : إن موضوع جريان الاستصحاب قد تبدل فلا مجال للاستصحاب حيث إن الكتاب والمؤلف قبل النشر والتكثير يختلف عنه بعد النشر والتكثير ، فتأمل .

الأمر الثالث : ثم إنه قد يستدل لعدم وجوب حفظ حقوق الطبع للمؤلف أو للناسر بالأدلة الحاتة على نشر العلم وبثه مثل ما ورد في الذكر الحكيم : ﴿ إِنِّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ ﴾ ^(٦) فإن هذه الآية الشريفة صريحة في حرمة كتمان العلم ، وتدل بالالتزام على عدم وجوب ، بل على عدم جواز حفظ حقوق الطبع والنشر وحصرها في جماعة معينة كالمؤلف والناشر .

وقد يشكل عليها بأنها واردة في حرمة كتمان العلوم المرتبطة بإصول الدين ، ولا تشمل كل علم ، فلا ربط لها بمسألة حفظ حقوق الطبع .

ونقول في رد هذا الاشكال : إطلاق الآية شامل لكل علم يرضى به الله تعالى وقد بيّنه للناس فكتم العلم الملازم لحرمة نشر الكتاب حرام .

ويرد عليه : أن مثل هذا المؤلف أو الناسر لا يصدق عليه أنه كاتم للعلم ، بل قد تحقق منه نشر العلم من خلال الطبعة الاولى ولو طلب منه نشره مرة ثانية من قبله لم يمتنع ، فالمسألة ترتبط بمنافع نشر الكتاب ، ولا ربط لها بمنع نشر العلم .

الأمر الرابع : قد ورد في الخبر عن النبي ﷺ أنه قال : « من سئل عن علم فكتمه حيث يجب إظهاره وتزول عنه التقية جاء يوم القيامة ملجماً بلجام من نار » ^(٧) .

وهذا الحديث أيضاً ظاهر في حرمة كتمان العلم الملازمة لعدم احتكار العلم المعبر عنها بحفظ حقوق الطبع ، وقد ورد في خبر عن علي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الأشعري ، عن عبدالله بن ميمون القداح ، عن أبي عبد الله (عليه السلام) عن آبائه عليهم السلام قال : جاء رجل إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) فقال : يا رسول الله ما العلم ؟ قال : الإنصات ، قال : ثم مه ؟ قال : « الاستماع » . قال : ثم مه ؟ قال : « الحفظ » قال : ثم مه ؟ قال : « العمل به » ، قال : ثم مه يا رسول الله ؟ قال : « نشره » (٨) .

ولهذا ذهب بعض العلماء في عصرنا إلى أن من موجبات الكتمان المحرم أن يمنع المؤلف نشر كتابه إلا بإذن منه ، وتعاقد معه ، وأخذ أجرة عليه ، وإنما يجب عليه أن يمنحه لمن شاء طبعه ونشره دون حجر ولا احتكار ، وبغير مقابل ، وأنكروا ما اصطلاح الناس في عصرنا على تسميته حقوق التأليف أو النشر أو التوزيع .

وجوابه واضح مما تقدم حيث إن المؤلف لا يصدق عليه أنه كاتم للعلم فإنه قد نشر العلم في الطبعة الاولى .

الأمر الخامس : يمكن التمسك لإثبات عدم الحق للمؤلف أو دار النشر في منع غيره من تجديد طبع الكتاب ونشره بدليل « الناس مسلطون على أموالهم » (٩) وهذا الشخص الذي اشترى الكتاب قد صار الكتاب ملكه وماله يفعل به ما يشاء ، من قراءة أو كتابه أو هبة أو بيع أو تكثير ونشر وغير ذلك .

وبعبارة أخرى : إن البائع للكتاب مثل صاحب المكتبة قد باعه لإنسان لا يعرفه ولا علاقة له بالناشر أو المؤلف ، كما أنه قد استوفى المال المقابل للكتاب ولم يبق شيء لم يأخذه من مشتري الكتاب حتى يمنع عن النشر والتكثير فسلطة المؤلف من ناحية تكثيره ونشره قد ذهبت وصارت له ولغيره ممن وقع بيده الكتاب بالشراء .

إن قلت : إنّ المؤلف للكتاب وكذلك الناشر كان لهما الحقّ في منع الغير عن نشر الكتاب وطبعه قبل أن ينطبع الطبعة الأولى وهذا ثابت بلا ريب ، وبعد الطبعة الأولى نشكّ في بقاء تلك السلطنة وزوالها ، هنا نستصحب بقاء تلك السلطنة .

قلت : إنّنا لا نشكّ في بقاء تلك السلطنة ، بل نقول: إنّها قد ارتفعت يقيناً بالبيع للطبعة الأولى ، وصار هذا الكتاب ملكاً للمشتري والناس مسلّطون على أموالهم وعلى عقولهم ، فلا مجال للاستصحاب في مثل هذا المورد .

وذلك لأن الاستصحاب يجري فيما إذا تمت أركانه وهي اليقين السابق والشك اللاحق وما نحن فيه ليس كذلك فإنه لا يوجد عندنا شك لاحق بل نحن على يقين بارتفاع تلك السلطنة .

الأمر السادس : إنّ القول بأحقية المؤلف والناشر بمنع تكثير الكتاب قول بجواز اجحاف المشتري ، فإنّ المشتري قد أعطى مالاً مقابل الشيء الذي أخذه ، وهو حرّ في التصرف بفعل بالكتاب الذي اشتراه ما يشاء .

وهكذا يجري الأمر فيمن اشترى ملبساً معيّناً مخيطاً وفق هيئة معينة ، وأراد أن يصنع مثله بعد أن فهم رغبات المجتمع لهذا الشيء هنا هل يجب أخذ رخصة وإجازة من المبدع الأوّل أو لا يجب ؟

كما أنّه لو ردع المبدع الأوّل غيره عن التكثير ولم يقبل هل لمنعه أثر أم لا ؟

وهكذا يجري الأمر فيمن سافر إلى دولة ودخل فندقاً من فنادقها أو مدرسة من مدارسها مثلاً ورأى الجهد الفكري المبذول في هندسة هذا البناء ، وكان صاحب فن بحيث أنّه تمكّن من نقل الخارطة من الواقع الخارجي إلى ذهنه فإذا رجع إلى وطنه هل تقولون بأنّ هذا لا يحقّ له استعمال تلك الخارطة الموجودة في ذهنه لأجل حفظ الحقوق ، أو تقولون إنّ مثل هذه الأشياء له حقّ فيها ؟

ويرد عليه بعض الإيرادات الواردة في الأمر الأول .

هذا غاية ما قيل أو يمكن أن يقال في عدم احترام حقوق الطبع .

البحث الثاني : أدلة احترام حقوق الطبع

يمكن أن يستدلّ لمنع الغير شرعاً من تكثير الكتاب المطبوع المباع في الأسواق من قبل المؤلف أو الناشر بأمور:

الأمر الأول : إنّ حقّ المنع من تكثير الكتاب من الحقوق العرفيّة العقلانيّة المستحدثة ، وكلّ ما كان حقّاً بنظر العقلاء فهو محترم في الشرع الإسلاميّ ، فتكون النتيجة أنّ للمؤلف والناشر الدفاع عن حقه ، فله منع الغير عن التكثير ، فالعرف هنا صنع لنا موضوعاً للكبرى الكلّيّة القائلة بأنّ الحقوق محترمة بنظر الشريعة الإسلاميّة ، وهو أنّ المؤلف له حق في تأليفه .

وهذا الحق عبارة عن فرد ومصادق جديد يدخل تحت الكبرى الكلّيّة ، فإنّه بمجرد صيرورة شيء حقّاً عرفياً فإنّ العمومات الصريحة باحترام الحقوق تشملها .

قال السيّد الشيرازي في كتاب الفقه : « وأمّا الحق المستحدث باعتبار جعل الناس له حقّاً كحقّ التأليف مثلاً مما دخل في موضوع الحق بجعل الناس له إذا أبطله الناس خرج عن الموضوعيّة ، فلا يترتّب عليه بعد ذلك أحكام الحقوق » (١٠) .

ويستفاد من مفهوم كلامه إنّ الذي يثبتّه الناس من الحقوق محترم عند الشارع المقدس .

وقد يشكل عليه بأنّه ليس كلّ حق ثبت عند الناس قد أمضاه الشارع ، وما نحن فيه غير ثابت كونه من قبيل الحقوق المحترمة .

الأمر الثاني : إنّ هذا الشخص الذي اشترى الكتاب قد اشتراه مع شرط ، وهو الاستفادة من هذه النسخة من الكتاب الذي بيده في القراءة والنقل منها فقط ، ولا يحقّ له الاستفادة من الكتاب بالنشر والتكثير ؛ لأنّه قد رأى ما على ظهر الكتاب من منع ، فلا يحقّ له المتاجرة بالتكثير والطبع والنشر .

وقد قبل المشتري هذا الشرط الضمني - وهو حفظ حقوق النشر للمؤلف - بالإقدام على الشراء ، ولا يحقّ له مخالفة هذا الشرط ؛ لأنّ « المؤمنين عند شروطهم إلاّ شرطاً خالف الكتاب والسنة » (١١) كما أنّه يشملهم عموم الآية الكريمة ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ (١٢) والشرط هنا وإن كان غير مصرّح به إلاّ أنّه محترم شرعاً حاله حال الشرائط المصرّح بها لفظاً .

وسيأتي توضيح أكثر لما يترتب على مخالفة الشرط في معاملة البيع .

ونظير هذا ما نشاهده في بعض البلدان في أزمنة معيّنة من أنّ بعض الحكومات أو الشركات تتبع أشياء بأسعار رمزيّة وتشتري على صاحب الدكان أن يبيعها بهذا المكان وبهذا السعر لأجل مراعاة حال الفقراء مثلاً ، فإنّه هنا لا يجوز لصاحب الدكان تجاوز الشرط المتفق عليه وما نحن في من هذا القبيل ؛ فإنّه لا يحقّ لمشتري الكتاب أن يغض النظر عن الشرط المفروض عليه حين شراء الكتاب وهو حفظ حق النشر والتكثير للمؤلف ، وإذا أغض المشتري النظر فإنّ صاحب الكتاب يحقّ له فسخ المعاملة كما سيأتي ذلك مفصلاً .

وهذا مثل أن تشترط المرأة في عقد الزواج سكن أمّها معها مادامت على قيد الحياة فإنّ هذا الشرط يجب على الزوج الوفاء به .

الأمر الثالث : إلحاق الضرر

إنّ الشارع لو لم يقف مع المؤلف والناشر في المنع من تكثير الكتاب فإنّه سيكون مُقرّاً في إلحاق الضرر بالمؤلف والناشر الأصليين حيث إنّنا نرى كثيراً

من الكتاب والمؤسسات حيث يقومون بتحقيق الكتاب وإصلاحه وتخريج مصادره ويطبعونه الطبعة الأولى ولم يستوفوا ما صرفوه فتراهم منتظرين للطبعة الثانية كي يستوفوا ما صرفوه من الأموال في هذا الطريق وإذا جاز للغير الطبع والتكثير فإنه سيتضرر صاحب المؤسسة ، والشارع لا يرضى بالضرر والضرار ، فلا بدّ من الحكم بالمنع ، وعليه فتبقى تلك الحقوق محفوظة ومختصة بالمؤلف والمحقق .

ولا بأس بالاشارة إلى أنه يجب التمييز بين الكتاب المؤلف والكتاب المحقق من قبل المؤسسات في مسألة إلحاق الضرر ، فإنه قد يصدق إلحاق الضرر بمؤسسات التحقيق ولا يصدق إلحاق الضرر في تأليف الكتاب ، نعم يصدق فوات المنفعة .

إن قلت : إن المؤلف الذي يبذل جهداً فكرياً في تأليف الكتاب إذا طبعه غيره فإنه لا يدخل تحت الضرر ، بل يدخل تحت فوات المنفعة والفرق بينهما واضح ، حيث إنّ فقهاء الإسلام يفرّقون بين الأفعال الموجبة لإلحاق الضرر على الإنسان وبين الأفعال الموجبة لتفويت المنافع ، وأنّ حكم الأول غير الثاني وما نحن فيه قد يكون من هذا القبيل ، فإنّ من أخذ كتاب الغير وكثره وباعه في الأسواق واستفاد من منافعه فإنه لا يكون قد أضرّ بناشر الكتاب أو المؤلف ، بل إنّ قد فوّت المنافع عليهم وتفويت المنافع غير إلحاق الضرر .

قلت : لو صحّ كلامك فما هو قولك فيمن يجعل ميزانية مالية ضخمة في تحقيق كتاب ولم يستوفها بالطبعة الأولى ويبقى منتظراً للطبعة الثانية ؟

فلو قلنا بعدم حفظ حقوق الطبع ألم تكن من القائلين بجواز إلحاق الضرر بمثل هذا الشخص أو هذه المؤسسة ؟

وهذا مقبول في مؤسسات التحقيق الباذلة مالاً في إخراج الكتاب لكنه غير جار في مسألة تأليف الكتاب .

الأمر الرابع : المعلوم في الفقه الإسلاميّ حرمة التصرف في مال الغير من دون إذنه ، وتستند الحرمة مع منعه عن التصرف في ماله . وهنا حقّ الطبع والنشر والتكثير مال للمؤلف فإنّ هذا النوع من الحقوق له مالية محترمة عند الشارع المقدس .

بيان ذلك : إنّ الثابت في الشريعة المقدّسة إن جهود وأتعاب الإنسان لها مالية ، فالمالية قد تحصل من عمل الإنسان البدني وقد تحصل من عمل الإنسان الفكري ، وما نحن فيه من قبيل الثاني فتكون هذه المالية التي تكونت للمؤلف بسبب جهد التأليف من مختصّاته ولا يحق لأحد التكثير والتصرف فيها بدون إجازته .

ويمكن التأييد له في باب الجعالة حيث ثبت جواز إعطاء المال على العمل الفكري كأن يقول الجاعل : إنّ من يناظر فلاناً ويغلبه في المناظرة فله كذا . وإذا ثبت استحقاق المال على مثل هذا العمل وهذا الجهد ثبت كونه محترماً عند الشارع المقدس ولا يحق لأحد التجاوز عليه .

ثم إنّ المؤلف يمكنه أن يتنازل عن هذا الحق والجهد الذي بذله - النسخة الأولى من الكتاب - للناشر بعد التوافق بينهما وأمّا بدون توافق فلا يجوز النشر والتكثير من غير رضاه .

ولا يخفى عليك أن الكتاب ملك لمؤلفه ولهذا ينسب إليه ، ويحسب عليه ويحاسب على أخطائه ، وملكيته هنا ملكية علمية أدبية ، وهو أمر أعترف به في القوانين المدنية .

ولا ريب أنّ من ملك شيئاً أصبح حرّ التصرف فيه ، وأصبح من حقه الانتفاع بثمراته ، وهذه من لوازم الملكية فإذا كان من يملك بيتاً له الحق أن يسكنه أو يؤجره أو يبيعه ، فكذا من يملك كتاباً فله الحق في طبعه ونشره وله الحق في منع ذلك .

فالكتاب العلمي لا يأتي عفواً إنما هو ثمرة كفاح طويل ، ونتيجة جهد جهيد ، وسهر بالليل ، وعرق بالنهار لا يعرفه إلا من عاناه ، وربما استغرق الكتاب من صاحبه سنين حتى يبرز إلى حيز الوجود ، فهو إذن كسب من وراء عمل طويل مختزن في كتابه ، كما أن المصنع أو العمارة ثمرة جهد طويل ، اختزنه فيها منشئ المصنع أو صاحب العمارة .

وإن حياة المؤلف ليست حياة سهلة ، كحياة سائر الناس ، إنها حياة تتطلب جهداً خاصاً زائداً على جهود العاديين من الناس ، كما تتطلب نفقات خاصة زائدة أيضاً على نفقات الآخرين .

المؤلف يحتاج إلى مكتبة غنية بالمصادر المهمة ويحتاج إلى من يساعده في الاستنساخ أو التبييض أو الطباعة ، ويحتاج لمن يساعده في شؤون أسرته حيث لا يمكنه أن يتفرغ لأموالهم ورعايتهم كما يتفرغ سائر الناس ، وبدون هذا لا يستطيع أن ينتج علماً حقيقياً ، فأنتى له أن يغطي هذه النفقات - وإن كان موظفاً في جامعة أو وزارة أو مؤسسة - إن لم يكن له من مؤلفاته ما يدرّ عليه بعض العوض ؟

ثم إن المؤلف قد يصدر طبعة من كتاب ثم يتراءى له بعد صدوره أشياء تقتضي أن يضيف أو يحذف أو يغير ، بناءً على اطلاع جديد أو تغير اجتهاد أو اقتراح مقبول ، أو غير ذلك .

فإذا لم يعلم الطابع أو الناشر ماذا عند المؤلف من تعديلات وتنقيحات ، فإنه سينشر الكتاب على ما كان عليه ، ويلزم المؤلف ما لم يعد يلتزمه .

وقد كان علماءنا قديماً لا يستبشرون رواية كتاب عالم ما إلا بإجازة منه ، وقد كان العلماء سابقاً يعطي بعض طلابه إجازة خاصة برواية كتاب معين وأحياناً يمنحه إجازة عامة برواية كتبه كلها .

وهذه الإجازة تشبه حق الطبع أو النشر في زماننا ، أضيف إليها عنصر جديد وهو : أن المؤلف يتقاضى أجراً على جهده في التأليف ويشارك الناشر في جزء من الربح الذي يصيبه من وراء نشر الكتاب .

الأمر الخامس : إن الذي اشترى شيئاً من السوق فيه فنّ ودقّة مثل بعض الألبسة ، لا يحق له تقليد وتكثير هذا الشيء الذي اشتراه حسب ما تعارف بين أهل الصناعة ، إلا بإجازة من المبدع الأوّل ، وذلك لأنّ هذا الشخص قد اشترى الشيء نفسه ولم يشتر الفنّ الفكري المبذول فيه وهذا أمر متعارف بين أصحاب كل فن .

وبعبارة أخرى: إنّ هذا الشيء المشتري فيه جانبان :

إحدهما : العمل الميكانيكي المبذول مع المادّة وهذا ماليّته قد استوفاهما بالشراء .

ثانيهما : العمل الفكريّ المبذول والفنّ الفكريّ الجديد ، وهذا له ماليّة لكنّها لم تستوف بالشراء ، فيبقى ذلك الفنّ محفوظاً لصاحبه ولا يحقّ التقليد إلاّ بالإجازة من المبدع الأوّل .

ويرد عليه أنه لم يثبت مثل هذا الحق ولم يتعارف بين أصحاب الفنون كما ادعيت ، كما هو ظاهر من حال السوق العالمي .

الأمر السادس : حق الاختصاص .

وممّا يستدلّ به على جواز المنع من النشر والتكثير من قبل المؤلف الإلتزام بحق الإختصاص ، والمراد بذلك هو أنّ هذا الكتاب من مختصّاته ويحق له تكثيره ويحق له المنع من تكثيره ويحق له تكثير مئة نسخة أو أكثر من ذلك أو أقلّ من ذلك ، وبعبارة أدقّ : أنّ جميع أمور وشؤون الكتاب موكولة إلى مؤلفه

يفعل بذلك ما يشاء فإنه ثمار جهوده ، وثمار الجهود مملوكة لصاحبها ولا يستهان بها سواء قبل الطبع أو بعد الطبع .

ولا بأس بالإشارة إلى أن حق الإختصاص يمكن للمؤلف أن يعطيه إلى ناشر معين مجاناً ، أو مقابل مقدار من الثمن .

وقد يرد عليه أن حق الاختصاص ثابت ما دام الكتاب في حوزته ولا يعلم بقاء ذلك الحق بعد خروجه من يده إلى السوق .

ويجاب عليه أن الحق بعد ثبوته للمؤلف بسبب الجهد الفكري الذي بذله في انتاج النسخة الأولى من الكتاب واختصاصه بها نشك في زوال الحق عنه بعد طبع النسخة الأولى ووقوعها بيد المشتري ، والاستصحاب يقول ببقاء الحق لصاحبه ولا يجوز لأحد الطبع والتكثير لغير صاحب الكتاب فإن أركان الاستصحاب هنا تامة وهي اليقين السابق بثبوت الحق للمؤلف والشك في بقاء ذلك الحق بعد عملية الطبع والنشر والاستصحاب يقول ببقاء ذلك الحق .

الأمر السابع : الحق لمن سبق

إن من جملة القواعد الفقهية عنه علماء المسلمين قاعدة الحق لمن سبق الدالة على ثبوت الحق بواسطة السبق في مكان في الأمكنة العامة .

وقد نطقت بهذه القاعدة الأدلة الروائية الكثيرة :

منها : رواية طلحة بن زيد عن أبي عبد الله عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام قال : « سوق المسلمين كمسجدهم ، فمن سبق إلى مكان من سوق فهو أحق به إلى الليل » (١٣) .

ومثلها مرسله عن ابن أبي عمير (١٤) .

ومنها : النبوي المشهور «من سبق إلى ما لم يسبقه إليه مسلم فهو أحق به» (١٥) ، فمثل هذه الروايات تدل على إثبات الأحقية للسابق .

ويتأيد مضمون القاعدة بالسيرة العقلائية القائمة على أن من سبق إلى مكان يكون أحق به من غيره وهذه السيرة العقلائية أفضل دليل على هذه القاعدة ؛ لعدم ردع الشارع عنها (١٦) .

ونحن نحتاج هذه القاعدة لنستفيد منها بالأولية حيث إن الحق لما كان ثابتاً لأجل السبق كان ثبوته بالأولى في عمل المؤلف الذي بذل جهداً في ذلك ؛ فإنه يكون أحق بما عمل ، خصوصاً وأننا نقول : إن عمل المؤلف له مالية وهذه المالية تحترم عند العرف ، والشارع لا يرى في ذلك بأساً .

ويرد عليه ما في الأمر السابق ويجاب عليه بجريان الاستصحاب ، ومن المحتمل عدم جريان الاستصحاب فيسقط هذا الكلام عن دليлите .

وهذه الروايات - وإن كانت من حيث الدلالة تامة - لكن يشكل على سندها حيث إن رواية ابن أبي عمير مرسلة ، والرواية الاولى فيها طلحة بن زيد ولم يوثق ، وأما النبوي فطريقه غير معتبر كذلك .

لكن هذا الكلام بعيد عن الإنصاف حيث إنه يمكن لنا أن نقول بانجبار السند بمعنى أن بعض الروايات يعضد بعضها البعض الآخر ، كما أن العمل من مشهور العلماء بهذه الروايات يمكن أن يجبر السند مضافاً إلى أننا قلنا : إن السيرة العقلائية تدل على ذلك .

الأمر الثامن : ومن جملة ما يمكن أن يستدل به لعدم جواز طبع ونشر كتاب بدون رضا صاحبه بالأدلة الآمرة بالإحتياط والصريحة بالوقوف عند الشبهة ؛ فإن حق المؤلف إذا لم يثبت بالأدلة المتقدمة فإن المجال مفتوح للاحتياط .

الأمر التاسع : ويستدل على المطلب بالنصوص الناهية عن بخس حق الناس كقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ ﴾ ^(١٧) ، فإنه بعد تسليم أن الجهود الفكرية والأتعاب العلمية حق للمؤلف عرفاً فإنه لا يحق لأحد أن يبخس هذه الحقوق .

بعض الآثار المترتبة على ثبوت حق النشر :

١ - إرث حق النشر

إنه يلزم على القول بثبوت الحق لصاحب الكتاب بالمنع عن نشر الكتاب استمرار وبقاء هذا الحق له ، بل قد يصل للورثة فيما لو توفي صاحب الكتاب على القول بأن مثل هذه الحقوق لها مالية محترمة عند العرف والعقلاء ، فإن المال المحترم عند العقلاء ، تصل نوبته للورثة فيما لو توفي المالك الأصلي .

٢ - حكم المعاملة على هذا الحق :

قد ذكرنا أن عمل المؤلف مال عرفاً وشرعاً ، وعليه فيصح أخذ المال بإزاء إعطائه للغير ، كما هو الحال في إعطاء بعض المؤلفين أعمالهم ونتائجهم الفكرية لبعض الناشرين مقابل مال معين وهذا واضح .

إنما الكلام في أنه هل يصح جعله مبيعاً أم لا ؟ أي : هل يصح أن نجعله عوضاً في معاملة البيع أم لا ؟

الأظهر عدم صحة كونه مبيعاً ، إذ يعتبر في البيع كون المبيع من الأعيان ، والمراد بالعين هو الموجود المتعين الخارجي ، وما لو وجد لكان من المتعينات الخارجية ، فتشمل الأعيان الخارجية ، والكلي المشاع ، والكلي في المعين ، والكلي في الذمة .

وأما المنفعة والحق فإنه لما لم يكن لهما وجود خارجي فإنه لا يصح أن يقعا عوضاً في معاملة البيع .

ويشهد لاعتبار كون المبيع عيناً خارجية أن البيع من المفاهيم العرفية والإمضاء الشرعي متعلق بتلك المفاهيم العرفية ، ولعل اختصاص البيع بنقل الأعيان من الأمور الواضحة عندهم بحسب المتفاهم العرفي .

والظاهر إلى هذا نظر الفقهاء قدس الله أسرارهم ، حيث استدّلوا لكون المنفعة والحق مما يختص بهما صاحبهما فيكون ، حق الاختصاص ثابتاً لهما - لا أنهما يقعان عوضاً في معاملة البيع - تارة بالتبادر حيث إن المتبادر من المبيع هو ما كان له وجود خارجي ، وأخرى بصحة سلب البيع عن تملك المنفعة بعوض ، فإن من يعطي منفعة داره للغير يصح لك أن تقول: إنه لم يبع منفعة داره ، وثالثة بانصراف الأدلة إلى ما هو المعهود خارجاً من جعل المعوض في البيع عيناً .

وقد يشكل بيان البيع بحسب متفاهم أهل هذا الزمان وإن اختصّ بنقل الأعيان إلا أن المعيار هو العرف ، والعرف يرى أن البيع يصدق على الأعيان ويصدق على الحقوق والمنافع .

ويندفع ذلك :

أولاً : إنه إن ثبت ذلك في هذا الزمان فإنه لا يبنى على كونه كذلك في زمان النبي ﷺ لأصالة عدم النقل المعبر عنها بالاستصحاب القهري الذي ثبت عدم جريانه ببناء العقلاء وسيرة العلماء .

وثانياً : إن الشك في شمول البيع لنقل غير العين مانع عن التمسك بعمومات صحة البيع ، ويتعين البناء على أن المنافع والحقوق من المختصات لا من الأمور التي يجوز بيعها ..

وقد ثبت من هذا الكلام أن المعاملة على الحقوق بعد ثبوتها للمؤلف وإن كانت صحيحة إلا أنها ليست بيعاً .

وثمره ذلك أننا إن قلنا : إنها بيع جرت عليها قوانين البيع وإن قلنا : إنها صلح جرت عليها قوانين الصلح فتأمل .

الهوامش

- (١) مصباح الفقيه للهمداني ١ : ٥٣ .
- (٢) مصباح الفقيه للهمداني ١ : ٥٣ .
- (٣) بلغة الفقيه (بحر العلوم) ١ : ٢٤٧ .
- (٤) انظر : مقدّمة (دليل الناسك ، السيد محسن الحكيم) بقلم السيد محمد باقر الحكيم : ٦٥ - ٦٦ .
- (٥) الأصول العامة للفقه المقارن : ٣١٤ .
- (٦) البقرة : ١٥٩ .
- (٧) أنظر : الغدير (الاميني) ٨ : ١٥٣ .
- (٨) أنظر : شرح اصول الكافي ٣ : ١٨٠ .
- (٩) بحار الأنوار (المجلسي) ٢ : ٢٧٢ .
- (١٠) الفقه ١٠٠ : ٢٣١ .
- (١١) قد فصلّ الكلام في هذا الحديث السيد البجنوردي في القواعد الفقهية ٣ : ٢٤٧ .
- (١٢) المائدة : ١ .
- (١٣) الوسائل ١٢ : ٣٠٠ ، ب ١٧ أبواب آداب التجارة ، ح ١ .
- (١٤) الوسائل ١٢ : ٣٠٠ ، ب ١٧ أبواب آداب التجارة ، ح ٢ .
- (١٥) مستدرك الوسائل ٣ : ١٤٩ .
- (١٦) انظر : القواعد الفقهية (للشيخ مكارم الشيرازي) ٢ : ١٣٩ .
- (١٧) الاعراف : ٨٥ .

طرق المتأخرين إلى الكتب

صاحب الوسائل نموذجاً

□ الشيخ فاضل الزاكي

مدخل البحث :

كثيراً ما نجد الفقهاء يتعرّضون إلى ثبوت بعض كتب الروايات إلى أصحابها ، فعلى سبيل المثال نجدهم يستندون إلى طريق الشيخ الحرّ العاملي رحمته الله لإثبات صحة النسخ الموجودة من تلك الكتب ، بمعنى إثبات أنّ هذه النسخة هي التي كتبها المؤلف من دون زيادة أو نقصان ، وهذا الأمر كان يستوقفني منذ مدة من الزمن ، إذ كانت هناك بعض الإشكالات التي ما فتئت تدور في ذهني والتي لم أجد لها جواباً مقنعاً ، وكنت أتحين الفرصة لمناقشة هذه المسألة بما يرفع عنها الغموض ويزيل عنها اللبس ، وها أنا أشرع في المقصود متوكلاً على الله وهو حسبي .

تحرير موضع البحث :

لاشك في اعتبار الكتاب فيما إذا ثبتت نسخته عن مؤلفه بالتواتر ، كما هو الحال في الكثير من كتبنا الروائية سيما الكتب الأربعة ، كما لا شك في اعتبار الكتاب فيما إذا قامت القرائن الموجبة للقطع بانتسابه إلى مؤلفه وصحة نسخته

الموجودة عندنا ، إلا أنَّ الحجية حينئذٍ تتمُّ بالنسبة لمن حصل له القطع بصحة هذه النسخة دون غيره كما هو واضح ، ولهذا فلو قامت القرائن عند فقيه على نسبة كتاب إلى شخص معيّن فقطع بصحة تلك النسبة فلا يكون قطعه حجة على غيره؛ لوضوح أنَّ هذه القرائن قد لا توجب القطع عند الغير .

والكلام فعلاً فيما لو لم تكن شهرة الكتاب بمثابة من الوضوح توجب الاطمئنان بصحة انتساب نسخته إلى مؤلفه ، ولم تقم القرائن الموجبة للقطع بصحة تلك النسبة ، فهل هناك طريق آخر لإثبات نسبة هذا الكتاب إلى مؤلفه ؟

لاشك في أنَّ وجود سند لأحد المتقدمين - كالشيخ الطوسي - إلى رواية كتاب معيّن عن مؤلفه كافٍ لإثبات انتساب الكتاب إلى مؤلفه إثباتاً تعديلاً فيما لو كان السند معتبراً ، وهذا المقدار ممّا لا كلام فيه ، وإنّما الكلام فيما لو كان لأحد المتأخرين سند معتبر إلى رواية كتاب معيّن عن مؤلفه ، فهل يُعتبر ذلك كافياً لإثبات انتساب الكتاب إلى مؤلفه إثباتاً تعديلاً أم لا ؟

وبعبارة أخرى : هل يختلف حال المتأخرين عن حال المتقدمين من هذه الجهة فنقول بأنَّ السند مثبت تعدي بالنسبة إلى المتقدمين دون المتأخرين ، أم إنّ الحال لا يختلف بينهما ؟

دعوى عدم الفرق :

قد يُقال بعدم الفرق بينهما ، باعتبار أنَّ دليل حجية خبر الواحد يشمل كلا القسمين بلا أيّ فرق في البين ، وعليه فلا معنى لهذا البحث بعد ثبوت الحجية التعبدية من قبل الشارع ، ولهذا فقد استند السيد الخوئي رحمته والكثير من تلامذته إلى طرق صاحب الوسائل رحمته إلى الكتب والمصنفات والتي ذكرها في خاتمة الوسائل ، حيث ذكر طرقاً كثيرة أوصلها إلى المشايخ وأصحاب المصنفات ،

واستناداً إلى ذلك صُححت الكثير من الروايات المنقولة عن كتبهم ، وللتمثيل نذكر بعض تلك الموارد :

أمثلة على استنادهم لطرق صاحب الوسائل :

١- ما أورده السيد الخوئي رحمته الله في كثير من المواضع من تصحيح روايات كتاب علي بن جعفر التي نقلها صاحب الوسائل رحمته الله باعتبار أن لصاحب الوسائل طريقاً معتبراً إلى الشيخ الطوسي وللشيخ الطوسي طريق معتبر إلى كتاب علي بن جعفر ، وبالتالي يصبح لدينا طريق صحيح من صاحب الوسائل إلى كتاب علي بن جعفر ، وعلى هذا فجميع ما نقله صاحب الوسائل من روايات كتاب علي بن جعفر يدخل في عداد الروايات الصحيحة عند السيد الخوئي ^(١) ، وقد تابعه على ذلك بعض تلامذته ^(٢) .

٢- ما ذكره سماحة السيد كاظم الحائري رحمته الله حول التشكيك في نسبة المقدمة الموجودة في تفسير القمي إلى علي بن إبراهيم حيث قال : « وعندئذ يبقى احتمال كون التعبير المعروف في أول التفسير - الذي يفترض دليلاً على وثاقة كلٍّ من ورد في أسانيد تفسير علي بن إبراهيم - عبارة من عبائر هذا التلميذ الذي لم يثبت توثيقه ، لا عبارة صادرة من علي بن إبراهيم ، ولكن عرفنا كون هذا عبارة لعلي بن إبراهيم في تفسيره عن طريق صاحب الوسائل رحمته الله الذي له سند تام إلى تفسير علي بن إبراهيم » ^(٣) .

فالسيد الحائري هنا وفي معرض الرد على من يشكك في نسبة مقدمة تفسير القمي إلى علي بن إبراهيم القمي واحتمال نسبتها إلى جامع التفسير - حيث إنّه مجموع من تفسيرين على ما قيل ^(٤) - يجب بأنّ الجملة التي يراد الاستشهاد بها قد نقلها صاحب الوسائل في وسائله ، وهو له طريق صحيح إلى الشيخ الطوسي ، وحيث إنّ للشيخ الطوسي طريقاً معتبراً إلى القمي فيكون

لصاحب الوسائل طريق معتبر إلى القمي ، ونفس هذا الجواب ذكره بعض الفضلاء أيضاً^(٥) ، وسمعت من نسبه إلى السيد الخوئي تدثر وأنه ذكره في مجلس البحث ، إلا أنني لم أتحقق من صحة هذه النسبة ، وإن كانت متوافقة مع مبانيه تدثر .

٣- ما ذكره سماحة السيد كاظم الحائري رحمته الله أيضاً في تصحيح إحدى روايات القرعة والتي نقلها صاحب الوسائل من كتاب المحاسن للبرقي ، والسيد الحائري وإن لم يقبل هنا تمامية سند صاحب الوسائل إلى كتاب المحاسن ولكن منشأ المناقشة عنده هو المناقشة في سند الشيخ الطوسي إلى كتاب المحاسن ، باعتبار وجود الضعف - حسب ما يبني عليه السيد الحائري - في طرق الشيخ المذكورة في الفهرست ، وأما لو تمت طرق الشيخ التي ذكرها في الفهرست إلى كتاب المحاسن لتم طريق صاحب الوسائل وأمكن الإعتماد على الرواية التي نقلها في الوسائل^(٦) .

٤- ما جاء في كتاب مباحث الأصول لسماحة السيد الحائري رحمته الله كذلك حين تعرّضه لنظرية التعويض في الأسناد ضمن بحثه عن رواية نقلها صاحب الوسائل رحمته الله عن نواردين أحمد بن محمد بن عيسى ، وبعد أن تعرّض بشكل مفصّل إلى نظرية التعويض في الأسناد قال ما لفظه : « ففي خصوص ما نحن فيه قد عرفت أننا لا نحتاج في مقام تصحيح الخبر إلى أحمد بن محمد بن عيسى إلى نظرية التعويض أصلاً ؛ لأنّ الحديث مأخوذ من نواردين أحمد بن محمد بن عيسى ، وسند صاحب الوسائل إلى النواردين الذي هو سند له إلى الشيخ ، ومن الشيخ إلى النواردين تامّ في ذاته ، فالإشكال من هذه الناحية منتفٍ بقطع النظر عن نظرية التعويض »^(٧) .

٥ - ما تبنّاه الكثير من المحققين من تلامذة السيد الخوئي تدثر في بحوثهم الأصولية حين تعرّضهم لروايات الترجيح ، حيث توجد عدّة روايات نقلها

صاحب الوسائل عن رسالة لقطب الدين سعيد بن هبة الله الراوندي المتوفى سنة ٥٧٣ هـ ، واسم هذه الرسالة (رسالة في صحة أحاديث اصحابنا) ^(٨) ، وحيث إنَّ صاحب الوسائل لم يصرِّح بذكر طريقه إلى هذه الرسالة في خاتمة الوسائل ، فقد وقع الكلام في ثبوت نسبة هذه الرسالة للراوندي ، إذ حاول البعض التشكيك في نسبتها إليه ^(٩) ، وقد ذكروا في المقام عدّة وجوه لإثبات نسبة هذه الرسالة إلى الراوندي ، ومن هذه الوجوه ما ذكره شيخنا الأستاذ الوحيد الخراساني رحمته الله حيث استدلَّ على إثبات الكتاب بكلام طويل ، ويمكن تقرير كلامه ضمن النقاط التالية :

الأولى : أنَّ صاحب الوسائل ذكر طريقه في خاتمة الوسائل إلى كتابين من كتب القطب الراوندي هما (الخرائج والجرائح ، وقصص الأنبياء) ولم يُشر إلى غيرهما ، وهذا الطريق يمر من صاحب الوسائل إلى العلامة الحليّ ومنه إلى القطب الراوندي .

الثانية : إذا رجعنا للإجازة الكبيرة التي كتبها العلامة الحليّ لبني زهرة والتي أوردها بتمامها الشيخ المجلسي في آخر البحار ، نجد العلامة يذكر فيها طريقه إلى الكثير من الكتب ، ومنها طريقه إلى جميع مصنفات الشيخ قطب الدين الراوندي ^(١٠) .

الثالثة : إذا رجعنا للطريق الذي ذكره صاحب الوسائل في خاتمة الوسائل نجده متطابقاً مع الطريق الذي ذكره العلامة الحليّ في إجازته لبني زهرة ، فرغم أنَّ صاحب الوسائل اقتصر على ذكر كتابين فقط من كتب القطب الراوندي ، إلا أنَّ العلامة الحليّ صرَّح بأنَّ الطريق المذكور طريق إلى جميع كتب ومصنفات الراوندي .

وبذلك يثبت أنَّ لصاحب الوسائل نفس طريق العلامة الذي ذكره في إجازته لبني زهرة ، وبالتالي يثبت أنَّ سند صاحب الوسائل إلى رسالة الراوندي

هو عين السند الذي ذكره العلامة لبني زهرة ؛ لأنه - وكما صرح العلامة - طريق إلى جميع مصنفات القطب الراوندي ، وبهذا الوجه يكون ثبوت هذه الرسالة إلى القطب الراوندي مسلم^(١١) . هذا خلاصة ما ذكره شيخنا الأستاذ دام ظلته^(١٢) ، وقد ذكر الآخرون قريباً مما ذكره^(١٣) .

والذي يظهر من بحث السيد الخوئي تذكُّر في (مصباح الأصول) هو تصحيح هذه المعالجة حيث إنَّه عبّر عن إحدى الروايات المنقولة من رسالة الراوندي بالصحيحة^(١٤) - مع أنَّ صحتها تتوقف على ثبوت نسبة الرسالة إلى القطب الراوندي ، ومع ذلك فقد نقل عنه بعض تلامذته أنَّه كان - في مجلس بحثه ينفي أن يكون لصاحب الوسائل طريق إلى كتب الراوندي عدا كتاب الخرائج والجرائح^(١٥) .

ولكن هذا النقل لا يتناسب مع ما هو موجود في مصباح الأصول ، إلا أن يكون تذكُّر يرى ثبوت هذه الرسالة للقطب الراوندي ولو من دون طريق صاحب الوسائل ، كأن يرى احتفافها بما يفيد الإطمئنان بصحة نسبتها إلى القطب الراوندي .

٦- ما نُسب إلى السيد الخوئي تذكُّر من أنَّه كان يقدِّم نقل الوسائل لروايات الكافي على الموجود من نسخة الكافي بحجة أنَّ صاحب الوسائل عليه السلام له سند إلى الكليني فيكون نقله عن الكليني بالإسناد ، بخلاف النسخ الموجودة من الكافي فإنَّ نسبتها إلى الكليني باعتبار الشيعاء والتواتر والوثوق ، ولا وثوق مع نقل مخالف لصاحب الوسائل^(١٦) .

هذه جملة من الموارد التي عثرتُ عليها ، ولعلَّ الباحث المتتبع يعثر على غيرها ، وهي واضحة في أنَّهم يرون مدخلة للطرق التي ذكرها صاحب الوسائل عليه السلام في إثبات نسخة الكتاب ، وأنَّ هذه الطرق لم يذكرها صاحب الوسائل لمجرد التبرُّك ، كما قد يدَّعي البعض .

مناقشة الدعوى :

الذي ندّعه في المقام هو التفريق بين المتقدمين والمتأخرين ، أمّا المتقدمون فلا كلام لنا في صحة الإعتماد على طرقهم لإثبات صحة النسخ ، وهذا بخلاف المتأخرين ؛ إذ لا يمكن الاستناد إلى طرقهم لإثبات نسخ الكتب ، وعليه فلا يصح الاستناد إلى الطرق التي يذكرها صاحب الوسائل رحمته الله لإثبات الكتب التي نقل عنها .

ولابدّ من التوضيح هنا أنّه لا كلام لنا في شمول دليل حجية خبر الواحد للمتأخرين كما هو الحال في المتقدمين بلا أيّ فرق في المقام؛ لوضوح أنّ السيرة العقلائية التي هي مدرك الحجية في المقام لا تختص بقسم دون آخر ، بل تشمل القسمين على حد سواء ، وعليه فالتوهم بأنّ منشأ النزاع هو سعة أو ضيق دليل الحجية ليس في محله .

وأما عدم صحة الاستناد إلى الطرق التي يذكرها صاحب الوسائل فسيببه أنّ الاستناد إلى الطريق لإثبات الكتاب يحتاج إلى توفرّ شرطين :

الشرط الأول : إثبات وثاقة جميع الرجال الواقعيين في الطريق ، أي جميع الوسائط من دون استثناء .

الشرط الثاني : إثبات أنّ نسخة الكتاب وصلت من خلال هذه الوسائط ، أي وصلت يدأ بيد من المصنف إلى صاحب الوسائل عن طريق المناولة أو القراءة والعرض على الأستاذ ، لا أنّ صاحب الوسائل حصل على هذه النسخة بالوجادة مثلاً .

أمّا الشرط الأوّل فلا نقاش لنا فيه باعتبار أنّ لصاحب الوسائل رحمته الله طرقاً عديدة إلى أصحاب المصنفات ، وكثير من هذه الطرق ممّا لا مجال للنقاش في جلالة أصحابها فضلاً عن وثاقتهم ، فهذا الشرط تام .

وأما الشرط الثاني فالظاهر عدم تحققه في أسناد صاحب الوسائل ؛ وذلك لأنَّ أسناد صاحب الوسائل إنّما هي بالإجازات التي أخذها من مشايخه ؛ ولذا لابدّ لنا من التعرّض قليلاً لبحث الإجازة :

الإجازة :

أ - تعريفها :

الإجازة لغة : الإذن ، قال في القاموس : « استجاز : طلب الإجازة أي الأذن » ^(١٧) .

وأما في الإصطلاح : فيراد بها أحد أنحاء تحمّل الحديث ، وهو أن يأذن الشيخ لتلميذه أن يروي عنه كتاباً أو حديثاً أو نحو ذلك .

ب - أقسامها :

الإجازة كما ذكر الشهيد الثاني على أربعة أقسام :

- ١- الإجازة لمعيّن بمعيّن ، كما لو قال : أجزتك رواية كتابي الفلاني .
- ٢- الإجازة لمعيّن بغير معيّن ، كما لو قال : أجزتك مسموعاتي أو مروياتي .
- ٣- الإجازة لغير معيّن بمعيّن ، كما لو قال : أجزت لأهل زماني أو للمسلمين ممن أدركني رواية كتابي الفلاني .
- ٤- الإجازة لغير معيّن بغير معيّن ، كما لو قال : أجزت لأهل زماني مسموعاتي ومروياتي ^(١٨) .

ولم نجد في كلمات الأعلام ما يشير إلى أنّ مفهوم الإجازة يتضمّن مناولة للنسخ ، أو قراءة لها على الشيخ أو سماعاً منه ، نعم ذكروا في بحث (المناولة) والتي هي نحو آخر من انحاء تحمّل الحديث أنّها قد تقترن بالإجازة .

وقد لا تقترن ، فإذا اقترنت بالإجازة فهي أعلى درجات الإجازة ^(١٩) ، وهذا الكلام يدلّ بما لا شك فيه على أنّ مفهوم الإجازة لا يتضمّن المناولة بنفسه ، نعم فيما لو اقترنتا فهذا يُعطي للإجازة ميزة إضافية .

حـ - فائدتها :

للسيد المرتضى رحمته الله كلام يتعلّق بالإجازة وفائدتها ذكره في كتاب (الذريعة إلى أصول الشريعة) ، ولعلّ ما قد يُفهم من كلامه أنّ الإجازة ليس لها أيّ أثر عملي ؛ وذلك لأنّها متى ما اقترنت بالسماع ونحوه ممّا يفيد الاطمئنان - كالقراءة والمناولة - فالعبرة بالسماع ونحوه لا بالإجازة ، ومتى ما تجرّدت عن السماع ونحوه ممّا يفيد الاطمئنان فليس لها أيّة ثمرة ، قال رحمته الله : « فأما الإجازة ، فلا حكم لها ؛ لأنّ ما للمُتحمّل أن يرويه له ذلك أجازته له أو لم يُجزه ، وما ليس له أن يرويه محرّم عليه مع الإجازة وفقدها . وليس لأحد أن يُجري الإجازة مجرى الشهادة على الشهادة ، في أنّها تفتقر إلى أن يُحمّلها شاهدُ الأصل لشاهد الفرع ؛ وذلك أنّ الرواية بلا خلاف لا يُحتاج فيها إلى ذلك وأنّ الراوي يروي ممّا سمعه وإن لم يحمّله ، والرواية تجري مجرى شهود الأصل في أنّهم يشهدون وإن لم يُحمّلوا » ^(٢٠) .

فاتضح ممّا تقدّم أنّ الإجازة لا تتضمّن قراءة أو مقابلة أو مناولة للنسخ ، وعليه فينبههم الشرط الثاني الذي ذكرناه ، فلا يمكن التعويل على الطرق المذكورة في الإجازات لتصحيح النسخ الموجودة عند صاحب الوسائل .

وأما تعويل الأعلام - رحم الله الماضين منهم وحفظ الباقيين - على طرق صاحب الوسائل فمرجهه إلى تصور أنّ تلك الطرق تتضمّن مناولة للنسخ أو مقابلة أو قراءة لها ، مع أنّ الظاهر أنّ تلك الطرق في زمن صاحب الوسائل بل وفي العصور السابقة عليه أو اللاحقة له - كما في هذه العصور - لم تكن لها

ثمرة عملية ، فلم تكن سوى للتبرّك ، وأمّا المناولة أو القراءة أو المقابلة للنسخ لو حصلت أحياناً فهي زائدة على أصل الإجازة ، ولا يمكن إثبات حصول شيء من ذلك بمجرد الإجازة ، وهناك قرائن عديدة يمكن ذكرها للتأكيد على صحة ما ذكرناه ، نذكر منها :

أ - أنّ الإجازة كانت تحصل بالمراسلة ، فرفيع الدين بن فرخ المعروف بملا رفيعا الذي هو من تلامذة العلامة المجلسي (المتوفى سنة ١١١١هـ) أعطى لصاحب الحقائق إجازة بالرواية مراسلة ، وقد صرّح صاحب الحقائق بذلك قائلاً : « وكانت إجازتي منه بالمراسلة له » (٢١) ، وهو تلميذ للعلامة المجلسي (المتوفى سنة ١١١١هـ) كما أشرنا ، فالمجيز مقارب لزمان صاحب الوسائل المتوفى سنة ١١٠٤هـ ، بل وعاصره أيضاً ، وواضح عدم حصول مناولة النسخ في أمثال المقام .

ب - أنّ الإجازة كانت تحصل عبر لقاء قصير يجمع بين الشخصين ، كما في إجازة فخر الدين الطريحي للسيد هاشم البحراني حيث التقى به في داره بالنجف الأشرف (٢٢) ، وكما في إجازة الشيخ سليمان الماحوزي للمير محمد حسين الخاتون آبادي حيث التقى به في داره بالبحرين عند رجوعه من الحج (٢٣) ، وكما في إجازة الشيخ محمد بن أحمد بن نعمة الله بن خاتون العاملي للميرزا إبراهيم ظهير الدين حيث التقى به في مكة فاستجاز منه (٢٤) ، وكما في الإجازة المدبّجة بين السيد نعمة الله الجزائري وبين الشيخ حسين بن أبي جامع العاملي حيث لم يكن في البين تتلمذ بينهما ومع ذلك فقد أجاز كلّ منهما لصاحبه حينما التقيا وتذاكرا في بعض المسائل (٢٥) ، وكما في إجازة السيد رضي الدين بن محمد بن علي بن حيدر العاملي للسيد عبدالله الجزائري حيث استجاز منه مشافهة حين التقاه بمكة ، ثم كتب له إجازة مبسوبة كما صرّح بذلك السيد عبدالله الجزائري (٢٦) وغيرها ممّا يطول المقام بتفصيله ، وجميع هذه الموارد لم

تتضمّن مناولة لنسخ الكتب ، ومن المستبعد بحسب العادة تحقّق المناولة ، سيما مع تعدّد الكتب وكثرتها ، وخاصة في حالات السفر ونحوها .

ج - ومن خلال تتبعنا في الإجازات رأينا الكثير من العلماء وبعد أن يُنهي التلميذ قراءة أحد الكتب الأربعة عند هذا الأستاذ أو بعد أن يُدرّسه الأستاذ أحد المتون الفقهية المهمة مثلاً يقوم بإعطائه إجازة عامة في الرواية ، وهذا النحو من الإجازات وجدناه كثيراً جداً في العصور المتأخّرة عن الشيخ الطوسي إلى زمن صاحب الوسائل ، ومن أمثلة ذلك : إجازة العلامة الحليّ التي كتبها لقطب الدين محمد بن محمد الرازي البويهّي ، حيث صرّح بأنّه قرأ عليه أكثر كتاب (قواعد الأحكام) ثمّ قال : « وقد أجزت له رواية هذا الكتاب بأجمعه ورواية جميع مصنفاتي ومروياتي وما أجز لي روايته وجميع كتب أصحابنا السابقين رضوان الله عليهم أجمعين بالطرق المتصلة مني إليهم ، فليرو ذلك لمن شاء وأحب » (٢٧) .

وذكر العلامة مثل ذلك في إجازته لعدّة أشخاص ممّن درسوا لديه كتاباً فقهياً واحداً أو أكثر مع أنّه يصرّح بأنّ الإجازة شاملة لجميع كتب الأصحاب (٢٨) .

واللطيف أنّ الشهيد الأوّل التقى بالشيخ محمد بن محمد الرازي البويهّي - المذكور آنفاً - في أواخر شعبان سنة ٧٧٦ هـ قبل وفاته بقليل واستجازه فأجازه إجازة عامة (٢٩) .

د - ما ذكره الفاضل القطيفي في إجازته التي كتبها للشيخ شمس الدين محمد الاسترابادي حيث قال فيها : « . . . الخامسة - لا يقال : ما فائدة الإجازة؟ فإنّ الكتاب يصح نسبته إلى قائله ومؤلفه ، وكذا الحديث لأنّه مستفيض أو متواتر ، وأيضاً فالإجازة لابدّ فيها من معرفة ذلك ، وإلا لم يجز النقل إذ ليس كلّ مجيز يعيّن الكتب وينسبها ، بل يذكر أنّ ما صح أنّه من كتب الإمامية ، ونحو هذه العبارة ؛ لأنّنا نقول : نسبة الكتاب إلى مؤلفه لا إشكال في جوازها ، لكن

ليس من أقسام الرواية ، والعمل والنقل للمذاهب توقف على الرواية وأدناها الإجازة ، فما لم يحصل لم تكن مروية ، فلا يصح نقلها ولا العمل بها ، كما لو وجد كتاباً كتبه آخر فإنّه وإن عرف أنّه كتبه لا يصح أن يرويّه عنه ، فقد ظهرت الفائدة » (٣٠) .

والذي يستفاد من العبارة أنّه يقبل بإشكال من يُشكل بأن الإجازة بمجردّها لا تصحح نسبة الكتاب ، بل لا بدّ للمجاز من إحراز نسبة الكتاب إلى مؤلفه كي يجوز له النقل عنه ، ولهذا فهو لم يرد على هذا الإشكال ، بل أجاب بوجه آخر وهو ما يبني عليه من توقّف العمل بالرواية على وجود الإجازة .

هـ - ما ذكره صاحب الوسائل رحمته الله في إجازته التي كتبها للعلامة المجلسي رحمته الله ، حيث إنّ الإجازة بينهما مدبّجة (٣١) ، فقال في إجازته له : « المولى الجليل الفاضل الكامل . . . مولانا محمد باقر ، ولد المرحوم المبرور المقدّس المغفور مولانا محمد تقي المجلسي . . . أن التمس من هذا الداعي الإجازة ، مع كثرة طرقه وإجازاته ، وزيادة استعداده وقوة إسناده وعلو رواياته ، وإنّما أراد الازدياد من التبرّك باتصال الاسناد ، فبادرت إلى طاعته ، وامتنال أمره وإرادته ، حذراً من الوقوع في مخالفته ، وأجزت له - أيّده الله تعالى ولا زالت التوفيقات والتأييدات إليه تتوالى - أن يروي جميع كتب الحديث عموماً وكتاب تفصيل وسائل الشيعة خصوصاً عنّي عن مشايخي بالطرق المذكورة في آخر الكتاب المشار إليه وغيرها ، ممّا هو مذكور في الإجازات . . . » (٣٢) .

ومن الواضح أنّ العلامة المجلسي رحمته الله إنّما طلب الإجازة من صاحب الوسائل لزيادة الطرق ليس إلا ، وقد أعطاه صاحب الوسائل إجازة عامة في الرواية ، ومن الواضح أنّ هذه الإجازة لم تتضمن مناولة للنسخ أو ما شابه ذلك ، فليس لهذه الإجازة مدخلية في تصحيح نسخ الكتب .

و - قال الشهيد الثاني في إجازته التي كتبها لوالد الشيخ البهائي متحدّثاً عن السيد تاج الدين بن معيّة الحسني : « وأروي جميع مصنفات ومرويات السيد تاج الدين بن معيّة المذكور وجميع ما يصح عنه أيضاً عن ولدي شيخنا الشهيد ... ورأيت خط هذا السيد المعظم بالإجازة لشيخنا السعيد شمس الدين محمد بن مكي ولولديه محمد وعلي ولأختهما أم الحسن فاطمة المدعوّة ست المشايخ ، ولجميع المسلمين ممّن أدرك جزءاً من حياته » ^(٣٣) ولا يخفى أنّ إجازته لجميع المسلمين ممّن أدرك جزءاً من حياته لا يتصور فيها أن تستتبع تسليم نسخ من الكتب ونحو ذلك ، بل ليست سوى إجازة تبرّكية محضة كما أوضحناه .

ز - وقال الشهيد الثاني أيضاً ما نصه : « وذكر الشيخ جمال الدين أحمد بن صالح السبيعي تذكّر أنّ السيد فخار الموسوي اجتاز بوالده مسافراً إلى الحج ، قال : فأوقفني والدي بين يدي السيد ، فحفظت منه أنّه قال لي : يا ولدي أجزت لك ما يجوز لي روايته . ثم قال : وستعلم فيما بعد حلاوة ما خصصتك به » ^(٣٤) ، وظاهر أنّه ليس في المقام سوى الإجازة اللفظية التي صدرت من السيد فخار بن معد الموسوي وهو في طريقه للحج ، ولم تتضمن أيّة مناولة لنسخة من كتاب أو رسالة .

ح - في الإجازة التي كتبها السيد المرتضى رحمته الله للبصروي ، وبعد أن عدّد أسماء كتبه التي صنفها حتى ذلك الوقت (شعبان سنة ١٧٤١ هـ) أعطى للبصروي إجازة في روايتها ورواية ما قد يؤلفه بعد ذلك ، حيث قال ما لفظه : « قد أجزت لأبي الحسن محمد بن محمد بن البصروي - أحسن الله توفيقه - جميع كتبي وتصانيفي وأمالي ونظمي ونثري ما ذكر منه في هذه الأوراق وما لعلّه يتجدّد بعد ذلك ، وكتب علي بن الحسين الموسوي في شعبان من سنة سبع عشرة وأربعمئة » ^(٣٥) .

ومن الواضح أنّ إجازة الكتب التي لم تكن مصنفة حين الإجازة لا يتواءم مع القول بأنّ الإجازة تتضمّن مناولة النسخ ، بل يعني : أنّ المجاز له رواية ما سيكتبه المجيز إذا وثق المجاز بأنّ هذا الكتاب من مؤلفات المجيز .

ط - في إجازة العلامة لبني زهرة - التي هي مستند طريق صاحب الوسائل إلى رسالة الراوندي - نجد العلامة يجيز بني زهرة قائلاً : « وقد أجزت له أدام الله أيامه ، ولولده ... ، ولأخيه ... ، ولولديه ... أن يروي هو وهم عني جميع ما صنفته في العلوم العقلية والنقلية أو أنشأته أو قرأته أو أجز لي روايته أو سمعته من كتب أصحابنا السابقين رضوان الله عليهم أجمعين ، وجميع ما أجاز له المشايخ الذين عاصرتهم واستفدت من أنفاسهم . فمن ذلك جميع ما صنفه والدي سديد الدين يوسف ... » ^(٣٦) ، كما نجده يجيز مصنفات العلماء قائلاً : « ومن ذلك جميع مصنفات ... » ويذكر اسم المؤلف ، وقد تكرّرت هذه العبارة عشرات المرات في هذه الإجازة ، كما نجده يقول في آخر الإجازة : « وقد أجزت لهم أدام الله أيامهم أن يرووا عني عن والدي ، عن مشايخه المتصلة منه إلى الشيخ أبي جعفر الطوسي جميع ما اشتمل عليه كتاب فهرست أسماء المصنفين وأسماء الرجال من الكتب والمشايخ بطرق الشيخ عليه السلام إليهم ، وكذا ما اشتمل عليه كتاب النجاشي والكشي » ^(٣٧) فهل من المتصور أن تكون الإجازة في مثل هذا المورد لأعيان النسخ ؟ ! والحال أنّنا نقطع بأنّ الكثير من تلك الكتب لم تصل إلى العلامة ، سيما الأصول الأربعمئة ؛ فإنّ الشيخ الطوسي وكذا النجاشي عليه السلام ذكرنا طرقهما إليها مع أنّ أكثرها لم تصل للعلامة ومن بعده ، كما هو معلوم .

الحاصل ممّا تقدّم :

هذه مجموعة من الأدلّة والقرائن على ما ندّعيه ، ولو أردنا استقصاء القرائن التي هي من هذا القبيل لدالّ بنا المقام إلا أنّ فيما ذكرناه كفاية لمن أراد ، وقد اتضح لنا أنّ مفهوم الإجازة لا يتضمّن مناولة للنسخ أو ما شابه ذلك ، كما أنّه

ومن خلال تتبع الإجازات الكثيرة اتضح بما لا مزيد عليه أنها لم تكن تتضمن مناولة للنسخ أو قراءة لها ، بل كانت إجازات عامة لعناوين النسخ لا لأعيانها .

فالإجازة التي لصاحب الوسائل رحمه الله إلى كتاب علي بن جعفر مثلاً هي إجازة للكتاب الذي ثبت أنه كتاب علي بن جعفر ، وعليه فلا بد أن تُثبت أولاً في مرحلة سابقة أن هذا كتاب علي بن جعفر لكي نقول بأن لصاحب الوسائل طريق إلى هذا الكتاب ، فالإجازة إذن لا تثمر في إثبات أن هذه النسخ التي بيد صاحب الوسائل والتي نقل عنها هي بالفعل نسخ صحيحة ، والمرجع في تصحيح هذه الكتب حينئذٍ منحصر في القرائن المحتفة بها ، كاشتهارها وتواتر نسخها ، فمتى ما توفرت هذه القرائن كانت كافية في المقام من دون حاجة للإجازة أصلاً .

إشكال وجوابه :

ولو قال قائل : ما دام أن الإجازة ليس لها مدخلية في تصحيح نسخة الكتاب فما فائدتها إذن ؟ فهل هي عديمة الفائدة ؟ وإذا كانت كذلك فلماذا يُتعب العلماء أنفسهم في تحصيل الإجازات وجمعها ؟

قلنا : إن الفائدة لا تنحصر في تصحيح نسخة الكتاب ، بل هناك من العلماء من يرى توقف العمل بالرواية والإفتاء بها على وجود إجازة للفقهاء في نقلها ، وإلا لم يصح له أن يفتي بها ويعمل بها ، وهذا المبنى وإن لم يكن دليلاً تاماً ؛ ولذا أعرض عنه الفقهاء ولم يبق له أثر بين العلماء المعاصرين ، إلا أنه كان سائداً بين السابقين من علمائنا ، كما يظهر ممّا نقلناه من عبارة الفاضل القطيفي ^(٣٨) .

مضافاً إلى أن الإجازة تُدخل المجاز في ضمن سلسلة الرواة لأحاديث العترة الطاهرة ، وهذا شرف يستحق العناء ، وإن لم تترتب عليه أية ثمرة فقهية .

مناقشة تنتظر جواباً :

بقي أن نطرح سؤالاً على المتشبهين بإجازات صاحب الوسائل في تصحيح الأسانيد ، فنقول لهم : أنتم تتمسكون بالطريق الذي ذكره صاحب الوسائل في خاتمة الوسائل حيث ذكر طريقه إلى الشيخ الطوسي ، وتقولون بما أن للشيخ الطوسي طريقاً معتبراً إلى علي بن جعفر أو إلى علي بن إبراهيم أو أحمد بن محمد بن عيسى مثلاً فينتج طريق جديد من صاحب الوسائل إلى هؤلاء المصنفين ، بزعم أن هذا الطريق يتضمن مناولة النسخة وليس الإجازة التبركية المحضة ، فلو كان ما تقولونه صحيحاً فكيف تفسرون لنا عدم وصول جامع ابن الوليد أو كتب محمد بن علي بن محبوب أو كتب صفوان بن يحيى مثلاً إلى صاحب الوسائل مع أن الشيخ الطوسي له طريق معتبر إلى هؤلاء الرواة أيضاً ، فيكون طريق صاحب الوسائل إليهم معتبراً ، كما هو الحال بالنسبة للقسم الأول ؟

وبعبارة أخرى : طريق صاحب الوسائل إلى الشيخ الطوسي تام ، وطريق الشيخ الطوسي إلى كلا القسمين تام أيضاً ، وعليه فطريق صاحب الوسائل لكلا القسمين على حد واحد ، فما دام أن الإجازة تتضمن المناولة حسب الفرض ، فكيف تبررون عدم وصول القسم الثاني إلى صاحب الوسائل ؟

أوليس هذا من أوضح الأدلة على أن طرق المتأخرين لا تتضمن مناولة للنسخ ؟ إذ لو لم نلتزم بذلك لم يكن بإمكاننا تبرير هذه المفارقة بين القسمين إلا بالادعاء أن مقصودهم اختصاص المناولة بالكتب التي نقل عنها صاحب الوسائل ، أي الكتب التي وصلت لصاحب الوسائل وله طريق إليها بالإجازة ، ككتاب علي بن جعفر و نوادر أحمد بن محمد بن عيسى مثلاً ، وأمّا الكتب التي لصاحب الوسائل طريق إليها ولكنّه لم ينقل منها لعدم وصولها إليه ككتاب جامع

بن الوليد أو كتب صفوان فليس فيها مناولة ، والطريق في مثلها إلى أسماء الكتب لا إلى أعيان النسخ .

إلا أنّ هذا التفريق - لو فرض أنّه مقصودهم - ممّا لا شاهد عليه ، فهو أشبه بالجمع التبرّعي في الروايات؛ إذ المفروض أنّه وبالرجوع إلى الإجازات لا نجد آية خصوصية للكتب التي نقل عنها صاحب الوسائل رحمته الله ، فهي كغيرها داخلة تحت الإجازة العامة لمصنفات المتقدّمين ، فهي لا تزيد عن كتاب (مدينة العلم) للشيخ الصدوق الذي هو أحد كتبنا الحديثية الخمسة ولصاحب الوسائل طريق إليه ، وهذا الكتاب على ما يبدو كان موجوداً في زمن الشهيد الأول (٣٩) ، بل يظهر وجوده في زمن والد البهائي أيضاً على ما قيل (٤٠) ، ومع ذلك لم يصل هذا الكتاب لصاحب الوسائل .

تعليق حول الطريق لتفسير القمي :

إنّ سماحة السيد كاظم الحائري رحمته الله وبعد أن أشار إلى التشكيك في نسبة المقدّمة الموجودة في تفسير القمي إلى علي بن إبراهيم استند - وكما أشرنا سابقاً - إلى طريق صاحب الوسائل لإثبات تلك المقدّمة ؛ باعتبار أنّ صاحب الوسائل رحمته الله نقل هذه المقدّمة عن تفسير القمي ، وطريقه إلى تفسير القمي معتبر ، فيثبت بذلك أنّ هذه المقدّمة لعلي بن إبراهيم ، والغريب أنّ سماحة السيد الحائري رحمته الله رغم أنّه كان ملتفتاً إلى أنّ نسخ تفسير القمي الموجودة عندنا حالياً هي مزيج من تفسيرين أو أكثر ، إلا أنّه لم يلتفت إلى أنّ نسخة التفسير الموجودة عند صاحب الوسائل لا تختلف عمّا بأيدينا من نسخ ، فاستند رحمته الله إلى طريق صاحب الوسائل لإثبات المقدّمة ، مع أنّ طريق صاحب الوسائل رحمته الله - فيما لو تم - إنّما هو إلى تفسير علي بن إبراهيم لا إلى التفسير الجديد الموجود عندنا والذي هو مزيج بين تفسيرين أو أكثر .

ومما يؤكد ما ندّعيه من أنّ نسخة تفسير القمي الموجودة عند صاحب الوسائل عليه السلام لا تختلف عما بأيدينا من نسخ أمران :

الأمر الأول : أنّ صاحب الوسائل عليه السلام نقل في كتاب الوسائل روايات كثيرة عن تفسير القمي ، وبعض ما نقله يُعدّ من القسم الثاني من التفسير أي ممّا أضافه تلميذه حينما قام بعملية المزج ، كما يُعرف ذلك بملاحظة رجال السند ، والأمثلة كثيرة ، ونكتفي هنا بذكر مثال واحد فقط للاختصار ، فقد جاء في عدّة مواضع (تقرب من خمسين مورداً حسبما أحصيناها) من التفسير المطبوع ما لفظه « أخبرني . . . » أو « حدثني أحمد بن إدريس عن أحمد بن محمد . . . » ^(٤١) ، ومن المعلوم أنّ هذا القائل ليس علي بن إبراهيم ؛ لوضوح أنّ علي بن إبراهيم في طبقة أحمد بن إدريس لا في طبقة تلامذته ، بل لم نجد ولا في مورد واحد أنّ علي بن إبراهيم يروي عن أحمد بن محمد بواسطة أحمد بن إدريس ، بل لم يرو عن أحمد بن إدريس مطلقاً ، كما يتضح ذلك من مراجعة معجم رجال الحديث ، وهذا يعني أنّ هذه الروايات من القسم الثاني من التفسير أي ممّا أضافه تلميذ علي بن إبراهيم ، ومع ذلك نجد صاحب الوسائل عليه السلام ينقل هذه الروايات في كتابه ^(٤٢) ، وهذا ممّا يدلّ على أنّ نسخة صاحب الوسائل أيضاً نسخة مختلطة ، ولا تختلف عن النسخة الموجودة الآن في شيء .

الأمر الثاني : أنّ النسخ الخطية لتفسير القمي - والموجودة في المكتبات الخطية ، كما تتبعنا نحن بعضاً منها - قديمة يرجع تاريخ نسخها إلى زمن صاحب الوسائل ، بل وقبله أيضاً ، وهذه النسخ الخطية متطابقة مع النسخة المطبوعة من التفسير ، وحيث إنّ تلك النسخ كانت موجودة في زمن صاحب الوسائل ومع ذلك لم يُشر إلى وجود اختلاف في نسخ التفسير مع كونه متتبّعاً في هذا المجال فيبعد عدم اطلاعه على بعض هذه النسخ رغم كثرتها ، فهذا يُثبت بشكل قطعي أنّ نسخة صاحب الوسائل لا تختلف عما بأيدينا من نسخ .

وعليه فإذا ثبت أن نسخة صاحب الوسائل هي نفس النسخة التي بأيدينا فقد ثبت أن الطريق العام لصاحب الوسائل لم يكن إلى أعيان النسخ ، بل كان إلى عناوين الكتب ، وهذه النكته إذا ثبتت بالنسبة إلى طريقه إلى تفسير القمي فتثبت أيضاً بالنسبة إلى طريقه الأخرى .

تنبيهات :

١- أكدنا في أول البحث ونؤكد هنا مرة أخرى بأننا لم نكن بصدد البحث الصغروي حول ثبوت نسخ الكتب ، ككتاب النوادر لأحمد بن محمد بن عيسى أو نسخة كتاب علي بن جعفر مثلاً ؛ إذ قد يدّعي البعض ثبوتها من خلال القرائن ، كما لو ثبت تواتر نسخهما على مر العصور ، أو عثرنا على نسخ قديمة عليها خطوط العلماء الأجلاء مثلاً ونحو ذلك من القرائن التي توجب القطع أو الاطمئنان بصحة النسخ ، فنحن وإن كنا نتوقف واقعاً في اعتبار هذه الكتب لعدم تمامية ما قد يدّعى من قرائن صحتها ، إلا أننا لم نكن هنا بصدد المناقشة الصغروية في هذه الكتب ، بل كنا بصدد المناقشة في الكبرى التي ادعاها جمع من المحققين من إمكانية الرجوع إلى طرق صاحب الوسائل لإثبات صحة النسخ التي بأيدينا .

ولا يخفى بأنّ كلامنا حول الروايات المأخوذة من كتاب علي بن جعفر أو نوادر أحمد بن محمد بن عيسى مختص بما نقله صاحب الوسائل عليه السلام عن هذين الكتّابين مباشرة ، فلا يشمل ما نقله عنهما بواسطة الكتب الأربعة مثلاً ، كما لو نقل الشيخ الطوسي رواية من كتاب علي بن جعفر فإنّ طريق الشيخ الطوسي إلى علي بن جعفر صحيح ، وقد ذكرنا سابقاً بأنّ طرق القدماء إنّما هي لأعيان النسخ ، فليست كطرق الإجازة ، بل هي طرق لقراءة الكتاب أو سماعه من الشيوخ ، نعم في الموارد التي يكون طريق الشيخ أو طريق النجاشي طريقاً بالإجازة نجدهما يصرحان بذلك ، فعلى سبيل المثال نرى الشيخ الطوسي في ترجمة علي بن الحسن بن فضال يصرح قائلاً : « أخبرنا بجميع كتبه قراءة عليه

أكثرها والباقي إجازة أحمد بن عبدون عن علي بن محمد بن الزبير سماعاً وإجازة عنه « (٤٣) ، وفي أمثال هذه الموارد التي ينصص فيها الشيخ أو النجاشي أو غيرهما من القدماء بأن الطريق إنما هو بالإجازة فإننا نتوقف في الاعتماد عليها باعتبار أننا ندعي بأن الإجازة لدى القدماء وإن كانت - خلافاً للإجازة لدى المتأخرين - غالباً ما تستتبع المناولة (٤٤) ، ولكن ذلك ليس على نحو الموجبة الكلية ، ولا نريد هنا الدخول في البحث حول طرق القدماء واجازاتهم ؛ إذ أنه يحتاج إلى بحث مستقل ومستوفى ، ولكن نشير هنا إلى بعض الشواهد التي تؤكد ما ندّعيه :

منها : ما ذكره الشيخ النجاشي في ترجمة أحمد بن محمد بن علي بن عمر بن رباح القلاء حيث قال : « وصنف كتباً ، فمنها كتاب الصوم وكتاب الدلائل وكتاب السقاطات العجلية وكتاب . . . ولم أر من هذه الكتب إلا كتاب الصيام حسب . وأخبرنا بكتبه إجازة أحمد بن عبد الواحد قال : حدثنا عبيد الله بن أحمد بن أبي زيد الأنباري أبو طالب ، قال : حدثنا أحمد بها « (٤٥) حيث صرح هنا بأنه لم ير من كتبه سوى كتاب الصوم ، ومع ذلك نراه يقول : « أخبرنا بكتبه إجازة ... » ، ومن الواضح هنا أن مثل هذه الإجازة لا تحتوي على مناولة للنسخ ، وإلا لكان في كلامه تناقض واضح .

ومنها : ما نقلناه سابقاً من كلام السيد المرتضى في الإجازة التي كتبها للبصري حيث إنه وبعد أن عدّد أسماء كتبه ومصنفاته أجاز له رواية جميع مصنفاته وقال : « ما ذكر منه في هذه الأوراق وما لعله يتجدد بعد ذلك » (٤٦) ومثل هذا التعبير يدلّ على عدم انضمام المناولة لهذه الإجازة ؛ إذ لا يُعقل مناولة ما لم يتم تصنيفه لحين الإجازة .

ومنها : ما ذكره النجاشي في ترجمة أبي أحمد عبد العزيز بن يحيى بن أحمد الجلودي البصري ، فبعد أن ذكر أسماء كتبه وهي كثيرة جداً ، قال ما نصه :

« هذه جملة كتب أبي أحمد الجلودي التي رأيتها في الفهرستات ، وقد رأيت بعضها . قال لنا أبو عبد الله الحسين بن عبيد الله : أجازنا كتبه جميعها أبو الحسن علي بن حمّاد بن عبيد الله بن حماد العدوي - وقد رأيت أبا الحسن بن حمّاد الشاعر رحمته الله - وأخبرنا أبو عبد الله بن هدية قال : أخبرنا جعفر بن محمد قال : أجازنا عبد العزيز كتبه كلّها » ^(٤٧) وعبارته صريحة في أنّه لم ير جميع كتب الجلودي ، ومع ذلك فإنّه يرويها عن شيخه اللذين يروي كلّ منهما عن شيخه عن المصنف جميع تلك الكتب بالإجازة ، وظاهر كلام النجاشي أنّه هو أيضاً يروي عن شيخه الغضائري وابن هدية جميع تلك الكتب .

٢ - ينبغي الالتفات إلى أنّه وبناءً على مسلك السيد الخوئي رحمته الله من أنّ الأصل في تصحيح روايات كتاب علي بن جعفر مثلاً مرجعه وجود سند لصاحب الوسائل إلى كتاب علي بن جعفر ، وعليه فالتصحيح مختص بما نقله صاحب الوسائل رحمته الله من روايات كتاب علي بن جعفر ، ولا يشمل الروايات التي لم ينقلها صاحب الوسائل والموجودة في كتاب علي بن جعفر الموجود حالياً .

والسرّ في ذلك : الشك في مطابقة النسخة الموجودة حالياً مع النسخة التي عند صاحب الوسائل والتي وصلته بطريق معتبر ، نعم لو ثبت أنّ النسخة الموجودة حالياً مطابقة لنسخة صاحب الوسائل رحمته الله تماماً ، كما لو وصلتنا نسخة صاحب الوسائل التي اعتمد عليها في تدوين كتاب الوسائل لأمكن الاعتماد عليها ؛ لأنّ المفروض أنّ طريق صاحب الوسائل مصحح لهذه النسخة .

وهذا الكلام بعينه جارٍ في بقية الكتب التي نقل عنها صاحب الوسائل رحمته الله ككتاب نوادر أحمد بن محمد بن عيسى ومحاسن البرقي وغيرهما بلا أيّ فرق في المقام ؛ إذ أنّ النكتة فيها واحدة .

٣ - لا بدّ أن نُشير أيضاً إلى أنّه وبناءً على مسلك السيد الخوئي رحمته الله في الاعتماد على أمثال هذه الطرق كان ينبغي له أن يُصحح طرق ابن إدريس إلى

كتاب الصلاة لحريز بن عبدالله السجستاني والذي نقل عنه ابن إدريس عدة روايات في مستطرفات السرائر ، والسّر في ذلك : أن ابن إدريس له طريق معتبر إلى الشيخ الطوسي وطريق الشيخ إلى حريز معتبر أيضاً ، فيحصل لابن إدريس طريق معتبر إلى كتاب حريز .

هذا ، ولكن السيد الخوئي تَدْرُ ضَعْف الروايات التي نقلها ابن إدريس عن كتاب حريز في عدة موارد ، فقد قال في بحث تداخل الأغسال عند تعرّضه لإحدى الروايات المنقولة في كتاب السرائر : « وهذا الطريق أيضاً ضعيف لجهالة طريق ابن إدريس إلى كتاب حريز ، فإنّه وإن ذكر ابن إدريس في آخر الروايات التي رواها عن كتاب حريز : أن كتابه أصل معتمد ومعول عليه ، وكذلك جعل الصدوق تَدْرُ في ديباجة الفقيه كتاب حريز من الكتب المشهورة التي عليها المعول وإليها المرجع ، إلا أنّ القدر المتيقن من هذه العبارات أن أصل كتاب حريز إجمالاً كان مشهوراً ومعمولاً به ، وأمّا اعتبار كلّ نسخة نسخة منه فلا » (٤٨) .

كما ذكر تَدْرُ في بحث ذكر الركوع عند تعرّضه لإحدى الروايات التي نقلها ابن إدريس في السرائر ، قال ما نصه : « أمّا السند فقد ذكرنا غير مرة أن طريق ابن إدريس إلى كتاب حريز غير معلوم ، ولعلّ الكتاب الواصل إليه لم يكن كتابه كلاً أو بعضاً ، وعدم عمله بأخبار الآحاد لا يجدي ؛ إذ لعله اعتمد على قرينة تفيد القطع له ولا تفيد لغيره » (٤٩) وكرّر الإشارة لهذا الإشكال في موارد أخرى (٥٠) .

هذا ، وقد ضَعَف تَدْرُ روايات أخرى ممّا نقلها ابن إدريس في السرائر لضعف طريق ابن إدريس إلى أصحاب الكتب ، ككتاب نوادر البرنطي وجامعه (٥١) . مع أنّ طريق ابن إدريس إلى الشيخ الطوسي معلوم ومشهور في الكتب والإجازات ، فلا معنى للتوقف في صحة تلك الروايات بناء على ما سلكه السيد الخوئي تَدْرُ من الاعتماد على طريق الإجازة .

فإن قيل : لعل وجه توقفه نَدُّهُ في طريق ابن إدريس إلى كتاب حريز أن عبارة الشيخ في الفهرست هكذا : « حريز بن عبد الله السجستاني ، ثقة ، كوفي ، سكن سجستان . له كتب منها : كتاب الصلاة ، كتاب الزكاة ، كتاب الصيام ، كتاب النوادر تُعدُّ كلّها في الأصول . أخبرنا برواياته الشيخ أبو عبد الله محمد بن . . . وأخبرنا عدّة من أصحابنا . . . وأخبرنا الحسين بن عبيد الله » (٥٢) حيث تدلّ على أنّ الطريق الذي يذكره الشيخ الطوسي ليس إلى كتاب حريز بل إلى رواياته ، وإلا لقال : « أخبرنا بجميع كتبه » .

قلت : الظاهر من كلام الشيخ الطوسي رحمته الله في أمثال هذه العبائر أنّه بصدد بيان طريقه إلى تلك الكتب ، والتي هي في نهاية الأمر كتب روايات ، وليس بصدد بيان طريقه إلى روايات حريز كيفما اتفق حتى ولو كانت منقولة في كتاب آخر غير كتاب حريز ، بقرينة أنّه سمّى فهرسته بـ (فهرست كتب الشيعة وأصولهم) ولهذا نجده دائماً يبدأ بذكر أسماء الكتب أولاً ثمّ يعقبها بذكر طريقه إليها .

ولو أصرّ البعض على تلك الدعوى فقال بأنّ مدلول عبارة الشيخ لا يفيد أكثر من أنّ الطريق طريق لروايات حريز وليس طريقاً إلى كتابه .

فلنا هنا أن نسأله : ما هي الثمرة في أن يذكر الشيخ طريقه إلى الروايات ولا يذكر من قريب أو بعيد طريقه للكتاب ، مع أنّ عنوان كتابه (فهرست كتب الشيعة وأصولهم) فهل يتصور أنّه لم يكن له طريق إلى كتاب حريز ؟ !! . في حين أنّ الشيخ الصدوق في أول كتاب الفقيه يؤكّد أنّ كتاب الصلاة الذي ألفه حريز من الكتب المشهورة التي عليها المعوّل وإليها المرجع (٥٣) وزمان الصدوق والشيخ متقارب جداً كما هو معلوم ، كما أنّ الشيخ النجاشي له طريق إلى كتاب حريز يرويه عن شيخه الحسين بن عبيد الله ، وهذا الشيخ ذكره الشيخ الطوسي في طريقه إلى حريز أيضاً ، كما نقلنا .

مضافاً إلى أنّه يمكننا أن نتساءل ونقول : لو كان الوجه في توقف السيد الخوئي تدثر في الروايات التي نقلها ابن إدريس عن كتاب حريز هو التوجيه المذكور آنفاً ، فما هو وجه توقفه في الروايات التي ينقلها ابن إدريس عن كتاب جامع البزنطي ونوادره ، مع أنّ طريق الشيخ إلى البزنطي ليس طريقاً للروايات ، بل طريق للكتب ، كما يصرّح الشيخ في الفهرست ^(٥٤) ، وهذا ممّا يدلّ على أن توقف السيد الخوئي تدثر لم يكن بسبب التوجيه المذكور ، وإلا لم يكن هناك ما يدعو للتوقف في طريق ابن إدريس إلى البزنطي ، وكأنّه تدثر لم يلتفت لوجود طريق لابن إدريس إلى الشيخ الطوسي ومنه إلى تلك الكتب .

نتيجة البحث :

والمتحصّل لنا من كلّ ما سبق هو أنّ الكتب التي اعتمدها صاحب الوسائل ونقل عنها مباشرة تنقسم إلى قسمين :

١- الكتب التي قامت القرائن على صحة نُسخها وانتسابها إلى مؤلّفيها كاشتهار نسخها جيلاً بعد جيل منذ زمن مؤلّفيها ، أو غير ذلك من القرائن الموجبة للقطع أو الاطمئنان ، فهذا القسم ممّا لا شك في اعتباره من دون حاجة إلى طريق صاحب الوسائل المذكور في الخاتمة .

٢- الكتب التي لم تحتفّ بقرائن توجب الاطمئنان بصحتها ، وقد أثبتنا عدم إمكان الرجوع إلى الطرق التي يذكرها صاحب الوسائل رحمه الله والاستناد إليها لإثبات نسبة هذه النسخ إلى مؤلّفيها إثباتاً تعديلاً ؛ وذلك لعدم تضمّن هذه الطرق للمناولة أو ما شابهها .

الهوامش

- (١) أنظر : شرح العروة للسيد الخوئي ٢٣ : ٩٢ ، وأيضاً ٢٨ : ٤١٧ .
- (٢) شرح العروة للشهيد الصدر ٣ : ٢١٦ .
- (٣) القضاء في الفقه الإسلامي : ٤٩٢ .
- (٤) لعل الأقرب أنه مجموع تفسيرين مضافاً إلى روايات أخرى متناثرة نقلها جامع التفسير عن مشايخه الذين من جملتهم علي بن إبراهيم القمي ، وإن كان المنقول عن تفسير علي بن إبراهيم أكثر من المنقول عن غيره .
- (٥) دروس تمهيدية في القواعد الرجالية : ١٧٤ .
- (٦) القضاء في الفقه الإسلامي : ٧٦١ - ٧٦٣ .
- (٧) مباحث الأصول ٣ : ٢٥٣ .
- (٨) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١٥ : ١٢ .
- (٩) قال الشيخ الأصفهاني معلقاً على بعض الأخبار الواردة في الترجيح : « وكلها منقولة عن رسالة القطب الراوندي ، وقال الفاضل النراقي إنها غير ثابتة من القطب ثبوتاً شائعاً فلا حجية فيما نقل عنها » . انظر : نهاية الدراية ٣ : ٣٧٤ .
- وقد استعرض السيد الشهيد الصدر^١ بعض الوجوه المحتملة للتوقف في نسبة هذا الكتاب إلى القطب الراوندي ، وذكر وجوهاً لدفعها . أنظر : (بحوث في علم الأصول ٧ : ٣٥٠ - ٣٥١) .
- (١٠) قال العلامة رحمته في إجازته لبني زهرة : « ومن ذلك جميع مصنفات الشيخ أبي الحسين الراوندي ورواياته وإجازاته عني عن والدي رحمته عن الشيخ مهذب الدين الحسين بن رده عن القاضي أحمد بن علي بن عبد الجبار الطبرسي عن الراوندي المصنف » . انظر إجازة العلامة لبني زهرة في (بحار الأنوار ١٠٤ : ٨٣) .
- (١١) ومضافاً إلى المناقشة التي ستأتي حول مفهوم الإجازة وأنها لا تتضمن المناولة أو ما أشبهها يمكن المناقشة هنا في خصوص المقام بأن إجازة العلامة رحمته لبني زهرة لم تتضمن أسماء كتب الراوندي ، بل هي إجازة عامة ، ولهذا فلا بد أن تثبت في مرحلة سابقة أن هذه الرسالة للراوندي ، لكي يثبت أن هذا الطريق طريق لهذه

الرسالة ، وأما إذا لم تثبت نسبة الرسالة إلى الراوندي في مرحلة سابقة فيكون التمسك بالطريق لإثبات نسبة الرسالة إلى الراوندي من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية .

وبعبارة أخرى : أقصى ما يمكن أن يستفاد من عبارة العلامة أن الكتب التي يثبت أنها من مصنفات الراوندي فهي مشمولة لهذا الطريق ، ولكن هذا الطريق لا يتكفل بإثبات أن هذه الرسالة هي من مؤلفات القطب الراوندي لكي نقول بأن هذا الطريق طريق لهذه الرسالة .

(١٢) ذكر ذلك في درس الأصول الذي ألقاه يوم الأحد ٤ ذي القعدة ١٤٢٧هـ بالمسجد الأعظم في مدينة قم المقدسة ، وقد نقلناه عنه بتصرف في صياغة العبارات .

(١٣) بحوث في علم الأصول ٧ : ٣٥٢ .

وأنظر : زبدة الأصول ٤ : ٣٥٣ ، وكلامه مختلف إلا أن مرجعه إلى الاعتماد على سند صاحب الوسائل المذكور في خاتمة الوسائل .

(١٤) مصباح الأصول ٣ : ٤١٥ و ٤١٩ .

(١٥) أصول علم الرجال ١ : ٤٧٨ .

(١٦) الفصول المهمة في أصول الأئمة : ٤١ ، (الكلام في الهامش) .

(١٧) القاموس المحيط ٢ : ١٧١ ، مادة (جاز) .

(١٨) الرعاية في علم الدراية : ٢٦٥ - ٢٦٧ . (بتصرف)

(١٩) الرعاية في علم الدراية : ٢٧٩ .

(٢٠) الذريعة إلى أصول الشريعة ٢ : ٥٦١ .

(٢١) لؤلؤة البحرين : ٩١ .

(٢٢) قال السيد هاشم البحراني في كتاب حلية الأبرار (٢ : ٢٦) : « الشيخ الفاضل الزاهد

فخر الدين النجفي ، وشافهته وأجاز لي الرواية عنه » ، وقال أيضاً في كتاب نزهة

الأبرار (٣٩١) : « الشيخ فخر الدين النجفي في كتابه ، ورأيت هذا الشيخ الفاضل ،

وكان من الزهاد في الوقت والمتورعين ، رأيته بداره بمشهد مولانا وإمامنا علي بن

أبي طالب (عليه السلام) سنة ١٠٦٣هـ » ويظهر من كلام السيد أن الشيخ فخر الدين أجاز

من دون أن يقرأ عليه ، وإلا لم يكن هناك معنى للتأكيد على أنه رآه في داره

وتحديد الرؤية بالسنة المذكورة .

- (٢٣) مناقب الفضلاء : ٤٩٨ ، طبع ضمن الجزء الرابع من (ميراث حديث شيعة)
- (٢٤) أعيان الشيعة ٢ : ١٢٨ .
- (٢٥) أعيان الشيعة ٦ : ١٧٠ .
- (٢٦) الإجازة الكبيرة : ٩٦ - ٩٧ .
- (٢٧) ميراث حديث شيعة ٩ : ٥٢٦ .
- (٢٨) أنظر : إجازات العلامة التي كتبها لجملة من تلامذته والتي جُمعت في الجزء التاسع من ميراث حديث شيعة ص ٥١٦ وما بعدها .
- (٢٩) بحار الأنوار ١٠٤ : ١٤٠ .
- (٣٠) بحار الأنوار ١٠٥ : ١١١ - ١١٣ .
- (٣١) الإجازة المدبجة هي أن يجيز كلٌ منهما للآخر مروياته ، وغالباً ما تكون بين الأنداد .
- (٣٢) بحار الأنوار ١٠٧ : ١٠٤ .
- (٣٣) بحار الأنوار ١٠٥ : ١٥٣ .
- (٣٤) الرعاية في علم الدراية : ٢٧٢ .
- (٣٥) الناصريات : ٣٦ .
- (٣٦) انظر : الإجازة في (بحار الأنوار ١٠٤ : ٦٢) .
- (٣٧) انظر : الإجازة في (بحار الأنوار ١٠٤ : ١٣٥ - ١٣٦) .
- (٣٨) هذا ، وربما فهم من عبارته التفريق بين النقل عن الكتاب وبين النقل عن المؤلف ، فالنسبة إلى الكتاب والنقل عنه لا تتوقف على الإجازة ، بخلاف النقل عن المؤلف فإنه موقوف على وجود إجازة منه .
- (٣٩) حيث يظهر من الشهيد الأول في كتاب الذكرى أنه كان مطلعاً على كتاب (مدينة العلم) انظر : الذكرى ١ : ٥٩ ، و ٢ : ١٦٥ .
- (٤٠) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢٠ : ٢٥٢ .
- (٤١) من باب المثال لا الحصر أنظر : تفسير القمي ٢ : ٣٩٨ ، و ٢ : ٣٣٣ ، و ٢ : ١٥٥ ، ج ٢ ص ٣٦٧ ، ج ١ ص ٢١٨ .
- (٤٢) ومن باب المثال أنظر : الوسائل (طبعة آل البيت) ١ : ٣٦ ح ٥٥ ، و ٤ : ١٠٤ ح ٤٦٣٣ ، و ٤ : ٢٩٧ ح ٥١٩٨ ، و ٧ : ٣٣٤ ح ٩٥١٣ ، و ٩ : ١٩٦ ح ١١٨٢٢ .
- (٤٣) الفهرست للطوسي : ١٥٧ ، في ترجمة علي بن الحسن بن فضال .

- (٤٤) هناك الكثير من الشواهد على اهتمام القدماء بأعيان النسخ ، وأنَّ الإجازة عندهم في الغالب لم تكن تخلو عن المناولة للنسخ ، وممَّا يمكن الاستشهاد به على ذلك هو ما ذكره الشيخ النجاشي رحمته الله في ترجمة الحسن بن صالح الأحول حيث قال : « له كتاب تختلف روايته ، أخبرنا أحمد بن عبد الواحد إجازة ، قال : أخبرنا علي بن محمد بن الزبير القرشي ، قال : حدثنا علي بن الحسن بن فضال ، قال : حدثنا العباس بن عامر عن الحسن بن صالح » راجع (فهرست النجاشي : ٥٠ ، الترجمة ١٠٧) وقد صرَّح بأنَّ نسخ الكتاب مختلفة ، ولا معنى لهذه الإجازة مع فرض اختلاف نسخ الكتاب إذا لم تستتبع مناولة للنسخة .
- ونظير ذلك ما ذكره في ترجمة الحسين بن علوان الكلبي (فهرست النجاشي : ٥٢ ، الترجمة ١١٦) وفي ترجمة الحسين بن عثمان بن شريك بن عدي العامري (فهرست النجاشي : ٥٣ ، الترجمة ١١٩) .
- ويمكن الاستشهاد بالإجازة التي كتبها الشيخ أبي غالب أحمد بن محمد بن سليمان الزراري إلى حفيده ، حيث إنَّها اشتملت على مناولة النسخ حيث أعطاه إلى أمه لتحفظها له إلى أن يكبر ، ولم يكتف بتسليم النسخ بل وأطنب في وصف بعض تلك النسخ ، راجع كتاب (رسالة أبي غالب الزراري) .
- (٤٥) فهرست النجاشي : ٩٢ ، الترجمة رقم ٢٢٩ .
- (٤٦) الناصريات : ٣٦ .
- (٤٧) فهرست النجاشي : ٢٤٤ ، الترجمة رقم ٦٤٠ .
- (٤٨) شرح العروة الوثقى للسيد الخوئي ٧ : ٤٧ .
- (٤٩) شرح العروة الوثقى للسيد الخوئي ١٤ : ٤٦١ .
- (٥٠) شرح العروة للسيد الخوئي ٢٩ : ٦٧ ، وانظر ١٥ : ٢٨٢ .
- (٥١) شرح العروة للسيد الخوئي ١٥ : ٢٠٠ ، ٢٠٦ ، ٢٢١ ، ٤٣٢ .
- (٥٢) فهرست كتب الشيعة وأصولهم : ١٦٢ .
- (٥٣) من لا يحضره الفقيه ١ : ٣ .
- (٥٤) فهرست كتب الشيعة وأصولهم : ٥٠ .

إرث الأولاد والأبوين

□ الشيخ خالد الغفوري

قال سبحانه وتعالى : ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدُ وَصِيَّةٌ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنُ آبَائِكُمْ وَأَبْنَاؤِكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنْ اللَّهُ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ (١) .

المقدّمة :

لهذه الآية أهمية كبيرة لما بيّن فيها من قواعد الإرث وأحكامه ، قال ابن العربي : « اعلموا - علّمكم الله - أنّ هذه الآية ركن من أركان الدين ، وعمدة من عمُد الأحكام وأُم من أمّهات الآيات » ^(٢) . وقال الجصاص : « هي آية محكمة غير منسوخة » ^(٣) .

وقبل البدء ببحث الآية يجدر بيان الأمور التالية :

الأمر الأول : توضيح المعنى الاجمالى للآية ، وذلك ضمن النقاط التالية :

١ - أمر الله تعالى الناس في شأن ميراث أولادهم بما هو العدل والمصلحة ، وفي التعبير بالايضاء بدلا من الفرض والايجاب ونحوهما إثارة للجانب العاطفي

والانساني لدى الآباء تجاه أولادهم كي لا يحيفوا عليهم ، وأبلغ في الاهتمام بما أوصي به والاعتناء به وطلب حصوله بسرعة .

كما أنه ذكر الأولاد ابتداء قبل سائر الأرحام ؛ لأنهم أقرب رحماً إلى الميت من غيرهم (٤) .

وهذا إجمال سياأتي تفصيله في الأحكام المبيّنة بعد ذلك .

٢ - إن الآية الكريمة فيها إشعار بإبطال ما كانت عليه الجاهلية من منع توريث النساء . فكأنه جعل إرث الانثى مقرراً معروفاً ومفروغاً عنه ، ثم أخبر بأنّ للذكر مثله مرتين ، أو جعله هو الأصل في التشريع وجعل إرث الذكر محمولاً عليه يعرف بالاضافة إليه ، ولولا ذلك لقال : للانثى نصف حظّ الذكر ، وهو لا يفيد هذا المعنى ولا يلتزم السياق معه ، وربّما أيد ذلك بأنّ الآية لا تتعرّض بنحو التصريح مستقلاًّ إلاّ لسهام النساء ، وإن صرّحت بشيء من سهام الرجال فمع ذكر سهامهنّ معه كما في الآية التالية ، والآية (١٧٦) في سورة النساء .

وهناك رأي يذهب إلى أنّ البدء ببيان حظّ الذكر لفضله ، كما ضوعف حظّه لذلك ؛ ولأنّهم كانوا يورثون الذكور دون الاناث ، وهو السبب لورود الآية كما قيل (٥) ، أي إنّ في ذلك شيئاً من المداراة لهم في الخطاب ، لا المماشة معهم في التشريع ؛ فكأنه قيل : كفى الذكور أن ضوعف لهم نصيب الاناث فلا يتمادى في حظّهنّ حتى يحرم من إدلائهنّ من القرابة بمثل ما يدلون به (٦) .

وعلى أية حال إذا تركّبت الورثة من الذكور والاناث كان لكلّ ذكر سهمان ولكلّ انثى سهم مهما بلغ عددهم .

وبعد أن بيّن الله سبحانه الحكم عند اجتماع الأولاد ذكوراً وإناثاً ، بيّن حكم انفرد الاناث مع الاتحاد والتعّدّد .

٣ - ثم تعرّضت الآية لبيان حكم الأبوين تارة مع وجود الولد للميت واخرى مع عدم وجوده ، وتعرّضت إلى بيان سهم الام تارة مع وجود اخوة للميت واخرى مع عدم وجودهم .

وقد ذكروا أنَّ إعطاء الام الثلث مع عدم الولد للميت إكراماً لها وتقديراً لأتاعها التي لا يمكن جزاؤها ^(٧) .

وأيضاً قالوا : وإنّما حجب إخوة الميت الام عن نصيبها الأعلى - وهو الثلث - توفيراً لنصيب الأب ؛ لكونه ذا عيلة بوجودهم ، فاقتضت الحكمة التوفير عليه ؛ لمكان نفقتهم ^(٨) .

٤ - ثم ذكرت أنَّ الإرث يأتي بالدرجة الثانية بعد تنفيذ الوصية ودفع الدين ، فما تبقى يعتبر إرثاً يقسّم على الورثة .

٥ - وقد ختمت الآية بياناتها بموعظة للناس تنبّههم أنّهم لا يعلمون الواقع والمستقبل ، فكم من شخص يحرص الانسان على توريثه وتكثير سهمه ولكن لو انكشف له الأمر لمنعه عن ذلك ؟ ! والله هو الذي يعلم حقائق الامور ، وقد وضع أحكامه طبقاً لها .

الأمر الثاني : معرفة أسباب النزول ومناسباته والأجواء التي نزل فيها النص ، والمنقول في ذلك ما يلي :

١ - عن أبي حاتم عن السدي ، إنَّ سبب نزولها أنَّ القوم لم يكونوا يورثون الجواري ولا الضعفاء من الغلمان ، ولا يورثون إلّا من قاتل وطاعن ، فأُنزل الله الآية وأعلمهم كيفية الميراث .

٢ - روى عطاء عن ابن عباس ، وابن جريح عن مجاهد : « إنَّهم كانوا يورثون الولد ، وللوالدين الوصية فنسخ الله ذلك » ^(٩) .

٣ - وروى محمد بن المنكر عن جابر قال : « كنت عليلاً مدنفاً فعادني النبي ﷺ ونضح الماء على وجهي ، فأفقت وقلت : يا رسول الله كيف أعمل في مالي ؟ فأَنْزَلَ اللهُ الآية » (١٠) .

٤ - وروى عن ابن عباس أنه قال : « كان المال للولد والوصية للوالدين والأقربين ، فنسخ بهذه الآية » (١١) .

٥ - وعنه أيضاً قال : « لما نزلت آية الفرائض التي فرض الله فيها ما فرض للولد الذكر والانثى والأبوين كرهها الناس أو بعضهم وقالوا : تعطى المرأة الربع أو الثمن ، وتعطى الابنة النصف ، ويعطى الغلام الصغير ، وليس من هؤلاء أحد يقاتل القوم ولا يحوز الغنيمة ، وكانوا يفعلون ذلك في الجاهلية لا يعطون الميراث إلا لمن قاتل القوم ويعطونه الأكبر فالأكبر » (١٢) .

والمتمم في هذه الرواية يستطيع أن يعرف مدى استحكام الأحكام الجاهلية في المجتمع وتجذرها بحيث لم تكن التشريعات الالهية مستساغة بنظر العديد من المسلمين ولم تتقبلها نفوسهم ، وهذا ما يفسر طبيعة الاسلوب الذي استخدمه القرآن عند بيانه لتلك الأحكام والتأكيدات والتوصيات والتحذيرات من المخالفة .

الأمر الثالث : تحليل بعض المفردات الواردة في هذا النص :

١ - ﴿ يُوصِيكُمُ ۞ ﴾ أي يأمركم ويعهد إليكم ويفرض عليكم ؛ لأن الوصية من الله فرض ، كما قال سبحانه : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (١٣) يعني : فرض عليكم ، ذكره الزجاج (١٤) . وقيل : المراد من الايصاء هنا الأمر على وجه خاص (١٥) .

ولا يبعد أن السبب في انتخاب لفظ الوصية هنا إنما هو لمزيد مناسبتها مع المراد وهو بيان الإرث .

والمأمور به مقدّر ، وقد بيّن فيما بعد بقوله تعالى : ﴿ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ ﴾ (١٦) .

قال الراوندي : « وإنّما لم يُعد قوله ﴿ يُوصِيكُم ﴾ إلى قوله ﴿ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ ﴾ بنصب اللفظ ؛ لأنّه كالقول في حكاية الجملة بعده ، والتقدير : قال الله تعالى في أولادكم للذكر مثل حظّ الانثيين ؛ ولأنّ الفرض بالآية الفرق بين الموصي والموصى له في نحو : (أوصيت زيدا بعمره) « (١٧) .

هذا ، وقد قرأ الحسن وابن أبي عبله (يوصيكم) بالتشديد من (وصى) .

٢ - ﴿ فِي أَوْلَادِكُمْ ﴾ في شأن ميراث أولادكم .

٣ - ﴿ لِلذَّكَرِ ﴾ اللام لتعريف الجنس وكذا في ﴿ الْأُنثِيَيْنِ ﴾ ، أي : إنّ جنس الذكر يعادل في السهم انثيين ، وهذا إنّما يكون فيما لو كان في الوراث ذكر وانثى ، فللذكر ضعفا الانثى سهماً ، ولم يقل : للذكر مثل حظّي الانثى أو مثلاً حظّ الانثى ليدلّ الكلام على سهم الانثيين إذا انفردتا . وتخصيص الذكر بالتنصيص على حظّه ؛ لأنّ القصد إلى بيان فضله والتنبيه على أنّ التضعيف للتفضيل ، كذا قيل (١٨) .

وقال السيوري : « وقدّم الذكر لشرفه ، ولذلك ضوعف حظّه ، كما ضوعف عقله ودينه » (١٩) .

وإنّما لم يقل : للذكر من أولادكم ؛ لأنّ الحكم المبهم إذا أبهم ثم فسّر كان أوقع في النفس وأحفظ ، لجواز فوات المقصود لو وقع مفسّراً ابتداءً وتقديره : للذكر منهم ، فحذفت لدلالة الكلام عليه ، كما حذف في قولهم : البرّ الكرّ بستانين ، أي البرّ الكرّ منه بستانين (٢٠) .

وقرأ ابن أبي عبله (أنّ للذكر) بزيادة (أن) .

٤ - ﴿ فَإِنْ كُنَّ ﴾ ظاهر وقوع هذا الكلام بعد قوله تعالى ﴿ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ ﴾ أنه على تقدير معطوف عليه محذوف ؛ كأنه قيل : هذا إذا كانوا نساءً ورجالا ، فإن كنَّ نساءً . . . الخ . وهو شائع في الاستعمال ، ومنه قوله تعالى ﴿ وَاتَّمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ﴾ (٢١) وقوله تعالى ﴿ أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ (٢٢) .

والضمير في ﴿ كُنَّ ﴾ راجع إلى الأولاد في قوله ﴿ فِي أَوْلَادِكُمْ ﴾ ، وتأنيث الضمير لتأنيث الخبر ، كما في قولهم : « من كانت امك ؟ » أو على تأويل المولودات والمتروكات (٢٣) .

٥ - ﴿ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً ﴾ خلاصاً ليس معهن ذكر . والجملة معطوفة على جملة مقدّرة ، والتقدير : (للذكر مثل حظّ الانثيين إن اجتمع الذكر مع الانثى من الأولاد) (٢٤) .

٦ - ﴿ فَوْقَ اثْنَتَيْنِ ﴾ خبر بعد خبر للتأكيد والتوضيح أو صفة نساء ، أي نساء زائدات على اثنتين ، والمراد به الفوقية في العدد ، أي ثلاثاً فصاعداً (٢٥) .

٧ - ﴿ ثُلَاثًا ﴾ قرأ الحسن ونعيم بن ميسرة والأعرج (ثُلَاثًا) بإسكان اللام . وقرأ الجمهور (ثُلَاثًا) بضم اللام ، وقيل : هي لغة الحجاز وبني أسد أو تميم وربيعه .

وقال الزجاج : هي لغة واحدة ، والسكون للتخفيف (٢٦) .

وكذا الكلام في (الربع) و (السدس) و (الثمن) .

٨ - ﴿ تَرَكَ ﴾ الضمير فيه - وهو الفاعل - راجع إلى الميت المعلوم من سياق الكلام ، ومفعوله ضمير مقدّر يعود إلى كلمة ﴿ مَا ﴾ أي ﴿ مَا تَرَكَ ﴾ (٢٧) .

٩ - ﴿وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً﴾ ، وَإِنَّمَا قَالَ : ﴿وَاحِدَةً﴾ ولم يقل : (بنتاً) كما قال : ﴿نَسَاءً﴾ ؛ لأن الغرض هنا الامتياز في العدد ، وهناك الامتياز في الصنف (٢٨) . والضمير في ﴿كَانَتْ﴾ - وهو اسمها - يعود إلى ﴿أَوْلَادِكُمْ﴾ ، أي إِنْ جِنْس أَوْلَادِكُمْ تَارَةً يَكُون وَاحِداً وَأُخْرَى مُتَعَدِّداً (٢٩) .

وقرأ الجمهور (واحدة) بالنصب خبر (كان) ، وقرأ نافع وأبو جعفر (واحدة) بالرفع على جعل (كان) تامة و(واحدة) فاعل به .

١٠ - ﴿فَلَهَا﴾ الضمير راجع الى الولد المفهوم من السياق ، وتأتيه باعتبار الخبر .

١١ - ﴿النُّصْفُ﴾ أحد شَقَيَّ الشيء ، والمراد نصف ما ترك ، فاللام عوض عن المضاف إليه .

وقرأ السلمي وعلي وزيد بن ثابت (النُّصْف) بضم النون ، وذكر هذا ابن عطية عن علي وزيد في جميع القرآن قياساً على بقية الأعشار كالثلث والربع والخمس ؛ فَإِنْ كُلُّهَا مضمومة الأوائل ، وهي لغة أهل الحجاز (٣٠) .

١٢ - ﴿لَأَبْوَيْهِ﴾ خبر ، ومبتدأه ﴿السُّدُسُ﴾ . ويقال في تثنية الأب والام (أبوان) تغليبا للفظ (الأب) ؛ فَإِنَّ العرب تجري المختلفين مجرى المتفقين ، فيغلب أحدهما على الآخر كالقمرين والحسنين (٣١) . ولا يلزم ذلك في ابن وابنة ؛ لأنه يوجب الإيهام (٣٢) . وقيل : إِنْ الأبوين تثنية الأب والأبة ، واستغني بلفظ الام عن أن يقال لها أبة (٣٣) . والضمير في ﴿أَبْوَيْهِ﴾ يعود على الميت المذكور معنى ، وهو معلوم من سياق الكلام ، وجاز ذلك لدلالة الكلام عليه كقوله تعالى ﴿حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾ (٣٤) ، و﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ (٣٥) ، والمراد به الأعم من الذكر والانثى .

١٣ - ﴿لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا﴾ بدل بتكرير العامل ، وفصل بعد الاجمال ؛ لأنه أوقع في النفس (٣٦) . وفائدة التكرار التأكيد والتنصيص على استحقاق كل منهما

السُّدُسُ ، ودفع وهم أن يكون المراد كون السدس للمجموع . ولو اقتصر على البدل فأتت فائدة التأكيد المراد من الاجمال والتفصيل . ولو قال : ولأبويه السدسان ، يتوهم كونهما مختلفين . وهو - البدل - بدل البعض عن الكل .

١٤ - ﴿ السُّدُسُ ﴾ المراد به سدس جميع ما ترك ، لا سدس ما بقي بعد إخراج السهام الأخرى .

١٥ - ﴿ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ ﴾ معطوف على مقدّر ، والتقدير : (فلأمة الثلث إن لم يكن له إخوة) (٣٧) .

١٦ - ﴿ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ ﴾ متعلق بالظروف المذكورة في الأحكام المفصلة - وهي ﴿ لِلذَّكَرِ ﴾ و ﴿ لِهِنَّ ﴾ و ﴿ لَهَا ﴾ و ﴿ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا ﴾ و ﴿ لِأُمِّهِ ﴾ - أو خبر لمبتدأ محذوف والتقدير : (هذا من بعد وصية) ، أي كلّ ما ذكر إنما هو بعد إخراج الوصية (٣٨) .

وقرأ ابن عامر وابن كثير وعاصم في رواية الأعمش والبرجمي عن أبي بكر وابن محيصن ومجاهد ويحيى وحمّاد والمفضل فلأمة السدس من بعد وصية (يُوصَى) على البناء للمفعول . وقرأ الحسن (يوصي) بالتشديد والبناء للفاعل ، وذكر ابن عطية هذه القراءة بفتح الصاد (يُوصَى) بالبناء للمفعول (٣٩) . وقال الراوندي : « والكسر أقوى ؛ لقوله : ﴿ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ ﴾ فتقدّم ذكر الميت وذكر المفروض ممّا ترك . ومن فتحها فلأنّه ليس لميت معيّن ، وإنّما هو شائع في الجميع » (٤٠) .

١٧ - ﴿ يُوصِي ﴾ قد مرّ أنّها قرأت بفتح الصاد وكسرها . والكسر أقوى ؛ لقوله تعالى : ﴿ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَكَدٌ ﴾ فتقدّم ذكر الميت وذكر المفروض ممّا ترك . وأمّا بناءً على قراءة الفتح ؛ فلأنّه ليس لميت معيّن ، وإنّما هو شائع في الجميع (٤١) .

١٨ - ﴿ دَيْنٍ ﴾ عطف على ﴿ وَصِيَّةٍ ﴾ (٤٢) .

١٩ - ﴿ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ﴾ جملة معترضة لتأكيد حكم الميراث والوصية والدَّين وللمبالغة في تنفيذها (٤٣) .

٢٠ - ﴿ فَرِيضَةً ﴾ مصدر فعل محذوف مؤكّد لمضمون الجملة الاولى ، أي فرض الله عليكم ذلك المذكور فرضاً من عند الله ، والفرض بمعنى الإيجاب أو التقدير ، والتاء للنقل ، ويحتمل أن تكون (فَرِيضَةً) منصوب بـ (يُوصِيكُمْ) ؛ لأنّه بمعنى فرض الله عليكم فريضة ، وفيه مسامحة ، فإنّه مفعول مطلق من غير لفظ فعله .

وقيل : إنّ الجملة الفعلية من الفعل المحذوف حال لفاعلي الظروف المذكورة مفصلاً في بيان الارث ، وهي : ﴿ لِلذَّكَرِ ﴾ و ﴿ لَهُنَّ ﴾ و ﴿ لَهَا ﴾ و ﴿ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا ﴾ و ﴿ لَأُمِّهِ ﴾ (٤٤) .

بحث النص فقهياً :

وعقدنا البحث ضمن النقاط التالية :

أولاً - ميراث الأولاد :

١ - قوله تعالى : ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ﴾ .

إنّ الخطاب للأحياء بأنّه إذا مات منهم أحد يجب أن يعلم الباقون أنّ لولده وغيرهم الإرث على الوجه الذي فصل فيما بعد (٤٥) .

ونحن نتعرّض إلى ما يستفاد من التعبير بـ ﴿ أَوْلَادِكُمْ ﴾ في ثلاث جهات :
الجهة الاولى : إنّ المراد بالأولاد هنا ما يلدوه حيّاً (٤٦) .

الجهة الثانية : إنّ هذا التعبير فيه تعميم يشمل الذكور والاناث كباراً وصغاراً (٤٧) .

الجهة الثالثة : لماذا اختير لفظ الأولاد دون لفظ الأبناء ؟

في ذلك قولان متعاكسان .

القول الأول : إنَّ اختيار لفظ الأولاد - دون لفظ الأبناء - لأنَّه يشمل مَنْ تولَّد من الرجل بواسطة أو بدونها ، وإن كان الأبناء أيضاً كذلك ، إلّا أنَّ في التعبير بـ ﴿أَوْلَادِكُمْ﴾ نحو استئناس إليه ^(٤٨) ، وعليه فالحكم يشمل الولد وإن نزل ، وستأتي مناقشة ذلك .

القول الثاني : إنَّ في العدول عن لفظ الأبناء إلى لفظ الأولاد دلالة على أنَّ حكم السهم والسهمين مخصوص بما ولده الميت بلا واسطة ^(٤٩) ، وأمّا أولاد الأولاد فنازلاً فغير مشمولين بهذه الفقرة من الآية ؛ وذلك لأنَّ الولد حقيقة في أولاد الصلب ومجاز في غيرهم ، بخلاف الابن فإنَّه يشمل الابن الصلبي المباشر ومن نزل .

ثم إنَّ في هذه الفقرة بياناً إجمالياً عاماً ، بعد ذلك تعرُّض إلى بيان التفاصيل والحالات والصور المختلفة .

٢ - قوله تعالى : ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ .

كانت الفقرة السابقة توصية عامة إجمالية ، بعدها شرع القرآن ببيان التفاصيل ، فتعرُّض إلى عدّة حالات لإرث الأولاد :

الحالة الاولى : إذا اجتمع أولاد الميت الذكور والاناث معاً في مرتبة واحدة ورث الجميع ، وهذا الإرث يكون بالقرابة لا بالفرض ؛ لأنَّ الآية لم تعيّن هنا فرضاً ، بل ذكرت التفاوت في نسبة الإرث أنَّ للذكر ضعف ما للانثى ، قال تعالى ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ ، وسيأتي أنَّ هناك رأياً يذهب إلى كون هذه الفقرة مبيّنة لفرض البنتين ، لكن لا بالصراحة ، بل بالتلويح .

وليعلم أنّ الحكم هنا يشمل حالة اجتماع الذكور والاناث سواء مع الاتحاد أو التعدّد ، أي يشمل الصور التالية : ذكر مع انثى ، ذكر مع عدّة إناث ، ذكور مع انثى ، ذكور مع عدّة إناث .

الحالة الثانية : إذا انفردت الاناث دون الذكور ، قال تعالى : ﴿ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً ... ﴾ وهنا صورتان : التعدّد والاتحاد :

الصورة الاولى : إذا كنّ فوق اثنتين - أي ثلاثاً فصاعداً ^(٥٠) - فلهنّ الثلثان بالفرض يشتركن فيهما وإن بلغن مئة ^(٥١) ؛ لقوله تعالى : ﴿ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ﴾ ، ولم تتعرّض هذه الفقرة إلى حكم الثلث المتبقّي من التركة ، لكن دلّت الأخبار على أنّه يردّ عليهنّ ^(٥٢) .

الصورة الثانية : إذا اتحدت الاناث ، أي كانت للبيت بنت واحدة فلها النصف . وقد تقدّم أنّه من المحتمل إرادة ما يشمل الاخت من قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ﴾ ؛ لاطلاق لفظ ﴿ وَاحِدَةً ﴾ ولأنّه قد صرح بحكم الاخت الواحدة في موضع آخر قال تعالى : ﴿ وَلَهُ أُحْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ﴾ ^(٥٣) . وهذا الاحتمال بعيد ؛ لكون الحديث في الآية يدور عن الأولاد ، وإرادة الاخت خلاف البلاغة والفصاحة ، وحاشا كلام الله عن ذلك . ومجرّد اتحاد حكم البنت الواحدة مع الاخت الواحدة لا يجعله مراداً في هذه الفقرة .

وهنا أمور :

الأمر الأول : ذكر المفسّرون أنّ للبنتين الثلثين في حين أنّ المذكور في الآية ﴿ فَوْقَ اثْنَتَيْنِ ﴾ ولم يذكر البنتان ، فما هو دليل ذلك ؟

واعلم أنّ مفهوم قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ﴾ يقتضي أن لا يكون فرض الثنتين الثلثين ، وعليه فلا بدّ أن يكون فرضهما النصف ؛ لدوران الأمر بين الثلثين والنصف ، فإذا انتفى الأول تعيّن الثاني ، وفي

المقابل فإنّ مفهوم قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ﴾ ينافية ؛ لأنّه يقتضي أن لا يكون فرضهما النصف (٥٤) .

وقد أُجيب عن ذلك بعدة أجوبة :

الجواب الأول : حمل قوله تعالى : ﴿ فَوْقَ اثْنَتَيْنِ ﴾ على معنى : اثنتين فصاعداً .

قال الاردبيلي : « وإطلاق ضمير ﴿ كُنَّ ﴾ و (النساء) على البنّتين غير بعيد » (٥٥) ، ثم قال : « ويؤيد أنّ حكم البنّتين حكم الثلاثة أنّه لا يمكن إدخالهما في حكم الواحدة بوجه في العبارة ؛ فإنّه لو كان حكمهما حكمها لما حسن القيد المخرج لهما بحيث لا يمكن إدخالها في حكمهما ، مع أنّه لا خلاف بين أهل العلم في أنّ حكمهما إمّا حكم الواحدة وهو مذهب ابن عباس فقط ، وإمّا حكم فوق اثنتين ، وهو مذهب غيره » . ثم ذكر مؤيدين آخرين ، ثم قال : « وأيضاً يمكن أن يكون مثل قوله ﷺ : « لا تسافر المرأة سفراً فوق ثلاثة أيام إلّا ومعها زوجها أو ذو محرم لها » فإنّ المراد ثلاثة وما فوقها على ما قيل (٥٦) ، كأنّه بالتأويل الذي قلناه ، فتأمّل » (٥٧) .

وقال السائيس : « وقد يجوز أن يكون معنى قوله : ﴿ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ ﴾ اثنتين فما فوق ، كقوله : ﴿ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ ﴾ (٥٨) . الأعناق فما فوقها » (٥٩) ؛ فإنّ ذكر ﴿ فَوْقَ ﴾ ههنا صلة الكلام (٦٠) .

وردّ بأنّ هذا تأويل بعيد (٦١) . ولعلّ مراده أنّه غير ظاهر من اللفظ .

الجواب الثاني : أنّ الآية تدلّ على أنّ الثلّثين لما زاد عن البنّتين ، وأمّا البنّتان فغير مشمولتين بالحكم في الآية ، ولكن أجمعت الامة على أنّ حكم البنّتين حكم من زاد عليهما من البنات ، فتركنا الظاهر (٦٢) .

ونوقش فيه :

بأنه كيف يدعى الاجماع مع مخالفة ابن عباس ، إلا أن يكون المقصود بالاجماع بعد زمان ابن عباس ، أو عدم الاعتناء بخلافه ، أو لم يثبت نسبة ذلك إليه أو المراد التأييد بالشهرة أو كثرة القائل بالثلثين ؛ إذ لم ينقل القول بعدم الثلثين بل لنصف إلا عن ابن عباس ^(٦٣) ، وقد جرى العمل منذ عهد النبي ﷺ بين علماء الامة على إعطاء البنتين الثلثين ^(٦٤) .

الجواب الثالث : القياس ، قال الكليني : « وقال قوم : قياساً ، كما كان للواحدة النصف كان ذلك دليلاً على أن لما فوق الواحدة الثلثين » ^(٦٥) ، أو بالقياس إلى حكم الاختين في الآية (١٧٦) من سورة النساء ، حيث ذكرت أن لهما الثلثين . والبنات أقرب إلى الميت من الاختين ، فإذا كان للاختين الثلثان فأولى أن يكون للبنتين ^(٦٦) . وليس من المناسب أن يكون ميراث البنتين أقل من ميراث الاختين ^(٦٧) .

وأفاد الطبري بأنه قد بين صريحاً في قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ ﴾ ^(٦٨) أن للاختين الثلثين الثلثين ، ومعلوم أن أولاد الميت أولى وأقرب من أولاد أب الميت ، فدل على أن بيان الثلثين - سواء كانتا اختين أم بنتين - مقدّر في كتاب الله ، وبين صريحاً في قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثًا مِمَّا تَرَكَ ﴾ نفي المزيد على الثلثين عند زيادة عدد البنات على الثلثين ، فدل على أن ما زاد عن الثلثين - سواء كنّ بنات أم أخوات - لا يزداد على الثلثين ، فمجموع الآيتين يدل على حكم الثلثين وما زاد عليهما ، وهذا غاية البيان ^(٦٩) .

الجواب الرابع : التعبد والرواية ^(٧٠) ، كما حكاه الكليني أيضاً ، وقد عمل النبي ﷺ بذلك وجرى العمل عليه إلى عهدنا سوى ما نقل عن ابن عباس .

الجواب الخامس : ما ذكره الكليني وأبو العباس المبرّد واختاره إسماعيل بن إسحاق القاضي : **إِنَّ فِي الْآيَةِ دليلاً على أَنَّ للبنتين الثلثين أيضاً ؛ لَأَنَّهُ تعالى قال :** ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ **وأول العدد ذكر وانثى ، وللذكر الثلثان من ستة أسهم وهي أربعة أسهم ، وللانثى الثلث وهو سهمان ، فعلم من فحوى ذلك أَنَّ للبنتين الثلثين وإن كان بالتلويح ، ثم بيّن الله سبحانه بعده أَنَّ ما فوق البنيتين لهنّ الثلثان أيضاً بالتصريح ، ليكون من باب البلاغة على الأقصى . واستحسنه جماعة (٧١) .**

وحاصل الجواب : أَنَّ هذه الفقرة تبين حكم ما زاد على البنيتين ، فقط - أي الثلاث فصاعداً - ولم تبين حكم البنيتين ، وأمّا حكم البنيتين فمستفاد من الفقرة الاولى وهي قوله تعالى : ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ فقد علم منه حكم البنيتين بالفحوى (٧٢) ؛ لَأَنَّهُ قد علم أَنَّ للذكر مع الواحدة ثلثين اللذين هما للبنيتين ، فعلم أَنَّ لهما ثلثين هما حظّ الانثيين ، وبقي مافوقهما ، فكأنّه قيل : فما لما فوقهما ؟ فبيّنت الآية أَنَّ الحكم واحد وهو الثلثان . ومن هنا يتضح أَنَّ بيان الانثيين كان ظاهراً في كتاب الله تعالى ، وإنّما احتاج الى بيان أَنَّ الثنتين فصاعداً لا يزيد حقهم على الثلثين ، فكان قوله : ﴿فَوْقَ اثْنَتَيْنِ﴾ لنفي الزيادة على الثلثين (٧٣) .

وناقش فيه بعض : أَنَّ العلم بأنّ للواحد ثلثين مع اجتماعه مع الواحدة لا يستلزم كون الثلثين لهما إذا انفردتا ؛ لأنّ المعنى : أَنَّ لكلّ ذكر ضعف الانثى مطلقاً (٧٤) .

أي إنّما استحقت الانثى الثلث مع الذكر ، لا لأنّ المأخوذ ثلث التركة التامة ، بل لأنّها عصبه بأخيها ، والمال بينهما أثلاث ولا يأخذان إلا ما بقي في حالة وكلّ المال في حالة ، أمّا البنت فتأخذ مقداراً من جملة التركة من غير نقصان من نصف الجملة ؛ وذلك مقيد بشرط ، فإذا لم يوجد الشرط لم يثبت القدر (٧٥) .

وبعبارة أخرى : إنّ الفقرة الاولى لبيان النسبة والفقرات التالية لبيان الكمية والفرض .

وأجيب عنه بأنّ هذا المقدار مفهوم من الكلام إجمالاً ، وليس المقصود أنّ هذا المعنى في نفسه متعيّناً للفهم ؛ إذ لا ينافي ما لو قيل بعده : وإن كانتا اثنتين فلهما النصف أو الجميع مثلاً ، لكن يعيّن السكوت عن ذكر هذا السهم هنا ، والتصريح الذي في قوله : ﴿ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ ﴾ فإنّه يشعر بالتعمّد في ترك حظّ الانثيين (٧٦) .

الجواب السادس : وهو يتركّب من مقدّمتين :

المقدّمة الاولى : لا ظهور للآية في أنّ حكم البنتين حكم مافوقهما ، كما لا شك في أنّ ظاهرها أنّ حكم الواحدة ليس هو حكم البنتين أيضاً .

المقدّمة الثانية : قد اتفق العلماء على أنّ لا حكم للبنتين إلّا حكم أحدهما ، أي إمّا يكون حكمهما حكم البنت الواحدة أو حكم ما فوق البنتين ؛ إذ لا قائل بغير ذلك .

إذن لا بدّ من ارتكاب خلاف ظاهر وإدخالهما في أحدهما ، ولا شك في أنّ إدخالهما فيما فوقهما أرجح ؛ لما تقدّم ولما سيأتي من المرجّحات الكثيرة .

الجواب السابع : التمسك بالسنة ، فقد روي عن ابن مسعود عن النبي ﷺ أنّه قضى في بنت وبنت ابن واخت : بالسدس لبنت الابن والنصف للبنت تكملة الثلثين ، فجعل لبنت الابن مع البنت الثلثين ، فبالأحرى يكون للبنتين الثلثان (٧٧) .

وكذلك قضاء النبي ﷺ بالثلثين لابنتي سعد بن الربيع (٧٨) . وقضى بذلك في ابنتي ثابت بن قيس بن شماس (٧٩) .

الجواب الثامن : أنّ الله سبحانه وتعالى لمّا قال : ﴿ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ ﴾ نبّه على أنّه إذا وجب للبنت مع أخيها الثلث فأولى وأحرى أن يجب لها ذلك مع

اختها^(٨٠) ، أي إنها مع المزاحم الأقوى وهو الأخ الذكر تأخذ الثلث ، فمع اجتماعها مع المزاحم الأضعف وهي الأخت الانثى يكون أخذها للسهم أولى ، وكذلك أيضاً بالنسبة لاختها فإن لها ثلثاً جزماً حينئذ ، فينتج أن لهاتين الاختين الثلثين ، وعبرنا عنهما بالاختين بلحاظ نسبة إحداهما للأخرى ، وأمّا بلحاظ النسبة إلى الميت المورث فهما بنتان ، فيكون للبنتين الثلثان .

الجواب التاسع : إنَّ النصف سهم لم يُجعل فيه اشتراك ، بل شرع مخلصاً للواحدة ، بخلاف الثلثين فإنه سهم الاشتراك بدليل دخول الثلث فيه فما فوقهن^(٨١) ، فدخلت فيه الاثنتان مع الثلث دخول الثلث مع ما فوقهن . ويمكن إرجاع هذا الجواب إلى الجواب السادس . وهناك جواب عاشر سنذكره لاحقاً في الأمر الثاني .

وأمّا ما قاله ابن عباس من أنَّ للبنتين النصف فيمكن القول باستفادته من قوله تعالى : ﴿ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ﴾ ، أي إذا اجتمع ذكر وانثيين تكون التركة من أربعة أسهم : اثنان منها للذكر ، ولأحد الانثيين ربع وللأخرى ربع ، فيكون للبنتين النصف .

ونوقش بما يلي :

١ - المخالفة لإجماع الامة .

٢ - المخالفة للسنة .

٣ - أنه لو كان للبنتين النصف لكان التقييد بالواحدة - في قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ﴾ - لغواً .

٤ - أن البنت الواحدة لها مع أخيها - الذي نصيبه ضعف نصيبها - الثلث إذا انفردت ، فبالأولى أن يكون لها مع اختها - التي نصيبها أقل من حصة الأخ - الثلث ، فيكمل لهما الثلثان ، فلو كان ميراث البنتين نصفاً للزم أن ميراث البنت الواحدة مع بنت أخرى أقل من ميراثها مع الابن الواحد ، وهذا غير مناسب^(٨٢) .

هـ - لا خلاف في أَنَّ للاختين إذا انفردتا الثلثين ، كما دلَّ عليه القرآن العزيز صريحاً ، والبنات أقرب وأمسَّ رحماً من الأخنتين ، فلا معنى لكون حصة البنيتين أقلَّ من حصتهما ، فلا يكون نصفاً ، ولا قائل بغير الثلثين والنصف ، فيتعيَّن حينئذ أن يكون لهما الثلثان على وجه الأولى ، سيما وأنَّ البنيتين ترثان من الميت في كلِّ الأحوال بخلاف الاخت (٨٣) .

٦ - وأمَّا الاستدلال المزعوم فواضح أنَّ الآية في فقراتها المختلفة فرقت بين حالة اجتماع الذكور والاناث وحالة انفرد الاناث ، فلا يُخلط بين الحالتين ؛ ولذا لا كلام في أَنَّ للبنيتين النصف إذا اجتمعتا مع الذكر ، وإنَّما وقع البحث في حالة انفرداهما البنيتين ، باعتبار سكوت الآية عن التعرُّض لذلك . أجل ، إذا لم يتم دليل من كتاب أو سنة أو إجماع على بيان حكم هذه الحالة فحينئذ من الممكن أن يكون هناك مجال للتمسك بإطلاق قوله : ﴿ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ ﴾ .

ولكن من الواضح أنَّه لا يصح التمسك بهذه الفقرة ؛ لأنَّها واردة في حالة اجتماع الذكور والاناث ، لا انفرداهما ، وأيضاً هي طرحت معادلة كلية أنَّ للذكر ضعف نصيب الانثى سواء تعدَّد الذكر واتحدت الانثى ، أو اتحد الذكر وتعدَّدت الانثى ، أو تعدَّدا جميعاً ، وليس معناها إذا اجتمع ذكر مع اثنتين كي يقال بأنَّ الآية حدَّت فرض اثنتين لو اجتمعتا مع الذكر ، بل لا تعيين للفرض وهل يكون ربعاً أو نصفاً أو غير ذلك ؟ وإنَّما هنا تعيين لحصة الذكر بالقياس للانثى حالة اجتماعهما ، أو قل : حصة الانثى بالقياس للذكر فيما لو اجتمعا . وفرق شاسع بين البيانيين .

وإن كان في صورة اجتماع ذكر مع اثنتين يكون للذكر النصف وللانثيين النصف لكلِّ واحدة منهما الربع ، لكن هذا من باب التطبيق لقانون النسبة الارثية ، لا الفرض المعيّن من مجموع التركة ؛ ولهذا فإنَّ الحصة هنا قد تكون ربع التركة وقد تكون أقلَّ وقد تكون أكثر .

هذا ، ويمكن تصيّد قول الثالث في نصيب البنّتين ، وهو ما يمكن استفادته ممّا أفاده الطبري بقوله : « أَنَّهُ لَمَّا لَمْ يَبَيِّنْ مِقْدَارَ مِيرَاثِ الْبَنَتَيْنِ عَرَفْنَا مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى فِي حَقِّ الْأَخِ : ﴿ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ ﴾ ^(٨٤) أَنَّ الْأَخَ لَمَّا جَعَلَ عَصْبَةً حَازِرًا لِلْمِيرَاثِ مُطْلَقًا فَالابْنُ بِذَلِكَ أَوْلَى » ^(٨٥) .

والظاهر أنّ مراده أنّ البنّتين لا فرض لهما ، بل ترثان بالتعصيب والقراة .

الأمر الثاني : طرح البعض احتمال شمول قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ ... ﴾ للأخوات ؛ لاطلاق قوله ﴿ كُنَّ نِسَاءً ﴾ . ثم أفاد بأنّه على هذا يكون المستفاد من الآية أنّ حكم الاختين فصاعداً يتحد مع حكم البنّتين فصاعداً ؛ وتستفاد هذه المساواة من قوله تعالى : ﴿ إِنْ أَمْرُوهُ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَكِهِ أُخْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ﴾ ، ثم قال : ﴿ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ ﴾ ثم قال : ﴿ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ﴾ ^(٨٦) ، فإنّه يدلّ على أنّه تعالى أجرى الأخت الواحدة مجرى البنت الواحدة وهو النصف ، وأجرى الاخوة والأخوات إذا اجتمعوا ذكوراً وإناثاً مجرى الأبناء والبنات للذكر مثل حظّ الانثيين ، فيكون ذلك قرينة على أنّ حكم البنّتين هو نفس حكم الاختين أي الثلثان ، وأنّ حكم ما فوق الاختين هو نفس حكم ما فوق البنّتين ^(٨٧) . وهذا هو الجواب العاشر الذي وعدناك به .

الأمر الثالث : لقد ذكر الله تعالى في هذه الآية حكم اجتماع الذكور مع الاناث ، وحكم الاناث منفردات مع الاتحاد والتعدد ، وحكم الأبوين منفردين ، وحكم الأبوين مع الأولاد ، ولم يذكر حكم الذكور منفردين ، فيرد سؤال عن علته ؟ .

والجواب : أنّه لمّا ذكر الاناث منفردات ، وفصل بين الواحدة والأكثر علم من ذلك أنّ الذكور يتساوون ، وإلا لفصلهم كما فصل الاناث ، وحينئذٍ لم يحتج إلى ذكرهم ^(٨٨) .

الأمر الرابع : هل إن لفظ ﴿أَوْلَادَكُمْ﴾ يتناول أولاد الأولاد ؟

إن اللفظ مطلق فيكون شاملاً لهم .

واستدل على ذلك بما يلي :

١ - لصدق عنوان (الولد) عليه إمّا حقيقة ، ولهذا حرمت بنت البنت وبنت الابن ؛ لدخولهما في حكم ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾ ^(٨٩) ، وإمّا مجاز - كما اختاره الطبري ^(٩٠) - والقرينة دلالة الأخبار ^(٩١) عليه ^(٩٢) .

٢ - لأنّه تحرم زوجة الولد على جدّه ، وكذا تحرم عليه منكوحة الجدّ .

٣ - لدخوله في الوقف الآن لو وقف على بني هاشم وبني علي ، وإلا لبطل الوقف ، ولا قائل به ، وكذا الأمر في الوصية ^(٩٣) ، كما اختاره أبو حنيفة إن لم يكن له ولد صلب ^(٩٤) .

٤ - إن قوله تعالى بعده : ﴿وَلَأَبْوَاهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ﴾ ولفظ (الأبوين) شامل لآباء الآباء ، ف كذلك لفظ (الأولاد) يدخل فيه أولاد الأولاد ^(٩٥) .

ونوقش الاستدلال بما يلي :

١ - المنع من صحة الاطلاق عليهم حقيقة ؛ لأنّه خلاف المتبادر ^(٩٦) ، وإلا فلو كان ولداً حقيقة لشارك الولد في الميراث ، واللازم باطل إجماعاً فكذا الملزوم .

ويمكن ردّ هذه المناقشة بإبطال هذه الملازمة بأنّ لو ثبت الشمول لأولاد الأولاد - سواء كان بدلالة اللفظ عليه حقيقة أو مجازاً أو بدليل خارجي - فهذا لا يعني إلغاء الرتبة والدرجة ، كما في الأعمام فإنّه يصدق عليهم وإن علوا ، هنا أيضاً لابدّ من مراعاة الرتبة والدرجة في التقدّم والتأخّر ، فيقوم أولاد الأولاد مقام الأولاد عند فقدانهم ، ولا يستلزم ذلك القول بمشاركتهم في الإرث .

وأيضاً صحة سلب عنوان (الولد) عنه ، وهو ينافي الحقيقة .

٢ و ٣ - ضعف المتمسك به ، وهو الآية ؛ فإنّ التحريم مستفاد من خارج الآية ، وكذا الدخول في الوقف مستفاد من القرينة ^(٩٧) . وأمّا الوصية فقد لا يلتزم بدخوله فيها ^(٩٨) .

٤ - وأمّا الاستدلال الأخير فيلاحظ عليه عدم وضوح دعوى دخول آباء الآباء في الآباء ؛ فإنّ إثباتها بحاجة إلى دليل ، بل الظاهر خلافه ، سيما إذا كان بصيغة المثنى (الأبوين) ؛ فإنّ المثنى لا يحتمل العموم والجمع ^(٩٩) .

قال السيوري : « إذا عرفت هذا فاعلم أنّه يرث كلّ منهم نصيب من يتقرّب به ، فلبنت الابن الثلثان ، ولابن البنت الثلث لو اجتمعا » ^(١٠٠) .

وقال آخرون بالعكس ، أي لبنت الابن الثلث ، ولابن البنت الثلثان لو اجتمعا ^(١٠١) .

الأمر الخامس : إنّه بناءً على شمول لفظ ﴿ أَوْلَادِكُمْ ﴾ لأولاد الأولاد فإنّهم يقومون مقام آبائهم عند عدمهم ، أمّا إذا اجتمع الولد المباشر مع الولد غير المباشر فإنّ الأول يحجب الأخير ^(١٠٢) .

وهنا تبرز عدّة اتجاهات :

الاتجاه الأول : ما ذهب إليه مشهور الامامية ^(١٠٣) من أنّ أولاد الأولاد يرثون مع الأبوين بيد أنّهم يأخذون نصيب من يتقرّبون به ، فإنّ ولد الابن يأخذ حصة الابن ولو كان انثى وهو الثلثان ، وولد البنت يأخذ حصة البنت ولو كان ذكراً وهو الثلث ، ولو كان ولداً لبنت واحدة أخذ حصة أمّه بالفرض وهو النصف والنصف الثاني بالرد ^(١٠٤) ، وإن كان واحداً أخذ تمام التركة ، وإن كان متعدداً متجانساً كانوا على السواء ، وإن كان متعدداً متخالفاً فـ ﴿ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ﴾ .

ومن هنا يعلم أنه على الرغم من أن لفظ ﴿أَوْلَادِكُمْ﴾ مطلق يشمل الولد المباشر وغير المباشر إلا أن التفصيل المذكور في الآية من أن ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ يختص بالأولاد المباشرين ^(١٠٥) . وبذلك وردت عدة روايات عن أهل البيت عليهم السلام ^(١٠٦) .

الاتجاه الثاني : ما ذهب اليه السيد المرتضى من الامامية وتبعه جماعة منهم معين الدين المصري وابن إدريس من أن أولاد الأولاد يقتسمون مقاسمة الأولاد الصليبين من غير اعتبار من يتقربون به حتى لو خلف بنت ابن وابن بنت فللذكر مثل حظ الانثيين ، فللذكر الثلثان وللأنثى الثلث ، ولو كان مع ابن البنت أحد الأبوين أو هما معاً فكما لو كان الابن للصلب ، ولو كانا أو أحدهما مع بنت الابن فكما لو كانا أو أحدهما مع البنت للصلب . ومستندهم أنهم أولاد حقيقة ، فيدخلون في عموم ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ ^(١٠٧) . وقد تقدّم عدم كون ذلك من باب الحقيقة ، بل من باب المجاز ؛ لوجود القرينة وهي الأخبار .

الاتجاه الثالث : ما ذهب اليه الصدوق من أن أولاد الأولاد لا يشاركون الوالدين ، بل يختص الوالدان بالتركة ^(١٠٨) ؛ وذلك :

١ - لأنهما أقرب من الأحفاد ^(١٠٩) .

٢ - لدلالة بعض الأخبار عليه ، كالمروى عن الامام الصادق عليه السلام أنه قال : « بنات البنت يقمن مقام البنت إذا لم يكن للميت بنات ولا وارث غيرهن ، وبنات الابن يقمن مقام الابن إذا لم يكن للميت ولد ولا وارث غيرهن » ^(١١٠) ، وغيره ^(١١١) .

وجه استدلاله : أن قوله عليه السلام « ولا وارث غيرهن » أراد به الوالدين لا غير . وغطاه الشيخ الطوسي في ذلك ^(١١٢) ؛ لأن المراد بذلك : إذا لم يكن للميت الابن

الذي يتقرَّب ابن الابن به ، أو البنت التي تتقرَّب بنت البنت بها ، ولا وارث غيره من أولاد الصلب غيرهما (١١٣) .

الأمر السادس : هل يستفاد من قوله : ﴿ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ ﴾ الاحاطة بجميع التركة أو عدما ؟

من الواضح إن مفاد هذا النص هو فقط بيان نسبة حصة الذكر إلى حصة الانثى وأنها ضعف ، ولا صراحة فيه بالاحاطة بجميع التركة أو عدما ؛ فإن هذه النسبة تصدق في كلا الحالين ، نعم حاول البعض إثبات كون الاحاطة مرادة من النص ولكن بنحو غير صريح ، قال ابن العربي : « وليس هذا بنص على الاحاطة بجميع المال ، ولكنه تنبيه قوي ؛ لأنه لولا أنهم يحيطون بجميع المال إذا انفردوا لما كان بياناً لسهم واحد منهم ، فاقضى الاضطرار إلى بيان سهامهم الاحاطة بجميع المال إذا انفردوا ، فإذا انضاف إليهم غيرهم من ذوي السهام فأخذ سهمه كان الباقي أيضاً معلوماً ، فيتعين سهم كل واحد منهم فيه ، ووجب حمل هذا القول على العموم ، إلا أنه خصَّ منه الأبوين بالسدس لكل واحد منهما والزوجين بالربع والثلث لهما على تفصيلهما ، وبقي العموم والبيان بعد ذلك على أصله » (١١٤) .

الأمر السابع : العموم في الأولاد .

١ - يستفاد من هذه الفقرة من الآية عموم الحكم للأولاد ، وفي كل الأحوال ، قال الراوندي من الامامية : « اعلم أن قوله تعالى : ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ﴾ عام في كل ولد يتركه الميت وأن المال بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ، وكذا حكم البنت والبنتين لها ولهما النصف والثلثان على كل حال إلا من خصه الدليل من الرقّ والكفر والقتل والظلم على ما ذكرناه ، فإنه لا خلاف أن الكافر والقاتل عمداً على سبيل الظلم والمملوك على بعض الوجوه لا يرثون . وإن كان القاتل خطأ ففيه خلاف ، وعندنا يرث من المال دون الدية . والمسلم عندنا يرث

الكافر ، وفيه خلاف . والعبد لا يرث ؛ لأنّه لا يملك شيئاً ، يورث إذا لم يكن غيره وارث في درجته بشرط أن تكون التركة أكثر من قيمته أو مثلها . والمرتب لا يرث ، وميراثه لورثته المسلمين ، وهو قول علي (عليه السلام) . وقال ابن المسيّب : نرثهم ولا يرثونا . وما يروونه عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنّه قال : « لا يتوارث أهل ملّتين » ، فإذا صحّ فمعناه : لا يرث كلّ واحد منهما من صاحبه . وإنّا نقول : المسلم يرث الكافر والكافر لا يرث المسلم ، ولم يثبت حقيقة التوارث بينهما ، فلا يكون كلا منها مخالفاً لذلك » (١١٥) .

وهذه هي الموانع عن الإرث ، وأهمها ثلاثة : الرقّ والكفر والقتل .

٢ - كما أنّه يستفاد منها عموم الحكم للولد سواء كان طليقاً في بلد الاسلام ، أم أسيراً في أيدي الكفار ، وخالف النخعي فقال : لا يرث الأسير (١١٦) .

٣ - وأيضاً يستفاد منه عموم الحكم للموجود الحاضر والمفقود الغائب ، والمعلوم الحياة أو المشكوك (١١٧) ، إلّا إذا علم موته .

٤ - كما يستفاد منه أيضاً عموم الحكم للذكر والانثى والخنثى ؛ لصدق ﴿أَوْلَادِكُمْ﴾ ، والبحث في أصل استحقاق الخنثى ، وأمّا مقدار إرثها وكيفية توريثها فقد وقع فيه بحث واستعين في ذلك بالسنة (١١٨) .

ثانياً - ميراث الأبوين :

قال تعالى : ﴿وَلَأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ .

إذا ترك الميت أبويه فهنا حالتان :

الحالة الاولى : إذا كان للميت ولد ففرض كلّ واحد من الأبوين السدس ، وهذا صريح الآية .

فهما في هذه الحالة في الفريضة سواء ، لا يتفاضلان كما يتفاضل الأولاد الذكور والإناث إذا اجتمعا .

الحالة الثانية : إذا لم يكن له ولد فيفترق الأب عن الأم :

فأمّا الأب لم يعين له فرض في الآية مع أنّه قال : ﴿ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ ﴾ فهذا يعني أنّه يرث بالقرابة لا بالفرض ، وإنّما لم يذكره ؛ لكونه معلوماً فإنّ الكلام في الأبوين ، ولأنّه لم يكن صاحب فرض غير الأم ، والكلام في أصحاب الفروض ^(١١٩) ؛ فلو اقتصر على قوله : ﴿ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ ﴾ لاقضى ظاهر اللفظ المساواة ، لكن لما ذكر نصيب الام وهو الثلث دلّ على أنّ للأب الثلثين وهو الباقي بحكم العسوبة .

وأما الأم ففيها صورتان :

الصورة الاولى : إن لم يكن للميت إخوة فالأم فرضها الثلث .

الصورة الثانية : إن كان للميت إخوة فيبقى فرضها السدس توفيراً على الأب .

قال تعالى : ﴿ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلَأُمُّهُ الثَّلَاثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلَأُمُّهُ السُّدُسُ ... ﴾ .

وهنا أبحاث :

البحث الأول : هل يتعدّى هذا الحكم إلى الجدّ والجدة ؟

الاحتمال الأول : اختصاص ذلك بالأب والأم المباشرين وعدم التعدي إلى الجدّ والجدة ؛ وذلك :

١ - لعدم إطلاق الأب والأم على الجدّ والجدة حقيقة ، وإن كان يشملهما أحياناً لوجود قرائن ، كما في قوله تعالى : ﴿ كَمَا أَخْرَجَ أَبُويَكُمُ مِنَ الْجَنَّةِ ﴾ ^(١٢٠) .

٢ - إِنَّ تَنْثِيَةَ الْأَبْوِينَ شَاهِدٌ آخَرٌ عَلَى أَنَّ الْمَرَادَ هُمَا الْقَرِيبَانِ ؛ فَإِنَّ الْمَثْنَى لَا يَحْتَمِلُ الْعُمُومَ وَالْجَمْعَ ^(١٢١) ؛ لِأَنَّ الْجَدَّ وَالْجَدَّةَ فِي الطَّبَقَةِ الْأُولَى يَكُونُونَ أَرْبَعَةً لَا اثْنَيْنِ كَمَا هُوَ مَعْلُومٌ ، وَيَتَضَاعَفُ الْعَدَدُ كُلَّمَا عُلْتُ الطَّبَقَةُ .

٣ - وَاسْتَدَلُّوا أَيْضًا بِالْإِجْمَاعِ ^(١٢٢) .

٤ - قَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلَأُمُّهُ الثَّلَاثُ ﴾ ، وَالْأُمُّ الْعَلِيَا هِيَ الْجَدَّةُ ، وَلَا يَفْرُضُ لَهَا الثَّلَاثُ بِإِجْمَاعٍ ، فَخُرُوجُ الْجَدَّةِ مِنْ هَذَا اللَّفْظِ مَقْطُوعٌ بِهِ ^(١٢٣) . وَهَذَا كَافٍ لِإِبْطَالِ هَذَا الرَّأْيِ ، وَإِنْ كَانَ هُنَاكَ اخْتِلَافٌ فِي الْجَدَّةِ .

٥ - إِنَّ الْأَخَ أَقْوَى سَبَبًا مِنَ الْجَدِّ ، فَإِنَّ الْأَخَ يَقُولُ : أَنَا ابْنُ أَبِي الْمَيِّتِ ، وَالْجَدُّ يَقُولُ : أَنَا أَبُو أَبِي الْمَيِّتِ ، وَسَبَبُ الْبَنُوَّةِ أَقْوَى مِنْ سَبَبِ الْإِبَوَّةِ ، فَكَيْفَ يَسْقُطُ الْأَضْعَفُ الْأَقْوَى ؟ ! وَهَذَا بَعِيدٌ .

قَالَ ابْنُ الْعَرَبِيِّ : « إِنَّ الْمَسْأَلَةَ قِيَاسِيَّةٌ . لَا مَدْخَلَ لَهَا فِي هَذِهِ الْأَلْفَاظِ » ^(١٢٤) .

٦ - الِاسْتِدْلَالُ بِبَعْضِ النُّصُوصِ عَلَى عَدَمِ شُمُولِ الْأَبْوِينَ لِلْجَدَّةِ فِي الْآيَةِ ، رَوَى أَنَّ الْجَدَّةَ - أُمُّ الْأُمِّ - جَاءَتْ أَبَا بَكْرٍ الصَّدِيقَ فَقَالَ لَهَا : لَا أَجِدُ لَكَ فِي كِتَابِ اللَّهِ شَيْئًا ، وَمَا أَنَا بِزَائِدٍ فِي الْفَرَائِضِ شَيْئًا ^(١٢٥) .

وَرَبَّمَا يَنْقُضُ عَلَى هَذَا الِاسْتِدْلَالِ بَأَنَّ عَدَمَ تَوْرِيثِ أَبِي بَكْرٍ لِلْجَدَّةِ رَبَّمَا يَكُونُ بِسَبَبِ وَجُودِ الْأَبْوِينَ الْمُبَاشَرِينَ ، فَيَقْدَمَانِ عَلَى مَنْ تَأَخَّرَ عَنْهُمَا فِي الدَّرَجَةِ وَالرَّتَبَةِ . لَكِنْ هَذَا الْإِحْتِمَالُ خِلَافُ الظَّاهِرِ ؛ إِذْ أَنَّ نِسْبَةَ عَدَمِ الْوُجُودَانِ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ يَعْنِي أَنَّ اللَّهَ سَبَحَانَهُ لَمْ يَفْرُضْ لِلْجَدُّودَةِ شَيْئًا .

الِاحْتِمَالُ الثَّانِي : التَّعَدِّيُّ إِلَى الْجَدِّ وَالْجَدَّةِ ؛ فَإِنَّ التَّوَسُّعَ فِي إِطْلَاقِ الْأَبْوِينَ عَلَيْهِمَا شَائِعٌ جَدًّا ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿ مَلَّةً أَبْيَكُمُ إِبْرَاهِيمَ ﴾ ^(١٢٦) وَقَوْلُهُ : ﴿ عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ ﴾ ^(١٢٧) وَقَوْلُهُ : ﴿ بَنِي آدَمَ ﴾ ^(١٢٨) .

ويمكن أن يستدلّ له بقوله : ﴿أَوْلَادِكُمْ﴾ ، فكما يريد به العموم لأولاد الأولاد فلفظ (الآباء) أيضاً يشمل آباء الآباء .

ويلاحظ عليه : إنّه فرق بين اللفظين ، فإنّه إنّما قصد في قوله : ﴿أَوْلَادِكُمْ﴾ بيان العموم ، وقصد هاهنا بيان النوعين من الآباء وهما الذكر (الأب) والانثى (الأم) ، وتفصيل فرضهما دون العموم ، قال ابن العربي : « إنّ هذا اللفظ مساقه بيان التنوع لا بيان العموم . ومقاصد الألفاظ أصل يرجع إليه » (١٢٩) . وعليه فنحن حتى لو سلّمنا بأنّ لفظ (الأب أو الآباء) يشمل أب الأب حقيقة أو مجازاً ، فإنّ سياق الآية هنا يدلّ على إرادة الأبوين المباشرين جزءاً .

البحث الثاني : ما هي فائدة قوله تعالى : ﴿وَوَرَثَهُ أَبَوَاهُ﴾ ؟

الاحتمال الأول : لعلّ فائدته الإشارة إجمالاً إلى أنّ المراد صورة اجتماع الأبوين معاً ، وليس المراد أحدهما ؛ إذ أنّ مع عدم الأب فالكلّ للام ، التثنية تسمية والباقي يرث عليها إن لم يكن غيرها ، وإلاّ فالباقي بعد حصة الغير مثل الزوج . وكذلك مع عدم الأم فالكلّ للأب (١٣٠) .

الاحتمال الثاني : لأنّ حجب الأم من قبل الاخوة إنّما يكون مع وجود الأب .

الاحتمال الثالث : لأنّ الأبوين وسائر الورثة قد لا يرثون مع ثبوت النسب لمانع من الموانع ، كما لو كانوا أرقاء أو قاتلين أو كفّاراً ، أو غير ذلك من قبيل وجود دين مستغرق .

الاحتمال الرابع : إنّ معناه : وورثه أبواه فحسب . واستدلّ له بأنّه لو لم يكن المراد خصوص حالة تفرّد الأبوين بالارث ، فهذا يعني ارثهما نصيبهما مطلقاً سواء تفرّداً أو شاركهما بالارث غيرهما كالاخوة ، واللازم باطل فالملزوم مثله .

وبيان بطلان اللازم : إنّ الأولاد أسقطوا الاخوة ، وشاركههم الأب ، وأخذ حظه من أيديهم ، فوجب أن يسقط من أسقطوا ، بل أولى .

وأيضاً فإنَّ الأخ بالأب يُدلي فيقول : أنا ابن أبيه ، فلما كان واسطته وسببه الذي يريد أن يأخذ به هو الأب كان سببه أولى ومانعاً له (١٣١) .

قال بعضهم : ولذلك أتى بالواو فقال : ﴿ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ ﴾ ، وإلاَّ فإنَّ حق الكلام أن يقول : (فإن لم يكن له ولد ورثه أبواه فلأُمه الثلث) من دون واو ، ولكنه أراد زيادة الواو ليبين أنَّ تفردهما بالارث أمر مستقرَّ خبر عن ثبوته واستقراره (١٣٢) .

ونوقش : مضافاً إلى ما مرَّ ، أنَّه ينبغي حينئذ التصريح بنفي الغير ، لا ذكر ما هو المفروض وحذف ما لا بدَّ منه ، من قبيل التعبير بـ (فحسب) أو (لا وارث غيرهما) ونحو ذلك ، فتأمل .

البحث الثالث : ما هو المراد بالثلث في قوله تعالى : ﴿ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلَأُمُّهُ التَّلْثُ ﴾ ؟

الاحتمال الأول : المراد ثلث ممَّا ترك الميت ، حذف بقريئة ما تقدّم ، فيكون للأُم ثلث جميع ما ترك دائماً ، لا ثلث ما بقي . ونسب إلى ابن عباس وأئمة أهل البيت (عليهم السلام) (١٣٣) ، وهو الظاهر من الآية (١٣٤) .

الاحتمال الثاني : تقييد ﴿ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ ﴾ بـ (فحسب) وأنَّ المعنى : أنَّهما الوارثان له بلا مشارك لهما مطلقاً . أي يكون للأُم الثلث من جميع ما ترك ، وأمَّا إذا كان معهما وارث آخر مثل الزوج فحينئذ لها ثلث ما بقي بعد حصته ، كما قاله الزمخشري (١٣٥) والقاضي (١٣٦) .

ونوقش بما يلي :

١ - إنَّ التقدير خلاف الظاهر .

٢ - إنَّه بناء عليه لا حاجة إلى قوله : ﴿ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ ﴾ .

٣ - إنه لم يفهم حينئذ ثبوت فريضة للأم مع وجود وارث غير الولد ، فكيف يكون لها ثلث ما بقي ، مع كون سدس الأصل وثلثه لها ، بل لا يوجد مثل الثلث والنصف إلا بالنسبة إلى الأصل كما هو المتبادر ؟ (١٣٧) .

البحث الرابع : ما هو المراد بالولد في قوله تعالى : ﴿ إِنْ كَانَ لَهُ وَكْدٌ ﴾ وقوله : ﴿ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَكْدٌ ﴾ ؟

لقد استفيد من لفظ الولد العموم من جهات :

١ - إن المراد بالولد ما يشمل الذكر والانثى ؛ للاطلاق .

لكن حكي عن البعض تخصيصه بالذكر ، وأما لو كان الولد انثى أخذت الأم السدس وأخذ الأب الثلث (١٣٨) .

والظاهر أن هذا ليس خلافاً في دلالة الآية ، بل لدليل آخر ادّعى تخصيصه للآية ، وهو ما دلّ على التعصيب من السنة (١٣٩) .

٢ - إن المراد بالولد ما يشمل المتّحد والمتعدّد ؛ للاطلاق .

غير أن الولد إن كان بنتاً واحدة فما بقي بعد النصف والسدسين يردّ أخماساً إن لم يكن هناك حاجب وإلا أرباعاً (١٤٠) ؛ وذلك لتساوي الوالدين والولد في القرابة بالنسبة إلى الميت ، فيكون الردّ على نسبة سهامهم ، وقد سمى الله تعالى لكل واحد منهما السدس ولها النصف ، ولا يردّ على واحد دون الآخر (١٤١) .

لكن ذهب غير الامامية إلى أن السدس المتبقّي يختصّ بالأب بحكم التعصيب .

وإن كان الولد ذكراً فلأبوين السدسان ، والباقي للابن ؛ لأنّه أقرب العصبات (١٤٢) .

ونوقش بأنّه لا فرق بين الأولاد والأبوين في القرابة إلى الميت ، فالجميع من طبقة واحدة ، فلا بدّ أن يردّ على الجميع بحسب سهامهم لعدم تفاوتهم

في الأقربية الى الميت ، وكذلك لا دلالة في القرآن على كون الردّ على الابن الذكر دون البنت الانثى ، إلا إذا كان بدليل خارج . وإن كان معها ذكر أو ذكور ، أو كان الولد أكثر من واحد أو كان الولد ذكراً أو ذكوراً فليس لهما سوى السدسين (١٤٣) .

٣ - إنّ المراد بالولد عموم الحكم للأولاد في كلّ الأحوال ، أي إنّ الأم لها الثلث مع عدمه ولها السدس مع وجوده ، فهو حاجب لها عن نصيبها الأعلى حتى لو كان ممنوعاً من الإرث ، وهذا مقتضى إطلاق الآية ، فلو كان الولد كافراً حجب الام عن الثلث كالولد المسلم (١٤٤) .

وأورد عليه الجصاص بقوله : « فلم حجت به الأم دون الأب ؟ ! والله تعالى إنّما حجبهما جميعاً بالولد بقوله تعالى : ﴿ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَكَدٌ ﴾ فإنّ جاز أن لا يحجب الأب وجعلت قوله تعالى : ﴿ إِنْ كَانَ لَهُ وَكَدٌ ﴾ على ولد يحوز الميراث ، فكذلك حكمه في الأم » (١٤٥) .

من هنا ذهب إلى عدم الحجب واعتبر الكافر بمنزلة الميت فلا يحجب الأم ، وعطف عليها الزوج والزوجة .

٤ - إنّ المراد بالولد ما يشمل الصلبي وغيره ، أي الولد المباشر وولد الولد وإن نزل ؛ للاطلاق ؛ فإنّ الولد اسمٌ جنس يشمل الجميع (١٤٦) . وعليه فولد الولد يقوم مقام أبيه في مقاسمة الأبوين وفي حجب الأم عن نصيبها الأعلى . وذهب بعض إلى اختصاص الإرث بالأبوين (١٤٧) ، وقد تقدّم تفصيل ذلك .

البحث الخامس : إنّ حجب الأم منحصر بالاخوة فقط ، فلا يحجبها أولاد الاخوة ؛ لعدم صدق عنوان (الاخوة) عليهم ، وإن قاموا مقام آبائهم في الميراث (١٤٨) .

ولكن يمكن التعدي إلى أبناء الاخوة بناءً على القياس .

البحث السادس : إنّ مسألة الحجب من المسائل المهمة في علم الفرائض لتأثيره الكبير على كيفية تقسيم التركة ومقدار الحصص ، قال ابن عباس : « من تعلّم سورة النساء وعلم من يحجب ومن لا يحجب فقد علم الفرائض » (١٤٩) . ولعلّ مراده من الحجب ما يشمل الموانع أيضاً ، لا خصوص الحجب المصطلح .

وعلى أيّة حال فقد قسّم الفقهاء الحجب إلى قسمين :

القسم الأول : حجب الحرمان ، وهو حرمان الوارث من أصل الاستحقاق بسبب وجود الحاجب ، كحجب كلّ طبقة ما يليها من الطبقات .

وحجب الحرمان نوعان :

النوع الأول : الحجب بالوصف ، ويمكن دخوله على جميع الورثة ، أو أكثرهم كالمنع بالرقّ والقتل والردّة . والامامية يصطلحون عليه بالمانع ، فهم يفرّقون بين مصطلحي (الحاجب والمانع) .

النوع الثاني : الحجب بالشخص ، كحجب الأب من فوقه من الأصول .

القسم الثاني : حجب النقصان ، وهو حرمان الوارث من النصيب الأعلى ، لا حرمانه من أصل الاستحقاق ، كحجب إخوة الميت الأم عن نيل الثلث ، فتعطى النصيب الأدنى وهو السدس . وهو - حجب النقصان - على أنواع ، منها :

أ - الانتقال من فرض الى فرض أقلّ منه ، كانتقال الزوج من النصف الى الربع ، والزوجة من الربع الى الثمن بسبب حجب الولد .

ب - الانتقال من فرض الى تعصيب ، وهذا في حق ذوات النصف ، كالبنات إذا وجدت مع معصبيها فإنّها تنتقل من النصف - حالة الانفراد - الى التعصيب .

ج - الانتقال من تعيب الى فرض ، كما هو الحال في الأب بسبب الولد ؛ فإنّه ينتقل من التعصيب الى الفرض .

د - المزاخمة في الفرض ، كالزوجات يشتركن في حق الزوجة .

البحث السابع : ما هي شروط حجب إخوة الميت الأم عن الثلث ؟

لقد ذكر الفقهاء عدّة شروط لذلك هي :

الشرط الأول - تعدّد الاخوة ، فلا يكفي الواحد ، قال تعالى : ﴿ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ ﴾ وظاهر الجمع أنّه يصدق على الثلاثة فصاعداً دون الأقل . من هنا ذهب ابن عباس إلى اشتراط الثلاثة ^(١٥٠) . وأضاف الطبري : « أن الأصل في حق كلّ مستحق للميراث أن لا يسقط ولا ينتقص إلا بتوقيف قاطع ، والأم مستحقة بقرابتها ، فما لم يثبت قاطع في حجبها لا يسقط حقها ، فإذا شهد الظاهر للثلاثة وجب الرجوع الى الأصل ، فكان الذي لا يحجب الام بالاثنين متعلّق بالظاهر ، ومتعلّق بالأصل في ميراث الام » ^(١٥١) .

لكن المعروف عند الفقهاء أنّه يكفي الاثنان . والظاهر أنّه ثبت بالسنة والاجماع . حاول البعض الاستدلال عليه بالآية بعدة بيانات :

البيان الأول : دعوى إنّ أقلّ الجمع اثنان ^(١٥٢) .

وأفاد الطبري بأنّه ليس الكلام في أنّ معنى الجمع هل يتحقق في الاثنين أم لا ؟ فإنّ لفظ الجمع المركّب من الجيم والميم والعين حقيقة في الاثنين ، فإنّه مشتق من الاجتماع والضمّ ، ويتحقق ذلك في الاثنين تحقّقه في الثلاثة ، وإنّما الكلام في لفظ (الاخوة) هل يظهر إطلاقه على موضع الأخوان ؟ ^(١٥٣) .

البيان الثاني : دعوى إنّ المراد به هنا الاثنان مجازاً ^(١٥٤) ، ولا مانع من ذلك ؛ فإنّه يجوز وضع لفظ الجمع في موضع التثنية إذا اقترنت به دلالة ^(١٥٥) ، كما في قوله تعالى : ﴿ إِنْ تَوْبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَعَتْ قُلُوبُكُمَا ﴾ ^(١٥٦) ، فإنّ المخاطب مثني لكنّه أتى بلفظ الجمع (القلوب) ، وقوله تعالى : ﴿ وَهَلْ أَتَاكَ

نَبَأَ الْخَصْمَ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ ﴿١٥٧﴾ ثم قال : ﴿ خَصْمَانِ بَعَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ ﴾ (١٥٨) ، وهذا أمر سائغ إذا قام عليه الدليل (١٥٩) .

هذا وقد روي عن النبي ﷺ أَنَّهُ قَالَ : « اثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ » (١٦٠) . بل قيل : إِنَّ الْاِثْنَيْنِ إِلَى الثَّلَاثَةِ فِي حَكْمِ الْجَمْعِ أَقْرَبُ مِنْهُمَا إِلَى الْوَاحِدِ ؛ لِأَنَّ لَفْظَ الْجَمْعِ مَوْجُودٌ فِيهِمَا نَحْوَ قَوْلِكَ : قَامَا وَقَعَدَا ، وَقَامُوا وَقَعَدُوا ، كُلُّ ذَلِكَ جَائِزٌ فِي الْاِثْنَيْنِ وَالثَّلَاثَةِ ؛ لِاشْتِرَاكِهِمَا فِي دَلَالَتِهِمَا عَلَى تَعَدُّ الْمَعْدُودِ ، وَلَا يَجُوزُ مِثْلُهُ فِي الْوَاحِدِ ؛ لِدَلَالَتِهِ عَلَى اتِّحَادِ الْمَعْدُودِ ، فَلَمَّا كَانَ الْاِثْنَانِ فِي حَكْمِ اللَّفْظِ أَقْرَبَ إِلَى الثَّلَاثَةِ مِنْهُمَا إِلَى الْوَاحِدِ وَجِبَ إِحْقَاقُهُمَا بِالثَّلَاثَةِ دُونَ الْوَاحِدِ (١٦١) .

البيان الثالث : عن الزمخشري ، قال « إِنَّ الْاِخْوَةَ تَقِيدُ مَعْنَى الْجَمْعِيَّةِ الْمَطْلُوقَةِ بِغَيْرِ كَمِّيَّةٍ ، وَالتَّنْيِيةِ وَالْجَمْعِ كَالْتَّثْلِيثِ وَالتَّرْبِيعِ فِي إِفَادَةِ الْكَمِّيَّةِ . وَهَذَا مَوْضِعُ الدَّلَالَةِ عَلَى الْجَمْعِ الْمَطْلُوقِ ، فَدَلَّ بِالْاِخْوَةِ عَلَيْهِ » (١٦٢) .

وَعَلَّقَ عَلَيْهِ الْارْدَبِيلِيُّ بِقَوْلِهِ : « تَأَمَّلْ فِي هَذِهِ الْإِفَادَةِ ؛ فَإِنَّهَا غَيْرُ وَاضِحَةٍ . فَالظَّاهِرُ أَنَّهَا أَطْلَقَتْ عَلَى مَا فَوْقَ الْوَاحِدِ لِقَرِينَةٍ ثَبَتَتْ بِالْخَبَرِ وَالْاجْمَاعِ » (١٦٣) .

وقال السيوري : « يرد هنا سؤال ، وهو إِنَّكُمْ قُلْتُمْ : إِنَّ الْأَخْوِينَ يَحْجُبَانِ ، وَهُوَ مُنَافٍ لِلْفَرْقِ الْجَمْعِ الَّذِي هُوَ مَنْطُوقُ الْآيَةِ .

وأجيب : بَأَنَّهُ لَمَّا حَصَلَ الْاجْمَاعُ عَلَى ذَلِكَ وَجِبَ التَّأْوِيلُ بِأَنَّهُ لَوْ أَتَى بِلَفْظِ التَّنْيِيةِ لَمْ يَتَنَاوَلَ الْجَمْعَ لَا حَقِيقَةً وَلَا مَجَازاً ، بِخِلَافِ لَفْظِ الْجَمْعِ فَإِنَّهُ يَغْلِبُ عَلَى الْمَثْنَى كَمَا يَغْلِبُ الْمَذْكُورُ عَلَى الْمُؤَنَّثِ وَالْمَخَاطَبُ عَلَى الْغَائِبِ ، وَفِي الْجُمْلَةِ : الْأَشْرَفُ عَلَى الْأَخْسَرِ ، وَالْجَمْعُ أَشْرَفُ ؛ لِأَنَّ فِيهِ مَعْنَى الزِّيَادَةِ ؛ وَلِذَلِكَ شَرْطُ فِي جَمْعِ السَّلَامَةِ مَا لَا يَشْتَرِطُ فِي الْمَثْنَى مِنَ الْعَقْلِ وَغَيْرِهِ ، لَا أَنَّ الْمَثْنَى جَمْعُ لَفْظٍ - كَمَا قَالَ الزَّمْخَشَرِيُّ - لِأَنَّ الْعَرَفَ طَارَ عَلَى اللُّغَةِ ، وَقَدْ ثَبَتَ فِي الْأَصُولِ تَقَدُّمُ الْحَقِيقَةِ الْعَرَفِيَّةِ ، وَلِذَلِكَ إِذَا قَالَ زَيْدٌ : فَلَانَةَ طَالِقٍ ، حَمَلَ عَلَى إِزَالَةِ قَيْدِ النِّكَاحِ لَا غَيْرَ ، مِنْ إِزَالَةِ الرِّقِّ وَالْحَبْسِ وَغَيْرِ ذَلِكَ » (١٦٤) .

بل حكى عن زيد بن ثابت : إنّ العرب تسمّي الأخوين إخوة^(١٦٥) .

البيان الرابع : إنّ الأخوين مع الاضافة الى الميت يصير الاخوة ثلاثة^(١٦٦) ، ودلت على ذلك بعض الأخبار ، فعن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال : « إذا ترك الميت أخوين فهم إخوة مع الميت حبا الأم ... »^(١٦٧) .

وعليه فإما أن يكونوا ذكرين ، أو ذكراً وأختين ، أو أربع أخوات ، ويدلّ على الأخيرين كون الامرأتين بمنزلة الرجل في سائر الأحكام^(١٦٨) ، كما دلّ على ذلك القرآن الكريم بقوله : ﴿ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ ﴾^(١٦٩) .

البيان الخامس : إنّ الله تعالى ألحق الاثنين بالثلاث فيما يتعلّق بميراث الاخوة في استحقاق الثلثين ، وفيما يتعلّق بميراث البنات ، وغاير بين الواحدة والثلثين ، فيدلّ ذلك على أنّ حكم الاثنين أقرب الى الثلاث منه الى الواحد^(١٧٠) .

ونوقش : بأنّ مساواة الأخوين للثلاث في حكم من أحكام الميراث لا يقتضي مساواتهما لهم في كلّ حكم^(١٧١) .

الشرط الثاني - كونهم للأبوين أو للأب فقط ، ولا يكفي كونهم للأم فقط .

وهذا الشرط يستفاد من السنّة ، وإلاّ فالآية مطلقة من هذه الجهة ؛ فإنّ ظاهرها أعم من كونهم إخوة من الأبوين ، أو في الأب أو من الأم .

ولعلّ دليل القول باشتراط كونهم للأب والام أو للاب فقط : الرواية والاجماع^(١٧٢) ، بل يمكن أن يستفاد من تعليل الحجب بأنّه للتوفير على الأب ؛ لأنّه يجب عليه نفقتهم ونكاحهم دون الام وأنّ النفع لأبيهم ، فكما أنّ الأب ينفع أولاده فهم أيضاً ينفعونه بزيادة الإرث له ، وهذا المعنى غير موجود في الاخوة من الام^(١٧٣) . وهذا منقول عن قتادة^(١٧٤) .

واعترضه الطبري : بأنّ ذلك مخالف لإطلاق قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ ﴾ ، مضافاً الى أنّ الذي يلتزم من المؤن ليس يلتزمه عوضاً عن الميراث ،

بل يلتزمه بحكم الابوة ، ولا تعلّق لذلك بالميراث ، فلو كان الابن كافراً فعلى الأب نفقته أيضاً ولا يحجب الام (١٧٥) .

الشرط الثالث - كونهم منفصلين بالولادة ، فلا يكفي كونهم حملاً .

ويمكن استفادة هذا الشرط من الآية باعتبار أنّ الظاهر من لفظ الاخوة هم المولودون فعلاً ؛ فإنّ الحمل لا يسمّى أخاً (١٧٦) . نظير لفظ (العم) و (الخال) ونحوهما ، ولا يقاس ذلك بلفظ (الولد) ، فإنّ ظاهره يشمل الحمل أيضاً ، مضافاً إلى انتفاء العلة التي هي إنفاق الأب عليهم (١٧٧) .

ولكن يبرز في قبال ذلك احتمال عدم الاشتراط ؛ لحجب الحمل في غير المقام ، ولصدق الاخوة ولو في المتأخّر عن زمان الموت ، بل قد يدعى صدق اسم الاخوة عليه حملاً ، فيتجه حينئذٍ التمسك بأصالة عدم الاشتراط .

ونوقش بانسباق وجود الاخوة من الآية ، بل قد يمنع الصدق ، ومن هنا لم يورث الحمل وإن عزل له نصيب إلاّ أنّه لا يرثه إلاّ إذا ولد حياً . على أنّ لفظ الاخوة مطلق وليس عاماً . ولا أقلّ من الشك بإرادة مثل ذلك منه (١٧٨) .

الشرط الرابع - كونهم وارثين في الجملة ، أي غير ممنوعين من الإرث على فرض عدم وجود الطبقة الاولى ، فلا يحجب الرقّ والكافر والقاتل على خلاف في الأخير بل الأولين أيضاً (١٧٩) . وهذا الشرط ثابت بالسنة ، وإلاّ فالآية مطلقة من هذه الجهة . ومن هنا تمسك من خالف بعموم الآية ، كالصدوقين وابن أبي عقيل (١٨٠) .

الشرط الخامس : كونهم أحياء عند موت الموروث ، فلا يكفي وجود الاخوة الأموات - كلّهم أو بعضهم - ضرورة انسباق ذلك من الآية ، بل أضاف بعضهم أنّ الظاهر من الآية عدم حجبهم لو اقترن موتهم بموته (١٨١) بل وكذا لو اشتبه المتقدم والمتأخّر منهما ، كما في الغرقى أو المهذوم عليهم . وقد تردّد بعضهم

فقال : « وفي الغرقى نظر ، كما لو مات أخوان غرقاً ومعهما أبوان ولهما أخ آخر حياً ، أو غريقاً فإنّ فرض موت كلّ منهما يستدعي كون الآخر حياً فيتحقق الحجب . ومن عدم القطع بوجوده ، والإرث حكم شرعي ، فلا يلزم منه اطراد الحكم بالحياة مع احتمال عدم تقدير السبق بينهما » (١٨٢) .

ونوقش : « ... بأنّ المشروط هو حجب الأم عن الثلث إلى السدس لا أصل استحقاقها الثلث ، بل هو مقتضى إطلاق الآيّة ، فالشك حينئذ في الشرط شك في المشروط ، فتبقى الأم على أصل استحقاق الثلث ، وثبوت حكم خاص للغرقى في خصوص الإرث مخالف للأصل لا يقتضي التعديّة إلى ما نحن فيه ... » (١٨٣) .

هذا ، ويمكن التعدي من حكم الغرقى إلى ما نحن فيه بناء على القياس .

الشرط السادس - أن يكون الأب حياً .

وهذا الشرط يمكن استفادته من قوله تعالى : ﴿ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ ﴾ ، وهو يدلّ على أنّ المفروض حياة الأب ؛ إذ التقدير : إن لم يكن له ولد وورثه الأب والأم فلام الثلث إن لم يكن له إخوة ، فإن كان له إخوة فلا أمه السدس ، والآية إن لم تدلّ على اعتبار الحياة فلا ريب في اختصاصها بها ، فيبقى غيره على إطلاق ما دلّ على أنّ لها الثلث . مضافاً إلى ظهور تعليل حجب الاخوة بزيادة الأب لإنفاقه عليهم ، ولأنّه معيل في ذلك أيضاً (١٨٤) .

وهناك قول بعدم اشتراط حياة الأب ، فيكون للأُم السدس مع وجود الاخوة للميت سواء كان الأب حياً أم لا (١٨٥) .

الشرط السابع - المغايرة بين الحاجب وهم الاخوة والمحجوب وهي الام ؛ فإنّه المنساق من الآيّة ، فلو كانت الأم أختاً لأب فلا حجب ، كما يتفق في المجوس أو الشبهة بوطء الرجل ابنته فولدها أخوها لأبيها (١٨٦) .

البحث الثامن : إنّ الاخوة يحبون الأم عن نصيبها الأعلى فقط ، وليس لهم شيء من الإرث ؛ وذلك لأنّ الكلام في المقام مختصّ ببيان ميراث الأولاد

والأبوين ، وفي ذلك إشارة الى أنهم الطبقة الأقرب الى الميت من سائر الورثة النسبيين (١٨٧) .

لكن حكي عن ابن عباس القول بأنّ السدس الزائد من ثلث الام يأخذه الاخوة . ونوقش : بأنّ هذا خلاف ما أجمعت عليه الأمة ؛ إذ لا خلاف بأنّه لا أحد من الاخوة يرث مع الأبوين (١٨٨) ؛ لأنّهم في الطبقة الثانية والأبوان من الطبقة الاولى ، بل هو خلاف الآية الكريمة (١٨٩) ؛ لأنها ذكرت الاخوة وحجبهم ، ولم تذكر أنّ لهم شيئاً بل قالت : ﴿ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ ﴾ وعطفت على ذلك ﴿ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ ﴾ وسكتت ، وتقديره : وورثه أبواه وله إخوة ، وذلك يمنع أن يكون للاخوة شيء (١٩٠) .

ولا يقاس ذلك بقوله تعالى : ﴿ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ ﴾ حيث ذكرت الولد وسكتت أيضاً ، مع أنّ الولد يرث قطعاً ؛ إذ بين التعبيرين بون كبير ، وقد بيّن حكم الولد قبل قليل .

البحث التاسع : إنّ قوله تعالى : ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ ﴾ اقتضى أنّ الأولاد يرثون ، ثم بيّن فرض الإناث إذا انفردن عن الذكور ، ولم يبيّن فرض الذكور إذا انفردوا عن الاناث ، ولا فرضهم إذا اجتمعوا ذكوراً وإناثاً ، فهذا يدلّ على أنّه في مثل ذلك لا فرض معيّن لهم ، وهذا ما يصطلح عليه بالارث بالقرابة ، لا بالفرض .

البحث العاشر : الظاهر من الآية أنّ الورثة يشتركون في جميع التركة (١٩١) .

لكن الامامية انفردوا بالقول : بأنّ الولد الأكبر من الذكور يُحبى بما يختصّ به أبوه ، كالسيف والخاتم والمصحف والثياب ؛ لأخبار رويها دلّت على هذا الاستثناء ، نعم اختلفوا في كون الحبة على نحو المجانية ، أو تحتسب من التركة على أقوال ، تراجع في محلّها .

البحث الحادي عشر : الذي ذكر في الآية الشريفة هو حكم الأولاد الذكور والإناث المقطوع بذكوريتهم وانوئيتهم ، وأما الخنثى المشكل فلا يبعد استنباط حكمها من الآية أيضاً نظراً إلى أن أمرها دائر بينهما فتعطى النصف من نصيب الذكر والنصف من نصيب الأنثى ، وهو المروي عن الامام الصادق (عليه السلام) (١٩٢) ، وعليه أكثر الامامية (١٩٣) .

ثالثاً - طبقات الإرث :

١ - يستفاد من عطف الأبوين في الحكم على الأولاد أن الأبوين يشاركان الأولاد في طبقتهم ، وهؤلاء هم الطبقة الاولى : الأولاد والأبوان .

٢ - ويستفاد من مجيء قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ ﴾ بعد قوله : ﴿ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ آبَاؤُهُ ﴾ أن الإخوة يقعون في الطبقة الثانية اللاحقة لطبقة الأولاد - الأبناء والبنات - والأبوين ، وهي لا ترث مع وجودهم ، وإن حجت الأم عن الثلث .

٣ - دلّت هذه الآية على مشاركة الوالدين للأولاد ، ودلّ قوله تعالى : ﴿ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكْنَ ... ﴾ (١٩٤) على مشاركة الزوجين للأولاد ، فيفهم من ذلك مشاركة الزوجين للوالدين أيضاً .

وعليه ، فلو كان مع الوالدين زوج أو زوجة ولم يكن هناك إخوة كان للأُم ثلث التركة وللزوج أو الزوجة من التركة حصتهما العليا وما بقي منها يكون للأب .

وهذا هو الظاهر من إطلاق الآية الشريفة حيث جعل الله تعالى لها الثلث مع عدم الولد . وهذا ما عليه الامامية .

في حين ذهب غيرهم إلى أن لها ثلث ما بقي بعد حصة الزوجين .

وقد تقدّم بيان الاستدلال والمناقشة .

رابعاً - مرتبة الإرث :

وهنا ثلاث جهات :

الجهة الاولى : إنّ قوله تعالى : ﴿ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ﴾ متعلّق بجميع ما تقدّم من قسمة الموارث كلّها ، لا بالأخير وحده ، كأنّه قيل : قسمة هذه الأنصبة من بعد وصية يوصى بها أو دين . وعليه فلا يقسّم الإرث بمجرد موت المورث ، بل يكون تقسيم الميراث بعد إخراج ما أوصى به الميت وبعد أداء الدّين ؛ حيث جعل الأنصباء المذكورة بعدهما . فتكون حينئذ دالّة على إحدى قواعد الإرث المهمة وهي : إنّ الإرث إنّما يكون من أصل المال الذي تركه الميت إذا لم يوصّ بوصية أو لم يكن عليه دين ، فإن كانت وصية أو دين فإنّه يجب أدائهما أولاً ، ثم التوريث ممّا بقي (١٩٥) .

وظاهر الآية التساوي بين الدّين والوصيّة في تقديمهما على الإرث وأنّ كلّ واحد مستقلّ في التقديم لا المجموع ، فأيراد ﴿ أَوْ ﴾ لذلك ، لا لأنّ أحدهما مقدّم (١٩٦) . فلا عبرة في تقديم (الوصية) بالذكر قبل الدّين في الآية ؛ لأنّ كلمة ﴿ أَوْ ﴾ لا تفيد الترتيب البتّة (١٩٧) . وإنّما أتى بـ ﴿ أَوْ ﴾ التي هي للتخيير دون (الواو) للدلالة على أنّ الوصية والدين متساويان في الوجوب مقدّمان على القسمة مطلقاً ، سواء كانا مجموعين أو منفردين (١٩٨) .

والمروى عن النبي ﷺ وعن علي رضي الله عنه تقديم الدّين على الوصية في الإخراج (١٩٩) .

وإنّما قدّم أداء الدّين على تنفيذ الوصية وعلى الميراث ؛ لأنّ ذمّة الميت مرتبّة ومشغولة به ، وإفراغ الذمّة واجب ، في حين فعل الخير مستحبّ ، فيكون أداء الدّين أولى من فعل الخير الذي يتقرّب به (٢٠٠) .

ثم إنّ تقديم الوصية في الذكر مع كونها مؤخّرة عن الدّين في حكم الشرع ؛
لوجوه ذكروها :

منها : لأنّها أكثر وقوعاً من الدّين ، فصارت كاللّازم لكلّ ميت مع نصّ الشارع عليها ، وأخّر الدّين لندرته ، فبدأ بالذي يقع غالباً وعطف بالذي قد يقع أحياناً ، ويقوّي هذا : العطف بـ ﴿ أَوْ ﴾ ؛ إذ لو كان الدّين راتباً لكان العطف بالواو (٢٠١) .

ومنها : للاهتمام بها كي لا تُهمل ، فإنّها بحاجة إلى التأكيد والمبالغة ؛ إذ من المتوقّع أن لا يسمعها الوارث لكونها أشقّ عليه من الدّين وأقرب منه في عدم القبول (٢٠٢) ، فسويّت مع الدّين في التقديم حتى قدّمت ونزلت منزلته ، لا لكونها أهمّ منه ، فإنّ تقدّم الدّين لوضوحه غنى عن التقديم لفظاً .

ومنها : لأنّها مشابهة مع الإرث ؛ لتوقّف ثبوتها على الموت ، ولكونها مأخوذة من غير عوض ، فذكرت بعده (٢٠٣) .

ومنها : إنّما قدّمت الوصية لأنّها حظّ مساكين وضعفاء ، وأخّر الدّين لأنّه حظّ غريم يطلبه بقوة وسلطان وله فيه مقال (٢٠٤) .

ومنها : باعتبار أنّ الوصية ينشؤها الموصي من قبل نفسه فقدّمها ، والدّين حق ثابت لا بدّ من أدائه ذكره أو لم يذكره .

ومنها : أنّه ذكر الوصية ؛ لأنّها أمر مشكل ، هل يقصد ذلك ويلزم امتثاله ، أم لا ؟ فإنّ الدّين كان ابتداءً تاماً مشهوراً لا بدّ منه ، فقدّم المشكل ؛ لأنّه أهمّ في البيان .

ومنها : أنّ الوصية كانت مشروعة ثمّ نسخت في بعض الصّور ، فلمّا ضعّفها النسخ قويّت بتقديم الذكر (٢٠٥) .

ويمكن أن يضاف وجه آخر : وهو أنّ أغلب الناس إذا أوصى تقدّم الواجبات في الوصية عادة ومنها الدّين .

وعلى أية حال فدلّت الآية على أنّ الوصية مطلقاً والدّين كذلك مقدّمان على الإرث ، ولو استغرق الدّين التركة فليس للورثة شيء . ولم تتعرّض الآية للترتيب بين الدّين والوصية نفسيهما .

لكن دلّت السّنة على الترتيب - مضافاً إلى الاجماع - فيخرج أولاً مؤونة تجهيزه الواجبة ، ثم الدّين ، ثم الوصية ، ثم يقسّم ما بقي بين الورثة على حكم الله . فهذا الدّين - الذي قدّم على الوصية والميراث - تقدّم عليه مؤونة تجهيز الميت ؛ لكونها من الضرورات . فكما أنّه لا سبيل للغرماء إلى قوت المدين وكسوته في حياته ، كذلك لا سبيل لهم إلى مؤونة تجهيزه بعد وفاته (٢٠٦) .

هذا ، وقد ادّعي إمكان استفادة تأخير الوصية عن الدّين من كلمة ﴿ بَعْدِ ﴾ فإنّها تدلّ على أنّ الميراث بعد إخراج الوصية ، وهي تلو الدّين ، فوافقت الآية الكريمة ما ورد في السّنة الشريفة والاجماع (٢٠٧) .

بل يمكن أن يقال بأنّه لا حاجة للنص على تقدّم الدّين على الوصية ؛ لأنّ الدّين معلوم قوته ، قدّم في الذكر أو لم يقدّم (٢٠٨) .

الجهة الثانية : لقد وصفت الوصية بأنّها ﴿ يُوصِي بِهَا ﴾ لبيان أهمية الوصية والدلالة على التأكّد من ثبوتها والتحقق من نسبتها إلى الميت (٢٠٩) . ويحتمل أنّ الغرض من الاتيان بهذا القيد هو إرادة الوصية الحقيقية المراد بها البرّ لا الاضرار بالورثة .

ولم يقيد الدّين بما قيّد به الوصية للدلالة على أنّه لا يعتبر في إخراج الدّين الوصية به ، ولا حصوله عليه باختياره (٢١٠) .

الجهة الثالثة : هل تتوقّف ملكية الورثة لحصصهم على إخراج الوصية والدّين ؟

في ذلك عدة احتمالات :

الاحتمال الأول : حيث ذكر أن في الآية دلالة ما على عدم تملك الوارث قبلهما ، بل عدم جواز تصرفه إلا بعد إخراجهما ، فالمال إما باق على حكم مال الميت ، أو ينتقل إلى الديان والموصى إليه بقدرهما ، فلا يجوز للورثة التصرف فيه إلا بعد إخراج الدين والوصية ، سواء كانا مستغرقين للتركة أم لا (٢١١) .

وأيّد هذا الاحتمال بما ورد في السنة أيضاً (٢١٢) .

الاحتمال الثاني : إن المراد كون الثلث للأُم بعد الوصية والدين ، أي إنّما يصير ذلك بعد أن يكون في التركة ما يفضل عنهما ، وحينئذ لا يفهم ما تقدّم ذكره في الاحتمال الأول ، فيجوز التصرف للوارث فيما يفضل عنهما قبل إخراجهما ، ولكن يجب عليه إخراج ذلك وعزله لإيصاله إلى صاحبه ، أو يجب على الوصي إن كان ، ويجب على الوارث التمكين (٢١٣) ، ولا يجوز التصرف قبل العزل (٢١٤) .

الاحتمال الثالث : جواز التصرف في الكل أيضاً تكليفاً ما لم يعين الدين والموصى به بعد أن قرّر المتصرف على نفسه ذلك ، فيثبت في ذمته الدين والوصية ، ويجب أدائهما ، ويتصرف في التركة مهما شاء (٢١٥) .

وقد يقال : بأنّ ظاهر الآية يقتضي الأخير ؛ إذ ثبتت ملكية الثلث - مثلاً - بقوله تعالى : ﴿ فَلَأُمُّ الثَّلَاثِ ﴾ فلها التصرف به كيف شاءت ، وقوله تعالى : ﴿ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ﴾ يحتمل معنى لا ينافي ذلك ، وهو الأخير ، إذ ليست بظاهرة في غيره بحيث يكون حجة ، فيجوز تصرفها في الفاضل أو مطلقاً إلا أنّها تكون ضامنة ، بمعنى أنّه لو لم يصل الدين والوصية إلى أهلها يكون لهما الرجوع عليها وعلى سائر الورثة الذين تصرفوا في المال ، أو تبطل التصرفات فتكون موقوفة (٢١٦) .

وناقش بعضهم فيه بإمكان دعوى ظهور إخراجهما مقدّمة من الآية ، وتؤيده الرواية (٢١٧) .

قال الكاظمي : « واعلم أنّ الأصحاب إنّما ذكروا الوجوه الثلاثة في الدّين فقط ، ولم يذكروها في الوصية ، والحكم واحد » (٢١٨) .

خامساً - هل إنّ الوصية والدّين يخرجان من الثلث أو من الأصل ؟

إنّ ظاهر الآية كونهما من الأصل ، ولكن يدعى تخصيصها بالاجماع والسنة (٢١٩) بما إذا لم تكن الوصية زائدة على الثلث . ويرجع في ذلك إلى بحوثهم الفقهية .

سادساً - ما هو المراد بالدّين ؟

الظاهر من قوله تعالى : ﴿ أَوْ دَيْنٍ ﴾ الاطلاق ، فيشمل كلّ ما هو واجب مالي لازم الوفاء سواء كان ديناً خالقياً - كالزكاة والحج - أم خلقياً كالقرض وغيره (٢٢٠) ؛ فإنّ الدّين كلّ ما ثبت في ذمة الانسان من مال .

سابعاً - مشروعية الوصية والدّين :

يستفاد من الآية أنّ الوصية وكذلك الدّين مشروعان .

ثامناً - ما هو المستفاد من قوله تعالى : ﴿ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً ﴾ ؟

١ - إنّ الذي فعله تعالى في أمر الإرث هو مقتضى علمه وحكمته ، فقرّر للأبَاء سهماً وللأبناء سهماً ، ولم يفوّض الأمر إليكم - أيّها الناس - وإلى علمكم بأنّ من كان أقرب نفعاً أكثر وغيره يعطى الأقلّ ، فإنّكم لا تعلمون أيّهما أقرب نفعاً ، والله هو العالم بالأقرب نفعاً .

أو إنّ مجرد كونهم آباءكم وأبناءكم كاف للإرث ، وأمّا أنّ الأقرب نفعاً يكون له أكثر فأنتم لا تعرفون ذلك .

أو أنتم لا تعلمون مَنْ هم ؟ (٢٢١)

قال القاضي : « أي لا تعلمون من أنفع لكم مِمَّن يرثكم من أصولكم وفروعكم وعاجلكم وآجلكم ، فتحزوا فيهم ما وصاكم الله فيه ، ولا تعمدوا إلى تفضيل بعض وحرمان بعض » (٢٢٢) . وفيه تأكيد لأمر القسمة .

وقال الزمخشري : « أي لا تدرون من أنفع لكم من آبائكم وأبنائكم الذي يموتون أمَّن أوصى منهم أم من لم يوص ؟ يعني : أن من أوصى ببعض ماله فعرّضكم لثواب الآخرة بإمضاء وصيته فهو أقرب لكم نفعاً ممَّن ترك الوصية فوفّر عليكم عرض الدنيا ، وجعل ثواب الآخرة أقرب وأحضر من عرض الدنيا ذهاباً إلى حقيقة الأمر » . وفيه تأكيد لتنفيذ الوصية .

ثم نقل أقوالاً أخرى - في المسألة - وقال : « وليس شيء من هذه الأقاويل بملائم للمعنى ؛ لأنّ هذه الجملة اعتراضية ، ومن حق الاعتراضي أن يؤكّد ما اعترض بينه وبين مناسبه . والقول ما تقدّم » (٢٢٣) .

وقال القرطبي : « إنّه عرّف العباد أنّهم كفوا مؤونة الاجتهاد في إيصاء القرابة مع اجتماعهم في القرابة ، أي إنّ الآباء والأبناء ينفع بعضهم بعضاً في الدنيا بالتناصر والمواساة ، وفي الآخرة بالشفاعة » ثم قال : « وإذا تقرّر ذلك في الآباء والأبناء تقرّر ذلك في جميع الأقارب ، فلو كان القسمة موكولة إلى الاجتهاد لوجب النظر في غنى كلّ واحد منهم ، وعند ذلك يخرج الأمر عن الضبط ؛ إذ قد يختلف الأمر ، فبين الرب تبارك وتعالى أنّ الأصلح للعبد ألا يوكل إلى اجتهاده في مقادير الموارث ، بل بيّن المقادير شرعاً » (٢٢٤) .

٢ - لعلّ قوله تعالى : ﴿ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ ... ﴾ من قبيل العلة في توريث الفروع والأصول ومشاركتهم في الميراث (٢٢٥) .

٣ - إنّ قوله تعالى : ﴿ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً ﴾ يدلّ على قاعدة (تقريب الأقرب وتقديمه وأنّ القريب يمنع البعيد) ؛ فإنّه اعتبار كون

الأقربية إلى الميت هي الأساس في الإرث أمراً مفروغاً عنه ، ولكن الانسان يجهل خصوصيات الأقربية . وبضميمة الفقرات والآيات الأخرى يتبين الأقرب والأبعد للذان يكونان مؤثرين في زيادة السهم وقلته (٢٢٦) .

٤ - يستفاد من تقديم الآباء على الأبناء أَنَّ الآباء أقرب نفعاً من الأبناء (٢٢٧) ، كما في قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ ﴾ (٢٢٨) .

٥ - والمراد من النفع : الأعم من النفع الدنيوي المادي : أو النفع الاخروي المعنوي (٢٢٩) .

وقيل باختصاصه بالنفع الاخروي بأن يشفع بعضهم في بعض ، فإن كان الوالد أرفع درجة شفع أن يرفع ولده إليه وإن كان الولد أرفع سأل الله بأن يرفع أباه إليه (٢٣٠) ، وحيث إنكم لا تعلمون ذلك فلا تغيروا من قسمة الميراث ولا تفضلوا أحداً على أحد في الوصية ، والمراد من ﴿ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ ﴾ الآباء والأبناء الذين يرثون أبناءهم وآباءهم (٢٣١) .

وروي أَنَّ رجلاً قد تزوج امرأة ثم جاءت ببنت وقد ثقلت عليه ، فقال له أبو عبد الله ﷺ : « لعلك كرهتها ، إن الله عزوجل يقول : ﴿ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً ﴾ » (٢٣٢) .

وقيل بالعكس ، أي اختصاصه بالنفع الدنيوي (٢٣٣) . أي يا أيها الآباء والأبناء إنكم لا تعلمون أيكم أسرع موتاً فترثون ماله ، فلا تتكلموا على طول البقاء ولا تغتروا بمال الدنيا ، وامثلوا أحكام الله في الميراث والوصية والدين (٢٣٤) .

٦ - كما يدل ذكر الآباء والأبناء في هذه الفقرة إلى الأصول والفروع في باب التوارث ، فيشمل الأب والأم والجد الجدة والأبناء الذكور والإناث والإخوة والأخوات (٢٣٥) .

٧ - وأيضاً تدلّ هذه الفقرة على أنّ تلك الأحكام الإلهية والقسمة الربانية تبتني على مصالح واقعية يعمّ نفعها لجميع أفراد البشر^(٢٣٦) ، وأنّ الانسان قاصر عن إدراك ذلك^(٢٣٧) .

٨ - وقال بعضهم : الأب يجب عليه نفقة الابن إذا احتاج إليها ، وكذلك الابن يجب عليه نفقة الاب مع الحاجة ، فهما في النفع في هذا الباب سواء لا تدرون أيّهم أقرب نفعاً^(٢٣٨) .

٩ - وقيل : لا تدرون أيّكم يموت قبل صاحبه فينتفع الآخر بماله^(٢٣٩) .

١٠ - وقيل : إنّ المراد من ﴿ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ ﴾ الآباء والأبناء الذين يموتون والأبناء والآباء الباقون . أي لا تعلمون هل إنّ من يوصي لشخص ويحصل لكم الثواب بسبب سعيكم لإيصال الوصية لمستحقها هو الأنفع لكم ، أو من لا يوصي ويوفّر لكم الارث ؟ لكن الله يعلم أنّ الأول أنفع ، لأنّ الثواب الاخرى أكثر من المال الدنيوي ، إذن فاقنعوا بالوصية واسعوا في تنفيذها^(٢٤٠) .

تاسعاً - الالتزام بأحكام الله :

١ - يستفاد من قوله تعالى : ﴿ فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنْ اللَّهُ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً ﴾ أنّ تلك السهام مقدّرة ومعيّنة من الله تعالى وفق حكمة متعلّية ودقّة متناهية لا تقبل التغيير والتبديل ؛ فإنّ الله تعالى المحيط بعلمه بجميع مصالحكم ، ولحكمته المتعلّية البالغة التي يضع الأشياء بها في مواضعها ، فإنّه شرّع لكم تلك الأحكام والوصايا وفق الحكمة التامة والمصالح العامة^(٢٤١) .

وهذا التأكيد يستشفّ منه أمران :

الأمر الأول : إنّ لسان الآية يدلّ على أنّ هذا التشريع يأبى التغيير والتبديل ، ومن ذلك يستفاد إباؤها عن النسخ ، بل وإباؤها عن التخصيص .

الأمر الثاني : إنّ هذا التأكيد يشعر بتوقّع الممانعة من امتثال ذلك وعدم قبول هذه التشريعات ، والظاهر أنّه ناظر إلى المجتمع الجاهلي وما فيه من تقاليد وأعراف جائرة في تقسيم الإرث ، وكما أنّه يحذّر من عدم الانصياع لها يحذّر من تغييرها أو الالتفاف عليها ؛ فكأنّه أراد منهم التسليم بقسمة الله للمواريث من إعطاء النساء والضعفاء وأن لا يحرموهم .

٢ - استفاد بعض من ذلك عدم مشروعية الاجتهاد في تعيين مقادير السهام ، بل إنّ الله هو الذي قدرها ، وقد مرّت عليك عبارة القرطبي قريباً (٢٤٢) .

عاشرًا - التعصيب : إنّ هذا النص القرآني دلّ على بيان كيفية التعامل مع التركة وكيفية تقسيمها وبيان الاستحقاقات ، فلو كان هناك استحقاق وراء ما ذكر لكان ينبغي أن يبيّن ، ولا فرق بين ذكر وأنثى ، فتقديم العصبات لا ينسجم مع الآية .

حادي عشر - إرث النبي ﷺ :

إنّ الآية بإطلاقها تدلّ على حكم عام لا فرق فيه بين شخص وآخر ، سيما إذا لاحظنا التعبير في صدر الآية بـ ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ وكذا ذيلها ﴿آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (٢٤٣) .

ثاني عشر - من المخاطب في الآية ؟

قال ابن العربي : « إنّ الخطاب عام في الموتى المورّثين ، والخلفاء الحاكمين ، وجميع المسلمين :

١ - أمّا تناولها للموتى فليعلموا المستحقين لميراثهم بعدهم ، فلا يخالفوه بعقد ولا عهد ... » ثم استدلّ بحديثين عن النبي ﷺ ، وبكلام لأبي بكر :

الحديث الأول : حديث سعد في الصحيح : عاذني رسول الله ﷺ عام حجة الوداع في مرض اشتدّ بي ، فقلت : يا رسول الله : أنا ذو مال ولا يرثني إلا ابنة لي ، أفأصدق بمالي كلّهُ ؟ قال : « لا » قلت : فالثلاثان ؟ قال : « لا » . قلت : فالشطر ؟ قال : « لا . الثلث ، والثلث كثير ؛ إنك إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس » .

الثاني : ما رواه أبو هريرة قال : قال رسول الله ﷺ - وقد سئل : أيّ الصدقة أفضل ؟ قال : « أن تصدّق وأنت صحيح شحيح ، تأمل الغنى وتخشى الفقر ، ولا تمهل حتى إذا بلغت الحلقوم قلت : لفلان كذا ، ولفلان كذا ، وقد كان لفلان كذا » .

أمّا كلام أبي بكر فقد روى مالك عن عائشة : أنّ أبابكر الصديق قال لها في مرض موته : « إني كنت نحلّتك جاداً^(٢٤٤) عشرين وسقاً من تمر ، فلو كنت حدّثته^(٢٤٥) لكان لك ، وإنّما هو اليوم مال الوارث » .

ثم قال - ابن العربي - : « فبيّن الله سبحانه : أنّ المرء أحقّ بماله في حياته ، فإذا وجد أحد سببي زواله - وهو المرض - قبل وجود الثاني - وهو الموت - مُنع من ثلثي ماله ، وحُجّر عليه تفويته لتعلّق حق الوراث به ، فعهد الله سبحانه بذلك إليه ، ووصّى به ليعلمه فيعمل به ، ووجوب الحكم المعلّق على سببين بأحد سببيه ثابت معلوم في الفقه ؛ لجواز إخراج الكفّارة بعد اليمين وقبل الحنث ، وبعد الخروج ، وقبل الموت في القتل ، وكذلك صح سقوط الشفعة بوجود الاشتراك في المال قبل البيع .

٢ - وأمّا تناوله للخلفاء الحاكمين فليقضوا به على من نازع في ذلك من المتخاصمين .

٣ - وأمّا تناوله لكافة المسلمين فليكونوا به عالمين ، ولمن جهله مبينين ، وعلى من خالفه منكرين » .

ثم أضاف : « وهذا فرض يعمّ الخلق أجمعين ، وهو فنّ غريب من تناول الخطاب للمخاطبين ، فافهموه واعملوا به وحافظوا عليه واحفظوه ، والله المستعان » (٢٤٦) .

وقال الجزائري : « والخطاب للأحياء بأن يعملوا ويقسموا بينهم التركة إذا نزل بأحدهم الموت على الوجه الذي أمرهم الله به ، أو للحكام والقضاة أن يقتسموها بينهم كذلك » (٢٤٧) .

الهوامش

- (١) النساء : ١١ .
- (٢) أحكام القرآن (ابن العربي) ١ : ٣٣٠ .
- (٣) أحكام القرآن (الجصاص) ١ : ١١٥ - ١١٦ .
- (٤) مواهب الرحمن (السبزواري) ٧ : ٢٨٣ .
- (٥) فقه القرآن (الراوندي) ٢ : ٣٦٣ .
- (٦) فقه القرآن (الراوندي) ٢ : ٣٦٣ .
- (٧) انظر : مواهب الرحمن (السبزواري) ٧ : ٣٠٢ .
- (٨) كنز العرفان (السيوري) ٢ : ٣٢٩ .
- (٩) التبيان (الشيخ الطوسي) ٣ : ١٢٨ . فقه القرآن (الراوندي) ٢ : ٣٢٩ .
- (١٠) التبيان (الطوسي) ٣ : ١٢٧ - ١٢٨ . فقه القرآن (الراوندي) ٢ : ٣٢٩ .
- (١١) فقه القرآن (الراوندي) ٢ : ٣٦٣ - ٣٣٠ .
- (١٢) الدر المنثور (السيوطي) ٢ : ١٢٥ .
- (١٣) الانعام : ١٥١ .
- (١٤) فقه القرآن (الراوندي) ٢ : ٣٣٠ .
- (١٥) آيات الاحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٨١ .
- (١٦) المصدر السابق .
- (١٧) فقه القرآن (الراوندي) ٢ : ٣٣٠ .
- (١٨) تفسير كنز الدقائق (المشهدي) ٢ : ٣٧٧ . تفسير البضاوي ٢ : ١٥٣ .
- (١٩) كنز العرفان (السيوري) ٢ : ٣٢٧ .
- (٢٠) كنز العرفان (السيوري) ٢ : ٣٢٧ .
- (٢١) البقرة : ١٩٦ .
- (٢٢) البقرة : ١٨٤ .
- (٢٣) قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٥ .

- (٢٤) آيات الاحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٨١ .
- (٢٥) قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٥ .
- (٢٦) أنظر : تفسير البحر المحيط (أبو حيان الاندلسي) ٣ : ١٩٠ .
- (٢٧) آيات الاحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٨١ .
- (٢٨) كنز العرفان (السيوري) ٢ : ٣٢٧ .
- (٢٩) آيات الاحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٨٢ .
- (٣٠) مواهب الرحمن (السبزواري) ٧ : ٢٨٥ .
- (٣١) مواهب الرحمن (السبزواري) ٧ : ٢٨٦ .
- (٣٢) فقه القرآن (الراوندي) ٢ : ٣٣٤ .
- (٣٣) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ٥ : ٦٨ .
- (٣٤) ص : ٣٢ .
- (٣٥) القدر : ١ .
- (٣٦) قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٦ .
- (٣٧) آيات الاحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٨٤ .
- (٣٨) آيات الاحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٨٥ .
- (٣٩) معجم القراءات (الخطيب) ٢ : ٢٦ - ٢٩ .
- (٤٠) فقه القرآن (الراوندي) ٢ : ٣٣٠ .
- (٤١) فقه القرآن (الراوندي) ٢ : ٣٣٠ .
- (٤٢) آيات الاحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٨٥ .
- (٤٣) آيات الاحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٨٦ .
- (٤٤) آيات الاحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٨٦ .
- (٤٥) مسالك الافهام (الكاظمي) ٤ : ١٦٧ .
- (٤٦) قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٥ .
- (٤٧) مواهب الرحمن (السبزواري) ٧ : ٢٨٣ .
- (٤٨) مواهب الرحمن (السبزواري) ٧ : ٢٨٣ .
- (٤٩) الميزان (الطباطبائي) ٤ . ٢٠٧ . أحكام القرآن (الجصاص) ٢ : ١١٦ .

- (٥٠) قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٥ .
- (٥١) قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٥ .
- (٥٢) قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٥ .
- (٥٣) النساء : ١٧٦ .
- (٥٤) قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٥ - ٣٤٦ .
- (٥٥) زبدة البيان (الاردبيلي) : ٨١٢ .
- (٥٦) مجمع البيان (الطبرسي) : ٣ : ١٤ .
- (٥٧) زبدة البيان (الاردبيلي) : ٨١٢ .
- (٥٨) الأنفال : ١٢ .
- (٥٩) تفسير آيات الاحكام (السائس) : ١ : ٣٨٠ .
- (٦٠) أحكام القرآن (الجصاص) : ١ : ١١٨ .
- (٦١) أحكام القرآن (الطبري) : ٢ : ٨٦ .
- (٦٢) فقه القرآن (الراوندي) : ٢ : ٢٣١ .
- (٦٣) زبدة البيان (الاردبيلي) : ٨١٣ .
- (٦٤) الميزان (الطباطبائي) : ٤ : ٢٠٨ .
- (٦٥) تفسير آيات الاحكام (السائس) : ١ : ٣٧٩ .
- (٦٦) أحكام القرآن (الجصاص) : ٢ : ١١٧ .
- (٦٧) آيات الاحكام (الجرجاني) : ٢ : ٥٨٣ .
- (٦٨) النساء : ١٧٦ .
- (٦٩) أحكام القرآن (الطبري) : ٢ : ٨٥ .
- (٧٠) أنظر : آيات الاحكام (الجرجاني) : ٢ : ٥٨٣ .
- (٧١) فقه القرآن (الراوندي) : ٢ : ٣٣١ . وانظر : قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٦ .
- (٧٢) أحكام القرآن (الجصاص) : ٢ : ١١٧ .
- (٧٣) أحكام القرآن (الطبري) : ٢ : ٨٤ .
- (٧٤) زبدة البيان (الاردبيلي) : ٨١٣ .
- (٧٥) أحكام القرآن (الطبري) : ٢ : ٨٥ .

- (٧٦) الميزان (الطباطبائي) ٤ : ٢٠٨ .
- (٧٧) تفسير آيات الاحكام (السائيس) ١ : ٣٧٩ .
- (٧٨) أحكام القرآن (ابن العربي) ١ : ٣٣٦ .
- (٧٩) أحكام القرآن (الطبري) ٢ : ٨٦ .
- (٨٠) مسالك الافهام (الكاظمي) ٤ : ١٦٨ .
- (٨١) أحكام القرآن (ابن العربي) ١ : ٣٣٦ - ٣٣٧ .
- (٨٢) آيات الاحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٨٣ .
- (٨٣) كنز العرفان (السيوري) ٢ : ٣٢٨ . مسالك الافهام (الكاظمي) ٤ : ١٦٨ . زبدة البيان (الاردبيلي) : ٨١٢ . قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٦ .
- (٨٤) النساء : ١٧٦ .
- (٨٥) أحكام القرآن (الطبري) ٢ : ٨٦ .
- (٨٦) النساء : ١٧٦ .
- (٨٧) دروس تمهيدية في تفسير آيات الاحكام (الايرواني) ١ : ٥٤٤ . أحكام القرآن (الجصاص) ٢ : ١١٧ . أحكام القرآن (ابن العربي) ١ : ٣٣٧ .
- (٨٨) كنز العرفان (السيوري) ٢ : ٣٢٧ .
- (٨٩) النساء : ٢٣ .
- (٩٠) أحكام القرآن (الطبري) ٢ : ٨٣ .
- (٩١) انظر : وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٦ : ١٣٣ ، ب ١٨ من ميراث الأبوين والاولاد ، ح ١ و ١١٢ ، ب ٧ ، ح ٥ و ١١٠ ، ح ٢ .
- (٩٢) قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٧ .
- (٩٣) فقه القرآن (الراوندي) ٢ : ٣٦٢ .
- (٩٤) أحكام القرآن (الطبري) ٢ : ٨٤ .
- (٩٥) أحكام القرآن (ابن العربي) ١ : ٣٣٤ .
- (٩٦) قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٨ .
- (٩٧) كنز العرفان (السيوري) ٢ : ٣٢٨ .
- (٩٨) أحكام القرآن (الطبري) ٢ : ٨٣ .

- (٩٩) أحكام القرآن (ابن العربي) ١ : ٣٣٧ .
- (١٠٠) كنز العرفان (السيوري) ٢ : ٣٢٨ .
- (١٠١) كنز العرفان (السيوري) ٢ : ٣٢٨ .
- (١٠٢) آيات الاحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٨٤ .
- (١٠٣) قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٧ .
- (١٠٤) انظر : قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٧ .
- (١٠٥) آيات الاحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٨٤ .
- (١٠٦) انظر : وسائل الشيعة ٢٦ : ١٣٣ ، ب ١٨ من ميراث الأبوين والاولاد ، ح ١ .
- (١٠٧) قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٧ - ٣٤٨ .
- (١٠٨) من لا يحضره الفقيه (الصدوق) ٤ : ٢٦٩ - ٢٧٠ .
- (١٠٩) قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٧ .
- (١١٠) الاستبصار (الطوسي) ٤ : ١٦٦ ، ب ٩٩ ، ح ١ .
- (١١١) الاستبصار (الطوسي) ٤ : ١٦٦ ، ب ٩٩ ، ح ٢ .
- (١١٢) الاستبصار (الطوسي) ٤ : ١٦٧ ، ذيل ح ٥ .
- (١١٣) قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٧ .
- (١١٤) أحكام القرآن (ابن العربي) ١ : ٣٣٤ - ٣٣٥ .
- (١١٥) فقه القرآن (الراوندي) ٢ : ٣٣١ .
- (١١٦) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ٥ : ٥٩ .
- (١١٧) انظر : الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ٥ : ٥٩ .
- (١١٨) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ٥ : ٦٥ .
- (١١٩) مواهب الرحمن (السبزواري) ٧ : ٢٨٧ . أحكام القرآن (الجصاص) ٢ : ١١٨ .
- (١٢٠) الاعراف : ٢٧ .
- (١٢١) أحكام القرآن (ابن العربي) ١ : ٣٣٧ .
- (١٢٢) مواهب الرحمن (السبزواري) ٧ : ٢٨٦ .
- (١٢٣) أحكام القرآن (ابن العربي) ١ : ٣٣٧ .
- (١٢٤) أحكام القرآن (ابن العربي) ١ : ٣٣٨ .

- (١٢٥) أحكام القرآن (ابن العربي) ١ : ٣٣٨ .
- (١٢٦) الحج : ٧٨ .
- (١٢٧) يوسف : ٦ .
- (١٢٨) الاسراء : ٧٠ .
- (١٢٩) أحكام القرآن (ابن العربي) ١ : ٣٣٧ - ٣٣٨ .
- (١٣٠) قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٦ .
- (١٣١) أحكام القرآن (ابن العربي) ١ : ٣٣٩ .
- (١٣٢) أحكام القرآن (ابن العربي) ١ : ٣٣٩ .
- (١٣٣) مجمع البيان (الطبرسي) ٣ : ١٥ .
- (١٣٤) زبدة البيان (الارديلي) : ٨١٤ .
- (١٣٥) الكشف (الزمخشري) ١ : ٤٨٣ .
- (١٣٦) انوار التنزيل (القاضي) ١ : ٢٠٧ .
- (١٣٧) زبدة البيان (الارديلي) : ٨١٤ .
- (١٣٨) أحكام القرآن (ابن العربي) ١ : ٣٣٨ .
- (١٣٩) انظر : أحكام القرآن (ابن العربي) ١ : ٣٣٨ .
- (١٤٠) قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٦ .
- (١٤١) قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٦ .
- (١٤٢) أحكام القرآن (الطبري) ٢ : ٨٧ - ٨٨ .
- (١٤٣) قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٦ .
- (١٤٤) المصدر السابق : ٤٤٧ .
- (١٤٥) أحكام القرآن (الجصاص) ٢ : ١٢١ .
- (١٤٦) مواهب الرحمن (السبزواري) ٧ : ٢٨٦ .
- (١٤٧) كنز العرفان (السيوري) ٢ : ٣٢٩ .
- (١٤٨) جواهر الكلام (النجفي) ٣٩ : ٩١ .
- (١٤٩) فقه القرآن (الراوندي) ٢ : ٣٢٧ .
- (١٥٠) أحكام القرآن (الجصاص) ١ : ١٢١ .

- (١٥١) انظر: أحكام القرآن (الطبري) ٢ : ٩٠ .
- (١٥٢) حكاة في الخلاف (الطوسي) ٤ : ٣٩ ، م ٣١ .
- (١٥٣) انظر: أحكام القرآن (الطبري) ٢ : ٨٨ - ٨٩ .
- (١٥٤) جواهر الكلام (النجفي) ٣٩ : ٨٥ .
- (١٥٥) فقه القرآن (الراوندي) ٢ : ٣٣٤ .
- (١٥٦) التحريم : ٤ .
- (١٥٧) ص : ٢١ .
- (١٥٨) ص : ٢٢ .
- (١٥٩) تفسير آيات الاحكام (السائيس) ١ : ٣٨١ .
- (١٦٠) الجامع الصغير (السيوطي) ١ : ٣٠ .
- (١٦١) أحكام القرآن (الجصاص) ١ : ١١٩ .
- (١٦٢) الكشاف (الزمخشري) ١ : ٤٨٣ .
- (١٦٣) زبدة البيان (الاردبيلي) : ٨١٥ - ٨١٦ .
- (١٦٤) كنز العرفان (السيوري) ٢ : ٣٢٩ - ٣٣٠ .
- (١٦٥) سنن البيهقي ٦ : ٢٢٧ . الدر المنثور (السيوطي) ٢ : ١٢٦ .
- (١٦٦) قلاند الدرر (الجزائري) : ٣٤٦ .
- (١٦٧) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٦ : ١٢٠ ، ب ١١ من ميراث الأبوين والاولاد ، ح ١ .
- (١٦٨) قلاند الدرر (الجزائري) : ٣٤٦ .
- (١٦٩) البقرة : ٢٨٢ .
- (١٧٠) أحكام القرآن (الطبري) ٢ : ٨٩ .
- (١٧١) المصدر السابق : ٩٠ .
- (١٧٢) زبدة البيان (الاردبيلي) : ٨١٦ .
- (١٧٣) فقه القرآن (الراوندي) ٢ : ٣٣٤ .
- (١٧٤) أحكام القرآن (الطبري) ٢ : ٩١ .
- (١٧٥) قلاند الدرر (الجزائري) : ٣٤٦ .
- (١٧٦) أحكام القرآن (الطبري) ٢ : ٩١ .

- (١٧٧) جواهر الكلام (النجفي) ٣٩ : ٨٩ .
- (١٧٨) جواهر الكلام (النجفي) ٣٩ : ٨٦ ، ٨٩ - ٩٠ .
- (١٧٩) أحكام القرآن (الجصاص) ١ : ١٢١ .
- (١٨٠) قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٦ .
- (١٨١) قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٦ .
- (١٨٢) الدروس الشرعية (الشهيد الأول) ٢ : ٣٥٧ .
- (١٨٣) جواهر الكلام (النجفي) ٣٩ : ٩٠ .
- (١٨٤) جواهر الكلام (النجفي) ٣٩ : ٨٧ .
- (١٨٥) جواهر الكلام (النجفي) ٣٩ : ٩١ .
- (١٨٦) جواهر الكلام (النجفي) ٣٩ : ٩١ . قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٧ .
- (١٨٧) آيات الاحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٨٥ .
- (١٨٨) فقه القرآن (الراوندي) ٢ : ٣٣٣ .
- (١٨٩) أحكام القرآن (الجصاص) ١ : ١٢٠ .
- (١٩٠) أحكام القرآن (الجصاص) ١ : ١٢٠ .
- (١٩١) قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٨ .
- (١٩٢) وسائل الشريعة (الحرّ العاملي) ٢٦ : ٢٨٦ ، ب ٢ من ميراث الخنثى وما أشبهه ، ح ١ .
- (١٩٣) قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٧ .
- (١٩٤) النساء : ١٢ .
- (١٩٥) مواهب الرحمن (السبزواري) ٧ : ٢٨٧ .
- (١٩٦) زبدة البيان (الاردبيلي) : ٨١٦ .
- (١٩٧) مسالك الافهام (الكاظمي) ٤ : ١٧٢ .
- (١٩٨) مسالك الافهام (الكاظمي) ٤ : ١٧٢ . آيات الاحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٨٥ .
- (١٩٩) تفسير آيات الاحكام (السائيس) ١ : ٣٨٣ .
- (٢٠٠) تفسير آيات الاحكام (السائيس) ١ : ٣٨٣ .
- (٢٠١) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ٥ : ٧٤ .
- (٢٠٢) آيات الاحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٨٥ .

- (٢٠٣) مسالك الافهام (الكاظمي) ٤ : ١٧٢ .
- (٢٠٤) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ٥ : ٧٤ .
- (٢٠٥) أحكام القرآن (ابن العربي) ١٤ : ٣٤٤ .
- (٢٠٦) تفسير آيات الاحكام (السائيس) ١ : ٣٨٣ .
- (٢٠٧) مواهب الرحمن (السبزواري) ٧ : ٢٨٨ .
- (٢٠٨) تفسير آيات الاحكام (السائيس) ١ : ٣٨٣ .
- (٢٠٩) مواهب الرحمن (السبزواري) ٧ : ٢٨٧ .
- (٢١٠) مواهب الرحمن (السبزواري) ٧ : ٢٨٧ .
- (٢١١) زبدة البيان (الاردبيلي) : ٨١٦ - ٨١٧ . مسالك الافهام (الكاظمي) ٤ : ١٧٢ .
- (٢١٢) مسالك الافهام (الكاظمي) ٤ : ١٧٣ .
- (٢١٣) زبدة البيان (الاردبيلي) : ٨١٧ .
- (٢١٤) مسالك الافهام (الكاظمي) ٤ : ١٧٣ .
- (٢١٥) زبدة البيان (الاردبيلي) : ٨١٧ .
- (٢١٦) زبدة البيان (الاردبيلي) : ٨١٧ - ٨١٨ . مسالك الافهام (الكاظمي) ٤ : ١٧٣ .
- (٢١٧) زبدة البيان (الاردبيلي) : ٨١٨ . ثم قال : « وبالجمله المسألة مشكلة وقد فصل أصحاب القول واختلفوا فيها حتى أنه وقع الفتوى في القواعد في ثلاث مواضع كلّ واحد على خلاف الآخر . ولكن ذكروها في الدّين فقط ، وما توجّهوا إلى الوصية . والظاهر أن الحكم واحد ؛ لظاهر الآية » .
- (٢١٨) مسالك الافهام (الكاظمي) ٤ : ١٧٣ - ١٧٤ .
- (٢١٩) زبدة البيان (الاردبيلي) : ٨١٨ .
- (٢٢٠) مواهب الرحمن (السبزواري) ٧ : ٢٨٨ .
- (٢٢١) زبدة البيان (الاردبيلي) : ٨١٨ .
- (٢٢٢) انظر : زبدة البيان (الاردبيلي) : ٨١٨ - ٨١٩ .
- (٢٢٣) الكشف (الزمخشري) ١ : ٤٨٤ .
- (٢٢٤) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ٥ : ٧٥ .
- (٢٢٥) قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٨ .

- (٢٢٦) مواهب الرحمن (السبزواري) ٧ : ٣٠٤ .
- (٢٢٧) الميزان (الطباطبائي) ٤ : ٢١٠ .
- (٢٢٨) البقرة : ١٥٨ .
- (٢٢٩) مواهب الرحمن (السبزواري) ٧ : ٢٨٨ - ٢٨٩ .
- (٢٣٠) كنز العرفان (السيوري) ٢ : ٣٣٠ .
- (٢٣١) آيات الاحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٨٦ .
- (٢٣٢) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢١ : ٣٦٣ ، ب ٥ من أحكام الأولاد ، ح ١ .
- (٢٣٣) كنز العرفان (السيوري) ٢ : ٣٣٠ .
- (٢٣٤) آيات الاحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٨٦ .
- (٢٣٥) مواهب الرحمن (السبزواري) ٧ : ٢٨٨ .
- (٢٣٦) مواهب الرحمن (السبزواري) ٧ : ٢٩٧ .
- (٢٣٧) مواهب الرحمن (السبزواري) ٧ : ٢٨٨ .
- (٢٣٨) فقه القرآن (الراوندي) ٢ : ٣٣٤ .
- (٢٣٩) فقه القرآن (الراوندي) ٢ : ٣٣٤ .
- (٢٤٠) آيات الاحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٨٦ .
- (٢٤١) مواهب الرحمن (السبزواري) ٧ : ٢٨٩ .
- (٢٤٢) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ٥ : ٧٥ .
- (٢٤٣) انظر : قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٥ .
- (٢٤٤) الجاد ، بمعنى المجدود : أي نخل يجدّ منه ما يبلغ عشرين وسقاً . (النهاية)
- (٢٤٥) في نسخة بدل (حددته) : حزتيه .
- (٢٤٦) أحكام القرآن (ابن العربي) ١ : ٣٣١ - ٣٣٢ .
- (٢٤٧) قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٥ .

قاعدة الفراغ والتجاوز القسم الثاني

□ السيد محمد باقر الهاشم الجبيلي

لقد تقدّم في القسم الأول بيان القاعدة وتعريفها والفرق بينها وبين بعض القواعد المشابهة لها . . ثم بيان أدلة القاعدة . . وقد تمّ التعرّض إلى وحدة القاعدة أو تعدّدها . . ويتعرّض الكاتب في هذا القسم الى بحث دائرة قاعدة الفراغ ومدى عمومها أو خصوصها . . وموارد جريانها . . وهل إنّ (قاعدة الفراغ والتجاوز) رخصة أم عزيمة ؟ . .

في عموم قاعدة التجاوز لأبواب الفقه :

اختلف الأعلام في عموم قاعدة الفراغ وشمولها لكل أبواب الفقه . ولا بدّ من التأكيد مرّة أخرى بأنّ هذا البحث إنّما يصحّ إذا كنّا لم نعترف بوحدة القاعدتين ، وإلا فمع الاعتراف بها لا معنى للبحث مرتّين عن عموم القاعدة ؛ إذ كلّ ما يقال في قاعدة الفراغ يقال في قاعدة التجاوز أيضاً^(١) .

وينبغي الإشارة هنا إلى أنّ الالتزام بعموم قاعدة التجاوز لا يعني عزل قاعدة الفراغ ونفي أيّ دور لها في جميع موارد الشكّ ؛ لعدم إمكان الاستفادة من قاعدة التجاوز في موارد متعدّدة :

منها : ما إذا كان الشكّ بعد الفراغ من العمل وقبل الدخول في الغير ، فإنّ قاعدة التجاوز لا تجري هنا ؛ لاشتراط جريانها بالدخول في الغير ، بعكس قاعدة الفراغ التي يكفي في جريانها تحقق الفراغ من العمل .

ومنها : ما إذا كان الشكّ في الترتيب والموالاتة ، فإنّ قاعدة التجاوز لا تجري ؛ لانصراف أدلتها إلى ما كان له وجود مستقلّ .

ومنها : ما إذا كانت هناك آثار مترتبة على صحّة الموجود فشككنا في صحته بسبب الشكّ بالإتيان بالجزء ، فإنّه لا يصح التمسك بقاعدة التجاوز لإثبات وجوده ، وبالتالي إثبات صحّة الموجود إلا على القول بالأصل السبب ، بخلاف ما لو تمسكنا بقاعدة الفراغ فإنّها تكفي لإثبات صحّة الموجود (٢) .

وعلى أية حال ، فقد ذهب جماعة من الأعلام منهم الشيخ الأنصاري (٣) إلى أنّ قاعدة التجاوز من القواعد العامّة استناداً منه إلى روايتين مذكورتين في هذا المجال :

إحداهما : ذيل الصحيحة المتقدّمة التي نقل فيها عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنّه قال : « يا زرارّة ، إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء » ، وهي مطلقة شاملة لجميع المركّبات ، والقدر المتيقّن منها وإن كان خصوص الصلاة باعتبار ورودها في صدرها ، إلا أنّ ذلك لا يضرّ بالإطلاق كما هو واضح .

والأخرى : موثقة إسماعيل بن جابر المتقدّمة التي ورد فيها أنّ « كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه » .

حيث ادّعى اشتمالها على أداة العموم المقتضية للتعميم بلا حاجة إلى إجراء الإطلاق ومقدّمات الحكمة (٤) .

أمّا المخالفون لفكرة التعميم فقد أصرّوا على أنّ هذا النوع من الروايات

لا يمكن التمسك بها لإثبات التعميم : لأنَّ الظاهر منها الاختصاص بباب الصلاة ^(٥) .

ولعلَّ السبب في هذا الاستظهار هو أنَّ كلمة (شيء) - الواردة في هاتين الروایتين - مطلقة لا يستفاد منها العموم إلاَّ بجريان مقدّمات الحكمة التي لا يمكن جريانها بسبب وجود قدر متيقّن مذكور في الحديث - وهو الشكّ في الأذان وغيره - وهذا القدر المتيقّن هو الذي يؤدّي إلى عدم انعقاد الإطلاق .

هذا ، بالإضافة إلى عدم إمكان الاستدلال للعموم بلفظة (كلّ) الواردة في قوله ﷺ : « كلّ شيء شك فيه ممّا قد جاوزه » ^(٦) ؛ لأنَّ استيعاب هذه الكلمة لأفرادها تابع لما يراد من مدخلها الذي هو كلمة (شيء) ، فإنَّ أريد منها أجزاء الصلاة كانت لفظة (كلّ) شاملة لجميع أجزائها ، وإنَّ أريد منها الطبيعة المطلقة - أي مطلق ما يسمّى شيئاً - فلا بدّ أن تكون لفظة (كلّ) شاملة لجميع أبواب الفقه ، وذلك يتوقّف على جريان مقدّمات الحكمة في مدخول هذا اللفظ ، وهي لا تجري هنا لوجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب ^(٧) ، وهو الشكّ في الركوع بعد الدخول في السجدة ، والشكّ في السجود بعد القيام . فلا يصح إذن التمسك بالإطلاق .

وأورد عليه :

أولاً : بأنَّ وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب لا يمنع من التمسك بإطلاق الخطاب ، وإنّما الذي يمكن أن يكون مانعاً هو قرينة التعيين ، وهي مفقودة هنا .

وقد تمسك الفقهاء بالإطلاق في موارد كثيرة من الفقه رغم وجود القدر المتيقّن فيها ، فأخذوا مثلاً بالرواية الدالّة على عدم جواز الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه في قوله ﷺ : « وإن كان غير ذلك ممّا قد نهيت عن أكله وحرم عليك أكله فالصلاة في كلّ شيء منه فاسدة ... » ^(٨) ، فإنَّ العلماء لم يترددوا في

تطبيقها على أجزاء كلّ ما لا يؤكل لحمه مع أنّ مورد السؤال فيها الثعالب والفنك والسنجاب .

ثانياً : لو كان هناك مانع من التمسك بالإطلاق فليس هناك مانع من التمسك بعموم موثقة إسماعيل بن جابر ؛ لأنّ العموم فيها وضعي لا يحتاج إلى جريان مقدّمات الحكمة . وما ذكره المحقّق الخراساني في بحث العامّ والخاصّ - من أنّ استفادة العموم من لفظ (كلّ) يحتاج إلى جريان مقدّمات الحكمة في مدخوله ^(٩) - لا يمكن قبوله ؛ لأنّ نفس وضع لفظ (كلّ) للعموم قرينة على أنّ المراد من مدخوله مطلق الشيء لا خصوص الصلاة ، فاستفادة العموم من قوله ﷺ : « كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه ، ودخل في غيره فليمض عليه ... » يدلّ على العموم من دون حاجة إلى مقدّمات الحكمة ^(١٠) ، ولكنّ مع ذلك بقريّة قوله ﷺ : « فليمض عليه » يستفاد اختصاصه بالمركبات العبادية .

في عدم جريان قاعدة التجاوز في الطهارات الثلاث :

وقع الكلام بين الأعلام في جريان قاعدة التجاوز في الطهارات الثلاث ، وهي : الوضوء ، والغسل ، والتيمم .

ونحن نحاول أولاً دراسة هذه المسألة في مورد الوضوء ، ثم نحاول دراستها بعد ذلك في مورد الغسل والتيمم .

أ - عدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء :

ذهب المشهور إلى عدم جريان قاعدة التجاوز في أجزاء الوضوء ، واستدلوا له بدليلين :

أحدهما : الإجماع ، حيث ادّعي أنّ الكلّ متفقون على أنّ القاعدة لا تجري في الوضوء ^(١١) .

والآخر : النصّ الوارد في هذا المجال ، وهو صحيح زرارة المتقدّم عن الإمام

الباقر عليه السلام قال : « إذا كنت قاعداً على وضوءك فلم تدرِ أغسلت ذراعيك أم لا فأعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه أنك لم تغسله وتمسحه ممّا سمى الله ما دمت في حال الوضوء ، فإذا قمت عن الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال أخرى في الصلاة أو في غيرها فشككت في بعض ما سمى الله ممّا أوجب الله عليك فيه وضوءه لا شيء عليك فيه . . » (١٢) .

وبهذه الرواية يمكننا تخصيص عمومات قاعدة التجاوز في مورد الوضوء واعتباره خارجاً عن قاعدة التجاوز ، وهذا واضح لا إشكال فيه .

إنّما الإشكال في كيفية التوفيق بين هذه الصحيحة وبين موثقة ابن أبي يعفور المتقدمة التي قال فيها الإمام عليه السلام : « إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء ، إنّما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه » (١٣) ، فإنّ الظاهر منها عود الضمير في (غيره) إلى الجزء المشكوك لا إلى الوضوء بعد الفراغ منه بمقتضى صحيحة زرارة ، وحينئذ يقع التنافي بينها وبين الصحيحة (١٤) .

وهناك عدّة محاولات لرفع هذا التنافي والتوفيق بين الروایتين ، وهي كما يلي :

المحاولة الأولى : وهي محاولة استظهار قاعدة الفراغ من موثقة ابن أبي يعفور واعتبار هذه الموثقة من أدلتها لا من أدلة قاعدة التجاوز ، وذلك بتفسير ما ورد فيها من الشك في الشيء بالشك في صحة أصل العمل بسبب الشك في اختلال بعض الأجزاء والشرائط ، خصوصاً وأنّها متحدة سياقاً مع رواية ابن مسلم الدالة على قاعدة الفراغ ، وإذا كانت الموثقة ناظرة إلى قاعدة الفراغ وكانت الصحيحة ناظرة إلى قاعدة التجاوز فلا تهافت بينهما ، غاية الأمر يستلزم ظهور الموثقة في جريان قاعدة الفراغ في أثناء الوضوء ، وهو ما قويناه سابقاً خلافاً للمشهور من اختصاص جريانها بعد الفراغ من الوضوء .

المحاولة الثانية : وهي المحاولة التي تبناها الشيخ الأنصاري الذي أوضح بأنّ الوضوء فعل واحد بنظر الشارع ؛ لدلالة بعض الروايات على أنّ الوضوء لا يتبعص^(١٥) ، وحينئذ لا يصح إجراء القاعدة في الوضوء عند الشك في أجزائه السابقة بعد الدخول في الأجزاء اللاحقة ؛ لأنّ كلّ واحد من هذه الأجزاء غير مستقلّ عن الآخر ، فلا يتحقق الخروج عن بعض الأجزاء والدخول في البعض الآخر الذي هو شرط في إجراء قاعدة التجاوز^(١٦) .

ونلاحظ على هذه المحاولة أنّها لا توضح كيفية التوفيق بين الصحيحة والموثقة ، وإنّما تصلح دليلاً مستقلاً للمنع من جريان قاعدة التجاوز أثناء الوضوء .

المحاولة الثالثة : وهي محاولة المحقق العراقي ، وحاصلها إرجاع الضمير في قوله ﷺ : « وقد دخلت في غيره » إلى نفس الوضوء لا إلى أجزائه ، فلا تجري القاعدة إلا بعد الفراغ عن الوضوء ، فيرتفع بذلك التنافي بين الموثقة والصحيحة ؛ لأنّه إنّما يتصور إذا أرجعنا الضمير في (غيره) إلى أجزاء الوضوء ، وأمّا إذا أرجعناه إلى نفس الوضوء - لقربه منه - فلا يتحقق التنافي المذكور ، بل تكون الموثقة حينئذ موافقة للنص والاجماع في عدم جريانها في أجزاء الوضوء إلا بعد الفراغ عنه^(١٧) .

ب - في عدم جريان قاعدة التجاوز في الغسل والتيمّم :

اختلف العلماء في جريان قاعدة التجاوز في الغسل والتيمّم ، فمنهم من ذهب إلى جريانها فيهما رغم اعترافهم بعدم جريانها في الوضوء ؛ لشمول الأدلة الدالة على القاعدة لهما^(١٨) .

وفي مقابل ذلك ذهب المشهور إلى عدم جريانها فيهما ؛ لأنّهما لا يختلفان عن الوضوء من هذه المحاولة^(١٩) ، واستدلوا لذلك بعدة أدلة ، نذكر في ما يلي اثنين منها فقط ، وهما :

أولاً : ما ذكره المحقق النائيني من دلالة الأدلة على اختصاص القاعدة بباب الصلاة دون غيرها من أبواب الفقه الأخرى ، فيكون خروج التيمم والغسل عن مورد الدليل حينئذٍ بالتخصيص لا بالتخصيص (٢٠) .

وأورد عليه : أنّ المستفاد من أدلة القاعدة شموليتها وعموميتها لجميع أبواب الفقه ، خلافاً لما ادّعاه المحقق النائيني (٢١) .

ثانياً : ما ذكره الشيخ الأنصاري من أنّ التكليف إنّما تعلّق بالطهارة ، وإنّما الغسل والتيمم مقدّمة لحصولها ، وماهية الطهارة ماهية بسيطة لا أجزاء لها حتى تجري القاعدة بالتجاوز عن بعض أجزائها ، ومع عدم جريانها لابدّ من الاحتياط ؛ لأنّ الشكّ في تحقق بعض أجزاء الوضوء أو التيمم شكّ في محصل الطهارة ، وهو مجرى أصالة الاحتياط بلا إشكال (٢٢) .

وأورد عليه : أنّه مع فرض التسليم بكون الطهارة هي المأمور بها دون الوضوء فإنّما لا نسلم عدم جريان القاعدة في الوضوء لمجرّد كونه مقدّمة محصلة للطهارة ؛ لأنّ ذلك إنّما يكون في المقدّمات العقلية الخارجية ، كما لو أمر المولى بقتل شخص وتوقف قتله على عدّة مقدّمات ، فعند الشكّ في تحقق بعضها لا معنى لجريان قاعدة التجاوز فيها ؛ لأنّ المأمور به - وهو القتل - بسيط لا تجري فيه القاعدة ، والشكّ في المقدّمات شكّ في المحصل الذي لابدّ من الاحتياط فيه ، بخلاف ما لو كانت المقدّمات شرعية - كالغسل الذي هو مقدّمة شرعية للطهارة بحسب الفرض - فإنّه لمّا كان مأموراً به من قبل الشارع وكان له أجزاء متعدّدة ، فلا مانع من جريان قاعدة التجاوز فيه باعتبار أنّ الشارع اعتبر الغسل الذي جرت فيه القاعدة علّة للطهارة حتى لو كان فاقداً لبعض أجزائه واقعاً (٢٣) .

شمول القاعدة للأجزاء والشرائط :

لا فرق في جريان قاعدة الفراغ والتجاوز بين كون الشكّ متعلّقاً بالأجزاء أو

بالشرائط ؛ لعموم قوله ﷺ : « كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو » (٢٤) .

ولا بأس بالتعرض لكل من الأجزاء والشرائط على حدة :

أما الأجزاء : فإن الشك فيها إن كان في صحة الجزء بعد العلم بتحقيقه فهو مجرى قاعدة الفراغ ، وإن كان في وجوده بعد تجاوز المحل فهو مجرى قاعدة التجاوز ، بخلاف ما لو كان الشك في وجوده قبل التجاوز ؛ فإنه لا مجال حينئذٍ للتمسك بقاعدة التجاوز .

وأما الشرائط : فالأقوال فيها مختلفة : وهي كما يلي :

١ - عدم جريان القاعدة في الشروط مطلقاً سواء كان الشك بعد الفراغ من العمل أو في أثناءه . وهذا القول هو مختار الفاضل الهندي في (كشف اللثام) (٢٥) .

٢ - جريان القاعدة مطلقاً ، سواء كان الشك في أثناء العمل أو بعد الفراغ منه ، وهو مختار (كاشف الغطاء) (٢٦) .

٣ - التفصيل بين ما إذا كان الشك بعد الفراغ من العمل فتجري القاعدة ، وبين ما إذا كان في أثناءها فلا تجري القاعدة ، وهو مختار المشهور (٢٧) .

٤ - التفصيل بين الشروط المتقدمة والشروط المقارنة ، فتجري القاعدة في الأولى دون الثانية .

واختار السيد الخوئي هذا التفصيل بعد أن أدخل عليه بعض التعديلات ، قال تترتب : إن الشروط قد تكون متقدمة وقد تكون مقارنة .

أما الشروط المتقدمة فهي التي لابد من تحققها قبل الإتيان بالعمل ، فيكون الشرط متقدماً على المشروط بحسب الجعل الشرعي ، كما في الإقامة بالنسبة

إلى الصلاة بناءً على كونها شرطاً للصلاة .

وأما الشروط المقارنة فهي التي لابدّ من اقترانها بالواجب بأحد نحوين :

النحو الأول : الاقتران الأجزائي : وهو عبارة عن اقتران الشرط بالأجزاء حين تحقّقها وإن لم يقتزن بالفواصل والآتات التي تفصلها عن بعضها ، كما في اشتراط الطمأنينة والاستقرار في أجزاء الصلاة الذي يكون اقترانه بأجزائها مطلوباً لا بكلّ ما تحويه من أجزاء وآتات .

النحو الثاني : الاقتران المجموعي : وهو عبارة عن اقتران الشرط بمجموع العمل المتضمن للأجزاء وما يتخلّلها من فواصل وآتات ، كما في شرطية الاستقبال

للصلاة ، فإنّ عدم مراعاة هذا الشرط في أيّة لحظة يؤدّي إلى انقطاع الأجزاء اللاحقة عن الأجزاء السابقة ، وتكون الصلاة باطلة بسبب ذلك .

إذا اتضح ذلك نقول : إنّ الشكّ في الشرط إن كان بعد الفراغ من العمل ، فلا إشكال في جريان قاعدة الفراغ والتجاوز فيه ، سواء كان من الشروط المتقدّمة أو المقارنة . وإن كان الشكّ في أثناء العمل فلا إشكال أيضاً في جريان القاعدة إذا كان من الشروط المتقدّمة ؛ لحدوث الشكّ بعد تجاوز المحلّ ، فيكون مشمولاً لقوله (عليه السلام) : « إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء » (٢٨) .

فلا فرق إذن بين الشرط والجزء من هذه الجهة ، بل الجزء هو أيضاً من الشروط ؛ لأنّ صحّة كلّ جزء مشروط بالإتيان بالجزء الذي سبقه .

وأما إذا كان من الشروط المقارنة فالشكّ فيه يتصور على وجهين :

الأول : أن يكون الشكّ في تحقق الشرط في الأجزاء السابقة مع إحراز الجزء الفعلي .

ولا إشكال في جريان القاعدة والحكم بصحة الصلاة فيه ؛ لأنَّ الشرط في الأجزاء اللاحقة محرز بالوجدان حسب الفرض ، وإنَّما الشكَّ في تحققه في الأجزاء السابقة ، وهو يمكن إحرازه بقاعدة الفراغ والتجاوز ، سواء كان من شروط الأجزاء - كما لو شك المكلف في تحقق النية في الركعة الأولى مع إحرازها حين الاشتغال في الركعة الثانية - أو كان من شروط المجموع - كما لو شك في وقوع الركعة الأولى مع الاستقبال مع إحراز الاستقبال حين الاشتغال بالركعة الثانية - فإنَّ القاعدة تجري فيهما من دون تردد .

الثاني : أن يكون الشكَّ في تحقق الشرط الفعلي ، وفي هذه الصورة لا يصح التمسك بالقاعدة لإثبات الشرط المشكوك ؛ لأنَّ الشكَّ فيه إنَّما حصل حين الاشتغال بالعمل لا بعد الفراغ منه ، فلا بد من الاعتناء به واستئناف العمل ، عملاً بقاعدة الاشتغال ، من دون فرق بين شروط الأجزاء وشروط المجموع .

نعم ، لو كان الشكَّ قد حدث في الفترة الفاصلة بين الجزء المشكوك الشرطية والجزء اللاحق به فلا بدَّ من الالتزام حينئذٍ بقاعدة الفراغ لإثبات صحة الجزء المشكوك إذا كان الشرط المشكوك من شروط الأجزاء لا من شروط المجموع ؛ لأنَّ الشكَّ قد حصل بعد الفراغ منه ، والفترة الفاصلة لا يجب تحصيل الشرط فيها (٢٩) .

في شمول القاعدة للتكاليف الإلزامية :

لا إشكال في شمول القاعدة وجريانها في التكاليف الاختيارية ، إنَّما الإشكال في التكاليف الإلزامية ، كما في صلاة المريض جالساً أو مستلقياً بدل الجلوس والقيام ، وكما في صلاته مومناً أو مغمضاً عينيه بدل الركوع والسجود .

وقد ذهب المشهور إلى عدم جريان القاعدة في أمثال هذه التكاليف ؛ لأنَّ

القدر المتيقن من جريانها هي الصلاة الاختيارية ، وأما الاضطرارية فمشكوكه ، ولا دليل على جريان القاعدة فيها .

وقد رد الميرزا موسى التبريزي على ذلك بقوله : إن الأفعال المذكورة إن ثبتت بدليتها عن الأفعال الاختيارية فلا إشكال في جريان القاعدة فيها ؛ لأن مقتضى البدلية قيامها مقامها في كل شيء ، فإذا جعل الإيماء - مثلاً - بدل الركوع فذلك يعني تنزيله منزلته في جميع أحكامه ، بما في ذلك الأحكام الخاصة بالشك ، فإذا شك المكلف في الإيماء للركوع بعد الشروع في الإيماء للسجود فلا يلتفت إلى شكّه ، ويبني على وقوع المشكوك فيه .

وإن لم تثبت بدلية هذه الأفعال عن الأفعال الاختيارية فالظاهر عدم جريان القاعدة فيها ؛ لأنّ الفرض هو اختصاص القاعدة بها ، فهي المتيقنة من أخبار الباب ، غايته أنّه يسمح للمكلف بالتعدي إلى ما هو بمنزلتها دون غيرها ، وتشخيص ذلك موكلون لنظر الفقيه وفهمه للنصوص الواردة في هذا المجال (٣٠) .

والصحيح إمكان تعميم القاعدة للتكاليف الاضطرارية على أساس نكتة الأذكية المذكورة في ذيل بعض الروايات بناءً على كونه من باب التعليل لا الحكمة .

هل القاعدة رخصة أم عزيمة ؟

هل الأمر بالمضي عند الشك في الشيء رخصة أم عزيمة ؟

وبعبارة أخرى : هل المكلف ملزم بالمضي وعدم الاعتناء بشكّه فيبطل عمله مع الاعتناء به ، أم أنّه مرخص له فيمكنه أن يعتني به ويمكنه ألا يعتني ؟

المشهور (٣١) أنّه عزيمة ، واستدلّ له بالإجماع ، وظهور لفظ الأمر بالمضي في أخبار الباب في الوجوب والعزيمة ، وكذلك ظهور قوله ﷺ : « بلى قد

ركعت» (٣٢) في وجوب البناء على وجود المشكوك فيه وتحققه في محلّه وإلغاء الشك فيه ، فإنّه مع هذا الأمر وهذا البناء لا يجوز العود إلى المشكوك فيه ولو رجاءً لأنّه لا موضوع له مع حكم الشارع بوجوده ، فيكون الإتيان به حينئذٍ من الزيادة العمدية بالنسبة إلى نفس المشكوك فيه وبالنسبة إلى الغير الذي دخل فيه ، وهي موجبة لبطلان الصلاة (٣٣) .

هذا ، بالإضافة إلى أنّ الصلاة وغيرها من العبادات تحتاج للإتيان بها إلى قصد الأمر ، وهو غير ممكن التحقق في الشيء المشكوك الجزئية أو الشرطية ؛ لعدم العلم بجزئيته أو شرطيته للمركّب حتى يؤتى به بقصد أمره (٣٤) .

وخالف في ذلك بعضهم معتبراً أنّ الاحتياط بالإتيان بالمحتمل لا ينافي حجية الأمارات المعذرة فضلاً عن الأصول (٣٥) .

أمّا الشهيد الأول (٣٦) والمقدّس الأردبيلي (٣٧) فهما وإن لم يقطعا بكون العمل بالقاعدة رخصة إلا أنّهما احتملا ذلك .

ولعلّ منشأ احتمالهما - كما قيل (٣٨) - هو أنّ الأمر بالمضيّ جاء في مورد توهم الحظر الذي يكون ظاهراً في الإباحة .

ويرد عليه : بأنّ دليل المشهور ليس منحصراً بظهور الأمر في الوجوب والعزيمة حتى يكون ذلك مبرراً لرفضه ؛ لاحتمال استنادهم إلى الدليل الثاني ، فلا يرد عليه هذا الإشكال .

وعلى أيّة حال ، إذا أخذنا برأي المشهور فلا يصحّ الإتيان بالمشكوك حتى برجاء المطلوبة ؛ إذ لا موضوع للرجاء مع صدور الأمر بالمضيّ وعدم الاعتناء بالمشكوك (٣٩) .

الهوامش

- (١) مصباح الأصول ٣ : ٢٦٩ .
- (٢) حاشية المحقق الهمداني على الرسائل : ١٠٩ .
- (٣) فرائد الأصول ٢ : ٧١٠ .
- (٤) مصباح الأصول ٣ : ٢٨٠ - ٢٨١ .
- (٥) فوائد الأصول ٤ : ٦٢٦ .
- (٦) وسائل الشيعة ٦ : ٣١٧ - ٣١٨ ، ب ١٣ من الركوع ، ح ٤ .
- (٧) فإنّ بعض مقدّمات الحكمة - وهو عدم وجود قدر متيقّن في مقام التخاطب - مفقود هنا ، فلا ينبغي الإطلاق ؛ لاشتراط انعقاده بجريان مقدّمات الحكمة .
- (٨) وسائل الشيعة ٤ : ٣٤٥ ، ب ٢ من لباس المصلي ، ح ١ .
- (٩) كفاية الأصول : ٢١٧ .
- (١٠) مصباح الأصول ٣ : ٢٨٠ - ٢٨٢ .
- (١١) نهاية الأفكار ٤ (القسم الثاني) : ٤٦ .
- (١٢) وسائل الشيعة ١ : ٤٦٩ ، ب ٤٢ من الوضوء ، ح ١ .
- (١٣) المصدر السابق : ح ٢ .
- (١٤) نهاية الأفكار ٤ (القسم الثاني) : ٤٧ .
- (١٥) لم أعتز على هذه الرواية نصّاً ولا مضموناً .
- (١٦) فرائد الأصول ٢ : ٧١٣ .
- (١٧) نهاية الأفكار ٤ (القسم الثاني) : ٥٠ .
- (١٨) مصباح الأصول ٣ : ٢٩٠ .
- (١٩) نسب ذلك إلى المشهور الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول ٢ : ٧١٣ .
- (٢٠) فرائد الأصول ٤ : ٦٢٦ .
- (٢١) مصباح الأصول ٣ : ٢٨٨ - ٢٨٩ .

- (٢٢) فرائد الأصول ٢ : ٧١٣ .
- (٢٣) مصباح الأصول ٣ : ٢٨٩ .
- (٢٤) وسائل الشيعة ٨ : ٢٣٦ - ٢٣٧ ، ب ٢٣ من الخلل الواقع في الصلاة ، ح ٣ .
- (٢٥) كشف اللثام ٥ : ٤١٠ - ٤١١ .
- (٢٦) كشف الغطاء ٢ : ١٠٩ .
- (٢٧) نقل الشهرة في ذلك عن بعضهم في أوثق الوسائل : ٥٥٢ .
- (٢٨) وسائل الشيعة ٨ : ٢٣٧ ، ب ٢٣ من الخلل الواقع في الصلاة ، ح ١ .
- (٢٩) مصباح الأصول ٣ : ٣١١ - ٣١٤ .
- (٣٠) أوثق الوسائل : ٥٥٨ .
- (٣١) نقل الشهرة الميرزا موسى التبريزي في أوثق الوسائل : ٥٥٦ .
- (٣٢) وسائل الشيعة ٦ : ٣١٧ ، ب ١٣ من الركوع ، ح ٣ .
- (٣٣) كتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) : ٢٣٨ . نهاية الأفكار ٤ (القسم الثاني) : ٧٧ .
- (٣٤) أوثق الوسائل : ٥٥٦ .
- (٣٥) القواعد الفقهية (للجنوري) ١ : ٣٠١ . قاعدة الفراغ والتجاوز (للسيد محمود الهاشمي) : ٢١٣ - ٢١٤ .
- (٣٦) ذكرى الشيعة : ٢٢٤ .
- (٣٧) مجمع الفائدة والبرهان ٣ : ١٦٨ .
- (٣٨) أوثق الوسائل : ٥٥٦ .
- (٣٩) نهاية الأفكار ٤ (القسم الثاني) : ٧٧ .

الميراث لجميع الوراث

القسم الثاني

□ المولى محمد تقي الهروي الاصفهاني

□ تحقيق : الشيخ خالد الغفوري

الباب الثاني

في المرتبة الثانية

وهم :

الإخوة وأولادهم وإن نزلوا ولكن مترتين .

والأجداد وإن علوا كذلك ، فإن المرتبة الاولى إذا انتفت رأساً فلم يكن للميت أحد من الأبوين ولا الولد وإن نزل أو كانوا ممنوعين من الارث بأحد الموانع المتقدمة كان ميراثه لهذه المرتبة فقط ولا يشاركهم أحد من المرتبة التالية ؛ لعموم ما دلّ على منع الأقرب الأبعد من الكتاب والسنة المؤيد بالاجماع (١) المحكية .

وبه يردّ ما قد ينقل من مشاركة الخال للجدّة أو مشاركة العمّة لها .

(١) في الأصل : بالاجماع .

وتوضيح الكلام في سهام هذه المرتبة باعتبار انفراد كل من الصنفين عن الآخر واجتماعه معه ووجود أحد الزوجين معهم وعدمه وملاحظة طبقات الأجداد أو بحسب القرب والبعد وطبقات أولاد الأخوة وأولاد أولادهم يستدعي رسم فصول :

الفصل الأول

فيما إذا كان الوارث منحصراً في الإخوة والأخوات ويسمّون بالكلالة ولم يكن معهم أحد من الأجداد والجذات

وحينئذ فإن كان الوارث واحداً فله المال كلّهُ إلا أنّه إن كان للأمّ فقط كان له السدس تسمية والباقي ردّاً ذكراً كان أو انثى .

وإن كان للابوين أو للأب فقط كان له النصف والباقي ردّاً إن كان انثى ، وإلا فالكلّ له بالقرابة .

وإن كان متعدداً فإن كان كلّهم أولاد الأمّ فقط كان لهم الثلث تسمية والباقي ردّاً ويقتسمونه بالسوية وإن كانوا مختلفين في الذكورة والانوثة .

وإن كان كلّهم كلالة الأبوين أو الأب فقط كان لهم الثلثان تسمية والباقي ردّاً إن كان كلّهم انثاءً .

وإن كان كلّهم ذكوراً أو كانوا مختلفين كان الكلّ لهم بالقرابة ، ويقتسمونه بالسوية في صورة الاتفاق في الذكورة والانوثة ، وللذكر مثل حظ الانثيين في صورة الاختلاف فيهما .

وإن اختلفوا بأن كان بعضهم لأب وأمّ وبعضهم لأب فقط كان كلاله الأب حينئذٍ محجوباً ، واختص بالارث كلاله الأبوين واحداً كان أو أكثر ، وحكم الفرض والقرابة والاقتراسم بينهم بالسوية إن اتفقوا وبالتفاوت إن اختلفوا كما مرّ .

وإن كان بعضهم لأب وأمّ وبعضهم لأم فقط كان لكلاله الأمّ السدس إن كان واحداً والثلث إن كان أكثر بالسوية والباقي لكلاله الأبوين وللذكر مثل حظ الانثيين إن تفاوتوا وإلا فبالسوية كما مرّ .

وإن كان بعضهم لأب فقط وبعضهم لأم فقط كان حكم كلاله الأب حينئذٍ حكم كلاله الأبوين ، ويرجع حكم هذه الصورة إلى الصورة السابقة .

كما أنّه إن اجتمع الكالات الثلاث سقط كلاله الأب فقط بكلاله الأبوين ، ويرجع [حكم] هذه الصورة إلى الصورة السابقة أيضاً .

وقد ظهر ممّا ذكرناه سابقاً واشرنا إليه ههنا أنّ ذا الفرض في هذه المرتبة أربعة : الواحد من كلاله الأمّ وله السدس ، والمتعدّد منهم ولهم الثلث ، والأخت الواحدة للابوين مع فقد الأخ لهما أو للأب فقط مع فقد الأخ له وفقد كلاله الأبوين مطلقاً أيضاً ولها النصف ، والاختان فصاعداً وكذلك ولهما الثلثان .

وظهر أيضاً أنّ الفريضة لو زادت عن السهام كما لو اجتمع واحد أو متعدّد من كلاله الأمّ مع أخت واحدة للابوين أو الواحد منهم مع أختين فصاعداً للابوين فإنّه يردّ الزائد في الصور الثلاث وهو الثلث في الاولى والسدس في الاخيرتين على كلاله الأبوين ، لا على الكلّ ، وقد أشرنا إليه آنفاً حيث لم نجعل لكلاله الأمّ في صورة اجتماعها مع كلاله الأبوين أزيد من السدس أو الثلث .

ويدلّ على جميع ما ذكرناه المعتبرة المستفيضة المؤيدة بالاجماع المحكّة .

وما عن الفضل بن شاذان والعمّاني فيما ذكرناه من أنّ الزائد في الصور الثلاث يردّ على كلاله الأبوين فقط حيث ذهب إلى أنّه يردّ عليهم وعلى كلاله الأمّ جميعاً على قدر أنصباؤهم ضعيف ، بل قيل بشذوذه ^(١) وعدم ظهور مستند معتبر له ^(٢) .

ومثله الخلاف في الصور الثلاث المذكورة لو ابدلت الأخت والأختان للأبوين بالاخت والأختين للأب وحده ؛ فإنّ الزائد حينئذ يردّ على الأخت والأختين للأب ، ولا يردّ على كلاله الأمّ على الاقوى ، وإن كان الخلاف هنا أشهر ، فإنّ القول بأنّ الزائد يردّ على الفريقين بنسبة سهامهم محكي هنا عن جماعة متهم ابن إدريس ^(٣) والمحقق ^(٤) استناداً إلى وجوه لا تصلح لدفع أدلّة ما اخترناه مع تأييدها بما نقل من الشهرة المتأخرة أيضاً .

ثم لو كان مع الإخوة زوج أو زوجة أخذ نصيبه الأعلى ^(٥) وبدخولهما قد تنقص الفريضة عن السهام ^(٦) ، ويدخل النقص حينئذ على كلاله الأبوين والأب دون الزوجين وكلاله الأمّ ^(٧) ؛ للمعتبرة المستفيضة ^(٨) .

(١) المسالك ١٣ : ١٤٦ .

(٢) الرياض ١٢ : ٥٤٠ .

(٣) السرائر ٣ : ٢٦٠ .

(٤) الشرائع ٤ : ٢٨ .

(٥) كما في الزوج مع واحد من كلاله الأم مع اخت للأب .

(٦) كما في زوج واخت للام واختين للأب .

(٧) كما في زوجة واختين للام ومثلها للأبوين أو للأب .

(٨) انظر : الوسائل ٢٦ : ١٧٩ - ١٨٠ ، ب ١٠ و ١١ من ميراث الاخوة والأجداد ، و ١٩٥ ،

ب ١ من ميراث الأزواج .

ولو زادت الفريضة عن السهام ^(١) مع وجود أحد الزوجين أيضاً كان الزائد لكلالة الأبوين أو الأب ، ولا يردّ على كلالة الأمّ ولا على الزوجين ^(٢) ؛ لما مرّ سابقاً أيضاً .

إذا تبيّن ما ذكرناه ظهر لك : أنّ الوارث إذا انحصر في الإخوة والأخوات دون الأجداد والجدّات لا يخلو عن صور سبع :

لأنّه إمّا أن يكون من نوع واحد فقط أي من أب وامّ ، أو من أب فقط ، أو من أمّ فقط ، فهذه صور ثلاث يندرج تحتها الوارث الواحد والمتعدّد .

أو من نوعين منها بأن يكون بعضهم من الأبوين وبعضهم من الأب فقط ، أو من الأمّ فقط ، أو يكون بعضهم من الأب وبعضهم من الأمّ ، فهذه أيضاً صور ثلاث .

أو يكون من الانواع الثلاثة بعضهم من الأبوين وبعضهم من الأب وبعضهم من الأمّ .

وقد بيّنا أحكام السبع بتمامها وأوضحنا السهام في جميعها مع الإشارة إلى ما فيها من الخلاف .

وهذا الجدول أيضاً متكفّل لبيانها في حال الانفراد وفي حال الاجتماع مع الزوج والزوجة أيضاً ؛ فإنّ حكم كلّ من الصور السبع في حال الانفراد مرسوم في البيت التحتاني المتصل بها ومع أحد الزوجين في البيت الملتقى .

(١) كما في زوج مع متعدّد من كلالة الام مع اخوة لاب وام أو لأب .

(٢) كما في زوجة واخت للأبوين وواحد من كلالة الام والفريضة من اثني عشر .

جدول الاخوة والاخوات مع أحد الزوجين وبدونه إذا لم يكن معهم جد ولا جدة ، وله سبع صور

الاخوة والاخوات	عند عدم الزوجين	مع الزوج	مع الزوجة
الصورة الاولى	كلالة الأبوين فقط	للزوج نصف المال والباقي لكلالة (C) الأبوين بالتقاروت إن تعددوا	للزوجة الربع وإن تعددت والباقي لكلالة الأبوين بالتقاروت كما مر
الثانية	كلالة الأب فقط	للزوجة نصف المال والباقي للأبوين بالتقاروت (C)	للزوجة الربع فقط والباقي لكلالة الأب بالتقاروت
الثالثة	كلالة الأم فقط	للزوج النصف والباقي لكلالة الأم بالتقاروت وإن اختلفوا	للزوجة الربع مطلقاً والباقي لكلالة الأم بالتقاروت
الرابعة	بعضهم من الأبوين وبعضهم من الأب	للزوج النصف والباقي لكلالة الأبوين بالتقاروت وكلالة الأب محجوب	للزوجة الربع مطلقاً والباقي لكلالة الأبوين بالتقاروت وكلالة الأب محجوب
الخامسة	بعضهم من الأبوين وبعضهم من الأم	كلالة الأم السدس إن كان واحداً والثالث إن كان أكثر والباقي لكلالة الأبوين بالتقاروت (B) إن تعددوا واختلفوا	للزوجة الربع مطلقاً وكلالة الأم مع الوحدة سدس الأصل ومع التعدد ثلثه بالتقاروت والباقي لكلالة الأبوين بالتقاروت
السادسة	بعضهم من الأب وبعضهم من الأم	كلالة الأب هنا يقوم مقام كلالة الأبوين فيكون حكم هذه الصورة كالسابقة	كلالة الأب بمنزلة كلالة الأبوين فيكون الحكم هنا كالسابقة
السابعة	بعضهم من الأبوين وبعضهم من الأب وبعضهم من الأم	كلالة الأب محجوب فترجع هذه الصورة الى الخامسة	كلالة الأب محجوب فترجع هذه الصورة الى الخامسة

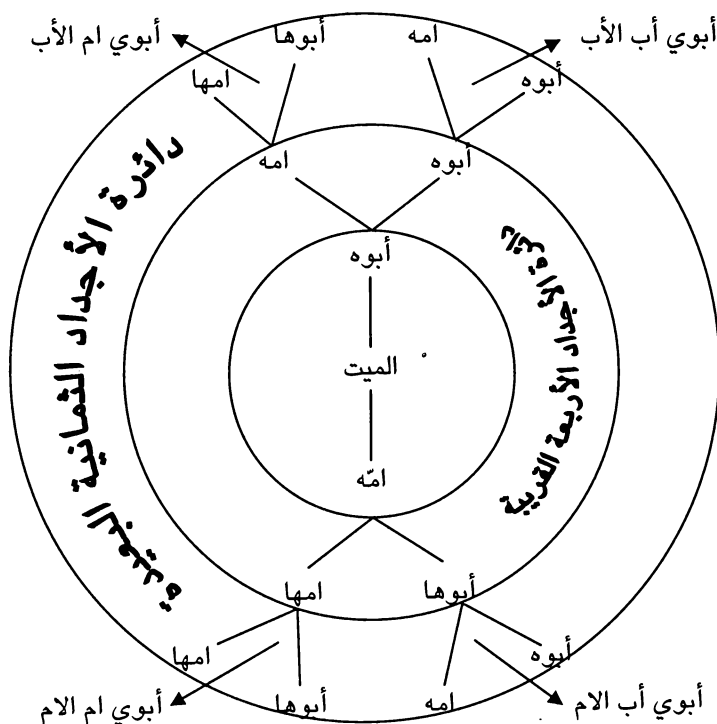
الفصل الثاني

فيما إذا كان الوارث منحصراً في الأجداد والجدات من غير أن يكون معهم إخوة أو أخوات

لا يخفى أنَّ الأجداد القريبين من الميت لا يزيدون عن أربعة ؛ لأن لكل من أبويه أبوين .

ثم الطبقة الثانية يبلغ الأجداد ثمانية ؛ إذ لكل من الأربعة أبوان .

وفي الطبقة الثالثة يرتقي عددهم إلى ستة عشر ، وهكذا ، وهو ظاهر مشاهد من هذه الدائرة أيضاً .



وكل طبقة قريبة تمنع البعيدة ، فما دام أحد من الأربعة موجوداً لا يرث أحد من الثمانية وهكذا بالكتاب والسنة .

والقول بأنّ الجدّ الأدنى إنّما يحجب الأعلى إذا تساوا في النسبة ، فإن اختلفوا بأن كان بعضهم من الأب وآخر من الأمّ لم يحجب بعضهم بعضاً ، فلا يحجب الجدّ الأدنى من قبل الأمّ أو الأب الأعلى من قبل الأب أو الأمّ كما عن الحلبي ^(١) شاذّ ضعيف .

ثم كلّ من الجدّ والجدّة في الطبقة القريبة إذا انفرد كان له كلّ المال وإن اجتمعا فإن كانا لأب اقتسما الكلّ بينهم بالتفاوت وإن كانا لأمّ فبالسوية ، وإن اجتمع الفريقان كان لمن انتسب بالأب الثلثان واحداً كان أو أكثر بالتفاوت ولمن انتسب بالأمّ الثلث الذي هو نصيب الأمّ لو كانت موجودة واحداً كان أيضاً أو أكثر ولكن بالسوية .

هذا هو المصرّح به في جملة من المعتبرة ^(٢) المؤيّدّة بالأدلة العامة الدالة على أنّ لكلّ قريب نصيب من يتقرب به إلى الميت المؤيّدّة بالشهرة ، بل نقل عليه اتفاق المتأخّرين ^(٣) ؛ لما مرّ من الأدلة .

ثم لو اجتمع معهم زوج أو زوجة كان لكلّ نصيبه الأعلى ولمن يتقرب بالأمّ ثلث الاصل الذي كان نصيب الأمّ والباقي للمتقرب بالأب .

وجميع صور الأجداد الأربعة في حال الانفرد والاجتماع ومع أحد الزوجين وبدونه مرسومة في هذا الجدول مع سهامهم :

(١) الكافي في الفقه : ٣٧٣ .

(٢) انظر : الوسائل ٢٦ : ٦٨ ، ب ٢ من موجبات الارث .

(٣) جواهر الكلام ٣٩ : ١٥٢ .

جدول الاجداد الاربعة مع أحد الزوجين وبدونه إذا لم يكن معهم اخوة ولا أخوات

الاجداد	من طرف الاب فقط واحداً كان أو متعدداً ذكراً أو انثى	من طرف الام فقط كذلك	من الطرفين كذلك (d)
مع انتفاء الزوجين	للوحد جداً كان أو جدة كل المال وكذا للمتعدد ولكن بالتفاوت للذكر ضعف الانثى	للوحد مطلقاً كل المال وكذا للمتعدد ولكن بالسوية	للمنتسب بالاب ثلثان يقسم في صورة التعدد بالتفاوت وللمنتسب بالام ثلث يقسم في صورة التعدد بالسوية
مع وجود الزوج	للزوج نصف المال والباقي للباقي بالتفاوت إن تعدد	للزوج نصف المال والباقي للباقي بالسوية إن تعدد	للزوج نصف المال وللمنتسب بالام ثلثه بالسوية وللمنتسب بالاب الباقي وهو السدس بالتفاوت
مع وجود الزوجة	للزوجة وإن تعددت ربع المال والباقي للباقي بالتفاوت	للزوجة مطلقاً ربع المال والباقي للباقي بالسوية	للزوجة مطلقاً ربع المال وللمنتسب بالام عشر بالسوية والباقي للباقي بالتفاوت (e)

وإذا انتفت هذه الطبقة ولم يبق منها أحد وكان الوارث منحصراً في الطبقة الثانية الذي قد عرفت ان اشخاصهم لا يزيد عن ثمانية : أربعة من طرف الأب ، وأربعة من طرف الأم .

فلينظر حينئذٍ فإن كان الوارث واحداً كان له كل المال ، وإن كان متعدداً فلا يخلو إما أن يكون من الأربعة الذين هم من طرف الأب فقط ، أو من الأربعة الذين هم من طرف الأم فقط ، أو يكون من الطرفين بعضهم من الأول وبعضهم من الثاني .

فعلى الاول إما أن يكون أبوي أب الأب فقط فلهما كل المال بالتفاوت أو أبوي أم الأب فكذاك ، أو يكون بالاختلاف فلمن تقرب بأب الأب الثلثان واحداً كان أو أكثر بالتفاوت ولمن تقرب بأب الأب الثلث واحد أو أكثر بالتفاوت أيضاً .

وعلى الثاني يكون المال كله بينهم بالسوية سواء اجتمعت الأربعة كلهم أو بعضهم .

وعلى الثالث يكون ثلث المال لمن هو من طرف الأم من الأربعة واحداً كان أو أكثر بالسوية ، وثلثاه لمن هو من طرف الأب من الأربعة الآخر واحداً كان أو متعدداً .

إلا أن في صورة التعدد إن كان المتعدد من أحد الطرفين أي من طرف أب الأب بأن يكون أبويه أو من طرف أم الأب بأن يكون أبويها اقتسما الثلثين بينهما بالتفاوت ، وإن كان من كلا الطرفين كان ثلثان من الثلثين لمن تقرب بأب الأب واحداً كان أو أكثر بالتفاوت أيضاً ، والثلث الآخر من الثلثين لمن تقرب بأب الأب كذلك .

فلو اجتمع الأجداد الثمانية كلهم كانت الفريضة من مئة وثمانية .

والطريق الواضح في بيانها أن يقال : لما كان ثلث المال لأقرباء الأم وهم أربعة كان لكل واحد منهم ربع الثلث ، ولما كان الثلثان الآخران لأقرباء الأب ولا بد أن يجعل هذان الثلثان أثلاثاً ليكون ثلثاهما لأبوي أب الأب أثلاثاً وثلثهما الآخر لأبوي أم الأب أثلاثاً أيضاً فيكون نصيب أم أم الأب حينئذ تسعاً من الثلثين ، فنحتاج في طرف أقرباء الأم إلى مخرج ربع الثلث وفي طرف أقرباء الأب إلى مخرج تسع الثلث ، والمخرج المشترك بين هذين الكسرين مئة وثمانية ؛ لأن مخرج الأول اثنا عشر ومخرج الثاني سبعة وعشرون وهما متوافقان في الثلث ؛ إذ يعدهما الثلاثة فتضرب ثلث أحدهما في الآخر يحصل ما ذكر .

وبوجه أخصر كما ^(١) مرَّ أنَّ سهام أقرباء الأم أربعة وسهام أقرباء الأب تسعة وأصلها منكسر على الفريقين ولا وفق فيضرب أربعة في تسعة ثم في ثلاثة يبلغ مئة وثمانية ثلثها ستة وثلاثون لأقرباء الأم الأربعة لكل واحد تسعة وثلثاها اثنان وسبعون لأقرباء الأب الأربعة يقسم أثلاثاً فثلثه وهو أربعة وعشرون لأبوي أم الأب ستة عشر لأب الأم وثمانية لامها وثلثاها وهو ثمانية وأربعون لأبوي أب الأب ثلثاها اثنان وثلاثون لأبيه وثلثه ستة عشر لأُمّه ، هذا .

ولا يخفى أن تقسيم التركة على الأجداد في هذه الطبقة على الوجه الذي ذكرناه ليس محلّ وفاق بين الأصحاب ، بل ما نقل عدم الخلاف فيه هو أن ثلثي التركة للاربعة الذين من قبل الأب وثلثها للاربعة الذين من قبل الأم ، وأما كيفية تقسيم كل من الفريقين على ما ذكر فهو المنسوب إلى المشهور ، وفي مقابله قولان آخران لا يخلوان عن قوّة أيضاً ، والاحتياط حسن مهما أمكن .

قال في الرياض مشيراً إلى ما ذكرناه من كيفية التقسيم : « هذا على المشهور بين أصحابنا كما صرّح به جماعة ، قيل : اعتباراً للنسبة إلى نفس الميّت ، خلافاً لمعين الدين المصري ، فثلث الثلث لأبوي أم الأم بالسوية وثلثاها لأبوي أبيها كذلك أيضاً وثلث الثلثين لأبوي أم الأب بالسوية ، وثلثاها لأبوي أبيه أثلاثاً ، قيل : اعتباراً في الطرفين بالتقريب إلى الأم في الجملة المقتضية للتسوية ، وللبرزهي ^(٢) فثلث الثلث لأبوي أم الأم بالسوية وثلثاها لأبوي أبيها أثلاثاً للذكر ضعف الانثى وقسمة أجداد الأب كالأول ، قيل : اعتباراً في الطرفين بالتقريب إلى الأب .

والمسألة محلّ إشكال ؛ لعدم وضوح الدليل على شيء من هذه الأقوال ، وضعف الاعتبارات مع تعارض بعضها مع بعض وندرة اتفاق أصل هذه المسألة كفتنا مؤونة الاشتغال بتحصيل ما يرجّح أحد هذه الأقوال ، مع أن العمل بالمشهور متعيّن في أمثال المحالّ لو لم يك بدّ ولا يمكن الاحتياط .

(١) في الأصل زيادة : « عن » .

(٢) هو الشيخ زين الدين محمد بن القاسم البرزهي ، والبرزّه قرية بدمشق .

وتصح المسألة على القولين الأخيرين من أربعة وخمسين وإن اختلف وجه الارتفاع فيها ؛ لأنّ على الأول سهام قرابة الأمّ ستة وسهام قرابة الأب ثمانية عشر ، وعلى الثاني الثمانية عشر سهام قرابة الأمّ وسهام قرابة الأب تسعة ، وعلى التقديرين يجتزى بالثمانية عشر ^(١) التي هي العدد الأكثر لدخول الأقلّ فيه وهو الستة في الأول والتسعة في الثاني وتضرب في أصل المسألة وهو ثلاثة تبلغ العدد المتقدّم إليه الإشارة « ^(٢) انتهى كلام الرياض ، وإنما نقلناه بطوله لاستجماعه جميع ما أردنا الإشارة إليه من الخلاف وبيان وجوهه والاحتياط وغير ذلك ، هذا .

وتبين لك ممّا قد بيّناه أن جميع صور اجتماع الأجداد الثمانية كلاً أو بعضاً لا يزيد عن السبع التي اشرنا إليها وإن كان يندرج تحتها صورة كثيرة جداً من التركيبات الثنائية والثلاثية أو أكثر ، بل يندرج تحت كلّ صورة صور متعدّدة .

وإذا اجتمع أحد الزوجين مع هذه الطبقة أيضاً كان له نصيبه الاعلى وكان ثلث أصل التركة لمن انتسب إلى أمّ الميّت ويقسم الباقي على من بقي من أجداد الأب على الوجه الذي ذكرنا .

فلو كان مع الأجداد الثمانية زوج كان له من المئة والثمانية أربعة وخمسون ولأجداد الأمّ الاربعة ستة وثلاثون لكلّ تسعة ويبقى ثمانية عشر وهي الأجداد الأب الأربعة ثلثها ستة للجديّن من أمّه أثلاثاً وثلثاه اثنا عشر لهما من أبيه كذلك ، وقد كان لهم عند فقد الزوج اثنان وسبعون ، وهذا الجدول متكفل لبيان الصور السبع وسهام الأجداد الثمانية على القول المشهور مجتمعين ومتفرّقين مع أحد الزوجين وبدونه إذا لم يكن سهم أحد من الإخوة والأخوات .

(١) ليكون لها ثلث له نصف ، لثلثها ثلث ويدخل فيها ستة .

(٢) الرياض ١٢ : ٥٥١ - ٥٥٢ .

جدول الاجداد الثمانية عند اجتماعهم كلاً أو بعضاً مع أحد الزوجين أو بدونه إذا لم

يكن معهم اخوة ولا اخوات ، وله سبع صور

الاجداد	الاولى	الثالثة	الخامسة	السابعة
الاجداد	المتقرب بالاب فقط مطلقاً واحداً كان أو أكثر ذكراً كان أو انثى	المتقرب باب الاب كذلك مع المتقرب بامه كذلك ايضاً	أجداد الام مطلقاً مع المتقرب باب الاب كذلك	اجداد الام مطلقاً مع المتقرب باب الأب كذلك
بدون الزوجين	له كل المال جداً كان أو جدة أو كليهما ويقتسمان حينئذ بالتفاوت	للمتقرب باب الاب الثلثان واحداً كان أو أكثر بالتفاوت وللمتقرب بام الاب الثلث كذلك	لأجداد الام ثلث المال واحداً كان أو أكثر بالسوية والباقي للباقي كذلك ولكن بالتفاوت	لأجداد الام الثلثان بالسوية والثلثان للفريقين الآخرين ثلث من الثلثين للمتقرب باب الاب واحداً كان أو أكثر بالتفاوت والثلث الباقي من الثلثين للمتقرب باب الام كذلك
مع الزوج	نصف المال للزوج والباقي للباقي بالتفاوت إن تعدد	لزوج نصف المال وللمتقرب بام الاب ثلث الباقي وهو السدس بالتفاوت والباقي للمتقرب باب الأب بالتفاوت ايضاً	للزوج نصف المال ولأجداد الام ثلث الاصل بالسوية والسدس للباقي بالتفاوت	للزوج النصف ولأجداد الام ثلث الاصل بالسوية والسدس الباقي لثلاثه بالتفاوت وثلثه للمتقرب بام الاب بالتفاوت كذلك
مع الزوجة	للزوجة وإن تعددت ربع المال والباقي للباقي بالتفاوت	للزوجة مطلقاً الربع والباقي لثلاثه للمتقرب باب الاب بالتفاوت وثلثه للمتقرب بام الاب كذلك	للزوجة مطلقاً الربع ولأجداد الام ثلث الاصل بالسوية والباقي للباقي بالتفاوت	للزوجة مطلقاً الربع والاجداد الام ثلث الاصل بالسوية والباقي لثلاثه للمتقرب باب الاب وثلثه للمتقرب بام الاب كذلك ايضاً (ف)

الفصل الثالث

فيما لو اجتمع الصنفان أي الإخوة والأجداد معاً

اعلم أولاً أن كلاً من الصنفين وإن كان يحجب بعضهم بعضاً من ذلك الصنف كالإخوة للابوين حيث يحجب الإخوة للأب فقط ، وكالإخوة مطلقاً حيث يحجبون أولاد الإخوة مطلقاً ، وكذا الجد الأدنى يحجب الجد الأعلى ؛ إلا أن أحداً من الصنفين لا يحجب الصنف الآخر ، فالإخوة وأولادهم لا يحجبون الجد الأعلى ، بل يشاركونهم وإن كان بعيداً عند فقد الجد الأقرب منه ، وكذا الجد وإن كان قريباً لا يمنع الإخوة وإن كانوا للأب فقط ، بل يشاركونه عند فقد الإخوة للابوين .

وكذا لا يمنع أولاد الإخوة ، بل يشاركونه عند فقد الإخوة مطلقاً ، كما سيأتي بيانه إن شاء الله .

وحينئذ فنقول : إذا اجتمع الإخوة والأجداد فلقرابة الأم من الفريقين الثلث بينهم بالسوية ولقرابة الأب منهما الثلثان للذكر ضعف الانثى .

وتفصيل المقام أن يقال : إن الأجداد المجتمعين مع الإخوة لا يخلو إما أن يكونوا أجداداً للميت من قبل أبيه فقط أو من قبل أمه فقط أو يكون بعضهم من قبل أبيه وبعضهم من قبل أمه ، وعلى التقادير الثلاثة فالإخوة المجتمعون معهم إما أن يكون كلهم إخوة له من أبويه أو كلهم إخوة له من أمه فقط أو يكون بعضه إخوة له من أبويه وبعضهم من أمه فقط . والحاصل من ضرب الثلاثة في الثلاثة تسعة ؛ ولا بد من بيان كل منها :

وإنما جعلنا أقسام الإخوة ثلاثة مع أن الاحتمالات فيهم كما بيناه في الفصل الأول سبعة ؛ إذ الاحتمالات الأربعة الأخر لا حاجة إلى ذكرها هنا على حدة ، إذ كلاله الأب فقط حال الانفرد عن كلاله الأبوين حكمه حكم كلاله الأبوين وحال الاجتماع معه يكون محجوباً به ويكون وجوده كعدمه ،

فيكون حال اجتماع كلاله الأبوين مع كلاله الأب كحال انفراد كلاله الأبوين ، وحال اجتماع كلاله الأب مع كلاله الأم كحال اجتماع كلاله الأبوين مع كلاله الأم ، وحال اجتماعه مع كلاله الأبوين والأم جميعاً يكون محجوباً بكلاله الأبوين ؛ فيرجع اجتماع الانواع الثلاثة إلى اجتماع النوعين ، فقسمان من الأربعة وهما كلاله الأب فقط وكلاله الأبوين والأب مجتمعين يندرجان تحت كلاله الأبوين ويظهر حكمهما منه ، وقسمان آخران وهما اجتماع كلاله الأب مع كلاله الأم واجتماع الكلالات الثلاث يندرجان تحت اجتماع كلاله الأبوين مع كلاله الأم ، فصار الإخوة هنا ثلاثة وفي السابق أيضاً وإن كان أمكن تنزيل الأقسام عن السبعة إلى ما هو أقل إلا أنا بسطنا الاقسام هناك ، إذ كانت الحاجة إلى الايضاح هناك أكثر ؛ لأنه كان مبدأ الكلام وأول مقام التقسيم والاسهام .

ولا يخفى عليك أيضاً انّ مرادنا بالأجداد والإخوة وامثالهما من ألفاظ الجمع المذكر ممّا مرّ ويأتي كأولاد والاعمام والاخوال ليس في الغالب خصوص الجمع ولا خصوص الذكور بل المراد الجنس الشامل للواحد والمتعدّد والذكر والانثى .

إذا عرفت ما ذكرناه فلنشرع في بيان الاقسام ، فنقول :

القسم الأول :

أن يكون الأجداد من قبل الأب والإخوة أيضاً كذلك أي من قبل الأب سواء كان من قبله فقط أو من قبل الأبوين جميعاً ، وحينئذ يكون الجدّ بمنزلة أخ والجدّة بمنزلة أخت منهم ، ويقسم المال بينهم جميعاً بالتفاوت ، أي للذكر ضعف الانثى ، فلو كان جد وجدّة لأب وأخ وأخت كذلك كان الورثة كأنهم أخوان واختان للأب فيقسم المال بينهم لكلّ من الجدّ والأخ اثنان من ستّة أصل الفريضة ولكلّ من الجدّة والأخت واحد .

القسم الثاني :

أن يكون الأجداد من قبل الأب والإخوة من قبل الأم فقط فلابد أن يكون السدس المال إن كان واحداً وثلاثة إن كان أكثر بالسوية والباقي للأجداد واحداً كان أو متعدداً بالتفاوت .

[القسم الثالث :

أن يكون الأجداد من قبل الأب والإخوة بعضهم من قبل الأم وبعضهم من قبل الأبوين أو الأب فلابد أن يكون السدس مع الوحدة والثالث مع التعدد بالسوية والباقي لمن بقي من الإخوة والأجداد لكل ذكر ضعف الأنثى .

[القسم الرابع :

أن يكون الأجداد من قبل الأم والإخوة من قبل الأبوين والأب فلابد أن يكون السدس له السدس لا كان أو أكثر الثلث بالسوية وللأخوة الثلثان بالتفاوت .

والقول بأن الجد أو الجدة للأم كواحد من كلاله الأم يكون له السدس لا الثلث ^(١) ضعيف مردود بما مر في الفصل الثاني .

كما أن القول بأن الجد أو الجدة للأم إذا اجتمع مع الأخت للأب كان الفاضل عن سهم أحدهما وهو الثلث أو السدس على الخلاف وعن سهم الأخت وهو النصف بلا اختلاف مردوداً عليهما بالنسبة كما عن ابن زهرة ^(٢) ضعيف ، بل الرد إنما هو على الأخت فقط ؛ لعموم الحصر في قوله ﴿لِلأَبِ وَالْأُمِّ وَالْأَخَوَاتِ﴾ مشيراً إلى كلاله الأب : « فهم الذين يزدون وينقصون » ^(٣) .

(١) حكى عن التقي وابن زهرة والكيدري . أنظر : جواهر الكلام ٣٩ : ١٥٣ .

(٢) حكاه في الرياض ١٤ : ٣٤١ .

(٣) الوسائل ٢٦ : ٨٤ ، ب ٧ من موجبات الارث ، ح ١٨ .

[القسم] الخامس :

أن يكون الأجداد من قبل الأمّ والإخوة أيضاً كذلك فيكون الجدّ والجدة حينئذٍ كأخ وأخت من قبل الأمّ أيضاً فيقسم التركة على جميعهم بالسوية .

[القسم] السادس :

أن يكون الأجداد من قبل الأمّ والإخوة بعضهم من قبل الأمّ وبعضهم من الأب أو الأبوين فللاجداد والإخوة من الأمّ الثلث بينهم بالسوية والباقي للإخوة من الأبوين أو الأب واحداً كان أو أكثر بالتفاوت .

[القسم] السابع :

أن يكون الأجداد من كلا الطرفين أي بعضهم من قبل الأمّ وبعضهم من قبل الأمّ واحداً كان من كلّ طرف أو أكثر ويكون الأخوة كلّهم من قبل الأبوين أو الأب فلمن كان من الأجداد من طرف الأمّ الثلث واحداً كان أو أكثر بالسوية ومن كان منهم من طرف الأب يجعلون بمنزلة الإخوة ويقسم الثلثان الباقيان عليهم وعلى الإخوة جميعاً بالتفاوت .

[القسم] الثامن :

أن يكون الأجداد من الطرفين والإخوة من قبل الأمّ فقط فالاجداد من قبل الأمّ يجعلون بمنزلة الإخوة من قبلها ويقسم ثلث التركة بينهم وبين الإخوة جميعاً بالسوية والثلثان الباقيان للاجداد من قبل الأمّ واحداً كان أو أكثر بالتفاوت .

[القسم] التاسع :

أن يكون الأجداد من الطرفين كما ذكر والإخوة أيضاً كذلك بعضهم من قبل الأمّ وبعضهم من قبل الأبوين أو الأب فلقرابة الأمّ من الأجداد والإخوة الثلث

بالسوية كأنهم كلهم إخوة من الأم ، ولقاربة الأب من الأجداد والإخوة الثلثان بالتفاوت ان اختلفوا كما لو كان كلهم إخوة من الأب .

والاقسام التسعة المذكورة بما فيها من كيفية التقسيم وإن لم يذكر في كلماتهم مفصلة مجتمعة إلا أنها مذكورة متفرقة (١) .

والأخبار الكثيرة الواردة في المقام وإن كانت مجملة لا يظهر منها كيفية التقسيم على التفصيل الذي ذكرناه إلا أنه يقرب دلالتها ما يظهر منهم من اشتهاار التفصيل المذكور ومعروفيته بينهم بل ظهور اجماعهم عليه كما عن كنز العرفان حيث قال :

« الأجداد عندنا في مرتبة الإخوة ، فإذا اجتمعوا معهم كان الجدُّ للأب كالأخ له والجدّة له كالأخت والجدُّ للأمُّ كالأخ منها ، وكذا الجدّة » (٢) انتهى .

بل الناقد البصير ربّما يعرف التفاصيل المذكورة من النظر في مجموع ما ورد من الأخبار في الإخوة والأجداد مع قطع النظر عن ملاحظة كلام الأصحاب أيضاً .

ثم إذا اجتمع مع الإخوة والأجداد مجتمعين زوج أو زوجة أخذ كلّ منهما نصيبه الأعلى أي النصف والربع وكان للمتقرب بالأمّ سدس الاصل إن كان واحداً من الإخوة أو الأخوات وثلاثة إن كان متعدداً منهم أو كان من الأجداد وإن كان واحداً والباقي يقسم كما بيّنا .

وهذا الجدول أيضاً متكفل لبيان ما ذكرناه من الصور التسع مع وجود أحد الزوجين وبدونه :

(١) فإن كثيراً من الاقسام مذكورة في الروضة والمسالك في هذا المقام ، وبعضها مستفاد ممّا ذكروه في مقاسمة الاجداد مع أولاد الاخوة (منه تَدُلُّ) .

(٢) كنز العرفان ٢ : ٣٣٤ - ٣٣٥ .

جدول اجتماع الاخوة مع الاجداد الاربعة مع وجود أحد الزوجين أو بدونه وله تسع صور

مع وجود الزوج أو الزوجة	مع انتفاء الزوجين		
للزوج والزوجة النصف أو الربع والباقي للباقيين بالتفاوت	يجعل الجدّ والجدة بمنزلة أخ واخت ويقسم المال بينهما وبين سائر الاخوة والاختوات بالتفاوت أي للذكر ضعف الانثى وإن اختلفوا في ذلك	كلالة الابوين أو الاب مع الأجداد من قبل الاب مع جدّ أو جدة أو معهما	الصورة الاولى
لأحد الزوجين ما ذكر ولكلالة الام سدس الاصل مع الاخوة وثلثه مع التعدد بالسوية والباقي للباقي بالتفاوت	لكلالة الام السدس مع الوحدة والثلث مع التعدد بالسوية والباقي للباقي بالتفاوت وإن تعدّد	كلالة الام مع من ذكر من الاجداد	الصورة الثانية
لاحدهما ما ذكر ولكلالة الام سدس الاصل أو ثلثه كما ذكر والباقي لسائر الاخوة والاجداد بالتفاوت	لكلالة الام السدس أو الثلث كما ذكر والباقي لسائر الاخوة والاجداد بالتفاوت وإن اختلفوا	كلالة الابوين أو الاب مع كلالة الام مع من ذكر	الصورة الثالثة
لاحدهما ما ذكر وللأجداد ثلث الاصل اتحد او تعدد بالسوية والباقي للاخوة بالتفاوت	الثلث للجدّ أو الجدة وإن اجتمعا فلهما معاً بالسوية والباقي للكلالة بالتفاوت إن اختلفوا	كلالة الابوين أو الاب مع جدّ أو جدة أو كليهما من قبل الام	الصورة الرابعة

الصورة الخامسة	كلالة الام مع من ذكر من الاجداد للام	كل المال للكلالة والأجداد جميعاً يقسم بينهم بالسوية وإن اختلفوا	لاحدهما ما ذكر من النصف أو الربع والباقي لجميع الباقيين من الاخوة والاجداد بالسوية
الصورة السادسة	كلالة الابوين أو الاب مع كلالة الام مع من ذكر من الاجداد للام	لكلالة الام والاجداد الثلث بالسوية والباقي لكلالة الابوين أو الاب بالتفاوت	لاحدهما ما ذكر وللاجداد مع كلالة الام ثلث الاصل بالسوية والباقي لسائر الاخوة بالتفاوت
الصورة السابعة	كلالة الابوين أو الاب مع الاجداد من الطرفين أي مع جد أو جدة أو هما لاب وجد أو جدة من الأم	للاجداد للام الثلث واحداً كان أو اكثر بالسوية والباقي للباقيين من الاجداد والاخوة بالتفاوت	لاحدهما ما ذكر وللاجداد الام ثلث الاصل بالسوية والباقي للاخوة والاجداد للاب بالتفاوت
الصورة الثامنة	كلالة الام مع الاجداد من الطرفين	لكلالة الام والاجداد للام الثلث يقسم عليهم جميعاً بالسوية والباقي للاجداد للاب بالتفاوت إن تعددوا	لاحدهما ما ذكر وللاجداد الام ثلث الاصل بالسوية والباقي للاجداد للاب بالتفاوت
الصورة التاسعة	كلالة الابوين أو الاب مع كلالة الام مع الاجداد من الطرفين	لكلالة الام مع الاجداد للام الثلث بالسوية والباقي للباقيين من الاخوة والاجداد بالتفاوت	لاحدهما ما ذكر ولاقرباء الام من الاجداد والاخوة ثلث الاصل بالسوية والباقي لجميع أقرباء الاب بالتفاوت

الفصل الرابع

في اجتماع الإخوة مع الأجداد البعيدة

فإن الكلام فيما مرّ كان في اجتماعهم مع الأجداد القريبة الأربعة الذين مع وجود واحد منهم لا يشارك الإخوة أحد من الأجداد البعيدة ، وأمّا فقد الأربعة القريبة بأجمعهم ^(١) فحينئذٍ يصير الأجداد البعيدة الثمانية مشاركين للإخوة . والظاهر عدم الخلاف في ذلك ، بل نقل التصريح بنفي الخلاف عن جماعة أيضاً . ويدلّ عليه المعتبرة المستفيضة بتنزيل الأجداد منزلة الإخوة واشتراكهم معهم ؛ لشمولها باطلاقها وعمومها الناشئ من ترك الاستفصال للأجداد البعيدة أيضاً .

وإن كان قد يناقش في ذلك بما يدفعه ما مرّ من عدم الخلاف .

ثم كيفية تقسيم التركة بين الأجداد الثمانية والإخوة ممّا لم يحضرني تصريح منهم عليه بالخصوص ، ومقتضى إطلاق جملة من كلماتهم كجملة من الأخبار من أن الجدّ والجدّة للأب كالأخ والأخت له والجدّ والجدّة للأمّ كالأخ والأخت لها مع قولهم بأنّ إطلاق الجدّ في الأخبار يشمل الجدّ البعيد أيضاً : أن يجعل الأجداد الأربعة الذين من طرف أمّ الميّت كأربعة من كلاله الأمّ والأجداد الأربعة الذين من طرف أب الميّت كأربعة من كلاله الأب ، فإذا اجتمع الثمانية مع أخ للأب وأخت كذلك كان الكلّ كاخوة عشرة ، فيكون ثلث الشركة للأجداد الأربعة من طرف الأمّ يقسم بينهم بالسوية وثلاثها الآخر بالتفاوت فيرتقي سهامهم إلى تسعة ستة للأخ والجدّين لكلّ اثنان وثلاثة للاخت والجدّتين لكلّ واحد .

ولكن يرد عليه أنّه يستلزم تساوي سهم أبوي أب الأب لسهم أبوي أمّ الأب ، مع أنّه قد مرّ في مسألة الأجداد الثمانية أن المشهور المنصور أنّ سهم الأولين ضعف سهم الأخيرين .

(١) كذا ظاهراً ، والكلمة في الأصل غير واضحة .

إلا أن يقال : إن اجتماعهم مع الإخوة أوجب ذلك ، وهو بعيد .

وحينئذ فإن شارك الإخوة للأجداد الأربعة جميعاً كما ذكر لزم ما ذكر ، وإن شاركوا بعضهم دون بعض مع أن كل الأربعة أجداد من قبل الأب كان تحكماً وترجيحاً من غير مرجح .

ومن هنا يشكل الامر في كيفية التقسيم بين الإخوة والأجداد الأربعة من قبل الأب .

ويتراءى في النظر وجوه لدفع الاشكال ، أحسنها وجهان :

أحدهما : أن نرد الأجداد الأربعة إلى الجدّين القرييين ونجعل الإخوة مشاركين لهما ثم نقسم نصيبهما على أبويهما لئلا يلزم مزاحمة الإخوة لبعض دون بعض بل يكونون مشاركين للأجداد الأربعة جميعاً .

والثاني : أن نجعلهم مشاركين لأبوي أب الأب فقط ، وندفع التحكم بأنهما أولى بصدق الجدّ للأب عليهما من أبوي أمّ الأب ، فينصرف الاسم إليهما وإن كان الجدّ للأب يطلق على الأربعة جميعاً ، وبعد انصراف الاسم إليهما وظهور إرادتهما ممّا يستفاد من الأخبار وينطق به كلمات الاختيار من أن الجدّ والجدّة للأب كواحد من الإخوة والأخوات ، ولو كان هذا الانصراف والظهور بملاحظة أن الأجداد الأربعة للأب لا يصح اشتراكهم جميعاً مع الإخوة والأخوات له لاستلزامه ممّا مرّ يلزم ما ذكرناه من جعل الإخوة للأب مشاركين لأبوي أب الاب ويكون سهم أبوي أمّ الأب حينئذٍ باقياً على حاله من غير نقصان له عمّا كان عليه في حال عدم الإخوة .

والوجه الأوّل وإن كان بعيداً في بادىء النظر وقد كتبتة أولاً وفصلت الكلام في توضيحه وذكر أمثلته إلا أنه لورود بعض الاشكالات عليه كما اشترت إليه هناك لا تطمئنّ النفس به ، ويكون الوجه الثاني بالبيان الذي ذكرناه أرجح في النظر ، وهو الذي يظهر من اختيار شيخنا الاستاذ دام ظلّه في جواهر الكلام في مسألة مشاركة الأجداد الثمانية مع أولاد الإخوة كما ستعرف إن شاء الله .

وحينئذ فنبنى الكلام في بيان السهام على هذا الوجه ، ولكنك قد عرفت في مسألة الأجداد الثمانية أنها بدون الإخوة أيضاً كان محل اشكال وكلام وأن الاخذ بالاحتياط كان حرياً بالمقام ، والاشكال هنا لما كان أشدّ وأكثر كان رعاية الاحتياط احرى وأجدر .

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول في بيان صور الاجتماع : إن مقتضى ما قدمناه في مسألة الإخوة والأجداد أن يقال : إن الإخوة المجتمعين مع الأجداد لا يخلو إما أن يكون كلهم لأب فقط أو كلهم لأُم فقط أو بعضهم لأُمّ وبعضهم لأب وسائر الاقسام مندرج تحت الثلاثة كما يظهر ممّا أوضحناه في الفصل الثالث ^(١) ، وعلى التقادير الثلاثة فمن اجتمع معهم من الأجداد الثمانية بكثرة صورهم واحتمالاتهم لا يزيد عن احتمالات سبعة ؛ لأنّ المجتمع منهم مع الإخوة إمّا من يتقرب بأب الأب وهو أبواه أو أحدهما أو من يتقرب بأُمّ الأب أو من يتقرب بالأوّل مع من يتقرب بالثاني ، وهذه صور ثلاث خالية عن الأجداد الأربعة للأُمّ ، والرابعة اجتماع هذه الأربعة كلاً أو بعضاً مع الإخوة ، والخامسة والسادسة والسابعة اجتماعهم كذلك منضمين مع المتقرب بأب الأب أو مع المتقرب بأُمّ الأب أو مع كليهما مع الأخوة ، فجميع صور اجتماعهم إحدى وعشرون ، وهذه الصور قد تكون بدون أحد الزوجين وقد تكون مع أحدهما ، ومحل الاشكال الذي ذكرناه هنا من هذه الصور أربع : الثالثة و السابعة والسابعة عشرة والحادية والعشرون .

وتفصيل السهام في جميع هذه الصور وإن كان يعلم ممّا اخترناه هنا مع ملاحظة ما سبق في فصول هذا الباب وبيّن في جداول الإخوة والأجداد إلا أنا نرسم هنا أيضاً جدولاً ونبين فيه تفاصيل السهام تسهياً لما مرّ تأكيداً للبيان . وهو هذا :

(١) فإن المراد بالاخوة للأب هنا ما يشمل كلاله الابوين وكلاله الأب وحده عند عدم الأوّل ؛ إذ مع وجوده يكون محجوباً به إلى آخر ما عرفت هناك (منه تَبَيَّنَ) .

جدول اجتماع الكلالة - أي الاخوة والاخوات - مع الاجداد الثمانية كلاً أو بعضاً مع أحد الزوجين وبدونه وله أحد وعشرون صورة

مع أحد الزوجين	بدون أحد الزوجين	الكلالة مع الاجداد الثمانية	
للزوج أو الزوجة النصف أو الربع والباقي للباقيين بالتفاوت	الجدّ كاخ والجدّة كاخت فيقسم المال عليهم جميعاً كأنهم اخوة متعددون بالتفاوت أي للذكر ضعف الانثى	كلالة الاب مع من يتقرب باب الاب	١
كالسابقة	هذه الصورة كسابقته بلا فرق	كلالة الاب مع من يتقرب بام الاب	٢
للزوج أو الزوجة ما مر والباقي ثلثه للمتقرب بام الاب بالتفاوت وثلثاه للمتقرب بأبيه كذلك	للمتقرب بام الاب ثلث المال واحداً كان أو أكثر بالتفاوت والباقي للباقيين كما سبق	كلالة الاب مع من يتقرب باب الاب ومن يتقرب بام الاب	٣
لأحدهما ما مر ولأجداد الام ثلث الاصل بالسوية والباقي لكلالة الاب بالتفاوت	لأجداد الام اربعة كانوا أو أقل ثلث المال بالسوية والباقي للاخوة واحداً كان أو أكثر بالتفاوت	كلالة الاب مع الاجداد الاربعة للام	٤
لأحدهما ما مر ولأجداد الام ثلث الاصل بالسوية والباقي للباقيين بالتفاوت	لأجداد الام الثلث بالسوية والباقي للباقيين بالتفاوت كما مر في الصورة الاولى	كلالة الاب مع من يتقرب باب الاب مع أجداد الام	٥
كالسابقة	هذه كسابقته بلا فرق	كلالة الاب مع من يتقرب بام الاب ومع اجداد الام	٦

٧	كلالة الاب مع من يتقرب باب الاب ومن يتقرب بام الاب واجداد الام	لأجداد الام الثلث بالسوية والباقي ثلثه للمتقرب بام الاب بالتفاوت وثلثان للاخوة والمتقرب باب الاب بالتفاوت ايضاً كما في الاولى	لأحدهما ما مر ولاجداد الام ثلث الاصل بالسوية والباقي ثلثه للمتقرب بام الاب بالتفاوت الى آخر ما ذكر في البيت الايمن
٨	كلالة الام مع من يتقرب باب الاب	لكلالة الام السدس مع الوحدة والثلث مع التعدد بالسوية والباقي للباقي بالتفاوت	لأحدهما ما مر ولكلالة الام مع الوحدة سدس الاصل ومع التعدد ثلثه بالسوية والباقي للباقيين بالتفاوت
٩	كلالة الام مع من يتقرب بام الاب	كسابقته بلا فرق	كالسابقة
١٠	كلالة الام مع من يتقرب باب الأب ومن يتقرب بام الاب	للوحد من كلالة الام السدس وللمتعدد الثلث بالسوية والباقي ثلثه للمتقرب بام الاب بالتفاوت وثلثاه للمتقرب باب الاب كذلك	لأحدهما ما مر وللوحد من كلالة الام سدس الاصل وللمتعدد ثلثه بالسوية الى آخر ما في البيت الايمن
١١	كلالة الام مع الاجداد الاربعة للام	يقسم المال على الكلالة والاجداد جميعاً بالسوية	لأحدهما ما مر والباقي للكلالة والاجداد بالسوية
١٢	كلالة الام مع أجداد الام ومن يتقرب بأب الاب	ثلث المال للكلالة واجداد الام بالسوية وثلثاه للباقي واحداً كان أو متعدداً بالتفاوت	لأحدهما ما مر وللكلالة واجداد الام ثلث الاصل بالسوية والباقي للباقي بالتفاوت
١٣	كلالة الام مع اجداد الام ومن يتقرب بام الاب	كالسابقة بلا فرق	كالسابقة

١٤	كلالة الام مع اجداد الام ومن يتقرب باب الاب ومن يتقرب بام الاب	ثلث المال للكلالة واجداد الام بالسوية والباقي ثلثاه للمتقرب باب الأب بالتفاوت وثلثه للمتقرب بام الاب كذلك	لاحدهما ما مر وثلث الاصل للكلالة واجداد الام بالسوية والباقي كما ذكر في البيت الايمن
١٥	الكلالتان مع من يتقرب باب الاب	للواحد من كلالة الام السدس وللمتعدد الثلث بالسوية والباقي للباقيين أي لكلالة الاب وللمتقرب باب الاب بالتفاوت	لاحدهما ما مر وللواحد من كلالة الام سدس الاصل وللمتعدد الى آخر ما ذكر في الايمن
١٦	الكلالتان مع من يتقرب بام الاب	كالسابقة بلا فرق	كالسابقة
١٧	الكلالتان مع من يتقرب باب الاب ومن يتقرب بام الاب	لكلالة الام السدس مع الوحدة والثلث مع التعدد بالسوية والباقي ثلثاه لكلالة الاب مع المتقرب باب الاب بالتفاوت وثلثه للمتقرب بام الاب	لأحدهما ما مر وللكلالة الام سدس الأصل مع الوحدة إلى آخر ما في الايمن
١٨	الكلالتان مع الاجداد الاربعة للام	لكلالة الام مع اجداد الام الثلث بالسوية والباقي لكلالة الاب بالتفاوت	لأحدهما ما مر وثلث الام مع اجداد الام ثلث الاصل بالسوية والباقي كما في الايمن
١٩	الكلالتان مع اجداد الام ومن يتقرب باب الاب	لكلالة الام مع أجداد الام الثلث بالسوية والباقي لكلالة الاب مع المتقرب باب الاب بالتفاوت	لأحدهما ما مر وللكلالة الام مع اجداد الام ثلث الاصل بالسوية والباقي كما ذكر في الايمن
٢٠	الكلالتان مع اجداد الام ومن يتقرب بام الاب	كالسابقة بلا فرق	كالسابقة
٢١	الكلالتان مع اجداد الام ومن يتقرب باب الاب ومن يتقرب بام الاب	لكلالة الام مع أجداد الام الثلث بالسوية والباقي ثلثاه لكلالة الاب مع التقرب باب الاب بالتفاوت وثلثه الآخر للمتقرب بام الاب كذلك	لاحدهما ما مر وللكلالة الام مع اجداد الام ثلث الاصل بالسوية والباقي كما في الايمن

الفصل الخامس

في احكام أولاد الإخوة والأخوات

أعلم أنّ الأولاد لا يرثون مع وجود واحد من الإخوة والاخوات ، وكذا أولاد الأولاد لا يرثون مع وجود واحد من الأولاد ؛ لعموم ما دلّ على منع الأقرب الأبعد ، وهو المؤيد بالشهرة ، بل قيل : لا يكاد يتحقق فيه خلاف .

ولم ينقل إلا عن الفضل بن شاذان حيث شرك ابن الأخ من الأبوين مع الأخ من الأمّ وابن ابن الأخ منهما مع ابن الأخ منها ونحو ذلك ، فجعل السدس للمتقرّب بالأمّ ، والباقي للمتقرّب بالأبوين^(١) . وردّ بالضعف والشذوذ .

ثمّ إنّ الأولاد وإن كانوا لا يرثون مع وجود الآباء بل يحبون بهم الا أنّهم لا يجيبون بالأجداد ، بل الأولاد وإن نزلوا ولكن مرتبين يقاسمون الأجداد مطلقاً وإن كانت أجداد قريبة ؛ للمعتبرة المؤيدة بنقل الإجماع وعدم وجدان الخلاف .

وقد عرفت أنّ الأجداد يرثون سهم من يتقربون به ، وكذا الأولاد أيضاً لهم نصيب من يتقربون به ويقتسمونه بينهم بالسوية وإن كانوا أولاد كلاله الأمّ خاصّة ، وإن كانوا أولاد كلاله الأبوين أو الأب فللذكر ضعف الانثى .

(١) مثل : ابنة الأخ للأبوين مع الأخ للأمّ ، فلأخ السدس ولابنة الأخ النصف ، وما بقي يردّ عليهما ، قيل : كل ذلك بناء على العلة من جعل الاخوة صنفين واعتبار الأقرب من اخوة الام ، فالأقرب على حدة ، والأقرب من اخوة الأبوين أو الأب فالأقرب على حدة ، وعدم اعتبار قرب أحد الصنفين بالنسبة إلى الآخر ، كما في الأخ بالنسبة إلى الجد الأعلى . وحاصله : كون المرتبة الثانية من النسب عنده ثلاثة أصناف : أحدها الأجداد وإن علوا ، ثانيها الاخوة والأخوات من الأمّ ، ثالثها : الاخوة والأخوات من الأبوين أو الأب . والمشهور أنّها صنفان : الاجداد والاخوة مطلقاً . (منه تذكّر) .

قال في الرياض : « ولنذكر أمثلة اقتسام أولاد الإخوة منفردين عن الأجداد ، ثم أمثلة اقتسامهم مجتمعين معهم ، فنقول :

لو خلف الميت أولاد أخ لأم أو أخت لها خاصة كان المال لهم بالسوية السدس فرضاً والباقي رداً من غير فرق بين الذكر والانثى ، وإن تعدد من تقرّبوا به من الإخوة للأم أو الأخوات أو الجميع كان لكل فريق من الأولاد نصيب من يتقرّب به يقتسمونه بالسوية .

وإن كانوا أولاد أخ للابوين أو الأب ولا وارث سواهم كان المال بينهم بالسوية إن اتفقوا ذكورية أو انوثية وإلا بالتفاضل .

وإن كانوا أولاد أخت للابوين أو لأب كان النصف فرضاً والباقي رداً مع عدم غيرهم .

وإن كانوا أولاد أختين فصاعداً كذلك فالثلثان لهم فرضاً والباقي رداً مع عدم غيرهم ، ويقتسمونه بالسوية أو التفاضل كما تقدّم .

ولو اجتمع أولاد الأخت للابوين أو الأب مع أولاد الأخ أو الأخت أو الاخوة أو الاخوات للأم فلفريق الثاني السدس مع وحدة من يتقرّبون به والثلث مع تعدده ، ولفريق الأول النصف والباقي يردّ عليهم خاصة أو عليهما على الاختلاف المتقدّم إليه الإشارة .

ولو اجتمع أولاد الكلالات الثلاث سقط أولاد من يتقرّب بالأب وكان لمن يتقرّب بالأم السدس مع وحدة من يتقرّب به وإلا فالثلث ، ولمن يتقرّب بالابوين الباقي .

ولو دخل في هذه الفروض زوج أو زوجة كان له النصيب الأعلى ، والباقي ينقسم كما تقدّم .

ولو خلف أولاد أخ للابوين وأولاد أخت لهما ومثلهم من قبل الأم وجداً وجدّة من قبل الأب ومثلهما من قبل الأم فلكلالة الأم مع الجدّين لها الثلث يقتسمونه أرباعاً ربع للجدّ وربع للجدّة وربع لأولاد الأخ وربع لأولاد الأخت .

وكلّ من هؤلاء الأولاد يقتسمونه بالسوية ، والباقي وهو الثلثان يقسم على الباقيين بالتفاضل ، فثلثاه للجدّ من الأب ، ولأولاد الأخ من الأبوين أنصافاً بينه وبينهم وبالتفاضل بينهم ، وثلثه للجدّة وأولاد الأخت أنصافاً بينها وبينهم كذلك .

ولا فرق بين كون الأخ موافقاً للجدّ في النسبة أو مخالفاً ، فلو كان ابن الأخ لأمّ مع جدّ لأب فلا ابن الأخ السدس فريضة أبيه وللجدّ الباقي ، ولو انعكس فكان الجدّ للأمّ وابن الأخ للأب فللجدّ الثلث أو السدس وعلى الخلاف المتقدم ، ولابن الأخ الباقي .

وبالجملة فإنّك تنزّل هؤلاء الأولاد من أيّ جهة كانوا منزلة من يتقرّبون به ويقسم عليهم حصته كما تقسم عليه لو كان ، وكذلك الجدّ ^(١) انتهى كلامه .

وهو إن كان كافياً في هذا المقام ، ولا حاجة إلى أزيد منه بتطويل الكلام ، مع أنّ عدد أشخاص الإخوة والأخوات وعدد أولادهم لا يدخل تحت ضبط وحصر حتى يستوفى في خصوصياتها الكلام ويعيّن في كلّ جزئياتها السهام .

إلا أنني أذكر ما وعدتك سابقاً من كلام شيخنا الاستاذ مدّ ظلّه في هذا المرام ، وهو : « أنّه لو خلف ابن أخ وبنت ذلك الأخ وكان الأخ لأب وابن أخت وبنت تلك الأخت له وابن أخ وبنت ذلك الأخ لأمّ وابن أخت وبنت تلك الأخت لأمّ مع الأجداد الثمانية أخذ الثلثين الأجداد من قبل الأب مع أولاد الأخ والأخت للأب الأربعة ، ولانتسابهم إلى الأب يقسم بينهم أثلاثاً للجدّ والجدّة من قبل أب الأب وأولاد الأخت والأخ للأب ثلثا الثلثين أيضاً ، ثمّ ثلثا الثلثين يقسم بينهم أثلاثاً ، للجدّ وأولاد الأخ ثلثا ذلك نصفه للجدّ ونصفه لأولاد الأخ أثلاثاً ، والثلث - أي ثلث ثلثي الثلثين - للجدّة وأولاد الأخت نصفه للجدّة ونصفه لأولاد الأخت يقسم بينهم

(١) الرياض ١٢ : ٥٥٤ - ٥٥٦ .

أثلاثاً ، وثلثهما - أي الثلثين - للجدّ والجدّة من قبل أمّ الأب أثلاثاً ، والثلث - أي ثلث الأصل - للأجداد الأربعة من الأمّ ولأولاد الإخوة من قبلها أسداساً على المشهور ، لكلّ واحد سدس ، ولأولاد الأخ للأمّ سدس بالسويّة ، ولأولاد الأخت لها سدس آخر بالسويّة . ويصحّ من ثلاثمئة وأربعة وعشرين ^(١) انتهى .

وأقول : توضيح ما ذكره مدّ ظلّه مع اختصار : أنّ الميّت خلف ستة عشر وارثاً : ثمانية أجداد ، وثمانية أولاد من الإخوة ، وتقسم التركة عليهم أثلاثاً . فأربعة أجداد من قبل الأب مع أربعة أولاد للأخ والأخت من قبل الأب لهم ثلثان من التركة ^(٢) .

وأربعة أجداد من قبل الأمّ مع أربعة أولاد للأخ والأخت من قبل الأمّ لهم الثلث الباقي منها ^(٣) ، ثم يقسم الثلثان أثلاثاً : ثلثهما ^(٤) لأبوي أمّ الأب ^(٥) أثلاثاً ، وثلثاهما ^(٦) يقسم على الاشخاص الستّة الآخر ^(٧) أثلاثاً أيضاً ثلثا ^(٨) هذين الثلثين للجدّ ولولدي الأخ : نصفه ^(٩) الذي هو أحد الثلثين للجدّ ونصفه ^(١٠) الذي هو الثلث الآخر لولدي الأخ ؛ إذ لهما نصيب أبيهما الذي لو كان لكان مساوياً

(١) جواهر الكلام ٣٩ : ١٧١ - ١٧٢ .

(٢) الثلثان = ٢١٦ .

(٣) الثلث = ١٠٨ .

(٤) أي = ٧٢ .

(٥) لامّها أربعة وعشرون ، ولأبيها ثمانية وأربعون .

(٦) أي = ١٤٤ .

(٧) وهم : الأجداد الأربعة لأب وأولاد الأخ والأخت لأب .

(٨) أي = ٩٦ .

(٩) أي = ٤٨ .

(١٠) أي = ٤٨ .

للجدّ وهما يقتسمان نصيب الأب للذكر ضعف الانثى ^(١) ، والثلاث الثالث ^(٢) من هذين الثلثين للجدّة وولدي الأخت : نصفه للجدّة ^(٣) ، ونصفه الذي هو نصيب الأخت ^(٤) لولديها أثلاثاً ، فيكون لبنت الأخت ثلث ^(٥) من نصف ثلث ثلثي الثلثين وكان ثلثان من أصل التركة لأقرباء الأب الثمانية وكان ثلثان من الثلثين للأشخاص الستة وثلث من هذين الثلثين نصفه للجدّة ونصفه لولدي الأخت وثلث هذا النصف للبنت ، فيكون ما ذكرنا وهو أربعة من مئة واثنين وستين ^(٦) الذي هو مخرج الكسر المضاف ^(٧) المذكور .

وقد ظهر ممّا بيّنا أن أولاد الأخ والأخت للأب شاركوا أبوي أب الأب في ثلثيهما ولم يشاركوا أبوي أمّ الأب أصلاً ، ويلزمه أن يكون آباؤهم أيضاً كذلك ، وهذا هو الذي ذكرناه في الفصل السابق من أن الإخوة والأخوات للأب عند الاجتماع مع الأجداد الأربعة للأب يشاركون أبوي أب الأب لا أبوي أمّه ، وقلنا إنّ كلام شيخنا مد ظله دالّ عليه .

هذا هو بيان تقسيم الثلثين على أقرباء الأب الثمانية .

(١) للابن = ٣٢ ، وللبنت = ١٦ .

(٢) أي = ٤٨ .

(٣) أي = ٢٤ .

(٤) أي = ٢٤ .

(٥) أي = ٨ .

(٦) وهو نصف الفريضة .

(٧) وبعد ضرب الاثنين في هذا المخرج يكون الكسر ثمانية من ثلاثمئة وأربعة وعشرين ، كما بيّناه في الأصل وأوضحناه في الشكل . وإنّما كان الكسر الأول أربعة مع أن الكسر المفرد الذي ينسب إلى مخرجه يكون واحداً منه ؛ لتكرار المضاف إليه الأخير وما قبله ، فلو كان الكسر ثلث نصف ثلث ثلث لكان واحداً من مئة واثنين وستين . (منه تذكّر) .

وأما الثلث الباقي من أصل التركة ^(١) فهو لأقرباء الأم الثمانية ، ولما كان لولدي الأخ من الأم نصيب أبيهما ولولدي الاخت من الأم نصيب أمهما فيقسم الثلث المذكور أولاً على الأجداد الأربعة والأخ من الأم بالسوية أسداساً ثم يقسم سهم كل من الأخ والاخت على ولديهما بالسوية أيضاً ، فاحتجنا في طرف أقرباء الأم إلى نصف سدس الثلث لأجل أولاد الأخ والأخت ، ومخرجه ستة وثلاثون .

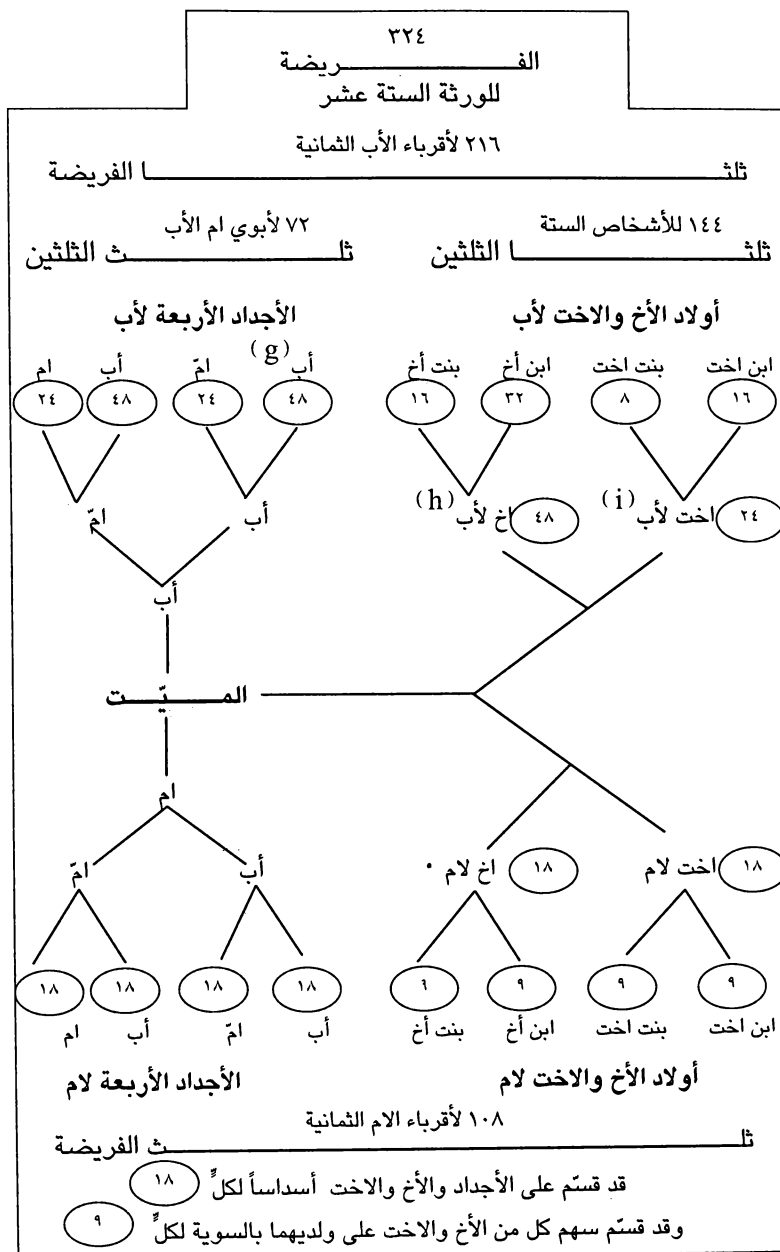
وقد عرفت أنّ المخرج من طرف أقرباء الأب مئة واثنان وستون لأجل بنت الاخت وسائر السهام داخله فيه ، والمخرجان متوافقان في نصف التسع ؛ إذ يعدّهما الثمانية عشر ، فتضرب نصف تسع الأول مثلاً وهو اثنان في الثاني يحصل ثلاثمئة وأربعة وعشرون ، وهي الفريضة ، ومنها تصح السهام .

فإنّ ثلاثها مئتان وستة عشر لأقرباء الأب الثمانية : ثلث هذين الثلثين وهو اثنان وسبعون لأبوي أم الأب لأبيها ثمانية وأربعون ولأمها أربعة وعشرون ، وثلاثهما وهو مئة وأربعة وأربعون لأبوي أب الأب وأولاد الأخ والأخت ثلاثها ثمانية وأربعون لجدّ الأب وثلاثها الآخر لولدي الأخ لابنه اثنان وثلاثون ولبنته ستة عشر ، وثلاثها الثالث لجدّة الأب ولولدي الاخت أربعة وعشرون للجدّة وأربعة وعشرون للولدين للابن ستة عشر وللبنت ثمانية عشر .

وثالث الفريضة وهو مئة وثمانية لأقرباء الأم الثمانية لكل من الأجداد الأربعة ثمانية عشر ، ولكل من أولاد الأخ والأخت الأربعة تسعة .

وإن شئت زيادة الايضاح فانظر إلى هذا الشكل :

(١) أي = ١٠٨ .



الهوامش

- (a) في صورة انحصار الوارث في الاناث فنصفه أو ثلثاه بالفرض والباقي بالرد ، وكذا في الصورة الثانية (منه تَدْرُ) .
- (b) خلاف فضل بن شاذان في بعض صور هذه الصورة والصورة السابقة ، وخلاف ابن ادريس في بعض صور السادسة (منه تَدْرُ) .
- (c) بأن كانت الكلالة اختين فصاعداً نقص سهمهما من فرضهما سدس ، وكذا في الثانية والرابعة ، ويزيد في الثالثة سهم كلالة الام عن الفريضة بسدسين إن كان واحداً وبسدس إن كان أكثر ، وفي الثالثة الاخيرة ينقص سهم كلالة الابوين أو الاب ان كانت انثى مطلقاً واحدة كانت أو أكثر ، فلا تغفل (منه تَدْرُ) .
- (d) والفريضة في صورة تعدد الطرفين من ثمانية عشر حاصلة من ضرب مخرج ثلث الثلث وهو تسعة في مخرج النصف ، اثنا عشر منها لأبوي الأب بالتفاوت وستة لأبوي الام بالسوية (منه تَدْرُ) .
- (e) والفريضة في صورة تعدد الطرفين حينئذٍ من ستة وثلاثين حاصلة من ضرب مخرج الربع والثلث في مخرج الثلث ومخرج النصف داخل فيه ، تسعة منها للزوجة واثنا عشر لأبوي الام بالسوية ، والباقي وهو خمسة عشرة لأبوي الاب بالتفاوت (منه تَدْرُ) .
- (f) الفريضة في صورة تعدد المتقربين من اثني عشر .
- (g) هذا ثلث من ثلثي الثلثين .
- (h) هذا ثلث آخر من ثلثي الثلثين ، وقد قسّم على الوارث .
- (i) هذا مع مثله الذي هو سهم ام أب الأب ، ثلث ثالث من ثلثي الثلثين ، وقد قسّم على الوارث .

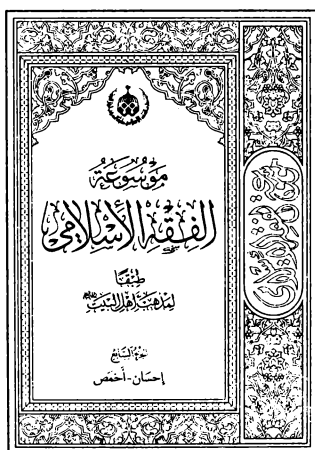
موسوعة الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام)

□ إعداد : التحرير

المجلد السابع من (موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً
لمذهب أهل البيت (عليه السلام) .

تأليف وتحقيق : مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي
الناشر : مؤسسة دائرة المعارف ١٤٢٨ هـ / ٢٠٠٧ م



يقع الجزء السابع من موسوعة الفقه
الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) في
(٥٢٧) صفحة من القطع الكبير
(= الرحلي) .

واشتمل الكتاب على ثمانية وثلاثين
عنواناً ، بدأت بـ (إحسان) ، وانتهت بـ
(أخمص) ، ستة منها من قسم عناوين
الدلالة التي أُحيل البحث فيها الى مظانّه
كعنوان (إحلal) و (إخبار) .

وبقي اثنان وثلاثون بحثاً ، بعضها موسّع جداً كعنوان (إحصار) و (إحياء الموات) ، وهذه من قسم العناوين الأصلية .

والبحوث الباقية متفاوتة من حيث مقدار البحث :

فبعضها مبحوث على نحو الإجمال كعنوان (أحول) و (أخفش) ؛ وهذه من قسم العناوين الفرعية .

وبعض البحوث تأليفية ؛ برزخ بين الإجمال والتفصيل كعنوان (إحياء الليل) و (أخ) .

وسنحاول إلقاء الضوء على هذا الكتاب من خلال المرور على بعض بحوثه كي يمتلك القارئ صورة عن هذه الموسوعة الفقهية المهمة ، فمن جملة البحوث المفصلة المطروحة عنوان (إحياء الموات) الذي يتجاوز البحث فيه الخمس والستين صفحة .

وهذا البحث يقع ضمن عشر نقاط ، كما يلي :

أولاً - التعريف ، وقد درجت الموسوعة في كلّ بحوثها على الابتداء ببيان العنوان الذي عنون به البحث من الناحية اللغوية ، وفيما لو كان لدى الفقهاء معنى اصطلاحي فيبين ، وتذكر العلاقة بينه وبين المعنى اللغوي ، وذكر هنا أنّ استعمال الفقهاء للفظ (إحياء الموات) لا يخرج عن المعنى اللغوي ، وأمّا ما ذكروه من القيود فلا يستفاد منها معنى اصطلاحي ، بل هي قيود إمّا ترجع الى تحديد المعنى اللغوي العرفي وإمّا ترجع الى قيود الحكم من ناحية جوازه أو ترتيب الأثر عليه .

ثانياً - الألفاظ ذات الصلة ، وهي : التحجير ، الحيازة ، الارتفاق ، الاقطاع ، الحمى ، الاختصاص .

وعلى ما هو المألوف في طريقة الموسوعة فإنّه يبيّن معاني هذه الألفاظ بصورة

مختصرة من أجل إيضاح العلاقة بينها وبين العنوان الرئيسي المذكور كمدخل للبحث .

ثالثاً - صفة الاحياء (حكمه التكليفي) : وقد اتفقت الامة على جوازه ومشروعيته ، بل واستحبابه ، ووردت في ذلك عدة أحاديث .

رابعاً - محل الاحياء ، وهو الأرض الموات التي لا يمكن الانتفاع بها إلا بالعمل فيها وبذل الجهد في سبيل الانتفاع بها لزرع أو حفر معدن أو بئر أو بناء أو نحو ذلك . ولذا لا يتعلّق الاحياء بالأراضي العامرة طبيعياً ، ولا يصدق على إثبات اليد على المباحات الأصلية كالماء والصيد ؛ لأنّها حيازة وليست إحياء .

خامساً - ما يجوز إحياؤه وما لا يجوز :

وركّز في هذه النقطة على بحث الموارد التالية :

١ - إحياء الموات بالأصل ، والمراد به ما لم يجرّ عليه حياة من أول الأمر ، وهذا من الأنفال التي يجوز إحياؤه بإذن الامام .

٢ - إحياء الموات بالعرض ، وهي أربعة أقسام :

القسم الأول : الذي لا مالك له كالقرى الخربة التي كانت للامم السابقة ، وهي كالموات بالأصل .

القسم الثاني : ما له مالك غير معلوم ، وصريح جماعة من الفقهاء أنّه كالقسم الأول ، في حين ناقش بعض في ذلك .

القسم الثالث : ما كان له مالك معلوم ، وفيه عدة أقوال :

القول الأول : أنّها باقية على ملك الأول أو حقه .

القول الثاني : التفصيل بين ما إذا كان الأول قد ملكها بالشراء ونحوه فلا يزول ملكه ، وبين ما إذا ملكها بالاحياء .

القول الثالث : زوال الملك بالموت مطلقاً وصيرورتها من الانفال .

القسم الرابع : الأراضي الموقوفة ، وهي على أنواع :

النوع الأول : ما لا يعلم كيفية الوقف فيه ولا جهته ، والظاهر من الفقهاء جواز إحيائها .

النوع الثاني : ما علم أنها وقف على جهة غير معلومة أو أشخاص موجودين غير معلومين ، ومقتضى قول المشهور أنه من الانفال ، وناقش فيه بعضهم .

النوع الثالث : ما علم أنها وقف على جهة معينة أو أشخاص موجودين معلومين ، وهذا لا يجوز فيه التصرف بإحياء أو غيره إلا بإذن وليه .

النوع الرابع : ما تردد أمره بين الجهة و الشخص على نحو العلم الاجمالي ، فيجب الاحتياط فيه .

سادساً - ما يتحقق به الاحياء :

لا بدّ من الرجوع الى العرف لإحراز صدق الاحياء ، وهو في كلّ شيء بحسبه . وقد أعطى الكاتب بذلك معياراً فنياً يمكن من خلاله تقييم ما ذكر في الكتب الفقهية من عبارات مطوّلة .

سابعاً - أثر الاحياء (حكمه الوضعي) :

وهذا من الأبحاث المهمة جداً في هذا الباب .

وقد ذكر بهذا الصدد قولان :

القول الأول : صيرورة المحيى ملكاً للمحيي ، وهذا هو القول المعروف قديماً وحديثاً ، بل ادعي عليه الاجماع .

القول الثاني : كون الاحياء يثبت حق الأولوية للمحيي لا الملك ، وبه قال نزر قليل من الفقهاء .

وقد نبّه الباحث إجمالاً على وجوه دقيقة تعرّض لها الشهيد الصدر تدلّ في بيان النسبة بين روايات المسألة ، وكيفية الجمع بينها ودراستها .

هذا ، وقد تعرّض في آخر هذه النقطة الى إحياء الثروات الطبيعية الاخرى المذكورة في الارض كالمياه والمعادن الباطنة ونحوها . وهو من الأبحاث الجديرة بالاهتمام ، ومن هنا ذكرت الأقوال في ذلك وأدلّتها وما اورد عليها من المناقشات العلمية .

ثامناً - شروط الاحياء ، إنّها على أنواع بعضها يرجع الى الاحياء نفسه ، وبعضها يرجع الى المحيي ، وبعضها يرجع الى المحيى ، وهي :

الشرط الأول - إذن الامام

الشرط الثاني - عدم سبق حق الغير

الشرط الثالث - إسلام المحيي

الشرط الرابع - نية التملّك ، وفي غضون ذلك بحث إحياء الصبي وهل يترتب عليه التملّك أو لا ؟ وأيضاً هل المراد اشتراط التملّك زائداً على قصد الاحياء أو لا ؟

تاسعاً - النيابة في الاحياء ، وهذا من البحوث الدقيقة . وبدأ ببيان توطئة تتعلّق بالنيابة في موارد أخرى غير الاحياء ، فذكر أولاً موارد لا تصح فيها النيابة ، وعقّب بذكر موارد تجري النيابة فيها .

ثم شرع بدراسة النيابة في الاحياء كالتالي :

١ - طرح القول بصحتها وكون الأمر فيها يدور مدار اشتراط نية التملّك وعدمه .

ونوقش بأنّ هذا القول يبيّن مجرّد إمكانية ذلك ووجاهته مع قطع النظر عن الأدلّة ، ولم تعرّض الى الأدلّة وما تقتضيه .

٢ - ثم أورد بعض الأخبار التي يمكن الاستفادة دلالتها على محلّ البحث .
وناقشها دلالة وسنداً .

٣ - القول بكون عمل النائب ملكاً للمنوب عنه بإجارة ونحوها .

٤ - القول بكون عمل النائب منسوباً ومستنداً الى المنسوب عنه عرفاً .

٥ - القول بقيام السيرة العقلائية على ذلك .

٦ - كما ذكرت وجوه اخرى أثناء المناقشات والنقض والابرام .

مباشراً - الخراج على الارض المحياة ، ويصطلح عليه بالطسق ، وهذا هو آخر محور في هذه الدراسة ، والأخبار بعضها خالٍ عن ذكر الطسق ، وبعضها تضمن ذلك ، وحمل الفقهاء الطائفة الثانية على بعض الوجوه ، منها : أنها لبيان أصل استحقاق الطسق ، وأما وجوب دفعه فمعلّق على طلب الامام ، ومنها : أنها لبيان الوظيفة زمن حضور الامام لا مطلقاً .

وتعرّض هذان الوجهان للمناقشة والبحث .

ومن الجدير بالذكر أنه أشار في خاتمة المطاف الى تحليل ظاهرة أخذ الطسق على إحياء الأرض الموات ، وما ذكره الشهيد السعيد محمد باقر الصدر تدبّر حول ذلك في مباحث اقتصاده ، ولا بأس بذكر بحثه هذا بطوله لما فيه من أهمية ، قال تدبّر : « نجد في البناء العلوي الذي ينظّم توزيع ما قبل الإنتاج في الإسلام ظاهرة خاصّة قد يبدو أنها تميّز الأرض عن غيرها من المصادر الطبيعيّة . . . وهذه الظاهرة هي الطسق الذي سمحت الشريعة للإمام بأخذه من الفرد إذا أحيى أرضاً وانتفع بها ، فقد جاء في الحديث الصحيح وفي بعض النصوص الفقهية للشيخ الطوسي : أنّ للفرد أن يُحيي أرضاً ميتة وعليه طسّقها (أجرتها) يؤدّيهِ للإمام .

فما هو المبرر لهذا الطسق ؟ ولماذا اختصّت به الأرض دون غيرها من منابع

الثروة ؟ » .

[ثم قال] : « يمكن تكييفه مذهبياً وتفسيره من الناحية النظرية على أساسين » .

الأول : على أساس النظرية العامة في التوزيع نفسها ، فنحن إذا لاحظنا أنَّ الطسق أُجرة يتقاضاها الإمام على الأرض بوصفها من الأنفال ، وعرفنا إضافةً إلى ذلك أنَّ الأنفال يستخدمها الإمام في مصالح الجماعة ، وقارناً بين إلزام صاحب الأرض بالطسق وإلزام صاحب العين والمنجم ، بالسماح للآخرين بما زاد على حاجته من العين وما لا يتعارض مع حقه في المنجم ، إذا جمعنا كل ذلك تكامل لدينا بناء علوي من التشريع يسمح لنا باستنتاج مبدأ جديد في النظرية يمنح الجماعة حقاً عاماً في الاستفادة من مصادر الطبيعة ؛ لأنها موضوعة في خدمة الإنسانية بشكل عام ﴿ خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ﴾ ^(١) .

وهذا الحق العام للجماعة لا يزول باكتساب المصادر الطبيعية طابع الحقوق الخاصة ، وإنما تحدّد الشريعة طريقة الاستفادة الجماعة من هذا الحق بالشكل الذي لا يتعارض مع تلك الحقوق الخاصة ، ففي المناجم والعيون التي يحييها الأفراد يُتاح للجمع الاستفادة منها بشكل مباشر ؛ لأنَّ لكل فرد أن يستفيد من عروق المنجم إذا حفر من موضع آخر ، كما أنَّ له أن يستقي من عين الماء إذا زادت على حاجة مستنبطها .

وأما الأرض فلما كانت بطبيعتها لا تسمح لا انتفاع فردين بها في وقت واحد فقد شرّع الطسق الذي ينفقه الإمام على مصالح الجماعة ليتاح للآخرين الاستفادة عن هذا الطريق بعد أن حال الحق الخاص لصاحب الذي أحيها عن انتفاع الآخرين بتلك الأرض انتفاعاً مباشراً .

[الأساس] الثاني : أن نفسّر الطسق بصورة منفصلة عن النظرية العامة للتوزيع ، وذلك على أساس أنَّه ضريبة تتقاضاها الدولة لصالح العدالة

الاجتماعية ؛ لأننا سوف نرى عند دراسة الأنفال ووظيفتها في الاقتصاد الإسلامي : أن من أهم أغراض الأنفال في الشريعة الضمان الاجتماعي وحماية التوازن العام ، وما دام الطسق يعتبر تشريعاً من الأنفال فمن المعقول أن يعتبر ضريبة نابعة من النظرية العامة في العدالة الاجتماعية وما تضم من مبادئ الضمان والتوازن العام ، وإنما اختصت الأرض بهذه الضريبة الضخمة لأهميتها ولخطورة دورها في الحياة الاقتصادية ، فشرعت هذه الضريبة وقايةً للمجتمع الإسلامي من أضرار الملكية الخاصة للأرض التي مُنيت بها المجتمعات غير الإسلامية ، ومقاومةً لمآسي الريع العقاري التي ضجّ بها تاريخ الأنظمة البشرية ودوره في إشاعة الفروق والتناقضات وتعميقها . ويشابه الطسق على هذا الأساس الخمس الذي فُرض ضريبةً على ما يستخرج من المعدن » .

[ثم قال] : « يمكننا أن نردّ أحدهما [= التفسيرين] إلى الآخر في نظرة أشمل وأوسع ، فنفسر الطسق بأنه ضريبة سُمح للإمام بفرضها لأغراض الضمان والتوازن ، وحماية الأفراد الضعفاء في الجماعة ، ونفسر هذه الأغراض نفسها وحتمية تنفيذها على الأفراد الأقوياء بما للجماعة من حقّ عامّ مسبق في مصادر الطبيعة يجعل لها على الأفراد الذين يحيون تلك المصادر ويستثمرونها الحقّ في حماية مصالحها وإنقاذ ضعفائها » ^(٢) .

الهوامش

(١) البقرة : ٢٩ .

(٢) اقتصادنا : ٥٣٣ - ٥٣٥ .

أثر^(١)

أولاً - التعريف :

لغة :

الأثر - كما ذكر ابن فارس - له ثلاثة أصول^(٢) :

١ - تقديم الشيء ، يقال : أثرتُ بأن أفعلَ كذا ، معناه : أفعله أول كل شيء ، ومنه الإيثار .

٢ - ذكر الشيء ، يقال : أثرتُ الحديث أثراً - من باب قتل -

نقلته ، والأثر اسم منه ، وحديث مأثور ، أي منقول^(٣) . وفي

اللسان : « حديث مأثور ، أي يُخبر الناسُ به بعضهم بعضاً ، أي ينقله خلف عن سلف »^(٤) . وقال

الراغب : « أثرت العلم : رويته ، وآثره أثراً وأثارة وأثرة ، وأصله :

تَبَّعت أثره »^(٥) .

٣ - رسم الشيء الباقي ، قال

الخليل : « والأثر بقية ما ترى من كل شيء وما لا يرى بعد ما يُبقي عُلقة »^(٦) . « وأثر

الدار : بقيتها . والجمع : آثار ، مثل سبب وأسباب »^(٧) . « والآثارة :

البقية من الشيء ، والجمع : آثارات »^(٨) . « وأثرت فيه تأثيراً

جعلت فيه أثراً وعلامة »^(٩) .

اصطلاحاً :

١ - وقد ورد عنوان (الأثر) على لسان الفقهاء بمعنى المنقول ،

لكن لا مطلقاً بل مرادهم خصوص ما نُقل عن النبي ﷺ والأئمة

المعصومين ﷺ .

٢ - كما أنهم استعملوا عنوان (الأثر) بمعنى بقية الشيء ، وفي

بعض الموارد تصدّوا لبيان معناه ،
ففي بحث الطهارة كالاستنجاء
اصطلح جماعة من الأصحاب ^(١٠)
تبعاً للشيخ ^(١١) على ما يبقى في
المحلّ بعد إزالة عين النجاسة بالأثر .
وقد اختلفوا في بيان حقيقة الأثر
وما هو المراد به على أقوال :

١ - إته الأجزاء اللطيفة العالقة بمحلّ
النجاسة والتي لا تزول إلاّ
بالغسل ^(١٢) .

ومرجع ذلك إلى ما ذكره المحقّق
الثاني من أنّه ما يتخلّل المحلّ عند
التشيف والمسح ^(١٣) .

واختاره المحقّق النجفي ، قال :
« والتحقق أنّ المراد بالأثر :
الأجزاء الصغار اللطيفة كما فسّره
بذلك بعضهم ، بل قد يقال : إته
المفهوم منه عرفاً إذا قيل : بقي أثره
أو لم يذهب أثره ، بل قد يرجع إليه
تفسير اللون ؛ إذ الظاهر أنّه لا
يريد اللون الصبغي ، وعن المصباح
المنير أنّه قال : استنجيت : غسلت
موضع النجو أو مسحته بحجر أو

مدر ، والأوّل مأخوذ من استنجيت
الشجر إذا قطعت من أصله ؛ لأنّ
الغسل بالماء يزيل الأثر ، والثاني
مأخوذ من استنجيت النخلة إذا
التقطت رطبها ؛ لأنّ المسح لا يقطع
النجاسة ، بل يبقى أثرها . وهو
ظاهر فيما قلناه » ^(١٤) .

واختاره أيضاً الشيخ الأنصاري
قائلاً بأنّه أوضح التفاسير ^(١٥) .

٢ - وعبر بعضهم بأنّها الأجزاء
الصغار التي لا تحسّ ^(١٦) . والظاهر
أنّ المراد عدم الإحساس بالبصر
للطاقتها وإنّ أحسّ بها باللمس ،
وإلاّ فمن أين يعلم بقاؤها
وزوالها ؟! فيرجع حينئذٍ إلى ما
سبق ^(١٧) .

٣ - إته الرطوبة المتخلّفة بعد قلع
الجرم . وردّ بأنّها تعتبر من العين ،
وليست أثراً لها ^(١٨) .

٤ - إنّ المراد بالأثر اللون ^(١٩) ،
وكأنّه أخذ من قول الكاظم (عليه السلام)
لأمّ ولد لأبيه لما غسلت ثوبها من
دم الحيض فلم يذهب أثره :

٣ - وقد يستعمل الفقهاء (الأثر) أيضاً بمعنى العلامة ، وهو أحد المعاني اللغوية المتقدمة فيقال : عليه آثار الإسلام أو أثر الاستعمال .

٤ - وقد ورد عنوان الأثر أيضاً في كلمات الفقهاء بمعنى النتيجة وما يترتب على الشيء من الأحكام الشرعية أو المسؤولية والتبعة من قبيل قولهم : الأثر المترتب على العقد والأثر المترتب على جريان الأصل ، والأثر المترتب على كل طرف من أطراف العلم الاجمالي ونحو ذلك من إطلاقات الفقهاء والأصوليين ، وهذا معنى اصطلاحياً خاص .

٥ - وقد يستعمل الأثر بمعنى الصفة الحاصلة للشيء كخياطة الثوب وغزل القطن ونسج الغزل ونحوها فتقابله العين (٢٧) .

ثانياً - الألفاظ ذات الصلة :

علامة : العَلَم : الأثر الذي يُعلم به الشيء كَعَلَم الطريق وَعَلَم الجيش ،

« إصبعيه بمشق (٢٠) » (٢١) ؛ فإنّ الظاهر أنّ المراد بالأثر فيه اللون (٢٢) .

٥ - واستظهر الأردبيلي كون الأثر بمعنى الرائحة (٢٣) . إلّا أنّ أكثر عبارات الفقهاء صريح أو ظاهر كالصریح في خلاف ذلك ، وأنّ المراد بالأثر غير الرائحة (٢٤) .

٦ - إثمه النجاسة الحكميّة الباقية بعد إزالة العين (٢٥) ، فيحتاج إلى غسل آخر . ولعلّ صاحب هذا القول استفاده من ذيل رواية الحسين بن أبي العلاء : عن الثوب يصيبه البول ؟ قال : « اغسله مرتين : الأولى للإزالة ، والثانية للإبقاء » (٢٦) بحمل الإزالة على إزالة العين ، والإنقاء على إزالة النجاسة الحكمية .

لكنّ المستفاد من مجموع كلماتهم أنّ الأثر عبارة عمّا يتخلّف من الشيء ممّا ليس له جرم ، ولذلك جعلوه في مقابل العين .

بخلاف المسح بالأحجار حيث يكفي إزالة العين حسب (٣٠).

(انظر : استنجاء)

٢ - إنَّ المعتبر في غسل النجاسات والمتنجّسات بالماء زوال أعيانها بحيث لا يبقى منها أجزاء على المحلّ ولو كانت دقيقاً ، ولا عبرة بعد ذلك بالألوان والروائح ونحوهما من الآثار (٣١) . (انظر : غسل)

٣ - هل يعتبر في التطهير بالأرض زوال الأثر كما يعتبر زوال العين أم لا ؟ فيه قولان (٣٢) .

(انظر : مطهّرات ، أرض)

٤ - اختلف الفقهاء في جواز استعمال الحنّاء لقاصد الإحرام قبله إذا بقي أثرها إلى ما بعد الإحرام ، وكذا في جواز التدخين بالطيب أيضاً بعد اتّفاقهم على الحرمة لو استعمل كلاّ منهما في حال الإحرام (٣٣) .

(انظر : إحرام)

٥ - إذا انمحت آثار التحجير ، فإن كان من جهة إهمال المحجر بطل

وجمعه أعلام (٢٨) ، وعليه : فهو والأثر مترادفان ، ويؤيّد هذا المعنى ما تقدّم عن بعض أهل اللغة من قوله : أثرت فيه تأثيراً جعلت فيه أثراً وعلامة ، إلّا أنّ بعض أهل اللغة فرّق بين الأثر والعلامة بأنّ أثر الشيء يكون بعده وعلامته تكون قبله ، يقال : الغيوم والرياح علامات المطر ، ومدافع السيول آثار المطر (٢٩) .

ثالثاً - الحكم الاجمالي ومواطن البحث :

لما لم يكن للأثر معنىً واحد في استعمالات الفقهاء لذلك فسوف نذكر أحكام كل معنى تحته :

١ - الأثر بمعنى المنقول :

لا يوجد لدى الفقهاء فرع فقهي يرتبط بهذا المعنى للأثر ، وإنّما الكلام فيه مذكور في علم الدراية .

٢ - الأثر بمعنى بقيّة الشيء :

أ - ذهب المشهور إلى اعتبار إزالة العين والأثر عند الاستنجاء بالماء ،

وهل يجوز ابقاؤها وعمارتها أم لا ،
سيّما مع اشتغال بعضها على
الأصنام والأوثان ؟

٣ - الأثر بمعنى العلامة :

١ - لا خلاف في إجراء أحكام
الشهيد على كل من وجد فيه أثر
القتل من المسلمين ، وأمّا إذا لم
يوجد فيه أثره ففيه خلاف بين
الفقهاء (٣٧) . (انظر : شهيد)

٢ - يكره إمامة المجذوم والأبرص
ونحوهما ، وتشتدّ الكراهة لو كان
أثر المرض ظهر في وجهه (٣٨) .

(انظر : صلاة الجماعة)

٣ - اختلف الفقهاء في حكم الكنز
لو وجده شخص وعليه أثر الإسلام
فهل يحكم لواجده أو يكون بحكم
اللقطة ؟ وهل عليه الخمس أو
لا ؟ (٣٩) . (انظر : كنز)

٤ - إنّ الأشياء المباحة في الأصل
كالصيد والأشجار ونحوهما في دار
الحرب لا يختصّ بها أحد ويجوز
تملكها لكل مسلم ، نعم لو كان

حقّه وجاز لغيره إحياءه ، وإن لم
يكن من جهة إهماله وتسامحه وكان
زوالها بدون اختياره - كما إذا كان
مستنداً إلى فعل الغير أو بسبب غير
عادي كالسيل ونحوه - ففي بطلان
حقّه وعدمه بحث (٣٤) .

(انظر : تحجير)

٦ - لو زالت آثار المسجديّة لم يحلّ
لأحد تملكه أو فعل ما ينافي
المسجدية فيه ؛ لعدم بطلان وقفه
بذلك . نعم لو وقف مالا على
مصلحة كمسجد أو قنطرة أو
نحوهما فبطل رسمها وأثرها بالمرّة
صرف في وجوه البرّ (٣٥) .

(انظر : وقف)

٧ - صرّح بعض الفقهاء بجواز
تخريب آثار القبور التي علم اندراس
ميّتها عدا قبور العلماء والصلحاء
وأولاد الأئمّة (عليهم السلام) (٣٦) .

(انظر : دفن)

هذا ، ويمكن البحث في حكم الآثار
التاريخية القديمة للأمم السابقة ،

٤ - الأثر بمعنى النتيجة ؛ أي ما يترتب على الشيء :

١ - ذهب بعض الفقهاء إلى جواز بيع أرض الخراج كالمفتوحة عنوة تبعاً لآثارها ، وكذا رهنها ووقفها وغيرهما من التصرفات ، خلافاً للبعض الآخر فذهبوا إلى المنع^(٤٤) . (انظر : أرض الخراج)

٢ - للفقهاء في تحديد الرضاع المحرم تقديرات ثلاثة : الأثر والزمان والعدد ، والمراد بالأثر هو ما أنبت اللحم وشدّ العظم ، ويدلّ عليه ما روي عن الإمام الصادق (عليه السلام) من قوله : « لا يحرم من الرضاع إلا ما أنبت اللحم وشدّ العظم »^{(٤٥)(٤٦)} . (انظر : رضاع)

٣ - لا إشكال في وقوع التذكية على كلّ حيوان حلّ أكله ذاتاً وإن حرم بالعارض ، وأثر التذكية فيه طهارة لحمه وجلده وحليّة لحمه لو لم يحرم بالعارض ، وأمّا غير المأكول فما ليس له نفس سائلة لا أثر

عليها أثر الملك كان غنيمة بناءً على الظاهر من كونها ملكاً لأهل الحرب ، نحو ما كان مثله في دار الإسلام كالطير المقصوص والأشجار المقطوعة ونحوهما^(٤٠) .

(انظر : غنيمة)

٥ - يحلّ الطير وغيره بالاصطياد إذا لم يُعلم كونه ملكاً للغير ولو من جهة آثار اليد التي هي أمارة على الملك فيه ، كما إذا كان طوق في عنقه أو قرط في أذنه أو حبل في أحد قوائمه ، فلو علم ذلك لم يملكه الصائد بل يردّ إلى صاحبه إن عرفه وإلاّ يكون بحكم اللقطة^(٤١) .

(انظر : صيد)

٦ - اللحم والشحم والجلد المطروح في أرض المسلمين محكوم بالطهارة والتذكية إذا كان عليه أثر الاستعمال^(٤٢) . (انظر : تذكية)

٧ - لا يشترط في اللوث وجود أثر القتل على المشهور بينهم^(٤٣) .

(انظر : لوث)

أحدها : أن تكون أثراً محضاً كخياطة الثوب بخيوط المالك وغزل القطن ونسج الغزل وطحن الحنطة وصياغة الفضة ونحو ذلك .

ثانيها : أن تكون عيناً محضة كغرس الأشجار والبناء في الأرض البسيطة ونحو ذلك .

ثالثها : أن تكون أثراً مشوباً بالعينية كصبغ الثوب ونحوه (٥٠) ، ويطلب أحكام هذه الأقسام في محله . (انظر : غصب)

٢ - من آداب الدفن أن يضع الحاضرون بعد رشّ الماء أصابعهم مفرّجات على القبر بحيث يبقى أثرها (٥١) .

(انظر : دفن)

للتذكية فيه لا من حيث الطهارة ولا من حيث الحلّية (٤٧) .

(انظر : تذكية)

٤ - من شروط سماع الدعوى أن يكون لها أثر لو حكم على طبقها ، فلو ادّعى مثلاً أن الأرض متحركة وأنكرها الآخر لم تسمع (٤٨) . (انظر : دعوى)

٥ - يجب ذكر السبب في الشهادة بالجرح ، ولا تجوز الشهادة بالأثر لاحتمال كونه غير مسبب عند الحاكم (٤٩) .

(انظر : شهادة)

٥ - الأثر بمعنى الصفة :

أ - لو زادت بفعل الغاصب زيادة في العين المغصوبة فهي على أقسام ثلاثة :

الهوامش

- (١) موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) ٣ : ٤٥٠ - ٤٥٦ .
 - (٢) معجم مقاييس اللغة ١ : ٥٣ .
 - (٣) المصباح المنير : ٤ .
 - (٤) لسان العرب ١ : ٦٩ .
 - (٥) المفردات : ٦٢ .
 - (٦) العين ٨ : ٢٣٦ .
 - (٧) المصباح المنير : ٤ .
 - (٨) معجم مقاييس اللغة ١ : ٥٥ .
 - (٩) المصباح المنير : ٤ .
 - (١٠) الوسيلة : ٤٧ . وانظر : السرائر ١ : ٩٧ . الدروس ١ : ٨٩ .
 - (١١) . المبسوط ١ : ١٦ .
 - (١٢) جامع المقاصد ١ : ٩٤ . المسالك ١ : ٣٠ .
 - (١٣) جامع المقاصد ١ : ٩٤ .
 - (١٤) جواهر الكلام ٢ : ٢٤ - ٢٥ .
 - (١٥) الطهارة (تراث الشيخ الأعظم) ١ : ٤٤٨ .
 - (١٦) كشف الغطاء ٢ : ١٤٩ .
 - (١٧) الطهارة (تراث الشيخ الأعظم) ١ : ٤٤٨ .
 - (١٨) جامع المقاصد ١ : ٩٤ . مفتاح الكرامة ١ : ٤٣ .
 - (١٩) التنقيح الرائع ١ : ٧٢ .
- وعلق الشيخ الأنصاري على هذا القول (الطهارة ، تراث الشيخ الأعظم ١ : ٤٤٧) :
 « وكأن مراده اللون الزائل بأدنى مبالغة في المسح ، وهو الذي حكي عن المنتهى
 والنهاية الجزم بوجوب إزالته ، وإلا فمطلق اللون لا يجب إزالته بالنص والإجماع » .
 (٢٠) المشق أو المشق : طين يصبغ به الثوب . لسان العرب ١٣ : ١١٦ .

- (٢١) الوسائل ٢ : ٣٦٩ ، ب ٥٢ من الحيض ، ح ١ .
- (٢٢) جواهر الكلام ٢ : ٢٤ .
- (٢٣) مجمع الفائدة ١ : ٩١ .
- (٢٤) جواهر الكلام ٢ : ٢٤ .
- (٢٥) حكاية في كشف اللثام ١ : ٢٠٥ .
- (٢٦) المعتبر ١ : ٤٣٥ . وانظر : التهذيب ١ : ٢٤٩ ، ح ٧١٤ .
- (٢٧) جواهر الكلام ٣٧ : ١٥٠ . تحرير الوسيلة ٢ : ١٦٤ ، م ٤٢ .
- (٢٨) المفردات : ٥٨١ .
- (٢٩) معجم الفروق اللغوية : ١٥ .
- (٣٠) الشرائع ١ : ١٨ ، ١٩ . الإرشاد ١ : ٢٢١ . جواهر الكلام ٢ : ٢٢ ، ٤٢ . الطهارة (تراث الشيخ الأعظم) ١ : ٤٤٦ ، ٤٦١ .
- (٣١) جواهر الكلام ٦ : ١٩٨ .
- (٣٢) جواهر الكلام ٦ : ٣١٠ .
- (٣٣) جواهر الكلام ١٨ : ٣٧٤ - ٣٧٥ ، ٤٢٨ - ٤٣٠ . تحرير الوسيلة ١ : ٣٨٩ ، م ٢٧ .
- (٣٤) المنهاج (الخوئي) ٢ : ١٥٩ ، م ٧٤٣ . تحرير الوسيلة ٢ : ١٨٣ ، م ٢٣ . هداية العباد (الكلبايكاني) ٢ : ٢٧٣ - ٢٧٤ ، م ٩٤٨ .
- (٣٥) جواهر الكلام ١٤ : ٩٧ . و ٢٨ : ٤٥ .
- (٣٦) العروة الوثقى ٢ : ١٣٨ - ١٣٩ ، م ٨ .
- (٣٧) جواهر الكلام ٤ : ٩٣ .
- (٣٨) جواهر الكلام ١٣ : ٣٨٣ .
- (٣٩) جواهر الكلام ١٦ : ٢٩ . العروة الوثقى ٤ : ٢٤٦ .
- (٤٠) جواهر الكلام ٢١ : ١٥٤ .
- (٤١) جواهر الكلام ٣٦ : ٢٢٦ ، ٢٢٩ . تحرير الوسيلة ٢ : ١٢٦ ، م ٢١ .
- (٤٢) جواهر الكلام ٦ : ٣٤٧ . و ٨ : ٥٢ . العروة ١ : ١٣٠ - ١٣١ ، م ٦ . تحرير الوسيلة ٢ : ١٣٥ - ١٣٦ ، م ٢٦ .
- (٤٣) جواهر الكلام ٤٢ : ٢٤١ . تحرير الوسيلة ٢ : ٤٧٦ ، م ٦ .
- (٤٤) جواهر الكلام ٢٢ : ٣٤٨ ، ٣٤٩ . و ٢٥ : ١٢٨ - ١٢٩ .

- (٤٥) الوسائل ٢٠ : ٣٨٢ ، ب ٣ ممّا يحرم بالرضاع ، ح ٢ .
- (٤٦) جواهر الكلام ٢٩ : ٢٧١ . تحرير الوسيلة ٢ : ٢٣٨ .
- (٤٧) تحرير الوسيلة ٢ : ١٣٥ ، م ٢٣ .
- (٤٨) تحرير الوسيلة ٢ : ٣٧٠ .
- (٤٩) جواهر الكلام ٤١ : ١٤٥ .
- (٥٠) جواهر الكلام ٣٧ : ١٥٠ . تحرير الوسيلة ٢ : ١٦٤ ، م ٤٢ .
- (٥١) العروة الوثقى ٢ : ١٢٣ .

تقارير ومتابعات

للأنشطة العلمية في المؤسسة الفقهية

على مدار الفصل

المركز الأكاديمي للعلوم والثقافة الإسلامية القسم الثالث

□ إعداد : التحرير

مراكز البحوث التابعة للمركز

إضافة الى ما تقدّم من المعاهد والاقسام ، تنضوي تحت المركز أيضاً مجموعة من المراكز التخصصية الفعّالة تخضع لاشراف مباشر من قبل معاونة البحوث ، ومن المؤمل أن تحوّل في المستقبل القريب إلى معاهد رسمية مع الاحتفاظ بهويتها ، وذلك ضمن الخطة الجديدة لتنظيم هيكلية المركز ، وهي:

١- مركز الثقافة والعلوم القرآنية

أسس هذا المركز سنة ١٩٨٧ م ؛ لهدف منه توجيه وتنظيم حركة البحوث القرآنية وفق مبنى ورؤية جديدة في ذلك ، اتسمت مسيرته في ذلك بالجديّة والمثابرة لتلبية المتطلّبات واحتياجات المرحلة الراهنة .

ابتدأ عمله بإصدار « تفسير راهنما » [= التفسير المرشد] وترقى بالتدرّج إلى التزام المشاريع القرآنية التحقيقية الكبيرة كـ « موسوعة معارف القرآن الكريم » و « معجم القرآن » ، هذا الى جنب ما قام به من تحقيقات تجديدية وما تصدّى له في الاجابة على التساؤلات والردّ على الشبهات المثارة في البحوث

القرآنية .

ومن جملة المشاريع الكبيرة أيضاً التي التزمها المركز والتي هي تحت قيد التنفيذ مشروع دائرة المعارف القرآنية المختصة بالناشئين ، ومعجم القرآن والعلوم .

يعدّ المركز الآن من أكبر المراكز التي تعنى بالدراسات والبحوث القرآنية في البلاد ، وهو يضم ثلاثة فروع :

١ - فرع التفسير .

٢ - فرع الموسوعات .

٣ - فرع البحوث الحديثة .

الأهداف

١ - تنظيم البحوث والدراسات الأساسية والتطبيقية الخاصة بالقرآن الكريم باعتباره أهم مصادر الشريعة .

٢ - البحث في المفاهيم القرآنية العميقة واستلهاهم التعاليم والآليات الكفيلة بحلّ الإشكاليات والمعضلات التي تواجه الإنسان المعاصر .

٣ - بذل الجهود الحثيثة من أجل تدوين التفاسير القرآنية وكذلك تقديم الترجمات القرآنية ذات المضامين الحديثة التي تواكب العصر الجديد وتتماشى في الوقت نفسه مع معايير هذا الكتاب السماوي المقدّس .

٤ - تسهيل حركة الدراسات القرآنية ، وتوفير الإمكانيات اللازمة للمهتمين بالبحوث القرآنية .

٥ - تقصّي الشبهات التي تُثار حول القرآن وتصنيفها والردّ عليها والاجابة على التساؤلات القرآنية .

٦ - ايجاد الارضيات المناسبة للتوافق الفكري في مجال القرآن ، وخلق المناخ المناسب للنقد والتحليل واختلاف الآراء والنظريات حول القرآن والعلوم المرتبطة به .

٧ - نشر المعارف القرآنية والثقافة القرآنية وبسطها لغرض تفعيلها في الوسط الاجتماعي والفردى وذلك من خلال الاستعانة بمختلف الوسائل القديمة والحديثة .

النتائج

قام المركز بنتائج متنوعة ومختلفة كمأ وكيفاً في مجال العلوم والثقافة القرآنية ، أمأ في مجال الاصدارات فقد تمّ اصدار ما يقارب الخمسين مجلداً لعناوين مختلفة في التفسير والمعاجم والموسوعات وغيرها ، كما أن هناك خمسة وعشرين عنواناً لمشاريع لا زالت تحت قيد البحث والتحقيق ، هذا إضافة الى ما أنتج من برامج كمبيوترية متنوعة ، ضمت عناوين مختلفة : « تبيان » ، « صراط » ، « مفردات » ، « بيان » وغيرها ، وأمأ في مجال الندوات العلمية فقد عقد المركز ثلاث ندوات حول الموسوعة القرآنية ، والتفسير الارشادي ، والحوارات العلمية مع الباحثين القرآنيين .

٢ - مكتب الاعلام الاسلامي فرع محافظة خراسان - معاونة البحوث -

شرع هذا الفرع دراساته وبحوثه في عام ١٩٨٨م ، وقد قطع أشواطاً مختلفة في مسيرة التطور والتوسع ، ويضمّ حالياً تسعة أقسام للبحوث ، وخمسة أقسام تنفيذية تضمّ استعدادات وطاقات علمية تتمثل في نحو ٣٠٠ باحث ومحقق يمثلون النخب الممتازة في المؤسسة الدينية (الحوزة) والجامعة في محافظة خراسان ، يتكوّن هذا الفرع من الاقسام التالية :

١ - قسم القرآن الكريم ، ٢ - قسم الفلسفة ، ٣ - قسم العلوم الاجتماعية ،

٤ - قسم الاقتصاد ، ٥ - قسم الفقه ، ٦ - قسم إحياء النصوص والمآثور .

الأهداف

١ - التعرف على الاستراتيجيات والأهداف والبرامج العامة والشاملة لمكتب الإعلام الإسلامي وبخاصة في مجال البحوث والدراسات ، والتحرك ضمن إطارها وبالاستعانة بالإمكانات المتاحة في المحافظة .

٢ - تقديم الدراسات والبحوث في مجالات العلوم الإسلامية وتفعيلها لتلبية الحاجات والمطلّبات الدينية والثقافية للمجتمع .

٣ - تشخيص الانحرافات والشبهات الموجودة في شرائح المجتمع المختلفة وبذل الجهود لتقديم الحلول المناسبة لها .

٤ - عقد الندوات العلمية والمؤتمرات البحثية والعلمية لغرض الإحاطة بآخر المستجدات العلمية في الحقول التخصصية ذات الصلة .

نتائج المكتب

تمّ في هذا الفرع إنجاز ما يقارب المئة مشروع علمي تحقيقي لعناوين مختلفة في الثقافة والمعارف الإسلامية وما يرتبط بها من إصدار كتب ودوريات ، ستون من هذه المشاريع بين من تمّ إصداره وبين من ينتظر دوره في الصدور .

٣- مكتب الاعلام الإسلامي فرع إصفهان - معاونة البحوث -

تأسس قسم البحوث في هذا الفرع في عام ٢٠٠١ م بهدف توفير الأجواء المناسبة للاستفادة من طاقات الباحثين في حقل الثقافة والمعارف الدينية ، لغرض إصدار ونشر النتائج العلمية القيّمة وللإسهام في رفع مستوى الطاقات البحثية الكفوءة في الحوزة العلمية في محافظة إصفهان .

ومن جملة النشاطات التي تقوم بها هذه المعاونة فتح دورات لإعداد

الباحثين ، وعقد الندوات العلمية والتخصصية في الموضوعات المهمة والحديثة ، والاجابة عن الاسئلة ، والرّد على الشبهات الشائعة ، وإجراء البحوث في الميادين المطلوبة في المحافظة .

هذا ، بالإضافة الى ما تقوم به من إصدارات قد تمّ انجاز سبعة منها تحت عناوين مختلفة في ميدان المعارف الدينية ، كما أنّ هناك ثمان عناوين أخرى هي تحت الانجاز ، كلّ ذلك عدا الندوات العلمية الكثيرة التي عقدت تحت عناون ثقافية وفكرية إسلامية مختلفة

٤- مؤسسة انتظار النور الثقافية

رأت هذه المؤسسة النور في عام ١٩٩٨ م ، الهدف من تأسيسها هو إجراء الدراسات والبحوث الأساسية والتطبيقية حول العقيدة المهدوية . تقوم المؤسسة وبالتعاون مع فريق من الباحثين الحوزويين والجامعيين ذوي الاختصاص إلى تناول الجوانب الفكرية والثقافية المختلفة للعقيدة المهدوية في إطار منهجي ومنظم ، من خلال التعريف بشخصية الموعود المنتظر وخصائص عصر الظهور ، وآفاق مستقبل التمدّن الإسلامي ، وتقديم منهج للحياة في الظروف الحالية ، من خلال منظومة فكرية شاملة موحّدة .

لمحة عن عمل المؤسسة

١ - تحليل وغرلة ٢٠٠ ألف سؤال ديني ، واختيار ٢٠ ألف من بينها من الأسئلة الخاصة بالعقيدة المهدوية وتصنيفها ضمن ١٢٠ محوراً .

٢ - تشكيل لجان بحثية للاجابة عن هذه الأسئلة وتهيأة الأرضية المناسبة للبحوث والدراسات (لجان الحديث وعلم الكلام والقرآن الكريم ، والعلوم السياسية والعلوم الاجتماعية) .

٣- دراسة وتحقيق ١٥ دورة من التفاسير الإسلامية واستخراج وجمع آراء

المفسّرين حول العقيدة المهدوية .

٤ - متابعة واستخراج المصادر الحديثة المتقدّمة (حتى القرن الثامن)
ودراستها وتبويبها وتنظيمها .

٥ - بحث ودراسة موضوع العقيدة المهدوية ، وتقديم البحوث العلمية
المستندة إلى الأسس الكلامية.

٦ - دراسة موضوع المنجي والموعود في تراث سائر الأديان وإيجاد خلايا
دراسية لمتابعة وتقصّي هذه العقيدة في مناطق العالم المختلفة مثل شبه القارة
الهندية والقفقاز والبلقان والمشرق العربي والبلدان العربية في شمال أفريقيا
وأفغانستان وغيرها من الدول .

٧ - متابعة مشروع دراسة مواطن الضعف في الثقافة المهدوية في الأبعاد
التاريخية والسياسية والاجتماعية والتربوية والسلوكية .

٨ - عقد مؤتمر سنوي تحت عنوان (حوار في العقيدة المهدوية) والذي
يبحث موضوعات من قبيل : المباحث العامة في العقيدة المهدوية ، المهدوية
ومستقبل البشرية ، الظروف الممهّدة للظهور واقامة الحكومة العالمية ، العدالة
المهدوية والكرامة المهدوية.

٩ - عقد ما يربو على ٣٠ ندوة علمية.

١٠ - التمهيد لعقد مؤتمر دولي بعنوان المصلح الموعود ، وكذلك عقد ندوة
تمهيدية تسبق عقد ذلك المؤتمر.

١١ - عرض النتائج البحثية والثقافية الخاصة بالعقيدة المهدوية من قبيل
إصدار كتب العقيدة المهدوية التي بلغ عددها حتى الآن ١٤ مجلداً تحمل العناوين
التالية : كتاب العقيدة المهدية لطلبة العلوم الدينية (مجلد واحد) ، كتاب العقيدة
المهدية للشباب (٤ مجلدات) ، كتاب العقيدة المهدية للناشئة (٤ مجلدات) ،

قصص في العقيدة المهدوية للأطفال (٤ مجلدات) ، المجموعة الكاملة للخطب والأحاديث الخاصة بمؤتمر حوار العقيدة المهدوية (مجلد واحد) .

١٢ - المساهمة في إنتاج حوالي ٣٠٠٠ دقيقة من البرامج الإذاعية والتلفزيونية (في القنوات المحليّة والخارجية) .

الأهداف

١ - شرح العقيدة المهدوية ونشرها باعتبارها منظومة فكرية شاملة واستراتيجية في الفكر الشيعي .

٢ - تعميق وإثراء الدراسات والبحوث في مجال العقيدة المهدوية وإعادة صياغة ذلك بما يتناسب مع شروط ومقتضيات العصر والجيل الجديد .

٣ - بذل الجهود من أجل عرض وتفعيل العقيدة المهدوية ومسائل الانتظار في آخر الزمان بشكل علمي وعقلاني في المحافل العلمية العالمية المعاصرة .

٤ - بذل الجهود من أجل تغيير العواطف الساذجة والسطحية إلى علم ووعي ومعرفة عميقة بين أوساط المجتمع المختلفة .

٥ - تنقية وتهذيب المعارف المهدوية من آفات التحجّر والخرافات والأفكار الالتقاطية ، وعرض المعارف المهدوية الأصيلة الصحيحة بشكل عملي في المجالات السياسية والاجتماعية والثقافية .

٦ - رصد الشبهات والمسائل المثارة حول العقيدة المهدوية وبذل الجهود لتقديم إجابات غنية وعميقة وعقلانية لهذه الشبهات .

٥ - مركز المعلومات والوثائق الإسلامية

جاء تأسيس هذا المركز نتيجة للخبرات المعلوماتية لمكتب الاعلام الاسلامي في المجال الديني التي تراكمت لأكثر من عشرين سنة . وفي هذه الفترة بذلت

معاونية البحوث في المكتب المذكور جهوداً كبيرة ومتنوعة في مجال التكنولوجيا المعلوماتية والاتصالات (ICT) ، نذكر منها على سبيل المثال : تأسيس موقع بلاغ ، وموقع شارح على الشبكة العالمية (الإنترنت) ، إنتاج البرامج الكمبيوترية المختلفة ، تدوين معجم العلوم الإسلامية (Thsaruse) ، معاجم وثائقية للعلوم ، تأسيس المكتبة الرقمية الإسلامية ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى كانت هناك حاجة ماسة لتأسيس مركز تخصصي لتنظيم المعلومات والوثائق العلمية الإسلامية ، ومن هذا المنطلق تأسس هذا المركز ضمن التشكيلات الإدارية الجديدة لمكتب الإعلام الإسلامي ليضطلع بهذه المسؤولية الخطيرة .

جدير بالإشارة إلى أنه ولأول مرة يقوم الاخوة الأفاضل من الباحثين في الحوزة الدينية بتحقيق معجم مصطلحات العلوم الإسلامية في قسم المعاجم وبإشراف أساتذة كبار من الحوزة والجامعة ، وحصل هذا المعجم على تأييد منظمة اليونسكو للتربية والثقافة والعلوم .

يتألف هذا المركز من ثلاث مديريات هي :

- ١ - مديرية تنظيم المعلومات .
- ٢ - مديرية المكتبة الرقمية والمواقع المعلوماتية .
- ٣ - قسم التكنولوجيا المعلوماتية والاتصالات .

الأهداف

- ١ - تدوين وإكمال معجم مصطلحات العلوم الإسلامية بالإضافة الى معاجم وثائقية لتلك العلوم كإطار وركن أساسي للمعلوماتية الدينية الحديثة .
- ٢ - تجديد التعرّف على المصادر والوثائق الإسلامية والمواضيع ذات الصلة

بهذا المضمّار (المكتوبة والصوتية والمرئية . . . إلخ) والتعريف بها في قوالب علمية معيارية .

٣ - تنظيم وتصنيف المعلومات الدينية وإنتاج البرامج المناسبة للعرض في الأوساط المعلوماتية والاتصالات .

٤ - التعرّف على أحدث المواصفات العلمية والمهارات المعلوماتية لتوظيفها في المجالات المعلوماتية للبحوث الدينية .

النتائج

صدر عن المركز لحدّ الآن خمسة عناوين لمعاجم مختلفة ، تضمّنت مواضيع شتى من العلوم الاسلامية والعلوم ذات الصلة ، كعلوم القرآن والفلسفة والمنطق والكلام وغيرها ، كما أنّ هناك أربعة عناوين أخرى معدّة للنشر تنتظر دورها في الاصدار ، إضافة الى تسعة عناوين أخرى تحت قيد البحث والتحقيق ، الى جنب هذا قام المركز بعقد عدّة ندوات علمية مختلفة في المجالات ذات العلاقة بالمعلومات والوثائق الاسلامية .

٦ - مركز الإجابة عن الأسئلة الدينية

بهدف إقامة قنوات اتصال مع المخاطبين ونقل المعلومات والاجابة عن الأسئلة المثارة في الحقل الديني والتشاور في المسائل التربوية والأسرية ، استُحدث المركز الخاص بالإجابة عن الأسئلة الدينية عام ١٩٨٣م في معاونية البحوث التابعة لمكتب الإعلام الإسلامي ، فكان مورد التأييد والاستقبال من قبل شرائح المجتمع . ولعلّ هذا المركز هو الأول من نوعه في البلاد بعد قيام الثورة الإسلامية والذي يتولّى مهمّة الاجابة عن الأسئلة الدينية ، وقد استطاع توسيع نشاطاته تدريجياً ؛ وذلك بالاستعانة بمختلف الوسائل في حقل الاتصالات ، وهو يقدّم خدماته للسائلين عن طريق المراسلة أو المكالمات الهاتفية أو شبكة

الإنترنت وبأسرع وقت ممكن .

يضمّ المركز عدّة لجان تخصصيّة ، تمّ دمجها جميعها لتصبح مركزاً واحداً ضمن التشكيلات التابعة لمركز العلوم والثقافة الإسلامية ، وهذه الأقسام :

١ - قسم الأخلاق والتربية

٢ - قسم الفقه والحديث

٣ - قسم التاريخ والسيرة

٤ - قسم الفلسفة وعلم الكلام

الأهداف

١ - التعريف بالفكر الاسلامي الأصيل ؛ وذلك عن طريق الإجابة عن الاستفسارات والأسئلة الفكرية لمختلف شرائح المجتمع .

٢ - الدفاع الاستدلالي عن الأصول الفكرية للإسلام والنظام الإسلامي بشكل يتناسب مع المتطلبات العامة للمخاطبين السلوكية والنفسية ويلبّيها على أساس القيم الدينية .

٣ - توجيه البحوث في باقي المعاهد والأقسام التابعة لمركز الثقافة والعلوم الاسلامية صوب الأهداف المرجوة منها ؛ وذلك عن طريق إطلاع تلك المعاهد والأقسام على الأسئلة والشبهات الرئيسية المطروحة والشائعة في المجتمع .

٤ - تعريف الحوزات العلمية الدينية والعلماء والنخب الحوزوية أيضاً على تلك الاسئلة المطروحة والشبهات الشائعة في أوساط الرأي العام ؛ وذلك لوضع النشاطات العلمية والبحثية في مسارها الصحيح في تلبية متطلبات المجتمع الخاصة والعامة .

هذا ، وفي إطار تحقيق الأهداف المرسومة والمرجوة من المركز فقد قام لحدّ

الآن بالاجابة على ما يقارب الـ (١٥٠/٠٠٠) سؤال ديني و (٣٠/٠٠٠) رسالة وردت اليه ، إضافة الى ما أعدّه من إصدارات تنتظر صدور نشرها ، تضمّنت عناوين مختلفة ، كالارتداد وزوجات النبي الاكرم (والدعاء والرهان والقمار ، هذا فضلاً عن الاجابة المباشرة عن الأسئلة الهاتفية التي قد خُصّص لها عشر ساعات يومياً .

٧- مكتب النهضة البرمجية وتنمية العلوم الإسلامية

في ضوء المشروع الذي طرحه مرشد الثورة الإسلامية (دام ظله الوارف) حول نهضة التفكير الحر ونتاج العلم الديني - والذي كان كجواب على الرسالة التي بعثها ثلّة من فضلاء الحوزة العلمية بقم المقدسة الى سماحته - قام مكتب الإعلام الاسلامي وفي إطار رسالته النبيلة في الارتقاء بالحركة الدينية المتجدّدة ونظراً لوجود عدد من أعضاء هيئة أمناء المكتب ضمن الذين وقّعوا على الرسالة المذكورة بعقد جلسة بحضور بعض النخب الحوزوية البارزة ، بعد وصول جواب المرشد على تلك الرسالة مباشرة ، لبحثوا في السبل والحلول العملية لنشر حرية الفكر وإنتاج العلم الديني .

ومع حلول النصف الأول من عام ٢٠٠٤ م انخرطت معاونة البحوث التابعة لمكتب الإعلام الإسلامي بصورة أكثر جدية وفاعلية في هذه النشاطات، وبعد أن حصلت على موافقة هيئة أمناء المكتب بادرت الى تأسيس « مكتب النهضة البرمجية وتنمية العلوم الإسلامية » وطبقاً للأهداف والبرامج التالية :

١ - توفير الأرضية المناسبة لانتاج العلوم الإسلامية وتنميتها وكذلك العلوم ذات الصلة .

٢ - الإعداد لإرساء التفاهم اللازم بين النخب العلمية والدينية بخصوص مقومات إنتاج العلم والنهضة البرمجية .

٣ - تأسيس صيغة ثقافية وخلق التعاطي الفكري بين الباحثين والنخب والمراكز العلمية والدينية .

٤ - دعم وإسناد المفكرين المجددين، والمبتكرين والمنظرين في مجال الفكر الديني .

٥ - توفير الأجواء المناسبة لطرح النظريات والآراء والأفكار الجديدة من خلال تأسيس منبر للفكر الحر والتنظير العلمي

٦ - التعرف على النظريات والآراء المطروحة في مجال العلوم الإسلامية وإعداد الأرضية المناسبة لدراساتها وتنميتها وتعميقها .

النشاطات و النتائج

من جملة فعاليات المكتب ونتاجاته ، هي :

١ - افتتاح موقع على الشبكة العالمية (الإنترنت) تحت عنوان www.danaee.com لغرض تقديم المستجدات العلمية لأصحاب الفكر ، وإقامة قنوات الاتصال والارتباط بين المفكرين ، والافادة من المعطيات الحديثة وتوظيفها ونشر ثقافة إنتاج العلم .

٢ - عناصر النهضة البرمجية، ثلاثة مجلدات (معدة للنشر) .

٣ - نهضة إنتاج العلم من منظار الإمام الخميني تَدْرُكُ ومرشد الثورة الإسلامية (قيد النشر) .

٤ - تدوين مسودة منشور نهضة الحرية الفكرية والنهضة البرمجية .

٥ - استطلاع آراء النخبة حول النهضة البرمجية (معدة للنشر) .

□ إعداد : التحرير



رحيل الفقيد حجة الاسلام والمسلمين الشيخ الإبراهيمي رحمه الله

منذ التأسيس وحتى وافته المنيّة وهو لا يعرف الكلل والسأم ، نشيطاً في سعيه ، حريصاً كل الحرص وبكل ما أوتي من مؤهلات علمية على رفق المجلة وإخراجها بالصورة الأفضل والمحتوى الأكمل . نحتسب ذلك عند الله العليّ القدير ، ونسأله أن يتغمّده بوافر رحمته ويسكنه فسيح جناته وأن يميناً على ذويه بالصبر والسلوان .

إنا لله وإنا إليه راجعون

بمزيد من الأسى والحزن تنعى مجلة فقه أهل البيت عليه السلام فقيدها الراحل سماحة حجة الاسلام والمسلمين الشيخ قاسم الإبراهيمي الذي وافاه الأجل إثر حادث مؤسف ألمّ به وهو بعد في أواسط العقد الخامس من عمره .

وهذا المصاب الجلل فقدت المجلة واحداً من أعضائها التأسيسيين ، الذي واكب مسيرتها

الفقيد في سطور

العراق، ومن خارج العراق أحياناً .
وقد اشتهر في هذا المجال
خصوصاً بعد أن بثت خطابه
على شاشة التلفزيون الذي كان
يعمل آنذاك لساعات محدودة .

حاول النظام البعثي الفاشي
حينها وبعد أن رأى نبوغ الفقيد
توظيف موهباته لخدمة النظام
فدعاه الى ذلك مرغباً إياه بمختلف
الاعراءات فامتنع الفقيد ﷺ عن
ذلك . وعلى أثر ذلك عانى كما
عانى بقية أبناء شعبه من
ضغوطات النظام البعثي واضطهاده
وزجّ في السجون حيث اعتقل
مرتين ، بعدها عزم - كما فعل
الكثير من أبناء الشعب العراقي -
على ترك العراق ، فوقع الاختيار
على ايران ، بعد أن اقنع أفراد
عائلته بهذا الأمر .

شرع في العمل التحقيقي في
منظمة الاعلام الاسلامي في
طهران ، إلا أن هذا العمل لم يدم

الشيخ قاسم بن محمد تقى
معدّل (الإبراهيمي) ، ولد عام
١٩٦٢ م في مدينة (غمّاس)
التابعة لمحافظة الديوانية في العراق .
ابتدأ دراسته بالانخراط في المدارس
الرسمية ، فأكمل المرحلتين
الابتدائية والثانوية ، ثم أتمّ العالية
في معهد التكنولوجيا (قسم
الكهرباء) ، عُرف عن فقيدنا
الراحل حبّه للعلم وطلبه وعشقه
للكتاب منذ صغره ، فكان يحتلي
مع الكتاب وينقطع عما حوله
الساعات ، بل الايام .

إضافة إلى ذلك فقد امتاز ﷺ
بمهارات خاصة وبراعة عالية في
جرأته الأدبية والخطابية فقد
اشترك وهو في الثامنة من العمر في
مسابقات الخطابة والشعر المقامة
لدعم القضية الفلسطينية فحصل
على المقام الأول في العراق لثمان
سنوات ، وقد نال العديد من
الجوائز التقديرية من مختلف مناطق

طويلاً حيث استغرق السنة ، ثم انتقل الى قم المقدسة حيث وجد ﷺ ضالته هناك عندما انخرط في سلك الحوزة العلمية التي سرعان ما ترقى في مراحلها الدراسية وشغف بانتهاال العلوم فيها ، على أيد أساتذة مرموقين ومشهورين وفي مدارس ومعاهد علمية مرموقة تابعة للحوزة في قم وطوى تلك المراحل ، حتى انتهى به المطاف وقيبيل رحيله ﷺ الى التقديم على الدراسات العليا (الدكتورا) ، الا أنه وللأسف حال القدر بينه وبين الوصول الى مرامه في ذاك .

هذا وإلى جانب ذلك كانت لفقيدنا الراحل ﷺ في ميادين العمل العلمي والممارسات التطبيقية صوله وجولة لا يسمح لنا المقام في بسط الكلام فيها في هذا المختصر ، على أن ذلك لا يمنعنا من الإشارة الى أهمها .

فلقد كان الاهتمام الأكبر له ﷺ هو في البحث والتحقيق والكتابة خصوصاً في الفقه والتشريع

الاسلامي .

وكانت بحوثه تتمتع بالأصالة والعمق والسعة بالإضافة الى الصياغة الأدبية العالية ، من هنا اختار دائرة معارف الفقه الاسلامي مركزاً للعمل حيث تركز عمله فيها في محورين : الأول : كاتب وباحث في موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ﷺ .

والثاني : عضو في هيئة تحرير مجلة فقه أهل البيت ﷺ الى جنب عمله فيها كباحث وكاتب أيضاً .

ولم يقتصر عمله البحثي والتحقيقي على دائرة المعارف فقد كانت مقالاته العلمية وبحوثه تنشر في مجلات عديدة منها ، التوحيد ، رسالة التقريب ، رسالة الثقلين ، المنهاج ، الاجتهاد والتجديد ، مضافاً الى بعض نشاطاته العلمية المتنوعة ، منها : كونه استاذاً للفقه في جامعة العلوم في قم وإشرافه بصورة غير رسمية على عدد من الرسائل العلمية ، بالإضافة الى مهام تبليغية وغيرها .

أما عن الحادث المفجع الذي أودى بحياته ﷺ فهو حادث سفر حدث بانقلاب المركبة التي كان يستقلها أثناء رجوعه من زيادة العتبات المقدسة في العراق متوجّهاً الى إيران على مقربة من مدينة نهاوند عصر يوم الجمعة المصادف ٩ / ١١ / ٢٠٠٧ م .

هذا وفي آخر المطاف نتقدم

بالشكر الجزيل لسماحة الشيخ محمد صادق معدّل الإبراهيمي شقيق المرحوم الفقيد على ما أرفدنا به من المعلومات الشخصية عن حياة الفقيد سائلين من العليّ القدير أن يمنّ عليه وعلى بقية ذوي الفقيد بالصبر والسلوان وأن يتغمّد فقيدنا بوافر رحمته ، إنّه سميع مجيب .

الملتقى السنوي التاسع لأساتذة الحوزة (٢)

بحضور جمع غفير من الشخصيات العلمية وأساتذة السطوح والبحوث العالية في الحوزة العلمية تم انعقاد الملتقى السنوي التاسع لأساتذة السطوح والبحوث العالية في مدرسة آية الله السيد الكلبياني قدس سره .

تحدّث في هذا الملتقى سماحة آية الله الشيخ السبحاني ، وآية الله الشيخ المؤمن مدير الشورى العليا للحوزة العلمية، والسيد الحسيني البوشهري مدير الحوزة العلمية في قم المقدسة ، وغيرهم من العلماء والأساتذة .

أشار الشيخ آية الله السبحاني في كلمته الى تأريخ الحوزة في قم وتأسيسها وتطورها بالأخص بعد قيام الثورة الاسلامية المباركة مشيداً بالتوسع والتطور الذي حصل لها على مختلف المجالات ، ثمّ دعا الى اليقظة والحذر من الدعايات التشويهية لمذهب أهل البيت ومواجهتها بحكمة وعقلانية .

وفي إطار تفعيل الحركة العلمية في الحوزة دعا الى تمديد فترة التحصيل وتقليص أيام العطل ، الأمر الذي أكّد عليه في كلمته أيضاً مدير الشورى العليا للحوزة ،

وفعاليات الحوزة على مدار العام
مثباً على التطور الذي طال
الحوزة خلال العام كمأ ونوعاً . ثم
عدّ عدم الاهتمام بالمباحثة العلمية
وضعف الارتباط العلمي بين الطلبة
والاساتذة بالإضافة إلى طريقة
الامتحانات غير المناسبة من
المشاكل وأهم السلبيات في الحوزة.

افتتاح المركز الوطني للاجابة عن الأسئلة الدينية^(٣)

العلمية في تثقيف المجتمع دينياً ،
بالاضافة الى الوقوف بوجه
الغزو الفكري وحملات الدعاية
والتشويه ، ومن هنا اعتبر أن
تأسيس مثل هذه المراكز من
الامور الضرورية ، خاصة في
الوقت الحاضر الذي بلغت فيه
مواقع الانترنت التي تعمل على
إفساد الشباب المسلم فكراً
وأخلاقياً الملايين .

كما أكد على توسيع شبكة
الاتصال لتشمل خارج البلاد
بالاضافة الى الداخل .

أمأ مدير الحوزة العلمية في قم
فقد استهل كلمته بالحديث

كما أشار بدوره إلى مسألة عدم
كفاءة بعض أساتذة البحوث العالية
مؤكدأ على ضرورة معالجتها
ومتابعها للتخلص من أثرها
السلبي على الحوزة والطلبة .

أمأ كلمة مدير الحوزة العلمية
السيد الحسيني البوشهري فقد
استعرض فيها جملة من نشاطات

بمحور كل من رئيس مجلس
الشورى الاسلامي الدكتور حداد
عادل ومدير الحوزة العلمية في قم
المقدسة حجة الإسلام السيد
الحسيني البوشهري وحجة الاسلام
السيد الرباني الخراساني رئيس
مكتب الإعلام الاسلامي في
الحوزة العلمية في قم وجمع من
العلماء والافاضل ، تم افتتاح
المركز الوطني للاجابة عن الأسئلة
الدينية .

وفي كلمته التي ألقاها في مراسم
الافتتاح أشار رئيس مجلس
الشورى الاسلامي الى الدور المهم
والرئيس الذي تلعبه الحوزات

الشريف : « يحمل هذا الدين في كل قرن عدول ينفون عنه تأويل المبطين و... » وخلص منه الى أن وظيفة العلماء هي تبين أمور الدين والحفاظ عليه من التشويه والانحراف . وفي توصياته أكد على أن تكون إجابات المركز عن الأسئلة والشبهات مستفادة من القرآن والسنة وما ورد عن أهل البيت (عليه السلام) وبلغة عصرية .

ومما جاء في كلمة رئيس مكتب الإعلام الاسلامي للحوزة العلمي ، أنه اعتبر الاجابة عن الأسئلة والرد على الشبهات من أهم الوظائف لرجال الدين ، كما

وصف افتتاح المركز بأنه حدث تأريخي في الحوزة العلمية ، ثم تطرق إلى مراحل تأسيس المركز وكيف أنه حصل نتيجة دمج مراكز الإجابة التلفونية والانترنتية والمكاتبية .

أما عن إمكانيات المركز فقد ذكر رئيس معهد العلوم والثقافة الإسلامية في كلمته أن المركز قد جُهِزَ بـ (١١٠) خطوط تلفونية لا تحتاج الى المفتاح في تمام البلاد حال الاتصال .

هذا وقد عُيِّنَ سماعة حجة الإسلام حسين الديباضي الحكمي رئيساً للمركز .

الزكاة وآفاقها المشرقة (٤)

عائقه استلام الأموال الزكوية ومن ثم توظيفها في حل مشكلة الحرمان والفقر بطريقة أكثر فاعلية لا تخرج عن الأطر الشرعية .

إلا أن هذه الطريقة لا زالت مغفولاً عنها في أكثر البلدان الإسلامية ، فمن مجموع (٥٢) دولة إسلامية منضمة الى منظمة

استناداً إلى معلومات معلنة أن ٤٠ ٪ من سكان البلدان الإسلامية يرزحون تحت وطأة الفقر ، مع أن الكثير من الأموال الشرعية العامة ومن جملتها الزكاة يمكن لها أن تلعب دوراً أساسياً في معالجة الحرمان والفقر فيما لو كان هناك تشكيل مؤسسي منظم يأخذ على

المؤتمر الإسلامي هناك فقط (١٣) دولة منها فقط تستفيد الى حد ما من الطريقة المنظّمة ، منها ستة دول وهي : اليمن والسعودية وليبيا والسودان وباكستان وماليزيا حيث تجمع الزكاة فيها بطريقة قانونية منظّمة ، أمّا الدول السبعة المتبقية فيتم ذلك بواسطة مؤسسات خاصة لاستلام الأموال الزكوية ، من قبيل صناديق الاقتراض والسّهام في البنوك الخاصة .

ففي باكستان استفيد من الزكاة كوسيلة لمعالجة الفقر بعد تأسيس وتشكيل هيئة الزكاة عام ١٩٨٠ م ، وفيها تجمع الزكاة بطريقتين : الأول إجباري ، بالاقطاع من أصل الحسابات المصرفية ، والثاني عن طريق المشاركة الاختيارية للناس .

أمّا موارد هذه الأموال الزكوية فتشمل الأوراق النقدية ، والقروض الحالّة ، ورؤوس الأموال التجارية ، والانتاج الزراعي والحيواني .

وبالنسبة للتقسيم والايصال الى المستحقين ، فيتم بطريقة مقنّنة ومنظمة من قبل هيئة الزكاة على نحوين : الأوّل : بواسطة تحويلها كآلات للعمل الى الفقراء الاصحاء والتمكنين من العمل . الثاني : تحويلها كئقد الى الفقراء الذين لا يتمكنون من تمشية أمروهم المعاشية .

وفي السودان ديوان الزكاة ، فالأموال الزكوية ماعدا زكاة الفطرة يجب دفعها الى هذا الديوان بشكل قانوني ، ولصاحب المال الحق في ٢٠ ٪ منه يدفعه لمن يريد . أمّا تشخيص المستحقين وكيفية التوزيع وما هي الأولويات المتبّعة في ذلك ففي عهدة الديوان . أمّا في الجمهورية الاسلامية الايرانية فقد عبّئت الجهود من أجل إحياء مشروع الزكاة في البلاد ، وتمركز العمل على ذلك في محورين : الأوّل : التبليغي ، بتبصرة الناس وتوعيتهم بمسؤولياتهم في هذا الاتجاه وتعريفهم بهذا الواجب الإلهي

للنظر . الأمر الذي سيفتح آفاق
مضيئة لهذه الفريضة الالهية الكبيرة
حتى تأخذ أفضل دور لها خطته
الشريعة على المستويين المادي
والمعنوي .

والمعلومات والاحصاءات
الرقمية التي قامت بها اللجنة شاهد
عدل على ذلك النجاح الكبير .

ففي محافظة إيلام التي لا
يتجاوز عدد سكانها الـ (٦٠٠)
ألف نسمة وبعد مدة قليلة من
تشكيل مركز الزكاة للمحافظة كان
مقدار الاموال الزكوية لعام ١٣٨١
هـ . ش (١٥٥) مليون ريال
تقريباً ، ثم ترقى الى (٢٧٤)
مليون في سنة ١٣٨٢ هـ . ش وفي
سنة ١٣٨٣ هـ . ش أصبح (٨٥٠)
مليون ، وارتفع الى حدود المليار
و (٤١٢) مليون في سنة ١٣٨٤
هـ . ش وفي سنة ١٣٨٥ هـ . ش
بلغ المليار و (٥٥٣) مليون ريال .

الكبير ودوره المهم في حلّ معضل
الفقر والحرمان ، وانعاش الاقتصاد
في البلاد ، لتوسيع نطاق المساهمة
والدعم المادي . الثاني : ايجاد
وتأسيس مؤسّسة وطنية تتبنى
استلام الأموال الزكوية ومن ثم
صرفها في مواردها بطريقة منظمة
بحيث توظف عملياً لايجاد أفضل
دور فاعل لمعالجة مشكلة الفقر
والحرمان في البلاد .

والقدر المسلم الذي يمكن عدّه
أفضل الخطوات في هذا المجال هو
ما قامت به لجنة الامام الخميني
للإغاثة المسماة بـ (كميته امداد
امام خميني) ، فقد قامت طيلة
السنوات الأخيرة بالتخطيط
والبرمجة والتنفيذ في جميع أنحاء
البلاد لمعالجة مشكلة الفقر
بالاموال الزكوية وغيرها ، وقد
تكلّلت جملة نشاطاتها وفعاليتها
بالموفقية والنجاح الكبير الملفت

اجتماع خريجي المركز العالمي للعلوم الاسلامية^(٥)

ملتقى الجمع العالمي للعلوم
الاسلامية بمسؤولي المركز .

اجتمع خريجو المركز العالمي
للعلوم الاسلامية المشاركون في

الأساسية ، ومن هنا شُرع في اجراء طرح منظم لذلك ، ثم حث الطلبة على مضاعفة الجهود وتفعيل حركتهم العلمية للوصول الى ما يؤمل الوصول اليه من نشر التعاليم الدينية وعلوم أهل البيت في أنحاء المعمورة .

وفي تقرير له في بداية الاجتماع تحدّث مدير العلاقات والأمور العامة للمركز عن مجمل النشاطات لخريجي المركز في بقاع العالم المختلفة ، كما تحدّث أيضاً عمّا أعدّه المركز من برامج وطرورات تؤمّن الاتصال بالطلبة في بلدانهم بالطريقة التي تجعل التعاون العلمي أكثر فعالية كمّاً ونوعاً .

تحدّث في هذا الاجتماع رئيس المركز سماحة حجة الاسلام الشيخ الاعرافي عن أهداف المركز ، وأكّد في حديثه على الاهتمام بنشر التعاليم الدينية وعلوم أهل البيت (عليه السلام) على مستوى عالمي ، كما أشار الى وضع خطط وبرامج جديدة من أجل الارتقاء بالنظام التعليمي نحو الأفضل وإيجاد الأرضيات المناسبة لرفع المستوى العلمي للمحققين والطلبة الأجانب في المجالات المختلفة في التعليم والتحقيق والتربية .

اضافة إلى ذلك فقد اعتبر توسعة الارتباط مع خريجي المركز في أنحاء العالم من سياسات المركز

عقوبة من يعتنق الاسلام في أمريكا (٦)

يعتقون ، واقترحت المنظمة في هذا القانون أن تكون العقوبة لهكذا أشخاص هي السجن لمدة عشرين سنة ، وقد أدى هذا الطرح الى تشديد المراقبة على المساجد المروجة للشريعة الاسلامية . هذه المنظمة تعتقد أن إعتناق

جاء في تقرير لوكالة الأنباء مهر نقلاً عن صحيفة التجديد ، أن إحدى المنظمات الامريكية المعدودة في مصاف أعداء الاسلام أعدّت طرحاً تضمن قانوناً يتمّ طبقه معاقبة الأشخاص الذين يعتنقون الإسلام بدلاً عما كانوا

الإسلام يترتب عليه وضعاً خطيراً يهدد النظام في البلد .

يعد هذا الطرح الأول من نوعه في العالم ، وعن قريب يتم تطبيقه في مساجد أمريكا لمواجهة ما يحتسبونه خطراً داخلياً يهدد الدولة .

جاء في بيان هذه المنظمة : أن في هذا الطرح جميع المعلومات

المأخوذة عن أكثر من ٢٣٠٠ مسجد ومدرسة والمرتبطة بذلك في أمريكا تمت بواسطة مأمورين صهاينة ، يطالبون فيها الدولة والناس بتطبيق القانون المذكور ، كما قامت هذه المنظمة بإجراء طرح تجسّسي هدفه التعرف على المدارس والمساجد الفعالة والمروّجة للشريعة الإسلامية .

الاجتماع الثامن عشر للمجمع العالمي للفقه الاسلامي (٧)

تلك الظاهرة كما طالب المشاركون بوضع مشروع يتضمن تعريف الاسلام وبيان اصوله وحقائقه واهميتها باسلوب واضح وصريح بمختلف اللغات ، بالاستفادة من مختلف وسائل الإعلام وشبكاتها العالمية .

ومن حضر الاجتماع عن الجمهورية الاسلامية الايرانية سماحة الشيخ آية الله التسخيري ، الامين العام للمجمع وعدد من اساتذة الحوزة العلمية في قم .

وفي هذه الدورة من الاجتماع تمّ بحث وتحقيق جملة من المسائل

ختم الاجتماع الثامن عشر للمجمع العالمي للفقه الاسلامي أعماله في ماليزيا باصدار بيان اشتمل على احدى عشر فقرة .

أشير في هذا البيان طبقاً لاعلان الرابطة العامة للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب ، الى ظاهرة مواجهة الاسلام وآثارها السلبية على عالمنا اليوم ، وبصدد معالجتها طُلب من البلدان الاسلامية وضع استراتيجية عامة شاملة توظف من خلالها جميع الوسائل السياسية والإعلامية والاقتصادية والاجتماعية لمواجهة

الاسلامي ، حقوق وواجبات المرأة المسلمة ، تفعيل دور الزكاة في محاربة الفقر والحرمان ، سن البلوغ وآثاره على التكليف الشرعية ، العمليات الجراحية ، عمليات التجميل ، حيث تم تحقيقها وبحوثها وبيان أحكامها في الشريعة .

الفقهية الحديثة من قبل المجمع العالمي للفقه الاسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الاسلامي باشتراك أعضائه بالاضافة الى خبراء متخصصين في حقول الاقتصاد والطب من البلدان الاسلامية ، من هذه المسائل ما استحدثت في الفقه

الزواج عن طريق الانترنت^(٨)

أحد المشايخ البارزين في ديوبند قال : في مثل هذه الحالات يكون دور الانترنت دور الوكيل ، باعتبار أن له امكانية الاشراف على اجراء خطبة العقد وكذلك الايجاب والقبول من الطرفين .

جدير بالذكر أن هذا المفتي اعتبر حضور شاهدين على أساس الموازين الشرعية حال الاجراء أمراً ضرورياً .

أجاز العلماء في الهند اجراء عقد الزواج عن طريق الانترنت . أعلنت ذلك وكالة الانباء شيبستان نقلاً عن الموقع نسيج ، أن قسم الفتوى في مدرسة دار العلوم ديوبند في ولاية اوتار برادش الواقعة شمال الهند اصدر فتوى جديدة يصح شرعاً بموجبها إجراء عقد الزواج بين الرجل والمرأة بواسطة الانترنت .

الشيخ خالد صفي الله رحمانى

افتتاح مدرسة اسلامية في فرنسا^(٩)

حصل المشرفون على المدرسة الإذن من الحكومة الفرنسية في ذلك بعد شهر من المباحثات

ابتدأت أكبر مدرسة إسلامية في مدينة ليون الفرنسية عامها الأول في ١١ / ٩ / ٢٠٠٧ م .

والمشاورات .
 الدروس الإسلامية بالاضافة الى
 المناهج الرسميّة في البلاد . أحد
 العوامل في توجه الناس الى هذه
 المدرسة هو ممنوعية ارتداء
 الحجاب الإسلامي في غيرها من
 المدارس الرسميّة .

ضمت المدرسة الإعدادية
 الإسلامية في بداية فعاليتها ١٧٠
 طالب تتراوح أعمارهم بين
 الحادية عشر الى السادسة عشر .
 يدرّس في هذه المدرسة

الهوامش

- (١) الكافي (الكليني) ١ : ٣٨ .
- (٢) صحيفة (أفق حوزة) العدد ١٥٦ : ١ ، ٣ .
- (٣) صحيفة (أفق حوزة) العدد ١٦٠ : ٥ .
- (٤) صحيفة (جمهورية إسلامي) العدد ٨١٠٢ : ٨ .
- (٥) صحيفة (أفق حوزة) العدد ١٦٠ : ٥ .
- (٦) صحيفة (أفق حوزة) العدد ١٥٧ : ٥ .
- (٧) صحيفة (أفق حوزة) العدد ١٥٧ : ٥ .
- (٨) صحيفة (أفق حوزة) العدد ١٥٧ : ٥ .
- (٩) صحيفة (أفق حوزة) العدد ١٦١ : ٥ .

قواعد النشر في مجلة

فقه أهل البيت عليهم السلام

- ١ - ما ينشر في المجلة لا يعبر بالضرورة عن رأي المجلة ولا المشرفين عليها .
- ٢- تستقبل المجلة المقالات الاجتهادية والدراسات الفقهية بشكل عام ، ونقترح أن تكون كتابة المقالات ضمن المحاور التالية :
 - أ - الآفاق الفقهية في القرآن الكريم .
 - ب - الفقه المقارن مع المذاهب الإسلامية .
 - ج - الفقه المقارن مع الفقه الوضعي .
 - هـ - فقه النظريات الاسلامية العامة ، كالنظرية الاقتصادية الإسلامية .
 - و - ما وراء الفقه ، كتتنقيح الموضوعات المستحدثة ، وفلسفة الأحكام .
 - ز - تأريخ الفقه والمدارس الفقهية .
 - ح - المباحث ذات الارتباط الوثيق بالفقه ، كبعض المباحث الأصولية التي تتميز بالأهمية والجدة .

٣ - أن تكون المقالة متناسبة مع مستوى المجلة وأهدافها باعتبارها مجلة متخصصة في دائرة العلوم الفقهية .

٤ - ألا تكون المقالة منشورة أو مرسله للنشر في مطبوعة أخرى .

٥ - للمجلة الحق في إجراء التعديلات المناسبة على المقالات في ضوء سياستها في النشر .

٦ - المجلة غير ملزمة بإعادة المقالات المرسله إليها ، لذا فالأفضل الاحتفاظ بنسخة عن الأصل .

٧ - ترتيب المقالات في المجلة يعتمد على أسس فنية ، وكذا تعيين زمان نشرها .

٨ - للمجلة الحق في إعادة نشر المقالات في عدد آخر إذا ارتأت ذلك أو ترجمتها ، كما أن للكاتب الحق في نشر مقالاته بعد نشرها في المجلة .



القارئ الكريم : إذا كنت راغباً في اقتناء الأعداد القادمة من المجلة فاملاً القسيمة التالية

عليه السلام

مجلة فقه أهل البيت

قسيمة الاشتراك السنوي

الاسم : Name:

العنوان : Address :

FIQH - U - AHLIL BAIT

قيمة الاشتراك السنوي

داخل الجمهورية الإسلامية : (١٢٠٠) تومان

البلدان الأخرى : (٣٠) دولاراً أو ما يعادلها

ترسل هذه القسيمة مع وصل الدفع أو الحوالة على العنوان التالي :

ايران - قم - ص . ب : ٣٧١٨٥/٣٧٩٩

رقم الحساب لداخل البلاد : ١٥١١٠٥٢٢٥٠ بانك تجارت ايران - شعبة انقلاب - قم

رقم الحساب لخارج البلاد : ١٠٠٠١٥ جاري - بانك صادرات ايران - شعبة صفائية - قم

دَعَوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ
وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ
وَأَخِرُ دَعَوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ



GENERAL SUPERVISOR:

Mahmood AL - Hashemi

EDITOR - IN - CHIEF:

Khalid AL - Ghaffuri

EDITORIAL BOARD:

Abbas AL - Ka'bi

Safa - Ad - din AL - Khazraji

Qasim Moaddel AL-Ibrahimi

Haidar Hobballah

Muhammad AL - Rahmani

EXECUTIVE MANAGER:

Ali Assaedi

ADDRESS:

P . O . Box : 37185/3799

QUM - IRAN

Tel : +98 251 7739999

Fax : +98 251 7744387

FIQH - U - AHLIL BAIT

Quarterly Jurisprudence Specialized

VOL. 12 – NO. 47 – 2007 / 1428

Kh_ghaffuri@hotmail.com

فرم اشتراك فصلنامه فقه اهل بيت عليه السلام

فقه اهل بيت عليه السلام

نام و نام خانوادگی / مؤسسه:

مدرك و رشته تحصیلی:

شماره های درخواستی: از شماره تا شماره

نشانی و تلفن:

☐ اشتراك جديد

☐ تمديد اشتراك

كد مشترك

نحوه اشتراك

* جهت اشتراك سالانه، مبلغ ۲۰۰۰۰ ریال به حساب جاری ۱۵۱۱۰۵۲۲۵۰ بانک تجارت،

شعبه انقلاب قم، به نام مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی واریز کنید.

* اصل یا کپی فیش بانکی را به نشانی: قم، صندوق پستی ۳۷۱۸۵ / ۵۵۹، انتشارات مؤسسه

ارسال و یا به شماره تلفن ۷۷۴۵۶۰۸ - ۰۲۵۱ فاکس کنید.

* جهت دریافت شماره های گذشته می توانید با شماره تلفن ۷۷۴۵۶۰۸ - ۰۲۵۱ تماس بگیرید.