كتاب الأرث

فقه الأستدلالي

لمؤلفه

عبد الرحيم الواسعي الزنجاني

Daftar 367

PAIR
Princeton University Library
32101 061979389

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

كتاب الأرث

فقه الأستدلالى

لمؤلّفه

عبد الرحيم الواسعى الزنجانى

حق الطبع محفوظ

شهر رمضان المبارك ١٣٩٧

(ARECAP)
KBL
.W374
1977

این کتاب یکهزار جلد در چاپخانه فردوسی تهران چاپ
و در هشتم آبان ماه ۲۵۳۶ تحت شماره ۱۲۳۱ در کتابخانه ملی ثبت شد
صحافی و طلاکوبی روی‌جلد در چاپخانه بیست‌وپنجم شهریور انجام گردید

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR>
32101 032764712

1503 9500052591 P1648736

بنام خداوند بخشندهٔ مهربان

مقدمهٔ مصحح کتاب

خوانندهٔ عزیز ! کتابی کـه اکنون در دسترس شما قرار گرفته و مشغول مطالعهٔ آن هستید ، به قلم حجت‌الاسلام حاجی میرزا عبدالرحیم واسعی زنجانی در بارهٔ ارث که یکی از شاخه‌های پربار فقه اسلامی میباشد ، نوشته شده است .

ایشان از کودکی علاقهٔ شدیدی به تحصیل علم و دانش داشتند بطوریکه از همان‌زمان دامن همت به‌کمر زده ودرراه رسیدن به هدف مقدس خویش کوشش می‌کنند ، ابتدا علوم سطح را در شهرستان زنجان و قزوین در محضر اساتیـد فن فراگرفته وپس ازحج بیت‌الله‌الحرام بقصدادامهٔ تحصیل درنجف‌اشرف سکونت‌اختیار نموده و مشغول استفـاده از حوزهٔ درس آیت‌الله‌العظمی مرحوم آقا سید ابوالحسن اصفهانی اعلی‌الله مقامه میشوند ، سپس نجف اشرف‌را بقصد مراجعت به میهن عزیز ترك گفته عازم کشور ایران می‌گردند و در زادگاه خویش یعنی شهرستان زنجان اقامت می‌نمایند .

در آن موقع مرحوم آیت‌الله آقا شیخ فیاض یکی از آیات عظام شیعـه در زنجان مشغـول تدریس علوم اسلامی بود که طالبان علم و دانش از محضرشان استفاده میکردند .

حجت‌الاسلام واسعی نیز بااستفاده ازمبحث درسی وعلمی مرحوم آیت‌الله آقا شیخ فیاض (که کلمه فیاض برای آن مرحوم واقعاً اسم بامسمائی بوده) به فیض کامل می‌رسند .

ناگفته نماند که حجت‌الاسلام حاجی میرزا عبدالرحیم واسعی علاوه براین کتاب آثار دیگری نیز از خود به یادگار گذاشته‌اند که انشاءالله با استمداد از خداوند تبارك و تعالی در نظر است یکی پس از دیگری چاپ و منتشر گردد لیکن چاپ کتاب‌الارث یکی از آرزوهای دیرینهٔ ایشان بود که میخواستند هرچه زودتر این کتاب را بصورت چاپ شده مشاهده نمایند.

بنابراین درحدود یك سال و نیم قبل بود آقای حاجی ابوالفضل آهنگری بانی مسجد آهنگران زنجان که از مردان باتقوا و دانش‌دوست بوده و ازدوستان حجت‌الاسلام حاجی میرزا عبدالرحیم واسعی نیز می‌باشند، چاپ و تصحیح این کتاب را به عهدهٔ بنده واگذار نمودند وحتی داوطلبانه حاضرشدند نصف کتاب‌هارا پیش خرید کرده و پس از چاپ به طالبین علوم اسلامی هدیه نمایند، بنده بعلت مشکلاتی‌که چاپ این کتاب دربرداشت با درنظر گرفتن گرفتاری‌های شغلی وغیره که خودم داشتم ابتدا ازقبول این‌کار معذرت خواستم.

مشکل اول این بودکه نویسندهٔ کتاب یعنی حجت‌الاسلام واسعی درتهران تشریف نداشتند تا در موارد ضروری و سؤالات لازم به ایشان مراجعه شود.

مشکل دوم اینکه چون اصل کتاب باخط ریز نوشته شده و رونوشت آن هم حاشیه‌نویسی زیادی داشت، چاپخانه‌ها درخواندن وحروفچینی آن دچار اشکال می‌شدند.

ولی وقتی که کتاب را با دقت مطالعه کردم دیدم موضوع کتاب مربوط به بحث استدلالی در باب ارث یکی از مهمترین ابواب فقه اسلامی میباشد، فقهی که دانشمندان بی‌غرض جهان همگی در برابر آن خاضع وخاشعند، بنا براین خودرا موظف دیدم دراین امر مهم یعنی پیشبرد چاپ این‌کتاب سهیم باشم، به‌امید آنکه در **یوم لاینفع مال و لا بنون** مورد نظر صاحب شریعت قرار گیرد.

لذا بامسافرت به‌زنجان ودرك حضور حجت‌الاسلام حاج‌میرزا عبدالرحیم واسعی چون ایشان واجد صفات و سجایای اخلاقی یك دانشمند متقی وپرهیزکار

بودند از ایشان خواهش کردم مجدداً از روی اصل کتاب یك رونوشت باخطی بهتر ودرشت‌تر برداشته شود. ایشان هم این کاررا به‌عهدهٔ پنج نفر از دوستان وشاگردان خصوصی خود محول فرمودند و بدین طریق پس از پنج ماه کتاب مجدداً رونویسی شده و برای حروفچینی و چاپ آماده گردید.

لیکن پیدا کردن چاپخانه‌ای که حروفچین وارد به‌لغات عربی داشته‌باشد (جزدو سه چاپخانه) مشکل دیگری بود تااینکه باسابقه همکاری و دوستی قدیمی که با مدیر و کارکنان چاپخانه فردوسی داشتم کتاب‌را بـه چاپخانه مذکور بردم و الحق آنان هم انجام این امر دینی را با گشاده‌روئی قبول نمودند.

مطلبی که ناگفته ماند این بود که در مسافرت اخیر اینجانب به زنجان و اعلام اتمام چاپ متن کتاب به حجة‌الاسلام واسعی که خوشبختانه مصادف بود با نیمهٔ‌شعبان، روزولادت صاحب‌العصروالزمان حجة‌بن‌الحسن‌العسکری عجل‌الله تعالی فرجه‌الشریف، وقتی که دوستانشان از پایان یافتن چاپ متن‌کتاب خوشحال بودند تقاضا کردند اجازه دهند درصورت امکان عکسی بیادگار از ایشان‌درکتاب چاپ‌شود حجت‌الاسلام واسعی فرمودند: من کتاب‌را برای رضای خدا نوشتم نه‌برای معرفی خودم، بنابراین نه تنها به‌این امررضایت ندادند، بلکه راضی نشدند درروی جلد کتاب نیزجز نام ونام خانوادگی عناوین دیگری برای ایشان چاپ شود.

در خاتمه از زحمات و فعالیت های کلیه دوستـانی که در پیشبرد چاپ و عرضهٔ این‌کتاب کوشش کرده‌اند مخصوصاً روحانیون محترمی‌که باجدیت و مراقبت شبانه‌روزی خودشان ازروی اصل کتاب رونوشت برداشته‌اند، صمیمانه تشکر نموده وتوفیق روزافزون همگی‌را ازخداوند متعال خواستارم واز خوانندگان عزیز تقاضا دارم بااینکه نهایت دقت درتصحیح این‌کتاب بعمل آمده، درصورتیکه اشتباه چاپی مشاهده شود غمض عین نموده و ضمناً جهت تصحیح بعضی از کلمات، صفحـهٔ بعدرا مطالعه فرمایند.

غلامحسین نادری

خواهشمند است قبل از مطالعهٔ کتاب ، کلمات زیررا تصحیح فرمائید

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۲	۱	بمعنی	معنی
۳	۳	الحدیت	الحدیث
۳	۴	شاذاً لما قلناه	شاذ لما قلنا
۳	۶	هوالنبوة بوصف النبوة	هوالنبی بوصف النبوة
۳	۶	مقام غیره	مقامه غیره
۳	۷	والترکه	والترکة
۹	۳	فهنا	فهذا
۱۵	۷	سیحجیء	سیجیء
۹۶	۱۵	نطیر	نظیر
۱۱۲	۱۲	تازة	تارة
۱۱۲	۱۴	مزبلیة	مزیلیة
۱۱۲	۱۷	یترنب	یترتب
۳۳۸	۲۰	افظهر	فظهر
۳۸۵	۷	السلطلنة	السلطنة
۳۸۵	۱۵	موافقه	موافقة
۳۹۶	۱	الزوح	الزوج
۴۷۱	۱۱	میرات	میراث

فهرست کتاب

عنوان	صفحه
فی بیان الوارث والمورّث	۱
فی تکوّن النطفة عن الحلال والحرام و تأثیرها فی الارث	۷
فی الحجب والموانع عن الارث	۲۰
فی بیان قول المجسمة والغلاة والنواصب والخوارج	۴۳
فی بیان قول المجبرة والمفوضة	۴۴
فی تعریف کفر الاصلی والعرضی	۸۰
فی تقسیم ترکة المسلم والکافر	۸۷
الکلام فی کفر الاستقلالی والتبعی	۱۲۴
هل یرث القاتل العامد عن دیة المقتول ام لا ؟	۱۴۳
فی ارث باقی الورثة عن دیة المقتول	۱۵۸
فی ارث العبد والمولی عنه	۱۶۲
فی ملحقات الموانع	۲۱۳
الکلام فی کیفیة تأثیر السبب	۲۲۴
فی مراتب الارث و طبقاته	۲۷۳
الکلام فی مسئلة الحبوة	۲۸۸
فی الوصیة بالحبوة	۳۰۶
فی اهالی طبقة الثانیة	۳۱۷

فی اهالی طبقة الثالثة	۳۴۴
فی اعمام و اخوال ابی المیت و امه	۳۶۲
الکلام فی کیفیة ارث من اجتمع فیه السببان	۳۶۶
لو طلّق الرجل احدی زوجاته ثم مات واشتبهت المطلّقة	۳۷۹
فی کون تلك الاحکام موافقة للقاعدة	۳۸۵
الکلام فی ارث الزوجین	۳۹۹
الزوجة لاترث من الارث مطلقاً لاعیناً و لاقیمتاً	۴۱۱
فی النکاح المریض	۴۲۰
فی ولاءِ العتق	۴۲۱
الکلام فی اللواحق	۴۵۲
هل یرث اقارب الاب ولد الملاعنة بعد اعترافه ام لا ؟	۴۵۸
فی بیان انواع الخنثی و ارثهم	۴۶۲
الکلام فی الغرقی والمهدوم علیهم	۴۷۱
فی میراث المجوس	۴۸۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد و آله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين من الان الى قيام يوم الدين اما بعد اعلم ان الارث والميراث والتوريث و الوراثة و نحو ذالك من الالفاظ المترادفة و ان كانت متغايرة من حيث الهيأت و لكن متفقات من حيث المادة والاشتقاق فالمعنى الجامع لذالك الالفاظ باعتبار موارد الاستعمال هوالقيام مقام الغير يعنى ان الشخص قام مقام الغير لاجل قيام جهة فيه معه بمعنى ان قيام الشخص مقام الغير بملاحظة قيام جهة التى فيه معه نظير الابن الذى يقال له انه وارث عن ابيه اى قام مقامه فى الجهة التى لها اختصاص بالاب قبل الموت و هى المرجعية بالنسبة الى امواله فبعد الاب يكون الابن مرجعاً للمال ومعلوم ان الوراثة يكون بعد موت الاول لان القيام مقام الغير فرع لذالك ولان الوراثة عبارة عن واجدية الوارث بعد مالم يكن كذالك فيكون المعنى الجامع هوالقيام مقام الغير كما يظهر عن استقراء موارد الاستعمال فان الموارد كثيرة :

منها قوله **العلماء ورثة الانبياء** يعنى ان العلماء يقومون مقامهم من حيث المنصب والخلافة والعلم الذى هو فيهم فكما ان للانبياء خلافة و ولاية على الامور وعلى انفاذ الاحكام فكذا العلماء يقومون مقامهم لاجل قيام الجهات المذكورة

معهم فيكون بمعنى الحديث ان العلماء قائم مقام الانبياء من حيث الخلافة والعلم لامن حيث الاموال والتركة كما لايخفى .

و منها اطلاق الوارث على ابى عبدالله عليه السلام بالنسبة الى الانبياء كما فى زيارة الوارث **السلام عليك ياوارث آدم ونوح وموسى** و معلوم ان المعنى يكون انه وارثاً اى قائماً مقامهم من حيث الخلافة والمنصب والمرجعية الناشئة من العلم يعنى كما ان آدم عليه السلام مثلا خليفة من قبل الله ومرجع للناس فى عصره فكذا مولانا ابا عبدالله عليه السّلام قائم مقامه من ذالك الجهة لامن جهة التركة والاموال لعدم بقاء المال من آدم وساير الانبياء السّلف الى زمانه (ع) ولذا غيّر الاسلوب فى آخر الزّيارة اذا انتهى الكلام الى فاطمة فقال السّلام عليك يـابن فاطمة الزهراء ولم يقل ياوارث فاطمة عليها سلام و ذالك لاجل فقدان الجهة و عدم كونها خليفةً للناس من قبل الله و ان كان لها عليها السّلام جلال ليس فوق جلالها الا جلال الله فكونه عليه السّلام اى ابو عبدالله وارثاً عنهم فى عالم العنصر والجسمانية لاينافى بالاخبار التى تدل على اكتساب الانبياء علومهم عن الائمّة فيكون الائمّة وعلومهم اصلاً بالنّسبة الى الانبياء و علومهم فكيف تكون الائمّة وارثاً عن الانبياء مع ان المناسب بمضمون ذالك الاخبار هو كون الانبياء وارثاً والائمّة مورّثاً لكون علمهم اصلا لان الاخبار ناظرة الى النشأة الروحانية و عـالم الانـوار و اما اطلاق الـوارث على الائمّة للانبياء بالنسبة الى عالم العنصر والجسمانى فلامنافاة بين الاخبار وبين اطلاق الوارث.

ومنها قوله **نحن الانبياء لانورث درهماً ولا ديناراً** فان بعض الاخبار فى ذيل رواية نحن الانبياء لانورّث قوله ما تركنا ضيعة تدّل على عدم ارث اولاد الانبياء عنهم قلنا هذا من كلمات العامّة حتّى يتّم امر غصبهم الفدك عنها يعنى ان الانبياء بوصف النبوّة لايقـوم مقامهم احد من الاحاد من حيث الـدرهم

والدينار بل من حيث العلم والخلافة والمرجعية و اما من حيث الدرهم والدينار فيقوم مقامهم وارثهم نسباً و سبباً من الاولاد و نحوه كما هو نصّ القرآن فأستدلال العامة بذالك الحديث بعد تسليم سنده على عدم ارث اولاد الانبياء ضعيف شاذاً لما قلناه من ان معناه عبارة بان الانبياء من حيث النبوّة لايورث درهماً ولادیناراً لان الموضوع هناهوالوصف فيكون لمأخذ الاشتقاق مدخل فى الحكم فيكون الموضوع هوالنبوّة بوصف النبوّة اى لايقيم مقام غيره من حيث المال والتركه بل من حيث العلم والخلافة والمرجعية فافهم .

ومنها قوله تعالى **الذين يرثون الفردوس** الخ فان الوارثيّة تارة تكون بالفعل كمافى قيام الاولاد مقام آبائهم بعد موتهم وامثال ذالك واخرى تكون باعتبار الصلاح كمافى هذه الاية فان كون اهل الجنة وارثاً من اهل النار مع انّهم ليس مستحقاً للجنة واهلاً لها فى مقام الفعلية باعتبار الصلاحية لانه لاهل النار صلاحية و استعداد لدخول الجنة لواطاعوا الله تبارك وتعالى فبهذا الاعتبار اذا اطاع اهل الجنة يدخلونها فيقومون مقام اهل النار الذين لواطاعوا الله فيدخلونها كما يشهد على ذالك بعض الاخبار الذى يدل على ان النار تعرض لاهل الجنة فيقال لوعصيتم الله تبارك و تعالى لدخلتم النار وتعرض الجنة لاهل النّار بانّه لواطعتم الله لدخلتم فيها فاقامة اهل الجنّة مقام اهل النّار لاجل صلاحيّتهم لدخول الجنّة باعتبار الاطاعة .

ومنها قوله تعالى **الله يرث الارض بعدموتها** فان وراثة الله تارةً تكون باعتبار ان يكون واجداً ما فقده يعنى ان الوارث قبل موت المورّث فاقداً لما ورثه به متى مات المورّث فيكون الوارث واجداً كما هوالواقع فى الممكنات واخرى باعتبار ان الوارث و المورّث كليهما مشتركان فى المرجعية والسلطنة يعنى ان الله تبارك و تعالى مع مخلوقه شريك فى المرجعية والسلطنة بان لكليهما

مرجعية فى الاموال والاملاك غاية الامر خصوصيتها مختلفة بان منشأ مرجعية الله تبارك وتعالى من حيث الخالقية والرّبيّة و منشأ مرجعية المخلوق هو الاسباب المجعولة من الشارع من البيع والصلح والحيازة وغيرذالك فبان تبارك وتعالى شريك مع عبده فى المرجعيّة لانّه تعالى جعل سلطنة لعبده فكونه تعالى شريكاً مع عبده لاعلى وجه النقص بان يكون تبارك و تعالى العياذ بالله فاقداً ثم بعد موت المخلوق يكون واجداً بل على وجه الكمال والنقص للمخلوق فانه تعالى واجد ازلاً وابداً تمام الاشياء غاية الامر انّه تعالى جعل اسباباً لعبده فى المرجعية فاذا ماتت العباد فيتمحض السلطنة والمرجعية التى هى جعلت للعبد ظاهراً له تعالى فبهذا الاعتبار الثانى اطلاق الوارث عليه تعالى صحيح فلابأس به واما اطلاقه عليه بالاعتبار الاول و هو الوجدان بعد الفقدان فممالايجترى عليه المؤمن مع كونه تعالى عمايقول الظالمون والكافرون فاطلاق الوارث عليه تعالى بذالك الاعتبار الثانى صحيح نظير المولى مع عبده فى المخلوق يعنى كما ان للمولى سلطنة على عبده و ما فى يده فيكون المولى مع العبد شريكاً فى المرجعية فاذا مات العبد يكون الوارث هو المولى لقيامه مقام العبد فكذا الله تعالى مع المخلوقات فافهم فانه من مزالّ الاقدام حتى تطلع حقيقة الاحكام :

فالحاصل ان معنى الوراثة هو القيام مقام الغير فى المرجعية و ذالك على قسمين تارة تكون باعتبار الوجدان بعد الفقدان كما فى المخلوقات فان قيام الابن مقام الاب باعتبار ان الاب مرجع للمال و غيره فاذا مات الاب فيقوم الابن مقامه فى المرجعية يعنى ان الابن فى زمان حيوة المورّث اى الاب فاقداً لها وبعد موته يكون واجداً لها فباعتبار الوجدان بعد كونه فاقداً يكون وارثاً اى قائماً مقامه تنزيلا فيكون المورّث اصلا و الوارث فرعاً و اخرى باعتبار الاشتراك فى مفهوم المرجعية يعنى ان الله تبارك وتعالى مع العباد مشترك

فی مفهوم المرجعية غاية الامران نحو سلطنتهامختلفة من حيث كونه فی الله تعالى من حيث الخالقيه والربوبية و فی المخلوق من حيث الحيازة والبيع والصلح و نحوه و كيفيتهما ايضاً مختلفة لان كيفية السلطنة له تعالى من حيث الايجاد والافناء والابقاء و فی المخلوق من حيث الاكل والشرب و التصرفات الاخر فاذامات العباد فينحصر المرجعية لله تعالى وانحصار المرجعية وتمحضها له تعالى لايوجب له الكمال بل الكمال له ذاتی و ابدی فمرجعية بالنسبة لنقصان العبد لا باحتياجه ونقصانه فاطلاق الوارث عليه تعالى بهذا الاعتبار ای المرجعية صحيح لابأس به فاذا كان معنى الجامع للوراثة هو القيام مقام الغير فيتفرع عليه فروعات متكثرة .

منها ان الوراثة لايوجب انتقال المال من المورّث الى الوارث بحيث لواحى الله تبارك وتعالى المورّث فلم يكن له المال والافيلزم ان يكون الوراثة ايضاً من اسباب الانتقال وبطلانه واضح بل كون المال مالاً للوارث من حيث قيامه مقام المورّث نظير الوكيل بالنسبة الى الموكل فالقول بانتقال المال الى الوارث بموت المورّث مما لامعنى له والاكون الموت مع كونه عدمياً من اسباب الانتقال و هو كماترى ثم ان منشأ الوراثة اما سبب و اما النسب و النسب منشائه عبارة عن التكوّن يعنى تكوّن الشیء وتولده عن الشیء الاخر فتكون الشیء عن الاخر يوجب النسب بينهما سواء كان بلاواسطة كالابن والاب اومع الواسطة كابن الابن بلغ مابلغ بالنسبة الى الاب والام فالاب والام كلاهما سببان مستقلان لتكوّن الولد عنهما لان من مجرد ماء الرجال والنساء لم يتكوّن الولد الالمصلحة فلكليهما مدخل فی التكوّن ومن هنا يظهر ضعف قول العامة بان الحسن والحسين ليسا ابناء الرسول بل ابناء امير المؤمنين لان المرئة بمنزلة الوعاء و الظرف ليس لها مدخلية فی تكوّن الولد بل تكونه من ماء الرجال فقط وجه الضعف انه

ليس كذالك كمايقول العامة العمياء لان تكوّن الولدمن كليهما بمعنى ان يخلط مياه الرجال والنساء ثم يتولد ويتكوّن الولد و الافلا فعليهذا يقال لهما عليهما السلام انهما ابناء الرسول و اميرالمؤمنين فمنشأ النسب يكون هوالتكوّن مط اى سواء كان بلاواسطة اومعها .

والحاصل انمعنى الوراثة والارث هوالقيام مقام الغير فيكون الوارث فرعاً عن المورّث الذى هوالاصل فح فلايكون التركة منتقلاعن المورّث الى الوارّث حتى يكون الوارث مالكاً مستقلا عليها كالمورّث بل المورّث لواحياه الله تعالى لكان مالكاً على التركة الموجودة فى يد الوارث ايضاً فح يصح اطلاق المالك على الوارث وعدمه واماجهة اطلاق المالك على الوارث فلاجل قيامه مقام المورّث واما عدم اطلاقه له فلاجل عدم استقلال الوارث للتركة فلوحى المورّث بعدموته لكان مالكاً لهاايضاً فظهران التركة لاينتقل الى الوارث بحيث يكون الوارث مالكاً مستقلاً على التركة بحيث لوحىّ المورث لكان فقيراً لايكون مالكاً عليها ولو فرض انتقال المال الى الوارث فيلزم المنافاة لان مقتضى معنى الارث هوعدم الانتقال والاستقلال لكونه عبارة عن القيام مقام الغير والانتقال يكون عبارة عن الاستقلال لاعن القيام مقام الاخر ينافيه فيلزم ايضاً انيكون الموت مع كونه امراً عدمياً سبباً مملكاً و هوكماترى لان الامر العدمى لايترتب عليه اثر من الاثار بل يكون الاثر مترتباً على امر وجودى ثم ان منشأ الوراثة السببى فهى الزوجية والولاء بمراتبه كماسيأتى واما النسبى فمنشأ حصوله اما من جهة التكوّن واما من جهة الاشتراك فى المبدء فاما التكوّن فهوعبارة عن تولد الشخص عن الشخص لان المتولد كانه قطعة وشطر من المتولد منه فلذا تحصل النسبة بينهما ولوبتعدد الوسايط وطول الزمان والوسايط لايضر فى ذالك المنشأ .

فعليهذا ان آدم عليه السلام لو حيّ لنرث منه وكذالك يرث هو منالاجل حصول النسب بينه عليه السلام و بين تمام المسلمين بواسطة تكوّنهم عنه ولو بواسطة عديدة فالشارع لم يجعل طول الزمان و كثرة الواسطة فى ذالك المنشأ مانعاً عن الارث و اما الثانى اى حصول النسب من جهة الاشتراك فى المبدء عبارة عن الاخوة والاخوات فان الاخ والاخت مشتركان فى المبدء من الاب والام ولذا جعلت بينهما نسبة ونسب فطول الزمان و تعدد الواسطة فى هذا المنشأ يمنع ويضر عن الارث ولذا ليس الارث بين السادات مع انهم فى سلسلة الطولية شيء واحد وابناء هاشم فمناط الارث فى النسب للحاصل من جهة الاشتراك فى المبدء هو صدق النسب عرفاً اذا صدق النسب عرفاً فيصدق ثبوت الارث والافلا .

ثم ان ماذكرنا فى ان منشأ حصول النسب هو التكوّن ولكن لا مطلقاً بل التكوّن الذى حصل عن المحلل لحصول النسب الذى هو منشأ الارث ولو كان التكوّن حاصلاً عن الحرام كالزنا فلايكون منشأ للنسب شرعاً لاعرفاً و لغةً يعنى ان الشارع لم يجعل للتكوّن الحاصل عن الزناء اثراً بل جعله بمنزلة العدم فالتكوّن الناشى عن الحرام وان كان منشأ وسبباً لحصول النسب لغةً وعرفاً و واقعاً ولذا يحرم على الزانى نكاح النسب المتولد عنه بالزنا ولكن ليس منشأ له شرعاً لجعله الشارع بمنزلة العدم و لذا لم يترتب عليه الاثر شرعاً يعنى الارث فمنشأ حصول النسب هو التكوّن للاصل عن المحلل لا الحرام الذاتى والاصلى كالزنا بخلافه ماكان عن الحرام بالعرض كالتكوّن الحاصل فى الحيض وايام الصوم اوالوطى بشبهة فانه وان كان حراماً ايضاً الا انه يترتب عليه الاثر شرعاً و جعله الشارع ذا اثر ولذا يثبت الارث فيه كمالايخفى .

والمقصود ان منشأ النسب احد الامرين احدهما التكوّن والاخرى الاشتراك

فيكون التكوّن منشأ للنسب لكن لا مطلق التكوّن بل التكوّن الخاص وهو الحاصل عن الحلال لا الحرام الاصلي كالزنا واما الحرام العرضي كالتكوّن الحاصل في ايام الحيض والصوم و نحو ذالك فانه وان كان حراماً ولكن الشارع جعله ذا اثر ومنه الارث .

ثم الكلام في ان للوقاع والجماع مدخلية في تحقق حرمة الولد ام لا بل يكفي دخول المني في الرحم ولو بدون الجماع فيقال ان ذالك بعد كون الزنا عبارة عن الادخال والجماع بمحرّم موقوف على ان العلم ان الجماع امر واحد اوامرين عند التحليل العقلي فنقول ان الجماع عنه التحليل ينحل على امرين مستقلين في الحرمة نفس الفعل و دخول المني في الرحم فلكلي هذين الامرين مدخلية في تحقق الولد حراماً فيكون الجماع في عالم التدقيق منحلاً على الامرين المذكورين لانهما قد يجتمعان كان مع وقوع الجماع ودخول المني في الرحم و قد يفترقان كان دخل المني في الرحم بدون الوقاع اووقع الادخال بدون دخول المني في الرحم فح لايكون حرمة الولد منحصراً بنفس الفعل اى الادخال حتى يقال بان تكوّن الولد حراماً لابد من ان يكون بالوقاع والادخال كما هو المناط في تسمية الفعل بالزنا بل حرمة الولد يتحقق بدخول المني في الرحم سواء كان ذالك الدخول بالوقاع مثلا فلم يكن لهيئة الاجتماعية من الادخال والدخول مدخلية في تحقق حرمة الولد بل المدخلية لدخول المني في الرحم ولو بدون الوقاع ولو كان بالجذب و نحوه فاذا كان المناط في حرمة الولد هو دخول المني فيه فنقول ان الرجل انزل المني حراماً يعني استمنى بقصد ان تدخله الاجنبية في رحمها ثم ادخلتها المرئة في رحمها فتكوّن من ذالك النطفة ولد فيكون ذالك الولد حراماً وان لم يطلق عليه ولد الزنا فلا يرث لا من الاب و لا من الام لتولده

من الحرام قلنا ان المناط فى الحرمة هو دخول المنى فى الرحم ولو بدون الفعل يعنى ولو انزل الرجل منياً حراماً اى الاستمناء و لكن دخل ذالك المنى فى رحم المرئة بوجه الحلية بغفلة او بشبهة فتكّون منه الولد فهنا الولد حلال يرث من الاب والام لتولده حلالا من الاب و الام و اما الحلية فى طرف الام فواضح لدخول المنى فى رحمها غفلةً بدون القصد و العمد كما هو المفروض و اما فى طرف الاب وان فعل حراماً اصلياً فى انزاله لاجل الاستمناء ولكنه لايجعل الولد حراماً و اما لو انزل الرجل منيه بقصد ان تدخله المرئة فى رحمها ثم دخل المنى فى رحمها غفلةً ايضاً فذالك ايضاً نظير سابقه فى ان المتكّون عنه ولد حلال لان الاب وان فعل حرامين احده اصلى وفعل الحرام الاصلى ليس له مدخلية فى كون الولد حراماً بل مدخلية فى ثبوت العقاب فقط و هو الاستمناء و مقدمى و هو القصد لان مقدمة الحرام حرام بلاريب لكونه اعانة على الاثم بدخول ذالك المنى فى رحم مرئة من النسوان و لكن بقاء حرمة ذالك الحرام المقدمى موقوف على حرمة ذى المقدمة الذى هو دخول المنى فى الرحم ولم يحصل منا لان المفروضة وقوعه على غفلة فح لم يبقى الحرام المقدمى فى حرمة حتى يكون الولد حراماً بل الولد حلال فيرث منهما و اما لو انزل المنى غفلةً او فى النوم ثم ادخلته المرئة فى رحمها عمداً فحينئذ يكون الولد بالنسبة الى الرجل حلالاً وبالنسبة الى المرئة حراماً والحاصل ان الرجل والمرئة اما عامدين فى انزال المنى وادخاله فى الرحم او غافلين او احدهما .

والمقصود ان هيئة الاجتماعية من نفس الادخال و من دخول المنى فى الرحم ليس بشرط فى كون الولد حراماً بل يكون الولد حراماً بدخول المنى فى الرحم ولو بدون ادخال الرجل على المرئة وان كان الاطلاق ينصرف الى دخول المنى فى الرحم مع جماع الرجل ولكن ذالك الانصراف يكون من باب

غلبة الوجود لايضر على دخول المنى فى الرحم بدون الجماع لكونه فرداً نادراً لان الانصراف يضر فى صورة كون الفرد النادر مشكوكاً من حيث الحكم وهنا ليس كذالك لان الفرد النادر هنا هو دخول المنى فى الرحم بدون الجماع معلوم فى الحرمة .

والحاصل ان الجماع ليس له مدخلية فى حرمة النسب فيكون الولد حراماً لان الجماع الذى هو عبارة عن الزنا ينحل عند التحليل الى امرين احدهما نفس الفعل والعمل وثانيهما هو دخول منى الاجنبى فى رحم اجنبية وكل واحد منهما موضوع مستقل يترتب عليه الحكم الا ان الاول منهما يطلق عليه الزنا بخلاف الثانى فانه و ان كان حراماً ايضاً و لكن لايطلق عليه الزنا حتى يترتب عليه حكم الزنا لان الزنا عبارة عن الادخال عمداً فذالك الامران تارة يجتمعان كان يكون الادخال والدّخول كلاهما معاً واخرى يفترقان كان يكون الجماع بدون الانزال بان يكون حرمة الولد فى تكوّنه منحصراً بالجماع بل يتحقق حرمة الولد بدخول المنى فى رحم الاجنبية بدون الجماع ايضاً فتعرض الشارع فى - الاخبار بحرمة الولد بسبب الزنا وعدم تعرضه بذالك لالاجل انحصار حرمة الولد على تكوّنه من الجماع بل من باب غلبة الوجود بمعنى ان تكوّن الولد فى - الجماع يكون غالباً من تكوّنه بدخول المنى فى الرحم بدون الجماع بل بالجذب و نحوه فاذا لم يكن للجماع مدخلية فى حرمة النسب والولد فيكون هناك ثلاثة امور .

احدها خروج المنى عن الصّلب .

و ثانيها نفس الادخال والجماع .

و ثالثها دخول المنى فى رحم الاجنبية .

متى تحققت هذه الامور الثلاثة فلاريب فى حرمة الولد لعدم التّوريث

من الاجنبى والاجنبية الا انّه فعل حرام اوحصل دخول المنى فى الرّحم بدون الادخال والجماع فهو يتصور بصور عديدة .

الاولى ان الاجنبى انزل المنى بسبب الاستمناء مع قصد دخوله فى رحم اجنبية من النسوان ثم ادخلته المرئة فى رحمها عمداً فتكوّن منه الولد فهذا الولد ولدحرام بلااشكال فلايرث لامن الرجل ولامن المرئة .

والثانية مالونزل المنى عن الرجل فى غفلة يعنى فى النوم مثلا ثم دخل المنى ذالك فى رحم المرئة الاجنبية عن غفلة ايضاً فالولد المتكوّن عنه ولدحلال من الطرفين فيرث منهما .

والثالثة مالوكان الرجل عامداً فى انزاله المنى بالاستمناء على دخوله فى رحم اجنبية ثم دخل ذالك المنى الخارج عن حرام فى رحمها عن غفلة بدون حصول العمد فى المرئة فالولد المتكوّن هنا ولد حلال بالنّسبة الى كلّ واحد من الرجل والمرئة امّا بالنسبة الى المرئة فواضح لكونها غافلاً وجاهلاً وامّا بالنسبة الى الرجل فلانّه وان كان عامداً وعالماً على الانزال مع القصد بدخوله فى الرحم لكن فعل حرامين احدهما الحرام الاصلى وهو حرمة الاستمناء و ثانيهما الحرام المقدمى وهو القصد فى انزاله على دخول المنى فى رحم المرئة و اما الحرام الاصلى فلامدخل له فى حرمة الولد بل المترّتب عليه هو العقاب و اما الحرام المقدمى اى القصد المذكور فحرمته لاجل كونه اعانة على الاثم موقوف على تحقق الاثم الّذى هو عبارة عن دخول المنى فى رحم المرئة عن عمده او علمها و هنا ليس كذالك لان المفروض هو الدخول لاعن عمد وعلم عن المرئة فح لم يتحقّق الاثم حتّى يتحقّق الاعانة ايضاً فاذا لم يتحقّق الاثم فلم يتحقّق الحرام المقدمى ايضاً لتوقفه على تحقق ذى المقدّمة الّذى هو الاثم والمفروض

انتفائه فيكون الولد حلالاً لاجل عدم الحرمة والقصد والعلم كما عرفت والرّابعة مالو كان الرّجل غافلا وجاهلا فى انزاله بان جاء المنّى منه فى النّوم مثلا ثم ادخلته المرتة فى رحمها عن عمد وعلم فح يكون الولد بالنسبة الى المرئة حراماً و بالنّسبة الى الرّجل حلالاً لاجل الشبهة و عدم العلم و الحاصل ان الرّجل والمرئة امّا عامدين فى ما ذكر او جاهلين او احدهما عالم والاخر جاهل او بالعكس و الاول اى كونهما عامدين فالولد حرام مط وعلى الثانى حلال مط و الثالث اى كون الرّجل عامداً والمرئة جاهلاً فالولد حلال ايضاً كما عرفت والرابع بعكس الثالث فالولد ذوجهتين يعنى حلال بالنّسبة الى الرجل لكونه غافلا وحرام بالنّسبة الى المرئة لكونها عامدةً و عالمةً هذا كلّه فى صورة معلوميّة صاحب المنّى وفى صورة دخول المنى فى الرّحم بدون الزّنا اى الجماع عن عمد كما لايخفى .

و المقصود ان الشّارع جعل لحصول النّسب و السّبب و لحصول الوراثة و قيام الغير مقام الاخر وثبوت الارث السّببى والنسّبى فالسّببى هى الزوجيّة والولاء باقسامه كما سيأتى والنّسبى هو العلائق الاتية من الامومة والابوّة والبنوة والاختيّه و امثال ذالك و مقتضى الوراثة هو احد الامرين من السّبب والنّسب فيكون الوراثة مقتضياً ومسبّباً من المقتضيات وهو السّبب والنّسب ثمّ الوراثة على نحوين امّا محدودة اوغير محدودة والاول اى المحدودة امّا مطلق و امّا خاص والاول يعنى المحدود المطلق كالام فان وراثتها محدودة بالسدس اوالثلث ولكن مط يعنى على كل تقدير وحال والثّانى اى غير المحدود كالاعمام والاخوال فان وراثتهم غير محدود والثالث اى المحدود على وجه الخاص نظير الاب فان وراثته محدودة بالسّدس ولكن فى حال خاص وهو اجتماعه مع الولد وامّا بدون اجتماعه مع الوارث فيكون له المال كلّه فتكون الوراثة

اى قسم منها محدوداً بحدود معلومة من النصف و الثلث و نحو ذالك فيكون الحدود عبارة عن السهام السّتة وهى النّصف والثّلث والرّبع والثلثان والسّدس والثمن فالوراثة المحدودة هى السهام السّتة الّتى حدّدها الشّارع فى القرآن الكريم فيكون الحدود غير الوراثة الّتى هى المحدود لانهّا من آثار الوراثة ولوازمها فكما ان اسباب الوراثة و شروطها وموانعها غيرها فكذا الحدود غير الوراثة لان الفرض عبارة عن الحدود ممّا لامعنى له وقد ذكرنا انها من آثار الوراثة التّى هى مسبّب من الاسباب فكيف يكون الفرض سبباً للوراثة ثمّ التّحديد الّذى وقع من الشّارع فى كتابه الكريم هو السّهام الستّة وغرض الشّارع منه على مايظهر من تفحّص الموارد و فروعات المبحث امّا تحديد اقتضائى و امّا تحديد منعى و امّا اهتمامّى والاول عبارة من ان يكون غرض الشّارع منه هو اقتضاء سبب الارث هذا المقدار دون الزّيادة مثلا ان غرض الشّارع من تحديده الثّلث للام هو اقتضاء علقة الامومة ذالك المقدار لا الازيد و ليس لها قابلية الاقتضاء بزيادة ذالك المقدار المرقوم و هو الثّلث والثّانى تحديد اى المنعى يعنى ان الشّارع من تحديده الحدّ للاب مثلا منعه عن التّزاحم على الوارث الاخر فى الزّيادة عن ذالك الحداه ولو لم يكن تحديد الشّارع ليتزاحماً فى الوراثة لوجود سببها فى كل واحد منها فلكلّ احد من الوارث اقتضاء لتمام المال والتّركة لولا المانع من وجود وارث المنعى عبارة من ان يكون غرض الشّارع من تحديده السّدس للاب مثلا هو ممنوعيّة الاب عن تزاحم الاخر الّذى اجتمع معه يعنى ان الاب فى صورة اجتماعه مع الوارث الاخر يقتضى لاجل علاقة الابوة تمام التّركة لاجل قابليّة العلقة و استعدادها لاقتضاء تمام المال والتّركة غاية الامر ان الشّارع منعه عن تأثير اقتضائه لاجل تحديده لان ليس لها الاقتضاء الا بمقدار ذالك الحدّ المحدود من الشّارع

كما هو عبارة عن التّحديد الاقتضائي والوارث الاخر ايضاً يقتضي تمامها فيتزاحماً كلّ واحد منهما على الاخر فاذا حدّد الشّارع للاب حدّاً فيكون غرضه من تحديده هو عدم تزاحم الاب على الوارث الاخر في زيادة هذا المقدار المحدود فيكون الاب ممنوعاً لاجل ذالك التّحديد عن تزاحمه على الوارث الاخر المجتمع معه و لذا يكون الاب اولى بالتّركة بمقدار حدّه والباقي يكون للاخر والثالث اى التّحديد الاهتمامي عبارة عن التّحديد المعنى المذكور لكن مع خصوصيّة زايدة وهي الوراثة بمقدار حدّه في كلّ حال و بجميع الوّراث نظير الزّوج و الزّوجة فان حدّهما هو النصف او الرّبع او الثّمن ولكنّ الشّارع اهتمّ بحدّهما بحيث يجتمعان مع كلّ وارث وطبقة فيرثان بمقدار حدّهما فانهما ممنوعان عن تزاحم غيرهما من الوراث في زيادة حدّهما و لكن مع ذالك يرثان بذالك الحدّ مع كلّ طبقات ووراث لعناية الشّارع واهتمامه عليهما فيكون التّحديد على اقسام كما عرفت ولكن القسم الاول غلط وباطل بان يقال ان غرض الشّارع من تحديده هو عدم اقتضائه العلقة زيادة من هذا المقدار المحدود مع انّها اقتضت تمام المال في صورة الانحصار مثلا بان الاب حدّه السدّس مع الاجتماع بوارث آخر فاذا انحصر الوارث والوراثة على الاب فيرث تمام المال فلو لم يكن لعلقة الابوّة اقتضاء على الزّيادة عن الحدّ فلم يرث تمام المال في صورة الانحصار بل يرث بمقدار الحدّ ولو في صورة الانحصار مع ان ذالك مخالف لنصّ الكتاب والسّنة .

فظهر مما ذكرنا ان التحدّيد الاقتضائي باطل لامعنى له لما عرفت آنفاً فيكون التحديد اما منعيّاً كما في اكثر الموارد او اهتمامياً زيادة عن المنع كما في بعض الموارد و يشهد بذالك تتبع الموارد و تفحص فروعات المبحث كما لايخفى على من له ادنى تأمل والا فلم يخرج تلك الاقسام من نفس التحديد الذى

هو السّهام السّتة والمقصود ان معنى الجامع للوراثة هو القيام مقام الغير فى المرجعية فاطلاق الوارث على الارحام لاجل قيامهم مقام المورّث فى كونه مرجعاً للاموال والتركة ثم الشارع جعل له اسباباً وشروطاً و موانع لان ارث احد على غيره محتاج الى العلة و الجهة والافلا ينتظم نظام العالم والعباد بل يرث كل احد من المخلوق عن الاخر ولذا جعل له اسباباً فيكون سبب الوراثة اما علقة النسب او علقة السبب والاول عبارة عن علقة الامومة والابوة ونحوها كما سيأتى والثانى هى علقة الزوجية والولاية باقسامها كما سيجيء وبعد مجعولية الاسباب والشروط والموانع لذالك المعنى جعل الشارع ايضاً له احكاماً و هى الحدود الواقعة فى كتاب الله من النصف والثلث والربع ونحوه الخ الذى هو السهام الست فيكون الحدود عبارة عن احكام الوراثة الخ و من هنا يظهر فساد توهم كون الفرض من اسباب الوراثة وجه الظهور هو ان الفرض عبارة عن الحدود التى هى احكام المسبب والاثر الذى هو الوراثة و معلوم ان الاحكام هنا متأخر عن الاسباب بمرتبتين فكيف يجعل الفرض سبباً للوراثة كما توهم صاحب الجواهر عن عبارة المحقق فى قوله ينقسم الوارث اما بالفرض و اما بالقرابة اه وليس كذالك لان مراده منه هو الاشارة الى ان الوراثة اما محدودة اوغيرها كما ذكرنا ايضاً فح ان الوراثة فى جميع الاحوال و المحدود على الخاص كالاب فان نصيبه محدود لكن على وجه خاص وهو على صورة اجتماعه مع الولد واما الغير المحدود كالاعمام والاخوال ونحوهما

ثم التحديد على اقسام اقتضائى و منعى و اهتمامى و الاقتضائى اى اقتضاء العلقة ذالك المقدار المحدود بدون الزيادة ولو فى صورة الانحصار باطل وغلط كما ذكرنا سابقاً فبقى ان التحديد اما منعى فقط كما فى اكثر الموارد او اهتمامى مع المنع كما فى بعض الموارد و من بطلان التحديد الاقتضائى ظهر

بطلان القول بعدم رد الزيادة عن الحد على الزوجة فى صورة الاجتماع مع الاولياء اى ولاء الاعتق وضامن الجريرة و بالتفصيل فى الزوج بين اجتماعه مع الامام و بين اجتماعه مع غيره من سائر الاولياء بالرد فى الاول و عدمه فى الثانى و امّا وجه بطلان القول بعدم الرّد مطلقا فى الزوجة و بالتفصيل فى الزوج فهو عبارة من ان مرجع ذالك القول الى ثبوت التحديد الاقتضائى وصحته مع انك قد عرفت بطلانه فتعرف بطلان ذالك القول على ان الوراث النبى مع كون تحديدهم تحديداً منعياً و اشتمالهم على التقدم والتأخر فيما بينهم لاجل ترتب طبقات النسب شرعاً فى التقدم والتأخر يقدمون فى صورة اجتماع احد منهم مع الاولياء عليها بمعنى يكون الارث له لالهم فكيف لايكون للزوج والزوجة تقدم على الاولياء الغير النبى من المعتق وامثاله فى صورة الاجتماع مع ان التحديد هما هو الاهتمامى زيادة عن المنع بل يكون لهما تقدم ايضاً عليهم كما سيأتى تفصيلا .

و الحاصل ان البعض قال بعدم رد الزيادة على الزوجة فى صورة اجتماعها مع الاولياء بل يرد نصيبها فقط و فصّل فى الزوج بين اجتماعه مع الامام و بين غيره فقال بردها فى الاول و بعدمه فى الثانى اى فى اجتماعه مع المعتق وضامن الجريرة ولايخفى مافيه لان مرجع هذا القول الى كون التحديد اقتضائياً ايضاً بان يقال ان تحديد نصيب الزوجة لاجل عدم استعداد علقة الزوجية لاقتضاء الزيادة عن ذالك الحد والنصيب مع انك قد عرفت بطلانه فح يكون الزوجة و الزوج نظير الوراث النسبى فى تقدمهم على الاولياء فى صورة اجتماع وارثهم تمام الاموال والتركة بل اولى لما ذكرنا من ان التحديد فى الزوجة والزوج اهتمامى مع المنع فلابد من الاعتناء والاهمية بارثهم بخلاف الوراث النسبى فان تحديدهم من قبيل التحديد المنعى فقط كما يظهر من تقدم بعضهم

على بعض في مراتب الارث ولو كان من قبيل الاهتمامي لما يتقدم بعض على بعض كما لا يخفى على متأمل صادق :

والحاصل ان المحقق ره قسم الوارث بان منهم من يرث بالفرض كالام الارّداً والزوج والزوجة الانادراً اه ولا يخفى ما فيه لانه ان كان مراده من قوله الارّداً هو ارث الام في صورة الانحصار بالرّد دون الفرض فهو ليس بصحيح لان كتاب العزيز ناطق بارثها فيها بالفرض و بالرّد معاً يعني بالنسبة الى الثلث ترث فرضاً وبالنسبة الى الباقي ترث رّداً ولان كلمات الفقهاء ايضاً ناطقة بذالك وان كان مراده هو الارث فرضاً ورّداً معاً اى بكليهما في صورة الانحصار فح لا يكون التقسيم على ثلثة اقسام كما فعله صحيحاً بل الصحيح ح هو التقسيم على الاربعة بان يقال ان من الورثة من يرث بالفرض و من يرث بالقرابة و من يرث تارة بالفرض و اخرى بالقرابة كالاب و من يرث بهما معاً اى بالرّد والفرض فيكون الاقسام اربعة مع ان المحقق ذكر الثلثة الاول و لم يذكر الاخير اى هما معاً على ان التقسيم للوارث بوصف الوراثة فح يكون ظاهر التقسيم مفيداً كون الفرض من جملة اسباب الارث مع انه ليس كذالك و ايضاً ان مراده من قوله الانادراً ان كان تعلق الاستثناء على الزوج و الزوجة كليهما معاً يعني لا يرثان نادراً اى في صورة اجتماعهما مع الاولياء مط لا فرضاً ولا رداً فليس بصحيح لان الزوج يرث فيها مطلقاً اى فرضاً ورّداً والزوجة لا ترث اى بدون الفرض بناء على مذاقه وان كان تعلقه على الزوج فقط يعني ان الزوج يرث بالفرض الا في صورة اجتماعه مع الاولياء فانه لا يرث الا بالرّد فقط اى بدون الفرض فليس بصحيح ايضاً لما ذكرنا ان الكتاب ينطق اطلاقاً بحده فيكون وارثاً بالفرض وبالرّد معاً كما هو المتعارف في اطلاقات الفقهاء و عباراتهم بانهم رضوان الله يقولون ان الوارث في صورة الانحصار يرث بالنسبة الى حده

فرضاً والى الباقى رداً فكيف كان عبارته ليس بمستقيم كما عرفت الا ان يكون مراده من ذالك التقسيم هو بيان تحديد الوراثة وعدمه بمعنى ان الوراثة اما محدودة اوغير محدودة كما يشهد على ذالك قوله السابق بان موجبات الارث هو السبب والنسب فح لا اشكال فيه كما لا يخفى .

والمحصل ان الوراثة اما محدود مطلقاً اى فى جميع الاحوال والصور فى صورت الاشتراك وعدمه كالام فان حدها اما الثلث واما السدس اما محدودة خاصاً اى فى بعض الصور كالاب المحدود ارثه فى صورة اجتماعه مع الولد فقط دون فى صورة الانحصار اوصورة اجتماعه مع غير الولد واما غير محدودة مط كالاعمام والاخوال و غيرهما من الارحام الذى ليس لهم الحد فالوراثة موجبها و مقتضيها واما علقة النسب واما علقة السبب له مراتب الاباء و الاولاد وان نزلوا ثم الاخوة والاجداد فصاعداً ثم الاعمام والاخوال وان نزلوا حتى يصدق العرف على النسب وعلقة السبب هى الزوجية والولاء بمراتبه فالمعنى الجامع للوراثة هو القيام مقام الغير ولذالك المعنى جعل الشارع اسباباً كما قلنا من كونه عبارة عن العلقة وشروطاً وموانع ثم تعداد الموانع والفرق بين المانع والحاجب يأتى سريعاً .

والحاصل ان مراد المحقق ره من قوله فى تقسيم الوارث فمنهم لا يرث الا بالفرض كالام الا رداً ان كان هو عدم اقتضائها علقة الامومة الا بمقدار ذالك الحد المفروض فليس بصحيح والا فيلزم عدم ارث الام فى صورة الانحصار الا بذالك المقدار المفروض مع انها فيها ترث تمام الاموال بناء على مذاقه ايضاً وان كان هو التحديد المنعى للاقتضائى يعنى ان الام لا يرث الا بالفرض لاجل المنع من الشارع عن كونها مانعاً على الوارث الاخر فى الزيادة عن حدها و

فرضها فح نقول ان مراده ره من قوله الا ردّاً اه ان كان هو عدم الفرض فی صورة الرّد ای فی صورة الانحصار یعنی ان فی صورة الانحصار لم یکن لها فرض بل ترث جمیع التركة بالرد هذا مخالف لكتاب الله الذی یجعلها ذاة فرض مطلقاً ولو فی صورة الانحصار ولقول الفقهاء انها ترث تمام الاموال فی صورة الانحصار بالنسبة الی الثلث بالفرض وبالنسبة الی الباقی بالرد وان كان هو كون الفرض والرد معاً فی صورة الانحصار فح لابد من زیادة قسم رابع وهو الارث بهما معاً مع انه ذكر اقساماً ثلاثة وان كان الرد فی صورة الانحصار یعنی ترث الام فرضاً فی صورة الاجتماع تارة بالفرض واخری بالرد مع انه محقق ره مثلهما فی التقسیم المراد من قوله والزوج و الزوجة الانادراً بعد رجوع الاستثناء الی الزوج دون الزوجة لعدم صحة بالنسبة الی الزوجة بناء علی مذاقه ان كان هو عدم الفرض للزوج فی صورة الندرة ای فی اجتماعه مع الامام بل یرث تمام المال بالرد فهذا ایضاً مخالف لما ذكر فی بیان قوله الاول وان كان هو الفرض والرد معاً فی صورة المذكورة فیكون هما معاً فلابد من جعله قسماً آخر وان كان هو عدم الارث للزوج لا فرضاً ولا رداً فی ذالك الصورة فهذا مخالف لمذاقه فكیف كان عبارته غیر وافیة علی المرام علی ان المحقق ذكر جمیع مسائل الارث اجمالا فی اول المبحث مع ان بعضه محل خلاف و وفاق فذكره جمیعها فی اوله اجمالا لایوجب الانشویشاً والغلق فی الذهن.

فعلم ممّا ذكرنا ان حقیقة الارث هو ما ذكرنا وان اسباب الارث هو احدی العلقتین من النسب والسبب فبقی الشروط والموانع اما الشروط فیأتی فی تضاعیف المبحث من الحلیة فی الانساب وفی الدوام فی النكاح ونحوه ذالك واما الموانع والحواجب فیقال ان الحاجب غیر المانع لان الحاجب عن ممانعة شخص علی الشخص واما المانع فهو عبارة عن حدوث وصف فی الشخص الذی هو یوجب

منعه عن الوراثة فح ان الحجب على ثلاثة انحاء بانه تارة يقع على اصل الوراثة كاهل الطبقة الثانية فانهم يحجبون عن الوراثة بوجود اهل طبقة الاولى يعنى لايرثون اصلا واخرى يقع على الزيادة عن الفرض كالاولاد فان بعضهم يحجب بوجود بعض آخر عن الزيادة مثلا ان نحو الاخ والاخت يحجب كل واحد منهما بالنسبة الى الاخر لاعن حقه بل عن الزيادة يعنى لولم يكن الاخ لترث الاخت تمام الاموال واما فى صورة وجوده يكون الاخت محجوبة عن الزيادة فى الثلث وكذا الاخ بوجودها يكون محجوباً عن الزيادة فى الثلثين وهكذا واخرى يكون الحجب عن رد الزائد عن الفرض كما فى صورة كون الورثة أباً وأماً وبنتاً مع وجود الاخوة للميت ايضاً فان الام ح ترث السدس وكذا الاب والبنت يرث النصف فبقى من المال واحداً فيرد هو على الاب والبنت ارباعاً دون الام لان الاخوة يحجبونها عن رد الباقى من التركة اليها وهكذا :

فعلم ان الحجب على ثلاثة اقسام ولافرق فى الاقسام المذكورة بين ان يرث الحاجب ايضاً ام لا بل يحجب بعض الورثة بوجود الحاجب ولولم يرث الحاجب نفسه ولا فرق ايضاً فى الحجب بين ان يكون المال محجوب عنه بعض الورثة لوجود الحاجب له اوبغيره كما يظهر ذالك من الامثلة وحاصل الفرق بين الحاجب والمانع بالتغاير الاعتبارى لان الحجب عبارة عن حيلولة الشخص بين المال وبين شخص آخر بخلافه المانع فالحجب على اقسام بانه تارة يكون فى اصل الوراثة كالطبقة الثانية فانهم يكونون محجوباً عن اصل الارث بوجود الطبقة الاولى بمعنى لايرثون الثانية بوجود احد من الاولى و اخرى فى الزيادة عن المقدار كآحاد الطبقات بالنسبة الى بعضهم كالاولاد مثلا فان بعضهم يحجب بعضاً و بالعكس لكن عن الزيادة لاعن الحد المقدار فكان

هذا القسم يكون تحاجباً يعني يحجب كل واحد منهم على الاخر وكذا العكس لان التحاجب من باب التفاعل يكون بين الاثنين و ثالثة يكون الحجب بحيث لايرث الحاجب بنفسه على شيء من الاموال كالاخوة بالنسبة الى الام فانهم و ان لايرثوا شيئاً من التركة و لكن يحجبون الام عن الثلث الى السدس وهكذا .

واما المانع فامور منها الكفر فلا كلام في ان الكفر مانع عن وراثة الوارث الكافر و انما الكلام في ان اى قسم من اقسام الكفر وافراده يكون مانعاً عن الوراثة لان الكفر باعتبار الموارد له افراد متعددة و ان حقيقة الكفر ما هو فنقول ان المعنى الجامع للكفر هو الادبار والاعراض يعني الرد والانكار عن الحق فالكفر تارة يتعلق بالنعمة فيكون مقابله الشكر واخرى يتعلق بغير النعمة يتعلق بالتوحيد والرسالة ونحوها فح يكون مقابله الاسلام فحقيقة الكفر وجامعه هو الادبار والرد غاية الامر يختلف متعلقه ومعلوم ان اختلاف المتعلق لايوجب اختلاف الماهية والحقيقة فيكون المعنى الجامع للكفر باعتبار الموارد هو ماذكرنا لانه يستعمل في موارد في الستر وفي آخر في الخضوع فهكذا فاستعماله في ذالك الموارد لايوجب كونها معانياً حقيقتاً للكفر بل المعلوم بعد تتبع الموارد والاطلاقات هو كون المعنى الحقيقي الجامع للكفر على ماذكرنا فبمناسبة هذا المعنى الجامع يستعمل في تلك الموارد مقابلة الاسلام يكون عبارة عن الاقبال والتوجه الى الشيء فلا كلام في ان الكفر والاسلام عبارة عن الادبار والاقبال

وانما الكلام في ان الكفر والاسلام هل هما امران وجوديان او عدميان فنقول انهما امران وجوديان لكونهما عبارة عن الاقبال و الادبار ومعلوم ان الادبار على الشيء والانكار والرد عليه امر وجودي فكذا الاقبال والقبول والتوجه

امر وجودى فيكونان من قبيل الضدّان لاثالث لهما فح يقال ان الشارع جعل الكفر موضوعاً للاحكام الشرعية يعنى ان الكفر امر كلى له معنى جامع فى اللغة ثم جعل الشارع فرداً منه موضوعاً للاحكام الشرعية لان الشارع نقله من معناه اللغوى ثم وضعه بمعنى وجعله موضوعـاً للاحكام كما توهم فالشارع جعل فرداً من الكفر هو الكفر مقابل الاسلام لا الكفر مقابل الشكر موضوعاً للاحكام الشرعية فان تحقق الموضوع وجوداً وعدماً فيترتب عليه حكم الشرعى وان شك فى كفرية شخص واسلاميته بمعنى ان هذا الشخص هل هو كافر او مسلم فلا يترتب عليه الاحكام الخاصة للاسلام ولا الاحكام الخاصة للكفر لان الموضوع لم يحرز هنـا لان اصـالة عدم الاسلام لا يثبت الموضوع هنا حتى يترتب عليه احكام الكفر لكونه اصلا مثبتاً وهو كما ترى يعنى ان الاصل ليس لاثبات الموضوع لعدم كونه دليلا ومعلوم ان الدليل يثبت الموضوع بخلافه الاصل فان شأنه هو دفع المانع كما فى صورة الشك فى وجود الكرّية وعدمها بعد حصول ملاقات الشيء الرطوبى للنجاسة فح يدفع المانع عن النجاسة وهو الكرّية بالاصل بخلافه مانحن فيه فان الاصل فيه لا يجرى حتى يثبت الموضوع ثم يأتى حكمه لان الاسلام والكفر امران وجوديان ومعلوم ان الاصل لا يثبت وجود الامر الوجودى فى صورة الشك لكونه اصلا مثبتاً حينئذ فلابد ان يحرز الموضوع اولا اما بالبرهان او بالوجدان وغيره ثم يأتى حكمه فح لو شك فى وجود المانع وعدمه فيدفع بالاصل فشأن الاصل هو دفع المانع لا اثبات الموضوع والا فيكون اصلا مثبتاً فهو كما ترى ليس بصحيح .

واما اذا كان الكفر امراً عدمياً يعنى عدم الاسلام والاقبال فيأتى اصالة عدم الاسلام فى صورة الشك فكيف كان فى صورة الشك فى اسلامية شخص وكفريته لا يحكم عليه باحدهما ظاهراً يعنى لا باحكام الخاصة للاسلام ولا

باحكام الكفر خاصة بل المحكوم هو الاحكام المشتركة بينهما حينئذ لان يترتب الاحكام الخاصة لاحدهما اولهمايكون بعد احرازالموضوع باليرهان والوجدان ونحوهما و هنا ليس كذالك و ذكرنا ان الاصل لايثبت الموضوع لكونه مثبتاً والا فيلزم بعد اكل الشخص سمّاً ان يحكم بموته في صورةالشك يعنى يشك فيان آكل السم هل مات املافح يلزم ان يثبت الموت بالاصل ثم يقسّم امواله ويتزوج زوجته و هكذا مع ان ذالك اللازم باطل بالاجماع لان القتل امر وجودى فلا يثبت وجوده فيصورة الشك بالاصل لما ذكرنا بل لابد من احرازه بالوجدان والبرهان وغيرذالك من طرق العلم وهكذا من الاشباح والنظاير التى لايثبت وجود الموضوع فيها بالاصل لكونها امراً وجودياً فعلم اولا من معنى الاسلام والكفر انهما امران وجوديان وثانياً من جعل الشارع اياه مانعاً يعنى ان الشارع جعله عن الوراثة مانعاً ومعلوم ان المانع لابد ان يكون امراً وجودياً لان المعدوم لايعقل ان يكون مؤثراً فكما لابد ان يكون الاسباب والشروط امراً وجودياً فكذا المانع والقول بان عدم الشرط مانع اوعدم المانع شرط كما فيبعض العبارات فذالك تعبيرات لاان مراده ذالك فيالواقع كما لايخفى .

والحاصل ان الاسلام والكفر امران وجوديان لاجل تصور معناهما ولاجل جعل الشارع الكفر مانعاً عن الوراثة والارث ومعلوم ان المانع لابد ان يكون امراً وجودياً فالكفر والاسلام امروجودى لاان الكفر عبارة عن عدم الاسلام فقط بل هو عبارة عن عدمه لكن مع امرزايد وهو الرّد والادبار وكذاالاسلام عبارة عن عدم الكفر مع امرزايد وهو الالتزام والاقبال فيكونان امران وجوديان نظير العمي والبصر فان العمى ليس عبارة عن مجرد عدم البصر بل العمى عبارة

عن حدوث حالة هى يوجب فوات النورلان عدم البصرعبارة عن عدم الحدقة ويقال له انه ليس له عين لانه اعمى فاذاكان الكفروالاسلام امرين وجوديين بدليل تصورمعناهما وتصور جعل الشارع الكفر مانعاً عن الارث فيتفرع على ذالك فروع منها عدم جوازالتمسك باصالة عدم الاسلام فى صورة مشكوكية الشخص من حيث الاسلام والكفر يعنى لايتمسك بالاصل فى صورة يشك فى ان هذاالشخص هل هو مسلم اوكافر لان الاصل لاجل دفع المانع المحتمل كالشك فى كرية الماء الملاقى للنجس فح يدفع الكرية باصالة عدم المانع لا لاثبات امرغيرثابت والا فيكون اصلامثبتاً وما سمعته من ان الاصل المثبت ليس بصحيح وحجة هو ذا لان الاثبات فى شأن الدليل لاالاصل لان الاصل قبال الدليل فلو اثبت الاصل ايضاً وجود امرمشكوك فيلزم كونه دليلا مع انه غلط لما ذكرناه من ان الاصل مقابل الدليل فكيف يكون من جملة الدليل فكيف كان ان الاصل لايمكن ان يثبت امراً غيرثابت لانه يثبته ولكن لم يترتب عليه الاحكام كما توهم بل الصغرى ممنوعة يعنى لايمكن له الاثبات بل المثبت هوالدليل واما الاصل فشغله دفع المانع المحتمل المشكوك واثبات الامر الوجودى لايمكن بالاصل مثلاكما ذكر فى محله لان الاثبات فى شأن الدليل لاالاصل فاما الاصل فعمله دفع المانع مع ان الاصل مقابل الدليل فكيف يكون دليلا فاثبات الامر الوجودى لايمكن بالاصل مثلا ان السيف اصاب رجلا ثم يشك هل قتل ام لا فح لايمكن لنا اثبات القتل الذى هوامر وجودى بالاصل فكذا مانحن فيه فان الكفر لايثبت باصالة عدم الاسلام حتى يحكم بكفرالشخص المشكوك فيه بل لايحكم لابالكفر ولابالاسلام فلا يترتب عليه لااحكام الخاصة للاسلام ولا احكام الخاصة للكفر بل يترتب الاحكام المشتركة ان كانت .

ومنها ان موضوع الكفر والاسلام هوالالتفات فيخرج الغافل لهذا الموضوع لانه واسطة بين الكافروالاسلام فالملتفت الذى هو محل كلامناامـا ان يكون ملتزماً فهوالمسلم واما ان يكون منكراً فهو الكـافر و اما الواسطة فلم يكن هنا لان الكفروالاسلام امران وجوديان يعنى ضدّان لاثالث لهما فح لم يتحقق الواسطة فى الملتفت ولكن الغافل خارج عن محل كلامنا موضوعاً.

ومنها كون الشخص الشاك فى التزام الصانع وعدمه كافراً لان الكفر عبارة عن الرّدوالرّد تارة يكون صريحاً كان يقول لم التزم على مولويتك و اخرى ضمناً كما فى صورة التردد و الشك فان الشك عبارة عن الرّد بعبـارة اخرى ان الكفرعبارة عن الرّد فذالك الرد تارة يكون مسبباً عن الاعراض والجحد واخرى يكون مسبباً عن التوقف والشك لان الشخص مثلا يقول على المخاطب انا سلطانك فالتزم سلطنتى فح ان المخاطب اما ينكر سلطنته صريحاً واما يتردد فيشك فى سلطنته يعنى لم يقبلها فى عالم شكه فعدم قبوله اياها حين شكه كناية عن الرد يعنى يترتب الرد قهراً على شكه و تردده فى السلطنة فكيف كان يكون الشاك كافراً ولوكان فى معرض التفحص والاجتهاد الا انه لومات فى اثناء التفحص ليكون معذوراً بالنسبة الى الاخرة واما بالنسبة الى الدنيا فيترتب عليه حكم الكفر.

والحاصل ان الاسلام والكفر لكونهما امراً وجوديا كمامر يتفرع عليهما فروع منها عدم جواز التمسك بالاصل فى اثبات الكفر لان الاصل ليس من شأنه افادة العلم حتى يثبت امراً مشكوكاً اى يكون واسطة فى الاثبات بل الواسطة فى الاثبات هو الدليل ومـا تعارف فى السنة الطلاب من ان الاصل دليل حيث لادليل تسامح ومحمول على المرجعية فى مقام العمل يعنى كما ان الدليل مرجع

للعمل فكذا الاصل عند عدم الدليل لان الاصل دليل يفيد العلم كالدليل كما توهم سخيفاً .

ومنها كون الموضوع للكفر والاسلام هو الملتفت يعنى ان الشخص الملتفت بوجود الصانع ونحوه لابد من التزامه واقباله بوجوه اورده و انكاره عليه فان التزم فيكون مسلماً والا كافراً فيخرج الغافل المحض لاجل عدم تحقق الاسلام والكفر فى مادته لان الاسلام والكفر فرع الالتفات فيكون الغافل واسطة يعنى لا كافراً ولا مسلماً لانه نظير الشجر والحجر فكما نسبة الجهل والعلم الى الشجر ونحوه مما لامعنى له فكذا الغافل فكانه خارج عن محل كلامنا موضوعاً فيكون الغافل واسطة بين الكفر والاسلام يعنى لايترتب عليه لااحكام الخاصة للاسلام ولا احكام الخاصة للكفر لان الاحكام الخاصة لهما يترتب فيما يتحقق وجودهما وهنا ليس كذالك فح ان الغافل يرث لان الكفر مانع عن الارث وهو ليس بكافر وكذا يكون ماله ونفسه محترماً ومحفوظاً عن التلف لان احترام المال والنفس ليس بسبب الاسلام و من آثاره حتى يقال ان الغافل ليس بمسلم بل الاحترام من حيث النفس والمال بسبب الانسانية ومن مقتضياتهما يعنى ان النفس الناطقة والانسانية من حيث هى هى مقتضية لاحترام النفس حتى يمنع المانع وهو تحقق الكفر والمفروض انه ليس بكافر فيكون نفسه محترماً ومحفوظاً عن التلف لوجود المقتضى وفقدان المانع وكذا ماله لاجل عدم تحقق الكفر الذى هو سبب لتلف المال وهكذا نظير اولاد صغار الكفار فكما انهم محترمون من حيث النفس يعنى نفسهم محفوظ عن التلف من حيث وجود المقتضى وفقدان المانع الذى هو الكفر الاصلى لاالكفر التبعى والا فهم كافرون تبعاً لآبائهم وامهاتهم وكذا الغافل بل اولى لعدم الكفر التبعى فيه نعم يحكم بكفر الشخص واسلامه اذا كان فى بلد الكفر او بلد الاسلام يعنى ان الغافل ايضاً اذا كان فى بلد الكفر

يحكم بكفره تبعاً او يحكم باسلامه تبعاً فى صورة كونه بلد الاسلام لكن مع الجهل بحاله وقولنا ان الغافل واسطة بين الكافر والمسلم فلايترتب عليه احكام الخاصة لهما محمول بكونه فى صحراء اوجزيرة لافى كونه فى بلد كما مر حكمه .

ومنها كون الشاك فى التزام وجود الصانع وعدمه كافراً لتحقق المعنى الكفر الذى هو الرّد فيه لان شكه وتوقفه منشأ الرد كما لايخفى .

ومنها عدم كفاية التصديق الصورى فى تحقق الاسلام بل لابد فى تحققه من عقد القلب والالتزام لان التصديق الصورى بدون الالتزام فى القلب وان يكفى فى حصول الاسلام ظاهراً وترتب احكامه من حفظ النفس والمال وتزوج المسلمة وغير ذالك الا انه كافر واقعاً لاجل عدم الالتزام وعقد القلب بل ذالك اشد الكفر لان التصديق الصورى بدون الالتزام فى القلب يكون مرجعه الى الاستهزاء كما اشير اليه فى قوله تعالى **واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن** فكان المعترف باللسان بدون عقد القلب مستهزء زيادة عن الجحد والانكار واشد كفراً من الذى ينكر الصانع بدواً وظاهراً وقلباً ولذا يقال للمعترف ظاهراً بدون عقد القلب منافقاً فكيف كان لابد فى تحقق الاسلام واقعاً وفى نفسه من الالتزام وعقد القلب والتصديق فلا يكفى التصديق الصورى فى تحققه واقعاً لاظاهراً كما قلنا ان فى الظاهر يترتب عليه حكم الاسلام الا ان يعلم بان تصديقه صورى بدون الالتزام فح لايترتب الاحكام ظاهراً ايضاً ثم بقى الكلام فى ان المراد من عقد القلب والالتزام هل هو الاعتقاد و التصديق المقابل للتصور اوغيره فنقول ان الالتزام وعقد القلب غير التصديق والاعتقاد الذى هو مقابل التصور لان عقد القلب والالتزام عبارة عن القبول مثلا ان الشخص يدّعي السلطنة له ويلتزم شخص آخر على سلطنته يعنى يقبلها ويذهب تحت يده

و سلطانيّته و بخلافه التصديق والاعتقاد فانه عبارة عن العلم والانكشاف فالعقد القلبى والالتزام بعد كونه غير العلم و التصديق يكون مع التصديق و غيره اى من الشك والظن والجهل بل يكون مع الاعتقاد بخلاف المعلوم ايضاً مثلا ان ـ الشخص يعلم حرمة الخمر ومع ذالك يلتزمها ايضاً فهو الموافقة القطعية او يعلم حرمة الخمر ويتركها ولكن مع ذالك العلم والاعتقاد لايلتزمها و يقبلها فذالك هو المخالفة الالتزامية او يعلم الحرمة و يعتقدها ويتركها عملا ولكن مع ذالك يلتزم على خلافها اى لاباحته فالمخالفة الالتزامية قديجتمع مع التصديق كمافى ازمنة السالفة فان جنود المعاوية مع علمهم بأنه ليس خليفة و ليس له حق السلطنة التزموا بسلطنته و كونه سلطاناً فح خالفوا على معلومهم والتزموا على خلافه والمقصود ان يلتزم الشخص بشىء بدون الاعتقاد على الملتزم به بل مع الاعتقاد على خلافه و قد يجتمع مع التصديق بالخلاف كأن التزم شخص على حرمة شىء مع علمه بعدم حرمته بعبارة اخرى ان الالتزام غير التصديق والاعتقاد و لذا قديجتمع المخالفة الالتزامية مع التصديق بشىء الذى هو ملتزم به لوكان الالتزام مثلا ان زيداً يعلم حرمة القمار ولكن مع ذالك لم يلتزم عليها بان يقبلها فهذه المخالفة الالتزامية مع العلم هنا وقديجتمع مع العلم بالخلاف كأن يعلم الشخص ان زيداً مثلا ليس له حق السلطنة و مع علمه بذالك يلتزم على انه سلطان و يجعله رعيته فح حصل المخالفة الالتزامية مع العلم بخلاف الملتزم به فاذا عرفت يعنى ان الالتزام غير العلم و لكن يجتمع معه ايضاً كما قال بذالك الشيخ ره فى الرسائل فتعلم ان اعتراض بعض على الشيخ ره غير وارد بانه توهم ان الالتزام عبارة عن التصديق والاعتقاد فح كيف يمكن مخالفة الالتزامية كما قال الشيخ ره فى الرسائل لان الشخص اذا علم و اعتقد على حرمة شىء فكيف يمكن له ان

يعتقد على خلافها ايضاً اولايعتقد اصلا مع ان المفروض هو علمه و اعتقاده عليها فان المخالفة يحصل فيما لوخالف الشخص علمه يعنى ان يعتقد على خلاف معلومه اولايعتقد على معلومه وهومحال .

ثم اعترض بذالك على الشيخ ره بان كلامه بديهى البطلان على التقريب المذكور آنفاً فى نقل توهمه علة عدم الورود ما ذكرنا من ان التزام غير العلم والتصديق فمراد الشيخ ره هوما ذكرنا ايضاً فح تعلم ان المعترض لم يفهم كلامه ره حتى يعترض عليه مع ان الاعتراض فرع الفهم كما لايخفى فح يكون مانحن فيه ايضاً كذالك بمعنى ظهر مما ذكرنا فى بيان المخالفة الالتزامية ان التصديق الصورى بدون عقد القلب والالتزام ممكن كما فى كفار السلف فانهم مع علمهم بان خاتم النبيين صلى الله عليه وآله رسول وله حق السلطنة لايلتزمون بذالك او يلتزمون بخلافة شخص منكر مع اعتقادهم و تصديقهم بعدمها له وليس هوالحق بها فهكذا فافتراق الالتزام عن التصديق والاعتقادو كونه مغايراً عليه ظهر مما مرّ فعلى اى وجه كان لابد فى تحقق الاسلام من عقد القلب والالتزام ولو مع عدم التصديق اللسانى يعنى ان الاسلام يتحقق بمجرد العقد القلبى واقعاً و فى نفسه و يثمر فى الاخرة بلااشكال وان لم يكن التصديق ظاهراً غاية الامر ان احكام الاسلام لايترتب عليه ظاهراً فاذا تحقق العقد القلبى فى الشخص فيتحقق ايمانه وكونه مؤمناً لان الايمان عبارة عن العقد القلبى فى الايات كما يظهر من التعبيرات بقوله تعالى **ياايهاالذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله** وغيرذالك من الايات التى عبّر فيها بالايمان فتامل.

والحاصل ان المعتبر فى تحقق الاسلام و تقومه هوالالتزام وعقد القلب لاالتصديق المقابل للتصور والظن والشك لانه معتبر فى الايمان الذى ثمرته فى الاخرة بخلافه الاسلام فان قوامه بمجرد عقد القلب والالتزام يعنى سواء

كان مع التصديق ام لا يعنى قديجتمع الالتزام مع التصديق كان يعلم مولوية الله تعالى فيلتزمها و قدلايجتمع معه بل يجتمع الالتزام مع التصديق بالخلاف كأن يلتزم الشخص بمولوية زيد مثلا مع علمه بانه ليس باحق للمولوية ويقال لذالك مخالفة الالتزام و مجرد الالتزام يتحقق الاسلام الذى ثمرته فى الدنيا سواء كان مجتمعاً مع التصديق او لا غاية الامر ان التصديق المقابل للتصور والظن والشك معتبر فى تحقق الايمان حتى يثمر فى الاخرة بالاسلام عبارة عن مجرد الالتزام بدون لزوم التصديق فى تحققه كما يتحقق ذالك فى بعض الفروع كالتزام الشخص فى المشتبهة بالحرام بالاباحة و غيرذالك من الفروعات و هنا يظهر سرّ اخذ التوحيد من جملة اصول الدين كما قيل ان اصول الدين خمسة اولها التوحيد فجعل التوحيد اول اصول الدين بوجود الصانع لاجل ان الالتزام بوجوده يتحقق بالشرك ايضاً كان يلتزم الشخص بوجود صانعين الا ان جعل التوحيد يدل على ان اول ما يتحقق به الاسلام هو التوحيد الذى لايمكن الالتزام به ان يجتمع مع الشرك و يدل ايضاً على ان الاسلام عبارة عن الالتزام لا التصديق المقابل للتصور والظن والشك لان التصديق للتوحيد يجتمع مع الوحدة والشركة كان يعلم الشخص اثنى صانع و يصدق عليهما بخلافه الالتزام فانه معناً لايتحقق الا بالتوحيد لان الالتزام ان وقع على الشخصين فيستلزم الادبار والكفر لان الملتزم على الشخصين بالنسبة فى التزامه و اقباله على هذا مدبر و راد على الاخر وكذا العكس فح يتحقق الشرك الذى كفره اشد من كفر المنكر فى اول الوهلة لان مرجع الشرك الى جعل الادنى فى عرض الاعلى و مقابله بخلافه الانكار الاصلى فانه ليس كذالك بل مجرد انكار فكيف كان ان الالتزام الذى هو حقيقة الاسلام لايتحقق الا بالتوحيد لان الالتزام بمولوية الشخص لابد من تفرده و تمحضه فى مولويته فلولم يتمحض فى المولوية بان يلتزم الشخص على اثنين فيلزم الرّد والادبار

بالنسبه الى كل واحدمنهماكما ذكرنا فى المتن فلابدللملتزم ان يمحض المولى ويفرده فى المولوية حتى يتحقق التزامه والافلاكما عرفت ولذا جعل التوحيد اول اصول الدين و مما ذكرنا ظهرعدم الوجه والمعنى لمن تردد فى صحة صلوة الاجارة و توهم ان الاستيجار للصلوة ونحوها كالربا مثلا لان اتيان الاعمال الاستجارية لاجل اخذ الفلوس لا القربة وليس كذالك كما توهم المتردد لان المعلوم هوالفرق بين الربا و بين الاجارة فان العبادة مط لابد ان يقع عن قربة ولله فح لايصح العبادة الرياثية لان الرياء عبارة عن توجه العمل الى الله مع شخص آخر لاعن توجه العمل على الله فقط ولكن بداع ومحرك آخر كمافى الاستيجار فكم فرق بين ان يكون توجه العمل اليهما معاً و بين ان يكون التوجه الى الله فقط ولكن لاجل داع و محرك هواخذ الفلوس اوالخوف من عقابه تعالى او طلب الثواب منه تعالى فالاستيجار من قبيل الداعى و لكن العمل لله تعالى كمالايخفى على المتأمل الصادق .

والمحصل ان الاسلام عبارة عن الالتزام دون الاعتقاد ولذا يتفرع على ذالك عدّهم التوحيد من اصول الدين و جعلهم اياه اوله لانه لوكان معنى الاسلام هو الاعتقاد لماكان معناً لعدم التوحيد من قوام الدين لان العلم والاعتقاد يجتمع مع الشركة لاجل انه لاحرج ان يعتقد الانسان على شخصين فلابد من كون الاسلام امراً يتّحد مع التوحيد و من المعلوم انه الالتزام فقط فهوالذى يجتمع مع التوحيد لعدم امكان اجتماع الاشتراك مع الالتزام ولذايكون المشرك كافراً بالاجماع لان الاقبال والالتزام على احدهما دون الاخر يستلزم الادبار على الاخر و من المعلوم ان الادبار هوالكفر والادبار على الاخر يستلزم الاقبال على الاخر فالتوحيد هوالاقبال والالتزام الممّحض بان يكون الصانع شخصاً واحداً و فى المشترك لايتّم امر الاسلام ومن المعلوم عدم الثمرة للاسلام الناقص

بل يمكن ان يقال عدم الاسلام في المشرك اصلا لان الاسلام هو الممحض في الاقبال والالتزام ومن الواضحات انه مفقود في المشرك ويتفرع على ذالك مافي الفروع من بطلان عبادة المرائي وصحة عمل الاجير النائب للصلواة على الغير فلاوجه للقول بان عمل الاجير باطل لعدم تحقق القربة فيه لكون عمله للدراهم والدنانير لان وجه بطلان عمل المرائي واضح لان حقيقة العبادة وهو التخضع وجعله تعالى ممحضاً للمعبودية ومن المعلوم ان في مقام العمل الرياني ليس وجه العمل على المعبود بالحق ومنحصراً عليه لان وجه العمل في مقام الرياء على نحوين و شخصين ولذا كان مشركاً وعمله باطلا بخلاف صلواة الاجارة فان وجه العمل فيها على المعبود بالحق وان كان الداعي هو الدراهم كما قديكون الداعي هوالخوف عن الله ومن عذابه وعقابه من النار وقد يكون لطمع الجنة وقديكون الاهميّة كمافي كلمات مولانا اميرالمؤمنين عليه السلام والفرق بين كون الداعي امراً ولكن كان وجه العمل للمعبود فقط وبين كون وجه العمل لشخصين واضح وعمل النائب لصلواة الاجارة من قبيل الاول لا الثاني وعمل المرائي من قبيل الثاني فتأمل جداً ومحصل الكلام ان قوام الاسلام و حقيقته ليس الا بالتوحيد الذي هو ملازم لمعنى الاسلام ولا دخل فيه للاعتقاد والتصديق بل هما معتبران في تحقق الايمان .

ففي الوراثة لابدمن التوحيد فالمشرك المنكر لايرثان واما المنكر فواضح ومنهم القائلون على البخت والاتفاق والطبيعي والدهري ومبنى مذهبهم على توهمهم الفاسد بان اجزاء الارضية يتصاعد من الارض الى الهواء ثم تكون وتخلق الموجودات بالتصادم والمشرك على قسمين احدهما الجلي والاخر الخفي فالاول القائلون رباً سوى الله كاليزدان والاهرمن فهم القائلون على ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشرّ هو اهرمن والثاني هم القائلون على وحدة

الوجود واساس ذالك من الصوفية وجميع مذاهب الاخر من الشيخية والبابية ونحوهم قدتبعوا على الصوفية اعلم ان الصوفية قدذهبوا الى ان الوجود واحد وحكموا على بطلان قول من قال بتعدده بل حكموا على كفر القائلين به وحكموا على ان الوجود واحد وهذه الوجودات الخارجية كلها من مراتب هذا الوجود فى مرتبة النزول .

والحاصل انهم قالوا ان هذه الوجودات هى المظاهر والمجالى يعنى هذا الوجود قدتجلى وظهر فى ذالك الوجودات ومرجع كلامهم الى التقيّد والاطلاق اى الوجود الواحد المطلق يكون مقيداً فى ذالك العالم وبعبارة اخرى ان هذه الوجودات المكتنفة بالاعدام والحدود هو الوجود المطلق الواحد ومذهب حلولى ايضاً عبارة عن ذالك فهم المشركون ولكن المشرك منهم يحتاج الى تأمل وملاحظة اساسهم .

ومنهم العابدون على الاصنام فانهم استدلوا بان فى مقام العبادة التى هى عبارة عن التخضع لابد ان يكون الانسان متوجهاً الى شىء وشخص معين والصانع لاجل انه ليس كذالك لايمكن العبادة عليه فلابد من جعل الاصنام للعبادة وشركوا بالله تعالى فالاصنام على مذهبهم العابد والمعبود معاً الاول من الجهة المظهرية وكون الاصنام هى الوجود الواحد المقيد وبعبارة اخرى حلول الوجود المطلق عليه والثانى من جهة كون العبادة له ومنهم ايضاً العبادة على النار وغيرهم ويتفرع بذالك قول القائل من اليهود والنصارى يقولون ان عزير ابن الله او المسيح ابن الله فغرضهم من نسبة الابن الى الله ليس بعنوان التولد لان العاقل لايعتقد بذالك ومع ذالك ان اليهود والنصارى لايقولون بجسميته تعالى حتى يمكن فى حقه التولد و التناسل بل اغراضهم الفاسدة منه هو القول بان مراتب الوجود مختلفة بالشدة والضعف والكمال والنقصان فلاجل اتميّة

مظهر المسيح او العزير من ساير العباد اطلقوا عليهما الابن و قد ذكرنا ان الابن لاجل كونه شطراً و متحداً مع الاب يطلق عليه الابن فعلى قولهم ان وجود الصانع لاجل كونه متحداً مع وجودهما وشطراً من وجوده اطلق عليه الابن والشيخية والبابية والكبر في فارسي وعبدة الاوثان و هكذا اليهود والنصارى القائلان على الابنية من المشركين عند مذهبنا الحق لقولهم الباطل بان الوجود واحد و ساير الموجودات الخارجية هي المظاهر والمجالي بمعنى ان هذا الوجود قد تجلى وظهر فيها في مرتبة النزول وفي التحليل يرجع الى امرين احدهما الوجود المطلق الغير المحدود المعين والاخر الوجود المقيد والمحدود هم الوجودات المحدودة بالعوارض والمشخصات والتعدد في الوجود الخارجي انما نشاء من التشخصات والقيودات واحاطة الاعدام فاذا ارتفعت هذه التشخصات والقيودات فبقي الوجود الواحد الغير المحدود .

والعجب ان القائلين بهذا حكموا على كفر من لم يذهب ولم يعتقد بذالك وقد علم مما ذكرنا ان القائلين بهذا مشرك لبطلان وحدة الوجود عندنا لما ذكرنا من كون مرجعه الى الشرك من جهة القول على تجلي وظهور الوجود المطلق في هذه الموجودات الخارجية فيلزم ان تكون الموجودات شريكاً معه تعالى و اختراع و ابداع هذه المذاهب الخرافاتية من الصوفية و مذاهب الشيخية والبابية مبنيّة على هذا المذاهب .

و انما الفرق بينهم في مقام العبادة و بعبارة واضحة بانهم استدلوا بانه لايمكن العبادة على الوجود المطلق الغير المحدود لاجل ان العبادة غايته هي التخضع ومن المعلوم انه من الامور الاضافية فلابد من كونها على المحدود المعين وبعد ذالك افترقوا بان ذهب بعضهم كالصوفية الى السريان بمعنى انه تصح العبادة لكل شيء موجود في الخارج وذهب بعضهم الى عدم جواز ذالك

كالشيخية و قالوا انه لابد في مقام العبادة من عبادة مظهر الناقص على مظهر الكامل الاتم وهم الانبياء وعلى بن ابيطالب عليهم السلام و بعبارة الاوضح انه لابد ان تكون العبادة على المظهر الاتم لاعلى كل شيء موجود في الخارج و لذا قال بعضهم في اياك نعبد ياعلى نعبد وقصد في الضمير على بن ابي طالب ولايجوزون العبادة على غيره من سايـر الائمة و ذهب بعضهم الى الاركان الاربعة و بعضهم الى الاغانيم الثلاثة كالمسيحية واليهودية وقالوا ان العزير والمسيح ابناء الله .

و غرضهم ليس من اطلاق الابن ابن التولدي والتكوني لانه من المعلوم انهما متولداً عن شخص معين بل غرضهم من ذالك بيان اتحاد الوجود وكون وجودهما شطراً من وجوده فاطلاق الابن لاجل كونهما مظهر الانم و قدذكرنا سابقاً ان اطلاق النسب في مورد التولد لاجل الاتحاد والشطرية وذهب بعضهم الى ان في مقـام العبادة ليست العبادة منحصرة على الانبياء و على بن ابيطالب بل لابد في كل زمان من مظهر تام حتّى وهو في زمان السلف الانبياء والاوصياء في زماننا هذا هو الشخص المعهود المسمى بسيّد على محمد ففي هذا الزمان هو المظهر التّام و لذا اطلقوا عليه الاله والامام و لذا يخاطب في مقام التخاطب عبدى وامتى .

ومحصل الكلام ان قـوام الاسلام وتحققه بالالتزام على وجود الصانع مع التوحيد فوراثة المسلم عن المسلم منوط عليهما فمن انكر وجود الصانع كالقائلين على البخت والاتفاق والطبيعي القائل على ان المؤثر في العالم حقايق الاشياء لكونها من الامور القديمة و الـدهرية القائل ان الكواكب و الافلاك والعناصر قديمة فالمؤثر في العالم العلوى هـو الكواكب و الافلاك و في العالم السفلى هو العناصر فاعتقاد الطبيعي والدهري لوكان ما ذكر فلا اشكال في كفرهم لكونهم منكرين بوجود الصانع ولوكان غرضهم غير ذالك بان قالوا و اعتقدوا

على ان المؤثر هوالواجب تعالى و انما ذالك الاشياء من قبيل الاسباب ليس الخلاف ح بيننا وبينهم ومن المعلوم انهم لايقولون بذالك بل مذهبهم هوالاول فالطيبعى و غيرهم من فرق الكفارلاترثون عن المسلم لان الكفرمانع عن الارث فهذه الطوايف كلهم كافر لاجل انكارالصانع و الكافرلايرث و المشرك كذالك لايكون وارثاً عن المسلم فهما على قسمين احدهما الشرك الجلّى الظاهروهو واضح كان التزم على تعدد الوجود فهوكافر لاجل عدم التوحيد الذى هو قوام الاسلام والاخرالخفى الذى يحتاج فهم الشرك على التأمل وهم القائلون على وحدةالوجود و منهم الصوفية و الشيخية و الذهبى والبابى اعلم ان الصوفية ذهبواالى بطلان القول بتعدد الوجود بل حكموا على كفرالقائلين به وذهبوا الى ان الوجود واحدبعنوان السريان بمعنى ان الموجوداة الخارجية من قبيل المظاهر و المجالى للوجود الواحد و بعبارة اخرى ان الوجود واحد سرى فى مرتبة النزول على هذه الموجودات ففى التحليل و التحقيق الموجودات الخارجية متحدة معه لانه هو هو لانه هوالذى يكون تحديده و تعيينه بهذه العوارض المشخصية .

فمرجع هذا القول فى التحليل الى امرين احدهما وجودالمطلق والاخر القيودات فذهبوا الى ان فى مقام العبادة تصح العبادة لكل من الوجودات واستدلوا بما ذكرنا من ان العبادة من الامور الاضافية فلابدله من طرف معين ومن المعلوم ان الوجودالمطلق لعدم تحديده لاتصح العبادة عليه فلابد فى مقام العبادة عن الوجود المطلق الذى تعين فى ضمن هذه القيوداة ولذا عبدوا على الاصنام فجل الاخبار بل كله والايات فى رد وذم هذا المشرك كما فى خصوص مشرك المكة يعبدون على الاصنام ووجه ذالك هوهذاالوهم الواهى والاستدلال الباطل و من المعلوم ان مشركى المكة لايقولون على تعدد الوجود و بعبارة اخرى انهم ليسوا

من القسم الاول للمشرك وذهب الثانى وهو الشيخية انه لامعنى للقول بسريان الوجود على جميع المخلوق فى بدو الامر لعدم قابليته وصلاحية به بل لابد فى مرحلة الاولى من سريان الوجود الواحد على موجود شريف ثم حصل له الكمال بطى المراحل حتى وصل الى مرتبة الالوهية ثم سرى لساير الموجودات فحكموا على ان هذا الوجود هو منحصر لعلى بن ابى طالب والانبياء عليهم السلام وذهب البابيون الى ان ما ذهب اليه الشيخية من القول بالسريان على الموجود الواحد الشريف حق ولكن لاوجه لانحصاره على وجود الانبياء والامام بل لابد فى كل زمان من وجود مظهر تام حتّى يسرى هذا الوجود عليه نحو فى زمان موسى المظهر التام والوجود الشريف هو عليه السلام اى الموسوية و فى زمان العيسى المظهر التام هو عليه السلام و فى زمان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم المظهر التام كان منحصراً على الوجود المحمدية صلى الله عليه وآله و بعده على الائمة (ع) واحداً بعد واحد وفى زماننا هذا على وجود سيد على محمد وغيره .

ولذا ذهب اليهود الى ان عزير بن الله والنصارى على ان المسيح بن الله والمراد اطلاق الابن عليهما هو المظهرية التامة وسريان وجود الصانع عليهما كما ذكرنا سابقاً وجميع هذه الطوايف مشرك وكافر فلايكون وارثاً عن المسلم لاجل منع الشارع الكافر من الارث و جعله مانعاً ان اكثر الايات والاخبار ورد هذا المشرك فتأمل جداً لما ذكرنا فاذا اثبتنا ان الاسلام انما يتحقق بالقول على الصانع وبالتوحيد الذى هو الالتزام فلذا عدّ والتوحيد من اول الدين و لم يعدّوا الاعتقاد منه فلابد ان يعلم ان فى عدّ النبوة بعد التوحيد لاجل مدخليتها ايضاً فى تحقق الاسلام اولاجل امر آخر و من الواضحات ان عدّ ذالك بعده ليس لاجل المدخلية فى تحقق الاسلام لما ذكرنا ان قوام الاسلام و تحققه منحصراً على الالتزام فقط و بالقول على وجود الصانع والتوحيد فلادخل للالتزام على

النبوة وليس منوطاً عليه واعتبار النبوة وكذا الامامة فى الدين لامر آخر وهو كونه رداً و موجباً للكفر فالالتزام على النبوة مقدمة و توطئة لعدم الرد لاجل ان رده رد على الله و موجب للكفر ومحصل الكلام ان الالتزام على التوحيد ووجود الصانع فهما معتبران فى تحقق وقوام الاسلام دون الالتزام على النبوة فعدهم عنه واعتباره فى الدين لاجل ان رده يوجب الكفر ولاجل ماذكرنا من ان رد النبوة يوجب الكفر واعتباره فى الدين لاجل ذالك لالان له دخل فى قوام الاسلام حكموا على كفر جاهل المقصر و العالم على النبوة فى صورة عدم الالتزام المحقق فيهما و اختلفوا فى الجاهل القاصر فذهب بعضهم الى عدم كفره لاجل عدم تحقق الرد فيه ولذا ايضاً حكموا على كفر الجاهل القاصر والمقصر والعالم المنكر فى خصوص الصانع و التوحيد و لم يختلفوا فيه لاجل عدم وجود ما به قوام الاسلام و هو الالتزام وليس ذالك اى الفرق بين المقصر والعالم و بين القاصر فى مسئلة النبوة و عدم الفرق فيهم فى مسئلة التوحيد الامن جهة لزوم الالتزام فى خصوص الصانع والتوحيد وعدم مدخلية الالتزام على النبوة فى تحقق الاسلام بل رد ذالك موجب للكفر .

و محصل الكلام انه لامدخلية فى قوام الاسلام للالتزام على نبوة النبى صلى الله عليه وآله لماذكرنا من ان الاسلام انما يتحقق بالالتزام على توحيد الصانع فقط فلاملازمة بين الالتزام على مولوية و سلطانية الصانع و بين الالتزام على سلطانية النبى صلى الله عليه وآله بل قد يجتمع معه وقد يفترق و انما الالتزام معتبر فى قوام الاسلام فقط من جهة كونه رداً وموجباً للكفر فكم فرق بين الالتزام وكونه معتبراً فى الاسلام وبين مايكون رده موجباً للكفر فرد النبى صلى الله عليه وآله موجب للكفر ولكن ليس الالتزام به معتبراً فى قوام الاسلام بمعنى لولم يلتزم عليه فلم يتحقق الاسلام بل الالتزام على وجود الصانع وهكذا التوحيد معتبر فى الاسلام

لماذكرنا من ان الكفر والاسلام من الامور الوجودية وليس الكفر هو عدم الاسلام فقط بل بزيادة الالتزام عليه فعدّ النبوة عليه من الدين ولزوم الالتزام عليه من باب المقدمة .

و الثمرة تظهر في العالم ومن في حكم العالم كالجاهل المقصر والجاهل القاصر الملتفت فانهم لم يلتزموا على وحدة الصانع لتحقق الكفر فيهم لوجود الرد و عدم الالتزام فيهم ح وقد ذكرنا مراراً ان الاسلام انما يتحقق بالالتزام فلاجل انتفاء الالتزام فيهم يتحقق الكفر بخلافه عدم الالتزام على نبوة النبى صلى الله عليه وآله .

و فى هذا المقام العالم و الجاهل المقصر كافر لتحقق الرد بخلاف الجاهل القاصر الملتفت او المستلزم على وحدة الصانع لعدم الرد فيه بالنسبة الى النبى صلى الله عليه وآله وقد علم مما ذكرنا ان الرد على النبى كالرد على الله فهو فى حد الشرك فكما ان المشرك فيه جهتان فيه الاقبال من جهة والادبار من جهة اخرى كذالك الراد على النبى صلى الله عليه وآله فانه يكون راداً فى تحقق الاسلام بل رد ذالك موجب للكفر و مدبراً من جهة و هى انه تعالى قد جعل النبى صلى الله عليه وآله خليفة و سلطاناً للناس فمن رده فقد رده تعالى من هذه الجهة و مقبل من جهة اخرى وهى الالتزام على وحدة الصانع والنبى على قسمين احدهما المرسل والاخر غير المرسل والمرسل هو الذى يكون صاحب كتاب فغير المرسل عبارة عن الداعى فقط ولايكون ذا الكتاب والراد على كليهما كافر ولكن الفرق ثابت بين راد المرسل وغير المرسل فى الاحكام فيها لتفاوت عقابهما الاخروى بالشدة والضعف للفرق الواضح بين هذين الردين ولذا لايكون ظلماً فى حقهم و بعبارة اخرى ان شدة عقاب المنكر و الراد للنبىّ المرسل عن غير المرسل لايستلزم الظلم و بالنسبة الى الاحكام الدنيوية منها جريان جميع احكام الكفر

من وجوب القتل و نجاسة البدن و استملاك امواله و استرقاقه فی حق من رد النبی المرسل دون من راد غیر المرسل فهو شریك مع الاول فی وجوب القتل ونجاسة البدن دون اباحة الاموال والاسترقاق ولیس ذالك الا من جهة تفاوت هذین المرتبتین فی الشدة والضعف فتأمل وقس علی النبوة الامامة ایضاً لان حکمها کحکمها من عدم مدخلیة الالتزام علیه فی قوام الاسلام بل ردها ای الامامة موجبة للکفر فقط .

فمن علم علی امامة الامام ثم رده او کان بحکم العالم کالجاهل المقصر لکان کافراً لرده وکان فی حد الشرك لما ذکرنا فی مسئلة النبوة و من هنا علم ان راد الفقیه مع علمه او کونه بحکم العالم انهم نواب من ورثة الانبیاء والاولیاء صلواة الله علیهم کافر ولکن کان الرد من حیث الفقاهة لان الرّد من هذه الحیثیة رد للامام والنبی (ص) وردهما رد علی الله تعالی و هکذا رد الطلاب و اهانتهم من حیث العلم لا من حیث آخر موجب للکفر لان الله تعالی جعل خلیفة وارسل نبیّاً ونصب اماماً ووصیاً وجعل الفقهاء نائباً عنهم و عززهم وکرمهم من حیث العلم فرد صاحب العلم بالعلم الذی منشأه من الانبیاء والائمة علیهم السلام یکون مرجعه الراد علی الله وهکذا رد المسلم من جهة الاسلام یوجب الکفر لان رد المسلم من حیث انه مسلم رد علی الله تعالی وهکذا رد حکم من احکام الاسلام والضروریات موجب للکفر .

فالاحکام علی قسمین احدهما الضروری والاخر النظری والنظری اذا حصل له العلم بالادلة فیکون فی حکم الضروری فانکار حکم الضروری یوجب الکفر وکذالك النظری المعلوم بالادلة لکونه معلوماً ایضاً وان کان عند العالم به فانکار کلیهما یوجب الکفر کمن رد الصلواة او الزکواة او احداً من سایر الاحکام و هکذا الرد فی مقام العمل ای المخالفة علی الاحکام فمن التزم علی الله و علی

النبی والائمة والاحکام کلها کأن التزم علی وجوب الواجبات وحرمة المحرمات ولکن خالف فی مقام العمل بان یترك الصلواة والزکواة والحج فهکذا فهو کافر حقیقة ویعبر عنه بالفاسق ایضاً کما فی بعض الاخبار لتحقق معنی الکفر فیه لان الله تعالی قد اوجب العمل وحرم المخالفة فاذا خالف احد فیکون رادّاً وهکذا الکلام المنهیات ولکن فرق بین الرادین بالنسبة الی العمل وبالنسبة الی الاصل ای الوجوب فی الشدة والضعف بعد کون کلیهما کافراً من جهة وجود الرّد وتحققه فیهما ولاجل هذا الفرق قد تغایرا من حیث الاحکام دنیاً واخراً من عدم نجاسة بدنه وعدم جواز استرقاقه و اباحة امواله و نفسه بالنسبة الی الدنیا بخلافه من لم یلتزم علی اصل الوجوب والحرمة فانه نجس واجب قتله وماله مباح للمسلمین وهکذا وهذه لتفاوت من جهة مراتب الکفر .

فالمحصل من هیهنا الی هنا ان مسئلة الامامة کالنبوة فی عدم مدخلیتها فی قوام الاسلام مثلها ای النبوة لما ذکرنا من ان الاسلام انما یتحقق بالامرین احدهما الالتزام علی وجود الصانع والاخر التوحید ولافرق فی کون رد الامامة موجباً للکفر بین رد الوصی للنبی المرسل او غیر المرسل فرد کلیهما کافر و من المعلوم ان عقاب راد الوصی للنبی المرسل اشد من عقاب راد الوصی لغیر المرسل فلا اشکال فی کفر من رد الامامة لاجل کون هذا الرّد رداً علی الله تعالی واما جریان جمیع احکام الکفر لمنکر الامامة فیها تفصیل منها عدم الوراثة لان الاحکام کلیهما لیست منوطاً علی المطلق الکفر .

واعلم ان من جملة الاحکام نجاسة بدن الکافر فهذا الحکم مترتب علی مطلق الکفر فمنکر الامامة کافر و نجس فالعامة نجس واقعاً غایة الامر ان الشارع قد عفی عنهما لاختلال نظام العالم واما جواز نهب اموالهم وقتل نفوسهم وعدم ارثهم لایجری فیهم بل اموالهم ونفسهم محترمة ویرثون ایضاً بعضهم من بعضهم لان

هذه الاحكام كلها من احكام المقيدة بالكفر بمعنى الاخص وحدوده مضيقة لانه قال اهل الملتين لايتوارثان ومن المعلوم ان العامة ليست من اهل ملة اخرى حتى لايتوارثا فعدم الارث من احكام تفاوت اختلاف الملتين كعدم ارث اليهود و النصارى عن المسلم وبحكم العامة من قال بامامة على ابن ابيطالب والتزم بانه وصى بلافصل ولكن توقف فى سايرالائمة عليهم السلام كالفطحية و اسماعيلية والزيدية فهؤلاء كافرولكن يرثون بعدم كونهم من اهل ملة اخرى واما العفو عن نجاستهم لايفهم من الادلة الا بتنقيح المناط و حفظ النظام فى العفو عن نجاستهم وهكذا رداهل العلم والفقهاء والقرآن والامامة وردالاسلام من حيث الاسلامية موجب للكفر ظاهراً ايضاً وان اشكل بعض عن العفو من جهة عدم دلالة الادلة عليه فعلم بهذا البيان والميزان من رد فرعاً من فروعات الدين واحكامه موجب للكفر سواء كان من النظريات اوالضروريات والمراد من النظرى مايحتاج فهمه الى فكروتأمل على الادلة بخلافه الضرورى وهوالذى يعلمه كل واحدمن المسلمين.

والحاصل ان رادومنكرالاحكام المعلومة سواء كان معلوماً بالضرورة او بالادلة كافر لان مرجع ذالك الرد راد على الله وليعلم ايضاً ان كون بعض الفروعات من الضروريات لايلحق باصول الدين بل اصول الدين الى يوم القيامة لايغير وفروع الدين كذالك و الفرق بينهما من جهة اخرى لان كل حكم يكون موضوعه من سلسلة الافعال و الجوارح فهو من فروع الدين كالصلواة والحج ونحوهما وكل حكم يكون موضوعه من الامور القلبية فيكون من اصول الدين كوجوب الالتزام على التوحيد والنبوة فالوجوبان كليهما واجب .

ولكن الفرق من كون الاول من فروع الدين لكون موضوعه من الافعال والجوارح والثانى من اصول الدين من جهة كون موضوعه من الامور القلبية اذا عرفت ذالك فاعلم انه قد ذهب بعض الفقهاء بان انكار ماهو من ضروريات

الدين موجب للكفر ثم تفرع على ذالك بكفرو نجاسة بعض الطوايف .

منها المجسمة فيحكم بكفرها لاجل انكارهم بالقول على جسمية تبارك وتعالى ضرورياً من الدين ولايخفى مافيه من وجوه اما اولا فلا وجه لتخصيص الكفر على منكر الضرورى بل مطلق ماعلمه من الدين كافر سواء كان منشأ العلم هو الضرورة اولا بل يكون نظرياً ولكن كان معلوماً بالدليل و اما ثانياً فلاوجه لتفريع بطلان هذا القول على ماذكر لان المجسمة لاكلام فى قولهم على التوحيد وانما كلامهم فى الصفات وبعبارة اخرى ليس كلامهم فيما قوام الدين منوط عليه حتى يحكم بكفرهم بل كلامهم فى خصوص الصفات وقد عدّ امير المؤمنين عليه السلام نفى الصفات فى كمال التوحيد لافى اصله حيث قال ان كمال الدين نفى الصفات عنه فعلم منه ان نفى الصفات السلبية واثبات الصفات الثبوتية معتبر فى مرحلة الكمال دون اصل التوحيد .

ومن المعلوم ان القائل على كفرية المجسمة لم يستدل على كفرهم بعدم التزامهم على التوحيد بل استدل انكارهم الضرورى الدين و ايضاً على القول بان الحكم على الجسمية شرك اوفى حد الشرك حتى يقال ان منشأ الكفر هو ذالك لرجوع قول المجسمة على الشرك اوعلى حده ضعيف لاجل استدلال القائل على كفرهم بانكار الضرورى من الدين لابهذا المذكور من رجوع قوله الى الشرك واما ثالثاً فبأن هذا القول ليس من ضروريات الدين والاكيف يكون لهذه الفرقة القائلين بالجسمية واختيار ذالك مذهباً بل هو من النظريات نعم القول على الجسم مستلزم لما هو من الضروريات كالحدوث لان القول على الجسم مستلزم لحدوثه تعالى شأنه والحال ان قدمه وعدم حدوثه من الضروريات فح لوذهب القائلون على الجسم على صحة هذه الملازمة فلابد ان يحكموا على حدوثه تعالى فح يكون منكراً للضرورى من الدين والحال ان كل من اعتقد على الصانع والتزم به حتى

المجسمة التزم على قدمه فهذه الفرقة امـا لايلتزمون على الملازمة المذكـورة اوكانوا غافلين من هذا و من المعلوم ايضاً ان الالتزام على قدمه تعالى و مع ذالك الذهاب يقول الى كونه جسماً مع العلم انه يستلزم الحدوث لايصدر عن العاقل اصلا ولاجل ما ذكرنا ذهب العلامة رحمة الله وغيره على عدم نجاسة المجسمة فتأمل جداً .

و منها الغلاة واستدل على كفرهم ونجاستهم بكونهم المنكر ضرورياً من الدين ولايخفى عدم صحة هذا التفريع بانه لااشكال فى كفرهم ونجاستهم ولكن لالاجل ماذكر بل لاجل الشرك لكونهم من المشركين لما ذكرنا سابقاً ان مبنى هذا المذهب هوالقول على وحدة الوجود .

و منها النواصب و لا يخفى مافيه ايضاً لان منشأ كفرهم و نجاستهم ليس من جهة كون عدم النصب والسّب من ضروريات الدين حتى يلزم بسبب السّب والنصب منكراً ضرورياً من الدين بل كفرهم ونجاستهم لاجل رد امامة الائمة الهداة وقدذكرنا انه هوموجب للكفر والنصب ايضاً ناشى من الرد وعدم الالتزام على امامة ائمة المعصومين عليهم السلام و قبل اظهار العداوة والسب كانوا كافرين .

و منها الخوارج ولاوجه ايضاً لتفريع ذالك على الاصل الذى ذكره لعدم منشأ كفرهم هوانكار الضرورى بل منشأه هوالرد وعدم الالتزام على امامة الائمة صلوات الله عليهم فان خروج الذى نسب عليهم متفرع على الرد الذى هو منشأ الكفر لاما ذكره فافهم .

ومنها المجبرة اى الاشاعرة واستدل البعض على كفرهـم بانكارهم ضرورالدين وهذاموقوف على العلم بمرادهم وعلى العلم بان بطلان القول بالجبر هل هو ضرورى حتى يكون القائل به كافراً ام لافنقول ان الاختلاف وقع فى

افعال الله تعالى الصادرة عنه من خلق السموات والارض والانسان وغيرهم من الموجودات الممكناتية لا الممتنعات فانها غير قابلة الوجود فخرج من محل كلامنا بانه تعالى هل هو مختار في فعله ام مضطر .

فقيل انه تعالى مختار في افعاله لان الدليل هو البداهة بان اختلاف افعاله من ذالك الممكنات دون ذالك مع انه ممكن ايضاً وتخصيص هذا الموجود الى زمان دون زمان فلابد ان يستند الى وصف غير ذاته تعالى والا فيلزم هذا الاختلاف في ذاته فهو محال وذالك الوصف هي الارادة فمنشأ اختلاف ايجاد الموجودات بعضها من بعض وتخصيص ذالك البعض الموجود بزمان دون زمان هو الارادة التي مرجعها العلم بالصلاح الذي هو عين ذاته تعالى ثم اختلف في ان ذالك الوصف هل هو عين ساير الاوصاف او غيرها فقالت الاشاعرة بانه غيرها يعني غير العلم ونحوه ولكن المعتزلة والامامية قال بانه عين العلم والا فيلزم تعدد القدماء او التسلسل لان الارادة وصف زائد فلابد من كونه اما حادثاً او قديماً وعلى الاول يستلزم التسلسل كما هو واضح وعلى الثاني يلزم تعدد القدماء او التسلسل لان الارادة وصف زايد فلابد من كونه اما حادثاً واما قديماً و على الاول يلزم التسلسل كما هو واضح وعلى الثاني يلزم تعدد القدماء وكلاهما باطل فلامحالة يكون مرجعه الى العلم بالصلاح فيندفع المحذور وبعد الفراغ عما ذكر اختلف في افعال العباد بعد تحقق قيام افعال الشخصية من الاكل والشرب والنوم وغير ذالك من الواجبات و المحرمات و المكروهات بنفس العباد بان موجد تلك الافعال المذكورة في العباد هل هو الله تعالى ام لابل الموجد هو نفس العباد يعني ان قيام ذالك الافعال بنفس العباد فهو مسلم و مفروغ عنه بلاشبهة لانه آكل وشارب و مصلي و هكذا فانما الاختلاف في موجدها بان الموجد هو الله والعبد ليس له تأثير بل المؤثر و الموجد هو الله تبارك وتعالى و انما العبد مورد

ومحل اولا بل المؤثر والموجد هو العباد بانفسهم .

فقال الاشاعرة بان الموجد هو الله تعالى لان الانسان فى فعله لابد من الارادة يعنى بان يريد الفعل فهذه الارادة ايضاً وصف زائد على الانسان كما لايخفى فيتوقف على ارادة آخر فهكذا يلزم التسلسل المحال فلابد ان ينتهى ذالك الارادة اما بالذات و هو ارادة الله تبارك وتعالى فح يكون الموجد هو تبارك و تعالى بوسايط نظير القتل بالسيف فان قتل السيف موقوف على محرك لعدم قدرته و المحرك هى اليد واليد ايضاً بعدم قدرته بنفسها محتاج الى شيء آخر وهو ارادة الانسان فكما ان السيف واليد مجبوران و محتاجان الى شيء آخر الذى هو القاتل وهو الانسان فكذا العباد مجبورو بمنزلة الالة والمورد فيكون الموجد هو الله تعالى ولكن بوسايط مثل كون القتل عن الانسان بوسايط متعددة ثم اورد عليهم بانه يلزم على ماذكر ثم عدم تخلف المراد عن الارادة مع انه يتخلف لان الموجد اذا كان هو الله فلابدان لايتخلف الارادة عن المراد فان الله اذا اراد شيئاً فيكون ذالك الشيء لامحالة كما يشاهد بذالك قوله تعالى فى الكتاب العزيز **اذا ارادشيئاً ان يقول له كن فيكون** مع ان التخلف واقع لان الله تعالى ارادعن عبده الايمان والاطاعة مع ان بعضاً من العباد اختار الكفر والعصيان مخالف لارادته تعالى .

فهذه الايراد ان العبد اذا انتهى ارادته الى ارادة الله تعالى وكان الموجد هو الله لا العباد فلابد ان لايتخلف الارادة عن المراد بدليل الاية الشريفة مع ان التخلف قدوقع ومما لايحصل وجوابهم عن الايراد بان الارادة تارة متعلق بامر الكل والعالم يعنى بصلاح الموجودات بل يقال نظام العالم .

فيعبر عنه بالارادة التكوينية واخرى بصلاح الشخص من حيث الافراد والانفس نحو صلاح زيد وعمرو وهكذا فيعبر عن ذالك بالارادة التشريعية فالتخلف

الذى هومحال مخصوص بالارادة التكوينية لاجل اختلال النظام .

و امّاالارادة التشريعية فالتخلف فيها ليس بمحال ولا بأس لاجل عدم كونه فى الشخص سبباً للاختلال فالتخلف الذى وقع هو فى الشخص لاالكلى كما لايخفى .

والحاصل ان المجبرة قالوا بان ارادة العباد فى افعاله مستندة الى ارادة الله تبارك وتعالى والافيلزم التسلسل لان الارادة امرحادث فهوايضاً يحتاج الى ارادة آخر وهكذا يتسلسل الا ان يستند الى مابالذات وهوارادة الله فح ينتهى الى ارادة الله التى هى عين الذات فلم يلزم التسلسل الباطل فبناء عليهذا يكون العبد مجبوراً فى افعاله الصادرة عنه والقائمة به بل يكون العبد محلاً و مورداً للفعل ولذا يقوم الافعال بنفس العبد ولكن الافعال الصادرة عن العبد موجدها ومؤثرها هوالله تبارك وتعالى فالمجبرة قالوا بان موجدها اى افعال العباد هوالله لاالعباد بانفسهم بدليل القول بانه لامؤثر فى الوجود الاهو .

وبدليل لزوم التسلسل لوكان الموجد هوالعبد كما مرثم اعترض عليهم بانه يلزم على ماذكروه ثبوت تخلف الارادة عن المراد لان الله اراد عن عباده ايماناً وطاعة وقد كفربعضهم وعصى مع ان التخلف بين ارادة الله ومراده محال وليس بجائز بدليل الاية الشريفة السابقة الذكر و اجاب بعضهم الذى هوالقائل ان ارادة الله ليس وصف زائد بل مرجعها الى العلم بالصلاح و اناوان نقول بالجبر فنكون من جملة المجبرة التى هم القائلون بغيرية الارادة عن سايرالاوصاف ولكنانقول بان الارادة عين العلم بالصلاح وبان ارادة الله على قسمين تكوينية وتشريعيّة والاول بصلاح النوع و نظام العالم والثانى عبارة عن العلم بصلاح الافعال الجزئية الصادرة عن الاشخاص والافراد فهذا ان القسمان تارة يجتمع كالمؤمن المطيع واخرى يفترقان كالمؤمن العاصى فبناء على الاجتماع لاشبهة

فی عدم التخلف بین الارادة والمراد واما علی الافتراق فالتخلف لیس فی الارادة التکوینیة بل هی ثابت لان التخلف فیها محال و لیس بجایز و اما فی التشریعیة فصحیح وجایز ان یقع التخلف بین الارادة و المراد والتخلف الذی یترأی فیها لافی التکوینیة فحاصل الجواب ان العلم علی نحوین نحو یتعلق بالکلیات الذی هو علم خفی ثابت له تعالی بحیث لایتغیر ولایتبدل ولایتجدد فذاك العلم هو العلم الذی عین ذاته تعالی و مخصوص له و یعبر بالقضاء و اخری یتعلق بالافعال الجزئیة الصادرة عن الالواح وصدور الملائکة ونفوس الافلاك فهذا العلم یقبل التغیر والتجدد و التبدل و هو الذی یعبر عنه بالقدر فالتخلف یکون فی النحو الاخیر من العلم لاجل کونه قابلاً للتغیر والتجدد .

و اما النحو الاول من العلم الذی هو واجب الثبوت لذاته تعالی و عین ذاته فلایمکن تخلف الارادة عن المراد فیه لاجل عدم تطرق التغیر و الاختلاف فی ذاته تعالی ثم اعترض علیهم ایضاً بانه یلزم علی ما ذکروه کون التکلیف بغیر المقدور لان فعل العبد اذا کان مستنداً الی ارادة الله تعالی کما ذکر المجبرة فیکون العبد حینئذ مجبوراً وفعله غیر مقدور و غیر صادر عن اختیاره و معلوم ان التکلیف لایصح الا بالمقدور وبما یکون باختیار المکلف کما لایخفی واجب ایضاً بان التکلیف بامر اضطراری تکون مقدماته اموراً اختیاریاً یصح هذا الاشکال فیه کما فیما نحن فیه فان ارادة العبد وان کان امراً قهریاً وغیر منوط باختیاره ولکن القاصد اذا قصد اتیان الفعل فلابد اولا ان یتصور تفعه حتی یکون له الشوق والمیل الیه ثم عزم الیه فبعد العزم الجزم فاذا کان جازماً فلایمکن له الاعراض عن اتیانه فح ان المقدمات المذکورة من التصور والشوق والعزم امور اختیاریة للعبد فانه یمکن له حین التصور والعزم ان یأتی الفعل اویترکه ولکن بعد العزم لایمکن له الترك لکونه امراً قهریاً فح لایمتنع التکلیف بغیر المقدور الحاصل

عن مقدمات اختيارية لان الامتناع بالاختيار لاينافى الاختيار كما ذكر فى محله من ان غير المقدور بواسطة المقدور مقدور بلا اشكال فيكون الاوامر والنواهى متعلقة بعمل العبد الذى هو امر قهرى وغير اختيارى ولكن بواسطة كون مقدماته من التصور والشوق اموراً اختيارية ومنوطاً باختيار العبد وهواه و على هذا يصح التكليف على العبد فيندفع الاعتراض كما لايخفى فتأمل .

والمقصود ان المجبرة قالوا بان ارادة الله يوجد افعال العباد يعنى ان العبد مجبور ومضطر فى فعله لاجل استناد ارادته الى ارادة الله فاعترض عليهم بانه يلزم على هذا تخلف الارادة عن المراد فى مقام الكفر والعصيان لان الله لم يرد الكفر والمعصية بل اراد الايمان والاطاعة مع انهما لم يكن فوقع التخلف بين الارادة والمراد وهذا محال .

واجيب بان له تعالى ارادتين تكوينية و تشريعية فالاول عبارة عن فعل نفسه تعالى كان يخلق شيئاً ويوجده والثانى عبارة عن فعل غيره تعالى مثل امره تعالى على المكلف باتيان الصلواة و الصوم و نحوهما فان لله تعالى ارادتين كما له امرين تكوينى وتشريعى والاول ايجاده تعالى شيئاً من الاشياء و الثانى امره المكلف باتيان الفعل المأمور به وايجاده فح وقوع التخلف فى الارادة التكوينية محال و غير ممكن واما فى التشريعية وقوع التخلف صحيح وجايز لاغيار عليه لانهما قد يجتمعان كما فى مؤمن المطيع فلا كلام فيه فقد يفترقان كما فى صورة الكفر فلان الارادة التكوينية فيها موجود وواقع ولكن الارادة التشريعية تخلفت فيكون الارادة التكوينية مقدمة على التشريعية فى صورة الافتراق فيكون الارادة على قسمين نظير العلم بناء على قول بعض المجبرة من انها غير العلم و اما بناء على قول الامامية قول بعض المجبرة هى عين العلم فح يكون حاصل الجواب

ان العلم على قسمين علم ازلى هوذاتة و قيامه بها لازم واجب وهوعلمه تعالى بصلاح النظام العالم والنوع والقسم الثانى هوالعلم بصلاح افعال الافراد والاشخاص فالعلم الازلى الذى هوعين ذاته تعالى لايتخلف معلومه عنه و امّا العلم بصلاح افعال الاشخاص الذين قيامه بالالواح وصدور الملائكة ومعلومه يتخلف عنه يعنى ان معلوم العلم الازلى لايمكن له التخلف عنه واما معلوم القسم الثانى فيجوز تخلفه عنه ثم اعترض ايضاً بانه يلزم على قول المجبرة كون التكليف بغير المقدور مع ان القدرة شرط للتكليف .

واجيب بان نفس فعل العبد وان كان امراً قهرياً لاجل مسبوقيته بالارادة التى هى ايضاً امر قهرى لحصوله من ارادة الله ولكن له مقدمات اختيارية لان العبد اذا قصد اتيان فعل من الافعال فيتصور غايته فاذا تصور فيحصل الميل الى الفعل فاذا حصل الميل فيعزم فبعد العزم يكون له الجزم الذى يعبر عنه بالارادة فاذا حصل الارادة فلامحالة ان يأتى الفعل يعنى حين الارادة يكون الفاعل مجبوراً ومقهوراً فمادام لم يصل الى حد الجزم له الاختيار ان شاء فسخ العزم وان شاء جزم كما يشاهد احياناً فسخ العزم من العازم على اتيان الفعل فنحن نقول الفعل الاختيارى بما يكون مسبوقاً على المقدمات الاختيارية و هنا ايضاً كذالك فاصل مضمون هذا الجواب من الغزالى ولكن اقتبس عنه من جاء بعده.

و بالجملة ان الفعل من العبد و ان صدر عن غير اختيار و لكن يكون مسبوقاً بمقدمات اختيارية فباعتبار ذالك يكون الفعل متعلق التكاليف الشرعية وليس به بأس ثم اعترض عليهم ايضاً بان حاصل قول المجبرة هوكون موجد الافعال ومؤثرها هوالله تعالى ولو بوسايط عديدة لاالعباد بانفسهم بل العباد مجبور فى فعلهم فح كيف يترتب الثواب والعقاب على فعلهم مع انه يوجد من

ارادة الله فلا معنى لان يفعل الله تبارك وتعالى عصياناً نعوذ بالله ثم يعذب العبد او يفعل فعل الخير ولكن يثيب العبد واجيب ايضاً بان الثواب والعقاب من آثار الكفر والايمان والاطاعة والعصيان من آثار الشقاوة والسعادة الذاتية الكامنة في العبد يعنى ان الله جعل عبداً شقياً وجعل آخر سعيداً فالشقاوة والسعادة في ذات العبد حاصلة فمقتضيهما الاطاعة والعصيان الذين يترتب عليهما الثواب والعقاب فح ان قيل السعادة والشقاوة الذاتية للعبد ايضاً من الله تعالى فبقى الاعتراض بحاله فلا يصغى اليه لانه حكيم عليم يعنى ان المجيب يقول ان سئل شخص كذا وقال ان السعادة والشقاوة الذاتية ايضاً من الله تعالى فلا يندفع الاعتراض فلا يعتنى به لانه تعالى حكيم عليم يعنى كانه لا يكون الثواب والعقاب مترتباً على فعل العبد حتى يعترض بانه فعل الله وهو موجده لا العبد بل يترتبا بواسطة على الشقاوة و السعادة الذاتية للعبد فح لا بأس يترتب الثواب والعقاب عليه غاية الامر اعترض على هذا الجواب اعتراضاً لا يصغى اليه ولكن الانصاف يشهد على بله هذا المجيب وبلادته .

فحاصل دليل قول المجبرة عبارة عن اثنى دليل الاول هو ما ذكر من صدر عنوان قولهم الى هنا وثانيهما هو قولهم ان لا مؤثر فى الوجود الا الله تبارك وتعالى كما سيأتى .

والحاصل ان محصل قول المجبرة هو ان العباد فى افعاله مجبور و مضطر لان الله تبارك وتعالى اوجد الارادة والاختيار فى العبد ثم يصدر بسببهما عنه الافعال فصدور الافعال عن العبد بواسطة ارادته التى يوجدها الله تبارك وتعالى فيه فيكون الافعال افعالا قهرية لاجل استنادها الى الامر الاضطرارى الذى هو ارادة العبد لان المفروض ايجادها من الله تعالى فقالوا المجبرة يكون العباد مجبوراً فى افعاله ولذا ابتلوا على ايراده واسئلة عديدة .

منها لزوم تخلف الارادة عن المراد فى مقام الكفر والعصيان و منشأ ذالك الاعتراض عبارة من ان ارادة الله هل يتعلق بما لم يكن اولا بل يتعلق بما كان فيه كلام والاشعرى الاولى قال بان تعلقها لا يكون الا بما كان كله لا بما لم يكن ايضاً مثلا ان العاصى عصى ولم يطع فارادته تعلق بالعصيان الذى هو كان و اما الاطاعة التى لم يكن ولم يتعلق عليها والا فيلزم المغلوبية لارادة الله تعالى فان الله ح يريد الاطاعة والعبد يريد المعصية فاذا وقع العصيان فيغلب ارادته على ارادة الله فلابد من القول بعدم تعلق ارادة الله على ما لم يكن بل بما كان .

واجاب المعتزلة عن هذا القول بان المغلوبية يلزم لو تعلق ارادة الله بما لم يكن بقول مطلق وليس كذالك بل يتعلق به فى صورة رغبة العبد و ارادته عليه فبناء عليه هذا لم يلزم المغلوبية لاجل عدم ارادة العبد ورغبته على ما لم يكن و الاكان موجوداً و ايضاً ان تعلق ارادة الله بما كان ليس بجميعها ولو كان قبيحاً بل على بعض ما كان وهو ما كان حسناً لانه تعالى حكيم ولا معنى لان يتعلق ارادته على قبيح ولكن من تبع الاشعرى قالوا بتعلق ارادة الله تعالى على ما لم يكن ايضاً ولذا يرد عليهم الايرادات .

منها لزوم تخلف ارادة الله عن المراد فى مقام الكفر والعصيان و بيانه ان المجبرة اذا قالوا بان العباد مجبور فى افعاله لاجل وجود ارادته فى فعله من الله فيلزم عليهم تخلف الارادة عن المراد لان الله اراد الايمان مع ان العبد اراد الكفر والعصيان فذالك محال .

فاجابوا بان ارادة الله على قسمين ازلية تكوينية وغير ازلية تشريعية نظير امره تعالى وعلمه يعنى كما ان امره وعلمه تعالى على قسمين امر تكوينى وامر تشريعى علم ازلى وغير ازلى وكذا الارادة بل يقال ان الارادة عين العلم لرجوعها اليه فاذا عرفت ذالك فيقال فان التخلف محال فى الارادة التكوينية التى هى

عين الارادة و عين علمه وفعله بخلافه الاراده التشريعية فان تخلف مرادها عنها يجوز وليس بمحال لانها فعل الغير لاجل الامر الصادر عن الله تعالى .

ومنها وقوع التكاليف على غير المقدور لان الافعال على قولهم امور قهرية تصدر عن العباد بغير الاختيار كما مر فكيف يكون ذالك الافعال متعلق التكاليف الشرعية مع ان القدرة شرط التكليف فالمفروض انتفائه .

فاجابوا ايضاً بانا نقول الفعل الاختيارى الذى يكون مسبوقاً على المقدمات الاختيارية و هنا كذالك لان الفعل الصادر عن العبد وان كان قهرياً لاجل صدوره عن الارادة التى هى ايضاً قهرية ولكنه مسبوق على المقدمات الاختيارية لان الفاعل اذا قصد على اتيان فعل من الافعال الخارجية فيتصوره ان كان منافياً لطبعه اعرض عنه وان وجده ملائماً لطبعه فيميل اليه فبعد يعزم فبعد العزم يجزم جزم الذى يعبر عنه بالارادة فبعد الجزم يقع الفعل لامحالة ولا يمكن للفاعل الاعراض عنه حين الجزم كما كان له الاختيار قبل الجزم فى فعله وتركه ومعلوم ان بعض ذالك المقدمات اختيارى فباعتبار ذالك يكون فعل العبد موارد للتكاليف الالهية بدون الريب والتأمل .

و منها ترتب الثواب والعقاب يعنى ان الثواب والعقاب كيف يترتباً على فعل العبد مع انه مجبور فيه لان موجده و مؤثره هو الله تعالى فلامعنى لان يكون صدور الفعل ووجوده من الله تعالى ومع ذالك يكون العبد معاقباً او مثاباً فاجابوا بان العقاب والثواب من آثار العمل اى المعصية والطاعة فهما ايضاً من آثار الشقاوة والسعادة الحاصلتين فى ذات العبد من جهة الخلقة يعنى ان الله خلق العبد شقياً وسعيداً كما يشعر بذالك الحديث الشريف الشقى شقى فى بطن امه والسعيد سعيد فى بطن امه فاذا كان ذات العبد شقياً اوسعيداً من حيث الخلقة فتكون الاعمال من الطاعة والمعصية من آثارهما فيترتب عليهما الثواب

والعقاب بلاخدشة لان نسبتهما يكون الى الذات ومعلوم ان الذاتى لايسئل عنه بانه لم خلق الله ذات هـذا الرجل شقياً او سعيداً فـح يندفع الاعتراض فيصح ترتب الثواب والعقاب بذالك كماعرفت مع ان المنصف لايشك فى اهمال هذه المطالب التى ذكرت فى عنوان الجبر .

وبالجملة دليل المجبرة عبارة عـن اثنى دليل احدهما لـزوم التسلسل الذى مر فيماقيل من الاسئلة والاجوبة الى هنا و هذاالدليل الاول يفيد الجبر بالواسطة كما ذكرنا فى ضمن العنوان من ان الفعل يصدر عن العبد بواسطة الارادة الموجودة فى باطن العبد لاجل ارادة الله وثانيهما هو قولهم ان لامؤثر فى الوجود الاالله تعالى و منشأ ذالك القول هو ان الله تبارك و تعالى قـادر على الاطلاق بجميع الموجودات ومن جملتها ايضاً افعال الجزئية الصادرة عن العبد فيكون لـه تعالى ايضاً قـدرة على ايجاد ذالك الافعال الجزئية الصادرة عن العبد فح يجتمع قادرين على مقـدور واحد فـاذا اجتمعا فلايخلوا اما ان يكـون ذالك المقدور موجوداً منهما معاً اومن الله دون العبد او بالعكس اولا يوجد من احدهما اما الاول فليس بصحيح لان المفروض كون كل واحد قادراً تاماً ولكل واحد منهما قدرة تامة ومعلوم ان فى صورة الاجتماع ينتفى التمامية ويثبت النقصان و هوخلاف المفروض كما لايخفى والثالث ايضاً لايصح لان المفروض كـونه تعالى قادراً على الاطلاق وكذا الرابع لان المفروض وجود الافعال فبقى الثانى وهوالمطلوب وهذا الدليل يثبت الجبر بلاواسطة لان الامر يكون كانه كذا ان الله يوجد الفعل فى صورة ارادة العبد فتأمل .

وحاصل المطالب والبحث الذى قالوا به المجبرة فانهم قالوا ان افعال كلها مستند الى الله تعالى بدلايل ثلاثة الاول لزوم التسلسل لوكان افعال العباد بارادتهم لان الارادة امروجودى حادث فلابد لها من ارادة اخرى ايضاً فهكذا

يلزم فح لامحالة ولا علاج الا ان التسلسل حتى ينتهى ارادتهم الى ارادة الله فان ما بالغير ينتهى الى ما بالذات والثانى قولهم لامؤثر فى الوجود الا الله تعالى الذى يكون ذالك كبرى لصغرى الوجدانى وهو صدور الافعال الجزئية من العبد فيكون النتيجة بعد انضمامها هو وجود افعال العباد عن الله تبارك وتعالى والثالث الايات التى تدل على ان مشية العبد وارادته مستندة الى مشية الله تبارك وتعالى وارادته نحو وما تشاؤن الا ان يشاء الله و مارميت اذ رميت ولكن الله رمى ولا تقولن لشيء انى فاعل ذالك غدا الا ان يشاء الله و نحو ذالك من الايات التى علقت فيها مشية العبد على مشية الله فما ذكرنا هذا مدعاهم وحاصل ادلتهم فان بعض دليلهم و ان افاد الجبر بلا واسطة كالدليل الاول و لكن المدعى هو الجبر مط ولو مع الواسطة فهو مراد المعصوم عليهم السلام عن نفيه اياه بقوله لاجبر ولا تفويض يعنى ان مراده من نفى الجبر هو الجبر مط فافهم .

ومن جملة الطوايف المفوضة من المعتزلة قبال المجبرة القائلين بان الله تبارك وتعالى اوجد القدرة فى عبده فيكون افعاله مستنداً الى قدرته لا الى قدرة الله يعنى ان الله تعالى فوض الامور الى العبد وليس له سلطنة وقدرة على منع العبد حين كونه قادراً وقاصداً للفعل منعاً تكوينياً لان الله مع فرض قدرة العبد على الافعال اما قادر على منعه ومع ذالك لايمنعه اوليس بقادر وعلى الاول يلزم السفه فان الله مع اقتداره على منع العبد عن مبغوضه وهو المعصية والكفر فلابد ان يمنع العبد عن الفعل الذى هو مبغوض المولى والا فيلزم القبيح وهو السفه الذى تعالى عن ذالك شانه العزيز وعلى الثانى يثبت المدعى يعنى ان الله بعد ايجاد القدرة فى عبده لم يكن له قدرة و تسلط اوكان و لكن لم يتعلق سلطنته على منع العبد لاجل عدم قابلية المورد و لاجل عدم قابلية المحل يعنى ان عدم تعلق قدرة الله على منع العبد لالاجل انتفاء القدرة رأساً بعد ايجاد القدرة فى العباد حتى يلزم

النقص بل لاجل عـدم قابلية المحل بعبارة اوضح ان المفوضة يقولون ان الله تبارك و تعالى فوض الامور بعد ايجاد القدرة لعباده بحيث لايتعلق قدرة الله على منعهم تكويناً لانا نشاهد بالعيان صدور المعاصى والكفر عن العباد التى هى مبغوضه تعالى ولو منعهم لما صدر عنهم المعاصى والقبايح فصدورها عنهم مع قدرتهم على ذالك يشعربان قدرة الله لايتعلق لاجل عدم قابلية المحل لالاجل عدم قدرته رأساً بعد ايجاد القدرة للعباد حتى يلزم النقص الذى تعالى شأنه عن ذالك واما بعض المعتزلة والامامية قالوا بعدم الجبر والتفويض بل بثبوت الامر بين الامرين كما قاله المعصوم عليهم السلام بقولـه لاجبر ولا تفويض بل امر بين الامرين و مرادهم عليهم السلام من نفيهما هو عدم الواقعية لهما لا النفى التشريعى بمعنى كون واقعيتهما ولكن حرمتهما مجعول فح قال بعض على ان المراد من الامر بين الامرين بعد طعنهما بقوله كلاهما اعـور لان الافعال متسبب عن العلل والاسباب فهـذه الاسباب يكون قريبة و بعيدة كما نحن فيه فان افعال العبد سبب القريب بها هو اختيار العبد وارادته كما هو الواضح من ان الفعل مترتب على ارادة العبد وسببها البعيد هو ارادة الله لان فعل العبد ينتهى بوسايط مذكورة فيما مضى من التصور والميل ونحوهما الى ارادة الله .

فمن نظر الى سبب القريب فقال بالتفويض و من نظر الـى البعيد فقال بالجبر وليسا كذالك بل كلاهما اعور هوما ذكره من ان الله تعالى يوجد الارادة والاختيار فيفعل العبد افعاله والاختيار فى العبد فعل باختياره الموجودة عن قبل الله تعالى فبالنظر الى اختيار العبد فى فعله والى وجود الارادة عن الله يكون امراً بين الامرين لاجبراً ولاتفويضاً وهذا مراد المعصوم ايضاً من قوله لاجبر ولاتفويض ولايخفى مافيه بان كلام هذا البعض ليس جواباً حقيقتاً بل قول بالجبر باطناً لما ذكرنا من انه لافرق فى الجبر بين كـونه بلاواسطة اومـع الواسطة لاجل ورود

الاعتراضات التى فيها عليها ايضاً مع ان ذالك البعض قال بتقديم الارادة التكوينية على التشريعية فى صورة المخالفة فمرجعه الى الجبر كما لا يخفى فكيف كان لا معنى لكلام ذالك البعض لرجوعه الى القول بالجبر وبعبارة اخرى ان بعضاً من الناس اى الملا صدرا قال به بطلان الجبر والتفويض و ثبوت الامر بين الامرين كما ورد عليه الرواية عن المعصوم عليهم السلام وقال ان معنى الامر بين الامرين عبارة من ان افعال العبد واسطة بين الجبر والاختيار لا جبر محض بمعنى ان الله اوجد الاختيار فى العبد لان يفعل الفعل باختياره فلكون فعل العبد مسبوقاً باختياره لا يكون مجبوراً فى الافعال ولكون اختياره موجوداً من اختيار الله تعالى لا يكون مختاراً فى افعاله وذالك معنى الامر بين الامرين و مراد الائمة عنه ايضاً هذا المعنى فلابد من الاعتقاد بذالك وبه بطلان الجبر والتفويض وفيه ان هذا الذى ذكره البعض فى تفسير الحديث عبارة عن عين القول بالجبر كما قال ذالك البعض بان استادنا الامجد وهو الغزالى قال لان الانسان بمنزلة الالات والاسباب نظير المقدوم والمنشار ونحوه للنجار فما ذكره واسطة آلية فى وجود الفعل بدون اطلاق الفاعلية عليه فكذا العباد فانهم ايضاً بمنزلة الالة فيكون المؤثر والموجد هو الله تعالى فكيف كان يكون كلام ذالك البعض عبارة عن عين الجبر ومعلوم ان المجبرون لا يقولون بانا نقول على الجبر يلا واسطة حتى يقال ان كلام البعض لا يكون قولا على الجبر على قوله يكون مع الوسايط بل قولهم على الجبر مطلق ولو كان بوسايط كما يظهر من ادلتهم .

وبالجمله يظهر مما اسلفنا لك فى تقرير قول المجبرة ودليلهم كون كلام البعض فى تفسير الحديث المشهور قولا على الجبر كما لا يخفى فح نقول ان معرفة معنى الحديث موقوف على تمهيد مقدمتين الاولى فى تحقيق حقيقة العرض وبيان كيفية عروض العرض فى معروضه بمعنى ان يعلم ان عرض المعروض كيف يكون

و ما هو حتى يعلم ان الارادة هل هى من جملة الامر الوجودى ام لا بعد كونها من قبيل الاعراض لان المجبرون قالوا بكونها من الامر الوجودى ولذا قالوا فح ان موجدها هل هو النفس الانسانى او الخالق السماء والارض فان كان هو النفس يلزم التسلسل وان كان هو الله تعالى فيثبت المطلوب ولذا يحتاج معرفة حقيقة المطلب على مقدمتين الاولى مامر والثانية هو فهم معنى كلام مولانا امير المؤمنين على بن ابيطالب عليه السلام وهو قوله ان الله تعالى ارادتين حتمية وعزمية بان المراد من الحتم والعزم ماهو وايهما يتعلق بفعل العبد .

فاعلم ان العرض كما عرفوه هو ان الممكن اما عرض او جوهر و اما العرض مايكون فى الموضوع بخلافه الجوهر فانه لايكون فيه فح لابد من ان يعلم ان المراد من الكون المأخوذ فى التعريف هو الكون الناقص لا التام و الا فيلزم خروج بعض الاعراض عن التعريف لان كون التام هو الوجود فح يكون المعنى ان الموجود فى الموضوع هو العرض مع ان الزوجية ونحوها من عوارض المهية ثابتة فى المهية ولو لم يكن لها وجود اصلاً فلم ينعكس التعريف ومن ثم عرفه بعض منهم بالاختصاص الناعت يعنى ان العرض مايكون له الاختصاص بالموضوع بحيث يجعله نعتاً للموضوع كالعلم فانه يعرض على نفس الانسان و يختص عليه فيقال زيد العالم وانسان العالم وفيه ايضاً بانه يلزم دخول الفصول بناء على ماذكره البعض فى الاعراض لاجل كونها مختصاً للاجناس بحيث يظهر النعتية فيقال لحيوان الناطق فيكون المراد من الكون المأخوذ فيه هو الكون الناقص اى الارتباط والانتساب يعنى ان العرض مايكون مربوطاً ومنسوباً و متعلقاً الى الموضوع لاما ان يكون موجوداً فى الموضوع يعنى ان يثبت له الوجود وراء وجود الموضوع لان المعلوم بعد التأمل هو ان الوجود للمعروض فقط والموجود هو لاغير والعرض من حالات المعروض وصفاته فكيف يكون

العرض ذاوجـود والا فلايخلوا امـا ان يكـون الموضوع و العـرض كلاهما موجودين بوجودين اوموجودين بوجود واحد او موجود بوجودين او موجود بوجود واحد والاول غلط بـالبداهة لانا نشاهد حساً ان ليس هنا الموجودين بوجودين وكذا الثانى لان المشخص للوجود هوالموجـود فاذا وجد بوجـود واحد فينتفى كونه مشخصاً يعنى كما يكون العوارض مشخصة للموضوع فكذا الموجود يكون مشخصاً لوجوده مثلا مشخص وجود الفرس و وجـودالانسان هو نفس الفرس والانسان .

فعليهذا لم يكن وجودهما بوجودواحد بل لايعقل التعدد ح كمالايخفى وكذاالثالث للزوم التكرار بان يقال ان وجوده موجود واحد بوجودين هـذا ليس بمعقول فبقى الرابع الذى هوالمطلوب لان الموجود حقيقة هوالموضوع وحده والعرض حال من حالاته ومتحدمعه وجوداً و مغايرله تحليلاً مثلاً ان الفوقية حال من حالات الفوق وليس لها وجودوراء وجودالفوق وكذاعوارض الانسان حال من حالاته و متحدمعه وجـوداً و لكن مغايـر تحليلاً لاجل عدم دخولها فى ماهية الانسان لانها هوالحيوان الناطق لاغيروالعوارض ليست داخلة فى ذاتيات الانسان ولذا يقال لهاالعرض اى الخارج من الذات والداخل فيها فى الوجودغاية الامر ان الاعراض على قسمين متأصلة وغيرمتأصلة اى الانتزاعية اعتبارية فالاول عبارة من الحمرة و البياض والسواد ونحوهـا مما يكون ما به ازاء اى قبوله الاشارة الحسية والثانى اى الاعـراض الاعتبارية عبارة عما يكون له منشأ الانتزاع نظيرالابوة والفوقية ونحوهـا من الاعتبارات التى ليست بقابلة الاشارة الحسية فالاعراض بقسميه على حـد سواء فى عدم وجـود وراء وجود الموضوع لهما يعنى لافرق بينهما فى عدم الوجـود لهما الا ان الفرق بينهما هوالكون الاعراض المتأصلة اسماً لمايحصل من اختلاف وجودموضوعها

قوتاً وضعفاً مثلا ان لوجود العنب اختلاف من حيث الشدة والضعف فيكون له الحموضة واخرى في مرتبة القوة فيكون له الحلاوة وهكذا فالحلاوة والحموضة يحصل من اختلاف مراتب الموضوع ولذا يقال على ذالك هو الاعراض المتأصلة بخلاف اعراض الاعتبارية فان حصولها ليس من اختلاف وجود الموضوع بل لايتفاوت وجود موضوعها مثل القرب والبعد ونحو ذالك من الاعتبارات فكيف كان لم يكن للاعراض ولو كانت متأصلة وجود وراء وجود الموضوع بل الوجود له وهى حال من حالاته وليس لها مدخلية في الوجود كما هو الواضح .

والحاصل ان مقدمة الاولى في بيان حقيقة العرض اعلم كما قالوا ان الممكن اما ان يكون في الموضوع وهو العرض و اما ان لايكون في الموضوع فهو الجوهر فالمراد من الكون المأخوذ في تعريف الغرض ماهو فقال بعض بان المراد منه هو الحلول يعنى ان مايكون حالاً في الموضوع الذى يكون محلاً فهو العرض بعبارة اوضح ان العرض مايكون حالاً في محل هو موضوعه يعنى الظرف والمظروف بان يكون العرض مظروفاً و الموضوع ظرفاً له وفيه انه ينتقض بالجواهر الماديات لاالمجردات كانها لم تكن حالة في محل فان الجوهر تكون حالاً في محل زماناً اومكاناً فيلزم ان تكون من الاعراض والتالى باطل و بطلانه واضح .

ومن ثم قال القوشجى ان المراد منه هو الكون لاالحلول حتى يلزم الانتقاض المذكور بل المراد منه هو الاختصاص الناعت نظير العلم الذى هو مختص بالانسان بحيث يشتق منه صفة فيجعل له نعتاً له نحو الانسان العالم فالعرض يكون عبارة عما يختص بموضوع يجعل منه النعت له ولايخفى مافيه ايضاً بانه ينتقض بالفصول بالنسبة الى الاجناس فان الناطق مثلاً له اختصاص من حيث مبدئه الذى هو النطق على الحيوان و يكون نعتاً له ايضاً كما يقال

الحيوان الناطق مع انه ليس من عوارض الحيوان وبالجملة بناء على هذا القول يلزم كون الفصول من جملة الاعراض فلم يتطرد التعريف و لـذا قال بعض ان المراد من الكون لا الحلول ولا الاختصاص الناعت حتى يلزم الانتقاض ان المذكوران بل المراد منه هو كون وجودهما متحداً اى مـوجودان بوجـود واحد يعنى ان العرض ايضاً له وجود وراء وجود الموضوع وحقيقته فيكون كلاهما موجوداً بوجود واحد ولكن الجوهر ليس كذالك فان وجوده مستقل وفيه ان الاعراض كما يكون مشخصاً للموضوع وكذا الموجود يكون مشخصاً للوجود فاذا وجد العرض والموضوع كلاهما بوجود واحد فكيف يكون ح تعقل التعدد لاجل عدم التشخص مثل السوادفان تشخصه هو الموضوع فاذا انتفى التشخص انتفى التعدد ايضاً فلا يقال انهما موجودان بوجود واحد فكيف كان يكون بمعنى هذه الاقوال المذكورة هو الكون كون المأخوذ فى التعريف بمعنى الوجود كان يكون المراد من الكون هو الكان التامة الذى هو بمعنى وجد و لـذا ابتلوا باختلاف القول وورود الاعتراض عليهم كما عرفت وليس الحق هو مـاذكروه بل الحق هو ان المراد من الكون هو الكان الناقصة بمعنى الربط والارتباط والنسبة والانتساب بمعنى ان العرض عبارة عما يكون مربوطاً على الموضوع وجهة من جهاته لا داخلاً فى ذاته لان لكل شيء ممكن مرحلة هو المرحلة التألف يعنى ان يتكـون الشيء و يتألف من اجزاء و مرحلة هى ملاحظة جهات الشيء و اوصافه بعد تكـونه و تألفه عما خلق الله تعالى فالداخل فى مرحلة التألف هو الذاتيات مثل وجود الانسان وغيره من الموجودات فان تألف الانسان فى مرحلة التعريف ليس الا من جنس وفصل وهو الحيوان مع النطق فهما من الذاتيات واما الخارج عن هذه المرحلة والداخل فى مرحلة الملاحظة فهو العوارض كالعلم والشجاعة ونحوهما بالنسبة الى الانسان فيقال عليها الاعراض والعوارض لاجل خروجها عن ذات

الانسان وكونها من جهاته و حالاته فح ان الوجود للمعروض لاغير كما لايخفى لان الموجود ومنشأ الاثر هو نفس الموضوع لان العرض ايضاً موجود مثل الموضوع غاية الامر اتحدا معاً وجوداً ليس كذالك بل الوجود للمعروض و العرض فشأن من شئونه والافلا يخلوا من ان العرض والمعروض اما ان يكونا موجودين بوجود واحد او بالعكس كما فصّل فى السابق ومن هنا يظهر ما قالوا ان صفات الله عين ذاته عبارة من ان الوجود لذات المقدس والعلم والقدرة ونحوهما من حالاته لا ان حقيقة العلم والقدرة و نحوهما كان عين حقيقة الذات والا فيلزم ان يقال عليه تعالى ياعلم ويا قدرة و القدرة ونحوهما وان كان مغايراً للذات المقدس الا انهما حال من حالاته وهكذا مع انه لم يثبت بل الاثبات هو القول يا عالم ياقادر وان مفهوم العلم والقدرة ونحوهما وان كان مغايراً للذات المقدس الا انها حال من حالاته لان قوة الوجود يوجب حالاً لم يوجبه ضعفاً مثلا ان الوجود اذا كان قوياً فيقال له انه عالم اوضيعفاً فيقال انه جاهل فلا وصاف الله تعالى ليس وجود او حقيقة وراء وجوده تعالى و حقيقته فكيف كان لم يكن العرض ذا وجود بل يكون الموضوع ذا وجود واثر .

غاية الامر ان الاعراض على قسمين متأصلة و اعتبارية فالاول عبارة عما يكون بحذاء اى يقبل الاشارة الحسية كالحرارة والسواد والبياض و نحو ذالك مما يكون له ما بحذاء والثانى عبارة عما يكون له منشأ الانتزاع لا ما بحذاء كالفوقية و التحتية و الابوة والبنوة و الاخوة والقربية والبعدية و امثال ذالك مما لم يقبل الاشارة الحسية بان يشير اليه انه فوقية او تحتية ونحو ذالك بل ينتزع هذه المذكوراة عن الموضوع ولا فرق بين القسمين من الاعراض المتأصلة و الاعتبارية فى عدم الوجود لهما بل الوجود لموضوعهما و انما هما من حالات الموضوع وجهاته و انما الفرق بينهما بان الاعراض المتأصلة يكون انبائها

عن تفاوت مراتب وجود الموضوع مثل الحموضة والحلاوة بمعنى ان وجود التفاح مثلاً له مراتب فاذا كان فى مرتبة الضعف فيكون حامضاً و فى مرتبة القوة فيكون حلواً ولذا يقال عليها المتأصلة فالاعراض المتأصلة يوجب اختلاف مراتب وجود الموضوع كما عرفت بخلافه الاعراض الاعتبارية فانها ليست بهذه المثابة بان يوجب اختلاف وجود الموضوع .

فان تصوير المطلب عقلاً لايخلوا من احدى الشقوق الاربعة و هى كون العرض والموضوع ماهيتين موجودتين بوجود مستقل يعنى يكون اثنى مهية مع اثنى وجود او يكونا كلاهما مهية واحدة مع اثنى وجود اومع وجود واحداويكون كل منهما مهية مستقلة ولكن مع وجود واحد فح معلوم ان الاول غلط بدليل البداهة على عدم التعدد ولو كانا موجودتين بوجود مستقل فلابد من كون التعدد ح وكذا الثانى للزوم التكرار بل ليس معقولا لثبوت وجود المهية لوجود واحد مكرراً وكذا الرابع لان وحدة الوجود ينافى باثنينية المهية على ان الموجود مشخص للوجود فح ينتفى التميز والتشخص فيكون لغواً فبقى الثالث الذى هو المطلوب يعنى ان المهية والوجود للمعروض لاللعروض لان العرض جهة من جهاته وحال من حالاته الا انه خارج عن ذات المعروض و مقوماته ولذا بان العرض عين المعروض وخارجه فان العرض باعتبار كونه من جهات المعروض يكون عينه وباعتبار خروجه عن مقوماته يكون خارجاً عنه ومغايراً له من حيث المفهوم عند العقل و من هذا يعلم حكمة ما قيل من ان اوصاف الذاتية لله تبارك وتعالى دون اوصافه الفعلية يكون عين الذات المقدس لان ذالك الاوصاف ليست داخلاً فى مقوماته تعالى التى لايعلمها الا هو تبارك و تعالى شأنه العزيز ولذا يقال عليها انها اوصاف واعراض اى خارج عن الذات المقدس ولكن باعتبار كون تلك الاوصاف شأناً من شئوناته اى الذات وليس الوجود

الا له يكون عين الذات فالعينية والغيرية ليس مختصاً باوصافه تعالى بل جميع الصفات بالنسبة الى موصوفه كذالك لما ذكرنا من ان الوجود المحسوس للموصوف والمعروض لاللصفة والعرض لكونهما جهة من جهاته اى الموصوف والمعروض ولذا قيل ان الخارج ظرف لاتصاف الموصوف بالصفة لالوجود الصفة وكذا نفس الوجود فان الخارج ظرف لنفسه لالوجوده والافيلزم ان يكون للوجود وجود وهو باطل بخلافه المهية فان وجودها فى الخارج ظرف لوجودها لما يقال ان المهية كان معدومة ولكن وجدت فيكف كان لايكون للصفة والعرض مهية و وجود وراء مهية المعروض و وجوده لان الموجود و المعلوم فى الانظار هوالمعروض لاغير والعرض حال من حالاته والصفة حالة من حالات الموصوف ولكن الاعراض على قسمين متأصلة وغير متأصلة الذى يعبرعنه بالاعتبارية و المتأصلة عبارة عما يكون له ما به بازاء الذى بسببه يقبل العرض اشارة حسية بمطلق الحواس من الحواس الخمس ظاهرية وباطنية مثل الحمرة والسواد و البياض و الحلاوة و الحموضة ونحوها من سايرالالوان و الطعوم فهذاالقسم اى المتأصلة لكون تميزه عن معروضه بالنسبة الى القسم الاخر بمرتبة من الوضوح يقال عليه المتأصلة بخلافهاالاعتبارية فان تميّزهاعن المعروض لاجل عدم مابحذائه فى عالم الخفا فلذايقال عليه الاعبتارية لالان اطلاق الاعتبارية عليه باعتبار توقفه على اعتبار معتبر لان له نفس الامرية ولولم يوجه فى العالم معتبر ومنتزع هذاكله فى المقدمة الاولى اما الثانية فى بيان قول مولانا اميرالمؤمنين سلام الله عليه بان لله تبارك و تعالى ارادتين ارادة حتمية و ارادة عزمية فيقال ان التخلف فى ارادة الحتمية محال لان موردها هوفعل الله تعالى من الخلق و الايجاد كما قال فى الكتاب العزيز **اذا اراد الله شيئاً ان يقول له كن فيكون** فيكون الارادة الحتمية فى خصوص الايجاد والخلق الذى هوفعله تعالى لاغير.

و اما العزمية بالنسبة الى افعال العباد بعد تكليفهم بالاوامر والنواهى لانه معلوم ان ارادة العزمية من الله تعالى بالنسبة الى العباد غير الاوامر والنواهى فانه تعالى كلف عباده بالطاعة و نهاهم عن العصيان حين اجتماع شرايط التكليف ثم اذا اراد العبد اتيان فعل حرام مثلاً باختياره فح يريد الله ان يصرفه عن اتيان ذالك الفعل الحرام بان يوجد الدواعى فيحظره بباله فينصرف العبد لاجل اخطاره ولكن يكون انصرافه عنه باختياره وارادته لاان الدواعى يجعل العبد مجبوراً فى انصرافه بل العبد مختار مع وجود الدواعى ايضاً شاء ينصرف اولا ينصرف فح يكون الارادة العزمية عبارة عن ايجاد الدواعى فى بال العبد حتى ينصرف العبد باختياره عن العصيان لماذكرنا ان وجود الدواعى فى باله لايجعله مضطراً ومجبوراً بحيث لم يقتدر العبد على ترك هذه الدواعى بل العبد مختار فى فعله وعدمه غاية الامر ان الله تعالى فى بعض الاحيان والاشخاص يوجد الدواعى تفضلا وترحماً للعبد فى باله حتى ينصرف من اتيان المنهى انصرافاً اختيارياً كما فى الادعية اللهم لاتكلنا الى انفسنا طرفة عين ابداً فيكون التوفيق الذى يدعى به فى حق الاخوان كما يقال وفقك الله اووفقه الله اواللهم وفقنى عبارة عن الارادة العزمية التى هى عبارة عن ايجاد الدواعى فى بال عبد من عباده فالتخلف فى الارادة العزمية جايز صحيح لان ايجاد الدواعى عن الله تعالى من الحكمة فى بال العبد لانصرافه عن الحرام باختياره لايجعل العبد مجبوراً فى فعله بل العبد مختار فى فعله اىّ فعل كان .

غاية الامر ان العباد اذا اراد اتيان حرام فيوجد الله تعالى من باب الحكمة والصلاح الذى لايعلمه الا هو دواعياً من الخوف عن النار والشوق الى الجنة اوالخوف عن الافتضاح مابين الناس و غير ذالك من الامور المتصورة فى باله حتى ينصرف العبد باختياره عن مقصوده لا بالاجبار لما ذكرنا فيما مر آنفاً والى

ما ذكرنا يؤل مايوهم اجبار العبد كقوله تعالى **يهدى من يشاء ويضل من يشاء** او **ما تفعلون الاان يشاء الله** وغيرذالك من الايات والاخبار من قوله ان الله شاء ان يراك قتيلاً و شاء الله ان لايذبح بعد الامر بذبح اسماعيل عليه السلام و شاءالله ان لايقتل موسى فى يد فرعون و شاء ان يأكل آدم عليه السلام عن الشجرة بعد نهيه تعالى عنه فهكذافان شاء يعنى مشيةالله تعالى عبارة عن الارادة العزمية المتعلقة و المحظرة ببال العبدعن قبل الله تعالى بملاحظة مصلحة لايعلمها الاهو وقديكون ان الله لايريد ارادة عزمية بان يوجد الدواعى فى بال العبد لانصرافه عن العصيان لاجل علمه تعالى بان هذاالعبد لاينصرف عن الحرام ولو كان الدواعى مما لايحصى بل يكل هذا العبدالى نفسه ويسلب عنه توفيقه وقد يكون عكس ذالك بان يريد ارادة عزمية فيوجد دواعياً ويحظرهاعلى بال العبد لان ينصرف عن الحرام وهوالذى يعبرعنه بالتوفيق وبمشيةالله تعالى وتبارك فح يكون المشية المنسوبةالى الله تعالى فى هذه الايات والاخبارعبارة عن الارادة العزمية التى هى قبال الارادة الحتمية

والحاصل ان ارادةالله قسمين احدهماعبارة من ان ارادةالله اما تكوينى او تشريعى وثانيهماعبارة من انها اما حتمية واما عزمية .

و اما التكوينى فهو عبارة عن فعله تعالى مثل خلق السمآء والارض وساير الموجودات ومن ثم لايقع تخلف الارادة عن المراد فى هذه الارادة بدليل الاية الشريفة **اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون** .

و اما التشريعى فهو عبارة عن جعل التكاليف و الاحكام و اختراع المخترعات للعباد .

و اما ارادة الحتمية لله تعالى فلايمكن التخلف عن المراد فيها ايضاً فح

يكون موردها هو الارادة التكوينية يعنى محالية تخلف الارادة عن المراد فى الارادة الحتمية يدل على ان تعلقها وورودها على ذالك فلايكون الفرق بينهما الانها موردلهافيكون مرجع الارادة الحتمية الى فعله تعالى اى ايجاد المخلوقات ولذا لايمكن فيها التخلف .

و اما العزمية فوقوع التخلف فيها جايزوصحيح بان يتخلف اولا فح ان الارادة العزمية قديكون موافقاً للارادة التشريعية كان امرالله على الطاعة ثم بوجد الدواعى والمرغبات فى المكلف حتى يرغب فيها فيأتيها فى هذه الموارد قد توافقا و تخالفا كأن ينهى اولا عن الشيء ثم شاء فعله اى يريد ارادة عزمية على فعله لاارادة حتمية والا فيلزم الجبر والغلبة منل قضية آدم وحوّاء عليهما السلام فان الله نهاهما اولا عن اكل الشجرة ثم اراد ارادة عزمية على الاكل فح لم يمكن ارادة حتمية الى الاكل والا فيلزم الجبر بل اراد اكلهما بارادة عزمية يعنى خلى سبيلهما بان لم يوجد الدواعى فى بالهما الذى هو لاينافى باختيارهما حتى ينصرفا عن الاكل فهنامنع الله تعالى الآدم و حواء منعاً تكليفياً وليكن لم يمكن هنا المنع بالمنع التكوينى والا فيلزم الجبر والغلبة لانه ان يمنع عن الاكل منعاً تكوينياً فلابد من ان لايقع الاكل و قد وقع فيلزم غلبة ارادة الاكل على ارادة المانع والناهى ولووقع فيلزم الجبر فيقال ان الله اراد ارادة عزمية التى هى عبارة هنا عن عدم ايجاد الدواعى الباعثة على النهى فهما عن الاكل الذى هو كناية عن تخلية سبيل المكلف وعدم شمول التوفيق له .

وقديكون ان يمنع منعاً تكوينياً بعدالامر على الشيء كان امر اولابابراهيم على ذبح اسماعيل ثم منع عن الذبح منعاً تكوينياً بسببه لم يقع الذبح لاجل مصلحة لايعلمها الاالله ومحصل الكلام ان الارادة العزمية بعد ثبوت التكاليف والاحكام الشرعية من الاوامر والنواهى للعباد يتعلق بافعالهم بمعنى ان الارادة الحتمية

تكون فى فعله تعالى من ايجاد السماء والارض ونحوه ولذا لايتخلف الارادة عن المرادفيها .

و اما الارادة العزمية فيكون فى افعال العباد بعد ثبوت اصل التكليف والحكم يعنى ان الله تعالى بعد جعل التكاليف قديوجد الدواعى والمرغبات فى بال بعض الاشخاص تفضلاً اولمصلحة حتى يرغب فى الطاعة ومنع عن المعصية فالامر بذبح اسماعيل امرابتلائى ولذا وقع المنع عنه و نحوه له محل آخرليس هنا موضع ذكرها فلذالك يقال ارادة العزمية .

و قد لايوجد الدواعى فى باله بل يخلى سبيله ويبقاه على حاله كيف يشاء لاجل علمه تعالى بان هذاالعبد لايرغب عن المعصية و لايفعل الطاعة ولو وجدالدواعى فى باله بالغاًمابلغ كمايصرح بذالك بعض العلماء فى معنى الرواية واليه يرجع قوله تعالى يضل من يشآء ويهدى من يشآء يعنى بعد ثبوت الهداية الظاهرية وهى بعث الرسل وانزال الكتب وجعل الاحكام ان الله قديهدى بهداية معنوية وهى ايجادالداعى والمرغبات فيمن يشاء اى يريد ارادة عزمية وقديضل اى يبقاه على حاله وخذلانه بمعنى لايوجدالدواعى فى باله حتى يميل الى الطاعة ويعرض عن الفسق بل يمكن ان يقال ان جعل الاسباب من ارسال الرسل وانزال الكتب وجعل التكاليف سبب لكون الشخص ضالاً و مهدياً لانه ان لم يكن فلايمكن تعقل الضلالة والهداية ح لاجل عدم الموضوع الذى ثبوته يكون بما ذكر فيكون المراد من لفظ شآء او يشاء فى ذالك الموارد و غيرها هوالارادة العزمية والمشية لان المشية ايضاًعلى قسمين كالارادة كما سئل عن امير المؤمنين عليه السلام عن ارادة الله تع فقال **ان لله تعالى مشيتين مشية حتم ومشية عزم كما ان ارادته على قسمين ارادة حتم وارادة عزم** الاان مشية عزم قديتخطى وقديصيب اى يخالف بارادة التشريعة ويوافقها ومشية حتم لايتخلف هذاحاصل

مضمون الحديث .

هذا كله فى المقدمة الثانية فقد ظهر من هذين المقدمتين بطلان قول المجبرة لانهم يقولون بالجبر ودليلهم عبارة من انهم يقولون بان افعال العباد مستندة الى قدرتهم لانهم فاعل مختار ومعلوم ان فعل الفاعل المختار يصدر عن قدرته بخلافه الفاعل المضطر كالنار فانها مضطر ومجبور فى احراقه فليس لها بقدرة على الاحراق بان يوجده اوتبقاه على عدمه فكم فرق بين الانسان و النار فاذا كان افعال العباد مستندة الى قدرتهم فيكون العباد قادراً ومعلوم ان القدرة نسبتها الى طرفى الفعل وجوداً وعدماً على حد سواء بان يوجد الفعل اويتركه اى يبقاه على عدمه لان العباد فى اعمال قدرتهم ايضاً مختار فح لابد فى تعلق قدرتهم على كل واحد من طرفى الفعل وجوداً وعدماً من مرجح والا فيلزم الترجيح بلامرجح فهو كماترى فالمرجح هو الارادة ومعلوم ان العباد لهم قدرة على الارادة ايضاً بالنسبة الى طرفيهما وفى اعمال قدرة الارادة ايضاً يحتاج الى مرجح ثانوى فهو الارادة ايضاً وهكذا فح اما ان ينتهى ذلك الارادة للعبد الى ما بالذات وهو ارادة الله تعالى فيثبت المطلوب اوالى ارادته فيلزم التسلسل فلابد ان ينتهى الى ارادة الله فح يكون العباد فى افعالهم مجبوراً وفيه انانقول ان قدرة العباد فى فعلهم ونسبتها الى طرفى الفعل على حد سواء فاحتياج اعمال القدرة فى ايجاد الفعل اوتركه الى مرجح وهو ارادة نفس العبد مسلم ولاكلام فى ذالك كما قال به المجبرة ايضاً .

و انما الكلام فى ان افعال العباد مسبوقة الى مقدمات و هى عبارة من ان العبد اذا قصد اتياناً من افعاله مثل شرب الخمر مثلاً فح يتصور ذالك الفعل و منافعه تصوراً بمعنى الخطور و التذكر الذى يعبر عنه بحديث النفس فبعده تصور نفس الفعل و منافعه التى هى قهرى يوجد فى النفس بسبب احدى

الحواس من قوة الباصرة والسامعة مثلاً ان الباصرة اذا توجهت الى مرئة جميلة فرآها فيحصل التصور قهراً فيها او السامعة سمعت خمراً فحصل قهراً لتصور الخمر ومنافعها فى النفس فبعد تصور القهرى يحصل الميل والرغبة الذى هو ايضاً قهرى لاجل عدم اقتدار الشخص على ان لايكون له سبيل و رغبة فبعد الميل يحصل العزم على اتيان ذالك الفعل الذى يعبر عنه بالمشية ولكنه امر اختيارى يفسخ العازم عزمه اولا يفسخ بل يبقى على عزمه فيكون العزم امراً اختيارياً للنفس بان يترك عزمها اولابل تبقى على عزمها فيقويه بحيث جاء بمقام الفعلية فاذا بقى فى العزم بحيث يقوم على ايجاد الفعل فيحصل الارادة التى هى جهة من جهات العزم بمعنى ان للعزم الذى يعبر عنه بالمشية شدة وضعف يعنى مرتبة الشدة و مرتبة الضعف و فى مرتبة الضعف يتحقق نفس العزم فاذا قوى العزم و حصل له الشدة فيحصل الارادة فيكون الارادة عبارة عن المرتبة الشدة للعزم و جهة من جهاته و كيفية من كيفياته وعلم سابقاً ان ليس الوجود للجهة وراء وجود ذى الجهة فالارادة عبارة عن قوة العزم وشدته الذى هو امر اختيارى اى يحصل للنفس كيفية من الميل والتصور داعيان ومحركان على حصول العزم والمشية و الارادة فح لايكون الارادة محتاجاً الى ارادة اخرى حتى يلزم التسلسل كما يقول المجبرة بل احتياجها الى داع و محرك لاغير والداعى هو التصور والميل كما عرفت لانه معلوم ان الشيء لايحتاج الا الى الداعى كما قيل ان الله خلق الاشياء بالمشية والمشية بنفسها يعنى اوجد الاشياء بواسطة المشية وبداعيها ولكن المشية بنفسها اى بدون مشية اخرى .

فالمحصل ان الارادة لايحتاج الى ارادة اخرى بل تحتاج الى الداعى وهو هنا التصور والميل كما مرفح يكون افعال العباد مستندة الى ارادتهم التى هى كيفية من الكيفيات النفسانية بواسطة العزم يعنى ان الارادة كيفية من كيفيات

العزم وهو ايضاً من كيفيات النفس فلاتكون الارادة امراً موجوداً بل امراً وجودياً اى منسوبة الى امر الموجود وهو النفس فيكون النفس موجداً للافعال الخارجية .

ولكن على التفصيل المذكور من النصور والميل والعزم والارادة فلايكون الافعال مستندةً الى ارادة الله تعالى حتى يلزم الجبر فظهر بطلان الجبر وعدم واقعيته لاجل اشتباهاتهم فى المقدمات ولذا قال (ع) لاجبر و لا تفويض بعنوان نفى الواقعية لابعنوان نفى التشريعى ومع ذالك كله ان الله تعالى قدرة ايضاً على ان يمنع العباد فى اتيان افعالهم يعنى بثوت القدرة للعباد فى افعالهم استناد الى ارادتهم لايسلب القدرة الذاتية عنه تعالى بحيث لايقدر على منع العبد كما يقوله المفوضة الضالة العمياء بل له تعالى قدرة مع ذالك على منع العبد تارةً بالمنع التكوينى كما فى قضية ابراهيم عليه و على نبينا الصلواة و السلام فى خصوص ذبح ابنه و اخرى بالمنع العرضى كما فى ساير العباد بان يمنع بعض عباده من باب التفضل والحكمة عن وقوع العصيان بايجاد الدواعى والمرغبات فى باله وهكذا .

والحاصل ان دليل المجبرة بعد القول بالجبر بانهم قالوا ان العباد مجبور فى افعالهم لاجل صدورها عن ارادة ازلية الالهية بمعنى ان الموجد هو الله تعالى للافعال لكن بواسطة ارادة العباد عبارة بان افعال العباد قائمة به مسبب عن القدره التى معناها عبارة عن تساوى نسبتها الى الطرفين من اتيان الفعل و عدمه بحيث يحتاج فى تعيين تعلق القدرة على واحد من الطرفين الى مرجح والا فيلزم الترجيح بلامرجح فح يكون ارادة العبد فى تعيّن تعلق قدرته على وجود الفعل مرجحاً فالارادة ايضاً لكونها امراً موجوداً كافعال الخارجية تحتاج الى ارادة اخرى يعنى كما ان الافعال امر موجود لابد فى صدورها و

وجودها من مرجح فكذا الارادة ايضاً تحتاج فى تعلق قدرة العبد على وجودها الى مرجح آخر هو الارادة الثانوية وهكذا الارادة الثانوية الى ارادة اخرى الى ان يتسلسل فلامحالة ان ينتهى ذالك الى مابالذات و هو الارادة الازلية الالهية فح يكون المؤثر والموجد فى افعال العباد هو الله تعالى لكن بواسطة ارادة العبد بمعنى ان الله تعالى يوجد الارادة فى العبد فيترتب عليها الافعال قهراً فيكون العباد مجبوراً فى افعالهم ولكن المفوضة فى قبالهم قالوا بان العباد فوض اليهم الامور والافعال بمعنى ان الله تعالى اوجد القدرة فى العباد فيكونوا قادراً ومقتدراً فى افعالهم بحيث لم يكن له تعالى قدرة على منعهم فى افعالهم لانه تعالى مع وجود القدرة فى العباد عاجز عن منعهم فى افعال لان الله تعالى لو منع العباد عن صدور الافعال عنهم فلابدان يسلب قدرتهم التى وهبها عليهم حتى يتحقق منعهم فح يلزم بطلان التكاليف المجعولة وعدمها لان نفى القدرة يستلزم نفى التكاليف ولو منع بغير ذالك كما فى صورة تعلق ارادة الله على المنع كأن شآء العبد ان يعصى او يكفر فيريد الله تعالى منع عنهما بان يكون العبد مؤمناً و مطيعاً فيلزم الغلبة اى غلبة مشية العبد على مشية الله فكيف كان لايتعلق ارادة الله مطلقاً ولو كانت عزمية على افعال العباد والافيلزم الغلبة لاجل عدم وقوع مراده تعالى .

واما المجبرة قالوا بتعلق ارادة الله على افعال العباد حتمية كان او عزمية.

و لكن الامامية قالوا كلاهما اعور باطل بل لاجبر و لاتفويض كما حقق فى محله و اما ماقاله المفوضة من عدم تعلقها مط على افعالهم بل الامر هو تعلق الارادة العزمية لله تعالى على افعالهم وعدم تعلق ارادة الحتمية عليها و ليس هذا الابين بين وبيان ذلك بان قول المجبرة باطل لبطلان دليلهم لانا نقول ان مسببة افعال العباد عن القدرة وكون القدرة بالنسبة الى الطرفين متساوياً و احتياج تعيّن تعلقها على احد الطرفين الى مرجح وهو الارادة مسلم ولاكلام فى

ذالك عندنا ايضاً ولكن لانسلم كون الارادة امراً موجوداً ومحتاجاً الى ارادة اخرى وهكذا حتى يتسلسل لاجل كون الارادة عبارة عن شدة العزم وقوته فح يكون الارادة جهة من جهات العزم و عرضاً من عوارضه وقد علم سابقاً من ان العرض ليس له الوجود وراء وجودالمعروض فيكون الارادة عرض العرض فان العزم عرض من عوارض النفس والارادة عرض وكيفية من كيفيات العزم الذى هوامراختيارى للنفس بمعنى ان العزم بمعنى المشية وان يحصل من الامر القهرى وهوالميل و لكنه امراختيارى بمعنى ان للنفس قدرة على ابقاء العزم واعدامه الان ابقائه محتاج الى الدواعى وهوالتصور والميل اوالخارج عنهما لاالى عزم ارادة اخرى حتى يلزم التسلسل فح لايحتاج الارادة الى ارادة اخرى بل الى الداعى وهوالتصوروالميل .

فعليهذا يكون افعال العباد مستندة الى انفسهم لان النفس الانسانى هوموجد للافعال بواسطة الارادة التى تكّيف النفس بها محتاج الى الداعى الذى هوتصورالفعل ومنافعه والميل اليه فالموجود هنا ليس الاالنفس والارادة من كيفيتها واعراضها بواسطة العزم مثل شدة السواد فكما ليس الوجود لشدة السواد التى هى عرض العرض لكونها عرضاً للسوادالذى هوايضاً عرض للاسود فالموجود فى ذالك ليس الا الاسود فكذا الارادة فعلى اى حال يكون الافعال موجوداً بايجاد نفس العباد ومستندةً اليهم بلاريب وشبهة .

ولكن مع ذالك كله ان الله قادرعلى ان يمنع عن افعالهم منعاًتكوينياً كما فى قضية ابراهيم عليه وعلى نبينا السلام وفرعون بالنسبة الى قتل موسى عليه السلام او منعاً عزمياً بان يوجدالدواعى فى بال فاعل المعصية حتى ينصرف عن العصيان فالمنع العزمى يمكن ان يكون فى صورة المخالفة كأن شآءالعبد ان يعصي والله تعالى يمنعه عن العصيان بايجاد الدواعي و بعض المرغبات

فی باله حتی ینصرف عنه او فی صورة الموافقه کان شاء العبد ان یعصی والله تعالی خلی سبیله بمعنی لم یوجد الدواعی فی باله حتی ینصرف بل یبقی فی خذلانه.

والحاصل ان قول المفوضة بان الله تعالی لیس بقادر علی ان یمنع العباد فی افعالهم مع فرض وجود القدرة فی نفس العباد باطل ولغو لانه تعالی مع ذالك قادر علی ان یمنع عباده فی افعالهم بارادته العزمیة لا الحتمیة لما مر من ان ارادة الله عزمیة و حتمیة و الثانی مالم یتخلف ای لم یمکن التخلف فیه کامر التکوینیات الذی اشیر الیه بقوله **اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون**.

و اما الغزمیة فصحة التخلف و جوازه فیها مما لا اشکال فیه فح یتعلق ارادته العزمیة علی العباد بالنسبة الی افعالهم سواء کان ارادة العزمیة موافقاً لارادة العباد مثل ان العبد شاء ان یعصی والله تعالی یشاء ایضاً مشیة عزمیة تخلیة سبیله بمعنی یخلی سبیله ولم یوجد الدواعی التی هی سبب اقتضائی للانصراف عن الفعل فی باله بل یبقی فی خذ لانه او مخالفاً کان شاء العبد ان لا یصلی ومع ذالك یوجد الدواعی الی الصلوة فی باله حتی یصلی لاجل استحقاق ذالك العبد اولامر آخر بل یقال ان فی صورة المخالفة یجوز ان یتعلق ارادته الحتمیة ایضاً ای یمنع العبد بالمنع الحتمی والتکوینی کان یوجد نفس الانصراف فضلاً عن الدواعی فی باله کما فی قضیة فرعون بالنسبة الی قتل موسی فانه تعالی منع الفرعون بالمنع الحتمی والارادة الحتمیة وقعت علی عدم قتل موسی فعلی ای حال یتعلق الارادة الحتمیة و العزمیة کلاهما علی العباد بالنسبة الی افعالهم بمعنی یمنع منعاً عزمیاً هی تارة تکون علی خلاف ارادة العبد کان یوجد الدواعی المنصرفة بها العبد عن فعله الذی هو العصیان فایجاد الدواعی اما لاستحقاق العبد له اولامر آخر کما فی قضیة فرعون فان ایجاد الدواعی للانصراف بل نفس الانصراف فی باله حتی انصرف عن قتله لالاجل استحقاق فرعون علیه بل لاجل حفظ موسی (ع) بسبب حفظ الدین واخری علی وفق ذالك کما فی

صورة الخذلان فان لم يوجد الدواعى بل خلى سبيله و يبقيه فى اضلاله فكيف كان ان الله تعالى قادر على منع العباد .

فان قلت لم لايجعل الله تعالى جميع الناس مؤمناً ومطيعاً حتى يكون كلهم موافقاً فى الافعال والاوصاف اولم لم يوجد الدواعى فى جميع الناس حتى ينصرفوا عن ارتكاب القبايح والشرور فيكونوا ابراراً واخياراً قلنا بان ذالك يستلزم العبث واللغوية لما يعلم بالوجدان ان الثواب والعقاب منوط على الاستحقاق بان يفعل الشخص باختياره فعلاً ثم يستحق الثواب والعقاب والاستحقاق منوط ومترتب على الاطاعة و المعصية وهما ايضاً مترتبان على التكاليف التى هى مترتبة على الاختيار فيكون العبد بناءً على ما قيل غير مختار لاجل كون الافعال عن الله فح اعطاء الثواب و وعيد العقاب على العبد بدون الاستحقاق عبث وقبيح مع اسناد العبث والقبح الى الله تعالى ظلم فظهر ان الثواب والعقاب بدون الاستحقاق الناشى عن التكاليف التى يتحقق بعدم جعل جميعهم مؤمناً و مطيعاً و يستلزم العبث للحكيم تعالى شأنه عن ذالك فلابدان يتحقق التكاليف ثم اطاع العبد اويعصى باختياره حتى حصل له الاستحقاق الموجب للثواب والعقاب والا لامعنى لان يجعل الله تعالى بفعله جميع العباد مؤمناً ثم يعطيهم الثواب و العقاب بدون صدور فعل اختيارى عنهم فح ايتاء الثواب يكون بمنزلة ايتاء الاجرة بدون العمل ومعلوم ان ذالك عبث قبيح **تعالى الله شأنه عن ذالك علوا كبيراً** .

ثم بقى الكلام فى الاجوبة التى قالها المجبرة فى رد الاعتراضات الواردة عليهم كما اعترض عليهم بان العباد لو كانوا مجبورين فى افعالهم لبلزم بطلان التكاليف الشرعية فاجابوا بان العباد وان كانوا مجبورين فى افعالهم ولكن فعلهم فعل اختيارى لانانقول الفعل الاختيارى بما كان مسبوقاً على المقدمات

الاختيارية و هنا كذالك لان صدور الفعل القائم بالعبد عنه بعد التصور و بعد الفعل و منافعه و بعد حصول الميل الناشى عن التصور .

و معلوم ان التصور والميل الذين هما مقدمتان على الفعل امر اختيارى فيكون الفعل للعباد اختيارياً و موجباً لصحة التكاليف الواردة عن الشرع وفيه ان هذا الجواب لايدفع الايراد لان مقدمات الفعل ليس الا التصور والميل ولكنهما امر قهرى بالبداهة والوجدان وجعل الامر القهرى امراً اختيارياً والامر الاختيارى وهو نفس افعال العباد امراً قهرياً مما يدل على بلادتهم و اهمالهم و مما يضحك الثكلى و ايضاً اعترض على المجبرة بانه لو كان افعال العباد اموراً قهرياً وغير اختيارى فيلزم قبح العقاب على العصاة الخ فاجاب بعضهم بان الثواب والعقاب من آثار الافعال وهى من آثار السعادة و الشقاوة الذاتيه الكامنة فى العبد .

و معلوم ان الذات لايسئل عنه فيكون الافعال صادراً عن اقتضاء الشقاوة والسعادة الذاتيه فالعقاب على الافعال المنسوبة الى الذات لابأس به ولاغيار عليه ثم اعترض بهذا المجيب بان السعاده والشقاوة الذاتية ايضاً من الله تعالى فقال ان الذاتى لايسئل عنه او ان الحكيم لايسئل عنه و لكن بعضهم فصّل ذالك و قال ان المقصود عند الله تعالى هو خلق الاخيار و الخيرات لا الشرور والاشرار .

ولكن نظام العالم وتعيش المخلوق موقوف على خلق الاشرار والا فيختل نظام الكل وبقائه الذى هو مقصوده تعالى فلذا جعل الله ذات بعضهم شقياً والاخر سعيداً فجعل الذات منهما ناشىء عن الاستعداد فان الاشخاص مختلفة من حيث الاستعداد بان استعداد بعض يقتضى الشقاوة و بعضهم الآخر السعادة فقيل عليه ان الاستعداد ممن وجد فيقول من الله و فيه ان ذالك الجواب والتفصيل مهمل

فوق الاهمال لكونه فرعلى مافركما لايخفى على المتأمل فظهرظهوراً بيّنا مما اسلفنالك بطلان الجبر والتفويض كليهما ولذا قال الامامية لاجبر ولا تفويض بل امر بين الامرين يعنى لابجبر المحض و بتفويض الخالص بل بينهما و هو متعلق ارادته العزمية على العباد بالنسبة الى افعالهم الحتمية كما اشار اليه امير المؤمنين عليه السلام فى جواب الشيخ الذى قال ياامير المؤمنين ان خروجنا الى الشام لاجل الجهاد مثلاً هل هو بقضاء الله و قدره فقال عليه السلام بماحاصله انه بقضاء الله و قدره ولكن بقضاء وقدر حتمى الخ يعنى بقضاء وقدر عزمى ومولانا ابوالحسن الرضا عليه السلام فى جواب السائل كما سننقله انشاء الله تعالى .

والحاصل ان المجبرة قالوا بتعلق ارادة الله الحتمية على افعال العباد فيكون العبد مجبوراً فى مقام الكفر والتلفظ بأسباب الكفر والمعصية والايمان و الطاعة و نحو ذلك من جميع الافعال الصادرة عن العبد لاجل الارادة الازليه الحتمية التى وقوع التخلف فيها محال .

والمفوضة قالوا بقدرة العباد و استقلالهم فى افعالهم بحيث ليس له تعالى قدرة على منعهم عن افعالهم لاجل تفويضه الامور كلها الى العباد ولكن الامامية قال بعدمهما بل ثبوت الامر بين الامرين ثم فسر الامر بين الامرين بعض كالمجلسى ره بان الافعال عن العباد ولكن الالطاف والتوفيقات من الله تعالى بمعنى للالطاف و توفيقاته مدخل فى افعال العباد و فسر آخر قوله شاء ان يأكل يعنى مشية عزمية اى لم يحل بينه وبين الاكل بمعنى ان يوجد الدواعى حتى حال بينهما بان لايأكل كما قال الصدوق ره بان اسباب البعيدة من الاعضاء والجوارح من الله والقريبة من العباد وهى التصورات والارادة و ثالث بأن الافعال التكليفية من العباد ولكن الصحة والمرض ونحوهما من الله تعالى .

ولا يخفى مـا فى ذالك التفاسير فـان بعضها خارج عن محل الكلام

كالاخير و بعضها لايسمن ولايغنى من الجوع يعنى ليس بصريح فى دفع الشبهة و رابع بان الافعال من العباد و لكن لله تعالى قدرة ان يصرفه عن فعله بايجاد الدواعى و جعل المانع و بيان ذالك ان لله تعالى ارادتين حتمية وعزمية اما الاولى فلايتعلق على افعال العباد بلاكلام و اما الثانية فيتعلق على افعالهم بمعنى ان لله تعالى ان يمنع العباد تارة بجعل المانع كما فى قضية ابراهيم و موسى واخرى بسلب التوفيق و تخلية السبيل و بجعل الدواعى الذى لا ينافى الاختيار واليه يرجع مافى بعض الايات الدالة على تعلق مشية الله تعالى بافعال العباد كقوله **يهدى من يشاء ويضل من يشآء وما تفعلون الا ان يشآء الله** ونهى آدم عن الاكل و شاء ان يأكلا و امر ابراهيم عليه و على نبينا السلام بالذبح و هكذا من الايات الاخرو بعض الاخبار والادعية .

فان المراد من المشية فيها هو المشية العزمية بقرينة آيات و اخبار آخر تدل على ثبوت الارادتين لله تعالى وتعلق ارادة العزمية ومشية العزمية على افعال العباد لا الحتمية فانها تستلزم الظلم على الله تعالى عنه علواً كبيراً فالمختار فيما بين التفاسير هو الرابع كماترى فاذا علمت للقول بالجبر و التفويض و ادلتهما فلنرجع الى ماكنافيه وهو ان القائلين بالجبر كافرام لافقال بعض من الامامية كالشيخ ره بكفرهم لاجل انكارهم ضرورة الدين يعنى يتفرع كفرهم على انكار ضرورة الدين و بعض الاخبار صريح ايضاً فى كفرهم بانهم عبدة الاوثان وفى بعض انهم مجوس يعنى ان المجوس فى الزمان السابق تزوجوا اختهم وامهم فقيل عليهم لم تفعلون كذالك قالوا ان الله فعل كذالك .

والمجبرة ح يكون مجوس هذه الامة وفى بعض ان المجبرة كافر و المفوضة مشرك و نحوذالك من الاخبار وقال جماعة ان مسئلة الجبر ليس ضروريته حتى يوجب انكارها كفراً بل نظرية فوق النظريات وعلى ان بعض الايات تدل

صريحاً على ان الجبر كما مر آنفاً وبعض الاخبار والادعية ايضاً تدل على ذالك مضافاً الى الدليل العقلى الدال عليه وقضية رؤية موسى آدم عليه السلام لم فعلت ذالك فقال آدم بان ذلك يعنى الاكل و نحوه كان ثابتاً قبل خلقى كانه راجع الى الله تعالى وغير ذالك من القضايا ونحوها تدل على كون الافعال من الله تعالى وان المراد من كفرهم فى بعض الاخبار هو الكفر الاخروى لا الدنيوى ولا يخفى مافى هذا القول لانا نقول اما الايات والاخبار المتشابهة يؤل الى غير المتشابه بمعنى ان بعض الايات والاخبار الدال على الجبر يوجه بقرينة الايات والاخبار الغير المتشابه على ما ذكرنا وهو تعلق مشية العزمية على افعال العباد كما فى رواية امير المؤمنين عليه السلام تصرح على ثبوت الارادتين لله تعالى اعنى حتمية وعزمية وتعلق العزم عليه دون الحتم .

غاية الامر ان الاخبار يتعارض هنا و نأخذ ماوافق الكتاب و نطرح ما خالف وكذا يرجع فى الايات المتشابهة الى التفسير والبيان .

و اما الدليل العقلى وهو اقتضاء القدرة للعبد مرجحاً وهو الارادة الخ كما مر فقلنا انه مسلم ولكن الارادة لم ينتهى الى ارادة الله بل ينتهى الى النفس الانسانى لاجل كونها موجداً للافعال فهكذا و اما كون المراد من الكفر هو الاخروى فضعفه ظاهر لان القائل بالجبر على ما ذكرنا وذكرتم يكون العبد معذوراً و مجبوراً و جاهلاً فلا معنى للعقاب و خلود النار عليه كما لايخفى .

فنقول اولاً ان مسئلة الجبر اى كون العبد مجبوراً فى فعله اومختاراً غير مسئلة استلزام القول بالجبر نسبة الظلم على الله التى هى ضرورى من الدين و مخالف لكتاب الله النافى للظلم عنه تعالى فيكون القول به مستلزماً للظلم عليه تعالى التى مرجعها الى انكار كتاب الله الموجب للكفر فيكون القائلين بالجبر كافراً ثم كونهم نجساً اولا له محل آخر بان يقال ان النجاسة لاى قسم من اقسام

الكفر فافهم .

ثم الكفر اما اصلى و هو ما ان لايكون مسبوقاً على الاسلام و اما عرضى و هو ما انيكون مسبوقاً على الاسلام كان كان مسلماً ثم ارتد فالارتداد الذى هو الكفر العرضى عبارة عن خروج الشخص عن ربقة الاسلام فان الارتداد يتحقق بمجرد الخروج عن دين الاسلام سواء اختار ديناً آخر ايضاً ام لا لان الشخص اذا خرج عن دين الاسلام فقد تحقق الارتداد سواء كان ذلك الخروج مسبباً عن التردد والجحد ام لا فتحقق الارتداد بمجرد الخروج و رفع الالتزام فى نفس الامر ولو مع عدم الاظهار فان الاظهار لامدخل له فى تحققه بل فى حصول العلم بارتداده بمعنى مادام لم يظهر ارتداد الشخص لم يعلم احد من الناس واذ ظهر فقد يحصل العلم فعلم ان ليس الاظهار مدخل فى تحققه بل يتحقق الارتداد بمجرد الخروج عن الاسلام سواء كان خروجه ناشئاً عن الشك والتردد او عن غيره من الجحد والعلم كان يعلم وجود الصانع ولكن مع ذلك يخرج عن التزام توحيده .

ثم الارتداد اما تحقيقى و اما تنزيلى والاول عبارة عن رفع الالتزام تحقيقاً و اما الثانى فهو عبارة من اتيان فعل من الافعال الموجبة للكفر كاهانة مصحف اومسجد مثلاً فان الموهن وان كان ملتزماً على وجود الصانع والنبى (ص) ولكن مع ذالك يوهن المسجد والقرآن فيكون مرتداً تنزيلا بمعنى يترتب عليه احكام الارتداد الحقيقى ولكن ليس بمرتد تحقيقاً لاجل اعتقاده على وجود الصانع والانبياء فاذا كان الارتداد ثابتاً فله اسباب .

منها العزم الفعلى كان يعزم فعلاً على الخروج عن الاسلام و من هنا قيل ان نية الكفر كفر يعنى يقصده الكفر فعلاً لا فى زمان مترقب فانه لا معنى لان يقال على كفر من يقصد الكفر فى ازمنة المستقبلة كما لايقال المسلم على الكافر

يقصد الاسلام فی زمان مترصد فان قاصد الكفر فی زمان آت لم يخرج فعلاً عن الاسلام حتی يتحقق كفره بل يبنی علی ان يكفر بعد ذالك و معلوم ان البناء علی الشیء ليس اتيان الشیء فح كيف يقال علی يأتی الشیء انه آتی الشیء فقول الجواهران الارتداد يتحقق بقصد الكفر ولوفی زمان مترقب مماتری.

و منها الفعل كاهانة القرآن و المسجد و نحوه فان الشخص اذا اهان مسجداً فيكون مرتداً تنزيلياً لاتحقيقياً لثبوت الالتزام فی قلبه الا ان يكون اهانته مسبباً عن رفع التزامه قلباً فح يكون ارتداده حقيقياً وكذاالقول الذی هو ايضاً من جملة الاسباب يعنی ان الشخص اذا تلفظ بالفاظ يوجب الكفر فان تلفظه بها مسبباً عن رفع التزامه باطناً فيكون مرتداً حقيقياً والامرتداً تنزيلياً يعنی يكون فی عالم الظاهر نظراً الی قوله وتلفظه فی حكم المرتدوان كان واقعاً مسلماً لثبوت الالتزام فيه فانه يمكن ان يلتزم الشخص بتوحيدالصانع والنبوة ومع ذالك يتلفظ بلفظ يوجب كفره غاية الامران وجودالالتزام فی الشخص يوجب اسلامه واقعاً وان كان مرتداً بسبب التلفظ به .

والمحصل ان الكفر اما اصلی واما عرضی و ارتدادی فالاصلی هوالذی لايكون مسبوقاً علی الاسلام بل يكون انعقادالنطفة فی زمان الكفر واما العرضی فيكون مسبوقاً علی الاسلام كأن كان مسلماً ثم ارتد ای خرج عن دين الاسلام فتحقق الارتداد بمجردالخروج عن دين الاسلام لاستلزامه الردالذی هو حقيقة الكفر لما علم سابقاً من ان الكفر عبارة عن الرد وعدم القبول فالمرتد كأنه يرد الاسلام بسبب خروجه و لذا يكون كافراً فتحقق الارتداد لايكون الا بمجردالخروج سواء اختار ملة اخری ام لا لان اختيار ملة اخری لادخل له فی تحقق الارتداد و لذا عبر فی الاخبار فی بعض الاسئلة و الاجوبة عن الارتداد بالخروج من دون ان يتعرض علی اختياره ملة اخری وما وقع فی بعض الاخبار

فی قضیة ارتداد النصرانی و دخوله علی ملة النصاری ایضاً کما کان فی قضیة اتفاقیه بمعنی ان الدخول فی تلك القضیة فی ملة اخری لامن باب مدخلیة الدخول فی تحقق الارتداد بل من باب کونه مورد السؤال .

ثم الارتداد اما تحقیقی و اما تنزیلی بعبارة اخری اما ابتدائی او غیره والاول عبارة عن رفع التزام الصانع والنبی (ص) والثانی هو توهین جهة من الجهات التی یکون مرجعه الی الردکتوهین المصحف الذی یکون مرجعه توهیناً الی منزل منه .

فکل واحد منهما اما فطری و اما ملّی فالفطری هو الذی یکون مسبوقاً بالاسلام لانه هو الذی انعقد نطفته حین کون ابویه مسلماً فیکون الفطری ذا جنبتین الاسلام والکفر لانه کان مسلماً ثم خرج عن الاسلام فکانه هدم الاسلام لکونه مسلماً ثم ضعّفه واحدث فیه ضرراً ونقصاً بخلافه الکافر الذی هو اصل فی الانکار و الکفر الذی لا یوجد ضرراً فی الاسلام فالفطری و لذا یکون للفطری احکام خاصة ضارة او نافعة یعنی بعض ذالك الاحکام نافع له وبعضها مضر علیه والاول ای النافع هو عدم الاسترقاق ونهب امواله یعنی لاجل جنبة الاسلام فیه لایسترق ولاینهب امواله کما کان فی الکافر الاصلی والمضرة هو وجوب القتل و عدم قبول توبته وعدم جواز تزویجه المرتة مط سواء کانت مسلمة او کافرة او مرتدة دون الکافر الاصلی فانه یتزوج الکافرة و یقبل توبته لنفع الاسلام فبملاحظة جنبة الاسلام یترتب علیه عدم الاسترقاق و نهب الاموال الذین هما ثابتان فی الاصلی ولکن بملاحظة جنبة الکفر الذی هو الضار علی الاسلام یترتب علیه وجوب القتل ونحوه الذی لم یثبت فی حق الکافر الاصلی واحکام مشترکة بینه و بین الکافر الاصلی کالنجاسة فانها مشترکة بینهما یعنی کما ان الکافر الاصلی نجس فکذا الفطری .

وعدم الوراثة فكما لايكون الاصلى وارثاً عن المورث المسلم فكذا المرتدالفطرى و المحصل ان للارتداد حقيقة و اقسام و احكام و اما حقيقته عبارة عن الخروج عن دائرة الاسلام وحومته لان الخروج يستلزم اختيار الرد الذى هو حقيقة الكفرفكما ان الكافرالاصلى يتحقق فيه ردالاسلام فكذا المرتد بسبب خروجه عن دين الاسلام رده فيتحقق الارتداد بمجرد الخروج بدون امر زائد لان الخروج محقق للرد لانتزاعه عنه و اما اختيار ملة اخرى فليس بمعتبر فى تحقق الارتداد .

و اما اقسامه فيقال ان الارتداد اما حقيقى واما حكمى .

فالحقيقى عبارة عن الخروج عن اصل الاسلام و رفع الالتزام كأن رجع الشخص عن التزامه السابق فهذا كافر حقيقة مثل الكافر الاصلى الذى ليس له التزام :

و اما الحكمى فهوعبارةعن الاهانة على جهة من جهات الشرع بحيث يكون مرجعها الى الردوالانكار لاعن رد اصل الالتزام والاسلام فهكذا الحقيقى فيكون ذالك فى حكم الكافر ثم كل واحد من الحقيقى والحكمى اما فطرى او ملى بعبارة اخرى ان الارتداد كما مر هوالكفر المسبوق على الاسلام فح ينظر الى ذالك الاسلام السابق بانه ايضاً امامسبوق على الكفر ام لا فان لم يكن مسبوقاً على الكفر فيقال له الفطرى الذى يكون انعقاد نطفته حين كون الابوين مسلماً فان كان مسبوقاً على الكفر فيقال له الملى فعليهذا يكون الفطرى كافراً مثل الكافر الاصلى ولكن له احكام تارة يكون الاحكام احكاماً مشتركة بينه و بين الكافر الاصلى و اخرى تكون الاحكام احكاماً خاصة له سواء كان نافعة لحاله او مضرة .

و اما الاحكام الخاصة فبين النافعة والمضرة والاول هو عدم جواز

الاسترقاق و نهب الاموال كما كان في الكافر الاصلي فان عدم جواز الاسترقاق ونهب الاموال لاجل ملاحظة جنبة الاسلام لما قلنا سابقاً ان للمرتد جنبتين جنبة الاسلام والكفر واما الثاني اي الاحكام الخاصة المضرة فهو وجوب القتل و عدم قبول توبته وعدم جواز تزويجه المرئة المسلمة والكافرة الاصلية والمرتدة و بينونة زوجته عنه وعدم حلية ذبيحته مع ان الكافر الاصلي يصح توبته ان تاب و يصح تزويجه الكافرة .

و اما احكام المشتركة فهي النجاسة فيه و في الكافر الاصلي لاجل وجود موجبه وهو الكفر وعدم الوراثة فكما ان الكافر الاصلي لايرث عن المسلم لاجل عدم اتحاد الملة لقوله (ص) اهل الملتين لايتوارثان .

فكذا المرتد الفطري لايرث عن المسلم لاجل عدم اتحاد الملة بل لايرث الفطري على الفطري المورّث لاجل ممانعة جنبة الاسلام الثابتة في المورّث عن ارثه و لكن يرث الفطري على الكافر الاصلي لاجل عدم المانع و لكون كليهما كافراً وكذا لايرث الكافر الاصلي على الفطري لاجل ممانعة جنبة الاسلام للمورّث فيكون عدم جواز تزويج المرئة المسلمة من الاحكام المشتركة بينه وبين الكافر الاصلي نظير عدم الوراثة فذالك الاحكام كلها يجري في الملي ايضاً الاعدم قبول توبته واعتداد زوجته عدة الوفاة فان الملي يقبل توبته و تعتد زوجته عدة الوفات بخلافه الفطري كما عرفت هذا كله في ارتداد الحقيقي واما جريان تلك الاحكام في الارتداد الحكمي والتنزيلي فلابد من دليل من الاخبار و اما الاخبار الواردة في خصوص احكام الارتداد فناظرة الى الارتداد الحقيقي لا الحكمي كما لايخفى على المتأمل الصحيح فكيف يمكن ان يقال مع حال تلك الاخبار بجريان الاحكام في الحكمي ايضاً فافهم فانه من مزال الاقدام .

والحاصل ان الكافر اما اصلي واما عرضي :

و الثانى ايضاً امافطرى واما ملى وكل واحدمنهما ايضاً اما حقيقى او تنزيلى فللارتداد الحقيقى احكام خاصة من وجوب القتل وعدم قبول التوبة و بينونة الزوجة و نحوها مما لم يثبت للكافر الاصلى ولكن الاحكام الثابتة له مشتركة بينه و بين المرتد وهى النجاسة وعدم الوراثة ونحوهما كما مرفا لاحكام الخاصة احكام للمرتـد الحقيقى لاالتنزيلى كما يظهر من الاخبار فتعديها الى التنزيلى مع ذالك لامعنى له فبعدذالك كله لابد ان يعلم فى قوله ان الكافر لايرث المسلم من ان الاسلام شرط فى الوراثة ام لابل الكفر مانع عنها .

و بعبارة اخرى ان الكلام بعد جعل الشارع اسباباً للوراثة من النسب والسبب فى انه جعل الاسلام شرطاً للوراثة اوالكفر مانعاً بعدكونه مختاراً فى جعل احدهما شاءِ للفرق الواضح بين الاسلام شرطاً اوالكفر مانعاً تظهر الثمرة بين كون الاسلام شرطاً و الكفر مانعاً فى الغافل و الصبى لان الغافـل واسطة بين الاسلام والكفر لماذكر فيمامضى من انهما امروجودى بحيث يمكن ارتفاعهما كما فى الغافل فان الغافل بناءِ على شرطية الاسلام فى الارث لايرث لاجل عدم وجود الاسلام فيه مع ان احراز الشرط لازم فى مجيءِ المشروط فح يكون الشك فى خصوص الغافل شكاً فى وجود الشرط الذى يوجب عدم كونه وارثاً وهكذا الغائب الذى لم يعلم حالة سابقة من الاسلام والكفر و علم سابقاً ان الاسلام والكفر امروجودى .

و اما بناء على مانعية الكفـر فيرث الغافل لاجل عدم وجود المانع لاصالة عدمه وكذاالصبى الغيرالمميز بناءِ على شرطية الاسلام لايرث لاجل عدم وجود الشرط الذى هوالاسلام واقعاًوان وجد فيه الاسلام التبعى من حيث ترتب آثار الاسلام عليه ولكنه لايثمرلان الاسلام النفسى الامرى معتبرلو فرض شرطيته لا التبعى فانه ليس له الواقعية غاية الامر ان الشارع يترتب عليه آثار الاسلام

الحقيقي و اما بناء على المانعية فيرث لاجل عدم المانع و هكذا فلوجود الفرق بين كونه شرطاً و بين كون الكفر مانعاً لابد ان يعلم ان المجعول من الشارع ماهو هل هو كون الاسلام شرطاً او كون الكفر مانعاً فح ينظر الى الموارد والفروعات الواردة في خصوص الارث من الشارع والذى يظهر بعد النظر الى الفروعات هو كون الكفر مانعاً كما قال الفقهاء ايضاً من ان للارث اسباب وموانع .

منها الكفر او كون الاسلام معتبراً و شرطاً فان من جملة الفروعات هوارث الصبى الرضيع فان الشارع حكم بارثه عن المورث مع ان عدم الاسلام فيه مما لايخفى وقد عرفت ان وجود الشرط و احرازه لازم وارث الغافل فان الغافل برث عن مورثه مع انه ليس بمسلم لما ذكرنا فيما مر من ان الاسلام والكفر امران وجوديان فلابد من وجودهما و تحققهما لا ان الاسلام عبارة عن عدم الكفر والكفر عبارة عن عدم الاسلام حتى يقال ان الغافل مسلم بل هو واسطة بينهما فارثه عن الميت مع ذالك ينبئى عن كون الكفر مانعاً الذى هو ليس بموجود فيه .

ثم الكلام فى ان الاتحاد الملة شرط و معتبر فى الوراثة ام الاختلاف مانع فيقال ان الاختلاف ايضاً مانع كالكفر لان الاتحاد شرط بناء على التقريب المتقدم فى كون الاسلام شرطاً او الكفر مانعاً فراجع ثم الكلام بعد كون الاختلاف مانعاً فى ان مطلق الاختلاف مانع ام الاختلاف الخاص و العامة قالوا بالاول بدليل قول النبى صلى الله عليه وآله وسلم **اهل الملتين لايتوارثان** يعنى لايكون الارث بين الكافر والمسلم لوجود المانع و هو الاختلاف و فيه مالايخفى من وجوه .

الاول ليس معنى الحديث مافهموه من انه لايكون الوراثة بين المسلم والكافر اى لايرث المسلم من الكافر ولا الكافر من المسلم كمايفهم من قوله لايتوارثان

لاجل وجود الفرق الواضح بين نفى المادة يعنى اصل الارث وبين نفى الهيئة فلوكان مراده صلى الله عليه وآله من ذالك اصل الارث والمادة فلابد ان يقول اهل الملتين لايكون الوراثة بينهما حتى يعلم عدم الوراثة رأساً بينهما مع انه لم يقل كذالك بل قال لايتوارثان بنفى الهيئة و تكرر النسبة يعنى ليس تكرر النسبة بينهما بان يقع الارث فى كل واحد من الطرفين بل الارث واقع فى واحد من الطرفين غاية الامر انه لاجل الابهام محتاج الى معيّن و مبيّن حتى يعين انه اى طرف من الطرفين يقع الوراثة فيه والمعين هو الاخبار النبى الدالة على ازدياد الاسلام شرفاً و خيراً و عزتاً و مزيداً فح ولو لم يرث المسلم عن الكافر بعد ثبوت اصل الارث الكافر عن الكافر فيلزم النقص والانكسار للاسلام وهو ينافى بماذكر من الاخبار الدالة على الشرف و العز والخير له و مضافاً الى ذالك ان الاخبار الامامية ايضاً صدر فى ذالك من قولهم انانرث عن اليهود و النصارى و نحوه و هم لم يرثوا منا فعلم ان مراده من نفى التوارث هو نفى تكرر النسبة اى ثبوت الارث لكل واحد من الطرفين لانفى اصل الارث من كل واحد منهما ولذاقال لايتوارثان بنفى الهيئة يعنى ليس الارث فى كل من الطرفين بل فى طرف واحد منهما والا فيقول لاوراثة بينهما بنفى المادة و اصل الارث حتى علم عدم الارث فى كل من الطرفين .

فالمحصل اذا عرفت حقيقة الكفر فلابد ان تعلم فى قوله ان الكافر لايرث المسلم ان الاسلام جعله الشارع شرطاً للوراثة اوالكفر مانعاً فان الشارع جعل العلائق من الامومة والاخوة والبنوة ونحوها مقتضية للارث فيكون للوراثة اسباب وشرايط وموانع كمايكون لغيرها اسباباً و شرايطاً و موانعاً فح كلامنا فى ان الاسلام شرط للارث ام لابل الكفر عنه مانع فلابد ان يرجع الى الموارد المسلمة من الشرع ومايظهر من تتبع الموارد هو كون الكفر مانعاً فان من جملة

الموارد هو الصبى الغير المميز الذى جعله الشارع وارثاً عن مورثه مع انه لم يتحقق فيه الاسلام ولا الكفر واقعاً .

فلو كان الاسلام شرطاً للوارثية لما يرث الصبى لان مقتضى الشرطية هو تحقق وجود الشرط واحرازه فى ترتب الاحكام والآثار وهنا ليس كذالك فارث الصبى عن مورثه لاجل عدم وجود المانع وهو الكفر تحقيقاً وكذا الغافل الذى هو واسطة بين الاسلام والكفر يعنى لامسلم هو ولاكافر لاجل كون هما امران وجوديان بحيث تحققهما يكون فى عالم الالتفات والتنبه لانهما فرع الالتفات مع ان الغافل ليس له الالتفات و التنبه ومع ذالك جعله الشارع وارثاً فلو كان الاسلام شرطاً للارث لما يكون وارثاً لاقتضاء الشرطية وجود الشرط الذى ترتب الاثر الموقوف عليه فيعلم ان ارثه لعدم وجود المانع الذى هو الكفر فيه لماذكر وهكذا ساير الموارد فظهر من تفحصها كون الكفر مانعاً كما يشعر بذالك كلمات الفقهاء فى تدوينهم من جملة موانع الارث الكفر والافيقولون ان الاسلام شرط من جملة الشرايط .

ثم اختلف ايضاً بانه هل المانع هو الكفر المطلق او الكفر المنجر الى اختلاف الملة فالمعلوم من الادلة هو الثانى اى كون الكفر المنجر الى اختلاف الملة مانعاً لا الكفر المطلق واختلف ايضاً فى ان مطلق الاختلاف مانع ام الاختلاف الخاص وهو الناشى عن الاسلام والكفر فالعامة ذهبوا الى الاول اى كون مطلق الاختلاف مانعاً فقالوا ان المسلم لايرث عن الكافر وكذا الكافر لايرث عن المسلم و اليهود لايرث عن النصارى و على العكس بدليل قوله (ص) **اهل الملتين لايتوارثان** يعنى لايرث كل واحد منهما عن الآخر و فيه اولا ان معنى الحديث ليس نفى ارث كل واحد من الطرفين عن الآخر كما فهموه لانه لو كان المعنى ما فهموه فلابدان يقول (ص) اهل الملتين لاوارثية بينهما بنفى المادة و اصل الارث

لانه فرق بين نفى الهيئة و بين نفى المادة مع انه صلى الله عليه و آله قال بلفظ لايتوارثان بادخال النفى على هيئة التفاعل حتى ينفى تكرر النسبة بمعنى ليس الوراثة فى كل واحد من الطرفين عن الآخر كما فهم من هيئة التفاعل قبل دخول النفى عليه لا بمعنى نفى اصل الارث يعنى لم يكن الوراثة من احدهما اصلا بل المعنى هو ماذكرنا من نفى ثبوت الارث لاحدهما .

غاية الامر يحتاج الى معين حتى يعين ان الوارث اى طرف من الطرفين دون الامر المعين لماذكر مضافاً الى الاخبار الامامية المبينة لماذكرنا فى معنى الحديث هو الاخبار الآخر الصادرة عن النبى صلى الله عليه و آله فى خصوص ازدياد الاسلام لصاحبه عزاً وشرفاً بمعنى ان الكافر ورث قبل اسلامه عن مورثه الكافر فبعد قبوله الاسلام ايضاً يرث عنه لاجل زيادة عزه وشرفه بقبوله الاسلام ولو لم يرث ح فيلزم الذلة والخسة المنافية بما ذكر من الاخبار فذالك الاخبار النبوية تدل على ارث المسلم عن الكافر لاجل زيادة العز و الشرف و لكن العكس ليس كذالك و لكن مع ذالك لنا اخبار عن الائمة عليهم السلام ايضاً يفسر الحديث المتقدم عن النبى صلى الله عليه وآله بان المراد من نفى التوارث فى قوله (ص) ليس هو نفى اصل الارث و نفى ارث كل واحد من الطرفين عن الآخر بل المراد هو نفى ثبوت الارث لكل واحد منهما وثبوته لواحد منهما و هو طرف الاسلام اى ارث المسلم عن الكافر دون العكس و علم من ذالك ايضاً ان المناط فى المنع هو الاختلاف الخاص اى كون منشأ الاختلاف هو الاسلام و الكفر على انا نقول مضافاً الى الاخبار الامامية الدالة على كون الاختلاف الخاص مانعاً ان انصراف اطلاق الحديث النبوى المتقدم و كون الكفر بجميع اقسامه قبال الاسلام يدل على ذالك بعبارة اخرى ان الاسلام عبارة عن التوحيد والكفر اى قسم من اقسامه يرجع الى غير التوحيد يعنى الشرك فيكون

ملة الكفر قبال ملة الاسلام وعلى هذا يكون المراد فى قوله صلى الله عليه وآله اهل الملتين لايتوارثان هو ملة الاسلام و ملة الكفر باقسامه فيكون الاختلاف الخاص مانعاً كما يشعر بذالك الاخبار المروية عن الائمة عليهم السلام الدالة على تقابل ملة الكفر على ملة الاسلام لا على تقابل الكفر على الكفر فان الناظر الى الاخبار يعلم ان الاسئلة فيها عن ارث المسلم عن الكافر تارة واخرى عن ارث الكافر عن المسلم لاعن ارث اليهود عن النصارى اوالعكس .

ثم يعلم ان مصداق الحديث النبوى (ص) وهو اهل الملتين لايتوارثان هو ملة الاسلام وملة الكفر فح كيف يقال ان مطلق الاختلاف مانع بحيث لايرث اليهود عن النصارى اوالنصارى عنه .

و نحو ذالك من اقسام الكفر لاجل الاختلاف والا فلا معنى له وبالجملة ان الاخبار الامامية مضافاً الى انصراف اطلاق الحديث النبوى (ص) يدل على كون المراد من الملتين هو الاسلام و الكفر فح يكون الاختلاف الخاص مانعاً لامطلق الاختلاف كما توهم و بالجملة قد ظهر مما ذكرنا ان المناط فى مانعية الكفر ليس هو مطلق الكفر بل الكفر المنجر الى اختلاف الملة و لكن لامطلق الاختلاف بل الاختلاف الخاص يعنى كون منشأ الاختلاف هو الاسلام والكفر فاذا كان كذالك يعنى اذا كان المناط فيها هو الكفر والاختلاف المقيد فيتفرع على ذالك فروعات .

منها ارث كفار المسلمين عنهم وهم الزيدية والاسماعيلية وامثال ذالك فانهم وان كانوا كافرين ولكن كفرهم لم يخرجوهم عن اتحاد الملة و مع ذالك يكونون مع المسلمين متحدى الملة .

ومنها ارث اليهود عن النصارى وبالعكس فان اليهود وان كان مختلفاً مع النصارى فمقتضاه عدم الارث و لكن قلنا ان مطلق الاختلاف ليس بمانع

بل المانع الخاص هو الذى يكون منشأ الاختلاف فيه هو الاسلام والكفر وفى ما نحن فيه ليس كذالك فيرث اليهود عن النصارى والنصارى عنه وهكذا .

و منها ارث الكافر الاصلى عن مثله بعين ما ذكر فى صورة عدم وجود وارث مسلم والافلا واما اذا كان المورّث كافراً عرضياً وارتدادياً فلا يرثه الكافر الاصلى والارتدادى اما الكافر الاصلى فلاجل ممانعة جنبة الاسلامية للمورّث الكافر الاصلى واما الارتدادى فلاجل وجود المانع فيه وهو جنبة الكفر فخان كان له وارث مسلم فيرثه والا فللامام فان كان المورّث كافراً اصلياً فيرثه الكافر الارتدادى مثله ان لم يكن له وارث مسلم آخر غاية الامر يؤخذ المال بعد ارثه من يده اى يأخذ ورثته المال الموروث عنه لوجود الارتداد فهذا كله بناءً على مقتضى الاخبار وعلى وفق القاعدة بلا اشكال ولكن روى ابراهيم بن عبد الحميد فى خصوص النصرانى اسلم ثم تنصر بان المال لولده النصارى فهذه الرواية تدل على خلاف ما ذكرنا من ان القاعدة و مقتضى الاخبار فى ذالك الفرض هو كون مال النصارى المرتد للامام لالولده النصارى فتلك الرواية لكونها مخالفاً للاخبار الكثيرة طرحوها اكثر المتأخرين ولكن بعض المتقدمين قال ان هذه الرواية لكونها مخالفاً للقاعدة منحصرة على موردها الخاص ولا يسرى الى غيره فيرجع فى سايرالموارد الى الاخبار الآخر الموافقة للقاعدة .

و لكنانقول ان ذالك القولين وهو الطرح من المتأخرين والحصر على موردها من المتقدمين موقوف على تعارض تلك الرواية بذالك الاخبار يعنى ان الطرح ونحوه فرع التعارض و معرفة التعارض و علمه هنا منوط على ان يعلم ان كون تركة الميت المرتد مثلا للامام عليه السلام لالورثة الكفار فى صورة عدم وجود وارث فيه ولو كان ضامن الجريرة ونحوه والافله هل هو من باب الوارثية اوالمرجعية كما سيأتى .

بعبارة اخرى ان المحصل مما ذكرنا هوان المورّث ان كان مسلماً او مرتداً مط لايرث عنهما الكافرالاصلى ولاالمرتد اما وجه عدم ارث الكافر الاصلى عن المسلم فواضح لوجودالمانع وهوالكفر واما وجه عدم ارث المرتد فلاجل جنبة الكفرية المانعة منه واما وجه عدم ارث المرتد و الكافر الاصلى عن المرتد لوجودجنبة الاسلام فى المرتدالمورث وبملاحظة هذه الجهة فيه مانعة من ارثهما عنه فلوكان له وارث مسلم لكان الميراث له والافللامام عليه السلام.

فقد عرفت ان رواية ابراهيم بن عبدالحميد تدل على خلاف ذالك لان ظاهرها يدل على وراثة اولادالكفار ومن المعلوم ان هذه الرواية بحسب الظاهر مخالفة بمقتضى القاعدة و الاخبار لان مقتضيهما عدم الوراثة بين المورّث المرتد و وارثه الكافر كما ذكرنا ولاجل هذه المخالفة قال المتأخرون على طرحها وعدم العمل بها ولكن المتقدمون ذهبوا الى العمل بها ولكن فى هذا المورد الخاص واختصاصها له بحيث لايصح التعدى الى ساير الموارد فنقول ان طرحها اوالعمل بها مختصاً على موردها منوط على ملاحظة المعارضة بينها و بين الاخبار السابقة لانهم قد فهموا المعارضة بينها وبين الاخبار فذهبوا الى ماذهبوا من الطرح والعمل بعنوان الاختصاص فلابدمن التأمل فى هذه الرواية فى مقام اثبات التعارض و عدمه فمعرفة ذالك اى معرفة ان فى البين تعارض العمل على حكم التعارض ام لابل هذا الروية بمقتضى القاعدة ايضاً ليصح التعدية والتسوية الى سايرالموارد منوطة على معرفة مقدمة وهى انه لابد ان يعلم ان وراثة الامام عليه السلام حيث ثبت انه وارث من لا وارث له هل هو من باب المرجعية او للوراثة لان الوارث يتصور على قسمين قسم يلاحظ فيه الشخصية بحيث لها مدخلية فى الوراثة كما فى الوارث نسباً اوسبباً اوولائاً .

و قسم ليس كذالك بل الملحوظ فيه هوالعنوان بحيث لووجد العنوان

فی ای مورد کان لیوجد الوراثة ایضاً فلیس للشخصیة فیه مدخل والفرق بینهما واضح لانه لوقلنا بان وارثیة الامام من جهة انه مرجع وسلطان عادل فلایکون ما انتقل الیه من الاموال منتقلاً الی وارثه لولا وجود هذا العنوان فی وارثه علیه السلام بل ینتقل الی من فیه هذه المرجعیة والعنوان کمافی خصوص الاخماس والزکوة فالمرجع فیهما هوالامام علیه السلام بمعنی انهما یدوران مع العنوان ولیس لشخصیته مدخل فیهما ولذایجب ردهما الی النبی صلی الله علیه وآله وبعده الی وصیه علی بن ابی طالب علیهما السلام .

ثم الامام فالامام فمن تحقق فیه عنوان المرجعیة ترد مثل هذه الاموال الیه ولاینتقل الی وارث النبی (ص) و سایر وارث الامام علیه السلام لولا فیه المرجعیة وان قلنا علی الثانی بمعنی ان للشخصیة مدخلیة فی الوراثة لکان ماانتقل الیه منتقلا لوارثه .

واذا عرفت ذالك فاعلم انه لومات المرتد و لم یکن له وارث سوی اولاده الکافر کما هومورد الروایة فهل هذا المال للامام ام لافنقول ایضاً المال یتصور علی قسمین احدهما الممحض لبیت المال بحیث یجب للعباد رده الیه علیه السلام وله اخذه منهم بحیث لایجوز له الرد بمقتضی قوله **خذ من اموالهم صدقة** الی آخر و بعبارة اخری کانه قد حصل العلقة بین هذه الاموال و بین بیت المال کالزکواة والاخماس فهی ممحض لبیت المال وان کان هو فی ید الغاصبین و سلاطین الجور فان اخذوا عنهم هذه الاموال لبرئت ذممهم لانه یجب علیهم الرد الیه وقسم آخر لیس کذالك کالمظالم والمجهول المالك فهما لیسا ممحضاً لبیت المال بحیث یردان الی الامام علیه السلام وان لایجوز للامام ردهما کما فی قسم الاول بل له علیه السلام ردهما وعدم القبول فمن ذالك القسم مال المرتد المورّث وترکته فترکته لایخلو اما ان یکون حلالا و مباحاً لکل

من سبق لاخذها بمعنى ان يجوز لكل واحد من المسلمين اخذها واما ان يكون ممحضاً لبيت المال بحيث يكون الرد اليه واجباً وان كان هو فى يد الغاصبين .

و اما ان يكون مثل المظالم و المجهول المالك بمعنى ان يرجع الى الامام العادل ويمكن للامام ويجوز له الاخذ مما يعطى اليه من المظالم والمجهول المالك لنفسه ثم بعد موته ينتقل الى وارثه لانهما ماله بدواً و من المعلوم عدم الاول لعدم كون هذا المال من المباحات الاصلية حتى يباح على كل من سبق الى الاخذ لكونه مسبوقاً على مالك كالمظالم و المجهول المالك الذى لايجوز لكل واحد من المسلمين اخذه و من الواضحات عدم كونه ممحضاً لبيت المال بحيث يختص له بل هو للامام وهو المرجع فيه ولذا ثبت انه وارث من لاوارث له ولكن له الرد وعدم القبول كما له ذالك فى المظالم والمجهول المالك .

فاذا كان كذالك فقد يكون زمان الغيبة او يكون الامام فى الظاهر ولكن لايكون مبسوطة اليد او يكون ولكن يرد و لم يقبل فح فمثل الاسلام بعد موت المورّث المسلم و قبل قسمة التركة كمثل الاسلام قبل الموت يعنى فكما ان الاسلام الوارث قبل موت المورّث المسلم مؤثر فى الوراثة و مزيل للمانع فكذا الاسلام بعد موته و قبل قسمة التركة ايضاً مؤثر فيها و مزيل للمانع بلااشكال فى ذالك وانما الاشكال فى هذا المال للمرتد المورّث على وارثه الكافر لعدم تصور شق آخر غير هذه الثلاثة كمالايخفى فاذا كان هذا المال الباقى من المرتد من قبيل القسم الثانى الذى هو عبارة عن عدم تمحض المال لبيت المال بل للامام عليه السلام الذى هو مختار فى الرد والقبول فيجوز للامام ان يرد هذه التركة الباقيه من المرتد فيبذل على ورثة الكفار ولو كان مبسوطة اليد و متمكناً من اخذها فح يكون مرجع رواية ابراهيم الى ذالك المذكور فى الذيل فلايكون

التعارض عند ذالك بينها و بين الاخبار الآخر حتى يطرح تلك الرواية او يكتفى الى موردها الخاص اوتحمل على التقية اويقال على ضعفها بناء على ارسالها كما يتوهم عن غيرواحد من الفقهاء بل يعمل عليها لصحة سندها وعدم مخالفتها بمقتضى القاعدة لما ذكرنا مشروحاً فافهم واغتنم .

فالمحصل ان الشارع جعل علقة النسب و السبب سبباً و الكفر مانعاً للارث ولكن ممانعة الكفر ليس على الاطلاق بل موقوف و مراعى على القسمة يعنى فلواسلم الوارث الكافر قبل قسمة التركة فيرث عليها على قدر نصيبها .

و امالواسلم بعدالقسمة فلايرث لاجل ذهاب الموضوع و انتفاعه فى ذالك كله و انما الاشكال فى مرجع كلام الشارع و هوقوله لواسلم قبل القسمة فبرث بان المراد من ذالك هل هو اشتراط لحوق القسمة فى تأثير الاسلام ام لا بل الامر هو كون قبلية القسمة مانعاً عن تأثير الاسلام اى مزيلاً للموضوع بعبارة اخرى ان الاشكال فى فهم مراد الشارع عن قوله المذكور بانه هل يكون بعدية القسمة ولحوقها مع وقوع الاسلام قبلها كلاهما معاً مؤثراً فى الوراثة اويكون المؤثر هوالوقوع قبل القسمة ولولم تلحق القسمة عليه اصلاً ويظهر الثمرة فى الوارث الـواحد فان قلنا بهما معاً فلايرث الوارث الواحد لاجل عدم امكان القسمة هنا فان قلنا بعدم اعتبار لحوق القسمة بل المعتبر هوالاسلام قبلها فيرث وبالجملة ان الكلام والاشكال فى ان لحوق القسمة وامكانها بعدالاسلام معتبر وشرط فى تأثير الاسلام ام لا بل المعتبر هو وقوع الاسلام قبل القسمة نظير قول القائل ان جئتنى قبل اذان المؤذن فلك على كذا فان اللازم هل هوالمجىء قبل الاذان ولولم يأذن اصلا ام اللازم هو وقوع الاذان ايضاً بعدالمجىء اى يكون المعتبر هما معاً فى ثبوت الجزاء .

والذى يظهر من الاخبار هو عدم اعتبار بعدية القسمة و لحوقها بل

المعتبر هو قبلية الاسلام فعليهذا يرث الوارث الواحد لواسلم فالقول باعتبار لحوق القسمة و عدم ارث الوارث الواحد باعتبار عدم امكان لحوقها هنا مردود من وجوه اولاً بكونه على خلاف ظاهر الاخبار فان ظاهرها هوماذكرنا و ثانياً بلزوم التناقض فان الشارع جعل العلائق سبباً والاسلام مزيلا للمانع وهو الكفر فح ولو جعل لحوق القسمة شرطاً للاسلام فى التأثر فيكون مرجع ذالك الى قضيتين و هما تأثير الاسلام وعدمه واما تأثيره فلذهاب المانع لاجل وجود الاسلام و تحققه واما عدم تأثيره فلانتفاء شرطه الذى هو امكان القسمة و هل هو الا التناقض و ثالثاً بلزوم اجتماع الاسلام والكفر يصدق هنا الاسلام لاجل تحققه كما هو المفروض والكفر لعدم ارثه وهو كماترى .

والحاصل ان اسلام الوارث لايشترط ان يتحقق قبل موت المورّث او حين موته بل ولواسلم بعد موت المورّث وقبل القسمة فيرث ايضاً كمايرث لواسلم قبل موت المورّث اوحين موته فيكون اسلام الوارث بعدموت المورّث و قبل القسمة نظير اسلامه قبل موته اوحينه فى ازالة المانع الذى هو الكفر فيرث الوارث الكافر لواسلم قبل القسمة لعدم استقرار التركة مادام لا تقسم بل باقية تزلزلا نظير الحمل الذى مالم يعلم مبانه حياً او ميتاً فلم تستقر التركة فاذا تحقق القسمة فتستقر التركة فيمابين مقسوم عليهم فيذهب الموضوع فح لايثمر اسلام الوارث بلااشكال فى ذالك فان الاستقرار يكون بامور .

منها القسمة و منها البناء على الاشاعة فى صورة التعدد و منها دخول التركة بجدة الوارث و ملكه و انما الاشكال فى تحقق القسمة التى هى قيد للاسلام فى قوله صلى الله عليه وآله لواسلم الوارث قبل القسمة فيرث بان مرجع كلام المعصوم الى ماذا والى اى واحد من اشتراط بعدية القسمة اومانعية قبلية القسمة يعنى يدور الامر هنا بين مايقال ان بعدية القسمة ولحوقها على الاسلام

شرط فى الوراثة وازالة المانع الذى هو الكفر بمعنى كون المعتبر فى وراثة الوارث الكافر هو اسلامه قبل القسمة و مجيء القسمة بعده ايضاً اى هما معاً يعنى الاسلام وامكان القسمة بعده كلاهما شرط فى الوراثة وبينما يقال ان بعدية القسمة ليس بشرط فيها بل قبلية القسمة مانعة اى مزيلة لموضوع الوراثة ولذا لايثمر الاسلام بعد القسمة فذهب جماعة الى الاول فقال باشتراط بعدية القسمة ولحوقها وجماعة اخرى الى الثانى فقال بمانعية القسمة فى صورة تحققه قبل الاسلام و تظهر الثمرة فى الوارث الواحد الذى يرث هو بناء على الثانى لاجل عدم تحقق المانع و لكن لايرث بناء على الاول لعدم امكان تحقق الشرط هنا ولكن الحق يظهر بعد التأمل فى المثال العرفى و هو قول القائل ان جئتنى قبل دلوك الشمس فلك علىّ كذا فان ذالك مردد فيما بين اشتراط لحوق الدلوك فى وجوب الاعطاء و بين ممانعة وقوع الدلوك قبل المجيء على ثبوت الاعطاء يعنى ان المحتمل هنا لايخلو من امرين و هما اشتراط امكان وقوع الدلك بعد تحقق الجيئة اى كون المجيء و وقوع الدلك كلاهما معاً شرطاً فى ثبوت الجزاء و ممانعة قبلية الدلك عن ثبوت الجزاء بعبارة اوضح هل امكان وقوع الدلوك شرط ايضاً فى وجوب الاعطاء او وقوع الدلوك قبل تحقق الجيئة مانع عن وجوبه والذى يفهم عرفاً فى مثل ذالك الكلام هو وقوع المجيء قبل الدلوك فقط فكما ان فهم العرف فى ذالك هو ما ذكرناه فكذا ما نحن فيه .

يعنى قد علم ان المناط هو وقوع الاسلام قبل القسمة والا فيكون قبلية القسمة مانعة عن الوراثة فحينئذ يرث الوارث الواحد لو اسلم قبلها فالقول بشرطية بعدية القسمة وامكان وقوعها فى الوراثة مردود اولاً بكونه على خلاف مقتضى الاخبار والمثال العرفى فان مقتضاهما هو ماذكرنا كما يعلم بالوجدان و ثانياً بلزوم اجتماع الضدين او اجتماع النقيضين فبيان ذالك ان الشارع جعل

الاسلام بعد جعل النسب والسبب من اسباب الارث و الكفر من الموانع مزيلا للمانع فمقتضى ذالك هو تأثير الاسلام فى الازالة حين تحقق جعل لحوق القسمة و مقتضاها شرطاً للوراثة هو عدم تأثير الاسلام المتحقق مادام لم يتحقق القسمة وهل هذا الا اجتماع النقيضين و مع ذالك يصدق هنا تحقق الاسلام والكفر فان تحقق الاسلام كما هو المفروض مسلم هنا وعدم الوراثة لاجل عدم لحوق القسمة مشعر ببقاء الكفر والا كان هنا الارث لاعدمه وليس ذالك الا اجتماع الضدين و هو كما ترى .

و على ان النص ورد فى خصوص ارث الوارث الواحد لو اسلم قبل استقرار التركة وهو رواية ابى بصير فى خصوص شخص مات وله ام نصرانية الى آخر فهذه الرواية تدل على ارث الام لو اسلمت و من ثم عجب الشيخ الحر العاملى ره عمن افتى بعدم ارث الوارث الواحد الكافر لو اسلم بعد موت المورث الحاقاً ذالك الصورة بصورة القسمة التى منع الوارث المتحقق اسلامه بعدها فيها وطرحاً للرواية المتقدمة فقال هو ره هذا الالحاق قياس محض مع عدم الدليل عليه و مع ان الحاق ذالك على صورة عدم القسمة غريب كما لايخفى مضافاً الى تلك الرواية التى تدل على ارث الواحد الكافر لو اسلم قبل اى دخول التركة فى جدة من هو وارث من لاوارث له بل بعد ذالك .

قال الشيخ الحر العاملى ره ولقد اعجب و اغرب من ان بعض الفقهاء مع الاعتراف بعدم الدليل على عدم ارث الوارث الواحد الكافر فى صورة اسلامه بعد موت المورث قال بعدم ارثه لاجل الحاق على صورة وقوع اسلامه بعد القسمة وقد ذكرنا ان الرواية تدل على ارثه فالقول بعدم ارث من ذكر مع وجود تلك الرواية الدالة على الارث مما لاينبغى لاحد فضلا عن الفقهاء فافهم .

والمحصل ان مرجع شرطية بعدية القسمة ولحوقها الى احد المحذورين

الماضيين من لزوم التناقض او اجتماع الضدين كما عرفت فان قلت انه لا اشكال في ان الاسلام رافع للمانع ومؤثر في رفعه ولا يحتاج الى تعقب القسمة في رفعه المانع ولكن بعدية القسمة ولحوقها على الاسلام من شرايط وراثة مثل هذا الوارث الذى اسلم قبل القسمة اى يشترط في وراثة الكافر الذى اسلم قبل القسمة لحوق القسمة عليه قلنا انه لا يخلو اما ان ينتقل المال بموت المورث الى ساير الوارث غير الكافر الذى اسلم فيكون ميراثه عن مالهم ام لا بل يكون المال مال المورث و هو يرث عنه و على التقديرين لا يخلو ايضاً اما ان تكون شرطية بعد القسمة بالنسبة الى الاول او الى الثانى ومن المعلوم بطلان الاول وهو كون التركة بمحض موت المورث ملكاً للوارث المسلم ثم اسلم الكافر الوارث فحصل وارثية من قسمة ساير الوراث وجه البطلان بانه كيف يمكن ان يقال انه بسبب تقسيم الوراث المسلمين اموالهم ينتقل حصة والى الوارث الكافر الذى اسلم لعدم كون التقسيم من جملة اسباب الانتقال وليس لذالك نظير في الشرع ايضاً و كذا الثانى بمعنى ان تكون التركة للمورث ولم يكن ملكاً للوارث قبل القسمة ولكن يشترط في وراثة مثل هذا الوارث ان تقسم المال وجه البطلان بانه بالقسمة يحصل الوصفان وصف في المال وهو خروجه عن الاشتراك وتعينه بحصة معينة ووصف في الوارث وهو تمامية مالكيتهم وخروجها عن النقصان والتزلزل فح كيف يمكن ان يقال انه بحصول الوصف في الوارث يحصل حكم آخر في الغير وهو وراثة مثل هذا الوارث والا فيكون نظير كون زوجة زيد مطلقة بصياح الدجاجة .

والحاصل ان وصف الحاصل في المال وفي الوارث بعمل نفس الوارث لا يكون منشأ ان يوجد حكم في الغير الذى اجنبى عنه فعلم منه عدم اشتراط لحوق القسمة بعد و اما ثالثاً فنقول لو سلّم ان لحوق القسمة من شرايط وراثة مثل هذا الوارث ولكن لا معنى لان يكون المتفرع لهذا هو الوارث الواحد

المسلم وعدم ارث الكافر لـواسلم لاجل عدم امكان القسمة هنا لان محصل كلام القائل بشرطية بعديـة القسمة هـو لحوق القسمة و مجيئها عقيب الاسلام ومعلوم انه يقع فى هذا التفريع لان الكافر الواحد اذا اسلم فيكون شريكاً مع الوارث الواحد المسلم الاخر فى التركة فح تحقق القسمة بعد اسلامه فبناء على قوله يكون هنا الارث الكافر الـذى اسلم لاجل لحوق القسمة على اسلامـه بعد تحققه بل المتفرع بذالك هو كون الوارث المسلم الواحد من اهل الطبقة الثانية و كون الوارث الكافر من اهل الطبقة الاولى فح ان اسلم ذالك الكافر فيرث هو لاغير وان لم يسلم فكان الوارث هو الوارث المسلم الذى هو من الطبقة الثانية لظهور عدم امكان القسمة هنا ولذا كان ذالك متفرعاً عليه لاماذكر قبل ذالك الذى تحقق القسمة فيه مما لايخفى .

فان قلت ان تعدد الوراث غير الوارث الكافر لازم قبل اسلام الوارث الواحد الكافر حتى يتحقق موضوع القسمة بقرينة مقابلة البعدية المفهومة من قوله صلى الله عليه و آله وسلم **لو اسلم قبل القسمة فيرث** فان مفهومه هو عدم ارثه بعد القسمة فكما يفهم من بعدية القسمة تعدد الوراث الاخـر غير الكافر الوارث لو اسلم فكذا قبل القسمة بقرينة التقابـل فح لابد ان يتعدد الوراث الاخر قبل اسلامه لما ذكر .

قلنا لاوجه لذالك القـول لان لزوم التعدد فى البعدية من خصوصية الموارد فـان البعدية معنىً لايتحقق الا بـالتعدد فكانهـا يستلزم التعدد بحيث لايمكن تعقلها الا بـه بخلافه القبلية فانها ليست بهذه المثابة حتى لايتعقل الا بالتعدد بل هى اعم من التعدد و عدمه فكيف تقاس تلك على البعدية التى هـى ملـزومة للتعدد و معلوم ان التقابل يثمر فيما يكون المتقالان فى اقتضاهما و لازمهما على حد سواء مع ان المعلوم هو خلاف ذالك كما عرفت فعلم مما

سبق ان مراد الشارع ليس هو اشتراط البعدية بل غرضه بيان ان الاسلام الوارث الكافر يثمر فيما لو يبقى في المحل شيء بان يستقر امر التركة بسبب القسمة والتصرف من الوارث الاخر وان لم يبق في المحل شيء بان استقر امر التركة في موردها لاجل تحقق الاخذ والتصرف من الاخر لما يثمر الاسلام ح فتعبيره عن ذالك بلفظ القسمة في قوله لو اسلم قبل القسمة فبرث لاجل ماذكرنا سابقاً من ان استقرار التركة تكون بالقسمة لالاجل مدخلية القسمة في الاسلام وارث الكافر بالتقريب المتقدم كما توهم فتأمل .

و المحصل انه لو اشترط تعقب القسمة بعد الاسلام في وارثية الكافر الذى اسلم ليكون المتفرع مالو كان الوارث المسلم الواحد في الطبقة الثانية والوارث الكافر في الطبقة الاولى لعدم امكان القسمة ح على اى حال اى سواء قلنا ان الوارث هو الكافر الذى اسلم او الوارث المسلم الذى في الطبقة الثانية لاجل عدم تعدد الوارث في الطبقة الثانية و الاولى ولا وجه للقول بان المتفرع هو الوارث المسلم الواحد في الطبقة الاولى مع الكافر الذى اسلم لتحقق القسمة ح لان الاسلام قبل القسمة اعم من لحوق القسمة و حصولها بين ساير الوراث المسلم في صورة التعدد و بين الوارث المسلم الواحد مع الكافر الذى اسلم.

فان قلت انه يشترط في القبلية ايضاً تعدد الوارث في وراثة الكافر الذى لو اسلم قبل القسمة وفي صورة اتحاد الوارث لايرث بقرينة المقابلة بالبعدية.

قلنا ان التعدد في البعدية من مقتضيات و مختصات لفظ البعد اذ لا يتصور فيه الاعمية بخلافه القبلية كما ذكرنا و اما رابعاً فنقول انه لايخلو اما ان يكون المراد من اشتراط تعقب القسمة في قوله لو اسلم قبل القسمة فيرث والا فلايرث فعلية بعدية القسمة او امكانها فلو كان المراد هو الاول للزم عدم وراثة الكافر الذى اسلم ولكن لم يقسم المال ولم يكن بناء الورثة على الاشاعة بل

بقية التركة بحالها لعدم حصول الشرط الفعلي وهـو تعقب القسمة الفعلية فعلى هذا يلزم ان لايكون الاسلام مؤثراً وهو كماترى ولو كان المراد هو الثاني للزم المحذور من وجهين .

اما اولا فبالارتكاب على ماهو خلاف الظاهر لان ظهور القسمة كساير الكلمات والالفاظ هو الفعلية لاالشأنية مثلا يقال جاء العالم او الجاهل فيقصد منهما العالم والجاهل الفعلي دون الشأني .

واما ثانياً فبان الشأنية ليس لها الموضوعية حتى يترتب عليها حكماً من احكام الوضعية والتكليفية ومن المعلوم ان المانع وهكذا الشرط فيمانحن فيه لابد ان يترتب على الموضوع الفعلي ولو قيل في بعض الموارد على شرطية الامـر الشأني او مانعية فهو من باب المقدمة اى لكونها مقدمـة على الفعلية فكما لامعنى ان يقال ان البالغ الشأني اوالانسان الشأني حكمه كذا فكذا فيما نحن فيه فمن هنا علم ان المرادمنها الفعلي لاالشأني وقدعلمت المحذور الذى يرد على القول بها فعلم مما ذكرنا عدم اشتراط تعقب القسمة في وراثة الكافر الذى اسلم قبل القسمة وليس الغرض من قوله (ص) لواسلم قبل القسمة فيرث والا فلايرث هواشتراط تعقب القسمة كما توهم بل غرضه هوماذكرنا فافهم .

المقام الثاني في فهم غرض الشارع من قوله ان اسلم قبل القسمة فيرث وان اسلم بعدها فلايرث هل غرضه من القسمة هو معناها وموضوعها الحقيقي اوالكنائي بعبارة اخرى انه هل اخذ القسمة في كلامه بعنوان الموضوعية اوالطريقية و معناها الحقيقي عبارة عن افراز التركة وكونها حصصاً معينة لكل وارث على سهمه وحظه فهومعنى الحقيقي للقسمة و معناها الكنائي و الطريقي عبارة عن استقرار امر التركة وخروجها عن التزلزل وان لم يحصل القسمة الحقيقي لان الاستقرار كما ذكرناسابقاً تارةً تكون بالقسمة الحقيقية واخرى بالاشاعة ايضاً

اقول ذهب الشيخ ره فى المبسوط و جمع من الفقهاء الى ان غرضه منها هو المعنى الكنائى والطريقى لاموضوعها الحقيقى ولذا لوكان مع الوارث الواحد الكافر الامام و اظهرله الاسلام وانكرولم يسلم ثم نقل المال الى بيت المال فاسلم لايرث ولايكون لاسلامه اثرلاجل استقرار امر التركة بخلاف مالونقل بعد اظهاره الاسلام فيرث وذهب جماعة الى ان غرضه منها الموضوع ومعناها الحقيقى ولذا لواسلم قبل حصول القسمة الحقيقى لكان وارثاً ففى صورة اجتماع الامام مع الوارث الكافر وكان المال منقولاً الى بيت المال ثم اسلم لكان وارثاً لعدم حصول القسمة الحقيقى وحاصله انه لواسلم قبل القسمة الحقيقى لكان وارثاً اعم من ان تكون التركة منقولة الى بيت المال ام لا و ذهب ابن الجنيد ره الى ان غرضه من قوله لواسلم قبل القسمة فيرث وان اسلم بعدها فلايرث ليس ماذهب اليه الشيخ ره وايضاً ليس ماذهب اليه الاخرون بل غرضه منه تلف المال و عدمه اعم من نقلها الى بيت المال ام لا واعم من قسمة التركة حقيقة ام لافلواسلم بعد القسمة فى صورة تعدد الوارث اوبعد نقلها الى بيت المال فى صورة اجتماع الوارث الكافر مع الامام عليه السلام و لكن كانت عين التركة باقية لكان وارثاً والا فلا .

هذا محصل الاقوال و قدعلم عن البراهين التى ذكرناها فى المقام الاول ان الحق هوماذهب اليه الشيخ ره وان غرض الشارع من قوله فى خصوص ارث الكافر لو اسلم قبل القسمة فيرث و ان اسلم بعدها فلايرث هو الكنائى والطريقى وغرضه استقرار التركة وعلم ايضاً انه لاوجه لما ذهب اليه ابن الجنيد ره لعدم الدليل على قوله اصلاً اذليس فى الاخبار الواردة فى هذا المقام دلالة على ان القسمة بمعنى تلف العين ليكون معنى قوله ان اسلم بعد تلف العين فلايرث وان اسلم قبل القسمة فيرث.

وقال بعضهم ان ماذهب اليه الشيخ الطوسى ره قياس واجتهاد فى مقابل النص لانه قد قاس انتقال المال الى بيت المال على بعدية قسمة التركة بين الوارث المسلم فقال ان فى صورة القسمة لو اسلم الوارث ليس لاسلامه اثر كذالك لو اسلم بعد انتقال المال الى بيت المال مع ان هذا قياس مع الفارق لان الانتقال الى بيت المال لادخل له على مابعد القسمة بل القسمة امر عليحده والنقل اليه امر آخر واما الاجتهاد فى مقابل النص فمن جهة ان رواية ابى بصير قد دلت على انه لو اسلم لكان وارثاً اعم من نقل التركة الى بيت المال ام لا فالقول على انه لو اسلم بعد ذالك لما كان لاسلامه اثر وفايدة اجتهاد فى مقابل النص .

و قال صاحب الجواهر ره وقيل القائل الشيخ فى المبسوط وابن حمزة و غيرهما ان كان اسلام الوارث قبل نقل التركة الى بيت المال الامام ورث وان كان بعده لم يرث ولم نعرف لهم مستنداً ولعلهم عثروا على اثر لم يصل الينا اوجعلوا هذا النقل تصرفاً مانعاً كالقسمة و لكن فيه منع واضح انتهى وجه هذا المنع هو القياس الذى قد فهموه بعضهم ولا يخفى انه قد علم مما ذكرنا فى المقام الاول ان كلامه حق وان ماذهب اليه الشيخ ليس اجتهاداً فى مقابل النص بل اجتهاد عن النص ولا فيه قياس اصلاً ولم يعثر على دليل لم نعلمه ولم يصل النيا.

اما الاول فمن جهة ورود نص آخر فى مورد بيان حكم مقتولية الوارث المسلم وكان له وارث كافر وقد عمل من ذهب الى ان المراد من القسمة هو معنيها الحقيقى فانه (ص) قال فى حكمه انه يعرض الاسلام على الوارث الكافر فان اسلموا فيرثوا المال وان انكروا فلا وان اسلموا بعد الانكار ومنه علم ان المناط هو استقرار امر التركة لا القسمة الحقيقى لان هذه الرواية تدل على عدم الوراثة بعد الانكار فعدم الارث بعد نقله الى بيت المال بطريق اولى وليس ذالك الا من جهة استقرار امر التركة فكأن ماذهب اليه اجتهاداً عن النص لانه قد عثر

على دليل لم يصل الينا كيف يمكن انه قد يعثر على رواية لم ينقلها عليه مع نقله الاخبار فى التهذيب وغيره .

و اما الثانى اى عدم قوله على القياس فواضح لان ماذهب اليه الشيخ ره من باب تنقيح المناط لوجود مناط بعد القسمة وهو استقرار امر التركة فى صورة النقل الى بيت المال ايضاً بل بمجرد غرض الاسلام كما فى خبر المذكور فتأمل .

المقام الثالث فى فهم غرض الشارع من جعل بعدية القسمة مانعاً عن الارث لو اسلم بعدها وارثه لو اسلم قبلها هل غرضه منه ماهية القسمة و طبيعته او مسماها او قسمة جميع الاموال حقيقة فذهب جماعة الى ان غرضه مسمى القسمة فمعنى قوله لو اسلم الى آخر انه لو اسلم قبل حصول مسمى القسمة فيرث ولو اسلم بعد مسمى القسمة لايكون وارثاً فهو مانع منه حتى بالنسبة على المال الذى لم يقسم فمن ذهب به قد نزل غير المقسوم بمنزلة المقسوم وذهب جماعة الى ان غرضه من جعل بعد القسمة مانعاً عن تأثير الاسلام لو حصل بعدها هو قسمة جميع المال فلو قسم بعضه كالنقود مثلا دون ساير الاجناس واسلم لكان وارثاً عن جميع المال اى عن المقسوم وغيره لعدم حصول المانع و هو قسمة جميع المال لان معنى قوله ان اسلم قبل القسمة هو ان اسلم قبل قسمة جميع المال فيرث وان اسلم بعد قسمة جميع المال فلا يرث .

والقائلون بهذا قد نزلوا المقسوم بمنزلة غير المقسوم هذا عكس الاول و قد علم مما ذكرنا عن البراهين السابقة فى المقام الاول والثانى ان الحق هو الاول وان غرضه مانعية ماهية القسمة المسمى لا الجميع لانه قد جعل القسمة هادمة لاساس الموضوع و تأثير الاسلام لاجل استقرار امر التركة فى البين فكلما تحقق القسمة تحققت الهادمية ولذا لو اسلم بعد حصول قسمة بعض المال لم يكن وارثاً

منه لعدم بقاء الموضوع بالنسبة اليه و استقرار امر التركة بالنسبة الى المقسوم ولكن يرث بما لم يقسم لعدم استقرار امر التركة بالنسبة اليه .

المقام الرابع فى انه لو قسم جميع التركة لكن لم يعين حصة كل وارث بتعين تام و افراز كل سهم على حصة معينة بل قد حصل التعين بقسمة جميع المال فى الجملة ثم اسلم الكافر هل يرث ام لا وهل غرض الشارع من القسمة المانعة عن الارث فى صورة وقوع الاسلام بعدها هو التعيّن التام و افراز سهم كل واحد من الورثة او غرضه كفاية التعيّن فى الجملة بمعنى لو اسلم بعد التعيّن فى الجملة الحاصلة بقسمة جميع المال لا يرث مثلا لو اجتمع الاخوة الامى مع اخوة الابوين لكان التقسيم بينهما اثلاثاً بان يعطى ثلث التركة على اخوة الامى والثلثان على الابوين فبهذه القسمة تعيّن المال فى الجملة لاجل تعيّن سهم كلالة الامى ولكن لم يعيّن بعنوان الحقيقة لانه منوط على التقسيم الثانى وهو قسمة الثلثين بعد القسمة اثلاثاً بين الاخواة فلو اسلم بعد القسمة الاولى وقبل القسمة الثانية هل يكون اسلامه مؤثراً ام لا احتمل صاحب الجواهر ارثه وعدمه و لكن قال الاقرب هو الارث لاجل صدق عدم القسمة وعدم التعيّن حقيقة ولكن قد علم مما ذكرنا عدم ارثه وان غرضه فى البراهين المذكورة فى المقدمات هو التعيّن فى الجملة لاستقرار امر التركة بالتقسيم الاول وان لم يقسم بالتقسيم الثانى كالبناء على الاشاعة .

المقام الخامس فى بيان انه لو حصل النماء بين الاسلام وقبل القسمة هل يؤثر الاسلام فيه كما يؤثر فى الاصل فيرث منه كما يرث عن الاصل وقد علم مما ذكرنا من البراهين الواضحة فى المقام ان الاسلام يؤثر فيه ايضاً فيرث من النماء بقدر حصته لانه قد علم سابقاً ان التركة لم تكن ملكاً مستقراً للوارث ليكون ارثه بالاسلام عن مالهم حتى لا يكون اسلامه مؤثراً فى النماء لكونه ح

ملكاً لهم بل ارثه عن مـال المورّث فيرث عن النماء ايضاً لكونه تابعاً له فان قلت ماالفرق بين ما نحن فيه وبين سايرالموارد منها البيع مع اشتراط الخيار للبايع فالنماء الحاصل بعدالعقد وقبل الفسخ للمشترى مع كون الملك متزلزلا بان للبايع فسخ المعاملة بالخيارفعلى هذا لابد ان يكون ما نحن فيه كذالك اى لايرث من النماء بل عن الاصل وكونه ملكاً لسايرالورثة المسلم .

قلنا ان الفرق بين ما نحن فيه وبين البيع بخيار واضح لان ملك الرقبة فى مسئلة البيع للمشترى بمحض العقد بعبارة اخرى ان العقد مقتضى لحصول الملكية له ولكن متزلزلاً لاجل وجود المانع فى طرف البايع وهو الخيار فالبايع بخياره يرد المبيع عن ملك المشترى فله ملك ان يملك بالمانع الذى حق له و هو الخيار فلاجل كون الملك للمشترى وكونه مالك الرقبة بسبب وجود المقتضى وهو العقد كان النماء الحاصل بعد العقد وقبل الفسخ للمشترى وان فسخ البايع بخياره البيع وليس هذا الا من كون الرقبة ملكاً له والنماء تابع للاصل بخلاف ما نحن فيه لان الكافر بمنزلة المشترى فهو بموت المورّث يكون مالكاً على التركة لاجل وجود المقتضى له و هو علقة النسب و السبب لما ذكرنا من ان ارثه من مال المورّث لاالوارث غاية الامر ان المانع من تأثير الاقتضاء موجود وهو الكفر فاذا ارتفع بالاسلام لاثر المقتضى اثره فيكون النماء بالنسبة الى حصته له كما ان حصته من اصل التركة ملكاً له وقد علم ان النماء تابع للاصل فساير الوارث بمنزلة البايع لان لهم ملك ان يملك لولا الاسلام قبل القسمة .

والحاصل ان المقتضى و المانع كليهما فى الوارث الكافر فمن جهة الاول يكون مالكاً للاصل و النماء تابع له و بارتفاع المانع اثر المقتضى اثره فعلم مما ذكرناه انه كم فرق بين ما نحن فيه وبين سايرالموارد .

المقام السادس فى بيان كيفية وقوع الاسلام متقدماً على وقوع القسمة

او متأخراً عنه او مقارناً عليه فان تقدم وقوعه على القسمة فلا اشكال فى تأثيره فى الوراثة وكذا لا اشكال فى عدم تأثيره فى الوراثة فى صورة التأخر عنها وكذا الاشكال فى عدم تأثيره فى الوراثة فى صورة التقارن لاجل عدم قبلية القسمة لان المناط فى تأثيره هو وقوعه قبلها لا بعدها ولا مقارناً عليها هذا كله فى صورة العلم على وقوع الاسلام فى الصور المذكورة فيترتب على كل واحد منها حكمه بلا كلام فى ذالك .

و انما الكلام فى صورة الشك فى تقدم الاسلام على القسمة و تأخره عنها بعد تيقن وقوعهما يعنى ان كليهما وقع مسلماً ولكن الشك فى التقدم والتأخر بمعنى يشك هل الاسلام وقع قبل القسمة او بعدها فح نقول بالارث مطلقاً او بعدمه مط او بالتفصيل بين ما علم تاريخ احدهما و بين ما لا يعلم فيه احتمالات ولكن الحق هو القول بالارث لان مرجع الشك هنا الى الشك فى مانعية شىء موجود فيدفع باصالة عدم مانعيته فيؤثر الاسلام اثره الذى هو الوراثة و بيان ذالك ان علقة النسب مقتضية للارث ولكن الكفر مانع عن اقتضائها فاذا تحقق الاسلام فيرتفع المانع الذى هو الكفر اذا الاسلام مزيل الكفر بدون التوقف على امر آخر فى ازالة الكفر ولكن للاسلام مانع آخر عن تأثيره الوراثة وهو حصول القسمة قبل الاسلام فيكون للاسلام بعد كونه مزيلا للكفر فايدة اخرى وهى التأثير اثراً فى المقتضى الذى هى العلقة يعنى ان للاسلام لكونه شرطاً لعلقة النسب فى اقتضائها الاثر مدخلية فى تأثيرها الوراثة ولكن وقوع القسمة قبل الاسلام مانع عن تأثيره فى المقتضى فح يكون القسمة مزاحمةً مع تأثير الاسلام والا فلا ممانعة للاسلام بالنسب الى القسمة فعلى هذا اذا شك بعد تيقن وقوع الاسلام والقسمة فى التقدم والتأخر منهما فيرجع الشك الى ان الشىء الموجود هنا وهى القسمة هل هى المانعية ام لا لاجل ان القسمة باطلاقها ليست مانعة عن تأثير الاسلام بل بوصف

تقدمها عليه مانعة عنه فاذا شك فى مانعية الشيء الموجود فيدفع ذالك بالاصل كماهنا فانانشك هل القسمة الحاصلة هنا مانعة عنه بمعنى وقعت مقدمة على الاسلام حتى يكون مانعة ام لا فيندفع مانعيته بالاصل نظير الاندفاع فى صورة الشك فى وجود نفس المانع فكيف كان يدفع مانعية القسمة هنا بالاصل فالاصل ح يكون سبباً لدفع مانعية الشيء الموجود لا اصلاً مثبتاً لانا لانثبت بالاصل هنا تقدم الاسلام على القسمة حتى يقال بكونه اصلا مثبتاً وهو كماترى اذ الاصل شغله هو دفع المانع لا الاثبات لان الاثبات شغل الدليل وان الدليل يكون واسطة فى العلم والاثبات لا الاصل الذى ليس له السبيل الى الواقع بل مورد الاصل هو صورة الجهل بالواقع لافادته حكماً آخر غير الحكم الواقعى ولذا قالوا ان الاصل لدفع المانع لا للاثبات فعلى اى حال لايكون الاصل هنا اصلا مثبتاً بل يدفع به مانعية القسمة الموجودة هنا بلاريب فيحكم بالارث فيما نحن فيه ولافرق ح بين ما علم تاريخ احدهما ام لا .

فان قلت لم لم يحكم بالتفصيل بين ماعلم تاريخه وبين ماجهل كماحكم بينهما فى مسئلة الحدث والطهارة فى صورة كون الشك فى التقدم والتأخر منهما بعد تيقن وقوعهما مثلاً علم الشخص بوقوع الحدث والطهارة كليهما و لكن يشك فى تقدم احدهما على الاخر فح ان علم تاريخ احدهما دون الاخر فيؤخذ ذالك المعلوم التاريخ حتى يعلم خلافه وان لم يعلم تاريخ احدهما فيعمل على ضده الحالة السابقة عليهما بمعنى ان يعلم ان حالة السابقة هو الطهارة فيؤخذ ضد ماعلمه وهو الحدث لاجل انقلابها على الحدث جداً سواء كان الحدث الواقع بين الطهارتين ام بعد الطهارة الثانية وان كانت الحالة السابقة عليهما هو الحدث فيؤخذ ايضاً ضد ما علم فيكون الفرق فى ذالك المسئلة بين معلوم التاريخ و بين مجهوله دون مانحن فيه وما الفرق بين مانحن فيه وبين تلك المسئلة .

قلنا فكم فرق بينهما لان هذه المسئلة من قبيل المزيل والمزال يعنى فى صورة العلم على الحالة السابقة على الحدث والطهارة بكونها الطهارة يحكم بضد ما علمه واخذه لاجل كون الشك ح فى زوال الحدث فيستصحب فكذالك فى عكسه فيكون هذه المسئلة من قبيل المزيل والمزال بخلاف مانحن فيه فانه من قبيل المانع والممنوع فان الاسلام ممنوع والقسمة بوصف تقدمها مانعة عنه فيحكم فى صورة الشك فى مانعيتها بمعنى حصول وصفها و هو التقدم على عدمه بالاصل .

و المحصل ان الشارع جعل علقة النسب و السبب من اسباب الارث و مقتضياته والكفر مانعاً من تأثير ذالك المقتضى فاذا كان الوارث كافراً حين موت المورّث فلايرث عنه ولكن الشارع تفضلا جعل له فرجة وسعة بانه ان اسلم الى تقسيم التركة فيما بين سايرالوارث المسلم فيرث والافلا .

واما اذااسلم بعدالقسمة فلايكون لاسلامه اثروفائدة من حيث الارث نظيراسلام الوارث الكافر فى صورة عدم التركة للمورث فكما لايكون لاسلامه فيها فائدة واثر من جهة الارث لاجل عدم الموضوع كمالايخفى .

فكذا هذا اى الاسلام بعد القسمة لان القسمة مانعة عن تأثير الاسلام اثر العلقة المذكورة لاجل هدمها الموضوع فاذا تحقق الاسلام فيزيل الكفر الذى هومانع عن الارث فلابد ح ان يؤثر المقتضى الذى هى العلقة اثره الذى هو الوراثة ولكن للاسلام مزاحم آخر هو تحقق القسمة فيزاحم عن تأثيره اثر العلقة التى هى الوراثة فتزاحمه عن ذالك لاعن ازالة الكفر اذا لاسلام بمجرده يزيل الكفر بلااشكال بدون توقفه على امر آخر ولكن له زيادة عن ازالة الكفر فائدة وثمرة اخرى وهى ترتب اثر المقتضى عليه الذى هو الوراثة فيكون القسمة مزاحمة عن ترتب تلك الفائدة على الاسلام لكن لامطلقاً بل فى صورة تقدمها اوتقارنها

على الاسلام و اما اذا تأخرت عن الاسلام فلا تزاحمه بل الاسلام ح يؤثر اثره وهو الوراثة فح ان علم تقدم القسمة على الاسلام او تأخرها عنه او تقارنها عليه فيتبع على كل حكمه بلا كلام فى ذالك و انما الكلام فى صورة الشك فى تقدم و تأخر كل واحد منهما على الاخر بمعنى ان الاسلام والقسمة كليهما تحققاً ولكن يشك فى ان هل القسمة تحققت قبل الاسلام حتى يكون الاسلام بلا فائدة و بلا ثمرة بالنسبة الى ترتب اثر المقتضى و هو الوراثة لا بالنسبة الى ازالة الكفر فان فى ازالة الكفر يكفى مجرد تحقق الاسلام بدون امر زائد او بعده حتى يؤثر الاسلام فح القول بالارث مطلقاً او بعدمه مط او بالتفصيل بين ما علم تاريخ احدهما فيؤخذ معلوم التاريخ و بين ما لا يعلم تاريخ احدهما كما فصل بينهما فى ساير الموارد منها وقوع مورد الحدث والطهارة كليهما محققاً ولكن مع الشك فى التقدم والتأخر من كل واحد منهما على الاخر فانه حكم بالتفصيل فى ذالك المسئلة بين ما علم تاريخ احد من الحدث والطهارة باخذ معلوم التاريخ دون مجهول التاريخ حتى يأتى خلافه و بين ما لم يعلم تاريخ احدهما باخذ ضد حالة سابقهما ان علم حال حالة سابقهما ايضاً فيعمل بالاحتياط اى تحصيل الوضوء حتى يحرز وجود الشرط المعلوم شرطيته فحكم بالتفصيل فى ذالك المورد بين معلومية التاريخ و مجهوليته فيما نحن فيه هل هو ايضاً كذالك حتى يحكم بالتفصيل فيه ايضاً اولا بل يحكم على الارث مط او بعدمه مط فالحق هو الحكم بالارث مط كمعلومية الاسلام فى تقدمه على القسمة لان الشك فى تقدم القسمة على الاسلام و تأخرها يرجع الى الشك فى مانعية شىء موجود لان القسمة بذاتها ليست هادمة للموضوع و مانعة عن تأثير الاسلام بل مانعيتها بوصف التقدم فكان الشك فى تقدمها يرجع الى الشك فى مانعيتها فهو يدفع بالاصل اى اصل عدم كونها مانعة فكما يجرى الاصل فى صورة الشك فى وجود نفس المانع فكذا يجرى فى الشك

فى مانعية شيء موجود فيكون الاصل هنا لدفع المانع لااثبات تقدم الاسلام على القسمة حتى يكون اصلا مثبتاً فان الاصل كما قالوا للدفع لااللاثبات لاجل كون المثبت هو الدليل الذى يكون واسطة فى الاثبات و العلم بخلاف الاصل فانه لايفيد العلم لكون مورده الشك والجهل بالواقع فكيف يمكن ان يقال انه مثبت فكيف كان يحكم فيما نحن بالارث مط سواء كان احدهما معلوم التاريخ ام لا والحكم بالتفصيل فى ساير الموارد منها مسئلة الطهارة و الحدث لاجل كونهما من قبيل المزيل و المزال بخلاف مانحن فيه فانه من قبيل الموانع والممنوع ولايجرى فيه التفصيل فان جريان التفصيل فيها من حيث خصوصية المزيل والمزال لامن حيث التزاحم كما لايخفى وعلم ان التفصيل بين معلوم التاريخ و مجهوله فيما ان يكون المتزاحمان من المزيل و المزال كالمسئلة المتقدمة فتأمل .

والحاصل ان الاثر تارة يتعلق و يترتب على ذات الشيء كالحدث والطهارة فان مانعية الحدث عن الطهارة اثر يترتب على ذات الحدث بدون انتسابه الى وصف من التقدم والتأخر ونحوهما وكذا مزيلية الطهارة بالنسبة الى الحدث اثر يترتب على ذات الطهارة بدون انتسابها الى وصف وهو التقدم على الحدث اوالتأخر عنه ونحو ذالك واخرى يترتب على الشيء بعنوان انتسابه الى وصف كالقسمة والاسلام فان ممانعة القسمة عن تأثير الاسلام اثر يترتب عليها لابذاتها بل من حيث كونها منسوبة الى التقدم و التأخر او التقارن اى القسمة المتقدمة اوالمقارنة بوصف التقدم و التقارن مانعة عن تأثير الاسلام لا بذاتها كما مر فالاثر الذى يترتب على ذات الشيء فقط كمسئلة الطهارة والحدث التى يطلق عليها المزيل والمزال بعبارة اخرى يحكم فيه بالتفصيل بين معلوم التاريخ و مجهوله كمامر .

و اما القسمة الثانى وهو ترتب الاثر على الشيء من حيث الانتساب فلا يحمل فيه بين العلم والجهل من حيث التاريخ بل الجارى فيه هو الاطلاق كما نحن فيه فان الحكم فيه على الارث مط لاجل جريان الاصل كما تقدم وهكذا مسئلة الموت والكفر يعنى ان مسئلة الموت و الكفر نظير ما نحن فيه فى الاحكام بالتقريب المذكور فان علقة النسب والسبب مقتضية للارث و لكن الكفر مانع عن تأثيرها لكن لامطلق الكفر اى من حيث الذات بل من حيث تقارنه الموت يعنى موت المورث اذا الكفر المتقدم على موت المورث او المتأخر عن موته ليس بمانع لاجل عدم المورد والموضوع ضرورة ان الارث ليس له مورد ومحل قبل موت المورّث المسلم حتى يمنع كفر الوارث عن ارثه وكذا بعد الموت فان الوارث المسلم بعد موت المورّث ارتد فارتداده ح لا يمنع من ارثه عنه لاجل كونه وارثاً بمجرد موته ثم كفره لايثمر حتى يمنع عن الارث لانتفاء المورد فالكفر المانع عن الارث هو الكفر المقارن على الموت فاذا شك فى تقدم الكفر وتأخره وتقارنه بالنسبة الى الموت بعد تحققهما فيحكم بالارث لارجاع ذالك الشك الى الشك فى وجود المانع والى الشك فى مانعية شيء معلوم وجوده فيجرى اصالة عدم المانع فبذالك الاصل يدفع المانع لايثبت به تقدم الكفر حتى يكون اصلاً مثبتاً ففى مسئلة الموت والكفر لكونهما نظير ما نحن فيه فى جميع الاحكام يحكم بالارث مط لابالتفصيل بين معلوم التاريخ ومجهوله لما تقدم فيكون ذالك مثل ما نحن فيه لامثل مسئلة الحدث والطهارة لما ذكرناه آنفاً فافهم .

و هذا محصل الكلام الذى نحن فيه ثم محل كلامنا هو الاسلام قبل القسمة فكما ان الاسلام قبل القسمة يرفع الحجب عن الوارث الكافر بمعنى يرث بعد اسلامه قبل قسمة التركة وكذا يحدث الحجب قبل القسمة كما فى

صورة كون المورّث و وارثه كلاهما كافراً ثم مات هذا المورّث فبقى وراثه الكافر فقبل قسمة التركة اسلم واحد منهم فح يحدث اسلامه حجب سايرالوراث عن ارثهم عن التركة بمعنى تكون لوارث الذى اسلم قبلها فلايكون لسايرالوراث الكافر نصيب و حظ عنها لاجل كون اسلامه محدث حجب عليهم بلا اشكال فى ذالك المذكور و انما الاشكال فى بعض فروعاته منها هو ان الكافر مات فله ولدكافرو زوجة كافرة ثم اسلمت الزوجة قبل تقسيم التركة فح يكون جميع التركة زيادة عن سهمها الذى هوالربع او الثمن لها اولا بل الثابت لها حقها من الربع اوالثمن .

فهذا مبنى على ما ذكرنا فى صدر المبحث من ان التحديدات التى صدرت عن الشارع المقدس فى خصوص الورثة هل هى من باب المنع او الاقتضاء فان قلنا بالمنع كما ذكر سابقاً بالمنع فهوالحق فيكون جميع المال للزوجة لانتفاء المنع هنا لعدم مزاحم و شريك آخر من الوراث فح لايجرى فيه الاقوال التى تجرى فى ذالك المسئلة بناء على القول بالتحديد الاقتضائى كماقيل بالاقتضائى و بنى عليه الفرع المذكور فاختلف فيه على اقوال اربعة بان بعضاً قال بارثها جميع التركة لاجل خصوصية ذالك المورد بحيث لولم تأخذ جميعها فيلزم المحذور الذى يأتى بيانه فى ضمن دليله فقال بعض بارثها عن التركة بقدر الربع و ان كان لها ولد بسببه ترت الثمن لاجل كون الاولاد هنا بمنزلة العدم من حيث كفرهم فكانها ح بلاولد ومعلوم ان نصيب المرئة ليس ذات ولد هوالربع والباقى للامام عليه السلام و ثالث بارثها بقدر نصيبها والباقى لسايرالوراث وهذاالقول الثالث ينحل على قولين فى ان ارثها بقدر نصيبها هل هوالربع اوالثمن فيكون الاقوال ح اربعة كما عرفت وتعرف ايضاً ان ذالك الاختلاف والاقوال مبنى على القول بالتحديد الاقتضائى والا فلا يجرى على القول بالمنعى .

والمحصل ان المورّث ان كان كافراً فله ولد كفار فيرثونه من دون الفرق بين كونهم من اى طبقة من الطبقات وان كان له وراث كافر و لكن اسلم واحدمنهم قبل القسمة فيرث ذالك المسلم جميع التركة لاجل كون اسلامه حاجباً عنهم نظير اسلامه قبل الموت يعنى كما يكون جميع التركة لمن اسلم من الوارث الكافر قبل موت مورّث الكافر وكذا بعدالموت و قبل القسمة واما اذا اسلم واحد منهم بعد القسمة فلايكون لاسلامه فايدة و ثمرة بالنسبة الى باقى التركة عن حصته يعنى يرث من التركة بقدر سهمه بدون الزيادة كما يرثه فى صورة عدم قبوله الاسلام بمعنى لايكون اسلامه ح حاجباً عن ساير الوراث ولو اسلم واحد من الوراث بعد موت المورّث و قبل قسمة التركة فماله لايخلوا من انه اما ان يكون ممن ليس له الفرض فى كتاب الله بل ارثه من باب الرد و اما ان يكون ممن له الفرض والردكلاهما و اما ان يكون ممن له الفرض فقط اى بدون الرد فان كان ممن ليس له الفرض كالاولاد فيرث جميع المال بلا خلاف وان كان الوارث الذى اسلم قبل القسمة ممن له الفرض والردكلاهما كالزوج على وجه ونحوه من بعض الوراث فيرث ايضاً جميع التركة بلاكلام فيه .

وانما الكلام فى ارث من اسلم كذالك مع كونه ممن له الفرض فقط اى بشرط عدم الردكالزوجة فيما مات المورّث الكافر فبقى له وراث كفار منهم زوجته ثم اسلمت الزوجة قبل قسمة التركة بانها ترث جميع التركة او بعضها اى نصيبها فيه اقوال بعدكون مبنى ذالك الاقوال هوالتحديد الاقتضائى الذى صدر من الشارع فى خصوص الوارث لا المنعى والا بناء على ذالك تكون جميع التركة لها بلا اشكال فبناء على الاقتضائى كما هوالمفروض يكون فيما نحن فيه اربعة اقوال قول بارثها جميع التركة وقول بارث الربع هوسهم المرثة التى لم تكن ذات ولدلكون اولادها بمنزلة العدم فكانه ليست لها الولدفتكون

بمنزله المرثة بلاولد فترث الربع والباقى للامام عليه السلام بناء على كون باقى التركة بلاوارث وهو وارث من لاوارث له وثالث بارثها بقدر نصيبها والباقى لساير الوراث الكفار لا للامام عليه السلام ولكن الكلام فى تحديد نصيب هل هو الربع او الثمن فينحل القول الثالث لاجل كون الكلام فى خصوص نصيبها الى قولين من الربع والثمن .

فهذا محصل الاقوال اما القول الاول فاستدلاله بان الزوجة المسلمة قبل اسلامها ترث نصيبها من دون زيادة و لكن بعد الاسلام ترث الكل لاجل خصوصية تلك المورد فان اسلامها تكون حاجباً عن ساير الوراث بمقتضى الاخبار التى تدل على ان الاسلام يوجب مزيةً وشرفاً و زيادةً لصاحبه فعليهذا يكون الحجب مستنداً اليها من جهة اسلامها فلابد من ان ترث الكل والا فلايكون لاسلامها مزية وشرف ومع ذالك لايتحقق الحجبية هنا ايضاً فمقتضى الاخبار و تحقق الحجبية هو ارثها الكل بعبارة اخرى ان الحجب مستند الى اسلامها نظير ساير الوراث فكما ان واحداً من ساير الوراث لو اسلم قبل القسمة لكان حاجباً والحجب مستنداً الى اسلامه فكذا الزوجة اذا اسلمت فتكون حاجبةً لاجل الاسلام عن باقى الورثة من جهة الوراثة لامن جهة اخرى لان المفروض هو كونها حاجبةً عن وراثتهم بمعنى انهم لايرثون بل الوارث هى وحدها.

فلازم ذالك هو ارثها على جميع التركة والا فلم يتحقق الحجبية فيكون منافياً للاخبار التى تدل على ازدياد الاسلام لصاحبه شرفاً فح يكون لذالك المورد خصوصية توجب كونها وارثة لجميع التركة والا فليس لها اقتضاء وقابلية على ان ترث الزايد عن نصيبها المحدود شرعاً من الربع او الثمن فالداعى على ارثها كلاً هنا هو الخصوصية المورد و ذالك كما لايخفى على ادنى تأمل له وعلى من نشر الى لسان الاستدلال و اجاب عن ذالك الاستدلال للقول الاول

صاحب الجواهر ره بما حاصله انا لانسلم اولاً كون الحجب هنا مستنداً الى الزوجة بل لامر آخر وثانياً بعد تسليم ذالك اى كون الحجب مستنداً الى الزوجة لايلزم فى الحجبية ان تكون نفع الحجب راجعاً وعائداً الى نفس الحاجب حتى يتحقق الحجب بل اللازم فيها هو تحقق ممنوعية سايرالورثة عن اصل الحق او عن الزيادة سواء كان النفع راجعاً الى الحاجب اوالى غيره كما فى الاخوة فان الاخوة تكون حاجباً على الام بالنسبة الى الزيادة مع ان نفعه يكون للغير لا للاخوة فكذا هنا فان الزوجة تكون حاجبةً على الورث بالنسبة الى تمام حقوقهم فلايرثون شيئاً من التركة فيكون باقى التركة عن حصتها للامام عليه السلام فيرجع نفع حجبها ح اليه عليه السلام وفيه اولاً عدم صحة قوله انا لا نسلم المفهوم من قوله ولوسلم لان عدم التسليم يصح فيما ان يكون للكلام محل آخر و هنا ليس كذالك لان استناد الحجب هنا الى اسلام الزوجة بديهى وليس له محل آخر بحيث يمكن ان يستند اليه حتى يقال ولوسلم و ثانياً عدم صحة تمثيل ما نحن فيه على الاخوة لان حجب الاخوة مع كونه خلاف القاعدة لاجل نص الخاص فكيف يقاس ذالك عليه لانه قياس مع الفارق .

فالحق فى الجواب ان يقال ان عدم ارثها كلاً لاقتضائها مقدار نصيبها لا الازيد بناء على المفروض من كون التحديد فيها اقتضائياً بحيث ليس لها التعدى عن الحصة المقررة لها بمعنى لم يكن لها قابلية للتعدى عن حدها الموضوع شرعاً ولانها بالنسبة الى باقى التركة اجنبية و معلوم ان الاجنبية تنافى بالارث نظير ان يكون المورّث الكافر وراث كافر وضامن جريرة مسلم فح يرثون دون ضامن الجريرة وان كان مسلماً لكونه اجنبياً عنه بحيث ليس بينهما قرابة وعلقة وهكذا الزوجة غاية الامر لم يكن هنا للاسلام شرفاً و مزية اى لايوجب المزية لاجل خصوصية ذالك المورد فخصوصية المورد تكون بعكس ماذكره القائل

يعنى ان خصوصية ذالك المورديوجب عدم ارثها كل التركة وعدم المزية والشرف للاسلام بل يمكن القول على مزية الاسلام و ازدياده زيادة فيما نحن فيه ايضاً بناء على ما احتمله العلامة ره فى القواعد من ارثها الربع مع ان حقها الثمن لوجود الاولاد فكون الربع لها دون الثمن لاجل اسلامها الذى ازداد حقها و مزيتها فلولا الاسلام لوجب ارثها الثمن دون الربع بناء على وجود الاولاد ولكن فرض وجود الاولاد لاسلامها بمنزلة العدم وليس ذالك الامن جهة ايجاب الاسلام لصاحبه مزية و شرفاً وزيادة كما لايخفى .

والحاصل ان الاسلام قبل القسمة كما يرفع الحجب كذا يحدثه كما فى المورث الكافر الذى بقى له وراث عديدة فاسلم واحد منهم قبل القسمة فاسلامه يوجب حجب سايرالوراث الكافرعن الارث فى الجملة اوبالتمام يعنى بان الوارث الذى اسلم قبل القسمة لايخلوا اما ان يكون ممن ليس له الفرض فى الكتاب بل ارثه من باب الرد كالاولاد فان واحداً منهم اذا اسلم قبل القسمة فيكون تمام التركة له دون سايرالوراث لاحداث الاسلام الحجب عليهم عن الارث فلذا لايرثون عن التركة شيئاً و اما ان يكون ممن له الفرض والردمعاً كالزوج على وجه فانه اذا اسلم قبل القسمة فيكون اسلامه حاجباً على سايرالوراث الكافر عن الارث بمعنى لايرثون شيئاً بل التركة كلها للزوج المسلم ولاخلاف فى ذالك كله و انما الخلاف فيما ان يكون الوارث الذى اسلم قبل قسمة التركة ممن له الفرض فقط اى بشرط عدم الرد كالزوجة التى اسلمت بعد موت المورّث الكافر قبل القسمة بان الزوجة ح هل ترث الكل او لا بل ترث قدر حقها فيه اقوال .

قول بارثها كل بدليل ان حجب سايرالوراث مستندة اليها من جهة اسلامها نظير غيرها من الوراث يعنى ان الزوجة المسلمة وارثة تحجب غيرها

من الوراث فيكون الحجب من جهة الوراثة لا غيرها ضرورةً ان غير الوارث لايحجب الوارث عن ارثه فح تكون محجوبية سايرالوراث عن الوراثة مستندةً الى الزوجة التى لولم تقبل الاسلام لما تحجبهم عن الارث فاذا اسلمت فلابد من حجبها على الوراث بمقتضى الاخبار الدالة على مزية الاسلام و شرفه فعدم الحجب ح ينافى بما ذكر من مقتضى الاخبار فرده صاحب الجواهر اولا بعدم تسليم استناد محجوبيتهم على الزوجة كما يشعر بذالك قوله بعد تسليم الحجب اه و ثانياً بانه لايلزم فى الحجبية ان يكـون نفس الحاجب وارثاً حتى يتحقق الحجب بل تحققه يكون ولوكان الوارث غيرالحاجب كما فى الاخوة فانهم يكون حاجباً لا لاجل ارثهم بل لاجل توفير نصيب الاب وفيه اولاً عدم صحة قوله لا نسلم المفهوم من قوله المذكور آنفاً لان استناد الحجب هنا الى الزوجة لاجل اسلامها واضح من الشمس فكيف يقال بانا لانسلم استناده اليها و ثانياً ان قياس مانحن فيه على الاخوة قياس مع الفارق لان حجب الاخوة على خلاف القاعدة من جهة ورودنص خاص على ذالك ولولم يكن النص لما يكن الحجب فى الاخوة لاجل كون مقتضى القاعدة هوعدم الحجب الاخوة على غيرهم من جهة عـدم كونهم وارثاً لان الاخوة ليست من اهـل طبقة الاولى حتى يحجب الام توفير نصيب الاب مع كونها من اهلها وقدمر سابقاً من ان غيرالوارث لايكون حاجباً على الوارث .

فعليهذا يكون قياساً مانحن فيه على الاخوة قياساً مع الفارق فالحق فى الجواب لاماذكره صاحب الجواهر بل هو ماذكرنا بعد البناء على كون تحديد الزوجة تحديداً اقتضائياً من انه ليس لها الاقتضاء بالتعدى عن حدها حتى ترث الكل وسيأتى فى بيان قول الرابع انهامع ذالك تكون من جهة اسلامها حاجبةً على سايرالوراث لكن لا مطلقا بل بارثها الزايد عن نصيبها المقرر فى ذالك

المورد فح يتحقق الحجبية ومزية الاسلام وشرفه ايضاً .

و قول بارثها الربع و الباقى للامام عليه السلام بما حاصله ان ساير الوراث وهو الاولاد لاجل اسلامها يكون بمنزلة العدم والموت فتكون الزوجة ح مرثة بلاولد فرضاً و معلوم نصيب تلك المرثة من الربع فيبقى باقى التركة بلاوارث لاجل عدم ثبوت الرد لها زائدة عن فرضها ووارث من لاوارث له هو الامام عليه السلام فيكون الباقى له عليه السلام و لكن ظهر جواب القول ان تقرير القول الاول مع دليله بان فرض ساير الوراث منزلة الموتى والعدم بالنسبة الى النصف الربع الذى هو الثمن لا الى تمام التركة بمعنى ان الزوجة لولا اسلامها لكان حقها الثمن لوجود اولاد الكافر الذى هم الوارث ايضاً فاذا اسلمت فيكون اسلامها حاجباً عليهم بالنسبة الى نصف الربع الذى هو الثمن و لذا ترث الربع فمقدار حجبها هو نصف الربع الذى هو الثمن يعنى ان نصف الثمن كان حق الاولاد لولا اسلامها ولكن اسلامها يحجب اياهم عنه فيكون ذالك حقها لاعن جميع التركة حتى يكون الباقى للامام عليه السلام مع انا قد ذكرنا من ان تحديدها اقتضائى بحيث ليس لها قابلية التعدى عن حقها المفروض فكيف يمكن ان يقال انها تكون حاجبة على الوراث عن جميع التركة بل تكون حاجبة عن نصف الربع الذى هو حق ساير الوراث لولا اسلامها فبعد اسلامها يكون ذالك للزوجة زائداً عن نصف الاخر الذى هو حقها قبل اسلامها فيكون سهمها الربع على ما عرفت والباقى للوراث لا للامام عليه السلام كما قيل .

وقول بارثها سهماً من التركة ولكن بعد ذالك اختلفت بانه عبارة عن الثمن او الربع وقال بعض بالاول وآخر بالثانى فيكون لقول الثالث هو القول بالثمن والباقى لساير الوراث فاستدل بما حاصله ان زوجة ذات ولد وحقها هو الثمن شرعاً لان المفروض هو وراثة الاولاد فيكون الزوجة ذات ولد فحقها

هو الثمن وفيه ان الاسلام ح يكون بلافايدة مع ان الاسلام ح المزية والشرف لصاحبه بناءٍ على مقتضى الاخبار .

فعليهذا لابد ان تكون لهـا الربع حتى يتحقق مـزية الاسلام هنا ايضاً فيكون الحق والمختار هو مافي قول الرابع اى القول بالربع فى سهم الزوجة والباقى للوراث الاخر كما احتمله العلامة ره فى القواعد لان حقها لولا اسلامها هو الثمن لوجود الاولاد ولكن اسلامها يوجب مزية وهى زيادة ثمن آخر عليه فيكون مع ذالك حقها الربع فان الثمن الاخر قبل اسلامها حق للاولاد ولكونها حاجباً على الزوجة قبل اسلامها عنه ولكن اسلامها يحدث محجوبيتهم عنه ولذا يكون لها لا للاولاد فكونها حاجبةً عن الاولاد بالنسبة الى الثمن لا الى جميع التركة لاجل كون تحديدها تحديداً اقتضائياً بحيث ليس لها قابلية التعدى فى الحاجبية عنه حتى يحجب الاولاد عـن اصل الـوراثة بل الباقى لهم لا للامام عليه السلام كما قيل فتأمل واغتنم الفرصة .

ثم للكفر تقسيم آخر بانه استقلالى و اما تبعى فالاول عبارة من كون الشخص مستقلاً فى الكفر من دون كونه عن ناحية شخص آخر كان يكون الشخص بنفسه كافراً والتبعى هو الكفر عن ناحية شخص آخر ككفر الطفل المتولد عن كافرين فانه تبعى من جهة كونه تابعاً لهما فى الكفر ولا كلام فى ذالك و انما الكلام فى خصوص الكفر التبعى فهـو فى مقامين الاول فى بيان هـل المناط و المدار فى التبعية هو الاباء بلا واسطة كالاب والام الحقيقى للشخص او مع الواسطة والوسايط بالغاً مابلغ مثلاً ان المناط فى كون الطفل كافراً تبعاً هو كفر ابويه بلا واسطة او كفر جده من الاجداد وان كان الاب والام الحقيقى مسلمين فيه خلاف .

قال بعض بالاعم يعنى ان الابوين الذين بتبعيتهما يكون الطفل كافراً

اعم من كونهما بلاواسطة او معها بدليل اطلاق الاخبار الدالة على كفر الصبى بتبعية الاباء سواء كان بلاواسطة اولا او مع الواسطة والحق كونها بلا واسطة لاجل تقسيم الكفر الى الاستقلالى والتبعى ناطقاً بان المراد هو الكون بلاواسطة لان ظهور الاستقلالى فى كون الشخص بنفسه مستقلاً فى اختيار الكفر فبقرينة تكون المراد هو بلاواسطة بعبارة اخرى بل المراد فى الاسلام و الكفر التبعيين هو الاباء بلاواسطة اومع الواسطة بمعنى ان كان واحد من اجداد الصبى مسلماً فهو ايضاً مسلم تبعاً وان كان ابواه الحقيقى كافراً اوليس كذالك بل المناط فى الاسلام التبعى للطفل هو اسلام ابيه وامه بلاواسطة وان كان اجداده كافراً او كذا فى الكفر يعنى هل المناط فيه ايضاً كون جميع الاجداد كافراً اولا بل المناط هو الكفر الابوين بلاواسطة وان كان الاجداد مسلماً .

قال بعض بالاعم لاجل اخبار الدالة على تبعية الولد للاباء سواء كان بلاواسطة اومعها وفيه ان الذى يفهم بقرينة تقسيم الكفر الى الاستقلالى والتبعى هو كون الاباء بلاواسطة و بقرينة جعل الشارع احكاماً للكفر التبعى ومعلوم انه بناء على القول بالاعم يتحقق المصداق والمورد للكفر التبعى حتى يجعل له احكام لان اللازم بناء عليه هو تحقق الكفر فى جميع مراتب الاجداد الى حيث ينتهى حتى يتحقق الكفر التبعى للولد مع ان ذالك محال لاجل الوضوح انه مامن احد الا واحد من اجداده مسلم ولو كان هو آدم عليه السلام فلان المناط هو الاباء بلاواسطة فالملحوظ فى كفر الطفل و اسلامه هو كفر و اسلام الابوين الحقيقى بلاواسطة ولو كان اجداده كلاً اوبعضاً مسلماً او كافراً .

والمقام الثانى فى خصوص ان المناط والمدار فى الكفر التبعى هل هو انعقاد النطفة حينه اوحين التولد اواعم منها والذى يظهر من الشارع والاخبار هو حين التولد لاانعقاد منها والاعم منها لان محصل الكلام هو الكفر الولد تبعاً

ومعلوم انه قبل التولد الذى هو عبارة عن الخروج من البطن لايطلق عليه الولد بل يطلق الحمل والعلقة والمضغة والجنين والنطفة ولذا يعزل للحمل نصيب الذكرين فى الارث حتى يتحقق انه ولد اى ولد حياً اولافح اذا كان المناط هو حال التولد بقرينة لسان الشارع فيقال ان الابوين ان كانا حين انعقاد النطفة الطفل كافراً ولكن اسلما حين تولد الولد فيكون الولد مسلماً بالتبع فكذا ان كانا حين الانعقاد مسلمين ولكن كان وقت التولد مرتداً فح يكون الولد كافراً اصلياً لامرتداً يتبع عليهما الولد فى الكفر فقط لا فى الارتداد فيجرى عليه احكام الكفر الاصلى فعلم ان المناط فى الكفر التبعى هو حين التولد لاقبله ولابعده ولا مابينهما وان كان الابوان حين التولد كافراً او مسلماً فيتبع عليهما الولد ايضاً بان يكون كافراً او مسلماً بالتبع الا ان يختار ذالك الولد باختياره واحداً من الاسلام اوالكفر فح يكون مسلماً مستقلاً ان اختار من دون كونه تابعاً على الابوين فى الكفر و الاسلام او كافراً مستقلاً ان اختار الكفر و لكن اختياره الاسلام و الكفر فيما ان يكون قبل البلوغ لان المفروض هو و الا فاختياره الاسلام و الكفر قبل البلوغ يخرجه عن التبعية ويجعله مستقلاً فيهما خلافاً لجماعة حيث قالوا بعدم فائدة مثل هذا الاسلام والكفر حتى يخرج عن التبعية بل يبقى التبعية بحالها لوجوه منها انه صبى مسلوب عبارته ولاعبره بالعبادة الصادرة عن الصبى ومنها رفع القلم عنه حتى يبلغ وهكذا سايرالوجوه وفيه مالايخفى اما اولا فان كان المراد من سلوبية عبارته هو كون صوته والفاظه مثل صوت الحيوانات والصوت الذى يخرج من تلاقى الحجرين ونحوه فهو ممالامعنى له كما لايخفى لمن يرجع بوجدانه وان كان المراد منها عدم قصده للمعنى .

فهذا ايضاً مما لامعنى له لان المفروض هو قصده المعنى لكونه مميزاً فطناً وعالماً بجميع الادلة والبراهين بحيث كان قادراً على ابطال الاديان الباطلة والملل الفاسدة وان لم يبلغ الحلم وعلى ان العبارات والالفاظ ليس لها المدخلية

فی تحقق الاسلام اذاالاسلام عبارة عن الالتزام القلبی القائم بالنفس الانسانی .

غایة الامر ان العبارات والالفاظ من قبیل الشهادة ونحوها من باب الکشف والاظهار بمعنی ان کشف الاسلام الذی هوامر نفسی و قلبی لایکون معلوماً الا بالالفاظ و العبارات لامن باب التحقیقیة بحیث لولم یتلفظ الشخص الملتزم علی اصول العقاید لماکان مسلماً ولیس کذالك بل الاسلام یتحقق بمجرد الالتزام ولو لم یکن التلفظ به اصلاً داخلاً فی تحققه فما نحن فیه لیس من قبیل العقود والایقاعات التی تحققها بالالفاظ و العبارات حتی یقال بعدم الفایدة لعبارة الصبی الممیز الذی لم یبلغ الحلم واما رفع القلم فمعلوم انه فی خصوص المؤاخذة و العقاب لافی خصوص الاحکام والعقاید کما لایخفی علی من ناظر الی سوق الحدیث ولسانه .

والحاصل بتقریر آخر ان الکفر علی قسمین استقلالی وتبعی فالاستقلالی هوالذی لم یکن عن ناحیة الغیر بل عن ناحیة نفس الشخص کاختیار الشخص کفراً بالاختیار بعد البلوغ او ارتد کذالك بخلافه التبعی فانه ما یکون عن ناحیة الغیر و بواسطة بدون اختیار التابع ککفر الولد الصغیر فانه لیس باختیار الولد لاجل عدم کونه مستقلاً و ذارأی فی اموراته بل بواسطة کفرابویه فیکون کفره عن ناحیة الابوین من جهة کونه تابعاً علیهما ولا کلام فی ذالك .

و انما الکلام فی کفر التبعی فی مقامین .

الاول فی ان المناط فی التبعیة هل هوالاباء مع الواسطة بالغاً ما بلغ او بلاواسطة فاحتمل الشهید وغیره کونه اعم سواء کان بلاواسطة اومعها لمقتضی اطلاق الاخبار الدالة علی تبعیة اولاد الصغار لابائها و الاباء مطلق من حیث الکون بلاواسطة اومعها و فیه ان الظاهر بقرینة تقسیم الکفر الی الاستقلال والتبعی هو کونه بلاواسطة کما لایخفی وایضاً یلزم ان یکون جعل الاحکام للکفر

التبعى هو كون جميع مراتب الاجداد كافراً حتى يكون الولد ايضاً كافراً بالتبع والا فلو كان واحد من مراتب الاجداد مسلماً لكان الولد ايضاً مسلماً بالتبع لاجل القول على الاعمية فى الاسلام ايضاً فبناء على ذالك لايتحقق الكفر التبعى اصلاً من حيث انه ما من احد الا من اجداده مسلم ولااقل من الجد النبيل وهو آدم عليه السلام فيبقى الكفر التبعى بلامورد و مصداق فيلزم المحذور المتقدم الذى هو بعيد عن الشارع بمراحل فالحق ان المناط فيما ذكر هو كونه بلاواسطة فلاحظ ان كان الاب والام كلاهما اواحدهما مسلماً فالولد مسلم تبعاً وان كان الاجداد كافراً والا فالولد كافر وان كان اجداده مسلماً .

والمقام الثانى فى ان المناط فى الكفر التبعى هل هو حين انعقاد النطفة بمعنى لو كان الابوان حين الانعقاد مسلماً فيكون الولد ايضاً مسلماً بالتبع وان ارتد الابوان بعد ذالك او كانا كافراً حين الانعقاد فكان الولد ايضاً كافراً بالتبع وان اسلما بعد ذالك او حين التولد بمعنى يلاحظ فى تبعية الولد كفراً و اسلاماً على ابويه حالهما حين تولد الولد فان كانا حين التولد مسلماً فيكون الولد ايضاً مسلماً وان كانا قبله كافراً وكذا يكون الولد كافراً بالتبع ان كانا حين تولده كافراً وان كانا قبله مسلماً فالمناط هو حال التولد لاانعقاد الا ان يكون اعتبار حين الانعقاد مراعى الى وقت التولد لان الانعقاد بنفسه مستقل فى الحكم بالتبعية بحيث لولم يكن التولد مثلاً بل المناط والملاك فى التبعية هو الحال التولد لاقبله ولا بعده واما اذا كان الابوان قبل التولد مسلماً و لكن ارتدا فكانا كافرين حين التولد فيكون الولد ايضاً كافراً بلاكلام فى ذالك .

و انما الكلام فى كون الولد بعد ثبوت كفره مرتداً فيجرى عليه احكام الكافر الاصلى لاللارتدادى لان تحقق الارتداد لايتصور فى الصبى كما لايخفى او ارتدا بعد تولد الولد ح يكون الولد ايضاً مسلماً لاجل كونهما حين تولده

مسلمين وعلمت ان المناط فى التبعية هو حال التولد لا بعده ولا قبله و من هنا ظهر فساد قول صاحب الجواهر باعتبار حال الانعقاد ايضاً وتكون الولد كافراً فى صورة كون الابوين مرتداً بعد تولده يتبع الولد على الابوين فالمعلوم من لسان الشارع هو حال التولد لان مورد الاحكام فى الكفر والاسلام بالنظر الى حالهما حين التولد لا قبله و موضوعاتها كما يظهر من تتبع الموارد والاستعمالات هو الولد ومعلوم ان الولد قبل تولده الذى هو عبارة عن الخروج من الرحم لا يقال عليه الولد بل له اسامى مختلفة وعناوين عديدة من النطفة ولذا يعزل فى الارث للحمل نصيب الذكرين حتى يتحقق كونه ولداً بالتولد حياً يعنى يكون الحمل مراعى الى حين التولد وان ولد حياً فيتحقق وراثته والا فلا وغير ذالك كما بيناه سابقاً فعليهذا يكون المناط هو حال التولد بمعنى يتبع الولد كفراً واسلاماً على ابويه حين تولده الا ان يختار الولد بنفسه واحداً من الاسلام والكفر فح يخرج عن التبعية بل يكون مستقلاً فى كليهما خلافاً لجماعة حيث ذهبوا الى ان اختيار الكفر والاسلام قبل بلوغه كما هو المفروض لا يثمر حتى يخرجه عن التبعية بل هو باق على حاله لوجوه منها انه صبى لم يبلغ الحلم فعبارته مسلوبة لا يعتد بها .

و منها حديث رفع القلم عن الصبى حتى يبلغ و منها العمومات والاطلاقات المتكثرة الدالة على تبعية الولد لوالديه اى الاب والام مط وفيه ان المراد من سلب العبارة عنه ان كان هو رفع القلم و علم جوابه مما ذكر آنفاً وهكذا صوته والفاظه و بان العبارة ليس لها المدخلية فى تحقق الاسلام حتى يقال بسلب عبارته ان كان هو رفع القلم فسيأتى جوابه وان كان المراد منه هو كون عبارته وصوته كصوة الاحجار والحيوان فهذا مما لا معنى له كما هو الظاهر وكذا ان كان المراد هو عدم قصده لان المفروض هو قصده لاجل كونه عالماً بالادلة و البراهين القائمة على صحة ملة الاسلام وفساد ملل الباطلة والمذاهب

المخترعة وعلى ان العبارة ليس لها المدخلية فى تحقق الاسلام حتى يقال بسلب عبارته لانه كمامر عبارة عن امر النفسى والالتزام القلبى ولولم يتلفظ ذالك الملتزم بالالفاظ و العباراة الدالة على تحقق الاسلام وحصوله فتكون الالفاظ من باب الكشف والاظهار و اما حديث الرفع فيدل على رفع المؤاخذة و العقاب عن الصبى فى صورة اتيان الافعال الموجبة للمؤاخذة على فاعلها لانه يدل على رفع الحكم عنه بحيث كون الالفاظ والاصوات من باب الكشف والاظهار عن الواقع مافى نفسه وقلبه واما رفع القلم هورفع المؤاخذة والعقاب لارفع الاحكام الوضعية والتكليفية مط بحيث لايعتد بافعاله و اعماله والا فيلزم عدم نجاسته وتطهيره فى صورة متنجسيته شيئاً من الاشياء وعدم صحة ذبحه اوعدم حليته.

و هكذا من العقود والايقاعات مع ان خلاف ذالك واضح لاجل حلية ذبحه و صحة العقود والايقاع عنه بل صحة عبادته لان الصحة و البطلان من الاحكام الوضعية التى يجرى فى حقه فان قلت كيف يصح عبادة الصبى مع ان الصحة عبارة عن موافقة الامر والبطلان من مخالفته ومعلوم ان ليس الامر فى حق الصبى الذى لم يبلغ الحلم لثبوته فى حق المكلف قلنا ان الصحة عبارة عن كون المأمور به جامعاً للشرايط والاجزاء سواء كان عبادة اومعاملة لان العبادة الموضوع لاالامر فهو بمزلة المحمول و معلوم ان الموضوع لابد ان يتحقق قبل المحمول فح كيف تكون الصحة عبارة عن موافقة الامر لان العبادة قسم منها يكون عباديتها بالذات كالركوع والقيام والسجود غاية الامر ان الشارع جعل هيئة تأليفها وترتيبها.

و قسم منها ليس كذالك بل جعل الشارع اياه عبادة كالهرولة ونحوها ثم امربها فالامر يتعلق بالعبادة بعد تحققها لانها يتحقق بامر الشارع حتى يقال ان صحته عبارة عن موافقة الامر والا فكيف يكون العبادة منهية عنها كصلواة

الحايض اومكروهاً كالصلواة فى الحمام اومباحة كما فى عبادة الصبى فعبادة الصبى ايضاً صحيحة اى جامعاً للشرايط و الاجزاء غاية الامر مباحاً فيكون جميع افعال الصبى صحيحاً و معتداً بها ومحصل الكلام ان المعتبر فى التبعية الولد فى الاسلام والكفر على ابويه هل هو حين الانعقاد نطفة الولد بمعنى ان يكون انعقاد النطفة مستقلاً فى ثبوت التبعية بنفسه من دون انتظر الى حال التولد ام لا بل المعتبر هو حال التولد و الثمرة تظهر فى صورة التخالف كان يكون حال التولد مخالفاً لحال انعقاد النطفة بان يكون الولد حال الانعقاد مسلماً ثم ارتدا فكانا مرتدين حين تولد الولد فعلى الاول يكون الولد مسلماً واما على ملاحظة التولد فيكون الولد كافراً لكفرهما بالارتداد .

فالمفهوم من لسان الشرع هواعتبار حالة التولد لان الحكم فى لسان الشارع تعلق بالولد والاولاد و معلوم ان اطلاق الولد على الولد لايكون قبل التولد و الخروج عن الرحم بل له قبل التولد عناوين مختلفة و اسامى عديدة من المضغة والعلقة والحمل و تعلق الاحكام على عنوان الولدية دون غيره من العناوين المذكورة يكشف ان المناط هوحالة التولد لاقبله ولا بعده ولذا قال صاحب الجواهر فيمالو كان الابوان مسلماً حين التولد ثم ارتدا بعد ذالك فبقى الولد فى اسلامه تبعاً لم اجد فيه خلافاً فاعتبار حال التولد فى الحكم بالتبعية ليس مثل اجازة اللاحقة على العقد فاذا كان المعتبر هو حين التولد لاقبله ولا بعده فيقال ان الابوين ان كان مسلماً حين التولد فيكون الولد ايضاً مسلماً بالتبع اوكانا كافرين حينه فيكون الولد كافراً ايضاً الا ان يختار الولد مع ذالك واحداً من الاسلام والكفر فح يستقل فى مختاره ويخرج عن التبعية بل يكون مسلماً او كافراً مستقلا بناءٍ على ماقال العلامة والشيخ لاجل تحقق الاسلام فيما ان يختار الولد قبل البلوغ اياه فبعد ذالك لوقال الشارع بكفره فيكون منافياً لقاعدة

الحسن والقبح .

بعبارة اخرى ان الصبى المميز قبل البلوغ لواختار الاسلام اوالكفر باختياره وكان ذارأياً مستقلاً فهل يثمر اختياره الاسلام اوالكفر ام لابمعنى هل يخرجه ذالك عن التبعية بحيث يجعله مستقلاً اولافيه خلاف اختار العلامة والشيخ طرف الاثبات اى بكون اختياره الاسلام مثمراً فى اخراجه عن التبعية و جعله مستقلاً فى امره بدليل تحقق الاسلام ح بالوجدان وبدليل لوحكم الشارع مع ذالك على كفره لينافى على قاعدة الحسن والقبح فان الموضوع هوالاسلام اذاً لتحقق فيترتب عليه احكامه ايضاً فكيف يحكم على خلاف ذالك و لكن ذهب جماعة الى العدم اى بعدم الثمر لاختياره الاسلام او الكفرحتى يخرجه عن التبعية بل يبقى فى تبعية كماكان قبل الاختيار بدليل كون عبارة الصبى مسلوبة بدليل حديث رفع القلم والاطلاقات والعمومات .

اما الدليل الاول ففيه كمامر و اما الثانى اى حديث الرفع فقلنا انه فى خصوص رفع المؤاخذة لافى خصوص صحة الافعال والاحكام لان الصحة والفساد فى الاعمال والافعال امورواقعية والنفس الامرية بحيث لامدخل فيهما لامر الشارع وجعله حتى يرفعهما عن اعمال الصبى بل اعمال الصبى من العقود والايقاعات والعبادات كلها صحيحة وتوهم القول بان الصحة فى العباداة عبارة عن موافقة الامرمع انه ليس الامر فى حق الصبى وفى المعاملات عبارة عن اجتماع الشرايط والاجزاء فكيف يمكن ان يقال ان عبادة الصبى صحيحة اوباطل بان لافرق بين العباداة والمعاملاة فى معنى الصحة الذى هوعبارة عن اجتماع الشرايط والاجزاء بمعنى ان الصحة عبارة عن اجتماع الشرايط والاجزاء لاعن موافقة الامر لان الامر لايمكن ان يكون مصححاً للشيء و يوجه الصحة فيه لان الصحة والفساد من الامور الواقعية للشيء .

غاية الامران يتعلق الامر على الشيء يطلب منه الفرد الصحيح فكما لايكون الصحة والفساد بالامر لكونهما من الامور الواقعية الثابتة لنفس الشيء قبل ورود الامر و النهى فكذا عبادية العبادة لايكون بالامر لان العبادة بمنزلة الموضوع و الامر بمنزلة المحمول و معلوم ان المحمول لايرد الا بعد تحقق الموضوع فح ان كان عبادية العبادة موقوفة على الامر فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو كما ترى بل العبادة تارة يتحقق عباديتها بالذات كالركوع و القيام و نحوذالك مما هو عبادة ذاتاً غاية الامر ان الشارع جعل ورتب هيئة تأليفها واجزائها واخرى بالجعل كان جعل الشارع اولا عبادية الشيء ثم امر به كالهرولة فكيف كان لابد من تحقق العبادة قبل تحقق الامر بها والافيلزم تقدم الشيء على نفسه فبناء على ذلك علم ان الصحة والعبادية ليست منوطاً على الامر و الا فكيف يكون العبادة منهيتاً عنها كصلوة الحائض و لذا يكون العبادة تارة بها بالامر الوجوبى اوالندبى واخرى منهيتاً عنها تحريماً او تنزيهاً كالمكروهات و ثالثة يكون خالية عن الامر والنهى كالمباح مثل عبادة الصبى فانه صحيحة ان اجتمع الشرايط والاجزاء ولو لم يتعلق الامر بها غاية الامر ان عبادته لاتكون مأموراً بها من الشارع ومعلوم ان كون العبادة مأموراً بها غير صحتها كما عرفت فتمام افعال الصبى من العبادات والعقود والايقاعات صحة بل عبادته افضل و احسن من عبادة المكلف كما لايخفى الفرق بين اتيان العبادة بالامر و بين اتيانها بدون الامر والتكليف بل بالاختيار والميل الذى هو يوجب الحسن للفاعل.

و اما الجواب عن الاطلاقات والعمومات فنقول انها لا تشتمل على مانحن فيه لانصرافها على ماهو الغالب من عدم كون الصبى ذارأى و من عدم اختياره الاسلام اوالكفر بل يكون مشغولاً بافعاله وتابعاً لابويه واختياره الاسلام اوالكفر فى حالة طفولية فرض نادر بل اندر والاشذ كما لايخفى على من لاحظ

عوالم الصبيان فكيف يكون الاطلاقات شمول على مانحن فيه الذى هو فرد نادر وعلى ان العمومات دائرتها مضيقة فى اول الوهلة بحيث ليست بناظرة الى مانحن فيه وقد عرفت مضافاً الى ذالك ان الاسلام من الامور النفس الامرية لامن الامور الشرعية حتى يكون منوطاً على امر الشارع و وضعه ثم قيل على عدم الاسلام فى الصبى لاجل التمسك بحديث الرفع كما توهم بل هو من الامور الواقعية فحاذا تحقق فى الصبى قبل البلوغ فيحكم على اسلامه مستقلا فيصح اسلامه ايضاً فيترتب عليه آثاره واحكامه ومن هنا يظهر فساد قول صاحب الجواهر من ان اولاد الكفار نجس تجرى عليه احكام الكفار وان وصف الاسلام واستدل عليه بالادلة القاطعة وعمل باحكامه وولد الاسلام مسلم طاهر تجرى عليه احكام المسلمين وان اظهر البرائة من الاسلام واستدل عليه و شيّد اركانه.

ودعوى بعض الاجلة ان ذالك كله مناف لقاعدة الحسن والقبح كماترى نعم عن الشيخ يقول بصحته الى قوله (لكن ذالك كله مناف لما هو كالضرورى من الدين من كون الصبى قبل البلوغ مرفوع القلم عنه لاعبرة بقوله فى اسلام و كفر وعقد وايقاع وليس اسلامه الا تبعياً) انتهى كلامه ورفع مقامه وجه الفساد زيادة عما ذكرنا آنفاً هو ان قوله مناف لما هو كالضرورى اه ليس بصحيح لان رفع القلم عنه ليس مثل الضرورى كما اتى بكاف التشبيه بل ضرورى فاللازم حينئذ اسقاط الكاف و لان الرفع كما مر عبارة عن رفع المؤاخذة لارفع الموضوعات ونحوها وايضاً ان قوله لاعبرة فى ذيله لم يصح بل المحقق هو الاعتبار كماعرفت فيما قلناه فى اثناء المبحث فلايكون دعوى بعض الاجلة منافياً لماذكر صاحب الجواهر بل موافقاً كما مر فظهر مما ذكر ان الاسلام من الولد صحيح و نافذ كما لايخفى.

والمحصل مما ذكرناه ان التبعية للولد الصغار فى الاسلام والكفر على

ابويه منوط على حال الولادة لاالانعقاد فاذاكان ابواه اواحدهما مسلماً فيكون الولدايضاً مسلماً بالتبع وكذايحكم على كفره التبعى ان كان ابواه كافراً حين الولادة الا ان يختار الولد قبل البلوغ واحداً من الاسلام او الكفر فح يخرج عن التبعية فيكون مستقلاً فى كفره او اسلامه ولكن مع ذالك الاستقلال يكون اسلامه او كفره فى الاستقرار وعدمه مراعى الى حين البلوغ فان بقى فى مختاره قبله حين البلوغ ايضاً فيكون مستقراً اسلامه او كفره والا فلا فكيف كان ان اختار الصبى المميز واحداً من الاسلام او الكفر قبل البلوغ فيخرج عن التبعية بمعنى يكون مستقلا فى مختاره لتحقق الاسلام والكفر ح لان الاسلام والكفر امر واقعى نفس امرى يتحقق بمجرد الالتزام والاختيار فح لايتوجه حديث الرفع اليهما حتى يستدل به على عدم تحققهما فى الصبى المميز لما عرفت من انهما امر واقعى فيتحققان بمجرد الالتزام بحيث لايصح للشارع ان يرفعهما بعد تحققهما نعم هو يجرى فى الكفر المختار به قبل البلوغ لاجل رفع المؤاخذة عن الصبى المميز الذى اختار الكفر قبل بلوغه فخرج عن التبعية لا فى الاسلام لانتفاء المؤاخذة على اى حال يكون ولد المميز فى صورة اختياره الكفر او الاسلام قبل البلوغ مسلماً او كافراً مستقلاً فى امره لا تابعاً على ابويه و لكن مع ذالك لم يستقر اسلامه او كفره بل متزلزل الى حين البلوغ ان بقى فى مختاره السابق فيكون ايضاً مستقراً والا فلا بخلافه الكفر او الاسلام التبعى فانه مستقر الى البلوغ لاتزلزل فيه و الثمرة تظهر فى الحكم بالارتداد و عدمه بمعنى ان الولد بعد كونه كافراً بالتبع الى البلوغ فاختار الاسلام بعد البلوغ ثم ارتد فيحكم بكونه مرتداً ملياً او بعد كونه مسلماً بالتبع الى البلوغ فاختار الكفر بعده فح يحكم بكونه مرتداً ملياً لا كافراً اصلياً لاجل الارتداد مايكون مسبوقاً على الاسلام المستقر و هنا كذالك بخلافه الكفر او الاسلام الاستقلالى فان الصبى قبل البلوغ اختار الاسلام فخرج عن التبعية بحيث صار

مستقلاً فى الاسلام ولكن بعنوان التزلزل الى البلوغ ثم اختار الكفر بعد البلوغ فح يحكم بكونه كافراً اصلياً لامرتداً ملياً لان شرط الارتداد هو كونه مسبوقاً على الاسلام المستقر وهنا ليس كذالك لما قلناه ان اسلامه الاستقلالى متزلزل الى البلوغ وقس عليه الكفر ايضاً ومن هنا ظهران للكفر والاسلام تقسيم آخر غير تقسيمهما الى التبعى و الاستقلالى و هو تقسيمهما الى الاستقرارى و غير الاستقرارى يعنى التزلزل بمعنى ان الكفر والاسلام اما استقرارى ككونهما تبعياً واما غير استقرارى ككونهما استقلالياً فيكون المقسم هو كفر الصبى و اسلامه لامطلق الكفر والاسلام ولا كلام فى ذالك كله .

و انما الكلام فى ان الشارع جعل الكفر مانعاً وحاجباً هل المانع هو الاعم من الكفر التبعى القهرى الاستقرارى و من الكفر الاختيارى الاستقرارى كاختيار الكفر بعد البلوغ فانه كفر استقلالى استقرارى او المختص بالكفر الاختيارى اى الاستقرارى ومافى حكمه كما فى صورة العلم بعدم مرجوزوال كفر الصبى بعد البلوغ ايضاً والثمرة تظهر فيما لومات مورث كافر وله ولد صغار ووارث مسلم آخر اعم من كونه من طبقتهم او طبقة ثانية فبناء على التعميم لايرث الاولاد لوجود المانع فيهم وكونهم محجوباً عن الارث بسبب وجود وارث مسلم وعلى التخصيص بالاختيارى و ما حكمه يحكم بارثهم و لكن لا فعلاً بل يبقى التركة كلها عند الوراث المسلم بحيث يحفظونها وينفقونهم عنها الى البلوغ لاجل الاشتباه حالهم فعلاً فان اختاروا الاسلام بعد علمهم بموت المورّث الكافر وعدم ارث الوارث الكافر عن الميت الكافر بوجود وارث مسلم آخر وهكذا فيرثون والا فلا بعبارة اخرى ان اولاد الصغار المرجو زوال كفرهم بعد البلوغ قطعاً لاجل القراين اويشك فى زواله وعدمه يرثون بناء على التخصيص بالكفر الاختيارى الاستقرارى و ما فى حكمه على نحوما ذكرنا اى بقاء كل

تركة او سهامهم عندالوارث المسلم مع اخذ النفقة عنها الى البلوغ حتى يتعين حالهم من اختيار الاسلام و عدمه و اما بناء على التعميم فلايرثون سوائاً كان حالهم مشكوكاً من حيث زوال كفرهم بعدالبلوغ او معلوماً عدم زواله بعده فلابد ان يرجع الى الاخبار والقواعد حتى يعلم ان الشارع أياً منهما جعل مانعاً و حاجباً بتقرير آخر ان الاسلام والكفر له تقسيم الى التبعى والاستقلالى بالنسبة الى الصغير والكبير بمعنى ان الكفر وكذا الاسلام اما تبعى كما فى اولادالصغار التى يتبع على آبائهم فى الاسلام والكفر واما استقلالى كما فى المكلف الذى اختار واحداً منهما بحيث صار مستقلا و ذارأى فى مختاره من دون كونه تابعاً لاحد وله تقسيم آخر ولكن بالنسبة الى الصبى فقط بان يقال ان كفر الصبى وكذا اسلامه اما استقرارى اوغير استقرارى فالاستقرارى يحصل فى التبعية بمعنى ان الصبى اذا تابع فى الاسلام اوالكفر على ابيه فيكون اسلام التبعى مستقراً الى البلوغ وكذا كفره والثانى اى غير الاستقرارى يكون فى صورة اختياره الاسلام اوالكفر قبل البلوغ فان الصبى اذا اختار واحداً منهما قبل بلوغه فيخرج عن التبعية و يصير مختاراً ومستقلاً فى اسلامه مثلاً ولكن يكون اسلامه متزلزلاً الى البلوغ فيستقر بعده .

فحصل مما ذكرنا ان الاختيارى قد يفترق عن الاستقرارى كما فى صورة ان يختار الصبى الاسلام قبل البلوغ فان اسلامه ح وان كان اختيارياً لكن غير مستقر يعنى متزلزل الى زمان البلوغ وقد يكون افتراق الاستقرار من الاختيار كما فى التبعى فان الاسلام التبعى للصبى مستقر ليس له الزوال الى البلوغ ولكن قهرى اى ليس باختيارى وقد يجتمع الاختيار والاستقرار معاً كما فى كونهما بعدالبلوغ فان البالغ اذا اسلم فيكون اسلامه جامعاً للاختيار والاستقرار كليهما معاً ولاكلام فى ذالك .

وانما الكلام فى ان الشارع فى جعله الكفر مانعاً عن الارث هل جعل الكفر الاستقرارى والاختيارى كليهما مانعاً بل يكفى الاستقرارى فقط يعنى هل المجعول مانعاً هما معاً ام الاستقرارى من دون انضمام الاختيار اليه و الثمرة تظهر فيما لو مات مورّث كافر وله اولاد صغار ووارث آخر مسلم فعلى الاستقرارى فقط لايرثون الاولاد لاجل وجود المانع فهو الكفر الاستقرارى لماذكرنا من ان الكفر التبعى ليس باختيارى و لكن مستقر الى زمان البلوغ فح يكون الاولاد محجوباً عن الارث بسبب كفرهم وبسبب وجود وارث مسلم و اما بناء عليهما معاً فيرثون بعد البلوغ ان اختاروا الاسلام ولكن الى البلوغ تحفظ التركة عند الوارث المسلم مع اعطاء نفقتهم عنها حتى يعلم حالهم حين البلوغ فاذا عرفت ذالك فلابد فى محل الكلام الذى هو كون المانع هما معاً او الاستقرار فقط من الرجوع الى الاخبار والقواعد فح نقول ان مقتضى الاصل هو عدم ممانعة الكفر الاستقرارى فقط لان القدر المتيقن من القواعد و الفروعات هو مانعية الكفر الاختيارى و الاستقرارى كليهما معاً فيشك فى مانعية الكفر الاستقرارى وحده فيبقى لنا الشك فى مانعية الكفر الاستقرارى وحده بمعنى يشك فى ان الاستقرارى وحده هل يمنع ايضاً ام لا فيجرى الاصل وهو اصل عدم كونه مانعاً فيكون مقتضى اصلنا هو العدم بعبارة اخرى ان الشارع جعل العلائق سبباً ومقتضياً لارث وجعل الكفر مانعاً عنه فمادام لم يتحقق المانع فلابد من تأثر المقتضى اثره فح اذا شك فى مانعية الكفر الاستقرارى وحده فيجرى الاصل فيؤثر المقتضى اثره ح بلااشكال فظهر مما ذكرنا ان الاصل يقتضى العدم واما الرجوع الى الاخبار فيكون تارة بالسؤال عن الشارع بانك هل جعلت مطلق الكفر مانعاً ام لا واخرى بالنظر الى الفروعات والتأمل فيها وح يرجع الى الفروعات .

منها الرواية التى رواها مالك بن اعين عن ابى جعفر (ع) فى خصوص

نصرانى مات وله اولاد وزوجة نصرانية وله ابن اخ وابن اخت مسلمين فاجاب الامام عن ذالك بفقرتين الخ و حاصل جوابه (ع) يرجع الى فقرات ثلاث .

الاولى عبارة عن كون الاولاد للمورّث كباراً فح يكون الاولاد مثل الزوجة فى المحجوبية عندالارث و كون التركة للابنان ولاكلام بين الفقهاء الاسلام فيها .

و الثانية و هى كون الاولاد صغاراً فعند ذالك لايخلوا من ان ذالك الاولاد اما لايختاروا الاسلام بل يبقى فى التبعية و اما ان يختاروه ولكن قبل البلوغ كما هو الفرض فيستخرج منها فقرة اخرى التى يكون هى فقرة ثالثة وهى كون الاولاد مسلماً اى يختاروا الاسلام والفقرة الثانية عبارة عن بقاء الاولاد الصغار فى كفرهم التبعى فحكم الامام فيها بتقسيم المال اثلاثاً بين ابن الاخ و بين ابن الاخت مسلمين ولكن لم يتلفا المال بل يبقاه عندهما وينفقا عن هذا المال على الصغار الى زمان بلوغهم حتى يعلم حالهم من اختيارهم الاسلام وعدمهم فان اختاروا الاسلام فيكون جميع المال لهم لااللابنين والافيكون لهما لاجل محجوبية الكافر من الارث بواسطة وجود وارث مسلم فالامام عليه السلام صرح فى هذا الفقرة بتقسيم المال بينهما ولكن بقاء المال عندهما بحيث لم يتلفاه الى البلوغ فبعدالبلوغ و اختيارهم الاسلام يكون لهم لالهما يفهم من فحوى كلامه ولذا لم يقع الاختلاف فى فهم ذالك بين الفقهاء بل يتلقاه بالقبول والا لم يصرح الامام على ذالك بل صرح بذالك فى الفقرة الثالثة و هو ايضاً قرينة على مايفهم من الاولى .

والثالثة عبارة عن اختيارهم الاسلام فحكم الامام فيها ايضاً ببقاء التركة وانفاقهم عنها ولكن يبقى التركة عندالامام لكونه ولى من لا ولى له الى حين البلوغ حتى يعلم حالهم فان اختاروا الاسلام فيرد الامام مالهم اليهم فلان حالهم

علم و الا فالى الابنين المسلمين فاذا عرفت ذالك فتعلم ان الظاهرة فى تلك الرواية هو ممانعة الكفر الجامع بين الاختيار والاستقرار لاالكفر المشتمل على احدالوصفين من الاختياراوالاستقرارمن دون الآخر ثم اعلم ان الفقرةالاولى لاكلام فيها بين الفقهاء فى حكمها المذكورولكن بين الاخيرتين فرق من حيث الحكم فلابد ح ان يعلم جهة الفرق و بيان الفرق اما اولاً فبان المحكوم فى الثانية هو بقاء المال عندالابنين المسلمين الى البلوغ وفى الثالثة هو بقاؤه عند الامام والجهة على ذالك هوان الاولادباقون فى كفرهم التبعى فح يكون الوارث من حيث الظاهر هو الابنان ولذايقسم المال بينهما فيبقى عندهما الى حين البلوغ حتى يعلم حالهم فبقاء المال عندهما كما هوقضية الفقرة الثانية لا من كونهما وارثاً متزلزلاً الى البلوغ و بقائهم فى كفر التبعى بخلافه الفقرة الثالثة فان المفروض فيها هو اختيار الاولاد الاسلام فحينئذ يكونون مسلمين استقلالاً فيدخلون فى زمرة المسلمين ولكن لاجل عدم استقرار اسلامهم فلايرثون فعلاً فعليهذا يبقى المال عندالامام لكونه ولى من لا ولى له من المسلمين وهم ايضاً منهم حتى يدركوا فيعلم حالهم وايضاً ان فى الفقرة الثانية يكون المانع و هو كفر التبعى باقياً فى حاله ولكن غيرمستقل لعدم الاختيار فيكون متزلزلاً بالنسبة الى الاختيار بمعنى لم يعلم انضمام الاختيار اليه و عدمه ولذا يبقى المال عند الوارث المسلم حتى يعلم الامر حين البلوغ بخلافه الثالثة فان المانع فيهازال لاجل اختيارهم الاسلام ولكن مع ذالك ايضاً متزلزل الى البلوغ بمعنى انه هل يبقى زوال المانع بعده ام لابل يمكن ان يعود فدلت تلك الرواية مضافاً الى الاصل على ممانعة الكفرالجامع بين الوصفين كليهما لا مطلق الكفر اى الكفر المشتمل على الاستقرارى دون الاختيارى وبالعكس خلافاً لجماعة فذهبوا الى ان هذه الرواية بالنسبة الى الفقرة الثالثة والثانية مشتملة على احكام خمسة مخالفة

للقواعد الشرعية والاخبار الفقهية ثلاثة .

منها فى الفقرة الثانية واثنان منهافى الثالثة فلابد من الطرح اوالاكتفاء على مورد الخاص حتى يلزم المخالفة للقواعد الشرعية و الاحكام الثلاثة عبارة من الحكم يحجب المسلم بالكافر كما يفهم ذالك من بقاء المال عند الوارث المسلم بعد تقسيمه بينهم الى البلوغ الصغار مع ان ذالك مخالف لاخبار المنع كقوله الكافر لايرث اى عدم الحجب كون الحاجب كافراً على المسلم لقوله ان المسلم لايحجب بالكافر و نحو ذالك من الاخبار التى على ممنوعية الكافر من الارث وعدم محجوبية المسلم بالكافر ومن لزوم الانفاق الوارث و هوالابنان المسلمان غير الوارث وهوالاولادالصغار الكفار مع ان ذالك مخالف للقواعد الفقهية لان مثل ذالك الانفاق ليس بـامر شرعى و من لزوم تأثير الاسلام بعد القسمة مع انه مخالف للاخبار التى تدل على عدم تأثير الاسلام بعدالقسمة بالنسبة الى الارث .

و اما الاثنان فى الثالثة فهما عبارة من عدم تبعية الطفل على ابيه كما يفهم من هذه الرواية مع ان ذالك مخالف للاخبار التبعية الدالة على تبعية الولد على ابويـه الـى حين البلـوغ و من ان المعلوم هـو بقاء المال عند الامـام عليه السلام مع ان ذالك مخالف للقاعدة لان الاولاد ح اما يكون وارثاً اولا فعلى الاول فلا معنى لبقاء ماله عندالامام عليه السلام والا يلزم حجب المسلم عن ماله من دون المانع و على الثانى يلزم حجب الوارث المسلم الاخر ايضاً عن المال فهذاكله مخالف للقواعد الشرعية فلابد من الطرح الرواية اوالاكتفاء على موردها الخاص ولايخفى مافيه لانك بعدالتأمل فيما ذكرنا تعلم ان الاحكام المشتملة عليها الرواية ليست مخالفةً للقواعد الفقهية اما اولاً فبأن الحجبية للمسلم بالكافر لايجوز ولايمكن فى الوراثة المستقرة مع ان وراثة الابنين متزلزل

الى بلوغ الصغار حتى يعلم الحال فح لا غيار ببقاء المال عندهما وح لا تعارض بين هذه الرواية و بين اخبار المنع و الحجب لان تلك الاخبار مهملة بحيث ليست بناظرة الى كيفية المنع بل تفيد اصل المنع فبهذه الجهة مهملة ويبينها ويشرحها هذه الرواية .

فان قيل ان اخبار المنع مطلقة فيعمل باطلاقها باعتضاد اصالة عدم التقيد فح يظهر التناقض بينهما قلنا ولو سلّم الاطلاق وهو على حد الظهور بحيث ليس بمثابة روايتنا التى هى النص فيقدم النص على الظاهر بمعنى يكون النص فيما نحن فيه شارحاً ومبيناً لتلك الاخبار وثانياً علمت فيما سبقت ان عدم ثمرة الاسلام بعد القسمة بالنسبة الى الارث يكون فيما ان يستقر امر القسمة اى القسمة المستقرة لا المتزلزلة وهنا ليس كذالك وكذا عدم الانفاق فى صورة استقرار وراثة الوارث وعدم وراثة غير الوارث وهنا بخلاف ذالك لان وراثة الابنين و عدم وراثة الاولاد كليهما متزلزل الى حين الدرك كما لا يخفى واما مسئلة التبعية فقد عرفت فيما مضى من ان العمومات واخبار التبعية منزّلة على الغالب لا النادر الذى هو الفرض وكذا بقاء المال و نحو ذالك فيما لم يستقر وراثة الوارث و عدم وراثة المحجوب كما فيما نحن فيه لا بأس عليه وليس مخالفاً للقواعد فبعد العلم بذالك تعلم ان لا معنى لطرح تلك الرواية كما فعل جماعة مع انها صحيحة من حيث السند كما رواه الشيخ و الصدوق و الكلينى فى الثلاثة وصحها الشهيد والعلامة او الاكتفاء على مورد الخاص لان للمتأمل يظهر ان ليس الاعتبار على خصوصية المورد وهى كون المورّث نصرانى وكون الوارث المسلم هو ابن الاخ وابن الاخت بل لا فرق فى ذالك وان كان المورّث يهودياً والوارث ابن خال وخالة او غيرهما فكيف يكتفى فيها على المورد كما ذهب اليه البعض بل الحق هو العمل بمضمونها هى من المشاهير فافهم .

والحاصل ان جماعة طرحوا الرواية التى اشتملت فى الجواب على فقرات ثلاثة و الفقرتين الاخيرتين منها تضمنت احكاماً خمسة مخالفة للقواعد الفقهية ولاشتمالها على الاحكام المخالفة للقواعد المجعولة من الشارع فى ابواب الفقه فلابد من طرحها كما ذهب اليه الجماعة واما الاكتفاء فيها على موردها الخاص كما ذهب اليه بعض من الفقهاء .

الاولى منها هو كون الاولاد كباراً فح لايرثون الاولاد والزوجة بل يرث الابنان المسلمان لحجبهم عن الارث لوجود الوارث المسلم و هو الابنان بلا كلام فيها العامة من الفقهاء .

والثانية منها هو كون الاولاد صغاراً فهذه على قسمين بان الصغار بعد ثبوت كفرهم التبعى تارة يبقون فى كفرهم التبعى واخرى يخرجون عنه بان يختاروا الاسلام فى صغرهم والاول منها وهو بقائهم على كفرهم التبعى عبارة عن الفقرة الثانية والثانى اى اختيارهم الاسلام فى صغرهم هو الفقرة الثالثة فبعد ذالك ان الفقرة الثانية مشتملة على ثلاثة احكام مخالفة للقواعد ومنها هو المخالفة الاخبار المنع و عدم الحجب لانه عليه السلام حكم ببقاء المال عند الابنين المسلمين بحيث لم يتصرفا فيه بل يحفظاهم و ينفقاهم الى بلوغهم حتى يعلم الحال فالمفهوم من ذالك هو كون المسلم ممنوعاً و محجوباً بالكافر مع انه مخالفاً لما قال عليه السلام ان المسلم لايحجب بالكافر والكافر لايرث ونحو ذالك من الاخبار التى تدل على عدم ارث الكافر و على عدم حجب المسلم بالكافر .

و منها انفاق الوارث غير الوارث الاجنبى مع انه مخالف للقواعد لان اسباب وجوب انفاق الغير على الغير من الزوجية و نحوها محصور وليس منها ما نحن فيه حتى يحجب الانفاق فحكم الامام عليه السلام بلزوم الانفاق

على الابنين الوارثين الصغار الغير الوارث الى زمان الدرك مخالف للقاعدة التى جعلها الشارع ايضاً .

ومنها مخالفة الاخبار القسمة فان المحكوم فى الرواية هو تقسيم المال بين الابنين اثلاثاً ثم حفظه الى البلوغ حتى يعلم حال الصغار من اختيار الاسلام وعدمه فان اختاروا الاسلام فيكون لهم للابنين لكونهما من اهل الطبقة الثانية والا فلا فمرجع ذالك الى تأثير الاسلام بعد القسمة مع انه مخالف للاخبار التى تدل على عدم الارث و ثمرة الاسلام بعد القسمة فهذه الاحكام الثلثة المندرجة فى الفقرة الثانية مخالفة للقواعد الفقهية كما عرفت وكذا الفقرة الثالثة مشتملة على حكمين مخالفين للقواعد احدهما عبارة من الحكم باسلام الصغير فى صورة اختياره الاسلام قبل البلوغ مع ان ذالك مخالف للاخبار التبعية الدالة على تبعية الاطفال على آبائه الى البلوغ و ثانيهما عبارة من ان الصغار بعد اختيار الاسلام فى صغرهم اما ان يكونوا وارثاً اولا فعلى الاول بقاء مالهم عند الامام عليه السلام و ممنوعهم عن التصرف مخالفاً للقواعد و على الثانى عدم كونهم وارثاً ايضاً مخالف للقاعدة لان التركة ح يكون للابنين المسلمين فلا معنى ابقاء مالهما عنده عليه السلام وعدم كونهما وارثاً فهذا الحكمان المندرجان فى الثالثة ايضاً مخالف للقواعد الشرعية و بالجملة ان تلك الرواية مشتملة على احكام خمسة مخالفة للقواعد الشرعية فلابد من طرحها واما من الاكتفاء على مورد النص ولايخفى مافيه كما ذكرناه آنفاً بان هذه الاحكام ليست مخالفة للقواعد وعلى ان القواعد ليست عقلية حتى يقال بطرح الرواية لكونها مخالفة لها بل هى قواعد اخبارية ايضاً مستنبطة من لسان الشارع فلابد من الجمع لا من الطرح.

فمحصل مما ذكرناكله ان الشارع جعل النسب و السبب بمراتبهما اسباباً للارث ثم جعل له موانع منها الكفر لكن لامطلق الكفر بل الكفر الخاص

ای الکفر الذی یوجب اختلاف الملة ولکن لامطلق الاختلاف لانه لیس الاختلاف بین انواع الکفر بل الکفر بجمیع اقسامه ملة واحدة قبال ملة الاسلام منه اشرنا الیه فی رد مطلق الاختلاف بل الاختلاف الناشی عن الاسلام والکفر ای یکون احدی الملتین ملة الاسلام والاخر ملة الکفر فح لایکـون التوارث بینهما کما قال صلی الله علیه و آله اهل الملتین لایتوارثان فالمراد منه هو عدم ارث ملة عن ملة اخری بل الارث یکون فیما ان یکون المورّث والوارث من اهل ملة واحدة فیرث الیهود عن مثله وعن النصاری وبالعکس وهکذا لما ذکرنا من ان المراد من الاختلاف لیس علی الاطلاق حتی لایـرث الیهود عن النصاری او بالعکس بل الاختلاف الخاص ای الاختلاف الحاصل بین الکفر و الاسلام فح لایرث منکر الامامة والربوبیة عن المسلم والانکار تارة من حیث التأثیر ای عدم کون المؤثر فی العالم کالاتفاقیة والبخت و اخری من حیث الاختیار یعنی ان المؤثر موجود فی العالم ولکن لیس بفاعل مختار بل مضطر کالطبیعی فانهم قالوا بتأثیر الطبیعة من حیث کونها مضطراً لامختاراً فهما مشرکان کالبابی والدهری والوحدة الوجودی والسریانی والغلاة مشرکاً خفیاً اوجلیاً فهؤلاء الکفرة لاترث عن المسلم لقوله (ص) اهـل الملتین لایتوارثان و اما کفار ملتنا من المجبرة والمفوضة والنواصب والخوارج ونحوهامن طوایف العامة فیرثون علی الاثنی عشری وبالعکس لاجل انهم وان کانوا کافرین ولکن لیس الاختلاف بینهم وبینه حتی یوجب کونهما اهل ملتین وقدقلنا ان الوراثة لیس من احکام مطلق الکفر کالنجاسة و نحوها ولذا قال المحقق ره ان المسلمین یتوارثون و اختلفوا فی المذاهب انتهی .

ثم قال صاحب الجواهر فی شرح هذه العبارة ان الحلی ره مع انـه قال بکفر المخالفین وافق علی ذالك ای علی توریث المسلمین و کذا المفید ره

فی احد قولیه الی آخر الشرح و لکن لامعنی لاستثناء الحلی بعض العامة و هو المجبرة والمشبهة وهو جاحدوا الامامة من جواز التوریث یعنی کانهم ممنوعون من التوریث لان الوراثة ان کان من احکام مطلق الکفر فلابد ان لایرث طوایف العامة بعضهم من بعض والافلامعنی لعدالحلی ره ایاهم عن الممنوعین عن الارث وایضاً لامعنی لادخال الغلاة وعده فی عداد العامة لان الغلاة کمامر من المشرکین فاین هو من النواصب والخوارج حتی یشرکوا فی العد کماقال صاحب الجواهر امـا الغلاة و الخوارج و النواصب و غیرهم ممن علم منهم الانکار لضرور الدین فلایرثون المسلمین قولاً واحداً انتهی ولکن فی نقله الاجماع علی عدم التوریث من الغلاة والخوارج والنواصب خدشة وتأمل لکن لابالنسبة الی الغلاة بل بالنسبة الی الاخیرتین ویعلم وجه التأمل بالنظر الی مااشرنا الیه فی رد استثناء الحلی فیما مضی هذا کله فی المانع الاول فهو الکفر واما الثانی وهو القتل اعلم انه علی قسمین تارة یکون بعنوان الحق والشرع ای کون القاتل لاحق علی قتل المقتول ای بمعنی یجوز له او یجب قتل المقتول کما فی القصاص و الارتداد فان القتل بعنوان القصاص جایز للقاتل وکذا قتل المرتـد جایز بزیـادة الحتم والالزام ای واجب و اخری یکون بباطل و لیس قتله فی الشرع جایز کالقتل الشایع فی زمان من الازمنة فالمانع من الارث هو القسم الثانی ای القتل بالباطل بدون حق یعنی ان الرجل اذاقتل رجلاً اوامرئةً باطلا فلایرثه مط ولو کان خطأً و اما اذا قتله بحق وشرع فیرثه مطای سواء کان قتله عمداً او شبیهاً به اوخطأً ولافرق فی ذالك القسمین بین کون القاتل عالماً او جاهلاً بمطابقة فعله الواقع وعدمها فان المناط فی الحرمان والمنع عن الارث هو بطلان وقوع القتل وکونه علی خلاف الحق واقعاً ولولم یطابق الاعتقاد والعلم کأن اعتقد القاتل علی وجوب قتل شخص بظن وزعم ارتداده فقتله ثم انکشف الخلاف بکونه مؤمناً فی الواقع

فح يكون قتله باطلا فيلزم عدم الارث عنه او اعتقد بعكس ذالك فح يكون قتله بحق فلامدخلية للعلم والجهل فى كون القتل حقاً او باطلاً بل المدار مطابقته واقعاً كما لامدخل لهما فى ذالك فكذا العمد وشبهه او الخطاء وكذا ليس فى حرمان القاتل عن ارث المقتول فرق فى ارثه و عدمه بين وقوع القتل عمداً او خطأً بمعنى ان القاتل بالباطل لايرث فيرث ان كان قتله عن حق فليس فى القتل تفصيل بين العمد والخطاء بل التفصيل بين القتل بحق وبين القتل بالباطل كما هو مقتضى تعليل بعض الاخبار لقوله لانه قتل بحق و لكن بعض الاخبار فصّل فى خصوص الام بين العمد والخطاء بما حاصله ان الرجل اذا قتل امه فلايرثها ان كان القتل عمداً فيرثها ان كان القتل خطأً بخلافه سايرالاقارب فان التفصيل ليس فيه كما يعلم فى بعض الاخبار .

ثم الحق جماعة ومنهم الشيخ الحرالعاملى غيرالام من الاقارب عليها بطريق اولى بمعنى انهم قالوا بالتفصيل بين العمد و الخطاء فى غيرالام ايضاً لاجل مفهوم الموافقة فان الام مع كونها اقرب الى القاتل من سايرالنسوان والرجال الاقارب ثبت فيها التفصيل و فى غيرها بطريق اولى فبعد اثبات الاولوية تفطنوا على التعارض بين الاخبار المفصلة والاخبار المطلقة ثم جمعوا بينهما بحمل الاطلاق على الصورة التفصيل بعبارة اخرى انه بعد ما ثبت الحاق غيرالام عليها لاجل الاولوية فيكون مقتضى اخبار المطلقة الدالة على عدم ارث القاتل معارضاً لمقتضى التفصيل الظاهر من بعض الاخبار فجمعوا بينهما بحمل الاخبار المطلقة على صورة التفصيل بقرينة تلك الاخبار المفصلة ولكن الشيخ المفيد ره جمع بينهما بوجه آخر و استشهد لجمعه الخبرالنبوى (ص) بحمل الاخبار المطلقة على التركة و الدية معاً و الاخبار المفصلة على الدية يعنى ان التفصيل كما هو مقتضاها فى الدية لاغير بمعنى ان كان القتل بالعمد فلايرث

القاتل لاعن الدية ولا عن التركة وان كان خطأً فيرث عن التركة دون الدية .

والمحصل ان القتل بحق لايمنع القاتل عن الارث من دون فرق بين العلم بالمصادفة والجهل بها كأن علم بارتداد الرجل فيقتله اوجاهلا كأن يحصل العلم بعد القتل بالمصادفة ولكن كان جاهلا بها حين القتل فالمناط عدم حرمان القاتل عن الارث هو وقوع القتل بحق من دون فرق بين العلم بالمصادفة والجهل بها ومن دون فرق ايضاً بين العمد والخطاء واما القتل بغير حق فيمنعه عن الارث مط سواء كان القاتل عالماً بعدم المصادفة او جاهلاً و سواء كان عامداً او خاطئاً اذليس الفرق و التفصيل بين العمد و الخطاء فى كلا قسمين القتل كما يظهر من الاخبار بل صرح بعض من الاخبار على عدم التفصيل بينهما مطلقاً اى فى جميع الاحكام وعدم الفرق ايضاً بين الارحام والعشاير الا الام فان فيها التفصيل صدر من الشارع كما فى الاخبار المفصلة الدالة عليه فى خصوص الام فقط فتخرج الام عن الاخبار المطلقة الدالة على منع القاتل عن الارث مط اى سواء كان القاتل عامداً اوخاطئاً ولكن غير الام من ساير الاقارب تبقى تحتها بحيث لايكون فيه التفصيل المذكور فح لم يتصور التعارض ايضاً بين الاخبار المفصلة والاخبار المطلقة لان الاولى فى خصوص الام فقط فتكون الام بقرينة تلك الاخبار المفصلة بحكم المنشأة عن الاخبار المطلقة فكيف يمكن عند ذالك تعقل التعارض بينهما مع اختلاف موردهما كما لايخفى نعم ذهب جماعة بعد طرحهم الخبر الذى هو دال على عدم الفرق مط الى التفصيل بين العمد و الخطاء فى جميع الارحام لاجل تسرية الحكم الذى هو التفصيل الثابت فى الام بمقتضى الاخبار على غير الام ايضاً بالاولوية فبعد اثباتهم التسرية بزعم الاولوية عثروا على التعارض بين الاخبار بان الاخبار المفصلة تدل على الفرق بين العمد والخطاء فى الجميع من دون الفرق بين الام وغيرها فى التفصيل المتقدم والاخبار المطلقة تدل على

خلاف ذالك اى على عدم الفرق بينهما ايضاً فى الجميع فيكون التعارض بينهما بعنوان التباين .

والحاصل ان ذالك الجماعة قالوا بالتفصيل فى غير الام ايضاً لانهم قالوا ان التفصيل وان ثبت فى خصوص الام فقط كما هو صريح جماعة من الاخبار ولكن لابعنوان الخصوصية بمعنى ان يكون الام خصوصية فى الحكم بل بعنوان المثال فيسرى الحكم الى غيرها ايضاً فيجرى التفصيل فى الكل فح يكون مقتضى الاخبار المفصلة هو الفرق بين العمد والخطاء مط ومقتضى الاخبار المطلقة هو عدمه مط فيكون بينهما تعارضاً تباينياً ثم ارادوا فى مقام العلاج ان يجمعوا بينهما يعنى جمعوا بين هاتين الطائفتين المتعارضتين بزعمهم بحمل الاخبار المطلقة على مقتضى الاخبار المفصلة لاجل كونهما مقيدة ومفصلة لغيرها من المطلقات والعمومات فح يحصل من مقتضاهما هو الفرق بين العمد والخطاء مط و لكن اخرى جماعة اولهم شيخنا المفيد اعلى الله مقامه خرّجوا بعلاج التعارض بينهما جمعاً آخر كما نقله المحقق وقوّاه وهو حمل الاخبار المطلقة الدالة على المنع مط على صورة العمد يعنى ان القاتل العامد لايرث مما تركة المقتول من اى شيء كان حتى الدية وحمل الاخبار المفصلة الدالة على الفرق على صورة الخطاء يعنى ان الفرق فى ارث الدية بمعنى ان القاتل ان كان متعمداً فى قتله فلايرث من دية المقتول ايضاً و ان كان خاطئاً فيرث من التركة لامن الدية ثم استشهدوا لجمعهم الخبر النبوى (ص) الدال على ذالك فيكون شاهد جمعهم هو النبوى المذكور فى الجمع .

فتحصل مما ذكرنا فيما نحن فيه ثلاثة اقوال قول بمنع القاتل مطلقاً اى سواء كان عامداً او خاطئاً الا فى الام بقرينة الاخبار المفصلة الدالة على التفصيل فيها كما عن الكلينى والعمانى وغيرهما وقول بجريان التفصيل فى غير

الام لاجل تسرية الحكم الى غيرها كما عن جماعة وقول بما ذكر في القول الثاني ايضاً و لكن الفرق بين القولين الاخيرين في طريق الجمع و الا فكلاهما قالا على جريان التفصيل في غير الام بزعم تسرية الحكم الى غيرها من حيث كون الام مذكوراً في الاخبار بعنوان المثال لا بعنوان الخصوصية كما تقدم و لكنك ترى ما فيهما اما القول الثاني ففيه اولاً ان الجمع فرع التعارض و هو فرع التسرية مع انها ليس بصحيح لاجل ان الحكم وهو التفصيل في خصوص الام لكون ذكرها في الاخبار بطريق العنوان والخصوصية لا من باب المثال كما توهم وكما يشهد على ذالك وقوعها في مورد بيان الضابطة كما قال (ص) بدون السؤال عنه ان في الام المقتولة فرق في القاتل بين كونه عامداً او خاطئاً و معلوم ان بيانه (ص) حكمها من دون ان يسئل عنه من حكمها قرينة ودليل على خصوصية الامومة ومدخليتها في الحكم فاذا كان لها خصوصية في الحكم مضافاً الى عدم مذكورية علة الحكم لها حتى يقال ان التسرية في الحكم ذي العلة المنصوصة جايز لاجلها فكيف يقال على تسرية حكمها الى الغير والا فيلزم القياس فعند عدم امكان التسرية لا معنى للقول بالتعارض حتى يعالج بالجمع بين التعارض ولو سلم فالجمع بلا شاهد له مهمل صرف و هنا كذالك لعدم شاهد لهذا الجمع كما لا يخفى .

واما القول الثالث كما هو قول المفيد مع جماعة فهو عبارة عن جريان التفصيل في غير الام ايضاً لاجل تسرية حكمها اليه على التقريب المذكور في القول الثاني ثم بعد احساس التعارض بين الاخبار جمع المفيد بينهما بطريق آخر غير طريق جمع القول الثاني وهو انه ره حمل الاخبار المطلقة النافية لارث القاتل مط على صورة العمد يعني لا يرث القاتل العامد لا من المال ولا من التركة والاخبار المفصلة على المنع من الدية خاصة في صورة الخطاء يعني ان كان

القاتل خاطئاً فيرث من التركة لامن الدية واستشهد لجمعه بالخبر النبوى الصريح فى ذالك وفيه اولا ان ليس التعارض بين الاخبار حتى يجمع اذا التعارض كما مرفرع للتسرية اى تسرية حكم الام الى غيرها مع ان التسرية ليس بصحيح لاجل عدم ذكر علة الحكم فى الام فى الاخبار حتى يكون حكمها منصوص العلة فيجوز التسرية فاذا لم يكن التنصيص على العلة للحكم فح لايجوز التسرية الى غير مورده والافيلزم القياس فاذا لم يمكن التسرية كما عرفت فلا معنى للقول بالتعارض ح حتى يحتاج الى الجمع وثانياً يكون الجمع بذالك الطريق منافياً لانصراف اطلاق الميراث والوراثة فان منصرف اطلاقها هو التركة والمال لا الدية ومعلوم ان الدية عبارة عن بدل الميت بل عن نفس الميت فادخالها على التركة يحتاج الى التكلف لان التركة عبارة عما تركه الميت وتخلفه ضرورة ان الدية ليست كذالك فلا يطلق على التركة ومال الميت فحمل الاخبار المفصلة فى مقام العلاج للجمع على المنع من الدية خاصة ينافى لانصراف الاطلاق المتقدم وثالثاً ان الاخبار المطلقة النافية للارث فى مقام اثبات اصل المانعية والمانع عن الارث من دون النظر الى بيان كيفية الممنوع منه بانه هل هو الدية او التركة نظير ساير الاخبار التى يثبت ساير الموانع من العبدية و غيره فكما ليس له النظر الى الكيفية ونحوها بل الى اصل اثبات المانع فكذا اخبار مانحن فيه فحمل اخبارنا على بيان كيفيتها مع وقوعها فى مورد اصل الاثبات لاوجه له ورابعاً بعد التسليم لما ذكرت فلم يكن للجمع هنا شاهد مع ان الجمع بلاشاهد مما لامعنى له لان الشاهد ان كان هنا فلم يكن الا النبوى المشهور كما استشهدت على مدعاك مع انه عامى مجعول ليس بصحيح لعدم نقله من احد من رواة الخاصة ولا ذكره فى خبر من اخبار الائمة عليهم السلام مع ان ذالك لوصح فلابد من ان ينقله احد من الخاصة اويكون مذكوراً فى جملة اخبار الائمة صريحاً اوتلويحاً و ليس

كذالك فيظهر من ذالك انه خبر مجعول من مجعولات العامة كما قال الشهيد الثانى فى سالك من انه عامى ليس صحيحاً فلايستشهد به للجمع ونحوه .

فظهر من جميع ماذكرنا ان محصل الاخبار و مقتضى التعليل الذى هو المذكور فى بعض الاخبار كما ورد فى اقتتال الطائفتين احدهما باغى والاخر غير باغى فقتل من غير الباغى احداً من الباغى فهل يرث ذالك القاتل على المقتول فقال (ص) انه يرث لانه قتل بالحق هو كون المناط و المدار فى وراثة القاتل وعدمه هو القتل بالحق وعدمه يعنى ان كان القتل بحق فيرث القاتل لعدم ممانعة القتل بالحق مط اى سواء كان القاتل عالماً بحقية القتل او جاهلا و عامداً او خاطئاً كما يظهر ذالك من تعليله بقوله (ص) لانه قتل بالحق من دون التفصيل بالعمد او الخطاء او نحوهما من العلم والجهل وان كان القتل بالباطل فلايرث القاتل مط اى سواء كان عالماً او جاهلا و عامداً اوخاطئاً الاالام التى عرفت التفصيل فيها بين العمد و الخطاء بمقتضى الاخبار الصحيحه المفصلة فاذا كان المناط والمدار فيه هو القتل بغير الحق فيتفرع عليه فروع.

منها عدم الفرق فى عدم الارث القاتل بناء على كون قتله بالباطل بين كون القتل موجباً للقصاص كما فى قتل الاخ اخاه عمداً فانه يوجب القصاص اوالدية كما فى القتل خطأً محضاً و عدمه كما فى قتل الوالد ولده فان ذالك لايوجب شيئاً لاالدية ولاالقصاص فأياً ماكان القتل يكون مانعاً عن ارث القاتل من دون فرق بين كونه موجباً للقصاص اوالدية اولا وبين كون الدية على العاقلة كما فى قتل الصبى اوعلى نفس القاتل كما فى قتل العاقل بعنوان الخطاء وفرّق بعض العامة فى القتل بين كونه موجباً للقصاص والدية وعدمه بالمنع فى الاول دون الثانى كما فى قتل الوالد ولده تحكم صرف لايعتدبه بل لافرق فى ممانعة القتل بالباطل بين جميع ماذكرنا .

و منها ايضاً عدم الفرق بين كون القاتل بالغاً و عاقلاً و بين كونه صبياً او مجنوناً فاذا تحقق القتل بالباطل ولو من المجنون او الصبى ونحوهما يكون مانعاً عن الارث بلا اشكال لان الوراثة من الاحكام الوضعية لا من التكليفية حتى يتمسك بحديث الرفع فيرفع اثر قتل الصبى و المجنون ثم يرثا ايضاً عن المقتول يعنى لايجرى حديث الرفع هناحتى يقال ان الصبى والمجنون مرفوع القلم فيكون قتلهما بلااثر و بمنزلة العدم ومع ذالك يرثا ايضاً اذاالارث من احكام الوضعية التى ليس حديث الرفع ناظراً اليها و منها عدم الفرق ايضاً بين كون القاتل بالمباشرة او بالسبب لان السبب ايضاً فاعل و قاتل بالسبب كما ان الاول قاتل بالمباشرة ايضاً فح لم يكن الفرق بين السائق والراكب والقائد فى صورة ترتب القتل على ذالك فى الممنوعية عن الارث وفرق البعض وهو الفضل ره بين الراكب و غيره بالمنع فى الاول دونهما ضعيف لما ذكرنا ان المناط فى الحرمان عن الارث هو القتل بغير حق ومعلوم انه يصدق بالنسبة الى جميعها من دون الفرق وكذا لافرق فى نفس السبب بالنسبة الى خصوصياته بين كونه حفر بئراو غيره ففرق البعض فيهما بعدم المنع فى الاولين و هما السبب السائغ وحفر البئر وبالمنع فى غيرهما ضعيف ايضاً لما ذكر .

وبالجملة اذاكان المناط فى ذالك هو القتل بغير حق فلا فرق فيه لافى القاتل ولا فى نفس القتل ولا فى اسبابه بالنسبة الى خصوصيتها كمامر فى الفروع السابقة ولا فى المقتول الا الام الذى عرفت فيه التفصيل بين العمد و الخطاء لاجل خصوصية الامومة كما تقدم و اما المقتول غير الام فلافرق فيه ايضاً فأياً ماكان يكون القاتل ممنوعاً عن الارث فح ان كان للمقتول وارث آخر سواء كان من اهل الطبقة الثانية او الثالثة حتى المعتق وضامن الجريرة اوكان مع القاتل من اهله طبقة واحدة فيرث والافلامام عليه السلام كما قال به المحقق فلولم يكن

للمقتول وارث سوى القاتل كان الميراث لبيت المال والمراد من بيت المال هو بيت مال المسلمين يعنى ان الامام لكونه وارث من لاوارث له يرث مال المقتول ولكن لايكون له (ع) ملك طلق بحيث لومات لورث عليه جميع ورائه كساير الاموال التى يملكه الامام من جهة التجارة و نحوها مما يكون الحاصل عنه ملكاً طلقاًله بحيث يكون جميع ورائه بعدموته على السواء فيه من دون الاختصاص على وارث له عنوان الامامة لماذكرنا سابقاًمن ان وارثية عليه السلام من باب الولاية و من كونه مرجعاً للمسلمين و لذا يصرفه فى مصالحهم و من ثم قال المحقق كان الميراث لبيت المال يعنى ان الامام (ع) بعد نقل ذالك المال الى بيت مال المسلمين يصرفه فى مصالحهم لانه مالك لذالك بحيث يختص له نظير ساير امواله بل الحق لجميع المسلمين على حد سواء ولذا كان الفرق بينه (ع) وبين ساير الوارث مع فرض الوجود بانه احق ان يطالب القود اوالدية عن القاتل او لم يطالب احدهما بل ان يعفو للقاتل بخلافه الامام عليه السلام فانه وان كان له حق مطالبة القود اوالدية ايضاً ولكن ليس له العفو الا من باب مصلحة المسلمين كمايدل على ذالك صحيحة ابى ولاداوحسنته فلو كان وراثة الامام (ع) من باب الحقية والملكية لا من باب المرجعية والولاية لماكان الفرق بينه وبين وارث المقتول فى ثبوت العفو وعدمه فظهر مما ذكرنا ان وراثة الامام (ع) من باب المرجعية والولاية لامن باب الحقية نظير وراث المقتول ولذا يكون ذالك المال مالاً وحقاً للمسلمين بحيث يصرف فى مصالحهم لاللامام (ع) بحيث يكون ملكاً خالصاًله عليه السلام كما توهم صاحب الجواهر وقال فى شرح قوله لبيت المال اى بيت مال الامام لاالمسلمين ضرورة كون الارث له عليه السلام ومن الانفال التى ملكها الله تعالى اياها يعنى ان الارث يكون ملكاً طلقاً للامام بحيث ليس للمسلمين بحق فيها ولذا قال فى الشرح اى مال لامام (ع) لاللمسلمين ثم

قال ايضاً انه لابد من طرح صحيحة ابى ولاد لاجل اشتمالها على كون المال الموروث للامام حقاً لجميع المسلمين مع ان ذالك مخالف لما عليه القاعدة وهو كونه حقاً للامام فقط اومن حملها كبيت المال الذى فى عبارة البعض على ارادة بيت مال الامام من حيث الامامة الذى مرجعه فى الحقيقة الى المسلمين ولذا لايرثه غير الامام (ع) من ورثته الى آخره و لكن لايخفى العجب منه ره حيث ان عبارته الاخيرة وهى قوله اومن حملها كبيت المال ما ادعيناه و هو كون المال الموروث حقاً لجميع المسلمين لاجل كون وراثة الامام من باب المرجعية مع انه ره قال بكونه حقاً للامام فعلى اى حال يظهر مما ذكرنا صحة قول المحقق وكونه فى محله وفساد قول الشارح كما عرفت.

والمحصل ان المناط اذا كان هو القتل بغير حق فى حرمان القاتل عن الارث فيتفرع على ذالك فروعات منها انه لافرق فى القاتل فى مابين خصوصياته من كونه صبياً او عاقلاً بالغاً او مجنوناً ومن كونه عامداً او شبيهاً به او خاطئاً و من كونه مشاركاً فى القتل او منفرداً فكما يمنع المنفرد عنه فكذا المشارك وان لم يستقل بالتأثير لوانفرد لاجل صدق المناط فى جميع ذالك كما لايخفى ثم وهل يشترط فى المنع استقرار الحيواة استشكله العلامة للشك فى صدق اسم القتل معه ونفاه الفخر فيما حكى عنه تمسكاً بالعموم ولكن الحكم يتبع التفسير فان اريد بغير المستقر مالايبقى يوماً او يومين او يوماً ونصف يوم كما قالوه فى الذبيحة فالحق عدم الاشتراط لتحقق القتل معه قطعاً وان اريد به ماينتفى معه النطق و الحركة الاختيارية كالمذبوح فالاستقرار شرط لان غير المستقر بهذا المعنى ميت اوفى حكم الميت بحيث لايتحقق فيه القتل و منها انه للفرق ايضاً فى نفس القتل بملاحظة خصوصياته من كونه موجباً للقصاص والدية ام لا كما فى قتل الوالد ولده فانه لايوجب القصاص ولا الدية اويوجب القصاص او الدية كما فى قتل

الاخ اخاه عمداً او خطأً فان ذالك القتل يوجب كليهما فكيف كان لافرق فى المنع من جهة القتل فيما بين خصوصياته لصدق المناط وتحققه بالنسبة الى ذالك كله كما لايخفى و من هنا يظهر ضعف الفرق كما نسب الى بعض العامة بين كون القتل موجباً للقصاص والدية و بين عدم ايجابه احدهما كما فى قتل الوالد ولده بالمنع فى الاول دون الثانى و لكن لم يذكر دليله حتى يلاحظ حاله ومع ذالك واضح ضعفه كما لايخفى .

و منها عدم الفرق ايضاً بين اسباب القتل فى المنع بل المنع ثابت فى صورة تحقق المناط باى سبب اتفق فح لايكون الفرق بين الراكب و السائق والقائد وبين ان يكون السبب سائغاً اوغيرسائغ وبين ان يكون السبب حفر بئر كأن حفر بئراً ولو كان فى ملكه ثم سقط فيه شخص فمات او غير ذالك و هكذا لما ذكرنا من صدق المناط وتحققه بالنسبة الى جميع ذالك ولذا يظهر ضعف قول الفرق بين السبب السائغ كضرب الوالد ولده وغيرالسائغ بعدم المنع فى الاول و عدمه فى الثانى و بين الراكب و غيره بالمنع فيه دون الثانى وكذا بين حفر البئر وغيره بالمنع فى الثانى دون الاول كما عن بعض الفقهاء رضوان الله عليهم ثم ان كان للمقتول وارث آخر غير القاتل ولو كان ذالك الوارث هو ضامن الجريرة و نحوه فيرثه والا فيرثه الامام عليه السلام و ينقله الى بيت المال ثم يصرفه فى مصالحهم يعنى لان الامام(ع) كمامر سابقاً ارثه من باب المرجعية لامن باب الحقية نظير وراث الميت حتى يكون هذا المال الموروث ملكاً طلقاً له (ع) بل هو ملك و حق لجميع المسلمين و لذا يكون الفرق بين الامام (ع) وبين وراث الميت فى العفو بمعنى انه يجوز للورثة عفو القاتل بخلافه الامام(ع) فانه لايجوز له العفو فلو كان هو عليه السلام تحقيقاً لم لايجوز له (ع) ذالك فعلم كونه من باب المرجع و الولاء فيصح قول المحقق بانه ان لم يكن للمقتول

وارث آخر غير القاتل فكان ميراثه لبيت المال الى آخر فح لايصح قول صاحب الجواهر بان المراد من بيت المال هو كونه مالاً طلقاًله عليه السلام لاللمسلمين لان الارث من الانفال التى هى ملك طلق له ولا يخفى ما ان وجه عدم صحة قوله هو ما ذكرنا من ان ارثه من باب المرجع فيكون الموروث حقاً لجميع المسلمين كمادلّ على ذالك صحيحة ابى ولاد او حسنته فهذه الرواية مع صحتها كيف يمكن ان يقال بطرحها كما عن صاحب الجواهر .

مسئلة فى بيان ان الدية هل هى ايضاً من جملة اموال الميت وماتركه حتى يتعلق عليها الديون و وصايا الميت ايضاً ام لافيه اقوال ثالثها التفصيل بين دية العمدى و غيرها بمعنى ان الدية لقتل العمدى الذى ثبوتها بعد الصلح ليست من جملة اموال الميت بخلافه الدية لقتل الخطائى او شبه العمد فانها داخلة فيما تركه الميت فيقضى منها الدين والمال الوصايا ايضاً و اما القول الاول وهوعدم دخول الدية مط فى جملة اموال التركة فلايتعلق عليها الوصايا والديون فدليله اعتبارى عبارة من ان الدية ليست من اموال الميت التى تركها بل هى مال للورثة لحصولها بعد المورّث فكيف يمكن ان يقال انها من ماتركه الميت حتى يقضى منها دينه ووصاياه بل لايتعلق عليها الديون والوصايا وغيره لعدم كونها مالاً للميت ومعلوم ان العمل بالوصايا و قضاء الدين يكون من مال نفس الموصى والمدين لامن مال الغير وهنا يكون كذالك .

و اما القول الثالث وهوالقول بالتفصيل بين دية العمد وغيره فيستدل بان الثابت فى العمد اولاً هوالقصاص غاية الامران الورثة يصلحون بالدية فيكون ذالك بمنزلة الاكتساب بعده فكما لامدخل للميت فى المال الذى يملكونه الورثة بالاكتساب بعده فكذا هنا فلايكون دية العمدى داخلة فى جملة اموال الميت لاجل حصولها بعدالمورّث واما دية الخطاء و نحوه فمن جملة امواله

وتركته لاجل ثبوتها بمجرد خروج الروح فانها ايضاً كذالك فيكون من جملة امواله فيقضى منها دينه ووصاياه .

و اما القول الثانى كما هو المختارفهو عبارة من ان الدية مط داخلة فى اموال الميت فيتعلق عليها الديون والحقوق الاخر لنا مضافاً الى الاخبار الدالة على دخوله الدية فى اموال الميت وقضى منها دينه و حقوقه ان الشخص له السلطنة على نفسه ولذا يكون مالكاً لما حازه واكتسبه من الاموال والالما يكون مالكاً بشيء من الاشياء فمالكيته يكون من حيث التسلط على نفسه فكما يكون الشخص مالكاً فى حال حيواته عوض ماله الذى اتلفه غيره عدواناً وكذا يملك عوض نفسه ايضاً اذا الدية عوض من نفسه بل يمكن ان يقال بالاولوية فى ذالك لما ذكرنا ان مالكية الشخص لامواله من حيث كونه مسلطاً و مالكاً لنفسه فملكه عوض نفسه اولى من غيره ومن اقربائه الذين تملكون دية جنايتها فى حيواته فاذا كان ملكه لساير امواله فرعاً واثراً من فروعات السلطنة على النفس فيكون ملكه عوض نفسه من بدل امواله التى اتلفه الغير فى حيواته كما لايخفى و مما يقضى منه العجب هو الاستدلال بالاعتباريات و طرح الاخبار الصحيحة كما عن القول بالمنع مط وبالتفصيل و انهما اطرحا تلك الاخبار الصحيحه الدالة على المختار فاقاموا الدليل الاعتبارى على مدعاهم استنباطاً و لذا قال صاحب الجواهر بعد نقل مختارنا مع الاخبار ونقل قولين الاولين مع دليلهما الاعتبارى انهما مع كونهما من الاجتهاد فى مقابل النص و الاجماع كماترى فظهر مما ذكرنا ان المعتبر من ذالك الاقوال هو القول اى الاثبات مط بمقتضى الاخبار الصحيحة المذكورة فى الجواهر .

والمحصل ان الدية داخلة فى اموال الميت سواء كانت بالخطاء او العمد بعد الصلح بالدية او شبهه فيقضى منها الديون والوصايا لتقدمهما على الارث

كما نص في قوله تعالى على ذالك الا ان وصايا المقتول يلاحظ بالنسبة الى ثلث الاموال التى منها الدية يعنى يخرج ثلث الدية ايضاً فيكون داخلا فى ثلث الاموال ثم يصرف فى مورد الوصايا بخلافه الدين فانه بالنسبة الى اصل التركة التى منها الدية ولا كلام فيه كما مر آنفاً وانما الكلام بعد القول يتعلق الدين على الدية ايضاً لو كان القتل عمداً فاراد الوارث الاقتصاص مع استغراق الدين على التركة التى منها الدية لو اخذت فى انه هل الديان قادرون على منعه منه الى اخذ الدية ليوفى منها دينه قولان و المشهور بين المتأخرين منهم الشهيد فى المسالك و صاحب الجواهر هو العدم اى عدم منع الديان لاولياء الدم عن الاقتصاص بل لهم الاقتصاص لامور .

منها الدية **ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً** اه التى تدل على ان لاولياء الدم سلطنة و تسلط على الاقتصاص ولو كان المقتول مديوناً ودينه مستغرق على التركة فح لو منعوا عن القصاص فيلزم عدم كون السلطنة لهم فى ذالك وهو خلاف مقتضى الاية ومنها كون القصاص حقاً لهم ومنها الاصل اى اصل عدم ممانعة الديان عليهم عن الاقتصاص ولكن الشيخ قال بالمنع اى الديان منع اولياء الدم عن الاقتصاص حتى يضمنوا لهم الدين بعبارة اخرى لئلا يضيع حقهم استناداً الى رواية ابى بصير الدالة على عدم جواز القود للاولياء حتى يضمنوا لهم الدين بعبارة اخرى هل يجوز للشارع تقديم جهة على الجهة ام لا نعم يجوز كما فعل هنا فقدم جهة الدين على جهة القصاص بمقتضى رواية ابى بصير المتقدمة فيكون مانحن فيه من قبيل تقديم جهة على جهة اخرى فح يثبت المطلوب والا فلا يثبت المدعى بمجرد القول بان للديان حق المنع على الاولياء عن القصاص لان الثابت فى قتل العمد اولا و بالذات هو القصاص فلم يكن ح مال حتى يتعلق حق الديان عليه غاية الامر ان المال يكون بعد صلح القصاص على الدية

فح يتعلق حق الديان عليه و اما قبل الصلح فليس الا القصاص الذى لايزاحمه حق الديان الا ان يقال ان منع الديان اياهم عن الاقتصاص من باب تقديم الجهة على الاخرى لاجل ملاحظة الشارع ذالك بمقتضى الرواية .

فظهر مما ذكرنا ان الحق هوقول الشيخ ره لرواية ابى بصير و لانه لو لم يكن للديان حق المنع لضاع حقهم فيكون جواز القصاص للاولياء مفوتاً و مضيعاً حق الديان وهو كماترى وايضاً لاينافى بذالك مقتضى الاية التى تدل على السلطنة لان المورّث مع سلطنته على امواله يمنع عن التصرف فيها فى صورة كونه مديوناً بدين استغراقى فكذا ما نحن فيه فلاتكون الاية دليلا على مدعاهم وكذاالاصل لوجود الرواية ضرورة ان الاصل لا يجرى مع وجود دليل صحيح نعم ان صاحب الجواهر رد رواية ابى بصير بفرقها بين الهبة والقود فجوز للوارث الاول دون الثانى وهما مشتركان فى تفويت حق الدين بل واعتبار قوله فيها ان اصحاب الدين هم الخصماء المناسب لتفريع عدم جواز الهبة و لكن لايخفى ما فى رده بان المراد من الهبة فيها هو المعوضة لا المجانى و بلاعوض فح يثبت الفرق بينهما فى الجواز وعدم الجواز لان الهبة مع فرض كونها معوضة كما يظهر ذالك بقرينة الاخبار الاخر الدالة على عدم جواز الهبة ايضاً لايكون مفوتة حق الدين بخلافه القود فانه مفوت محض فيصح الفرق و تفريع قوله ان اصحاب الدين هم الخصماء على جواز الهبة فى الرواية ورده ره عليها بانها مختل المتن لاجل الفرق و التفريع المذكورين مما لا معنى له كما لايخفى لماقلنا ان المراد من الهبة التى حكم صلى الله عليه وآله بجوازها فيها للوارث هوكونها قبال العوض بقرينة الاخبار التى تدل على عدم جواز الهبة لاوارث لاجل تفويت حق الدين لعدم عوضها فح يثبت المطلوب كماعرفت.

فمحصل ما ذكرنا هنا هو حقية قول الشيخ بناء على كونه من باب

تقديم الجهة على الاخرى كما لاحظه الشارع ايضاً بمقتضى الرواية المذكورة في محلها بطلان القول الاخر كما عن جماعة منهم صاحب الجواهر ذهبوا اليه ولذا قال صاحب الجواهر في ردها بانها مختل المتن لاجل الفرق و التفريع الغير المناسب المذكورين فقد عرفت خلاف ماقاله فتأمل صادقاً حتى لايشتبه عليك الامر ايضاً .

والحاصل انه ظهر مما ذكرنا كون دية المقتول من جملة التركة والاموال بل هي اولى من ساير الديون والتركة لانها بدل نفسه بخلافه ساير الاموال فح لافرق في العمل بالوصايا و قضاء الدين بن الدية و التركة الآخر بمعنى يخرج الوصايا والديون من الدية ايضاً بمقدار الثلث وكذا لافرق في ذالك بين الوراث من جهة كون الارث من باب النسب والسبب يعني كما لافرق في الارث من تركة الميت بين الوراث بالنسبة الى اهالي الطبقات ونحوها من الاسباب كذا الدية ايضاً فيرثها جميع الورثة ايضاً بمقتضى القاعدة الاولية وهي انه يرث الميت كل مناسب ومسابب الا ان يجيء دليل من الاخبار ونحوها على استثناء بعض الورثة فيتبع عليه ح فيما نحن فيه جاء الدليل من السنة على استثناء الاخوة و الاخواة من الام للمقتول عن عموم الورثة يعني يرث عن دية المقتول جميع الوراث حتى ضامن الجريرة والمتعلق ثم الامام الا الاخوة والاخواة من الام فانهم لايرثون منها شيئاً بمقتضى النصوص المذكورة في محلها الدالة على استثناء ماعرفت.

فبقي الباقون تحت عمومات الارث الدالة على ارث جميع الوارث النسبي والسببي فالقول بعدم ارث كل متقرب بالام حتى الخال و الخالة ايضاً عن الدية لاوجه له كما لا وجه للقول بعدم ارث من يتقرب بالاب وحده عن الدية لما ذكرنا ان المستثنى عن ذالك هو الاخوة من الام لاكل من يتقرب بالام ولا من يتقرب بالاب وحده فح كيف يمكن ان يقال بعدم ارث من يتقرب بالام عن

دية المقتول كما عن جماعة ذهبوا الى ذالك مع اعترافهم بعدم دليل يدل عليه الا ان يقال ان الدليل هو الاولوية فان الاخوة من الام مع كونهم اقرب الى الميت لايرثون عن الدية فغيرهم من الخال والخالة مع كونهما ابعد بطريق اولى بالمنع فيكون دليلهم على عدم ارث كل من يتقرب بالام هو الاولوية او القطع بالمساواة بمعنى تساويهم فى التقرب اليه من جهة الام كما اشار اليه صاحب الجواهر بقوله ويمكن ان يكون ذالك للقطع بالمساواة او الاولوية ضرورة اقربيتهم من غيرهم بل قال صاحب الرياض بماحاصله انه لاوجه لانكار من انكر الاولوية هنا لانها تظهر بفهم العرف يعنى ان العرف يفهم الاولوية هنا ولكن فى كلامهما مالايخفى لاجل ماذكرنا ان المستثنى فى النصوص هو الاخوة والاخواة من الام فقط دون غيرهما فالحاق غير الاخوة من الام عليها بعنوان الاولوية يكون قياساً و هو كماترى على ان القول بالاولوية بملاحظة فهم العرف مما لاطائل تحته فانه كيف يفهم من عبارة الاخوة والاخواة من الام الواقعة فى النصوص كون المراد منها هو كل متقرب بالام بل الفهم بعكس ذالك يعنى المفهوم منها كون الاخوة عنواناً من حيث الاخوة فح ينحصر مورد الاستثناء على الاخوة فقط كما تعرض بذالك الشهيد ره فى المسالك ايضاً بأن الاجود هو الاكتفاء على مورد النص الذى هو الاخوة لاغير .

فظهر مما ذكرنا ان قول المشهور بعدم ارث كل من يتقرب الى الميت بالام ولو من خال وخالة مع عدم دليل عليه باعترافهم ايضاً و مع ان المستثنى فى الاخبار هو ماذكر دون غيره ضعيف واضعف من ذالك قول من قال بعدم ارث من يتقرب بالاب وحده لاجل ماذكرنا وكذا قول ابن ادريس ره بانه يرثها جميع الورثة لعموم الارث واطلاقه بنائاً على عدم حجية الخبر الواحد عنده ره ووجه ضعف قوله هو عدم صحة مبناه لان قوله فى نفسه غير صحيح كما توهم .

فحصل من جميع ذالك ان الحق هو ارث كل مناسب ومسابب على الدية بمقتضى القاعدة والرواية الا الاخوة من الام فانهم لايرثون منها شيئاً كما نص على ذالك صحيح ابن سنان وغيره من النصوص الصحيحة فعنوان المحقق وغيره هو من يتقرب بالام مما لايخلوا من الركاكة ومما كماترى فافهم .

فالمحصل ان ما نحن فيه يكون اقوالا .

الاول هو القول بعدم ارث كل من يتقرب بالام كما عليه المشهور و دليلهم هو الاولوية و فهم العرف .

والثانى هو القول بارث جميع الورثة عن الدية حتى الاخوة والاخواة ايضاً كما عن ابن ادريس لانه لايقول بحجية الخبر الواحد فان الاخبار التى يستثنى الاخوة والاخواة من الام هى من الاخبار الآحاد ولذا يقول بارث الجميع بدليل عمومات الارث .

والثالث هو القول بمنع ارث المتقرب بالاب وحده فلازم ذالك هو اعتبار الابوين بمعنى يرث الدية من يتقرب الى الميت من جهة الاب والام معاً فمن كان متقرباً اليه بالاب وحده والام وحدها فيكون ممنوعاً عن ارثها وذالك قول الشيخ فى الخلاف ولكن دليله ليس بواضح لانه لم يصل الينا لانقلاً ولا حساً فح لانعلم دليل ذالك القول فلا بدان يرجع الى كتاب الخلاف حتى يعلم مدركه والرابع كما هو الحق و المختار هو القول بارث كل مسابب من دون الاستثناء حتى ضامن الجريرة و من بعده وكذا الزوج و الزوجة للعمومات بل فى خصوص ارث الزوج والزوجة عن الدية اخبار خاصة تدل على ارثهما على الدية منها خبر اسحق بن عمار ونحوه الذى يدل على ذالك فما فى خبر السكونى من ان علياً كان لايورث المرئة من دية زوجها شيئاً ولايورث الرجل من دية امرئته شيئاً والاخوة من الام لايرث هو من الدية شيئاً مع الضعف محمول على التقية

ولكن حمله على التقية اولى لاجل ذكره الاخوة و الاخواة فى ذيله ايضاً فلولا التقية لما ذكرها وقوله مع الضعف اشارة الى كونه من قضاة العامة العمياء التى من شأنهم جعل الاخبار ووضعها كما لا يخفى فكيف يوثق بما نقله الجاعلون او على كون احدهما قاتلاً للاخر وكذا كل مناسب لكن باستثناء الاخوة والاخواة من الام بمقتضى النصوص التى منها صحيح ابن سنان قضى على عليه السلام **ان الدية يرثها الورثة الا الاخوة والاخواة .**

فظهر مما ذكرنا ان الاقوال الثلاثة ضعيفة لاجل عدم مدرك صحيح من الاخبار و غيرها كما عرفت و اما المانع الثالث فهو الرق يعنى ان الرقيّة مانعة عن ارث الوارث الرق فلا يرث العبد عن مورّثه لومات وله مال ووراث متعددة احدهما العبد فح يرثها وراث الحر دون العبد للرقيّة المانعة عن الارث سواء كان الوارث الحر مساوياً للعبد فى الطبقة كان يكون العبد والمورّث كلاهما من الطبقة الاولى اولا بل يكون الوارث الحر بعيداً ككونه من الطبقة الثانية او الثالثة فكيف كان يرث الوارث الحر دون العبد وان كان قريباً كان يكون العبد ولداً للمورث والحر عماً اوخالاً اوضامن جريرة فح يرث البعيد اوالابعد دون القريب لوجود المانع فلو انعتق العبد قبل القسمة فيرث هو ايضاً واما بعد القسمة فلا يرث لانتفاء الموضوع وكذا فيما لو كان الوارث الحر غير العبد واحداً على قول كما تقدم فى مسئلة الاسلام هذا فى صورة وجود الوارث الحر غير العبد للمورث و اما فى صورة الانحصار الوارث على وجود العبد فقط فيشترى ذالك العبد من المال الموروث ثم يعتق فيرث الباقى منه ان وفى التركة على ثمن العبد بان يكون التركة زائداً عن ثمنه او مساوياً له ففى صورة زيادة التركة عن ثمنه او تساويها له لا اشكال فى صرفها فيه بان يشترى فيعتق حتى يرث باقى التركة فى صورة فرض البقا و ان لم تفى التركة على الثمن كان يكون ثمنه

والتركة نصفها فيه خلاف بين القول باشترائه ايضاً بمقدار التركة ولكن بالنسبة الى الباقي يسعى ثم يكون حراً بتمامه وبين القول بعدمه بل يكون المال للامام عليه السلام فهذا كله مبنى و منوط على ان العبد هل يكون مالكاً ام لا كما وقع الخلاف ايضاً بينهم في خصوص ملك العبد بان قال جماعة بكونه مالكاً وجماعة على عدمه بناء على اصالة عدم ملكه حتى يجيء دليل على خلافه ويعلم بان اى واحد من ذين القولين صحيح ام لا منوط ايضاً على تمهيد مقدمتين الاولى في بيان حقيقة المملوكية والعبودية.

اعلم ان العبودية عبارة عن سلطنة الشخص على الغير التى هى منتزعة عن القاهرية والمقهورية بمعنى ان الشخص اذا كان قاهراً على آخر فينتزع عن ذالك تسلطه عليه فالسلطنة امر انتزاعى واضافى محتاج الى الطرفين فان لوحظ بالنسبة الى القاهر و يعبر عنه بالمولوية وبالنسبة الى المقهور فيعبر عنه بالعبودية والمملوكية فح يكون القاهر مالكاً على المقهور ملك الرقبة قبال ملك العين فان ملك العين عبارة عن الملك على الشيء من جميع الجهات الذى يعبر عنه بالملك التام بحيث يترتب على ذالك جميع آثار الملكية من الانتفاعات والانتقالات كالدار و الدابة و نحوهما بخلافه ملك الرقبة فانه عبارة عن الملك من جهة خاصة التى يعبر عنه بالملك الناقص كما فى ملك المستأجر و تسلطه على الاجير وفى سلطنة الزوج على الزوجة فانه مسلط عليها لا من جميع الجهات بحيث يترتب عليه جميع الاثار بل من جهة خاصة وهى البضع و من ثم يعبر عنه بملك البضع حتى يشار الى نفس الجهة بانها ما هى والى خصوصيتها بانها البضع مثلاً لا غير وكذا ما نحن فيه فان ملك المولى على العبد لا من جميع الجهات حتى يترتب عليه جميع الآثار حتى القتل والتفويت و نحو ذالك كما فى الدابة بل من جهة خاصة هى الانتفاع و الاستخدام و من ثم عبر عنه بملك الرقبة حتى يميز الجهة

فيما بين الجهات مع خصوصيتها فان الرقبة لاجل اولويتها بالنسبة الى ساير الاعضاء تفيد كون الجهة عبارة عن الاستخدام و ارجاع الامور اليه لان الرقبة اشارة الى ان العبد مقهور فى يد المولى بحيث لا مفر له ضرورة ان المعلوم فى الخارج هو ان الشخص اذا قهر على آخر فيجعل شيئاً من الحبل و نحوه على رقبته حتى لا يمكن الفرار له فالتعبير بالرقبة يكون اشارة الى الجهة مع تعيين خصوصيتها تنزيلا وهى الخدمة ونحوها فملك المولى على العبد من جهة خاصة و لكن مع ذالك ملك تام ايضاً بالنسبة الى ملك المستأجر على الاجير يعنى ان ملك المستأجر على الاجير محدود معين بالنسبة الى بعض المنافع دون بعض كما مر فى الاجارة من ان المنفعة لابد من تعينها اما زماناً او عملاً ولذا يكون ملكه على الاجير ناقصاً محضاً بخلاف ذالك مانحن فيه .

فان المولى مالك على العبد من حيث الاستخدام لكن لا بالنسبة الى نوع معين من انواع الخدمة بل بجميع انواع الخدمة و من ثم يكون ذالك الملك جامعاً لكليهما بمعنى يكون ناقصاً من جهة كون الملك من حيث الخدمة والانتفاع لاغير حتى يجوز له التفويت و الجرح و تاماً من حيث عدم تعيّن نوع خدمة من الانتفاعات ولذا يترتب عليه البيع والصلح والوقف و نحو ذالك من باقى الانتفاعات ويطلق عليه ملك الرقبة ولو لم يكن لذالك تامية من جهة اخرى لما اطلق عليه ملك الرقبة لان ملك الرقبة يستعمل فى ملك العين ايضاً بخلاف ذالك الملك الناقص فانه لا يطلق عليه ملك الرقبة ايضاً كما لا يخفى فأياً ما كان يكون الملك على العبد ناقصاً ولذا يترتب عليه العتق الذى لا يجرى هو فى ساير الاملاك من الدار و الدابة ونحوهما بل الجارى فيه هو الاعراض لان الاعراض عبارة عن حل علقة الملكية عن المملوك بخلافه العتق فانه عبارة عن فك الرقبة لاحلها فمثلها كمثل الفسخ والطلاق كما سيأتى تفصيله ويطلق عليه ملك الرقبة ايضاً وان

لم يكن لذالك تامية من جهة اخرى لما اطلق عليه ملك الرقبة لان ملك الرقبة يستعمل فى ملك العين ايضاً بخلاف ذالك الملك الناقص فانه لايطلق عليه ملك الرقبة اصلاً بخلافه الملك على سايرالاموال فانه ملك تام وملك عين لاجل صلاحيته واستعداده على المملوكية التامة ولكن ليس كذالك العبد فانه لايصلح ان يكون مملوكاً تاماً من جميع الجهات لانه ذونفس ناطقة التى هى تمنع ذالك فيه وهى ايضاً باعثة على كونه مالكاً لان العبد من حيث الذات انسان و ذونفس ناطقة كالحر غاية الامر له وصف زائد وهو الكفر يوجب رقيته و عبوديته فهو قبل الاسترقاق لاجل كونه انساناً الذى بسببه يمتاز عن الحيوانات والجمادات نظير الحر فى صلوحه للمالكية بمعنى كما ان الحر لكونه انساناً له صلاحية المالكية بان كان مالكاً لماحازه او اتجره ونحوذالك من اسباب الملك لماذكر من ان سبب المالكية و مقتضيها هوالانسانية و ذوالنفس الناطقة و كذا العبد لوجود مقتضى المالكية فيه ايضاً غاية الامر ان له زيادة على الحر صلاحية المملوكية لاجل وصفه الذى هوالكفر بخلافه الحر فانه ليس له صلاحية المملوكية لاجل المانع الذى هوالاسلام فاذا ثبت ان للعبد صلاحية المالكية لما ذكر من ثبوت الانسانية له ايضاً نظير الحر قبل الاسترقاق فيكون بعده ايضاً كذالك لان الانسانية بعدالاسترقاق لاتزول حتى يكون بعدذالك بمنزلة الحيوان فكيف يقال بعدم كونه مالكاً كما تقول جماعة بعدم كونه مالكاً لاجل اصالة عدم الملك مع انك قدعرفت مما ذكرنا ان الاصل هوالملك حتى يجيء دليل من الاخبار ونحوها على خلافه فظهر مما ذكرنا ان مقتضى الاصل هوالمالكية للعبد حتى يثبت خلافه فح يكون عدم ملكه من باب التعبد فينعكس الاصل كماعرفت فثبت ان العبد يكون مالكاً.

و الثانية ان الاموال للعبد يتصور على انحاء تارة يكون امواله الذى بيده هواللباس والعمامة ونحوها كان اعطى المولى عليه لباساً وعمامة ونحوها

فان العبد يكون مالكاً على مثل ذالك الاموال بمعنى الاختصاص نظير الجل للفرس ولكن المولى مالك لذالك بالملك الحقيقى نظير ملك مالك الدابة عليها وعلى ما عليها من السرج و غيره فح جازان ينسب ذالك المال الى كل واحد منهما و من ثم يصح ايضاً ما عنون فى باب البيع من ان النسبة العبد المبتاع هل يكون للمشترى او البايع فقيل بالفرق بين العلم والجهل واخرى يكون لاجل الحيازة اوالتجارة كأن اذن المولى لعبده بالحيازة والتجارة ونحوها من المكاسب ثم حصل العبد بسبب التجارة اموالاً فذالك يكون ايضاً ما لاً مملوكاً للعبد بمعنى ان العبد يكون مالكاً حقيقياً لمثل هذاالمال لا المولى غاية الامر يجوز للمولى تصرفه فى المال لاجل سلطنته على نفس العبد فضلاً عن ماله و من ثم قيل ان العبد و ما فى يده لمولاه نظير ما لوقال عليه السلام للغلام انت ومالك لابيك كما فى الرواية .

و ثالثة يكون اموال العبد من جهة عطاء المولى وجعله الاستقلال على العبد فى المال كأن يجعله المولى مستقلا فى فعله كفاضل الضريبة و نحوه فان مثل ذالك الاموال مال للعبد فيكون مالكاً مستقلاً عليه بحيث لم يجز للمولى التصرف فيه الرابعة يكون بالامور القهرية كالوراثة والوصاية التى سيأتى حكمه .

و المحصل ان فى المسئلة اقوال ثالثها التفصيل بين فاضل الضريبة وارش الجناية و بين غيرهما يكون العبد مالكاً فى الاول دون الثانى و لكن قبل الخوض فى بيان الاقوال وادلتها لابدمن تمهيد مقدمتين احداهما هوالتكلم فى تحقيق العبودية اعلم ان حقيقة العبودية عبارة عن سلطنة الشخص على الشخص الذى ينتزع هوعن استيلائه عليه فاذا استولى الشخص على غيره فيكون المستولى مسلطاً على المستولى عليه بحيث ينتزع من ذالك التسلط يقال له العبودية فيكون العبد مسلطاً عليه نظير ساير الاموال الا انه فرق بين السلطنة على العبد و بينها على

الاموال الاخر بان السلطنة على الاموال يكون من جميع الوجوه بحيث يعبر عنه بملك العين بخلافه السلطنة على العبد فانها يكون من جهة خاصة نظير الاجارة والنكاح والعارية فان السلطنة فى الاجارة يكون من جهة خاصة وهى الانتفاع ولذا يعبر عنها بملك المنفعة و فى النكاح يكون ايضاً سلطنة الزوج على الزوجة من حيث البضع الذى هو جهة خاصة يعبر عنه بملك البضع يعنى ان الزوجة بنفسها مملوكة ومسلط عليها للزوج لكن من جهة البضع لا ان البضع بنفسه مملوك للزوج والا فلابد من رد العوض فى الوطى بشبهة الى الزوج لا الى الزوجة وليس كذالك بل يرد الواطى بشبهة عوض البضع الذى هو مهر المثل الى الزوجة

وبالجملة ان السلطنة فى النكاح ايضاً من جهة خاصة الا انه فرق بين ما نحن فيه وبين الاجارة والنكاح كفرق ماهو ثابت بين الاجارة والعارية فان المستأجر فى الاجارة له سلطنة على عين المؤجرة كالمستعير فى العارية بالنسبة الى العين المعارة الاان للمستأجر استقلال وسلطنة تامة بالنسبة الى سلطنة المستعير ومن ثم يجوز للمستأجر النقل والانتقال فى صورة عدم اشتراط المباشرة بنفسه دون المستعير فانه لايجوز له نقل العين المعارة فكما بين الاجارة والعارية فرق بعد اشتراكهما فى كون السلطنة من جهة خاصة فكذا بين مانحن فيه وبين الاجارة والنكاح لان الاجارة اقوى بالنسبة الى النكاح كما يشهد عليه ترتب الاثار من النقل والانتقال واخذ العوض بالمنفعة المفوتة و نحو ذالك على الاجارة دون النكاح ولكن مانحن فيه اقوى من الاجارة فان السلطنة فيها محدودة اما زماناً او منفعتاً او بكليهما بخلافه مـا نحن فيه فان سلطنة المولى على العبد ليست محدودة بحد ومخصوصة بخدمة خاصة اومنفعة معينة بل عامة بالنسبة الى جميع الخدمات والانتفاعات فح يكون ما نحن فيه واسطة بين الوصفين تاماً و ناقصاً بمعنى كون الملك فيه من جهة خاصة ناقصاً من حيث الخدمة والاطاعة ولكونه

غير محدود بحد وغير مخصوص بمنفعة معينة يكون تاماً فلاجل كونه بين بين كما عرفت و لذالك يعبر عن ذالك بملك الرقبة حتى يكون اشارة الى جهة خاصة مع تعينها يعنى ان الرقبة اشارة الى ان ذالك السلطنة من جهة الاطاعة والخدمة والى ان هذا تام من جهة اخرى ايضاً لما ذكرنا سابقاً من ان الرقبة يعبر بها فى ملك العين ايضاً فيكون العبد مملوكاً من جهة خاصة لامن جميع الوجوه لكونه انساناً وذا نفس ناطقة بخلافه سايرالاموال الذى هو مملوك من جميع الجهات لاجل صلاحيته له فح يكون العبد قبل المملوكية نظيرالحر يعنى كما ان للحر بمقتضى الانسانية صلاحية المالكية فكذا للعبد لاجل كونه انساناً ايضاً غاية الامر ان له زيادة على الحر صلاحية المملوكية ايضاً لاجل عروض وصفه و هو الكفر ضرورة ان المملوكية ليست بمقتضى الانسانية بل مقتضيها هو المالكية لكن اذا عرض الوصف المتقدم فيجعله صالحاً على المملوكية ايضاً فاذا ثبت ان مقتضى الانسانية هو المالكية فيكون العبد ايضاً مالكاً حتى بعد كونه مملوكاً لاجل وجود المقتضى بعد المملوكية ايضاً لانه بعد المملوكية لم يخرج عن كونه انساناً حتى يقال بعدم كونه مالكاً فظهر ان مقتضى الاصل هو المالكية حتى يجيء مانع شرعى عن ذالك .

والثانية ان اموال العبد لايخلوا من اربعة صور لانه تارة يكون من قبيل اللباس ونحوه الذى يجب على المولى اعطائه للعبد لاجل وجوب كسوته ونفقته على المولى ولا شك ان نحو ذالك المال مال للعبد وملك له لكن الملك بمعنى الاختصاص نظير الجل للفرس و اخرى يكون من قبيل ماحازه العبد واكتسبه فيكون ذالك ايضاً مال العبد غاية الامر ان للمولى تسلط فى تصرف ذالك المال كنفس العبد .

وثالثة يكون من قبيل تمليك المولى واعطائه كأن ملّك المولى شيئاً

على العبد وجعله مستقلا فى ذالك كفاضل الضريبة ونحوه فان ذالك ايضاً مال للعبد بحيث لم يجز للمولى تصرفه بدون اذنه و رابعة يكون من قبيل الاضطرارى والقهرى كالوراثة والوصاية بان يكون العبد موصى له بشىء .

فاذا علمت هاتين المقدمتين فنقول ان هنا اقوال قول بالنفى مطلقاً كما عن جماعة من وجوه اولاً بالاصل اى اصالة عدم المالكية فى العبد لان الملك ليس للانسان من حين التولد بل امر حادث فيشك فى حالة العبد فيجرى اصالة العدم و فيه ماعرفت فى المقدمتين من كون الاصل عكساً يعنى ان الاصل هو المالكية بمقتضى الانسانية فكيف يمكن ان يقال الاصل هو العدم وثانياً بانه مملوك فلا يكون مالكاً لان مالكية لغيره فرع مالكية لنفسه وفيه ماقلنا فى المقدمتين من انه مملوك من جهة خاصة فح لاينافى كونه مالكاً لنفسه و لغيره و الا فيلزم عدم كون الاحرار ايضاً مالكاً على شىء لاجل كونها ايضاً مملوكاً و عباداً بالنسبة الى الله تعالى شأنه مع ان اللازم باطل بالضرورة وثالثاً بان ما يكتسبه العبد من فوائد ملك المولى فيكون تابعاً له وفيه اولاً ان ذالك اخص من المدعى و ثانياً انه لاينافى بمالكية العبد بان يكون العبد مالكاً بما اكتسبه و لكن مع ذالك ان يجوز للمولى تصرفه فيه لاجل تسلطه على نفسه فضلاً عن ماله وهذا ليس مثل نماء المال المملوك من جميع الجهات كالدابة التى هى مملوك ونمائها تابع لها ايضاً لعدم قابلية تلك المملوك على المالكية حتى يكون مالكاً على نمائه وفوائده بخلاف ذالك ما نحن فيه فان العبد لكونه انساناً صالحاً على الملك فلا منافاة فى ان يكون العبد مالكاً على نمائه و منافعه مع ثبوت تسلط المولى عليه ايضاً كماقال بذالك القائلين بالاثبات .

ورابعاً لماقيل انه لايعقل ملك المملوك على وجه يختص به دون مولاه لان نفسه وبدنه وصفاته التى من جملتها سلطانه مملوكه اه وفيه ان ذالك لاينافى

لقول القائلين بالاثبات لانهم لايقولون بالاختصاص بل يقولون بمالكية العبد ولكن مع جواز تصرف المولى فى مملوكه ايضاً وايضاً ان مقتضى التعليل هو اثبات مدعى القائلين بالاثبات لانفيه كما لايخفى لان المفهوم من ثبوت تسلط المولى على نفس العبد وصفاته التى من جملتها تسلط العبد على مملوكه هو ثبوت السلطنة والمالكية للعبد بالنسبة الى مملوكه فان تسلط المولى على صفة التى هى سلطنة على ما حازه واكتسبه فرع ثبوتها له فمرجع ذالك يكون عليه لا له كما عرفت .

و خامساً ما عن المختلف من انه لو ملك لماجاز للمولى اخذه قهراً اه و فيه ان ذالك لايفيد عدم الملك بل يفيد عدم الاستقلال يعنى ان العبد مع كونه مالكاً ممنوع عن ماله بدون اذن مولاه نظير المولى عليه والمفلس ونحو ذالك ممن هو من المالكين ولكن لايجز لهم الاستقلال فى التقلب و التصرف ومعلوم انه لايلزم من عدم الاستقلال عدم الملك كما لايخفى .

و سادساً لما رواه محمد بن اسماعيل فى الصحيح عن الرضا عليه السلام سئلته عن رجل يأخذ من ام ولده شيئاً وهبه لها بغير طيب نفسها من خدم اومتاع ايجوز ذالك قال نعم اذا كان ام ولده ولكن لايخفى عليك ان هذه الرواية لاتنافى على القول بالاثبات لان القائل له ايضاً يقول بجواز اخذ المولى شيئاً من امواله لاجل ثبوت تسلطه عليه وعلى ماله فجواز الاخذ لذالك لايدل على النفى كما هو المدعى .

و سابعاً لقوله تعالى **ضرب الله مثلا عبداً مملوكاً لايقدر على شيء و من رزقناه منا رزقاً حسناً فهو ينفق منه سراً و جهراً هل يستوون** بيان الاستدلال بهذه الاية هو ان الوصف فيها وصف كشفى فيكشف عن الانشاء يعنى كأنه انشاء و جعل عدم المالكية فى العبد اصلا ثم يحكم عليه بهذا الوصف

فيكون الجملة الوصفية بمنزلة الاخبار والحكم على عدم مالكيته لاجل السياق والمقام فان سياق الاية بملاحظة ذيلها الذى هو فى خصوص الاحرار الذين مالكيتهم بديهى وكون المقام مقام الحكم و الاخبار عن انشاء عدم المالكية فى العبد ذاتاً يفيد عدم مالكية العبد وفيه ان الاية المذكورة المشتملة على المثل فى قبال قول عبدة الاوثان لانهم قالوا ان العبادة على الاوثان التى هى من جملة مخلوقات الله تعالى ادخل فى التعظيم من العبادة الواقعة على نفس الخالق كما فى الموالى والعبيد العرفية فان الخدمة مثلا على عبد المولى مع انه عبده يفيد تعظيم المولى باعلى درجته كما يخفى.

ثم قال الله تعالى فى ردهم وبيان جهلهم ان مثلى مع الاوثان كمثل العبد والاحرار فى العجز والقدرة بمعنى كون العبيد عاجزاً محضاً و الاحرار قادراً محضاً فكيف يقع القياس والتمثيل بينى وبين الاوثان فعلى هذا كيف يكون الاية دليلا على عدم مالكية العبد بعبارة اخرى ان العجز تارة يكون لاجل عدم الصلاحية رأساً كما فى الجمادات ونحوها فان عجز ذالك لاجل ماذكر واخرى لاجل فقدان الموضوع فهو القدرة كما فى الفقراء و المساكين و ثالثة لاجل المحجورية كما فى المولى عليه والمفلس فح يعلم ان عجز العبد ليس بملاحظة عدم الصلاحية لانه انسان عاقل بل لاجل فقدان الموضوع و اما المحجورية على سبيل منع الخلو فعلى اى تقديرين يكون العبد عاجزاً مادام العبودية بخلافه الحر فانه لم يكن كذالك فمراده تعالى فى هذه الاية هى نفى الاستواء بين العاجز و القادر يعنى كما لاتساوى فيما بين العبد و الحر لكونه عاجزاً مطلقاً اى فى جميع الاحوال والازمان بخلاف ذالك الحر فانه قادر وكذا بين الله تعالى وبين الاوثان لعجزها لاجل عدم الصلاحية فيكون مثل الله تعالى مع الاوثان كمثل العبد والحر فى العجز والقدرة لا فى الخصوصية لان انطباق خصوصية المثل مع الممثل

ليس بلازم فاذا كان المراد من الاية هذا الذى سمعته فلايكون دليلاً على النفى.

والمحصل انه ذهب جماعة الى النفى اى عدم مالكية العبد للاصل ثم ايّدوا ذالك الاصل بالوجوه المذكورة آنفاً و قد عرفت حال الاصل بانه على عكس ماقالوه وحال الوجوه بما ذكرناه فى مقام الرد.

ولقوله تعالى **ضرب الله لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء** فان الاستفهام فيه انكارى يقتضى امتناع الشركة بين الاحرار والمماليك بوجه ولوصح ملك العبد لامكن ذالك قطعاً و فيه ان المفهوم من ذالك هو عدم شركة العبد فى مال المولى وهو مسلم ولكن لايدل ذالك على عدم ملك العبد بشيء مما حازه او اكتسبه وللنصوص التى هى واردة فى خصوص بيع العبد بان العبد اذا بيع وله مال او عنده مال فذالك المال هل للبايع ام للمشترى فقال عليه السلام للبايع الا ان يشترط للمشترى لانه باع نفسه لا ماله تدل على عدم ملك العبد بشيء من الاشياء ولذا قال كونه للبايع او المشترى والافكان للعبد لاللبايع ولاللمشترى كما لايخفى وهكذا باقى النصوص وفيه بعد ظهورها فى ملك العبد كما يظهر من قوله عليه السلام وله مال ان تلك النصوص لاتنافى بما ذكرنا من مالكية العبد لما قلنا من تسلط المولى على ماله ايضاً بجميع التصرفات والتقلبات من البيع ونحوه بل للمولى ان يتملك مال عبده فضلا عن ساير التصرفات.

والمحصل ان من جملة الموانع هو الرقية اعلم انه لاكلام فى ان الرقية مانعة عن الارث فى الجملة وعن المورثية على قول كما سيأتى فاذا مات المورّث وله وراث عديدة الذين كان احدهم الرق فيرثه الوارث الحر دون الرق لوجود المانع وان كان الرق ولداً والحر عماً وخالاً هذا فى صورة وجود الوارث الحر ايضاً واما فى صورة انحصار الوارث على الرق فقط وان وفى التركة على ثمن

رقبته فالمرجع والوارث لهذه التركة هو الرق بلا اشكال غاية الامر يصرف المال في ثمن رقبته و ان لم يف التركة على ثمن رقبته ففيه خلاف ذهب جماعة الى انه يصرف التركة في ثمن الرق فيعتق بمقداره ثم الرق يسرى على الباقى ايضاً فيسعى بعده بالنسبة الى الباقى وذهب جماعة اخرى الى كون المال و التركة التى هى ناقصة عن ثمن الرقبة لبيت المال لا للرق فالعلم بحقيقة ذالك يتوقف على مقدمات .

الاولى فى بيان ان العبد هل يكون مالكاً ام لا فمعرفة ذالك ايضاً موقوف و منوط على معرفة حقيقة العبودية والرقية فنقول ان العبودية عبارة عن سلطنة الشخص على الشخص الذى هو امر انتزاعى ينتزع من الاستيلاء والاحاطة فان الشخص اذا احاط و استولى على شخص فيكون الاول محيطاً و مستولاً والثانى محاطاً و مقهوراً فينتزع من ذالك الاحاطة والاستيلاء السلطنة التى هى عبارة عن العبودية فيكون العبودية عبارة عن سلطنة الشخص على الغير غاية الامر ان سلطنة الشخص على الغير تارة يكون من جميع الوجوه كتسلط الشخص على العقار و الحيوان و نحوها مما له صلاحية المملوكية من جميع الجهات مع عدم منع الشارع عن ذالك ايضاً واخرى ان يكون من جهة خاصة كتسلط الزوج على الزوجة و كتسلط المستأجر على الاجير فان تسلطه عليها لا من جميع الوجوه بل من جهة خاصة وهى البضع و كتسلط المستأجر على الاجير من جهة خاصة و هى المنفعة و من ثم يعبر فى الاولى اى التسلط على الغير من جميع الوجوه بملك العين والمطلق وفى الثانى يعبر بالتعبير الخاص حتى يشار الى نفس الجهة مع تعينها و خصوصيتها كما فى النكاح الذى يعبر عنه بملك البضع وفى الاجارة التى يعبر عنها كما فى عبائر القوم بملك المنفعة حتى يشار الى جهة مع خصوصيتها و ما نحن فيه ايضاً من قبيل القسم الثانى اى التسلط من جهة خاصة و لذا يعبر

عنه بملك الرقبة حتى يكون اشارة الى ان تسلط المولى عبده من جهة خاصة وهى الخدمة لامن جميع الجهات فكأن الرقبة بمنزلة حبل جعله المولى على رقبته اى العبد كما هو المتعارف فى العرف بان يجعلون الحبل على رقبة الحيوان فيكون الرقبة تنزيلاً بمنزلة الشخص لامجازاً بمعنى ان استعمال الرقبة فى الانسان من باب التنزيل كقوله (ص) **على منى بمنزلة هرون** او فلان بمنزلة سلمان فان علياً استعمل فى معناه الموضوع له والمسمى و لكن منزّل بمنزلة هرون من جهة الوصاية والوزارة لا انه استعمل فى معنى هرون مجازاً حتى يكون المجاز مجازاً فى الكلمة وكذا استعمال الرقبة فى معنيها الموضوع له ولكن منزّل بمنزلة الانسان بملاحظة كونها اشارة الى خصوصية و هى الخدمة وكون العبد مسخراً و محاطاً و مقهوراً فى يد المولى لا ان الرقبة استعملت فى معنى الانسان مجازاً بعلاقة الجزء والكل حتى يكون ذالك مجازاً فى الكلمة كما توهم لان علاقة الجزء و الكل ليست بمصحح الاستعمال كما حقق فى الاصول فيكون المجاز فى اعتق رقبة مجازاً عقلياً من باب التنزيل .

بعبارة اخرى ان الرقبة شبهت على نفس العبد و استعملت فى معناها وكذا الرقبة شبهت على الحبل الواقع على عانق الغير و العتق الذى هو عبارة عن فك الرقبة شبهت على حل الحبل ومن ثم عبر عن العبد بالرقبة و جعل وصف العبد الذى هو قوله مؤمنة وصفاً لها فيكون الرقبة مستعملة فى معناها الموضوع له ولكن نزلت منزلة نفس العبد فيكون اسناد العتق الى الرقبة مجازاً عقلا ومجازاً فى الاسناد لا انها استعملت فى معنى العبد بعلاقة الجزء و الكل حتى يكون المجاز مجازاً فى الكلمة لما قلنا ان هذه العلاقة ليست مصححة الاستعمال كما لا يخفى .

و بالجملة ان تسلط المولى على العبد من جهة خاصة و هى الخدمة ولكن لا بالنسبة الى نوع خدمة ومنفعة بل الخدمة بجميع انواعها فيكون مانحن

فيه ملكاً ناقصاً من جهة ما ذكرنا ان تسلط المولى على العبد لا من جميع الجهات بل من جهة خاصة وهى الخدمة ولكن له مع ذالك تمامية ايضاً لاجل عدم كون السلطنة فيه محدودة بخدمة معينة بل تعمّ على جميع انواع الخدمة و الاطاعة بخلاف ذالك الاجارة و النكاح فان السلطنة فيهما ناقصة مختصة من جهة محدوديتها بحد كما مر فى الاجارة من انه لابد من كون المنفعة فيها محدودة اما زماناً او عملا او لكليهما وكذا النكاح الذى سلطنته ايضاً محدودة بنوع خاص و هو البضع فيكون ما نحن فيه جامعاً لكل الوصفين من النقصان و التمامية و من ثم يعبر عنه بفك الرقبة حتى يكون اشارة الى جهتين متناقضتين لان الرقبة يطلق على الملك التام ايضاً فاذا اشتمل مانحن فيه على الملك الناقص والتام كليهما بمعنى انه اذا ثبت كونه ملكاً ناقصاً من جهة تضييق دائرة السلطنة وملكاً تاماً من جهة عدم محدوديتها بنوع خاص فح يترتب عليه آثار الملك التام من جواز النقل والانتقال والوراثة و نحوها و آثار الملك الناقص التى من جملتها اختصاص العتق يعنى ان مانحن فيه لكونه ناقصاً ايضاً يختص عليه جريان العتق بخلافه ساير الاموال من الدار و نحوها فان جريان العتق فيه غير معقول بل المعقول هو جريان الاعراض فيه و فيما نحن فيه لان الاعراض غير العتق فان العتق عبارة عن فك الرقبة لاعن حلها فيكون اخذه العتق بمنزلة ان يلّف الحبل على عانق العبد بان يكون سلطاناً مستقلاً بخلافه الاعراض فانه عبارة عن حل السلطنة اى ازالة الحبل عن عانقه و جعله بلاحبل بالنسبة الى نفس المعروض عنه بحيث يكون مباحاً لغيره اخذه و من ثم يختلف آثارهما ايضاً بان السلطنة تزول فى الاعراض بالمرة بخلافه العتق فان زوالها فيه بتمامها غير معلوم ولذا يرث المعتق عن العتيق و بالعكس فيكون مثل العتق و الاعراض فى كونهما حقيقتين مختلفتين كمثل الفسخ والطلاق يعنى كما ان الفسخ و الطلاق حقيقتان

مختلفتان لاجل كون الفسخ عبارة عن اعدامه اصلاً وكون الطلاق عبارة عن ازالة قيد النكاح مع بقاء العلقة فى الجملة كما يشهد بذالك اختلاف الآثار وكذالك العتق والاعراض .

فعلم مما ذكرنا ان العبودية عبارة عن سلطنة الشخص على الغير بعد ان لم يكن فح يكون العبد قبل كونه مقهوراً و مسلطاً عليه نظير الحر يعنى كما ان الحر اذا اكتسب مالا فيملكه فكذا العبد لاجل اشتراكه مع الحر فى الجهة التى هى سبب لصلوحه المالكية ومعلوم ان الجهة هى الانسانية الموجودة فى كليهما فلا فرق بين العبد والحر فى كونهما صالحاً للمالكية لاجل الانسانية التى هى مقتضية المالكية غاية الامر ان العبد لاشتماله على الوصف الذى هو الكفر يكون صالحاً للمملوكية ايضاً بخلافه الحر فانه ليس بصالح ان يكون مملوكاً لاجل عدم المقتضى الذى هو الكفر فعلى هذا يكون مالكاً كالحر للانسانية الناطقة المقتضية له اى المالكية الا ان يصل الينا دليل .

والمقدمة الثانية فى اموال العبد التى بيده اعلم ان ذالك الاموال على اقسام فان مال العبد تارة يكون من قبيل الالبسة كالعمامة وغيره فان ذالك يصح ان ينتسب الى العبد بان يقال هذا مال وملك له لكن الملك بمعنى الاختصاص نظير الجل للفرس و الا فهو ملك تام للمولى و اخرى يكون بعنوان الحيازة والاكتساب او بالنقل و الانتقال و ثالثة مما ملّكه المولى بنفسه وجعل العبد مستقلاً و مسلطاً عليه ورابعة مما يحصل بامر قهرى كالوراثة والوصاية .

والمقدمة الثالثة فى ان المالك للشىء تارة يكون مع كونه مالكاً مستقلا فى ملكه وسلطنته ايضاً من حيث التصرف والتقلب كما فى المالكين الغير المحجورين من الملاك العقلاء البالغين واخرى ليس كذالك بل يكون مالكاً للرقبة لكن مع ذالك ليس له الاستقلال من حيث التصرف والتقلب بل التصرف حق للشخص

الاخر كالمولى عليه والمفلس و نحوهما ممن هو مالك للرقبة و لكن محجور و ممنوع عن التصرف فيه يعنى ليس بمستقل فى تسلطه حتى يباشر على التصرف بل الاستقلال لغير مالك الرقبه كالولى و الغرماء الذى يتصرف فى نحو ذالك المال و تصرف غير المالك ايضاً تارة يكون بحيث يرجع المنافع و النمائات التى حصلت من تصرفه الى مالك الرقبة لا الى المستقل فى التصرف كما فى المولى عليه فان وليه يتصرف فى ماله و لكن لايمكن للولى ان يرجع المنافع الى نفسه بل يرجع الى المولى عليه الذى هومالك الرقبة واخرى ليس كذالك بل للمتصرف ان يجعل المنافع المتصرف فيه لنفسه و ان يجعل لمالك الرقبة كالغرماء بالنسبة الى المفلس كذالك .

فاذاعرفت تلك المقدمات فنقول اختلفوا فى مالكية العبد وعدمها فذهب جماعة الى عدم كونه مالكاً وذهب جماعة منهم المحقق وصاحب الحدائق وصاحب الجواهر فى آخر كلامه الى كونه مالكاً مط و جماعة الى التفصيل بين فاضل الضريبة وارش الجناية و بين غيرهما مما يكتسبه باسباب الملك اوبامر قهرى على المالكية فى الاولى وعدمها فى الثانى فالقائلين بالنفى مط استدلوا بالاصل اى اصل عدم كونه مالكاً لاجل ان الملك امرحادث حدث بعد فيشك بانه هل يملك على شىء ام لا فالاصل عدمه ثم أيّدوا ذالك الاصل بامور مذكورة فيمامر آنفاً مع انك قدعرفت حال الاصل بانه على العكس اى الاصل هوالمالكية وحال الامور المؤيدة فراجع واستدلوا ايضاً بقوله تعالى **ضرب الله مثلا عبداً مملوكاً لايقدر على شىء ومن رزقناه منا رزقاً حسناً فهو ينفق منه سراً وجهراً هل يستوون** فان وصف العبد بعدم القدرة بمنزلة الحكم على العبد بعدم المالكية لان الوصف هنا وصف كشفى يكشف عن جعل الحكم هوعدم المالكية فى العبد يعنى كأن الشارع جعل وانشاء من حيث الذات عدم المالكية فى العبد فيكشف

هذا الوصف عن ذالك لكونه وصفاً كشفياً بقرينة السياق والمقام وفيه ان تلك الاية فى رد قول عبدة الاوثان فانهم قالوا ان العبادة على العبد ادخل فى التعظيم على المولى كما فى الموالى والعبيد العرفية فكذا بالنسبة الى الله وعباده ومخلوقه فانه تعالى فى ردهم يقول ان مثلى مع الاوثان ليس كمثل المولى وعبده بل مثلى معهم كمثل العاجز والقادر فهذه الآية فى ذالك المقام اى مقام التمثيل لا فى المقام الحكم والاخبار على انشاء عدم المالكية فى العبد ثم قوله على ان اقتضاء الذاتى ادخل اه وفيه ايضاً ان الاقتضاء الذاتى على مالكية العبد كما عرفت مما مر لا على عدمها كما هو مدع المستدلين وايضاً ان المفهوم عن صحيح زرارة الذى يدل على صحة طلاق العبد باذن سيده هو كون العبد محجوراً عن الطلاق ونحوه لاكونه غير مالك كما هو مدعاهم ومعلوم ان المثبتين ايضاً يقولون على محجورية العبد ثم استدلوا النافين مط بالاخبار التى وردت جملة منها فى باب البيع فى خصوص بيع العبد بانه ان المولى اذا باع عبداً وله مال هل يكون ذالك المال للبايع او للمشترى فقال ان اشترط فيكون للمشترى والا فللبايع .

و فى بعض ذالك الاخبار يفصل بين العلم و الجهل يعنى ان كان البايع عالماً فيكون المال له وان كان جاهلا فيكون للمشترى ولكن حمل بعض صورة العلم والجهل على الشرط وعدمها فكيف كان يفهم من ذالك الاخبار ان العبد لايكون مالكاً ولذا يكون المال للبايع فى صورة العلم و للمشترى فى صورة الجهل والا فكان للعبد لا للبايع ولا للمشترى وفيه ان الملك المفهوم من لفظ له مال اما ملك بمعنى الرقبة يعنى ان العبد مالك على رقبة المال وهذا لامعنى له لان الظاهر من الموارد هو ان ذالك المال من قبيل اللباس ونحوه ومعلوم ان مالك الرقبة بذالك المال هو المولى لا العبد الا ان العبد ينتفع عنه نظير لباس الزوجة الذى هو مختص للزوجة ولكن مالك الرقبة هو الزوج او ملك بمعنى

الاختصاص كما هو الاصح يعنى ان المال مال للعبد ولكن بمعنى الاختصاص فيكون ذالك المال مختصاً للعبد ولكن يكون مالك الرقبة هوالمولى فح يكون المال عند بيع العبد اما للبايع و اما للمشترى فكيف يـدّل ذالك الاخبار على عدم مالكية العبد كما هو مدعى المستدلين و جملة من الاخبار التى يستدل بها على النفى مط هوالاخبار الواردة فى باب الزكواة فى خصوص العبد ان فى يد العبد مال هل زكواة ذالك المال على المولى اوعلى العبد فقال (ص) لايكون الزكواة لاعلى المولى لان المال لم يصل اليه ولا على العبد لانه ليس للمملوك فيهم من الجزء الاخير عن الرواية الذى هوقوله ليس للمملوك ان العبد لايكون مالكاً والا فلم يقل كذالك وفيه ان المراد من عدم وصول المال الى المولى هو عدم كون ذالك المال ملكاً للمولى يعنى لم يجعله المولى ملكاً له لما قال بعض وهوشيخ جعفر كبير على ماحكى عن الاستاد ان للمولى سلطنة على التصرف فى مال عبده وعلى التملك بان يملك مال عبده لنفسه وان المراد من نفى كونه للمملوك هو نفى الاستقلال يعنى ان العبد وان كان مالكاً للرقبة و لكن ليس له الاستقلال فى ماله مع ان وجوب الزكواة مشروط على الاستقلال ايضاً لمامر فى المقدمات من ان المالك تارة يجتمع له الملك بمعنى الرقبة و الاستقلال كليهما كما فى العاقل البالغ الغير المحجور فانه مع كونه مالكاً للرقبة مستقل فى ملكه وسلطنته واخرى لايجتمع بل يكون مالك الرقبة ولكن ليس له الاستقلال فاذا لم يكن له استقلال فلم يجب عليه الزكواة لاجل لـزوم الاستقلال و ملك الرقبة كليهما فى وجوب الزكواة فالمنفى هنا هـو الاستقلال لا الملك بمعنى الرقبة حتى يكون ذالك الاخبار دليلا على المنفى كما لايخفى .

و جملة اخرى ايضاً من الاخبار التى استدل النافون على النفى مطلقاً هوالاخبار الواردة فى باب الوصية .

منها صحيح عبدالرحمن بن الحجاج عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئلنى ابوعبدالله عليه السلام الى ان قال هات قايسنى فقلت انا اقايسك فقال عليه السلام لتقونى بأشد مايدخل فيه من القياس فقلت له رجل ترك عبداً لم يترك مالاً غيره و قيمة العبد ستمأة درهم و دينه خمسمأة درهم فاعتقه عند الموت كيف يصنع قال عليه السلام يباع العبد فيأخذ الغرماء خمسمأة درهم و يأخذ الورثة مأة درهم فقلت اليس قد بقى من قيمة العبد مأة درهم من دينه فقال عليه السلام بلى قلت اليس للرجل ثلثه يصنع به مايشاء قال عليه السلام بلى قلت اليس قد اوصى للعبد بالثلث من المأة حين اعتقه فقال (ع) ان العبد لا وصية له انما امواله لمواليه الى قوله ويكون له السدس فانهم يستدلون بقوله لاوصية له على عدم مالكية العبد فلوكان العبد مالكاً لم قال لا وصية له لان الوصية فرع المالكية فان المراد من الوصية هو كون العبد موصى له ومعلوم ان كونه موصى له فرع كونه مالكاً فقوله عليه السلام لاوصية له قرينة على ان المفهوم من العتق هو كونه موصى له لان المفروض هو ان الميت قد اعتق عبده فكأن المولى من عتقه العبد عند موته اوصى لعبده قيمته ولذا يقول لاوصية له والا ليس فى مورد السؤال هو ان المولى اوصى لعبده .

والحاصل ان النافين استدلوا على مدعاهم بقوله لاوصية له كما عرفت وفيه ان المراد من نفى الوصية للعبد ليس هو عدم كونه مالكاً بل المراد ان نفوذ الوصية للعبد ليس على الاطلاق بل له حد وميزان فما دام لم يصل الى الحد لم ينفذ الوصية له كما يدل على ذالك اخبار اخر التى تدل على ان نفوذ الوصية للعبد محدود بحد شرعى مادام لم يتحق الوصول الى ذالك الحد فلا يكون الوصية نافذاً لاعلى ان العبد لايكون له الوصية لاجل كونه عدم كونه مالكاً كما توهم .

منها الصحيح اذا ملك المملوك سدسه استسعى وغير ذالك من الاخبار التى بعد كونها فى مقام الضابطة يدل على ان الحد لنفوذ الوصية للعبد هو ملكه السدس بل بعد التأمل يقال ان ذالك الاخبار تدل على مالكية العبد لاسيما هذا يصح الوارد فى مقام الضابطة تدل على مالكية العبد كما يقول ان المملوك اذا ملك سدسه اه .

ومنها رواية حسن بن صالح التى تدل ذالك ايضاً على ثبوت الحد لنفوذ الوصية له فكيف كان يستفاد من السئوال والجواب الواقع فى رواية عبد الرحمن بن الحجاج احكام عديدة منها سلطنة الميت بالنسبة الى ثلثه يضع به كيف شآء واراد فكذا بنفوذ الوصية فى الثلث لاغير ومنها كون منجزات المريض من الثلث ايضاً لامن الاصل كما وقع الخلاف فى ذالك بين الفقهاء و منها ثبوت الحد لنفوذ الوصية للعبد الذى هو ملكه السدس ومنها صرف المال الموصى به للعبد فى ثمن رقبته فى صورة الوصول الى ذالك الحد ومنها ثبوت الفرق بين نمائات الحاصلة من كسبه و بين الاموال الحاصلة للعبد من الخارج كالوصية وغيرها بان المولى له التسلط فى منافع العبد التى هى تحصل من تجارته ونحوها بان يتقلب ويتصرف فيها كيف شاء بخلافه الاموال الحاصل له من الخارج فانه ليس للمولى ان يتصرف فيها وليس للعبد ان يكون واسطة فى وصول ذالك الى المولى لانسداد باب ذالك شرعاً بل تصرف هى من ثمن رقبته ومنها انعتاق باقى اجزائه لاجل السراية ولكن لامجاناً بل استسعى بالنسبة اليه ومنها انه ظهر من ذالك المقايسة بطلان القياس بان ليس للعقل سبيل فى استنباط الاحكام بالنسبة الى جميع المراحل الا مرحلة التنجز فان العقل له مدخل بالنسبة اليها بان يدرك الثواب والعقاب هذا تمام المرام .

ولكن بقى الكلام فى علاج التعارض الذى هو يعلم ظاهراً بين رواية

عبدالرحمن بن الحجاج و بين رواية حسن بن صالح فان رواية الاولى تدل على ان التحديد فى نفوذ الوصية للعبد هو السدس بخلافها رواية حسن بن صالح فانها تدل على انه ثلاثة ارباع فهل هى الا التعارض فعلاج التعارض لايمكن لاجل كونهما صحيحاً ايضاً من حيث السند و الدلالة الا بترجيح رواية عبدالرحمن الحجاج على الاخرى من جهة تعدد الطرق فى نقلها بخلافه رواية ابن صالح فانها منقولة بطريق واحد فيتطرق فيها احتمال الاشتباه من الراوى دون رواية عبدالرحمن فان تتطرق احتمال الاشتباه فيها بعيد بل العبد داخل لتعدد الطرق و لتأييده باخبار آخر ايضاً فلابد ان يحمل رواية ابن صالح على الاشتباه والا فلايمكن علاج التعارض بنحو آخر كما لايخفى على الفهيم ثم النافون استدلوا ايضاً بان العبد اذامات فيكون ماله لمولاه بالملكية لا بالوراثة فلوكان العبد مالكاً لم لايكون ماله لمولاه بالوراثة مع ان الاجماع والاخبار قائم على ذالك بالملكية لا بالوراثة فيكشف ذالك الحكم عن عدم مالكية العبد والا لكان ماله لمولاه بالوراثة لا بالملكية و فيه انه لااحتياج فى كون مال العبد للمولى على الوراثة لاجل بقاء العلقة السابقة بين العبد و مولاه بعد الموت ايضاً فلا يكون الموت قاطعاً لهذه العلقة بمعنى ان العلقة وهى العبودية والمولوية كما كانت فى حال الحيواة بحيث كان للمولى ان يتصرف لاجل هذه العلقة فى مال عبده فكذا بعدالموت كان للمولى ان يتصرف فى مال العبد بل ان يتملك لاجل عدم زوال هذه العلقة بموت العبد فح يكون مقتضى العلقة المذكورة كون مال العبد لمولاه بالملكية لابالوراثة فذالك لاينافى بمالكية العبد .

و معلوم ان الموت لا يكون مزيلا للعلقة فكما ان العلقة الزوجة بين الزوج اوالزوجة لاتزول بموت الزوج قبل انقضاء عدة الوفاة بل باقية ولذا لو احى الله الزوج فيكون الزوج مسلطاً على زوجته بدون ان يعقد عقداً جديداً وليس

ذالك الامن جهة بقاء العلقة السابقة الى انصرام العدة و اما بعد الموت و بعد الانقضاء فتزول لانتفاء الموضوع وخلو المحل و ان العلقة المالكية والمملوكية بين الاحرار وامواله بمجرد موت المالك لاتزول بل باقية بعد الموت حتى يستقر ملك الورثة من حيث تحقق التقسيم والالو بعث الميت بعد موته وقبل استقرار امر التركة لكان مالكاً و متصرفاً على امواله ايضاً و ليس هذا الا من جهة عدم زوال العلقة بمجرد الموت و الا لما كان كذالك و اما بعد القسمة فتزول العلقة لاجل خلو المحل و الموضوع فكذا مانحن فيه فاذا بقيت العلقة بعد موت العبد ايضاً كماهو المفروض لكان ماله للمولى بالملكية لابالوراثة من جهة عدم الاحتياج الى الوراثة فى صورة بقاء العلقة فذالك الدليل لايفيد مدعاهم لعدم تنافى ذالك على القول بمالكية العبد كما لايخفى .

ثم استدلوا ايضاً على مدعاهم بالخبر الخاص الذى يدل على ان العبد نفسه وماله لمولاه فلايجوز له تحرير ولاكثير عطاء ولاوصية الا ان يشاء سيده فهذا يدل على عدم مالكية العبد والا لم يقل بعدم جواز تحريره وعطائه و وصيته وفيه اولا ان صدر الخبر يفيد عكس المدعا كما يفهم من قوله و ماله اه و ثانياً لاينافى ذالك بمالكية العبد لان المفهوم من الخبر هو عدم استقلاله فى تصرفات ماله بدون اذن مولاه لاعدم المالكية والقائلون بالاثبات ايضاً يقولون بعدم استقلال العبد فى تصرفه بدون اذن المولى وذالك غير المالكية كما لايخفى .

واستدلوا ايضاً برواية تدل على انه يجوز للمولى بعد نكاح امته لعبده ان يفرق بينهما بالطلاق فلو كان العبد مالكاً على شيء من الاشياء لكان التفريق فى يده لا فى يد المولى و الطلاق من جملة الاشياء ايضاً فيظهر من ذالك عدم مالكيته وفيه ايضاً ماعرفت سابقاً من ان المفهوم من نحو ذالك الاخبار هو عدم استقلال العبد فى اموراته من حيث منافات استقلاله بمقتضى عبوديته و مولوية

المولى لاعدم مالكيته كماهو المدعى والقائلون بالاثبات ايضاً قالوا بذالك فاين هذا من ذالك فافهم .

واستدلوا ايضاً بطوايف اخبار وارادة فى خصوص الوصية للمكاتب الذى لم تعتق كله فقضى امير المؤمنين (ع) فيها بنفوذ ذالك الوصية بمقدار نصيب حريته ولكن بالنسبة الى نصيب العبودية لم تنفذ الوصية فلو كان العبد مالكاً لما كان الامر كذالك اى لم يقل عليه السلام بنفوذها بمقدار حريته بل قال بنفوذها له مط وفيه اولا بانا نقول ان قضاوته عليه السلام بذالك لعل لاجل عدم وصول الوصية الى حد الثابت شرعاً بقرينة ساير الاخبار لنفوذ الوصية للعبد كمامر وثانياً ان غرض الموصى هو استقلال العبد فى ملكه الموصى به مع ان المعلوم هو عدم الاستقلال له بل الاستقلال لمولاه فح لو نفذت الوصية للمكاتب مط ولو بمقدار عبديته ايضاً ليلزم ان يكون العبد واسطة فى وصول المال الى المولى من الخارج وقدمر انه لايكون واسطة فى ذالك لانسداد باب نحو تلك الواسطة شرعاً ويلزم ايضاً خلاف غرض الموصى لان غرضه هو الاستقلال من العبد فى ملكه الموصى به مع ذالك غير ممكن لاجل كونه محجوراً شرعاً فبناء على ما ذكرنا كيف تدل ذالك الاخبار على مدعاهم على ان ذالك الاخبار ليست من قبيل النصوص مع ان النصوصية لازمة فى الدليلية ومع ان مقتضى الاصل كماعرفت سابقاً هو المالكية الا ان صدر دليل آخر على خلافه و ليس فليس و مضافاً الى الاصل لنا ادلة على المالكية .

منها رواية وردت فى خصوص مالو قال المولى لعبده انت حر ولى مالك فلو لم يكن العبد مالكاً لم يكن كذالك والا فيلزم اللغوية .

و منها مجعولية الكتابة للعبيد كما يظهر من الاخبار الكتابة الواردة فى خصوص مكاتبة المولى لعبده بان يكاتب المولى على عبده فقال لو رددتنى

خمسة دراهم مثلا لاعتقك فيكشف ذالك عن مالكية العبد بان يكون العبد مالكاً بشيء حتى يؤدى شيئاً من ماله عوض عتقه فلو لم يكن مالكاً بشيء فيلزم فى صورة الكتابة اجتماع العوض والمعوض فح يلزم ان يكون تشريع الكتابة وجعلها غلطاً ولغواً وهو كماترى

و منها كون فاضل الضريبة للعبد فى صورة ان يقدر المولى لعبده من منافعه وكسبه شيئاً لنفسه والباقى الفاضل له فلو لم يكن العبد مالكاً فلاثمرة فى ذالك التقدير والضرب بل يكون لغواً وكذا المهابات بان يقول المولى لعبده منافع تجارتك يوم لى ويوم لك .

ومنها ورود الاخبار فى خصوص عطاء المولى شيئاً لعبده عوض ما اخافه اوضربه حتى يرغب العبد ويميل الى عفو المولى كما يدل على ذالك الاخبار المذكورة المروية عن الصادق عليه السلام بل يظهر عن ذالك الاخبار زيادة عن ملك العبد على ما اعطاه المولى لاجل دفع عقوبة الاخافة والضرب و نحوه استقلال العبد فى ملكه ذالك العطاء بحيث لم يجز للمولى تصرفه فى نحو ذالك المال للعبد بدون اذنه ورضاه .

فظهر مما ذكرنا من الادلة مالكية العبد مط فيكون ما نحن فيه ايضاً كذالك بمعنى ان العبد فيما نحن فيه وهو امر الوصية ايضاً يكون مالكاً غاية الامر ان المال فيه تمحض تمحضاً وضعياً شرعياً نظير المستطيع فان مقدار المال للحج تمحض شرعياً لاداء الحج فى كونه مصروفاً فى ثمن رقبته لاغير لاجل اهمية العتق فى نظر الشارع ولذا اعتق اولا فان بقى شيء زايد فيكون له ثم ان بعضاً حمل ذالك الاخبار الدالة على مالكية العبد على التقية ولكن قال صاحب الجواهر بان حملها على عدم المالكية اولى لاجل قول ابى حنيفة عليه ماعليه على عدم الملك و معلوم ان التقية بالنسبة الى ابى حنيفة اشد ملحوظاً عن غيره من العامة و لكن

لايخفى مافيه لان الاخبار بمثل هذا القيل والقال من الحمل على التقية ونحوها لايسقط عن الاعتبار بل يستدل بها .

وحصل مما ذكرنا كله مالكية العبد بلا كلام فيه كما هو المختار وانما الكلام فى وارثية العبد ومورثيته بمعنى هل يكون العبد وارثاً ومورثاً ام لا قال الشهيد ره فى المسالك بما حاصله ان العبد لايكون وارثاً ولامورّثاً اوما عدم كونه وارثاً مضافاً الى وجود النص فلتعليل ان العبد لايملك شيئاً من مورّثه الميت فلوورث لكان ماله الموروث لسيده مع ان السيد اجنبى بالنسبة الى الميت فتوريث الاجنبى عن مثله غير معقول فلايرث العبد لذالك اى الاجنبى فح يكون مبنى الشهيد ره فى عدم ارث العبد هو عدم كونه مالكاً .

و قد عرفت من المقدمات التى اسلفناها ان العبد يكون مالكاً فتعليل الشهيد ره لاوجه بل الوجه هو وجود النصوص فيكون عدم وارثيته من باب التعبد من دون الاحتياج الى التعليل لان عدم ارث العبد يحتمل ان يكون لاجل مانعية رقيته او عدم كونه وارثاً لعدم مالكيته او يكون لاجل حاجبية الوراث الاحرار ومعلوم ان الاول ليس بصحيح على مايظهر من الاخبار والفروعات لان الرقية لو كانت مانعة عن ارثه فلابد ان يكون مال موروث العبد فى صورة انحصار الورثة عليه لبيت المال مع ان الاخبار والاجماع قائم بان المال فيها للعبد مع الصرف فى ثمن رقبته وكذا الاحتمال الثانى بناءً على ماعرفت سابقاً فبقى ان جهة عدم ارث العبد هو جعل الشارع وجود سايرالورثة الاحرار حاجباً عن العبد و من ثم لولم يكن وجود الورثة الاحرار ليرث العبد عن مورّثه فاذا بطل احتمال الثانى الذى هو مبنى لقول الشهيد فيبطل تعليل المذكور فى عدم ارث العبد ايضاً فيكون عدم ارثه تعبدياً لاجل النصوص المذكورة فى المسئلة وهو قوله عليه السلام لايتوارثان اى الحر والمملوك ونحوه ومعلوم ان ذالك النصوص يدل على نفى تكرر الوراثة

بينهما بقرينة هيئة التفاعل لاعلى نفى اصل المادة والا فلابد ان يقول فيه لاوراثة بينهما فيكون المعنى انه لايتكرر الوراثة بينهما بمعنى ان يرث كل واحد من الحر والعبد على الآخر بل يرث احدهما عن الآخر بدون الآخر عن ذالك فيكون المعلوم والثابت من هيئة التفاعل هوارث احدهما فى الجملة اى بدون التعين ثم ذالك عيّن فى خبر آخر بانه قال عليه السلام لايرث العبد على الحراه فيعلم من ذالك ان احدهما الوارث هو الحر والآخر الغير الوارث هو العبد .

وبالجملة ان المعلوم من ذالك الاخبار هو عدم كون العبد وارثاً واما عدم كونه مورّثاً ايضاً فلايعلم من الاخبار يعنى لايدل ذالك النصوص عليه فالحاصل قال الشهيد ره انه لايرث لاجل النصوص والتعليل المذكور وقد عرفت حال تعليله ولايورث اى لايكون العبد مورّثاً ايضاً اما على القول بعدم الملك فواضح لاجل عدم الموضوع و هو المال بل لامعنى فى ان يقال ان العبد ليس بمورّث و فيه ما عرفت من المقدمات من كونه مالكاً واما على القول بملكه فلاجل كون ملك العبد غير المستقل بحيث اذا ازالت رقبته عن ملكية المولى بالموت نظير البيع فيكون تمام ماله للمولى فح لايبق للعبد شيء حتى يكون مورثاً وفيه مالايخفى فساده لان المراد من قوله ان ملك العبد غير مستقر ومستقل ان كان هو منافعه فليس بصحيح لان منافعه للمولى لاللعبد حتى يكون ملكه غير مستقر كما مر تفصيل ذالك سابقاً فى خصوص تقسيم اموال العبد وان كان هو الاموال الحاصل للعبد من الخارج بسبب الوصية و نحوها فقد عرفت ان ذالك المال مال للعبد وملكه عليه مستقراً ايضاً غاية الامر تجويز للمولى ان يتصرف فى ماله بل بعض ذالك المال الحاصل له من الخارج من فاضل الضريبة ونحو ذالك مما اعطاه المولى على العبد عوض دفع عقوبته واخافته و نحوها مال للعبد وله استقلال فيه بحيث لايجوز للمولى التصرف فيه بدون الاذن فح كيف يمكن ان يقال باطلاق عدم استقرار ملك العبد

حتى يستدل بذالك على عدم كونه مورّثاً كما عن الشهيد وصاحب الجواهر بل قال صاحب الجواهر ان الاخبار وافية على عدم كونه مورّثاً ايضاً مع انك عرفت ان وفاها ودلالتها فى خصوص عدم وارثيته لاغير فكيف كان ظهرلك مما ذكرنا فساد قول الشهيد .

والحاصل ان الكلام فى مقامين الاول فى خصوص وارثية العبد فنقول ان الاخبار صريحة فى عدم كونه وارثاً بلا كلام فيه و انما الكلام فى ان ذالك الاخبار الدالة على عدم ارثه هل هو تعبد صرف بدون الابتناء على مبنى آخر لابل او مبتنى بمبناء آخر وهو عدم مالكية العبد فنقول ان ذالك تعبد محض بدون ملاحظة شيء آخر وهو عدم المالكية لما ظهرلك من المقدمات مالكية العبد ولكن الشارع انسد باب وراثة العبد وان كان مالكاً لا ان عدم وراثته متفرع على عدم مالكيته حتى يقال انه لايكون وارثاً لعدم كونه مالكاً ثم ان الرقية مانعة عن ارث العبد اوحرية سايرالوارث الاحرار حاجبة عنه فعلى التقديرين لوانعتق العبد قبل قسمة التركة بين سايرالوراث الاحرار ليرث واما بعدالقسمة فلايرث نظير تحقق الاسلام قبل القسمة او بعدها ولو انعتق العبد مع كون الوارث الحر واحداً فيكون ذالك ايضاً نظير الاسلام فى صورة كون وارث المسلم واحداً .

والكلام فيه كالكلام هناك فراجع اليه و كذاالكلام بناء على التقديرين ايضاً فى ان المرادعن الورثة الاحرار الذين لاجل وجودهم يمنع العبد عن الارث هل هوالاحرار الاقارب ام لابل مطلق الوراث الاحرار حتى ضامن الجريرة وولاء العتق فيه خلاف قال بعض بأن العبد ممنوع عن الارث بسبب وجود وارث حرغيره وان كان ذالك الوارث الحر بعيداً من المورّث من جهة النسب كضامن الجريرة ونحوه ولكن دون الامام عليه السلام وقال بعض بانه ممنوع عن الارث لوجود الوارث الاحرار لكن لامطلق الاحرار حتى يشمل على ضامن الجريرة ونحوه

بل الاحرار الاقارب ولو كان من الطبقة الثالثة ولو كان للميت ولد وهو العبد وعم وخال وهو حر فيرثه ذالك البعيد الحر دون ولد الذى هو القريب واما لو كان للميت ابن وهو العبد وضامن الجريرة وهو حر فعلى القول الاول يرثه الضامن الجريرة لكونه حراً دون الابن لكونه عبداً فعلى القول الثانى يرثه ابنه لا الضامن الجريرة لاجل عدم كونه من الاقارب مع ان اللازم فى منع العبد هو وجود الاحرار الاقارب لا المطلق ولكن الاقوى هو قول الثانى لرواية فضل بن الثابت قال **مات مولى لعلى عليه السلام فقال انظروا هل تجدون له وارثاً فقيل له ان له ابنتين مملوكتين باليمامة فاشتراهما من مال الميت ثم دفع اليهما بقية الميراث.**

فان هذه الرواية تدل على ان العبد ممنوع عن الارث فى صورة وجود الوارث الاحرار الاقارب لا مطلق الوارث الاحرار ولذا قال عليه السلام وامر بوجدان الوارث الاقارب و الا فهو عليه وارث له لاجل ولاء العتق و مع ذالك اعطى مال الميت على المملوكتين لاجل عدم وجود وارث حر غيرهما للميت الا نفسه الذى هو عليه السلام وارث من جهة السبب و لكن ليس من الاقارب و لذا اعطى مال الميت على المملوكتين بعد عدم وجدان وارث حر من اقاربه فهذه الرواية وان احتمل فيها ان عطاء الامام مال الميت اليهما لعل ان يكون مجاناً من ماله لا ان يكون من باب كونهما وارثين حتى يكون مدلة على المدعى و لكن يدفع هذا الاحتمال بقرينة رواية التى هى عنه عليه السلام ايضاً وهى انه قضى على فى الرجل يموت و له ام مملوكة وله مال ان تشترى امه من ماله ثم يدفع اليها بقية المال اذا لم يكن له ذو قرابة لهم سهم فى كتاب الله فتلك الرواية الاخيرة قرينة على ان مضمون الرواية الاولى موافق للمدعى فيثبت ان الاقوى هو الثانى لانه (ع) فى قوله الاخير اذا لم يكن له اى للميت ذو قرابة لهم اه يفيد تعليق اشتراء المملوكة و دفع بقية الميراث اليها على عدم وجود وارث حر قريب و رحم لا على عدم

وجود مطلق وارث حر ولو لم يكن من الاقارب كضامن الجريرة ونحوه والالكان هو عليه السلام وارثاً عليه بدون الامر على وجدان الوارث للميت كما لايخفى على له ادنى تجربة وذوق فافهم .

وبالجملة انه قد ظهر من الاخبار حاجبية الاحرار الاقارب لامطلق الاحرار ولو من غير الاقارب كضامن الجريرة وولى المعتق كما يصرح على ذالك رواية الفضل المذكورة آنفاً لان الاخبار الاخر فى المسئلة وان كانت مطلقة و لكن تلك الروايتين المذكورتين آنفاً مقيدتان وصريحتان فى كون الاحرار الاقارب حاجباً عن ارث العبد لا مطلق الاحرار و يظهر ايضاً من ذالك الاخبار ان حرية الاحرار حاجبة ولذا يرث العبد فى صورة عدم وجود وارث حر بلاخلاف فيما اوفى المال المورّث على ثمن رقبته ولكن على خلاف فيما لم يفى التركة على ثمن رقبته و امالو كان رقيته مانعة عن ارثه لمايرث العبد مطلق اولو فى صورة الانحصار والوفاء اى فى صورة الورثة على العبد مع وفاء المال على ثمن الرقبة مع انه لا خلاف فى ارثه فى تلك الصورة المذكورة وجه ظهور ذالك من الاخبار هو الحكم باشتراء المملوك اولا وعتقه ثانياً وارثه بقية المال ان كان ثالثاً ومعلوم ان التركة يكون مال العبد بمجرد موت مورثه ومن ثم يحكم على اشترائه و الا لما يعقل الاشتراء ح اى حين عدم كون التركة مالاً للعبد لاجل ممانعة رقيته كمالايخفى.

غاية الامر ان هذه التركة تمحضت تمحضاً وضعياً من الشارع فى صرفها على ثمن رقبته اولا ثم يرث بقيتها لاجل اهمية العتق فى نظر الشارع فثبت ان الحرية حاجبة لا ان الرقية مانعة عن ارثه للنصوص الواردة فى المقام بل الحرية حاجبة فافهم .

منها رواية ابن ابى طلحة عن ابى عبدالله عليه السلام فى رجل مات وترك مالا كثيراً وله ام مملوكة واخت مملوكة و لكن قال بعض ان فيها خدشة من

جهتين اولا انها بين الام والاخت فى الحكم مع ان ذالك ينافى بترتب الارث لان الاخت من اهل الدرجة الثانية والام من اهل الدرجة الاولى فالاخت لايرث مع وجود الام وثانياً باشتمالها على تفكيك الضمايرفان الضمايركلها يرجع الى الام والاخت ولكن فى قوله موالى ابيها يرجع الى الميت والاخت مع ان التفكيك لايصدرعن المعصوم فلاجل الجهتين المذكورتين حملوا الرواية على التقية اوجعلوا الواوبمعنى اوثم جعلوا مرجع الضمير فى قوله موالى ابيها هوالابن و الاخت وجعلوا ايضاً مولى الاب ولى معتق على الاخت والام بواسطة الاب والابن ولذا قال يرثهما مولى الاب ولكن المختار هوان قوله ابيهما فى قوله موالى ابيهما غلط من الناسخ بل الصحيح هو لفظ ابن فيكون العبارة موالى ابنهما فح يصح الكلام بدون التفكيك لان الابن الميت ح يكون عبداً حين موته وله مال ولكن للمولى سلطنة ان يتصرف فى ماله فاذا مات الابن فيرثه الام اوالاخت ثم اذا ماتت ذالك الام اوالاخت فيرثها مولاها لاجل كونه ولى معتق بالنسبة اليهما بواسطة عتقهما من ماله الذى للمولى سلطنة ايضاً فى تصرفه فكأن عتقهما يكون من مال مولى الابن فعلى هذا يستقيم الرواية .

فكيف كان ظهر من هذه الاخبار ان الحرية حاجبة لا ان الرقية مانعة فيرث العبد فى صورة عدم وجود وارث حر فيصرف المال الموروث فى ثمن رقبته هذا فى صورة وفاء التركة على ثمن رقبته واما فيما لم يفى التركة على ثمنها ففيه خلاف قيل كما نقل ذالك الخلاف فى المسالك فراجع اليه والا فيما ذكرنا هنا حاصله قول بالفك بمقدار التركة وبالنسبة الى الباقى استسعى العبد كما يدل عليه من النصوص ايضاً وقيل بعدمه كماهو المشهور يعنى ان التركة اذا لم تف على ثمن الرقبة اما لاجل تعدد العبد واما لاجل نقصها بحيث زاد عنها قيمة العبد فالمشهور قالوا بعدم الانعتاق ح لاجل ان العتق والانعتاق على خلاف الاصل فيكتفى فى خلاف

الاصل على مـورد اليقين فهو صورة وفاء التركة عليه و قـال بعض بـالانعتاق ح ايضاً بمقدار وفاء التركة بدليل اذا امرتكم بشيء ونحوه هذا الكلام في صورة كون العبد واحداً واما في صورة التعدد كأن وفاء التركة بجميع العبيد على ثمن رقبتهم مستوعب فينعتق كلهم بلا اشكال فان لم تف على ثمن العبيد الموجودين فعلى قول البعض ينعتق كل واحد منهم بمقدار نصيبهم فعلى الاشهر لاينعتق احد منهم لان الوارث ح يكون هو المجموع من حيث المجموع لاكل واحد واحد ومعلوم ان التركة لاتف على المجموع فلاينعتق احد منهم ح ولكن لايخفى مافي هذين القولين لانا ذكرنا سابقاً من ان الميزان والقاعدة في انعتاق العبد هو ملكه السدس فح ينظر الى ان العبد وان كانوا متعدداً ان كان مالكاً على سدسه فينعتق ثم يرث بقية المال و الا فلاسواء كان العبد واحداً ام لا بمعنى ان التركة اذا وفت على سدس قيمة العبد فينعتق والا فلا فالميزان هذا الذى ذكرنا كمايدل على ذالك رواية وهي قوله اذا ملك المملوك سدسه اه لا ما ذكره الاشهر من ان الوارث في صورة تعدد العبد هو المجموع لاكل واحد واحد فان الامر ليس كذالك لان الوارث هو كل واحد واحد لكن بملاحظة الميزان المذكور بمعنى يلاحظ نصيب كل واحد منهم بثمنهم فان وفى نصيب كل واحد منهم على ثمن كل واحد منهم بالميزان المذكور فينعتقون كلهم والا فلا بل ينظر ح ان كان للميت وارث آخر من ساير الطبقات فيكون المال له والا فللامام عليه السلام وان وفى نصيب واحد منهم على ثمنه بماذكر دون نصيب آخر فح يرث ذالك الواحد بعد انعتاقه بقية المال لعدم المانع واما الاخر فلا لاجل المانع وهو العبودية ولاماذكره هذا البعض من انعتاقهم بمقدار النصيب بـدون ملاحظة الميزان لما ذكـرنـاه من الميزان والقاعدة .

والمحصل مما ذكرنـا ان انعتاق العبد فيما نحن فيه من جهة الوراثة

فلا بد ان ينعتق العبد اولاً ثم يرث بقية المال والاى وان لم ينعتق فاما ان يكون مالكاً مستقلاً على التركة واما ان يكون واسطة بينهما وبين المولى بان تكون التركة بواسطته مالاً لمولاه مع ان ذالك الامرين كليهما واضح الفساد اما الاول فلمنافاته المقتضى العبودية والمولوية لان مقتضاها هو عدم الاستقلال للعبد فى جنب المولى بل الاستقلال للمولى وان العبد محجور كما مر واما الثانى اى كون العبد واسطة بين التركة والمولى فلانسداده شرعاً بمعنى ان الشارع انسد باب ذالك الامر من كون تركة مورث العبد بواسطته لمولاه لما عرفت فيما مضى من ان الاموال الحاصلة للعبد من الخارج مختصة للعبد بحيث لا مدخل للمولى بان يتصرف فيها الا باذنه فح لابد من ان ينعتق العبد حتى يرث بقية المال ثم انعتاقه لايخلو اما ان يكون بعنوان التبعيض كأن يكون بعضه حراً لاجل وصول التركة على الميزان الذى بيناه واخترناه وبعضه الآخر عبداً من جهة قصور التركة عن تمام ثمنه كما هو المفروض واما ان ينعتق كله بعنوان السراية بان يسرى عتقه الى جميع اجزائه ولكن مجاناً واما ان ينعتق كله من جهة السراية و لكن لامجاناً بل بالسعى بالنسبة الى الباقى و الاول بديهى البطلان لاجل تنافيه بالاخبار الواردة فى باب المكاتبه الدالة على اختصاص التبعيض للعبد المكاتب بمعنى ان تبعيض العبد يكون فى المكاتبة لاغير ومعلوم ان ما نحن فيه ليس من قبيل الكتابة حتى يكون مبعضاً و كذا الثانى من جهة تنافيه بقاعدة الضرر لان انعتاق العبد مجاناً ضرر على المولى وهو منفى فى الدين كما يدل عليه قوله لاضرر ولاضرار فتعين الصحة للشق الثالث وهو انه ينعتق كله و لكن استسعى بمقدار النقصان كما يدل على ذالك النصوص .

منها قوله اذا ملك المملوك سدسه استسعى واجيز ثم لافرق فى ذالك بين الوراث من كونهم اباً واماً واختاً واخاً او كونهم من غير الاقارب كالزوجة

والزوج لما عرفت من ان انعتاق الوارث العبد من حيث الوراثة على وفق القاعدة والنصوص فح لايفرق بين الوراث كونهم وارثاً نسبياً او وارثاً سببياً وماذكرنا هذا من عدم الفرق بين الوراث احد الاقوال فى المسئلة .

والقول الثانى هو انحصار عتق العبد الوارث على كونه أباً للميت او أمّاً له .

والثالث هو مع كونه كذالك يكون اولاداً له والرابع قال بكونه اخاً واختاً والخامس قال بكونه قريباً للميت من دون الفرق بين كونه من اهل الطبقة الثالثة لاغير قريب كالزوجة ونحوها من الاسباب ولكنك عرفت مما ذكرناه من ان انعتاق العبد لاجل الوراثة كما ينطق الاخبار ايضاً على ذالك ضعف الاقوال يعنى ان الاقوى هو القول الاول اى عدم الفرق فى الوراث لما ذكر .

والبواقى ضعيف لان ذكر الاب والام و نحوهما من الاخ او الاخت كما وقع فى بعض الاخبار ليس من باب الحصر حتى ينحصر عتق العبد الوارث على ما ذكر فيه بل من باب المثال والاتفاق فح كيف يمكن ان يقال على الانحصار كما عرفت من الاقوال .

والحاصل ان العبد اذا وفى المال الموروث على تمام ثمن رقبته او على سدسه فيشترى فيعتق فيرث بلا كلام فيه وانما الكلام فى اشترائه بانه هل المراد من الاشتراء هو الاشتراء الحقيقى اى المبادلة بالايجاب والقبول حتى يلزم فى ذالك الاشتراء صدوره بالايجاب والقبول ام لا بل المراد منه هو الفك والاستخلاص بان يدفع من المال الموروث بمقدار ثمنه الى المولى حتى ينفك و يخلص العبد عن سلطنته كما مرّ ايضاً سابقاً من ان ذالك المال ممحض فى ان يصرف عن ثمن رقبته والاقوى كما قال به بعض الافاضل من العلماء على ماحكى عن صاحب الجواهر هو الثانى اى كون المراد منه هو الفك والاستخلاص لان ذالك امر تعبدى

من جهة ان الشارع محّض هذا المال لصرفه فى ثمن رقبته بان يدفع من المال الموروث بمقدار ثمنه الى المولى حتى يخلص العبد وينفك عن قيد العبودية كما يشهد على ذالك قوله تعالى **ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة** ضرورة بانه ليس المراد من الاشتراء فى قوله تعالى هو الاشتراء الحقيقى بان باع المؤمنون و قالوا بعنا انفسنا ثم قبله تعالى بقوله قبلت مثلا فان ذالك امر غير معقول بل المراد من ذالك هو الفك والاستخلاص يعنى يفكهم الله تعالى ويخلصهم بسبب اعمالهم الحسنة عن قيد النار الحريق فيعطيهم الجنة و ما نحن فيه ايضاً كذالك فلا يحتاج فى ذالك الاشتراء الى الايجاب والقبول حتى يصدر الايجاب عن المولى والقبول عن المباشر لاشتراء العبد لان الايجاب والقبول امر زايد وخارج عن الاشتراء فاعتباره يحتاج الى الدليل كما فى العقود المتعارفة من ان الدليل الخارج يدل على اعتباره فيها و الا لما احتاج اليه من حيث كونه امراً زايداً و خارج عن حقيقة التبادل والاشتراء .

و معلوم ان ليس الدليل على اعتباره فيما نحن فيه بل يمكن ان يقال مضافاً الى عدم الدليل على اعتبار الايجاب والقبول انه غير معقول ان يعتبر الايجاب والقبول فى ذالك الاشتراء فان المالك ح اما ان يكون هو العبد و اما من باشر باشترائه من الحاكم والغائب عنه والعدول و معلوم ان كليهما بين الفساد لانه يلزم على الاول اجتماع المالك والمملوك فى نفس العبد بان يكون العبد مالكاً ومملوكاً و على الثانى يلزم المحال فكيف كان لا يلزم اعتبارهما فيما نحن فيه من عدم الدليل و عدم معقولية ذالك كما سمعت عن قريب فافهم جداً .

فعلم مما ذكرنا ان اعتبار الايجاب والقبول لا دليل عليه فيما نحن فيه فكما لا يحتاج ذالك الاشتراء الى الايجاب والقبول فكذا العتق فيما نحن لا يحتاج صيغة العتق حتى يقال بعد الاشتراء على العبد اعتقتك لان صيغة العتق جريانها

فيما ثبت فيه موضوع العتق و فيما نحن فيه ليس للعتق موضوع حتى يحتاج الى الصيغة لان موضوعه عبارة عن المملوكية بمعنى ان يكون العتيق مملوكاً اولا ثم يجرى عليه صيغة و فيما نحن فيه لم يتصور مملوكية العبد بعد الاشتراء لان العبد بعد اشترائه لابدّ من كونه مملوكاً حتى يحتاج فى انعتاقه الى الصيغة فح لايخلوا اما ان يكون مملوكاً لمن يباشر على اشترائه و اما ان يكون مملوكاً لاجنبى و اما ان يكون لنفسه حتى يقال عليه اعتقتك لاجل تحقق موضوعه مع ان هذه الشقوق الثلاثة كلها بديهى الفساد ومما لا معنى له فبناء على هذا لا يحتاج ذالك العتق الواقع للعبد بعد الاشتراء فى الاخبار الى صيغة بل هذا العتق مترتب و متفرع على نفس الاشتراء ه

فاذا تحقق الاشتراء والاخلاص بدفع ثمنه الى المولى فينعتق قهراً لانه مترتب على الاشتراء فيكون قوله (ص) و يعتق عقيب قوله يشترى عطف تفسير و تبيين لاثر الاشتراء ومن ثم وقع لفظ يعتق عقيب قوله يشترى بحروف مختلفه تارة بالواو كما فى بعض الخبر و اخرى بثم فقال يشترى ثم يعتق و ثالثاً بالفاء فلو لم يكن يعتق عطف تفسير له بل كلام غيره كيف عطف بحروف مختلفة بل لابدّ عطفه بثم لاجل التراخى عن الاشتراء و ح مع انه لم يعطف كذالك فيظهر الاتحاد والمعية بين الاشتراء والعتق خارجاً و ان كان بينهما ترتب و تقدم فافهم .

و بالجملة ظهر مما ذكرنا انه ليس المراد من الاشتراء هنا هو الحقيقى حتى يتفرع على ذالك قهر المولى على بيع العبد فى صورة امتناعه عن بيعه كما عن صاحب الجواهر بل المراد منه هو الاستخلاص والخلاص المحكوم عليه شرعاً فيكون ذالك امراً تعبدياً فح لايحتاج ما تكلفه فى الجواهر من ايقاع صورة البيع و قيام قصد المكرة مقام قصد بايع العبد الذى هو المولى وغير ذالك من القيل والقال الذى لا طائل تحته لانه لامعنى لكفاية قصد الشخص عن قصد آخر

فى مقام المبايعة كما لايخفى .

والمحصل ان العبد اذا وفى المال الموروث على تمام ثمنه فيشترى ويعتق اجماعاً و اما فى صورة قصوره عن تمام ثمنه ففيه خلاف ولكن الذى هو مقتضى الاخبار ان له حد و هو ملكه السدس و اذا وصل المال الى ذالك الحد المذكور فيعتق و يستسعى بالنسبة الى الباقى بلا اشكال هذا كله فى مقام الاول فى خصوص عدم كون العبد وارثاً كما عرفت .

اما المقام الثانى فى بيان انه هل يكون مورثاً ام لا بمعنى ان العبد ثبت عدم كونه وارثاً من جهة المانع من الاخبار كما عرفت بلا كلام فيه و انما الكلام فى كونه وارثاً وعدمه فنقول ان اموال العبد كما مرّ على اقسام فبعض من امواله مما يكون العبد فيه مالكاً بحيث مستقلا لايمكن للمولى ان يتصرف فيه الا باذن العبد كفاضل الضريبة و ارش الجناية ونحو ذالك من الاموال التى هى مال للعبد وله استقلال فيها على النحو المذكور وبعض من امواله ليس بهذه المثابة كمنافع العبد ونمائاته الحاصلة من كسبه فان نحو هذا الاموال مال للمولى لا للعبد فاذا مات العبد فان كان امواله التى تركه العبد من جملة القسم الاول فيكون العبد مورثاً بلا اشكال لان ما تركه مال له بحيث لامدخل للمولى فلايكون ذالك الاموال بعد موت العبد للمولى لا بالمالكية لاجل عدم ثبوت السلطنة بالنسبة الى ذالك الاموال فى حيواة العبد حتى يكون ذالك للمولى بعد موته ايضاً من جهة بقاء تلك السلطنة الموجودة فى زمن الحيواة ولا بالوراثة لاجل عدم العلقة المقتضية للارث بينهما من النسب والسبب بل يكون ذالك الاموال بعد موت العبد لوراثه فان كان ما تركه العبد من القسم الثانى اى المنافع والنمائات فلايكون ح مورثاً من جهة كونه مالاً للمولى لا للعبد فيكون العبد مورثاً بالنسبة الى امواله الذى مالكه العبد ملكاً استقلالياً على مرّ من دون فرق فى ذالك الحكم بين ان يكون العبد رقاً اومكاتباً وان اختلف فى مورثية

العبد المكاتب بانه قال بعض بعدم كونه مورثاً من حيث كونه مكاتباً ولكن معرفة ذالك منوط على معرفة حقيقة الكتابة فنقول ان الكتابة والمكاتب و مرادفهما مشتق من الكتب فان هيئة الفعالة والمفاعلة وقعت على مادة الكتب فالكتب بمعنى الاتقان والاحكام فكأن المكاتب يتيقن و يستحكم الامر بالكتابة ومن ثم يطلق الكتابة والمكتوب على الرقيم والمرقوم وما نحن فيه ايضاً كذالك لان مقتضى الانسانية كما مرّ هو مالكية العبد ولكن العبودية مانعة عنها وعن تأثير المقتضى ولكن المولى فى صورة جعل عبده مكاتباً فى مقام اتقان واستحكام المقتضى يعنى كان المولى مع العبد فى صورة جعل عبده مكاتباً فى مقام ومنزلة اتقان واستحكام المقتضى بحيث يكون العبد بعد رفع المانع مالكاً على منافعه و مكاسبه فحاصل الكتابة يكون عبارة عن اتقان امر العبد الذى هو كونه مالكاً باتفاق المولى والعبد كليهما فيكون لهما مدخل فى تحقق الكتابة بحيث لا يتحقق ذالك بشخص واحد بل يحتاج الى طرفين و شخصين ولذا بنى باب الكتابة من باب المفاعلة وجعل من باب العقود ولكن الطرفين الذين لكليهما مدخل فى تحقق النسبة مختلف بانهما اما اصل كمورد التفاعل فان مورده مما كان لكل من الطرفين فيه اصالة واستقلال كتخاصم زيد و عمرو و اما ليس باصل بل احدهما اصل والاخر التبعى ايضاً اما له الاصالة والمدخلية مع كونه تابعاً و اما ليس كذالك بل مطاوع و قابل محض بحيث لا يستشم عنه رائحة الاصالة كالكسر والانكسار الذى هو قابل بحت ومطاوع صرف بحيث لا يتصور له المدخلية والاصالة و لذا بنى ذالك من باب الانفعال فيقال انكسر واما الاخر التبعى الذى له اصالة ومدخلية فى الجملة فى تحقق النسبة فكما نحن فيه فان المولى يجعل الكتابة لعبده وغرض العبد استخلاص نفسه عن قيد ملكه فيكون المولى فى ذالك اصلا و ركناً اعظماً والعبد ايضاً يكون له المدخلية والاصالة فى تحقق هذا الجعل ولكن بعنوان التبعية المشوبة

بالاصالة نظير الثمن والمثمن فى البيع فلكون احدالطرفين فيما نحن فيه اصلا محضاً والاخر غير محض بنى ما نحن فيه من باب المفاعلة لامن باب الانفعال ولامن باب التفاعل فان موردهما هو اصالة احدالطرفين و مطاوعة الاخر او اصالة كليهما اصالة محضاً .

و قد علم ان ما نحن فيه ليس من جملة مواردهما بل من جملة مورد المفاعلة نظير البيع الذى مبناه ايضاً من المفاعلة لامن التفاعل حتى يقال فيه التبابع ولامن الثانى حتى يطلق عليه الابتياع فح نقول ان العبد المكاتب بعد تحقق الكتابة يكون مالكاً لمنافعه و نمائه الحاصلة من كسبه فى ايام الكتابة والا فيلزم اجتماع العوض والمعوض بان يدفع مال المولى اليه بعوض ماله و هو لغو و باطل فيكون المنافع للعبد ولكن تمحض ما يملكه المكاتب من منافعه للصرف فى اداء مال الكتابة تمحضاً شرعياً بحيث لايجوز للعبد لتصرفاته المتلفة ذالك الاموال من الصلح ونحوه مما يتلف المال و اما التصرف الغير المتلف فجايز نعم ان ملكه لمنافعه ونمائاته ملك مراعىّ على ادائه مال الكتابة فاذا اداه الى المولى فيكون المال من المنافع وغيرها مالا للعبد المكاتب فح اذا مات فيكون مورثاً بلااشكال فان لم يؤد تمام مال الكتابة بل رد بعضه فمات فيكون مورثاً بمقدار حريته.

فقد علمت مما ذكرنا ان الكتابة لاتنافى بمورثيته بل مؤيد عليها لاجل كونها متقنة مالكية التى هى مقتضى الانسانية و على ان الاخبار لاتدل على عدم كونه مورثاً حتى يقال بعدم ذالك بل تدل على عدم كونه وارثاً فاين هذا من ذالك فح كيف يمكن ان يقال بعدم المورثية من جهة الادلة الوهمية والاستنباطية كمالايخفى على من راجع الى الاخبار الواردة فى ذالك فتأمل «

والحاصل ان الكلام فى مورثية العبد بمعنى هل يرثه اولاده ام لا فنقول ان اموال العبد على قسمين قسم بحيث استقل العبد فى ملكه ملكاً استقلالياً بحيث

ليس للمولى التصرف فيه الا باذن العبد وكفاضل الضريبة و ارش الجناية ونحوه ذالك من الاموال التى جعل المولى لنفسه عبده مستقلا فى ذالك فح اذامات العبد فيكون مورثاً بلااشكال اى يكون امواله لوراثه لاللمولى لان كونه للمولى اما ان يكون بالملكية و اما بالوراثة وكلاهما لاوجه له اما الاول فلاجل عدم سلطنة المولى على نحو ذالك الاموال فى زمن حيواة العبد حتى يكون له ذالك الاموال من جهة هذه السلطنة فى زمن الحيواة بعد ممات العبد ايضاً واما الثانى لاجل عدم علقة الوراثة بينه و بين العبد و اما القسم الاخر من الاموال فللمولى فى زمن حيواة العبد فيكون له بعد موته ايضاً ومثل القسم الاول من الاموال الاموال التى حصلها العبد المكاتب بعد تحقق عقد الكتابة لما مرّ من ان الكتابة الذى شرعها الشارع عبارة عن تحصيل الاستقلال العبد فى ملكه بشيء مما اكتسبه او جازه الذى هو ممنوع عنه بسبب العبودية فكأن المولى بجعله العبد مكاتباً يجعله مستقلا فى مالكية التى هى مقتضى انسانيته فاذا جمع شيئاً من الاموال فيكون مالكاً عليه ولكن مراعى حتى يؤدى مال الكتابة بحيث لم يجز له التصرف المنافى المتلف من النقل والانتقال من جهة تمحض ما جمعه لاداء مال الكتابة تمحضاً شرعياً فاذا ادى مال الكتابة فيستقر له الزايد عنه من حيث الاستقلال يعنى يستقر استقلال العبد بعد اداء مال الكتابة بالنسبة الى الباقى الزايد فكيف كان يكون العبد المكاتب مورثاً ايضاً بلا اشكال و بلا كلام فى ذالك .

وانما الكلام فى وارثه بمعنى ان وارث ذالك العبد اى العبد المكاتب اما ان يكون احراراً و اما ان يكون عبداً فعلى التقديرين هل يرثاه ام لا يحتاج الى ان يعلم ان عقد الكتابة هل ينفسخ بموت المكاتب ام لا فنقول ان مقتضى الاخبار هو عدم انفساخه بموت العبد المكاتب لانه عليه السلام حكم فى الاخبار بانه لازم على ابنه اداء مال كتابة ابيه فلو بطل المكاتبة لما حكم ذالك فظهر من ذالك عدم

انفساخ كتابة العبد بالموت فاذالم يبطل كتابة المورث فيكون لازماً على الولد اداء مال كتابة ابيه من جهة تعلق حق المولى على تركة العبد المكاتب الميت بحيث لا يجوز لولده الوارث ان يتصرف فيها اويرث عليها الا بعد اداء مال كتابة ابيه من دون الفرق فى ذالك المذكور بين ان يكون الولد تابعاً لابيه المكاتب كما فى صورة تولد الولد بعد عقد الكتابة او فى صورة وقوع عقد الكتابة عليهما معاً فان الولد فى تلك الصورتين تابع لابيه المكاتب بحيث اذا ادى هذا الولد مال كتابة ابيه فينعتق بنفسه و بين ان يكون الولد غير تابع كما فى صورة تولده قبل عقد كتابة الاب او فى صورة وقوع عقد كتابة آخر على ذالك الولد وكذا لا فرق فى ذالك بين ان يكون الولد عبداً لذالك المولى اى مولى ابيه اولمولى آخر وفى جميع ذالك الصور يلزم على الولد اداء مال كتابة ابيه الا ان الفرق بين كون الولد تابعاً وبين عدمه فيما اذا قصر مال التركة المورث عن مقدار مال الكتابة فانه ح يلزم على الولد التابع السعى حتى يؤدى الباقى ثم ينعتق ولا يلزم على غير التابع السعى فى ذالك فاداء مال كتاب الاب ثم ميراث باقى التركة احكام مشتركة بين التابع و بين غيره اما وجوب السعى حكم مختص على الولد التابع لاغير و فيما اذا كان الولد عبداً لمولى ابيه اوعبداً لاخر فانه بناء على الاول لايلزم على الولد صرف مابقى من التركة بعد اداء مال الكتابة فى ثمن رقبته من جهة ان هذا المال الموروث من جملة الاموال التى جعل المولى عبده بسبب ايقاع عقد الكتابة عليه مستقلا فيها بحيث لامدخل للمولى على ان يتصرف فى ذالك المال فيكون الولد ايضاً كهيئة ابيه فى الاستقلال بخلافه ما اذا كان الولد عبداً لمولى آخر فانه ليس كذالك لان المال الموروث ح يكون من الاموال الذى يحصل للعبد من الخارج و قد مرّ ان نحو ذالك المال لايكون للمولى لانسداد باب ذالك شرعاً ولا للعبد لاجل عدم استقلاله فلابد من صرفه فى ثمن الرقبة .

و بالجملة انه قد ظهر من الاحكام الواردة فى الاخبار عدم بطلان عقد الكتابة الواقع على العبد بموته فح اذا مات العبد المكاتب قبل اداء مال الكتابة و قبل انقضاء اجل الكتابة فيلزم على ولده من ان يؤدى مال كتابة ابيه مما تركه ثم ينعتق فيرث الباقى ان كان هذا اذا وفى التركة على مال الكتابة و اما فيما لم يف عليه فيسعى الولد التابع بالنسبة الى الباقى من مال الكتابة دون غير التابع و كذا يصرف الزايد من التركة بعد اداء مال الكتابة فى ثمن رقبة الولد فى صورة كونه عبداً آخر غير مولى الاب بخلافه ما اذا كان عبداً لمولى ابيه فح يكون الزايد له لاجل ثبوت الاستقلال له بواسطة الاب فى ذالك المال و كذا اذا مات العبد المكاتب بعد اداء قدر من مال الكتابة فانه ح يكون مبعضاً فحكم ذالك كحكم الموت قبل اداء مال الكتابة على التقريب المقدم آنفاً و بالجملة ان وراثة وارث المكاتب منوطة على عدم بطلان عقد المكاتبة بموته قبل اداء مال الكتابة و قبل انقضاء الاجل و من المعلوم ان فهم ذالك اى بطلانه بموته و عدمه منوط على ملاحظة الآثار والاخبار والاحكام الواردة فى خصوص ذالك المورد فبعد ملاحظة الاخبار تعلم ان الموت لا يبطل عقد المكاتبة و من جملة الاحكام المستفادة من الاخبار وجوب اداء مال الكتابة على وارثه .

فمن المعلوم ان تعلق هذا الحكم اى وجوب الاداء منوط على عدم بطلان عقد المكاتبة بالموت نظير عدم بطلان عقد النكاح وساير العقود به و منها انعتاق ولده التبعى وهو الذى كان تولده بعد العقد اى عقد المكاتبة لا قبله و بعد اداء مال الكتابة كما يجب على العبد ذالك و منها وجوب السعى على الولد التبعى فى اداء مال الكتابة لو لم يفى ما بقى بعد موته على مال الكتابة كما يجب على العبد ذالك و منها كما فى بعض الاخبار ان الهيئة الولد كهيئة ابيه والمراد من ذالك هو التشبيه فى جميع الاحكام و من المعلوم ان هذه الاحكام كلها منوط على عدم بطلان

عقد المكاتب بالموت والحاصل انه لا اشكال فى وجوب اداء مال الكتابة الى المولى بعد موت العبد المكاتب سواء كان ولده حراً ام عبداً و سواء كان تبعياً ام لا بان كان الولد عبداً لغيره او كان تولده قبل وقوع عقد المكاتبة فاذا ادى وكان ميراثه اكثر من مال الكتابة كان الباقى لوارثه العبد وتوضيحه ان لوارثه احكاماً مشتركاً و مختصاً والاول عبارة عن وجوب الاداء وهو مشترك بين وارثه العبد اعم من التبعى و غيره و منها الوراثة و هو ايضاً مشتركة بينهم والثانى عبارة عن الانعتاق لانه مختص على الولد التبعى لكون هيئته كهيئة ابيه دون الولد الغير التبعى بل فى غير التبعى ان كان سهم بقدر سدس قيمته فيصرف فى ثمنه والا فيكون مابقى من مال المكاتبه لساير الطبقات لما ذكرنا من عدم كون العبد واسطة فى مستقلاته بالنسبة الى المولى لسد الشارع هذا الباب وان كان قد ادى بعض مال الكتابة دون البعض فح يلاحظ النسبة بانه ان كان سهم من هذا البعض بقدر السدس فيصرف فى ثمنه والا فلا .

و عليك التأمل فى الاخبار الواردة فى باب الارث والمكاتبة ليتضح حقيقة المال ومحصل الكلام ان المكاتب الذى قدمات هو محل البحث على قسمين احدهما المطلقة والاخر المشروطة و حقيقة الاول عبارة عن استقرار الحرية والتثبيت بها بمقدار اداءه مال الكتابة فى الاجل المضروب فان ادى جميعه فيتحرر جميعه والا بحسب ما اداه وحقيقة الثانى عبارة عن عدم استقرار الحرية لو ادى قدراً من مال الكتابة بل استقرارها منوط ومراعى على اداء جميع مال الكتابة فى الانجم المضروبة فلو ادى بعضه فيكون مبعضاً و متزلزلا و مراعى باداء جميع مال الكتابة فى آخر المدة فلو عجز عن الرد فيرد على الرقية كما هو مقتضى الشرط بانه ان عجز فهو رد الى الرق .

فاذا عرفت حقيقتهما فنقول انه لو مات المكاتب المطلق فلا تخلو امّا

ان يكون موته قبل اداء شيء من مال الكتابة فحكمه واضح في خصوص وارثه الحرّ والعبد لان ماله ح يكون لمولاه لاجل عدم تشبّثه على الحرية اصلا فلا يكون لولده التبعي انعتاق اصلا و ان مات بعد اداء شيء منه و انقضى الاجل ولم يؤدّ جميعه فحكمه ايضاً واضح لكون وارثه العبد ح منعتقاً بقدر ما ادّى ابوه فكونه كهيئة ابيه فكما لو لم يمت المكاتب مع ادائه بعضاً من مال الكتابة دون جميعه ثم انقضى الاجل يكون مبعّضاً ولايجب عليه ح السعي و اداء مال الكتابة لانقضاء المدة بل هو منوط على رضا المولى و اجراء عقد الكتابة سوى الاول ليكون انعتاق الباقي به فكذالك ولده العبد التبعي فيكون بعضه ايضاً منعتقاً دون البعض الاخر والحاصل يكون مبعضاً واما لو مات قبل انقضاء المدة المضروبة و بعد اداء شيء من مال الكتابة فح يكون ولد التبعي منعتقاً بقدر ما ادّى ابوه و يجب عليه اداء مابقي من مال الكتابة من اصل التركة فيما بقي منها للولد كما هو حكم العبد المكاتب لو لم يمت وجميع هذه المذكوراة من جهة استقرار الحرية في المكاتب المطلق .

و اما مكاتب المشروط لو مات قبل اداء شيء او بعد انقضاء الاجل مع عدم ادائه شيئاً فحكمه واضح من كون ماله لمولاه وكون ولده رقاً لاجل عدم تشبثه على الحرية واما لو مات بعد اداء شيء من مال الكتابة وقبل انقضاء الاجل ففيه خلاف بانه ذهب ابن الجنيد والصدوق على ان حكم ذالك كحكم المكاتب المطلق الذى لم يؤد شيئاً من مال الكتابة والحق هو قول المشهور وان كان في دليلهم ضعفاً و الحاصل ان المكاتب المشروط لو مات بعد اداء شيء من مال الكتابة و قبل انقضاء الاجل ولكن بقي منه شيء عليه فح يكون ماله لمولاه ولا ينعتق ولده التبعي ايضاً بل يكون رقاً لاجل عدم استقرار الحرية كما هو ظاهر الاخبار فان اخبار الفارقة بين المكاتب المطلق والمشروط ناظرة الى

ذالك اى الى جهة استقرار الحرية فى المطلق دون المشروط والاحكام المذكورة كلها منوطة ومترتبة على هذين الجهة .

و قد تحصل من الاخبار ان المكاتب المشروط لو مات قبل اداء جميع مال الكتابة فى آخر النجم المضروب فكان رقاً و يكون مابقى منه للمولى ويردّ ولده ايضاً الى الرقية ولايثمر اداء البعض لاجل عدم التشبث على الحرية بل هو منوط على اداء الجميع قبل الانقضاء كما هو مقتضى الشرط فلا كلام فيه واما المكاتب المطلق فله صور كثيرة .

منها موته بعد انقضاء الاجل و قبل اداء شيء من مال الكتابة فحكمه واضح من كون تركته لمولاه وكون ولده التبعى و غيره من العبيد رقاً كما ذكرنا من عدم التشبث على الحرية من وجه و قد مرّ ان الولد هيئة كهيئة ابيه فلو كان ابوه المكاتب حياً لم ينعتق لاجل عدم اداء شيء من مال الكتابة وكذا ولده فهو نظير المكاتب المشروط الذى لم يؤد جميع مال الكتابة لا لما ذهب اليه الشهيد ره فى مسالك و استدل ببطلان عقد الكتابة بالموت و بعدم بقاء الموضوع وتعذر الغاية لان الموضوع و هو الرقية باقى بالموت ايضاً ولا يبطل العقد المكاتب به كما ذهب اليه جمع من الفقهاء وتعذر الغاية ايضاً لايخرج المملوكة عن الملكية كما فى ساير المملوك الذى لا يمكن الانتفاع منه ايضاً ليس الوجه ما ذهب اليه صاحب الجواهر من تمسكه عليه بالاخبار لعدم دلالة الاخبار عليه كما لايخفى على من راجع اليها بل الوجه هو ما ذكرنا من عدم استقرار الحرية باداء البعض فى المكاتب المشروط و من جهة عدم حصول جنبة الحرية اصلا فى المكاتب المطلق الذى مات قبل الاداء و بعد انقضاء الاجل .

و منها موته قبل انقضاء النجم المضروب و قبل اداء شيء من مال الكتابة مع بقاء التركة الوافية على مال الكتابة فح يجب على وارثه الاعم من

الحر والعبد والتبعي وغيره اداثه فان بقي شيء يرثونه لاجل انعتاق ولده التبعي بالاداء لكونه هيئة كهيئة ابيه كما ان الحكم كذالك لو اداه المكاتب بنفسه واما غير التبعي فان كان سهمه بقدر سدس قيمته فيصرف في ثمن رقبته فيعتق ويسعى في الباقي والا فيكون سهمه لساير الوراث .

و منها موته بعد اداء شيء من مال الكتابة و انقضاء الاجل فح يكون ولده التبعي مبعضاً كما ان ابيه المكاتب كذالك فيرث المولى وهذا الولد من تركته بعنوان التقسيم فيرث ولد المنعتق لاجل التبعية بقدر الحرية و يرثه المولى بقدر الرقية .

و منها موته قبل انقضاء الاجل و بعد اداء شيء من مال الكتابة فح لا يخلوا اما ان يفي مابقي على مال الكتابة فيجب على وارثه التبعي اداثه ليكون به منعتقاً والا فيجب اداء مال الكتابة من تركته والسعي في الباقي و اما ان يكون مابقي بقدر مال الكتابة بل اكثر فهو محل الكلام بانه هل يجب اداثه من اصل المال والارث بالنسبة الى الباقي الزائد او بعنوان التقسيم بمعنى يقسم مابقي منه بين المولى وولده التبعي المنعتق بقدر الاداء ثم ادى مابقي من نصيبه الحرية والمشهور هو الثاني ولكن الحق هو الاول واستدل المشهور بان الاخبار قد وردت في بيان حكم القسمة والرد من اصل المال بعبارة اخرى ان الاخبار بعضها يدل على القسمة وبعضها على الاداء من الاصل فلاجل كون كليهما صحيحة فلابدّ من الجمع بينهما ففي مقام الجمع يحمل الاخبار الدالة على ان الاداء مما بقي والارث فيه على مابقي من نصيبه لكون ذالك هو المشهور و اول من تعرض على التعارض هو الشيخ ره و ذهب العلامة في التحرير الى التوقف ولايخفى انه لاوجه لكليهما لان التوقف والجمع فرع التعارض و ليس فليس لان الاخبار الدالة على التقسيم .

منها قضاء امير المؤمنين عليه السلام ناظرة الى صورة كون المكاتب مبعضاً

بان ادى بعض مال الكتابة وانقضاء الاجل ثم مات فالحكم ح هو ذالك كما ذكرنا والاخبار الدالة على انه من اصل المال ناظرة الى اداء بعض مال الكتابة وموته قبل انقضاء الاجل فليس فى البين تعارض لتغاير الموضوع والمحمول والشاهد فى ذالك هو الخبر المروى عن امير المؤمنين وحكمه فى ما تقضى الاجل مع عدم اداء البعض وموافقة للقاعدة ايضاً لان المكاتب لو لم يمت فيجب عليه اداء مال الكتابة من اصل ما حصل له وهكذا ولده وللاخبار ايضاً ظاهر فيه و لذا كان فى بعضها مما تركه ومن المعلوم ان ما ترك ظاهر فى اصل المال بل صريح فهو دليل على ان ظهور ما بقى كما فى بعض الاخبار فيه ايضاً ولا بأس ان نشير الى هذا الخبر ليتضح حقيقة الحال .

روى حسين بن سعيد عن ابى جعفر عليه السلام قال (قضى امير المؤمنين عليه السلام فى مكاتبة توفت وقد قضت عامة الذى عليها وقد ولدت ولداً فى مكاتبتها قال فيقضى فى ولدها ان يعتق منه مثل الذى عتق منها و يرق منه ما رق منها) فهذا الخبر شاهد صدق على ان قضاء امير المؤمنين عليه السلام فى سائر الموارد بهذا الطريق وحكمه على تقسيط المثمن ناظر الى صورة اداء بعض مال الكتابة دون بعضه ثم انقضى الاجل فتأمل جداً .

مسئلة فى صحة الوصية على العبد المكاتب هل يصح عليه ام لا فيه تفصيل اعلم ان العبد المكاتب على قسمين المطلقة والمشروطة و على الاول فلا يخلوا اما ان يكون الموصى به بمقدار مال الكتابة ام لا و على الاول فلا اشكال فى صحة الوصية و صرفه فى ثمن الكتابة وعتقه بعده وعلى الثانى فلا يخلوا ايضاً اما ان يكون بعضه محرراً قبل انقضاء الاجل باداء مال الكتابة ام لا بحيث لم يحرر منه شيء لعدم ادائه شيئاً من مال الكتابة فعلى الاول فلا بدّ من ملاحظة الموصى به فان كان بقدر سدس مال الكتابة لا بقدر القيمة لان جعل المولى عبده مكاتباً

يغيّر الموضوع ويصيّره القيمة ويجعلها مال الكتابة ولذا يلاحظ هو لا القيمة فيصرف فى ثمن مال الكتابة ثم يعتق ويسعى فى باقى قيمته و على الثانى فالحكم ايضاً كذالك اى يصرف فى ثمن مال الكتابة لاجل صحة الوصية اذا وصل بالحد الذى عيّنه الشارع و يسعى فى باقى قيمته و ان لم يكن الموصى به بقدر السدس ولم يحرّر منه شيء وانقضى الاجل فلا اشكال فى كونه لورثة الموصى وان تحرر بعضه دون بعض وانقضى الاجل ايضاً فح يقسّم فيصح بالنسبة الى جنبته الحرية فبعده ان كان الباقى بقدر سدس ثمنه اى الرقبة فيصرف فى ثمنه و ينعتق و يسعى فى الباقى والا فيرث ورثة الموصى وان لم يؤد شيئاً من مال الكتابة وانقضى الاجل ومات الموصى ولم يكن الموصى به بقدر مال الكتابة فح ان كان بقدر سدس ثمن الرقبة فيصرف فيه وينعتق ويسعى فى الباقى والا فيرث ورثة الموصى و اما على الثانى اى على كونه مكاتباً مشروطاً فلا يخلو ايضاً اما ان يكون الموصى به بقدر ثمن مال الكتابة فلا اشكال فى عتقه وصرفه فيه و اما ان لا يكون بقدره فح اما ان يكون بقدر سدس مال الكتابة ام لا فعلى الاول تكون صحة الوصية مراعى بازاء جميع مال الكتابة قبل انقضاء الاجل لاجل عدم فائدة اداء البعض فى حقه لان استقرار الحرية منوط على اداء الجميع قبل الانقضاء فان اداه فيكون هو له والا فيلاحظ ان كان الموصى به بقدر سدس ثمن الرقبة فيصرف فيه فيعتق ثم يسعى فى الباقى والا فلا تصح ويرث ورثة الموصى ولو مات الموصى بعد انقضاء الاجل فلا يخلو ايضاً اما ان يكون الموصى به بقدر ثمن الرقبة او بقدر السدس فعلى الاول ينعتق وعلى الثانى ينعتق ايضاً ولكن يسعى فى الباقى و الا فلا تصح الوصية كما ذكرنا فى ارثه ولو مات قبل انقضاء الاجل فالحكم كما ذكرنا فلا فرق فى هذه الاحكام المذكورة بين ان يكون الموصى هو المولى او الاجنبى.

فاذا عرفت ما ذكر فتعلم انه لا وجه للقول على عدم الارث بعنوان

الاطلاق او ارثه بهذا العنوان والاخبار الواردة فى هذا المقام بعنوان الاطلاق الدال على صحة الوصية بقدر الحرية وعدمها بقدر الرقية مقيدة بخبر عبد الرحمن الذى ورد فى مقام الضابطة والتحديد و بعبارة اخرى انه لابدّ من ملاحظة التحديد بالنسبة الى مابقى من الوصية بقدر الرقية فلا معنى للقول بالبطلان مط فتأمل جداً .

ومحصل الكلام انه لو اوصى على العبد المكاتب المطلق ثم مات الموصى هل تصح الوصية و تكون نافذة ام لا فذالك يحتاج الى تفصيل الكلام وتشقيق الشقوق المتصورة فيه فنقول انه له صور كثيرة منها مالو اوصى ومات قبل ان يتحرر منه شيء و قبل انقضاء الاجل فح لايخلو اما ان يكون الموصى به بقدر مال الكتابة ام لا و على الاول فلا اشكال فى نفوذ الوصية وصحتها و صرفه على مال الكتابة وعتقه وعلى الثانى فيلاحظ ان كان بقدر السدس اى مال الكتابة فتصح و يصرف فيه ثم ينعتق ويسعى فى الباقى و اما ان لايكون بقدر مال الكتابة وبقدر السدس فح يكون نفوذ الوصية مراعى تجرده قبل الانقضاء فان تجرد منه شيء باداء بعض مال الكتابة او جميعه باداء الجميع فتصح بالنسبة ما تجرد منه فان انقضى الاجل ولم تحرر منه شيء فح يكون قناً لارتفاع الكتابة بانقضاء الاجل فح ان كان الموصى به بقدر السدس اى سدس اصل قيمة العبد فتصح ويصرف فى ثمن رقبته وينعتق ويسعى فى الباقى والا فلايكون الوصية نافذة فيرثه ورثة الموصى ومنها مالو اوصى عليه مع تحرر شيء منه ثم مات قبل انقضاء الاجل فحكمه كالسابق لانه لو كان بقدر مال الكتابة لا اشكال فى حكمه كما ذكرنا والا بان كان بقدر السدس فحكمه ايضاً ما ذكرنا والا فحكمه كحكمه ومنها لو اوصى ثم مات مع عدم تحرر شيء منه و انقضى الاجل فحكمه ايضاً واضح من جهة ملاحظة الموصى به لانه ح يلاحظ اما ان يكون بقدر ثمن الرقبة لا اشكال فى صرفه فيه وانعتاقه

و اما ان يكون بقدر السدس فح تصح الوصية و يصرف فى ثمن الرقبة و يسعى فى الباقى و الا فلا تصح ويرثه وارث الموصى .

و هذا محصل الكلام فحاصل التفصيل المذكور فلا وجه للقول كما ذهب اليه بعض من الفقهاء بان المكاتب يرث مطلقاً اى على جنبة الحرية والرقية كليهما و استدل بان قبوله الوصية نوع من الاكتساب ولامانع منه وضعف خبر محمد بن قيس الدال على التقسيط لاشتراكه بين الثقة وغيرها ولا يخفى مافيه بانا نقول ان الوصية واسطة بين الارث و الهبة و ليس كالارث لاجل له ان يرد الوصية وله ان يقبل وليس ذالك فى الارث لعدم المعنى للرد فيه وليس كالهبة ايضاً لان تحقق الهبة منوط على القبول لان حقيقة الهبة كما مر فى تحقيق العقود وهى تمليك المجانى اى ادخال الواهب ملكه فى ملك الغير و من المعلوم ان نحقق ذالك منوط على القبول ولذا لايمكن ان يقال انها نوع من الاكتساب بخلافها الوصية لعدم احتياجها فى مرحلة التحقق على قبول الموصى له لان حقيقتها كما علم سابقاً عبارة عن اعداد الموصى مقداراً من ماله لغيره ومن المعلوم ان ذالك يتحقق بفعل الموصى فقط و اذا مات فيكون الموصى به ممحضاً للموصى له ويكون هو المرجع فيه وهو ايضاً لا يحتاج الى قبوله بل تحققه قهرى و انما القبول فى مرحلة اخرى وهى مرحلة الاستقرار اى استقرار المرجعية وكونه ملكاً له ومن المعلوم ان الكلام ليس فى هذا المرحلة بل الكلام فى الوصية النافذة وصحتها و من المعلوم عدم احتياج هذا المرحلة الى القبول فالشارع قد عيّن فى المال الواصل على العبد من الخارج كالوصية و التبرع ونحوهما حداً كما دل عليه صحيحة عبدالرحمن وليس بعنوان الاطلاق فقول هذا البعض حسن من وجه مط وهو صحة الوصية بالنسبة الى جنبة الحرية والرقية وليس له وجه من وجه آخر و هو القول على الاطلاق ايضاً فى صحتها بالنسبة الى جنبة الرقية بل هو مقيدة بقيد و محدود

بحد فهو السدس فح لابد ان يقيده بصحيحة عبدالرحمن الاخبار الدالة بعنوان الاطلاق على التقسيط بالنسبة الى جنبة الحرية والرقية بما اذا لم يصل الباقي من الموصى به الى الحد المعين كاطلاق خبر محمد بن قيس و ايضاً لاوجه للتضعيف هذا الخبر من جهة الاشتراك لانا نقول ان محمد بن قيس ليس منحصراً على شخص واحد بل اثنان احدهما ممدوح والاخر موثق والموثق هو الذى روى عن عاصم بن حميد .

والحاصل ان محمد بن قيس الممدوح هو الاسدى ابو عبدالله مولى بنى نصير وكان خصيصاً ممدوحاً قاله النجاشى والعلامة والاخر محمد بن قيس ابو عبدالله البجلى ثقة عين كوفى روى عن ابى جعفر او ابى عبدالله عليهما السلام له كتاب القضاء المعروف اى قضايا امير المؤمنين فى موارد منها رواه عنه عاصم بن حميد ويوسف بن عقيل و عبيد امته قاله النجاشى والعلامة الى قوله اى قال النجاشى والعلامة انه ثقة عين كوفى روى عن ابى جعفر او ابى عبدالله عليهما السلام والرواية الواردة عن محمد بن قيس فى بيان حكم التقسيط بعنوان الاطلاق هو محمد بن القيس الذى روى عنه عاصم بن حميد وقد علم ان نقله عنه دليل وعلامة على كونه ثقة مع كون محمد بن قيس الاسدى من الممدوحين .

فقد تحصل مما ذكرنا ان الرقية ليست من الموانع بعنوان الاطلاق لامن جهة المورثية ولامن الوارثية بل علم انه مانع على نحو الاجمال و قد علم ايضاً مما ذكرنا حكم بعض من تشبث على الحرية كالمكاتب وبقى حكم بعضه ومنه ام الولد اعلم ان ارثها بالنسبة الى الغير من اقاربها فواضح لان سهمها اما ان يكون بقدر ثمن رقبتها او بقدر سدس ثمنها ام لا فعلى الاول والثانى لا اشكال فى الانعتاق والسعى فى باقى قيمتها فى الثانى وعلى الثالث و قصور نصيبها عن تمام الثمن و عن سدسه فلاترث بل يكون هذا السهم الناقص لساير الوراث و

اما ارثها عن المولى فلايتصور ولا يمكن لان ارثها من المولى لابد ان يكون بينه و بينها من اسباب الارث من النسب لاجل عدم الامة عن مولاه و من المعلوم ان صدق ام الولد مع وجود علقة النسبة فى البين لايمكن الا ان يكون اختاً او بنتاً اوعمة اوخالة لان النسب الموجب للارث فى ام الولد لابد ان يكون من مصححات الوطى وهو لايمكن الا ان تكون بنت خالة او بنت عمة ليصح الوطى فح لا يكون ارثها عنه مع وجود الولد لان الولد من الطبقة الاولى و هى من الطبقة الثالثة و من المعلوم عدم امكان ارث طبقة الثانية والثالثة مع وجود اهل الطبقة الاولى نعم لو مات الولد قبل المولى وكان فى البين مثل هذه العلقة فح ترث عنه بعنوان الموازنة بمعنى ينعتق ان كان نصيبها بقدر الثمن او بقدر سدسه و تسعى فى الباقى والا فلا ترث ويكون سهمها لسايرالوراث فاطلاق ام الولد ح من باب المسامحة و منه علم حكم الوصية لو كانت موصى لها لان الوصية ايضاً قدتكون من الاجنبى وقد تكون من المولى و على الاول ان الموصى به اما ان يكون بقدر ثمن نصيبها او بقدر سدسها ام لا فحكم الجميع واضح من صرفه فى ثمن رقبتها بالنسبة الى الاولين والسعى فى باقى الثمن وكونه مال الورثة بالنسبة الى الثالث و على الثانى ففيه اقوال بعد عدم الخلاف فى صحة الوصية ذهب جماعة الى انها تنعتق من الوصية لامن نصيب الولد ؛

و ذهب جماعة الى انعتاقها من نصيب الولد و ارثها تمام الموصى به و ذهب جماعة الى التحيز والتوقف ولا دليل على التحيز لاجل انه لاوجه له فى الانعتاق و هو واضح و قد ذكرنا مراداً ان عدّ القول بالتوقف من جملة الاقوال لاوجه له لعدم كون التوقف من الاقوال كمالا يخفى فبقى القول بالانعتاق اما من الوصية او من نصيب الولد والحق والمختار هو الانعتاق من نصيب الولد للخبر وللجمع بين الحقين احدهما ارث تمام الوصية والاخر هو الانعتاق واستدل

القائل على انعتاقه عن الوصية دون نصيب الولد بقوله تعالى **من بعد وصية يوصى بها او دين** فحاصل الاستدلال ان ظاهر هذه الاية تقديم الوصية على الارث ومن المعلوم ان انعتاقها من نصيب الولد فرع المالكية على التركة والحال عدم ذالك قبل اخراج الوصية فلابد من انعتاقها عن الوصية فلا يخفى مافيه لان هذه الاية قد وردت فى مقام الاهتمام وتقديم الاهم فالاهم لو دار الامر بين اخراج الوصية والدين وارث الوارث فيما اذا لم يكن التركة اكثر فح لابد من تقديم الوصية والدين على الارث وليس هذه الاية واردة بعنوان الاطلاق والدليل بذالك هو الفرع المسلم بين الفقهاء و هو جواز تصرف الوراث فى العين قبل اداء الوصية والدين و اداء الدين من غير هذه التركة فهو دليل على مالكية الوارث على التركة قبل اخراج الوصية والدين فتأمل .

ومن جملة من تشبث على الحرية هو العبد المدبر وطريق ارثه عن الغير واضح لانه لابد من الموازنة فان كان سهمه بقدر ثمن الرقبة فيصرف فيه وينعتق ويرث الباقى ان كان بقدر السدس فيصرف ايضاً فيه وينعتق و يسعى فى الباقى والا فيكون لساير الوراث المورث و اما ارثه من المولى فانه محال الا ان يكون بينهما من علقة النسب من العمومة والخئولة بان يكون المولى عم اوخال العبد او يكون هو ابن عم اوخال المولى فح ينعتق من الثلث فح ان كان الوارث منحصراً عليه فيرث باقى المال والا فلا يخلوا اما ان يكون الوارث الذى معه مساوياً فى الدرجة ام لا فعلى الاول يرث العبد معهم على ما فرض الله وعلى الثانى لايخلوا اما ان يكون مقدماً على ساير الوراث فى الدرجة ام لا فعلى الاول يرث العبد دون ساير الوراث وعلى الثانى يرثهم دونه وفى صورة مساواته مع ساير الوراث فى الدرجة يرث العبد معهم اعم من كونه متحداً او متعدداً فبعد عتقه من الثلث يكون شريكاً معهم فى القسمة والارث فلا وجه للقول بالفرق بين وارث المتحد

والمتعدد والاستدلال بان فى صورة الانحصار يكون المال منتقلا بمحض الموت عليه و يترتب عليه العتق فالعتق انما يحصل بعد استقرار التركة وانتقاله على غيره وهو الوارث المتحد فلا يرث العبد ح بخلاف صورة التعدد فما دام لم يستقر امر التركة ولم يقسم و يكون منعتقاً فيرث معهم لعدم الاستقرار فى التركة فح فلا يخفى انه لاوجه لهذا الكلام لاجل عدم الترتب اصلا بل بمحض الموت ينعتق و ينتقل الارث عليهم فلا يتصور التقدم والتأخر هذا هو تمام الكلام فى الموانع.

واما الكلام فى ملحقات الموانع اعلم انه قد عدّدوها اموراً منها اللعان فحكموا على كونه مانعاً من الارث اى ارث الولد عن الوالد وبالعكس من وارث اقرباء الاب عن الولد وبالعكس وارث الزوج عن الزوجة واقربائه عنها وبالعكس ولايخفى انه لاوجه لجعل اللعان و ذكره من ملحقات المانع لاجل ان المانع عبارة عن حيلولة شيء عن تأثر المؤثر والمقتضى والسبب اثره وليس اللعان كذالك لان الشارع المقدس قد جعل لعلقة الحاصلة من الوطى الصحيح سبباً للارث فعدم الارث قد يكون مستنداً الى فقدان الشرط و قديكون الى قاطع النسب مثلا ولا معنى لجعل الزنا من قبيل المانع اومن ملحقاته بل عدم التوارث بينهما اى الزانى والزانية والولد الحاصل منهما مع صدق النسب لاجل فقدان الشرط لان السبب وهو النسب ومن شرطه تأثير الاثر فى مقام حصوله من الوطى الصحيح وكذالك اللعان لان عدم الارث للولد بسببه ليس من جهة كونه مانعاً عن الارث بل النسب حاصل غاية الامر ان اللعان كان قاطعاً للنسب فعدم الارث فيه مستند الى عدم السبب لاجل جعله الشارع من القواطع نعم لو اكذب الاب نفسه فيرث الولد منه دون العكس لاجل ثبوت النسب بالنسبة الى الاب بواسطة اقراره لان اقراره نافع بالنسبة الى الولد دونه و اما ارثه عن اقرباء الاب هل هو منوط على تصديقهم ام لا لاخلاف والحق ارثه عنهم بلا احتياج على التصديق الاقرباء لاجل ان منات الارث هو

النسب والمفروض ثبوته من جانب الاب بتصديقه و تكذيب نفسه فالمقتضى للارث موجود والمانع منه مفقود و اما عدم ارثهم عنه فواضح لاجل نفع هذا الاقرار والتكذيب له لاعليه .

و منها الحمل اى عدّوا من جملة الملحقات وقالو انه مانع من ارثه حتى يتولد حياً ولا يخفى انه لاوجه ايضاً لعده من جملة الملحقات لان عدم الارث قد يكون مستنداً الى عدم السبب كما فى عدم ارث الاجنبى فانه لايمكن ان يقال ان الاجنبية من الموانع ولا وجه له اصلا لان المانع كما ذكرنا هو الذى يكون حائلا بين السبب و اثره ومن المعلوم عدم السبب فى الاجنبى من اصله وقد يكون مستنداً الى نقصان السبب وعدم تماميته كما نحن فيه لان الحمل وهو عبارة عن انعقاد النطفة و هو قبل طى المراحل من العلقة والمضغة وولوج الروح ناقص بمعنى يكون ارثه مراعى فحاله الفعلى مشكوك لا بمعنى المجهول بل بمعنى المراعى للفرق الواضح بين المجهول والمراعى لان المجهول هو الذى لا يعلم اى شىء هو كالشىء الموجود فى الصندوق والمراعى هو الذى يصدق عليه الطرفين بمعنى ان هذا الحمل الموجود المعلوم يحتمل ان يكون تاماً بطى المراحل و استقراره بنفخ الروح و يحتمل ان يبقى فى نقصانه بان لم يصل الى هذه المراحل لمانع خارجى فعدم الارث فيه مستندة الى نقصان السبب فلا وجه لعده من الملحقات او من المانع مثل ما نحن فيه كمثل عقد الفضولى فكما ان العقد الفضولى معلوم ولكن حاله مراعى من جهة احتمال اللزوم لو تعقبه الاجازة و عدمه بان لم يجز فيصح اطلاق اللزوم عليه من جهة لحوق الاجازة عليه ويصح اطلاق الفضولى عليه كما لايخفى فكذالك ما نحن فيه لانه يصح ان يطلق على الحمل انه وارث من جهة صلاحيته ان يكون تاماً و يصح عدم الاطلاق ايضاً من جهة احتمال عدم التمامية فعلا فلا اشكال فى التمامية بعد طى المراحل و فى صدق الولد عليه وليس

فى هذا الصدق الانفصالى الحى شرطاً ولكن هل يشترط فى الوارثية انفصاله حياً امْلا ومن المعلوم ان هذا الشرط ولزومه يحتاج الى الدليل فان كان الدليل الدال على هـذا الشرط فهو المطلوب و الا فلابد من القـول على ارثـه ولو ولد ميتاً بعد التمامية .

والمحصل ان موضوع الوراثة والوارثية منوط على الدية و على صدق ذالك ومن المعلوم ان صدقها انما يكون باستقرار الروح فى الرحم لان الماء الحاصل عن الصلب والترائب والواقع فى الرحم له حالات ومراحل مختلفة من النطفة و نحوها كما ذكر آنفاً ثم نفخ الروح ومجرد ذالك لايكفى ايضاً بل لابد من استقرار الروح بحيث لوولد لولا المانع الخارجى لولد حياً فاذا وصل فى هـذه المرحلة فحصلت التمامية وح لو ولد ميتاً لمانع خارجى فمقتضى ما ذكرنا هو الارث لاجل تمامية الموضوع للوراثة كما هو مقتضى الآية الدالة على ارث الولد عن والده ومقتضى الاخبار الواردة فى مقام الاثبات للارث بينهما لان الآية والاخبار قد وردت فى خصوص الولد وهو يصدق بما ذكرنا فمقتضى القاعدة الاولية بمقتضى الآية والاخبار عدم اعتبار امر زايد و هو الانفصال حياً الا ان يدل دليل معتبر على اعتباره نعم حاله مراعى من حين الانعقاد الى استقرار الحيوة فان استقرت يكون كاشفاً عن كون التركة ملكه من حين انعقاد النطفة و موت المورث والافلا.

والحاصل قد اختلف فى اعتبار هذا الشرط فى الوراثة فذهب المشهور الى اعتباره وكونه شرطاً فى موضوعية الموضوع و عدم كفاية استقرار الروح فى الرحم و استدلوا باخبار يدل بعضها على الاستهلال للولد و بعضها على ان يتحرك الولد كحركة الاحياء ونحوه و طريق الاستدلال انه لو لم يشترط ذالك له يشترط هذه المذكوراة و لم يكن وجه لاشتراط تلك الامور المتقدمة كما لايخفى بل قال بعضهم انه يشترط فى ارث الحمل الاستهلال والصياح فقط ثم قال على

ان الاخبار ح متعارضة لدلالة بعضها على غيره ثم تصدى للجمع بواسطة عدم جواز الطرح لكون جميعها صحيحة بحمل بعضها على التقية و على صورة الدية و كيف كان فحكموا على ان هذه الاخبار قد وردت من باب الموضوع ولايخفى ان الجمع فرع التعارض و هو انما يكون لو كانت الاخبار عن باب الموضوع و بعبارة اخرى ان التعارض فرع ورود الاخبار من باب الموضوعية و ليس كذالك بل انما وردت للكاشفية فقط والدليل على هذا هو اختلاف الاخبار اذ من المعلوم ان المعرفة على استقرار الحيواة لايمكن الا بهذه المذكوراة فى الاخبار غالباً و تظهر الثمرة فى مقام اخبار المعصوم (ع) على استقرار الحيواة فى الرحم فان الحمل ح يرث على المختار و ان ولد فى حال التولد لمانع خارجى ميتاً ولو وردت من باب الموضوع لما كان وجه لورود مثل هذه الاخبار المتعارضة عن المعصوم عليهم السلام كما يستفاد ذالك من الاخبار فان المعصوم قال فى بعضها على حركة الولد لاحتمال كونه اخرساً و هو دليل على الكاشفية قال صاحب الجواهر بما حاصله ان انفصاله حياً معتبرة فى الوراثة و يرث من حينه دون حالة الحمل ولكن مانعيته فى حال الحمل و من اوله مراعى و حاصله الفرق بين مانعية الحمل و وارثيته فحكم على الوارثية من حين التولد حياً و فى المانعية من اول الحمل بعنوان المراعى ولايخفى ان هذا التفكيك لاوجه له اصلا لعدم الدليل بذالك بل لابد من القول على المراعى فى كلا الصورتين و اما عدمه فيهما فتأمل .

فقد تحصل مما ذكرنا ان مقتضى القاعدة الاولية المستفادة من الآية والاخبار ان موضوع الوراثة هو الانسان التام الذى يحصل بولدية ولد الذى يحصل هو بولوج الروح مع الاستقرار و الانفصال حياً انما هو طريق اى على اثبات كونه تاماً و كاشفاً عنه والاستهلال والحركة البينة حركة كحركة الاحياء طريق الطريق لانها طريق على الحيواة و هى طريق و كاشف عن تمامية الولد فلا اشكال

فی طریقیة هذه المذکوراة ولکن الکلام ان یکون لها مدخلیة فی الحکم مع هذه الطریقة و بعبارة اخری ان هذه المذکوراة مع کونها طریقاً و کاشفاً هل له مدخل فی الحکم الوراثة بحیث موضوعیة الموضوع بها ولها مدخلیة فی تحقق الموضوع ام لا ومن المعلوم ان ذالك ای ان یکون لها المدخلیة فی الحکم یحتاج الی دلیل لا ان وراثة الحمل مع ولوج الروح و استقراره محتاج الی الدلیل لانها لما ذکرنا هو مقتضی القاعدة الاولیة و ایضاً انه لو شك فی اشتراط الانفصال حیاً او لحرکة البینة فی الوارثیة فمقتضی الاصل عدمه فالاصل ایضاً مؤید بما هو المختار فحلو اخبر المعصوم علی استقرار الحیواة ثم تولد میتاً لمانع خارجی فمقتضی القاعدة ارثه بمعنی یکون سهمه لوارثه لایکون لساير وراث المورث و ایضاً ان مقتضی القاعدة لو ولد حیاً علی عدم استقرار الروح وعدم تمامیة الولد ثم مات عدم ارثه لاجل فقدان الموضوع ای موضوع الحکم فربّما یتولد میتاً فیرث فربما یتولد حیاً فلا یرث فهو دلیل واضح علی ان المناط فی الحکم هو التمامیة التی تحصل بولوج الروح و استقراره انتهی .

اعلم ان صاحب الجواهر قد اعتبر فی موضوع الحکم انفصاله حیاً بحیث ان له المدخلیة فی الوارثیة فارثه من حین التولد حیاً فقبل التولد لیس وارثاً اصلا حتی بعنوان المراعی ولکن مانعیته و حاجبیته مراعی بمعنی لو ولد حیاً لکان وارثاً من حین التولد و مانعاً عن وراثة غیره ولو ولد میتاً لکان کاشفاً من کون المال لساير الوراث من حین موت المورث ثم قال ان الترکة لیست للوارث مادام لم یعلم حاله لان الحمل حاجب منه ولیست للمیت لعدم قابلیته بذالك لکونه فی حکم الجماد ولیست ایضاً للحمل لعدم وجود الشرط وهو الانفصال حیاً ثم قال والمال لابد له من مالك فاذا لم یکن المالك هو الورثة والمیت والحمل وبطلان کون المال بلا مالك فنقول ان هذا الترکة فی حکم مال المیت

ولايخفى ضعف ما ذهب اليه من وجوه :

اما اولا فمن جهة عدم المعنى للقول على الشيئين والامرين فى الشيء الواحد يعنى القول على الطرفين وهو الحمل والمراد من الطرفين هو القول على عنوان المراعى من جهة المانعية و على عدمها من جهة الوراثة والحال ان حاجبية الحمل ليست الا من جهة الوراثة لانه من المعلوم ان الحاجبية من الارث فرع كونه وارثاً فان كان هو مراعى فلابد ان تكون الوراثة ايضاً مراعى والا فلا وهو واضح و بعبارة اخرى انه لاوجه للقول بان عدم الارث مراعى واما الارث فليس بمراعى بل من حين التولد حياً .

و اما ثانياً بانه لا وجه للقول بان المال لابد من مالك لان من الاموال ماليس لها مالك كالمباحات الاصلية لا مالك لها و كالزكوة والاخماس المخرجة فانهما مال لا مالك لهما كما هو الحق بل الملك لابد له من مالك .

و اما ثالثاً فمن جهة عدم الدليل بان الميت لا يملك بل مادام لم يقسم المال بين الوراث لم يخرج المال من ملكه ولذا لو احياه الله تعالى قبل القسمة لكان المالك هو الميت و ليس ذالك الا من جهة كونه قابلا للمالكية و ايضاً لو جنى جان عليه بعد الموت فدية ذالك يكون ملكاً له ولذا يرثها الوارث فلو لم يكن ملكاً له فاين يصح الوراثة و بعبارة اخرى ان ارث الدية فرع كونها ملكاً للميّت .

و محصل الكلام ان امر النطفة مراعى لاحتمالها على التمامية وعدمها فاذا طى المراحل و استقر بولوج الروح فيكون كاشفاً عن وراثته على العين و منافعه من حين انعقاد النطفة و الا فيرث سايرالوراث بعبارة اخرى فان عدم التمامية كاشف من ملك سايرالوراث على التركة ومنافعها من حين موت المورث و انعقاد النطفة فامر النطفة كشف مراعى بمعنى امر معلوم ولكن بعنوان التزلزل

لتوقف الاستقرار على التمامية لا انه بمعنى المجهول ليكون معلوميته بالاستقرار والفرق بينهما واضح وكيف كان فطريق المعرفة على استقرار امر التركة هو التولد حياً و هو الكاشف عنه والطريق عليه هو الاستهلال والحركة كحركة الاحياء فاذا فقد الطريق وطريق الطريق وشك فى تمامية الحمل فمقتضى الاصل عدم الوراثة فعلم مما ذكرنا انه اذا ولد حياً فيكون كاشفاً عن استقرار امر النطفة و تمامية الولد فيكون وارثاً على العين ومنافعها من حين انعقاد النطفة وليس الامر كما زعمه بعض من انه يرث من حين التولد حياً حتى يستشكل فى مالك المال بالنسبة على منافعه و متفرعات ما ذكرنا تبعية المنافع على العين ومنها وجوب عزل النصيب من حين انعقاد النطفة ومنها عدم جواز التصرف لساير الوراث فى نصيبه فلو كان ارثه من حين التولد فلا وجه لهذا الفرع المسلم اى فلا وجه للقول بعدم جواز التصرف فى مقدار العزل لان عزل نصيب ما يحتمل عند العقلاء واجب والغالب فى زماننا هذا هو انه لايكون الحمل ازيد من اثنين مذكرين فيجب عزل نصيب ذالك .

فان قلت ان مقتضى اصالة العدم عزل نصيب المؤنث الواحد لان عزل هذا المقدار متعين ففى مقام الشك فى الزائد يتمسك باصالة العدم .

قلت ان وجوب عزل نصيب الولد بين المذكرين من جهة اهتمام الشارع فى النفوس والاعراض والاموال فلاجل هذا الاهتمام يكون هذا الطرف منجزاً فلا يمكن اجزاء الاصل كما انه لوشك فى الشبح المرعى عن البعيد هل هو انسان او حيوان فمع احتمال الانسانية لايجوز فى رمى السهم عليه وقتله باجزاء الاصالة عدم كونه انساناً وليس ذالك الا من جهة اهتمام الشارع فى النفوس فاحتمال كونه انساناً ينجز ذالك فلا يجوز رمى السهم هذا مخلّص الكلام فى وارثية الحمل.

واما الكلام فى كونه مورثاً اعلم ان مورثية الحمل قد يلاحظ بالنسبة الى المال الذى يرث عن ابيه فحكمه قد اتضح مما ذكرنا لانه قد علم منه ان ارثه

مراعى و لذالك يكون مورثيته ايضاً مراعى واما مورثيته بالنسبة الى المال الذى يصل اليه من الخارج فهو فعلّى وليس بمراعى بل فعليته فى زمن ورود النطفة على الرحم و لذا لو جنى جان وضايعت النطفة فيجب عليه الدية و يرثها وارثه وقد علم فى باب الدية ان امير المؤمنين عليه السلام قد قسم امر النطفة على خمسة اقسام فحكم بوجوب عشر الدية فى حال النطفة .

والمحصل ان الحمل بالنسبة الى الوراثة حاله مراعى بالتقريب المتقدم بخلاف حالة بالنسبة الى المورثية فهو ليس بمراعى بل له الفعلية من حين توجه النطفة الى الرحم فله حالات خمسة اولها دخول النطفة على الرحم وآخرها ولوج الروح فلكل حال من الحالات دية مخصوصة مثلا لو جنى جان حين ورود النطفة على الرحم فضاعت فيجب عليه عشر الدية وفى العلقة عشرين و هكذا الى ان يتم ولوج الروح و فيه تمام الدية بقى هيهنا اشكال و هو انه اذا كان حال الحمل بالنسبة الى المورثية بالفعل دون مراعى فلابد ان يكون حاله بالنسبة فى الوارثية ايضاً كذالك لان المورثية فرع المالكية فمادام لايملك لايصدق المورثية فانه اذا كان مالكاً قبل ولوج الروح من الحالات والمراتب النازلة فلابد ان يكون وارثيته ايضاً كذالك لانها ايضاً فرع المالكية فلا معنى للتفكيك والفرق بين الحالين فنقول فى دفعه بان موضوع الوراثة هو صدق الولدية و هو لايتحقق الا بولوج الروح فما دام لم يتحقق ذالك لم يتحقق الموضوع ولذا كان مراعى بخلاف حاله بالنسبة الى المورثية لان النطفة باعتبار الصلوح والاستعداد لها مراحل فالحنطة مثلا قبل الدخول فى المعدة لها الصلوح دون الاستعداد على ان تكون نطفة فاذا دخل و خلج من نفسه لباسه وكانت النطفة تكون له الصلوح ايضاً على الانسانية بالدخول على رحم الام فاذا دخلت فى الرحم فيكون له استعداد الانسانية واذا كانت فى مرحلة العلقة فيكون اقوى استعداداً و هكذا يقوى الامر فى مرحلة بعد

مرحلة فلاجل اهتمام الشارع فى النفوس والاعراض والاموال جعل لها اى للنطفة بالنسبة الى حالاته دية من العشر وهكذا .

والحاصل ان النطفة لاجل لها الصلوح والاستعداد على الانسانية وجد لها الاحترام بحيث كان اتلافه حراماً ولذا جعل لكل حال من حالاته دية مخصوصة فلكونها هو البدن كان له الفعلية والحاصل ان الموضوع المورثية هو الانسان وهو متحقق من اول الامر باعتبار الصلوح والاستعداد فان قلت انه قد تحصل من هذا التقريرات فعلية الوارثية ايضاً و خروجها عن المراعاة بمحض ولوج الروح فقد تحصل من التقريرات السابقة عدم كفاية ذالك فى مقام الوراثة بل لابد من استقرار الروح فكيف التوفيق بين هذه التقريرات قلت اولا انه لامنافاة باعتبار استقرار الروح فى صدق الولدية فى مقام الوراثة بمعنى ان ولد التام لايصدق بولوج الروح فقط بل لابد من الاستقرار يعنى ان فى تحقق معنى الارث وهو القيام مقام الغير لابد من الولد الذى يستقر الروح فيه فمثل هذا الولد يقوم مقام شخص آخر و ثانياً بانه لا اشكال فى ان الولد كان تاماً بولوج الروح و مع ذالك قد اعتبر الشارع فى مقام الوراثة امراً زائداً و هو الاستقرار .

و محصل الاشكال عدم صحة الفرق بين وارثية الحمل ومورثيته بان يقال على الفعلية فى مقام المورثية فى حال جمادية النطفة وهو حال العلقة والمضغة بل فى حال توجه دخول النطفة الى الرحم بخلاف وارثيته فانه مراعى والحال ان المورثية لاتكون الا من جهة مالكيته على الدية فهو فرع المالكية وهكذا الوراثة فلابد من القول بالفعلية فى كليهما اوعلى المراعاة وقدذكرنا فى دفعه بان موضوع الارث والوراثة غير موضوع المورثية لان موضوع الارث هو الولد التام لانه عبارة عن قيام شخص مقام آخر .

و من المعلوم عدم قيام الجماد مقام الشخص التام فلابد فيه من التمامية

ايضاً فما دام القيام المقام بعنوان المراعى فالوراثة ايضاً كذالك بخلاف المورثية بالنسبة الى الدية لان موضوعه الانسانية لكونها بدلاً منه و بدليته لا يحتاج الى التمامية بل على الانسانية ومن المعلوم ان النطفة بمحض الدخول على الرحم يكون له الاستقرار على الانسانية لانه اول مرتبة لذالك ولذا كان لها خمس حالات ولكل واحد منها دية مخصوصة من العشر والعشرين والاربعين والستين والثمانين والمأة واذا حصلت الانسانية كانت الدية تامة .

ومن جملة ملحقات الموانع استيعاب الدين على التركة بل قال بعضهم على ان الدين مانع عن الارث بمقداره و ان لم يكن مستوعباً على التركة غاية الامر ان فى صورة الاستيعاب يكون ممنوعاً من جميع التركة وفى غيرها بقدره والحاصل ان فى صورة الاستيعاب قالوا ان التركة بمنزلة العدم فكما انه لم يكون الوارث شيء فى صورة العدم و هكذا فى صورة الاستيعاب و بالنسبة الى مقدار الدين فى صورة عدمه و استدلوا بقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين فبعدية الزمانية يدل على تأخر الارث عن الوصية والدين ولزوم ادائهما قبله وتقدمهما عليه بمقتضى الاية الشريفة لا تنتقل التركة الى الوارث بمحض موت المورث فلا تكون ملكاً لهم ولا للديان للاجماع بل الديان له الحق ان ينقضوا من التركة بنقلها الى انفسهم عن عوض ديونهم او بيعها واخذ قيمتها وليست التركة ايضاً ملكاً للميت لعدم قابليته على المالكية بالموت ومن المعلوم بطلان الملك بلامالك فلابد من القول بان التركة فى حكم مال الميت هذا محصل قول جماعة ذهبوا الى ان من جملة ملحقات الموانع هو هذه الصورة ولايخفى انه لاوجه اولا لعدّ الدين من قبيل الملحق بالمانع لما ذكرنا من ان المانع عبارة عن الوصف الذى يتصف به الوارث كالقتل والكفر ونحوهما ليكون مانعاً من الارث ومن المعلوم ان الدين ليس كذالك لعدم حصول وصف المانعية فى الوارث به و اما ثانياً بعد

تسليم ذالك بانه لا وجه لاستدلال بما ذهبوا اليه بالاية الشريفة لان الفرض منها ليس بيان التقدم والتأخر الزمانى بل الغرض منها بيان الاهتمام بمعنى انه لو دار الامر فى ورود الغرامة على الديان او على الوصى او على الوارث فح ترد على الوارث دونهما والدليل بذالك اى الغرض منها هذا دون ذالك هو الفروع المسلمة بين الفقهاء .

منها جواز تصرف الوارث فى التركة و اداء عوض الدين عن غيرها او انتقال الدين على ذممهم فلو كان الغرض من الاية هو ما ذكروه لايجوز لهم التصرف فى جميع التركة فى صورة الاستيعاب و فى بعضها فى صورة عدمه لان الورثة ح تكون شريكاً مع الديان او الوصى و من المعلوم عدم جواز تصرف الشريك بدون اذن شريكه وعلى ماذكروه لايجوز لهم المعاوضة بمعنى ردعوض الدين عن غير التركة بدون رضاء الديان مع انه ليس كذالك فهذا دليل على ان المراد والغرض الاصلى من الاية هو ما ذكرنا فقوله ان الديان لايملك بالاجماع بل لهم الحق فيها لاجل ان مقتضى القاعدة هو ذالك لان اسباب الملك محصورة من النقل بالبيع والصلح والهبة وهكذا فى حال الحيواة وسبب الملك بعد الموت هو الارث و من المعلوم عدم كون الدين من اسباب الانتقال اى انتقال التركة الى الديان وكونها ملكاً لهم .

واما قوله ان الورثة ايضاً لايملك لاجل كون الدين مانعاً منه والاستدلال بالاية لاوجه له لما ذكرنا انها ناظرة الى مرحلة اخرى بل الورثة يملك بمحض الموت لوجود سببه و هو الارث غاية الامر ان للديان حق فى التركة بمعنى انه لولم يؤد الوارث الدين منها او من غيرها ولم ينقلوا الى ذممهم فلهم الحق فى استيفاء الدين والتقاص منها بنقل العين الى انفسهم او قيمتها بالبيع فلامنافاة بين ان يكون ملك الرقبة للوارث وان يكون للديان حق كما فى مسئلة الراهن والمرتهن

فان ملك رقبة مال المرهون للراهن ولكن للمرتهن حق الاستيفاء به بيعه واخذه عوضه فى مقابل حقه فى صورة عدم اداء الراهن ما اخذ من المرتهن و هكذا الولى بالنسبة الى المولى عليه فان التصرفات له وان كان ملك الرقبة للمولى عليه واعادة النفع اليه فكذا مانحن فيه .

و اما قوله ان الميت لايملك فقدعرفت جوابه لماذكرنا سابقاً .

و اما قوله ان المال لابدله من مالك فلا وجه له لما ذكرنا مراراً ان لنا اموالاً مع انه ليس لها مالك كالزكواة و الاخماس قبل الرد الى مستحقهم والموقوفات وايضاً لاوجه اصلالقوله انه فى حكم مال الميت كما لايخفى هذا هوتمام الكلام فى حقيقة الارث وبيان الاسباب والموانع .

و اما الكلام فى كيفية تأثير السبب اعلم ان سبب الارث اما النسب اوالسبب والسبب هوالتولداوالاشتراك فيه فاذا تحقق السبب فتحقق الوراثة لولا الحاجب والمانع والحاجب على ثلاثة اقسام قسم يكون حاجباً عن الاصل كحاجبة الطبقة الاولى عن الثانية فهى حاجب عليها من اصل الارث لعدم حظ و نصيب لطبقة الثانية مع وجود طبقة الاولى و قسم آخر يكون حاجباً عن بعض الارث كحاجبية بعض الطبقة الاولى من بعض آخر منها كما لواجتمع المذكر مع المؤنث اى الولد مع البنت فهى مع وجود الولد يكون سهمها قليلاً وقسم يكون حاجباً بالنسبة الى الفرض الزائد كالاخوة بالنسبة الى الام وهذا مما لااشكال فيه ولكن الكلام فى انه هل التأثير بهذا السبب من ميزان كلى وقاعدة كلية ام لا و مقتضى قوله تعالى **اولوالارحام بعضهم اولى من بعض** ووجود القاعدة الكلية له والفقهاء رضوان الله عليهم ايضاً صرحوا بذالك وهى عبارة عن القرب والبعد فكل قريب مقدم فى مقام الارث على البعيد حتى فى المرتبة الواحدة ايضاً فان الجد والاب مقدمان على اطرافهما وكذا الطرف غيره وهكذا وايضاً كلما تحقق تكرر النسبة

يكون مقدماً على غيره كتقدم اخ الابوينى على الابى فقط لقوة النسب فيه دون الابى فقط لان الاخ من طرف الاب فقط هو الوارث على الجميع لو كان الوارث منحصراً عليه و كذا الوارث على الجميع هو الاخ من طرف الام فقط لو كان منحصراً عليه فاذا تكرر النسبة بان كان الوارث من الطرفين اى الاب والام فلا محالة تحصل القوة فيكون مقدماً على الابى لو اجتمع معه بلا اشكال .

ثم قالوا انه قد خرج تحت هذه القاعدة صورة اجتماع ابن العم مع العم فحكموا على تقديم ابن العم على العم مع كون العم اقرب منه على الميت فتمسكوا بالاجماع والخبر اما الاجماع فمعلوم انه مسبب عن هذا الخبر الذى تمسكوا به والخبر ايضاً لا يكون دليلاً على مدعاهم اما اولاً فانه يحتمل ان يكون او للعم فى الخبر عطفاً على ابن العم فح يكون دليلاً وشاهداً على ماذهبوا اليه و يحتمل ان يكون عطفاً على العم فح يكون المعنى كذالك لو اجتمع ابن العم الابوينى مع ابن العم الابى فح يتقدم الاول على الثانى للقاعدة المسلمة من تقديم من تكرر النسبة فيه على غيره فاذا كان الخبر ذو احتمالين فاين يكون دليلاً على المطلب و كيف يستدل به .

و اما ثانياً فنقول ان هذا الخبر ليس واردة فى مقام الارث بل ورد فى مقام اثبات فضل امير المؤمنين (ع) على غيره اى على العباس من جهة قرب قرابته على الرسول صلى الله عليه وآله بالنسبة الى العباس لان اباطالب اخ لعبدالله من جهة الاب والام والعباس من جهة الاب فقط فقرابة ابى طالب الى الرسول (ص) يكون اقرب وهكذا ابنه امير المؤمنين (ع) وليس وارداً فى مقام اثبات وارثيته (ص) لان ارثه عن الرسول (ص) لابد اما ان يكون من حيث التركة وهو بديهى البطلان لوجود وارث قريب له (ص) و هو فاطمة عليها السلام فمع وجودها لا يمكن ان يكون الغير وارثاً واما من حيث الخلافة و من المعلوم ان امر الخلافة

لادخل لها على الوراثة لانه منصب من قبل الله تعالى وليس من الامور الموروثية كما فى سايرالانبياء والاوصياء وليس لها مدخلية على النسب والسبب ومع ذالك الخبر ذواحتمالين كما ذكر فح لايمكن التمسك به .

والمحصل ان الميزان والقاعدة الكلية فى الارث هو القرب والبعد و خرج منه على ما ذهب الفقهاء ره صورة اجتماع ابن العم الابوينى مع العم وتمسكوا بالاجماع والنص و قدعلمت عدم دلالتهم على مدعاهم وكذا الاجماع كما عرفت آنفاً وكيف كان ان الميزان هو القرب والبعد وهو مصداق قوله تعالى اولوالارحام بعضهم اولى من بعض ولذا قد جعل الشارع الاباء والامهات للميت طرفاً ومقابلاً للاولاد اى اولاد الميت وجعلهم من الطبقة الاولى لان الميت ابن الاباء والامهات والاولاد ابن له فهما متساويان فى الدرجة والنسبة ولذا كان من اهل الطبقة الاولى وكانا مقدمان على الطبقة الثانية لقربهما على الميت من غيرهما ثم جعل الاجداد طرفاً و مقابلا بحواشى الميت اى بالاولاد والاجداد وهم اخوة الميت ولذا كان الاجداد والاخواة من الطبقة الثانية فان الاخواة لهاقوة من جهة وضعف من جهة اخرى وهكذا فى الاجداد اما من جهة القوة فمن حيث صدق الاب على الجد والام على الجدة اما جهة الضعف فمن حيث صدق ذالك مع الواسطة لانه يصدق على الجد انه أباً للميت ولكن مع الواسطة و اما جهة القوة فى الاخواة فمن حيث الاشتراك مع الميت فى التكون لان الميت والاخ كلاهما مشتركان فى التكون عن الجد واما جهة الضعف فمن حيث تولده من الميت فكون الاجداد مقابلا بالاخواة من حيث وجود جنبة الضعف والقوة فى كليهما ثم جعل الاعمام والاخوال طرفاً ومقابلا وجعلها من اهل الطبقة الثالثة لبعدهما عن الميت بالنسبة الى الاجداد والاخواة ثم لو اجتمع الوارث فان كانوا من اهل الطبقة

الواحدة واتحدوا فى النسبة فلامحالة يقسم المال بينهم على ما فرض الله **للذكر مثل حظ الانثيين** والابان كان من اهل الطبقة الواحدة و متحداً فى النسبة ولكن كان نسبة احدهما اقوى من الاخر فح يتقدم الاقوى نسباً كما لو اجتمع الاخ الابوينى مع الابى فيقدم الاول على الثانى لانه لولم يؤثر جنبة الامية فيلزم عدم ارث اخ الامى فى صورة الانحصار و غيره وليس كذالك لان الوارث لو كان منحصراً على الامى لكان هو الوارث على جميع المال وان كان هو الابى لكان الوارث هو وليس ذالك الا من جهة وجود العلقة ومن المعلوم قوة هذه العلقة فى الابى والامى فلابد ان يكون لهذا الاجتماع اثر وليس ذالك الا تقدمه على الابى من طرف الاب فقط هذا الكلام هو فى الانساب :

واما الاسباب فمنها ولى العتق و ضامن الجريرة ومن المعلوم قوة الاول على الثانى لان الثانى عبارة من ضم الاجنبى الى اجنبى آخر والاول هو ولى النعمة ومن المعلوم انه اقوى منه ثم الامام عليه السلام اعلم ان عدّ الامام عليه السلام فى آخر المرتبة ليس من جهة ضعف السبب بل جهة من قوته لان كون الامام وارث من لا وارث له ليس من باب الوراثة المعهودية الا من جهة المرجعية والسلطنة و من المعلوم ان سلطنة الامام من جهة كونه خليفة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وكون سلطنته من الله ومن المعلوم ايضاً ان جعل الشارع هذه الاحكام اى احكام الارث بهذا الترتيب ليس الا من جهة السلطنة فلو فرض نعوذ بالله عدم الامام والرسول صلى الله عليه وآله وكان الميت بلا وارث لكان ماله على الله تبارك وتعالى وتقدس لسلطنته تعالى شأنه ولكونه المرجع فكونه مرجعاً على المال فى صورة عدم وارث له ليس الا من جهة قوة السلطنة لانه الجاعل والواقع لهذه الاحكام اولا والمرجع آخراً يكون هو تعالى فهذه السلطنة قد رجعت عنه تعالى الى الرسول صلى الله عليه وآله و منه الى الامام و هو اولى على الناس من انفسهم وهو المرجع بالاخرة .

والمحصل ان تأخر الامام عليه السلام في المراتب وعدّه في آخرها ليس من جهة ضعف العلقة بل من جهة قوة السبب لان سلطنة الامام على اموال الناس ناش عن سلطنة التي هي من شئوناة سلطنته تعالى على اموال العباد وانفسهم فالشارع المقدس تعالى شأنه في مقام اعمال السلطنة جعل شخصاً وارثاً من آخر ثم جعل له المراتب ففي صورة فقدان المراتب يرجع الامر الى اوله اى الى الله تعالى شأنه فاذا كان سلطنة الامام من شئون سلطنته تعالى فيكون هو المرجع لمال من لا وارث له وليعلم ان كون مثل هذا المال للامام عليه السلام ليس من باب الوراثة حتى يكون ملكاً له ثم يكون بعد موته لوارثه بل هو تابع للعنوان وليس للشخص مدخل اصلا بل كلما وجد هذا العنوان اى عنوان الامامة فيكون هو المرجع فبعده للامام الثاني و هكذا كالاخماس والزكواة الا ان يجعل هذا المال ملكاً لنفسه بقصد التملك فح يكون هذا المال ملكاً له (ع) و بعده لوارثه .

و اما حكم الزوج والزوجة فاعلم ان ولاء العتق و ضامن الجريرة مؤخران عن الانساب ولذا لا يرثان مع وجودهم لو اجتمعا معهم واما الزوج والزوجة فليس كذالك بل الشارع من جهة قوة علقة سبب الزوجية جعل لهما فرضاً مط اى في جميع المراتب وبعبارة اخرى للزوجين حالات ثلاثة و بالنسبة لهما احكام احدها اجتماعهما اى كل واحد من الزوج والزوجة مع الانساب والثاني مع ولى العتق وضامن الجريرة والثالثة اجتماعهما مع الامام عليه السلام وعلى الاول فلا يخلوا اما ان يجتمع مع اولاد الميت و اما ان يجتمع مع اهل ساير الطبقات من الاجداد والاعمام والاخوال وعلى الاول فكل واحد منهما نصيب الادنى من الربع والثمن وعلى الثاني نصيب الاعلى من النصف والربع وعلى اى وجه فلكل واحد منهما سهم ونصيب مطلقاً وعلى الثاني وهو صورة اجتماع كل واحد منهما مع ولاء العتق وضامن الجريرة فح هل يرث نصيب الاعلى فقط

بان يكون الباقى لولى العتق اوضامن الجريرة اويكون جميع التركة لكل واحد منهما او فيه تفصيل كما ذهب اليه الحلى ره فقال انه لواجتمع الزوج والزوجة معهما فيرث الزوج جميع المال بخلافه لومات الزوج واجتمعت الزوجة معهما فلها ح فى نصيبها الاعلى و هو الربع والباقى لولى العتق :

ولا يخفى ان مقتضى القاعدة اى ارثها الزوج والزوجة فى هذه الصورة جميع المال لان ولى العتق او الضامن الجريرة لواجتمعا مع الانساب لايرثان اصلا بخلاف الزوجان يرثان مط بل لايرث بعض اهل مرتبة الثانية اوالثالثة مع وجود بعضهم واما الزوجان فليسا كذالك بل يرثان نصيبهما الاعلى اوالادنى مط فح لابد من عدم ارث ولى المعتق وضامن الجريرة مع وجود كل واحد من الزوجين كما لايرثان مع وجود الانساب لان ارث الزوجين مع الانساب و عدم ارث ولى المعتق وضامن الجريرة معهما ليس الا من جهة قوة العلقة فيهما دونهما فمقتضى القاعدة تقدمهما عليهما و ارثهما جميع المال الا ان يدل دليل معتبر على خلاف ذالك و استدل من حكم على ان للزوجين نصيبهما الاعلى فى صورة اجتماع كل واحد منهما مع ولى المعتق اوضامن الجريرة بان الدليل على خلافها موجود و هو قوله الولاء لحمة كلحمة النسب اى هو بمنزلته فكما ان الزوجين لواجتمعا مع الانساب فيكون لهما نصيبهما الاعلى فلذالك اذا اجتمعا مع من هو بمنزلة الانساب و هو الولاء ولايخفى عدم دلالة هذا الخبر على ما ذهب اليه ذالك المستدل لان هذا الخبر وارد فى مقام اصل التشريع لارث ولى المعتق يعنى كما ان النسب من اسباب الارث فكذا ولاء العتق الذى هو بمنزلته وليس فيه دلالة على كيفية الارث اصلا نظير قوله الرضاع كالنسب ومن المعلوم انه ايضاً فى مقام اصل التشريع اى ان الرضاع محرم كالنسب فى الجملة وليس ناظراً الى الكيفية وكنظير قوله ﷺ وامره على الرجوع بالقضاء المعينة من قبلهم فانه ايضاً ناظر الى ان اصل التشريع القضاء وليس ناظراً

الى كيفيتها اصلا و هكذا مانحن فيه وايضاً لوكان نظر الشارع الى بيان الكيفية من قوله الولاء لحمة كلحمة النسب لكان اللازم ان يكون بمنزلته فى جميع احكام النسب وليس كذالك كمالايخفى .

والمحصل ان للزوجين حالات منها اجتماع كل واحد منهما مع الاولاد وحكمه قد اتضح مما ذكرنا ومنها اجتماعهما مع اهل سايرالطبقات و حكم ذالك ايضاً واضح ومنهاالاجتماع مع ولى المعتق اوالضامن الجريرة وحكم هذا اظهر مما ذكر ومنها الاجتماع مع الامام عليه السلام بان مات الزوج اوالزوجة ولم يكن وارث سوى الامام فح هل لهما نصيبهما الاعلى اوالادنى والباقى للامام عليه السلام او جميع المال لهما من باب الرد او لابد من التفصيل بين الزوج والزوجة بانه لوكان الباقى هوالزوج مع الامام لكان جميع المال له من باب الرد دون للامام عليه السلام وان كان هى الزوجة فلها نصيبها الاعلى والباقى للامام او التفصيل فى الزوجة بين حضور الامام وعدمه بمعنى ان الباقى لوكان هوالزوج فله جميع المال مط و ان كان هى الزوجة فح ان كان الامام حاضراً فلها نصيبها الاعلى والباقى للامام عليه السلام وان كان غائباً فالمال كله لها كما ذهب الى ذالك الصدوق فالاقوال ناشئة من اختلاف الاخبار وتوهم التعارض بينهما والجمع بينهما لان جمعاً من الاخبار رواها ابوبصير يدل ان جميع المال للزوج من باب الرد ان لم يكن سواه وارث بعبارة اخرى ان السؤال فيها عن حكم الزوج بان ماتت الزوجة و بقى الزوج وساكتة عن حكم الزوجة والخبران الاخران احدهما عن الجميل يدلان على عدم الرد عليها اصلا مما اعم من ان يكون الامام حاضراً ام غائباً بل صريحان فى ان لهما نصيبهما الاعلى والباقى للامام عليه السلام وجمع من الاخبار التى وردت فى خصوص الزوجة بان مات الزوج وبقيت الزوجة يدل على ان لها نصيبها الاعلى والباقى للامام عليه السلام فهوظاهر فى عدم الرد عليهما و خبران آخران

يدلان على ان المال كله لها فهذا الاخبار متعارضة ظاهراً لدلالة بعضها على عدم الرد مط ودلالة بعضها على الرد مط ودلالة بعضها على الرد لو كان الزوج وارثاً و عدمه لو كان الزوجة .

والمحصل انه لا اشكال في ان اقتضاء سايرالعلقة من حيث النسب والسبب في خصوص الارث تام حتى علقة ولاء العتق وضامن الجريرة ولذا لو انفرد الوارث في اى مرتبة كان يرث جميع المال وليس للامام شيء و هذا مما لا خلاف فيه ولكن الخلاف في خصوص الزوج والزوجة قد اجتمع واحد منهما مع الامام عليه السلام ولم يكن وارث آخر من النسبي والسببي فذهب جماعة الى انهما كسايرالوراث فيرثان جميع التركة وليس للامام شيء وحاصله انهما يرثان الباقي من باب الرد كسايرالوراث ونظرهم الى الخبرين الذين يدلان على ان المال للزوج لو ماتت الزوجة و بقي زوجها فقط ثم قال الزوجة ايضاً لها المال كله لو مات الزوج و بقيت زوجته ولم يعملوا على الاخبار التي تدل على عدم الرد عليهما وعلى الاخبار المفصلة ظاهراً وهذا القول موافق للمشهور في خصوص الزوج دون الزوجة لان المشهور ارث الزوج جميع التركة من باب الرد وعدم ارث الزوجة به نظر المشهور في خصوص الزوج الى الاخبار الكثيرة الدالة على ارث الزوج جميع المال وساكتة عن حكم الزوجة و في خصوص الزوجة الى خبر الذي يدل على انه لو مات الزوج وبقيت الزوجة يرد اليها نصيبها الاعلى والباقي للامام عليه السلام كما في خبر آخر والمشهور لم يعملوا على خبر الجميل الدال على عدم الرد عليهما.

فحاصل ما ذهب اليه المشهور هو التفصيل بين الزوج والزوجة بان الزوج يرث جميع المال مط اى اعم من حضور الامام وعدمه دون الزوجة مط والقول الثالث عدم الرد اليهما بل لكل واحد منهما نصيب الاعلى ونظره الى خبر الجميل الدال عليه والقول الرابع قال به الصدوق ره ومن تبعه والعلامة في التحرير

هو القول بالتفصيل فى الزوجة بين حضور الامام وعدمه فحكموا على ارثها جميع المال فى زمن الغيبة و عدم ارثها الباقى بعنوان الرد فى زمن الحضور و ذالك من جهة الجمع بين الاخبار لانهم قالوا ان الاخبار الدالة على عدم الرد عليها بل هو للامام عليه السلام او يرد الينا ظاهرة فى زمن الحضور ومبينة لحكم ذالك والخبر الدال على انها كالزوج فى بيان حكم زمن الغيبة وحاصله ان مقتضى التعارض والجمع هو ذالك فهذه الاقوال الاربعة ناشئة من اختلاف ظواهر الاخبار وتحقيق الحق يحتاج الى تفصيل وتوضيح ليظهر حقيقة الحال :

اعلم ان مع قطع النظر عن الاخبار لابد ان يعلم ان مقتضى القاعدة الاولية ارث كل واحد من الزوج والزوجة فى صورة اجتماعهما مع الامام وعدم وارث آخر غيرهما جميع التركة املا بل لهما نصيبهما الاعلى و من المعلوم ان مقتضى القاعدة فى سايرالوراث اعم من النسبى والسببى ارث الجميع فى صورة الانفراد وليس ذالك الا من جهة كون العلقة تامة من حيث الاقتضاء وعدم نقصانها فيه ولذا لم يوجد مانع ومزاحم بان انحصر الوارث على شخص واحد فيرث جميع المال فح لابد ان يعلم ان حكم الزوجة والزوج هل هو كذالك املا و من المعلوم ان مقتضى القاعدة ارثهما جميع المال من وجوه اربعة :

الاول هو كون ما ذكرنا من ان علقة الزوجة اقوى من علقة ولاء العتق و ضامن الجريرة لاجل ارثهما مع جميع الطبقات دون الولى و ضامن الجريرة فهما مع ضعف العلقة يرثان جميع المال فى صورة انحصار الورثة على كل واحد منهما فارث الزوج والزوجة على جميع المال بطريق الاولى لقوة العلقة فيهما دونهما .

الثانى وحدة السياق لان الاية الواردة فى مقام التحديد والفروض بعنوان التعين بالنسبة الى البنات والام وهكذا تدل على تحديد و تعين نصيب

الزوج والزوجة على سياق ونحو واحد من دون تغير الاسلوب فى الزوج والزوجة ومن المعلوم انه لو كان حكم الزوجين غير حكم اولو الارحام فلابد للشارع من بيان ذالك و عدم البيان و وحدة السياق يقتضى كونهما كساير الوراث من حيث تمامية الاقتضاء فيهما ايضاً فكما ان التحديد فى ساير الوراث من جهة المزاحمة و مانعية الغير والا فيرث جميع المال فكذا حكم الزوجين :

والثالث مقام التقدير فان تقدير وتحديد الشارع بجعل سهم كل واحد من الوراث وهكذا فى الزوجين ليس من جهة ضعف العلقة بل حالهما كحال ساير الوراث من ان جهة التقدير هو مزاحمة الغير فى صورة وجوده والا فيرث جميع المال فكذالك حكم الزوجين و بعبارة اخرى ان التقديرات والتحديدات الثابتة بالاية الشريفة ثم قوله تعالى شأنه و تلك حدود الله هل هو مسبب و معلول عن المزاحمة ان الغرض من هذه التحديدات بيان مزاحمة الوارث على وارث آخر فى صورة الاجتماع بهذا المقدار ومرجع ذالك الى التحديد المنعى اى الوارث اذا اجتمع مع وارث آخر فيكون احدهما مانعاً عن الاخر من ارثه تمام التركة فمغناه ارثه جميعها فى صورة الانحصار او معلول عن سببية السبب بمعنى ان هذا السبب مثلا لسببية الابوة على مقدار السدس مقتضى بهذا المقدار من الارث فقط ومرجع ذالك الى التحديد الاقتضائى ومن المعلوم عدم صحة القول على الثانى لمنافاته باختلاف التقديرات لان الاب مثلاً له السدس تارة و اربعة اخماس تارة اخرى فى صورة اجتماعه مع البنت الواحد فهو دليل على ان غرضه تعالى منها هو الاول فح يكون كل واحد من الزوجين كاولى الارحام بوحدة السياق .

والرابع هو التحديد نفسه اى التحديد الشارع لكل واحد من الوراث بحد معين فان التحديد بالتحليل يرجع الى امرين احدهما النفى والاخر للاثبات ومن المعلوم ان نظر المحدد قد يكون الى النفى والاثبات كليهما كما يتفق ذالك

غالباً فی مقام المعالجة لان الطبیب من تجویز الدواء الکذائی بمقدار معین الی عدم الزیادة والنقصان منه ای یکون لا زائداً لاضراره ولا ناقصاً لعدم النفع وقد یکون نظره الی النفی فقط کما فی نظر الطبیب ایضاً فانه قد یکون نظره فی تجویز الدواء الی ان یکون زائداً بهذا المقدار لکون الزائد مضراً ولکن لا ضرر ان کان ناقصاً وقد یکون نظر المحدد الی الاثبات فقط کما فی التحدیدات الشرعیة مثلا تحدید الکر بالحد المعین لیس الغرض علی ان یکون زائداً علیه بل لو کان ازید لکان هو المطلوب ولکن نظره الی صورة النقصان فقط ای الاثبات بان یکون بهذا المقدار بحیث لا یکون ناقصاً منه فهکذا ای الاخماس والزکواة فغرضه من التحدید بالمقدار المعین فیها عدم النقصان فی مقام تعلق وجوبهما.

فهکذا ما نحن فیه ای ان غرض الشارع ونظره من التحدیدات فی خصوص الارحام الی الاثبات بمعنی انه لابد من هذا المقدار فی صورة المزاحمة والاجتماع و اما عدم ارثه ازید من ذالك فلا لمنافاة ذالك باختلاف التقدیرات مثلا ارث الاب تارة بالسدس و اخری باربعة اخماس و ثالثة بالثلث دلیل واضح علی ان نظره الی الاثبات فقط دون النفی ولذا یرث جمیع الترکة فی صورة الانحصار وهکذا الحکم فی الزوجین بمقتضی وحدة السیاق فعلم من هذا المذکورات ان قاعدة الاولیة مع قطع النظر عن الاخبار ارث الزوجین جمیع المال فی صورة انحصار الورثة علی کل واحد منهما واجتماعهما مع الامام علیه السلام الا ان یدل دلیل معتبر علی خلافها فحینئذ لابد من اخذ الدلیل والعمل علی مضمونه لعدم کون القاعدة علة تامة علی الحکم الشرعی فمقتضی القاعدة ارث الزوجین جمیع المال من باب الرد کما هو قول مقتضی من ذهب وحکم الرد علیهما دون الامام علیه السلام ومقتضی القاعدة ارث الزوجین جمیع المال من باب الرد کما هو قول من ذهب وحکم علی الرد علیهما دون الامام ومع ذالك له خبر یدل علیه.

وخبر الجميل الذى يدل على عدم الرد عليهما مط غير مناف للقاعدة والخبر الذى يدل على الرد لكونه ناظراً الى صورة اجتماع كل واحد من الزوجين مع سايرالوراث كما حمله عليه الشيخ الحر العاملى ره وحمله صحيح لااشكال فيه لان ارثهما جميع المال مختص على صورة الانحصار وبقيت الاخبار الدالة على ان لكل واحد منهما نصيبهما الاعلى والباقى للامام عليه السلام كما فى بعض او يحملوا الينا كما فى بعض آخر ويصرف للفقراء كما فى بعضها فان هذه الاخبار و ان كان ظاهرها مخالفاً للقاعدة وللخبر الذى يدل على الرد على كل واحد منهما جميع المال ولكن بعد التأمل يعلم عدم معارضتها لهما لان الغرض من هذا الاخبار بيان ان للشارع حقاً فى مال و تركة كل واحد منهما وان كان ملك رقبة المال لهما لان الفرق بين ان يكون الشخص مالك الرقبة و بين ان يكون لشخص آخر حقاً فى ماله واضح كما ان الشارع قد جعل للابوين حقاً فى مال الابن بان يأكلا مقدار سد الجوع ونحو ذالك مع ان المالك للرقبة هو الابن وهكذا ما نحن فيه اى مالك الرقبة لجميع التركة هو كل واحد من الزوج والزوجة ولكن للامام حق ان يكون له ثلاثة ارباع فى ملكه فهذا لاينافى لمالكيتهما وان قلنا بانه ليس الغرض منها ما ذكر فلااقل من الاحتمال كما يحتمل ان يكون الغرض منها جعل الحكم وبيان ان الزوجين لايرث الباقى ومن المعلوم انه اذا جاء الاحتمال فبطل الاستدلال فلا يمكن الاستدلال بهذا الاخبار على ان الغرض منها جعل الحكم بوجود الاحتمال اى احتمال جعل الحق .

اعلم انه لا وجه لقول الصدوق ره فيما ذهب اليه فى مقام الجمع بحمل بعضها على صورة الغيبة وحمل بعضها على زمان الحضور لان هذا الجمع فرع تفاوت حال الغيبة والحضور بان يقال ان الامام يملك الباقى فى حال الحضور دون الغيبة مع انه لا تفاوت بين حال الحضور و غيبتهم كما لايتفاوت حالنا فى

الغيبة والحضور لانه لايمكن ان يجعل حكم آخر فى حق الغايب فعلم ان ماقاله ابن ادريس ره بان هذا الجمع ابعد فيما بين السماء والارض فى محله وايضاً ان الفرق بين الزوج والزوجة ثم هذا التفصيل للزوجة يحتاج الى دليل و من المعلوم عدمه .

والحاصل ان الفرق بين حضور الامام وغيبته لا وجه له لان باقى التركة اما ان يكون ملكاً للامام فى الواقع فيكون له عليه السلام من غير فرق بين الحضور والغيبة و اما ان يكون للزوجة فيكون لها ايضاً من غير فرق بين الحضور والغيبة وايضاً ان القول بارث الزوجة فى الغيبة دون الحضور مستلزم ان يكون حضوره عليه السلام من جملة الموانع ولايمكن القول به هذا هو تمام الكلام وملخصه فى العلقة الزوجية و اما الكلام فى العلقة الامومة فاعلم ان الام لها حالات مختلفة ايضاً منها اجتماعها مع غير الاولاد والاخوة ومنها اجتماعها مع الاولاد والاخوة ومنها انحصار الوراثة عليها ومن المعلوم ان فى صورة الانحصار ترث الثلث بالفرض والباقى بالرد ولو اجتمعت مع الاولاد و اخوة الميت ترث نصيبها الادنى وهو السدس ويرث الباقى الاولاد لان الشارع قد جعل الاولاد مزاحماً وحاجباً عن الام بالنسبة الى الزايد من السدس و بعبارة اخرى انه قد جعل الاولاد مزاحماً وحاجباً بقدر خمسة اخماس وجعل الام مزاحماً بقدر السدس غاية الامر ان الحجب حرمان عن بعض الارث لانه تارة يكون عن اصل الارث كما فى الطبقات الثلثة فان الطبقة الثانية محجوبة عن الارث بوجود الطبقة الاولى فيقال على ذالك حجب وحرمان واخرى عن بعض الارث فيقال عليه حجب نقصان كما فى الفرض فان الاولاد لولا وجود الام يرث تمام المال ولكن وجود الام يكون حاجباً ومزاحماً عنهم بمقدار السدس الذى هو فرضها وكذا العكس :

ولو اجتمعت الام مع الاب والاخوة فتكون الاخوة حاجباً عن فرض

ونصيبها الاعلى الذى هو الثلث فح ترث الام نصفه الذى هو السدس بلا اشكال وكلام فى ذالك بمقتضى الاية والاخبار ولكن الكلام فى حقيقة حاجبية الاخوة مع انهم ليسوا من ذوى الفروض و من الطبقة الاولى مع ان الام منها فيكونوا بالنسبة اليها اجنبياً فكيف يمكن ان يكون الاجنبى الا فرض حاجباً من غيره وليس للشارع اهتمام وعناية فى خصوصهم ايضاً لان الوارث اذا اجتمع فلا يخلوا اما ان يكون الجميع ذافرض اولا يكون كذالك او يكون بعضهم ذا فرض دون البعض وعلى الاول فيرث كل واحد منهم سهمه المعين وعلى الثانى فيرث الوارث بمقتضى العدل بعنوان التساوى الا ان يكون للشارع اهتمام فى بعضها كما اجتمع الذكور والاناث واهتمام الشارع فى حق الذكور كان موجباً ان يقسم المال بعنوان للذكر مثل حظ الانثيين وعلى الثالث كما لو اجتمعت الام مع الاولاد فتحقق المزاحمة بان ترث الام نصيبها الادنى وهو السدس والباقى للاولاد ومن هنا علم انه لابد فى حاجبية الحاجب والمزاحم ارثه بمقدار الحجب و الا فيكون نظير الاجنبى الذى كونه حاجباً عن غيره مما لا وجه له فح يأتى الاشكال فى معنى الحاجبية فى الاخوة مع عدم كونهم مع الام من اهل طبقة واحدة ولا اهتمام اليهم من الشارع ايضاً لعدم ارثهم ح والحال انه لابد فى مقام المزاحمة من ارث المزاحم كما ذكر ومع ذالك لا اشكال فى صحة النتيجة وكونه من المسلمات و هى عبارة عن كون الاخوة حاجباً على الام برد نصف الثلث وهو السدس الى الاب .

والمحصل انه لا كلام فى ان الاخوة حاجب عن الام وانما الكلام فى علية الحجب بانه هل هى انفاق الاب للاخوة ام لا بمعنى ان الاخوة ينفق عليهم الاب ومشقتهم عليه فهل الانفاق علة لان يحجب الاخوة على الام عن فرض الاعلى الذى هو الثلث وينزلونها عنه الى نصفه وهو السدس و يرد نصفه الباقى الى الاب ام لا فيقال انه وان علّل به فى بعض الاخبار وليس بعلته لما ذكر بل حكمة والا

فلابد ان يكون الامر كذالك فى صورة انفاق الاخوة على الاب ايضاً لانهم اخوة للميت ولكن اولاد للاب ومعلوم ان انفاق الاولاد بابيهم فى صورة فقره لازم وعلى هذا فلابد ان يكون الاب ايضاً حاجباً عن الغير للاولاد بواسطة وجود العلة التى هى مدار الدوران الحكم مع ان ذالك باطل فظهر انه حكمة لا العلة ايضاً بل العلة هى قوة علقة الابوة لاجل وجود الاخوة وايضاً ان الاشكال والكلام فى معنى حاجبية الاخوة بانهم كيف يكونوا حاجباً عن الام مع انهم لا يرثون ح ولاعناية لهم من الشارع .

فنقول ان مرجع هذا الكلام الى ان الاخوة قد احدث قوة فى طرف الاب فيكون الحاجب فى عالم التحقيق هو قوة علقة الابوة عن علقة الامومة فاطلاق الحاجبية على الاخوة بواسطة كونها سبباً لحصول قوة علقة الابوة والا فالحاجب تحقيقاً هو قوة علقة الابوة لما ذكرنا اى الاخوة لاجل عدم ارثهم ح بمنزلة الاجنبى و معلوم انه لا يعقل تزاحم الاجنبى وتحاجبه و لاجل ذالك اشترط وجود الاب وكون الاخوة من الابى والامى او من الابى فقط دون الامى فقط ولو كان الحاجب فى عالم التحقيق هو الاخوة دون ما ذكرناه لما بتفاوت فى الاخوة بين كونهم من الطرفين اومن طرف واحد مع ان التفاوت ثابت شرعاً ومن هنا يعلم ان الحاجب هو قوة هو القوة العلقة الابوة ولاجل كونها مسلمة فرّعوا على ذالك اى على حاجبية الحاجب و هو فروعاً ومشروعاً منها انضمام الاخوة على الاب و اجتماعهم معه فلو اجتمعوا مع الام من غير وجود الاب فلا يكون حاجباً بل تكون التركة كلها للام فرضاً و رداً ومنها لابد من كون الاخوة اخوة اومن جهة الاب والام معاً او من جهة الاب فلا يكفى فى حكم المذكور كون الاخوة من جهة الام فقط لان اخوة الامى اجنبية من الاب فلا يوجب قوة لعلقة الابوة بخلافه اذا كانوا من جهة الاب لوجود المناسبة ح فى بين الاخوة والاب ولو لم يكن اشتراط

هذا الشرط لما ذكرنا لما كان وجه لهذا الاشتراط بل ح يقال على حاجبية الاخوة مط من دون ان يكون مشروطاً بشرط كونهم من جهة الاب و منها لزوم التعدد لانه من المعلوم ان فى صورة التعدد تكون قوة علقة الابوة اقوى من ان يكون واحداً اعلم انه لا اشكال فى مسلمية النتيجة و هو لزوم التعدد ولكن الكلام فى مدرك ذالك و فى الدليل الذى دل على اشتراط ذالك ولا اشكال فى ان الدليل هو الاخبار الدالة على اشتراط التعدد صراحتاً ولكن هل يستفاد ذالك من الاية ام لا فهو محل الكلام والحق انه لولا وجود الاخبار فى الدلالة على التعدد لما يستفاد ذلك من لفظ الاخوة فى الاية الشريفة لكونها ذا احتمالين احدهما احتمال ان يكون المراد منها اعتبار التعدد ولزومه بواسطة كونه جمعاً والآخر احتمال ان يكون المراد منها نفى الحصر على الواحد يعنى ليس حاجبية الاخوة منحصراً على الواحد بل يكون به و باثنين نظير كون احتمال لفظ الجمع فى الآية الدالة على مصرف الخمس و هو المساكين على اعتبار التعدد و عدم كفاية الواحد وعلى ان المراد نفى الحصر على الواحد ولكن قدر المتعين هو الاثنان وهو لادخل على الدلالة اللفظية لان الاخبار تدل صريحاً على ذالك فيتم المطلوب .

ثم على القول باشتراط التعدد هل يكفى فى الحاجبية وجود الاثنين من الاخوة ام لا بل لابد من ثلاثة والحق كما هو صريح الاخبار كفاية الاثنين وذالك دليل قوى على ان اقل الجمع هو الاثنان دون ثلاثة ولكن ابن عباس قد ذهب الى لزوم الثلاثة لانه قال فى مقام المباحثة مع عثمان ما الدليل على حكمكم بحاجبية اثنين والحال ان الآية يلفظ الجمع و اقله ثلاثة قال عثمان فى جوابه ان ذالك للاجماع والسيرة و لايخفى ان هذا الجواب مهمل عن المهمل بل الجواب ان اقل الجمع اثنان دون ثلاثة فاشتبه ابن عباس فى قوله بان اقل الجمع ثلاثة ولذا اشتبه عثمان ايضاً فى جوابه بالاجماع والسيرة .

والمحصل ان مرجع حاجبية الاخوة الى توفير حظ و نصيب للاب لان الاخوة سبب لتقوية علقة الابوة بحيث هذه العلقة لسبب الاخوة الام عن حقها الاعلى فيكون الحاجب فى عالم التحقيق هو علقة الابوة فح استناد الحاجبية الى الاخوة بواسطة كونهم سبباً لتقوية علقة الابوة ولذا يشترط فى الحاجبية وجود الاب ووجود الاخوة فلولا وجود احدهما لما يتحقق الحاجبية فكيف كان اشترط فى الحاجبية كون الاب موجوداً او كون الاخوة ايضاً موجوداً و اشترط ايضاً كون الاخوة اخوة الابوين او الابى فقط دون الامى فان اخوة الامى لا يكون حاجباً كما هو صريح بعض الاخبار ثم التعدد لازم فى حاجبية الاخوة ام لا بل يكفى ولو كان واحداً فيقال نعم ان التعدد لزومه مسلم بلا اشكال وانما الاشكال فى دليله لان لفظ الاخوة الواقع فى الآية الشريفة و ان كان فى هيئة الجمع ولكن لايفيد التعدد بواسطة كونه ذا احتمالين احدهما احتمال ان يراد منه التعدد والانضمام لاجل الجمعية و ثانيهما احتمال ان يكون الغرض منه نفى الاختصاص والحصر يعنى ان الحاجبية ليس منحصراً على شخص واحد بان يختص الحاجبية على شخص واحد بحيث لايكون بمافوقه بل يكون به وبما فوقه فاذا تردد الاحتمالين يكون مجملا بحيث يحتاج فى تعينه وانحصاره على واحد منهما الى قرينة معينة تعينه حتى يكون دليلا والا فى عالم الاجمال لايكون دليلا ومن المعلوم ان ليس القرينة هنا حتى يعين ما هو المراد من الاخوة المذكورة ح ولا يستفاد التعدد من الآية لما ذكر ولكن الاخبار ادل دليل على اعتبار التعدد نعم لولا وجود الاخبار لما يمكن اعتبار التعدد من الآية كما عرفت .

ثم بعد ثبوت التعدد من الاخبار هل يكفى فيه الاثنان من الاخوة ام لا بل لابد من الثلاثة والحق كما يظهر من الاخبار كفاية الاثنين لان الاخوة جمع ومعلوم ان اول الجمع هو الاثنان دون الثلاثة كما حقق فى الاصول و ايضاً هل يعتبر

المذكورية في حاجبية الاخوة بان يكون الحاجب مذكراً ام لا بل يكفي الاناث ايضاً والحق هو عدم اعتبار الذكورية بل كفى في الحاجبية وجود اربع اخواة للميت فان الظاهر من لفظ الاخوة الواقع في الآية وان كان هو التذكير اى كون الاخوة مذكراً بواسطة كونه جمع مذكر ولكن ليس كذالك لان لنا آية اخرى تدل على ان الاخوة يكون حاجباً ولو كان نساءً ولان التعبير في الاحكام المشتركة بين الرجال والنساء انما يكون بلفظ المذكر كما في قوله تعالى **اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة واغسلوا وجوهكم** ونحو ذالك من الموارد التي عبّر فيها عن الاحكام المشتركة بلفظ التذكير دون المؤنث لان ذكر المؤنث مع الرجال قبيح الا في احكامها المختصة التي تعبيرها لايمكن الا بلفظ التأنيث كما في الحيض ونحوه و ما نحن فيه ايضاً من الاحكام المشتركة فلذا عبّر هنا بلفظ الاخوة الصريحة في المذكر وح يكون الاخواة ايضاً حاجبية ولكن بشرط كونها اربعة و صاعداً لان اربعاً من الاخواة بمنزلة اثنى اخ ولو كان الاخواة ثلاثة لما تكون حاجبة كما يدل على ذالك بعض الاخبار المعتبرة.

والحاصل ان الذكورية ليس بمعتبر في حاجبية الاخوة بل يكفي الاناث ايضاً التي هي بمنزلة الذكور فلو كان اثنى اخ او اربع اخواة للميت ليكون حاجباً على الام كما يدل على ذالك بعض الاخبار المعتبرة :

ثم الكلام في كون الاخوة حملا وجنيناً في بطن الام بان مثل هذا الاخوة هل يكون حاجباً ايضاً من دون الانفصال حياً ام لا بل لابد في حاجبية الاخوة الذي في البطن انفصالهم بان انفصلوا حياً وكان لهم الصراخ والصياح عند موت المورث حتى يتحقق لهم الحاجبية فيه خلاف قال بعض بعدم حاجبية ذالك الاخوة الا ان ينفصل حياً كما يظهر عن بعض الاخبار فبناءً على هذا القول ان يكون الانفصال حياً شرطاً معتبراً في الحاجبية ولكن الحق هو عدم اعتبار واشتراط

الانفصال لان مقام الحاجبية كمقام وراثة الحمل فكما ان الانفصال حياً فى وراثة الحمل ليس بمعتبر كما مر لماذكرنا هناك ان الانفصال حياً والصراخ والصياح لم يرد من الشارع من باب الموضوعية بل من باب الطريقية فح يكون ذالك الامور كاشفاً عن استقرار الحيوة فلم يكن معتبراً فى وراثة الحمل لان الحمل حين حمله يكون وارثاً ولذا عزل نصيبه حتى يعلم حاله من كونه مذكراً اومؤنثاًاو احداً اواكثر والا لماكان للعزل معنى غاية الامران وراثته متزلزل بحيث يستقر وارثيته بالانفصال حياً لاجل كشفه من استقرار امره فكذا مانحن فيه اى حاجبية الاخوة الحمل :

وبالجملة ان الاخوة فى صورة الحمل يكون حاجباً ايضاً نظير وراثته لاجل اطلاق الاية فان كان له اخوة اه فان الاخوة مطلق فيشمل الحمل ايضاً بواسطة تحقق علقة الاخوة فيه ايضاً ولذايكون وارثاً ح والالمايرث فاذا تحقق العلقة فيصدق عليه الاخوة ايضاً بلاكلام . و معلوم ان الاخبار التى ظاهر فى اعتبار الانفصال حياً لم يكن مقيداً للاية بل مبيناً لما ذكرنا من كونه من باب الطريقية لاالموضوعية ولاجل ما فصلنافى خصوص وراثة الحمل كمامر وايضاً هل يشترط فى حاجبية الاخوة خلوهم من موانع الارث من الكفر والقتل والرقية ام لابل الحجب ثابت ولوكانت الاخوة كافراً او مملوكاً او قاتلاً لاخيه المورّث ففيه خلاف بالنسبة الى القتل الذى هو من احدالموانع و اما بالنسبة الى الكفر و الرقية فلا لانهما منصوصان ولذا لواتصف الاخوة بالكفر اوالرقية فلايكون حاجباً وفاقاً و اماالقتل ففيه خلاف :

قال الصدوق (قده) و من تبعه بالعدم اى بعدم الخلو يعنى ان خلوهم من القتل ليس بلازم بل يكون حاجباً ولو مع الاتصاف بالقتل بدليل ان الاية مطلقة فتشمل على ذالك ايضاً وبان علة حجب الاخوة وهى انفاق الاب عليهم ثابت فى

صورة اتصاف الاخوة بالقتل ايضاً لان الاتصاف بالقتل لا يخرج الاخوة عن كونهم واجبى النفقه على الاب بل اللازم على الاب انفاقهم ايضاً .

فاذا ثبت وجود علة الحجب هنا ايضاً فيكون اخوة القاتل حاجباً ايضاً وفيه مالايخفى بان الانفاق ليس بعلة بل حكمة كمامر فكيف يحكم لاجله على الحاجبية ولكن المشهور قالوا بالمنع يعنى ان الاخوة فى صورة اتصافهم بالقتل ممنوعون عن الحاجبية لان المانع يمنع اثر المقتضى اعم من ان يكون المانع فى نفس الوارث او فى نفس السبب الذى هو سبب لزيادة ارث الوارث كما فى المقام فان الاخوة سبب لزيادة و توفير حظ ونصيب الاب فكما ان الوارث الذى هو الاب لو كان قاتلاً لمايرث فكذا سبب توفير حظه الذى هو الاخوة فح لايكون الاخوة حاجباً .

وبالجملة ان حاصل دليل المشهور هو الاستيناس يعنى ان الكفر والرقية منصوصان فى منع الحاجبية والقتل ايضاً مانع غاية الامر لم يسئلوا لاجل عدم الاحتياج عن حكم القتل والا لاجاب عليه السلام بما اجاب فى اختيه فيكون القتل ايضاً مثلهما فيكون الحكم فى القتل لاجل انسه بالكفر والرقية كأنهما فى حكم واحد فمحصل دليلهم يكون ان القتل ايضاً فى سلك الكفر و الرقية غاية الامر سئلوا من حكمهما ولم يسئلوا عن القتل وهذا لايوجب الافتراق بينها وخروجها عن الاتسية ومع ذالك استدلوا بالشهرة ايضاً ولكن مع قطع النظر عن الشهرة ونحوها يكون حاصل و لب دليلهم ما ذكرنا آنفاً فح يقال ان قول الصدوق متين من حيث ان الكفر والرقية منصوصان ولانص على القتل حتى يكون مانعاً عن الحاجبية فبناءً على المخاصمة احسن قوله من جهة انه لايمكن الجواب للخصم ان طالب الدليل على عدم حاجبية الاخوة القاتل و لكن مع قطع النظر عن ذالك لابأس ايضاً على ماقاله المشهور فأياً ماكان يتوقف اختيار كل واحد من هذين

القولين على اجتهاد وعلم المحصلين بقى الكلام فى بيان مقادير السهام المفروضة والمعينة من الشارع المقدس :

اعلم ان مافرض وعيّن من سهام الوراث فى الكتاب او السنة هو السهام الست التى فرضها و عينها الشارع وهى النصف و نصفه و نصف نصفه والاول معلوم والثانى اى نصف النصف هو الربع والثالث اى نصف نصف النصف هو الثمن والثلثان و نصفه ونصف نصفه الذى هو السدس فيكون حاصل ذالك هو النصف والربع والثمن والثلثان والثلث والسدس فهذه المذكورات هى السهام الست الذى وقع وصدر مفروضاً فى الكتاب والسنة بميزان الكسور التسعة التى ستة منها ميزان السهام و مقداره و اما اصحاب السهام المفروضة فالاشخاص المعينة عين الشارع لكل واحد منهم سهما معيناً فى صورة التزاحم اى الاجتماع مع الوارث الذى هو مساوق له فى المرتبة والدرجة منها الزوج فسهمه النصف فى صورة عدم الولد للزوجة ومنها البنت الواحدة فحقها النصف ايضاً ومنها الاخت الواحدة فسهمها و حقها ايضاً هو النصف فيكون النصف سهم ثلاثة طوايف من الوراث و هى الزوج مع عدم الولد و البنت الواحدة والاخت الواحدة ايضاً و من جملة الاشخاص هى الزوجة التى سهمها الثمن مع الولد والربع مع عدم الولد و سهم الزوج هو الربع ايضاً لكن مع الولد فيكون الثمن مختصاً لطايفة واحدة من الوراث والربع لطائفتين منه كما عرفت و منها البنتان والاختان فالثلثان سهمهما يعنى ان الثلثين سهم للطائفتين من الوراث وهما الاختان والبنتان الاول وهو الاختان فهاتان منصوصتان كما فى الاية واما البنتان فسهمها الثلثان مسلم و مجمع عليه عند الكل من الخاصة والعامة ولكن الكلام فى دليل الحكم لان الاية لم تدل بظاهره على كون سهم البنتان هو الثلثان فان نظم الاية هو قوله تعالى **ان كانتا فوق اثنتين** يعنى ان المفهوم من ذالك هو كون الثلثين لثلث بنات لا انقص فهو البنتان فح يكون

حكم البنتين مسكوت عنه بحيث لايفهم من الاية بل المفهوم هو حكم من كان زائداً من الاثنتين كماعرفت .

فالاية لاتدل على ان البنتان سهماهما الثلثان مع ان ذالك مسلم و متفق عليه الخاصة و العامة فما الدليل على ذالك الحكم الاجماعى فقال بعض من العامة و تبعه بعض الخاصة فى مقام الاستدلال لذالك الامر بان الاختان مع كونهما من الحواشى و من اهل الطبقة الثانية نصيبهما الثلثان فكونه نصيب البنتان مع كونهما من اهل الطبقة الاولى و من العمودين بطريق اولى و بان البنت الواحدة يكون نصيبها النصف فاذا كانت اثنتين يكون لهما الثلثان و بان المراد من قوله تعالى فوق اثنتين هو بيان حكم الزيادة عن الاثنتين يعنى ان البنتان اذا كانتا فوق اثنتين فلهما الثلثان فضلاً ان تكونا اثنتين فكون الثلثان نصيب الابنتين بطريق الاولى و بان قوله تعالى **وللذكر مثل حظ الانثيين** يدل على ان نصيب البنتان هو الثلثان لان للانثيين حالات منها انفرادهما و منها اجتماعهما مع المذكر و فى صورة الانفراد نصيبهما هو النصف بمعنى يكون لكل واحد منهما النصف و كذا صورة الاجتماع مع المذكر الواحد مثلاً يكون نصيبهما هو النصف ولكن يكون للبنت الواحدة مع المذكر الثلث وله الثلثان فح ان المراد من الانثيين فى قوله تعالى و للذكر مثل حظ الانثيين اه اما ان يكون الانثيين اللتين يجتمعان مع المذكر بمعنى ان يكون للذكر نصيب الانثيين الذين اجتمعتا مع المذكر و من المعلوم ان ذالك ليس بصحيح لانه يلزم ح ان يكون تمام الاموال والتركة للمذكر فقط وهو واضح الفساد و اما ان تكون الانثيان اللتان انفردتا بان لم تجتمعا مع المذكر فح يكون المعنى ان نصيب الذكر هو نصيب الانثيين اللتين لم تجتمعا مع المذكر ومعلوم ان نصيب الابنتين لابد ان يكون هو الثلثان حتى يصدق قوله تعالى و للذكر فى صورة اجتماع الذكر مع الواحدة فح يدل هذه الاية على ان

نصيب البنتين هو الثلثان وبعبارة اخرى ان الله تعالى جعل للذكر مثل حظ الانثيين اذا اجتمع مع الاناث وله فروض كثيرة .

اولها ان يجتمع مع الانثى فان اولى الاعداد المقتضية للاجتماع ان يجتمع ذكر وانثى فله بمقتضى الاية مثل حظ الانثيين والحال ان له الثلثين وللواحدة الثلث فلابد ان يكون الثلثان حظاً للانثيين فى حال من الاحوال وذالك فى صورة الاجتماع مع المذكر غير واقع اتفاقاً بل غاية مايكون لهما النصف فلولم يكن لهما الثلثان فى حالة الانفراد لزم ان لايصدق فى هذه الصورة وهى اجتماع الذكر مع الواحدة ان له مثل حظ الانثيين فيكون للانثيين الثلثان فى حالة الانفراد وهو المطلوب .

والحاصل ان بعضاً من الفقهاء استدل فى المقام بوجوه اربعة كما عرفت وفيه مالايخفى بان بعض ذالك الوجوه من قبيل القياس والاستحسانات التى حالها واضحة واما قوله تعالى وللذكر مثل حظ اه ليس فى مورد بيان المقدار والسهم بميزان الكسور نظير السهام الست المذكور بل فى مقام بيان تفاوت الذكر ومزيته على الانثى بواسطة قوة علقة الذكورية على علقة الانوثية كمايظهر ذالك من سائر الموارد ايضاً فانه معلوم ان المذكر مزية وفوقية على الانثى كما فى خصوص الشهادة والدية وحاجبية الاخوة وغير ذالك من الموارد التى ثبت فيها ذالك وكذا مانحن فيه فان المراد من قوله تعالى وللذكر مثل حظ الانثيين هو اثبات اصل تفاوت الذكر ومزيته على الانثى بواسطة قوة علقته لا اثبات كيفية السهم وتعيينه نظير السهام الست حتى يكون دليلاً على اثبات الثلثين للبنتين كما توهم فكيف كان لاتدل قوله تعالى **فان كن النساء فوق اثنتين** وقوله تعالى للذكر مثل حظ اه على كون الثلثين نصيباً للبنتين بل الدليل هو الاخبار الصادرة عن المعصومين عليهم السلام فانه يبين حكم الابنتين بالاخبار بالثلثين ولذا يكون نصيبهما الثلثان

كما هو اجتماعي ايضاً فلولا الاخبار على ذالك الحكم لما يمكن الحكم بالثلثين لهما بواسطة هذه الاية والاولوية والاستحسانات كما لا يخفى على المتأمل الصادق.

والحاصل ان الثلثين نصيب و سهم صنفين من الوراث و هما الاختان والبنتان لا اشكال فى ذالك وانما الاشكال مع قطع النظر عن الاخبار فى دليل كون الثلثين نصيباً للبنتين بمعنى ما الدليل على ذالك الحكم المسلم الثبوت عند الخاصة والعامة هل له دليل غير الاخبار ام لا فنقول ان بعض العامة على وفق بعض الخاصة ذكر فى مقام الاستدلال لذالك وجوهاً اربعة الاول ان الاختان مع كونهما من الحواشى و من اهل الطبقة الثانية ترثان ثلثين فارث البنتين عليه بالاولوية لانهما اقرب الى الميت من جهة كونهما داخلاً فى العمودين ومن جهة كونهما من اهل الطبقة الاولى فالبنتان تكون اقرباً اليه من وجهين بخلاف الاختان فانهما ابعد منه لذالك الوجهين فيكون نصيبهما الثلثان بطريق اولى .

و الثانى ان البنت الواحدة فى صورة اجتماعها مع المذكر الواحد ترث الثلث مع ان مذكر الذى هو قوى من حيث علقة الذكورة عن الانثى لا يزاحمها بالنسبة الى الثلث بمعنى ان ينزلها عن مرتبة الثلث بحيث ترث انقص منه وفى صورة اجتماعها مع مثلها يكون لها الثلث بطريق الاولى فح يكون الثلثان نصيباً للبنتين.

والثالث قوله تعالى فان كن فوق اثنتين يدل على ما نحن فيه لاجل ان ليس المراد من قوله فوق اثنتين بيان حكم مازاد عن البنتين حتى يكون حكم نفس بنتين اى الاثنينية مسكوتاً عنه بل المراد منه هو نفى وسد باب الزيادة لمن كان فوقهما اى تكون ثلاث بنات او اربعة من جهة زيادة النفوس بمعنى ان البنت الواحدة ترث النصف فيتوهم من ذالك ان البنت اذا كانت اثنتان او ثلاث او اربع فلابد ان ترث ازيد من الثلثان وكان سهمهما نصفين او ثلاثة انصاف مثلاً بواسطة زيادة النفوس فكأنه تعالى فى مقام الدفع يقول ان سهم البنات ولو كانت ثلاثة

او اربع هو الثلثان نصيب البنتين التى هما فى مرتبة الاثنينية بطريق اولى فالاية المذكورة دلت على ان نصيبهما هو الثلثان .

والرابع قوله تعالى وللذكر مثل حظ الانثيين اه فان المفهوم من ذالك هو كون مثل حظ الانثيين نصيباً للذكر و كون الانثيين فى حالة الانفراد لا الاجتماع فان نصيبهما فى صورة الاجتماع يكون هو النصف فكان نصيبهما حالة الانفراد هو الثلثان الذى كان محرزاً ومفروغاً عنه فح يقال ان للذكر فى صورة اجتماعه مع الانثى الواحدة يكون الثلثان الذى هو سهم الانثيين صورة انفرادهما فهذه الآية ايضاً تدل على الحكم المذكور فى المقام كما لايخفى ولكن لايخفى ما فى هذه الوجوه لان بعضه قياس محض مرغوب عنه عند المحصلين و اما قوله تعالى وللذكر مثل حظ الانثيين ليس فى مقام بيان كيفية سهم الاولاد و تعيينه حتى يستدل بذالك فى المقام بل فى مقام اثبات التفاوت والمزية للذكر على الانثى من جهة قوة علقة الذكورة عن علقة الانوثة ولذا تكون المرئة شرعاً بمنزلة نصف الرجل يعنى ان المرئتين بمنزلة رجل واحد كما يظهر فى ساير الموارد من الدية والشهادة ومقام الحجب فح لايحكم بهذه الآية على ماذكر بل الحكم بذالك بواسطة الاخبار المبينة كون الثلثين نصيب الابنتين فلولا ذالك الاخبار لما يمكن الحكم بذالك بواسطة تلك الوجوه كما لايخفى وما ذكرنا هذا فى بيان الفروض فى الجملة وبقى من جملة الفروض فرضان هما الثلث والسدس اما الاول فيكون نصيباً للام فى صورة عدم الحاجب من الاولاد والاخوة والكلالة الامى اذا كانت اكثر من واحد والثانى نصيب الاب فى صورة وجود الولد ونصيب الام فى صورة وجود الحاجب ونصيب كلالة الام الواحدة .

فهذا تمام الكلام فى تعداد الفروض التى وقعت كتاباً و سنة التى يقال عليها السهام الست وذالك الفروض قد يجتمع بعضها مع بعض و قد ينفرد فبناء

على الاول يحصل ستة وثلاثون قسماً من ضرب السهام الست بمثله ولكن لافائدة في ذكر الاقسام هنا و على الثاني لاكلام في ارثه بعنوان فرضه وبعنوان الرد واما صورة الاجتماع لبعض ارباب الفروض مع بعضه فنقول ان التركة ح لايخلوا اما ان تفي بسهام ذي الفروض اي تكون بمقدار السهام لا ازيد ولا انقص واما ان تكون زائدة عن السهام بمعنى ان تبقى من التركة في الجملة بعد وضع سهام ارباب الفروض وعلى الاول لاكلام ايضاً في ارثهم بمقدار فرضهم واما الثاني اي في صورة زيادة التركة عن السهام ففيه خلاف بين العامة والخاصة بان العامة قائلون بالتعصيب اي كون الزيادة عن السهام مالا للعصبة وهم عبارة عن اقرباء البعيدة للميت من اهل طبقة الثانية او الثالثة مع وجود ذي الفروض الذي هو من اهل طبقة الاولى واستدلوا بذالك بالخبرين الذين يدلان على ان الزايد من سهام ذي الفرض يرد على الاعصاب لامط بل الاعصاب الذي يكون مذكراً لا مؤنثاً ويكون من جهة الاب فقط كالعم والاخ وابنهما في اصل دليلهم و عمدته عبارة من ان تحديدات التي وقعت في خصوص الوراث الذي يقال عليهم ذوالفروض والسهام المعينة تحديدات اقتضائية يعني ليس لعلقتهم قابلية اقتضاء الزايد عن فرضهم المحدود مثلا ان نصيب الام هو الثلث لاجل اقتضاء علقة الامومة ذالك المقدار بحيث ليس لها قابلية الاقتضاء بازيد من ذالك الفرض المقدر فح يرد الزايد من السهام الى الاعصاب الذكور على ترتيب الطبقات الثلاثة بمعنى ان كان من الاعصاب في الطبقة الاولى كانه كان الوارث عبارة عن الابوين و بنت واحدة وابن الابن فح يرد السدس الذي هو الزايد من سهامهم الى ابن الابن فان لم يكن في هذه الطبقة فينظر الى الثانية فان لم يكن فيها من الاعصاب ايضاً فيرجع الى الطبقة الثالثة حتى لو لم يكن من الاعصاب احد فيرد الزايد الى بيت المال وبالجملة ان العامة حاصل دليلهم عبارة من كون التحديد اقتضائياً كما يظهر من الخبرين يعني انهم

قالوا بالتحديد الاقتضائي بواسطة ذالك الخبرين الذين سيأتي ذكرهما بان احدهما مجعول والآخر صدر من جهة اخرى لامن باب الارث .

والمحصل ان العامة العمياء قائلون بالتعصيب لاجل ماذكر واما الخاصة قالوا بعدم التعصيب يعنى ان الزايد ايضاً يرد الى ذى السهام بميزان فرضهم كما فى خصوص انحصار الوارث على الابوين والبنت الواحدة فح يرد الزائد الذى هو السدس الى الابوين والبنت اخماساً بمقدار فرضهم لا على الاعصاب كما توهم و معرفة صحة قول الخاصة يحتاج الى تمهيد مقدمتين .

الاولى ما مرّ سابقاً من ان التحديدات لذى الفروض تحديد منعى لا اقتضائى يعنى ان بعض الوارث ليس له المنع والمزاحمة لصاحبه فى صورة الاجتماع بازيد من فرضه وتحديده لان الاب مثلا لوانفرد ليرث تمام المال واذا اجتمع مع الام والبنت مثلا فيكون فرضه المحدد شرعاً بالسدس مانعاً من مزاحمته عليهما بزايد عن ذالك المقدار الذى هو السدس و كذا ساير ذى السهام فيكون تحديدهم تحديداً منعياً فلا منافات ح ان يرد الزايد من السهام الى ارباب الفروض كما يشهد بذالك الفروع المسلمة بين الخاصة والعامة من رد تمام المال الى الوارث الواحد فى صورة انحصار الورثة عليه مع انه لوكان التحديد اقتضائياً فلابد ان يكون له مقدار فرضه لاغير وكذا امثاله كما مر .

والثانية ماذكرنا اجمالا فيما معنى من ان سبب الوراثة اما السبب واما النسب يعنى ان الوراثة مسببة عن علقة النسب ومعلوم ان علائق النسب مختلفة من حيث القوة والضعف بمعنى احدهما اقوى بالنسبة الى الآخر وهذه القوة والضعف ايضاً مسبب عن القرب والبعد الذى يظهر من الآية ايضاً كما قال الله تعالى **اولوالارحام بعضهم اولى من بعض** فالقوة كان ثابتاً لبعض من الارحام ولذا ثبت له الاولوية وكما يظهر من الاخبار ايضاً بان السائل يسئل عن المعصوم عليهم السلام هل الابواب والاولاد اقرب الى المورث ام الاخوة فقال عليه السلام ان الابوين

ونحوهما اقرب .

فمحصل من ذالك ان علقة بعض الورثة اقوى بالنسبة الى الاخر بسبب القرب الذى بينه و بين المورث فمن كان اقرباً اليه يكون العلقة اقوى ومن كان ابعد اوبعيداً فيكون علقته اضعف و هكذا فاذا كان علقة بعض الورثة اقوى من حيث القرب عن الاخر فنقول ان العلقة القوية بالنسبة الى مقدار السهم قد اثرت بلا ريب واما بالنسبة الى الزايد من السهام فلا يخلوا اما ان تؤثر ايضاً واما ان لاتؤثر اصلا و على الثانى يلزم ان لايكون لهما اثر اصلا لان العلقة امر وجدانى فلا يتجزى من جهة التأثير فاذا لم يكن لها اثر بالنسبة الى الزايد فلابد ان لاتؤثر اصلا حتى بالنسبة الى مقدار السهم ايضاً مع ان ذالك واضح الفساد وعلى الاول اى على التأثير يثبت المطلوب و هو رد الزايد الى ذى السهام لا الى الاعصاب بواسطة ان علقة ذى السهام اقوى بسبب قربهم الى الميت عن الاعصاب فيكون القرب والبعد سبباً للاقوى والاضعف كما يشهد بذالك صدور الترتيبات من الشارع فى خصوص الوراث كما انه عليهم جعل الآباء والاولاد فى الطبقة الاولى بملاحظة الاقربية التى هى منشأ الاولوية المشار اليها فى قوله تعالى اولوا الارحام بعضهم اولى من بعض اه لانها داخل فى العمودين بالنسبة الى الميت والاجداد والاخوة من اصل الطبقة الثانية لانها ابعد اليه بالنسبة الى الآباء و الاولاد لكونهما من الحواشى والفروع وهذا الترتيبات التى صدرت من الشارع بملاحظة العلقة قوتاً وضعفاً فح لوحكم برد الزايد الى الاعصاب لزم التناقض من جهة ان قوة علقة ذى السهام يقتضى الزايد ولو رد الى غيرهم فيكون مرجعه الى عدم اقتضائها الزايد فهل هذا الا التناقض هو امر محال :

فاذا عرفت هاتين المقدمتين فتعلم ان قول العامة امر غير معقول من رأسه فضلا عن الاخبار الصادرة عن المعصوم (ع) فى خصوص اظهار بطلان قولهم

كما لا يخفى لان عمدة دليلهم عبارة عن الخبرين الذين هما منشأ كونه التحديد اقتضائياً فى نظرهم مما لا يخفى عدم دلالتهما على قولهم الفاسدة من جهة ان واحداً من الخبرين مجعول وهو الذى نسب الى ابن عباس بانه روى كذالك والحال سئل عنه فقال انا ما رويت فنفى ذالك الرواية فيعلم هذا من النفى انه مجعول من عندهم و اما خبر الثانى فهو خبر ابن طاوس فى خصوص رجل مات فى ايام حرب احد وله عم و زوجة و بنتان فاخذ تمام المال عمه ثم جائت زوجته وبنتاء الى النبى (ص) فقسم بعد اخذ المال عن عمه بينهم مع ان العم لا يرث مع وجودهم فيدل ذالك الخبر على الرد الى الاعصاب فنقول ان هذه الخبر وان كان مسلماً من جهة الصدور ولكنه لا يفهم منه ان فعل الرسول (ص) كذالك من جهة انه واقعى و من جهة كونه من باب الارث بل يفهم ويظهر ان فعله (ص) من حيث ملاحظة الاسلام لان ذالك زمان بدو الاسلام و زمان (ص) ضعفه بحيث كان قريباً بايام الجاهلية التى كان شايعاً ولازماً فيها عدم ارث النساء بل الارث فيها للرجال و بملاحظة هذه الجهاة فعل النبى (ص) كذالك ومعلوم ان العم لو لم يعطى له من المال لكان عدواً ومعرضاً عنه مع ان اقتضاء ذالك الزمان هو عطائه على الرجال من حطام الدنيا لاجل تأليف قلوبهم بواسطة الجهاد بالكفار والمشركين حتى يكون للاسلام قوة فيكون المراد من الخبر هو ما ذكرنا ولو سلم فلا اقل من الاحتمال فاذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال اى استدلال ذالك بهذا الخبر على ما زعمت زعماً فاسد .

وبالجملة بين الخاصة والعامة خلاف فى التحديدات التى وقعت من الشارع كما قال الله تعالى **وتلك حدود الله** بان المراد منها هل هو الاقتضائى او المنعى بمعنى ان المراد من حدود ذى الفروض هل هو تحديد الاقتضائى بل المنعى ؟

والعامة قالوا بالاول اى الاقتضائى بمعنى ليس لعلقة ذى الفروض اقتضاء الزائد عن مقدار الحد ولذا يرد الزائد عن السهام الى الاعصاب ثم استدلوا على مدعاهم من وجوه الاولى انه تعالى لو اراد التوريث البنات ونحوهن اكثر عما فرض لهن لفعل ذالك والتالى باطل يعنى حاصل المراد من ذالك الوجه هو ان الله تعالى جعل بعض الورثة ذا فرض وحد كالاخت والبنت والبنات وجعل بعض الاخر وارثاً بجميع المال بمعنى لم يفرض له حد كالابن والعم والاخ للاب و اشباههم فح ان لم يكن ذو الفرض منحصراً ومقصوداً على فرضهم لم تكن فى جعل الحد والفرض ثمرة وفائدة فيظهر من ذالك ان التحديد فى ذى الفروض لاجل كونه وارثاً بمقدار فرضه و حده من دون زيادة شيء من الاشياء فيكون التحديد فى ارباب السهام تحديداً اقتضائياً بحيث يرد الزائد عن السهام الى الاعصاب.

والثانى عبارة من قوله تعالى (ان امرء هلك ليس له ولد وله اخت فله نصف ماترك و هو يرثها ان لم يكن لها ولد) فتقريب الاستدلال انه تعالى حكم بتوريث الاخت نصف ماترك مع عدم الولد و حكم بتوريث الاخ ميراثها اجمع بدليل الآية فح ان الاخت لو كانت وارثة بجميع المال ايضاً فى صورة انحصار الورثة عليها مثلا لما كان الفرق بين الاخ والاخت فيكون حدها و فرضها ايضاً بلافائدة ولايخفى ان هذا الوجه مرجعه الى الوجه الاول غاية الامر ان اختلافها فى المثال.

الثالثة **انى خفت الموالى من ورائى وكانت امرأتى عاقراً** تقريب الاستدلال ان ذكريا (ع) سئل عنه تعالى ان يهبه ولداً ذكراً بقرينة قوله ولياً فلو كانت الانثى مانعة عن الاعصاب ايضاً لما كان يسئل الله الذكر مزية وترجيح يعنى ان الانثى من جهة كونها محدودة بحد و فرض اقتضائى بحيث ليس لعلقتها اقتضاء الزايد عنه لم تكن مانعة عن ارث الاعصاب بخلاف الذكر فانه يمنع الاعصاب

من جهة كونه اقتضاء علقته تاماً بواسطة عدم الحد والفرض له ولذا سئل ذكريا عليه السلام عنه تعالى ذكراً فيعلم من ذالك ان الاقتضاء فى ذى الفروض ناقص بحيث لم يكن لعلقتهم الاقتضاء اكثر وازيد عن مقدار الحد والفرض فيكون الزايد للاعصاب كما هو المدعى .

الرابعة الذى هو عمدة ادلتهم عبارة عن الخبرين الذين سيأتى ذكرهما واجيب عن وجه الاول :

اما اولاً بما حاصله ان النقص جايز فى ذى الفروض بمعنى يكون بعض ذى الفروض فى بعض الصور وارثاً باقل من حدّه وفرضه اى يدخل عليه النقص كما يعترف على ذالك الخصم ايضاً و هو العامة فلو كان الحد مانعاً عن ارث ذى الفروض اكثر من فرضه وحدّه لم يجز النقص واذا جاز النقص فما المانع من الزيادة فيرث ذو الفرض الزايد ايضاً ولا يخفى ضعف هذا الجواب بان المستدل ليس له النظر الى انحصار ذى الفرض والحد على حده وفرضه نفياً واثباتاً اى طرفى النقصان و الزيادة حتى اجيب عن المستدل بجواز النقص على ذى الفروض بل نظره الى الطرف الزيادة فقط بمعنى انه يقول لايرث ذو الفروض الزايد عن السهام لاجل كون تحديده تحديداً اقتضائياً بحيث لايمكن له التجاوز واما النقصان فلم يقله المستدل بان ينفاه ايضاً و يقول ان التحديد اقتضائى بحيث ليس له النزول والنقصان عن حده كالزيادة فاذا لم يتعرض المستدل بطرف النقصان نفياً بل قالوا بجواز النقص على ذى الفروض وبعدم الزيادة لهم عن الحد فح كيف يجاب بمثل هذا الجواب عليه .

واما ثانياً فلان هذه الاية معارضة بآية اولى الارحام فلابد من التوفيق بينهما وهو لايحصل الا بالرد على الاقرب وان كان ذا فرض لان المفهوم من آية اولى الارحام هو الرد الى الوارث الذى له الاولوية وان كان هو ذا فرض و من

المعلوم ان ذا الفرض بسبب قربهم الى الميت اولى عن الاعصاب على ارث الزائد عن السهام فيكون الزائد مردوداً الى من له الاولوية وان كان من ذوى الفروض لا الى الاعصاب فثبت المطلوب و هو عدم التعصيب ولايخفى هذا الجواب لاعناد عليه .

و اما ثالثاً بان رد الزائد عن السهام الى شخص يحتاج الى دليل والا لأدّى الى تشهّى النفس وهواها وهو كماترى ومعلوم ان ليس الدليل على الرد للعصبة الا الخبرين الذين سنبطلهما انشاء الله تعالى فاذا بطلا تعين الرد على ذى الفروض بدليل آية اولوا الارحام والالزم خرق الاجماع وبهذه الوجود المذكورة فى الجواب يظهر الجواب عن وجه الثانى ايضاً لكون مرجعه اليه كمامر و اما الجواب عن الثالث فبان ذكريا عليه السلام طلب الانثى اولاعم بقرينة كفالته على مريم عليها سلام حيث رأى درجتها وتقربها عند الله تعالى فسئل الولد عنه تعالى اعم من كونه ذكراً اوانثى غاية الامر وهبه الله تعالى افضل منهما و ايضاً ان لفظ ولياً لم يدل على الذكورية لاحتمال ان يراد منه الجنس ولو كان انثى ولو سلم ان طلبه الذكر ليس لاجل انه خاف من العصبة لانه لو كان له بنو عم اوبنات عم لم يرثوا عليه السلام من حيث العصبة بل من حيث كونهم من اولوا الارحام لان ميراث العصبة المفروض هنا ليس الا توريث العصبة مع ذى الفروض لافى حال الانفراد اى انفراد الاعصاب والافيكون ارث الاعصاب ح من جهة كونهم من اولوا الارحام لامن جهة العصبة لمامر من ان تحقق العصبة فى صورة الاجتماع مع ذوى الفروض وايضاً طلبه عليه السلام للولى من جهة كون امرأته عاقراً يعنى كانه كان يائساً عن الولد لاجل ضعف الحال شيباً وكونها عاقراً ولذا تمنى ولداً عن الله تعالى مط ولو كان انثى والا ولو لم يكن امرئته عاقراً بل لو ولدت انثى فلم يخف الموالى فح ان الانثى يمنع الموالى ايضاً وهو المطلوب وايضاً ان طلبه الذكر من حيث متعارف العرف

و مقتضى الطبع كما يسئل كل احد من الله تعالى ذكراً فى مقام الدعاء لنفسه او لغيره بل يستنكف بعض الاشخاص بل اكثرهم عن السؤال له عن الله تعالى ان يهب له الانثى لا من حيث الانحصار اى انحصار المنع عن العصبة والموالى بالذكر دون الانثى كما لا يخفى فيثبت المطلوب واما الجواب عن الرابع فيما مر ان الخبر الاولى وهو خبر ابن عباس مجعول والخبر الثانى فى مورد خاص فى بدو الاسلام لحكمة وصلاح صدر من النبى (ص) لما ذكرنا بدليل قضاياء الصادرة عنه صلى الله عليه و آله بخلاف مافعله فى ذالك الموارد كما لا يخفى فبطل القول بالتعصيب لاجل عدم الدليل عليه كما عرفت .

ثم الخاصة استدلوا على مدعاهم بوجوه الاول قوله تعالى **وللرجال نصيب وللنساء نصيب** فانه تعالى حكم بتوريث الرجال من الطبقة الاولى وتقديمه على طبقة الاخر وكذا تقديم نسائها على غيرها من اهالى طبقات اخر فيعلم من ذالك عدم التعصيب كما بين فى المسالك تقريب الاستدلال وراجع اليه ولا يخفى ما فى هذا الجواب بان هذه الاية فى مقام اصل تشريع الوراثة لهما لا فى مقام بيان كيفية الارث حتى يجاب عنه بهما فتأمل الثانى قوله تعالى اولوا الارحام بعضهم اولى من بعض وهذا الجواب فى نفسه صحيح ولكن لا يتم الا بانضمام الخبر النبوى الذى يدل على ان الشخص مات وخلف بنتاً وأخاً فقال (ص) ان المال كله للبنت لا للاخ عليه لان الاية تفيد كون الميزان والمناط فى الارث هو القرب والبعد كما هو المذكور فى المقدمة الثانية التى مر ذكرها بان قلنا هناك ان الشارع لاحظ القرب والبعد فى الوراثة كما يشهد على ذالك الترتيبات التى وقعت عنه عليه السلام من جعله الطبقات ثلاثة وهكذا ان الاية ايضاً تدل مع قطع النظر عن الاخبار على ذالك بانه تعالى قال اولوا الارحام بعضهم اولى من بعض و لذا يتمسك معصوم (ع) بهذه الاية فى موارد عديدة و معلوم ان الاولوية تنشأ عن الاقربية

والقربى والخبر النبوى صلى الله عليه وآله وسلم يدل على ان اقتضاء علائق ذى الفروض اقتضاء تام بحيث ترث جميع المال كما ان ذالك مر فى المقدمة الاولى فاذا انضم هذا الخبر الى الآية فتكون النتيجة هو عدم التعصيب والا فالآية او الخبر المذكور فى صورة الانفراد لاتفيد مدعانا كما لايخفى .

فيظهر ان بعض ذالك الوجوه المستدل بها عليه غير تام وبعضها ايضاً راجع الى بعض آخر فلا معنى لجعل كل واحد منها وجهاً مستقلا فيكفى انضمام المقدمتين المذكورتين فى اثبات المدعى على ان لنا الاخبار الواردة عن المعصوم فى بطلان التعصيب على ما وقعت هذه الاخبار فى كتاب الوسايل فراجع اليه والمحصل ان آية اولوا الارحام تدل على ملحوظية القرب والبعد فى الوراثة يعنى ان الميزان هو فى الوراثة فح لو قيل بالتعصيب فيلزم التناقض بان يكون الميزان هو القرب والبعد و بان لايكون و هو باطل بل التعصيب غلط لان المراد من الاولوية هو الاولوية التعينية بمعنى يكون ارث الاقرب معيناً فى كل حال فكيف كان هذه الآية بوحدتها لاتدل على بطلان التعصيب لان النزاع ليس فى لزوم القرب والبعد من جهة كون العامة ملتزماً عليه ايضاً بل النزاع فى الحدود الواقعة لارباب الفروض بان التحديد هل هو اقتضائى ام لا فلابد ان ينضم الى الآية الخبر النبوى الدال على ان اقتضاء علائق ذوالفروض تام بحيث يقتضى الزائد عن سهامهم ايضاً فاذا انضم اليها فيتم الدليل على بطلانه فح لا وجه لجعل كل واحد من الآية والخبر وجهاً آخر فى مقام الاستدلال والرد عليهم كما لايخفى هذا كله فى صورة زيادة التركة على السهام لما مر من ان التركة لايخلوا اما ان يكون متساوياً على السهام او زايداً عليه او ناقصاً عنه فحكم الاولين ظهر مما ذكرنا .

واما صورة النقص كما فى صورة اجتماع الزوج مع كلالة الابى المتعدد وكلالة الامى المتعدد فان الزوج فرضه النصف و فرض الثانى هو الثلثان وفرض

الثالث هو الثلث ومعلوم ان اجتماع النصف مع الثلثين والثلث غير ممكن الا بالنقص فى هذا المورد هل يرد النقص على ذى السهام كله بمقتضى قاعدة العدل كما فى الدين الزايد على التركة فان النقص والخسران ترد على ارباب الديون كلها بمقتضى القاعدة او نقول بان النقص لا يرد على ذوى الفروض كله بل يرد من اخره الله لا ذو الفروض كلهم دون من قدم الله فان ذوى الفروض مختلف من جهة ان بعض من قدم الله تعالى وبعضهم ممن اخر الله ففيه خلاف .

وبعبارة اخرى ان الخلاف فى التقديم و التأخير بمعنى ان الشارع بعد جعل بعض الوراث ذا فرض وحد هل تصرف فيه ايضاً تصرفاً آخر وهو التقديم والتأخير اى بان يقدم بعضه على بعض آخر ام لا ففيه خلاف قال العامة بالعول اى بورود النقص على جميع ارباب الفروض من جهة عدم صدور التقدم والتأخر عن الشارع فى ذالك ومن جهة مقتضى قاعدة العدل كارباب الديون اذا ضاق المال عن حقهم قالوا اول مسئلة وقع فيها العول فى زمن عمر لع حين ماتت امرأة فى عهده عن زوج واختين فجمع الصحابة قال لهم فرض الله تعالى للزوج النصف وللاختين الثلثين فان بدء الزوج لم يبق الاختين حقها و كذا العكس و ما ادرى من قدمه الله ومن اخره فاشيروا على فاتفق رأى اكثرهم للعول ثم اظهر ابن عباس الخلاف اى خلاف العول وبالغ فيه واتفقت الامامية على عدمه وان الزوجين يأخذان تمام حقهما وكذا الابوان فانهما من ذوى الفروض الذى قدمه الله تعالى فلا يرد النقص عليهما بل النقص على من اخره الله وهو البنت والاخت والاخواة وقال به من الصحابة امير المؤمنين عليه السلام ولكن لم يقبلوا قوله وبالجملة ان العامة فى ما نحن فيه وهو صورة نقصان التركة قالوا بالعول اى بورود النقص على جميع ارباب السهام بمقتضى قاعدة العدل كما فى صورة اجتماع الابوين مع الزوج والبنت فان التقسيم هنا على مذهبنا من اثنى عشر فيدخل النقص ح على

البنت فقطوا اما العامة قالوا بالعول اى بزيادة واحد على اثنى عشر حتى يقسم المال من ثلاثة عشر فيدخل النقص على الجميع اما الخاصة قالوا بان العول باطل.

ثم استدلوا عليه من المعقول والمنقول واما الدليل العقلى فمن وجوه الاول بما حاصله لزوم المحال من جهة لزوم الجهل والعبث لان الشارع فى مقام جعل الفرض والحد لبعض الوارث هل علم تخلف مجعوله فى صورة نقصان التركة ومع ذالك جعل للبنت نصفاً مثلا مع ان النصف لايكون لها فى جميع الاحوال اولا يعلم بذالك بل جعل الحد لبعضه مع الجهل بتخلف الحد المجعول فلابعض الصور وعلى الاول يلزم العبث وعلى الثانى يلزم الجهل و كلاهما محال عليه تعالى شأنه فلابد ان يكون العول صحيحاً بل غلطاً وباطلا ومحالا من جهة استلزامه المحال فاذا بطل العول فيلزمه ثبوت التقدم والتأخر لبعض ارباب الفروض كالزوجين والابوين والثانى عبارة من لزوم التناقض والاغراء بالجهل فان الشارع جعل للزوج مع الولد ربعاً مثلا فى مقام التحديد مع ان الزوج لم يسلم له الربع كما فى المثال المفروض فى الوجه الاول فح يكون مرجع ذالك الى ثبوت الربع وعدمه والى تسمية اقل الربع ربعاً وهكذا فيلزم المحذوران فلابد ان يقال بعدم صحة العول و بطلانه و ان يقال ايضاً على ثبوت التقدم والتأخر ولكن لا يخفى ما فى الوجهين .

اما اولا فان للعامة ان يقول على ذالك المستدلين بانه لا يلزم الجهل والعبث كما قلتم لان مرحلة التحديد وجعل الفرض غير مرحلة التقسيم واجتماع الحقوق لان الشارع ليس غرضه فى جعل الحدو الفرض هو الفعلية واللزوم فى كل حال حتى يكون الحدود هى النصف والثلث ونحوهما بالفعل والثبوت الدائمى لاربابها بل غرضه الاقتضاء بهذا المعنى لابالمعنى الذى مر من ان العلائق ارباب الحدود ليس الاقتضاء والقابلية لازيدمن المقدار والفرض بل الازيد يكون للعصبة كما قال به

العامة العمياء الذى نذكره و هو ان علقة الابوة مثلاً مقتضية لحدها الذى هو السدس يعنى لاتنقص عن ذالك الحد لولا المانع والمزاحم اهم و اما لو وجد المانع بسبب الاجتماع مع بعض ذى الفروض فينتقص عن الحد فح لايلزم العبث او الجهل كما ذكرتموه نظير حجية الخبر الواحد فان الشارع جعله حجةً مثلاً من حيث ان يكون معمولاً به ثم لم يعمل به فى مقام نهوض دليل آخر فى قباله فح لايقال بلزوم المحذورين لان كونه حجة بعنوان الاقتضاء لولا المانع و اما مع وجوده فلا كماهو شأن الاقتضاء فكما لايلزم المحذور هنا فكذا مانحن فيه فكيف كان ان الحدود من حيث الجعل جعلت بعنوان الاقتضاء يعنى ان الاقتضاء المقتضى مشروط بفقدان المانع واما اذا وجد المانع فلايكون المقتضى مؤثراً فان مانحن فيه فى صورة الاجتماع يكون كذالك فلايلزم المحذوران كمايقولون .

وثانياً ان التناقض والاغراء بالجهل لو يلزم فيكون مشتركاً للورود لانكم ايضاً تعترفون على ورود النقص على البنت والبنات ونحوهما مع انكم لاتقولون بلزوم التناقض و نحوه هيهنا فكيف كان ليس للخاصة الاستدلال بهذين الوجهين على اثبات التقدم والتأخر وعلى بطلان العول كماعرفت .

وثالثاً لو قيل بعدم العول وبطلانه فيلزم القول بلغوية تثليث العنوان الذى مر من ان التركة اما ان تكون متساوية بالسهام المفروضة فى كتاب الله و اما ان تكون زايدةً عن السهام واما ان تكون ناقصة عنها لان المراد من النقصان هو نقصان التركة عن تمام السهام مع انه ليس كذالك لان النقصان يكون فى المقام عن بعض السهام فح لابد ان يكون العنوان شاملاً بائنين اى التساوى و الزيادة يعنى ان يقال ان التركة اما ان تكون مساوية بالسهام اوزائدةً عليها لاشاملاً بالتثليث كمامر فأياً ماكان لايمكن اثبات التقدم و التأخر و بطلان العول بذالك الوجهين المذكورين آنفاً بل لابد من دليل آخر فى الاثبات والبطلان لان النتيجة

وهو بطلان العول وثبوت التقدم والتأخر مسلم و مفروغ عنها و لكن الكلام فى دليلهما استدلالهما وهذين الوجهين الذين استدل بهما الامامية عليها اقتباس من ابن عباس لانه استدل اولا بهما على مانحن فيه ثم اتبع الامامية واحداً بعد واحد عليه فى ذالك ثم استدل ابن عباس على بطلان العول بكتاب الله العزيز فانه قال انه يفهم من ذوى الفروض الواقع فى الكتاب اختلافاً من حيث الفرض والسهم هو ثبوت المقدم و المؤخر فى ارباب الفروض بواسطة ان بعض ارباب الفروض ذوفرضين وبعضهم الاخر ذوفرض واحد فيفهم من اختلاف الفروض و من كون اربابها ذوفرضين وفرض واحد ان بعضهم ممن قدم الله وبعضهم ممن اخره فاذا ثبت التقدم والتأخر فيبطل العول .

والمحصل ان ابن عباس استدل على بطلان العول بأن بعض وراث الذى لهم الفرض ذوفرضين و بعضهم الاخر ذوفرض واحد ويكون من لهم الفرضان كالزوجين والام ايضاً مقدماً واهماً بحيث وقع له العناية و الاهتمام من الشارع ويكون من له الفرض الواحد مؤخراً كالاخوة والبنات كماروى ابن عتبة بانه قال فدخلت الى ابن عباس فجرى ذكر الفرايض والمواريث فقال ابن عباس سبحان العظيم اترون الذى احصى رمل عالج عدداً جعل فى مال نصفاً وثلثاً وربعاً او قال نصفا ونصفاً وثلثاً وهذا ان النصفان قدذهبا بالمال فاين موضع الثلث فقال له زفر بن الاوس البصرى يا ابا العباس فمن اول من عال الفرايض فقال عمر بن الخطاب لما التفت عنده الفرايض ودفع بعضها بعضاً فقال والله ما ادرى ايكم قدم الله وايكم اخر الله وما اجد شيئاً هو اوسع الا ان اقسم عليكم هذا المال بالحصص وادخل على كل ذى حق ما دخل عليه من عول الفريضة وايم الله قول ابن عباس لو قدم من قدم الله واخر من اخر الله ما عالت الفريضة فقال له زفر بن اوس ايها قدم وايها اخر فقال ابن عباس كل فريضة لم يهبطها الله عن فريضة الا الى فريضة فهذا ما

قدم الله و اما اخر فكل فريضة اذا زالت عن فرضها لم يكن له الا مابقى فتلك التى اخر فاما التى قدم فالزوج له النصف فاذا دخل عليه ما يزيله فرجع الى الربع لايزيله عنه شيء والزوجة لهما الربع فاذا زالت عنه صارت الى الثمن لا يزيلها عنه شيء والام لها الثلث فاذا زالت عنه صار الى السدس لايزيلها عنه شيء فهذه الفرائض التى قدم الله تعالى و اما التى اخر ففى فريضة البنات و الاخواة لهن النصف والثلثان فاذا زالتهن عن ذالك فلم يكن لها الا مابقى فتلك التى اخر فاذا اجتمع ما قدم الله و ما اخر الله بدء بما قدم الله فاعطى حقه كاملا فان بقى شيء كان لمن اخر الله والا فلا شيء له ثم قال زفر بن اوس فما منعك ان تشير بهذا الرأى على عمر بن خطاب فقال هبته انه رجل مهيب اه فيعلم من هذا الذى ذكرنا ان ابن عباس قال بطلان العول وعلى ثبوت التقدم والتأخر وجعل الميزان فى التقدم والتأخر هو كون بعض ذوى الفروض ذا فرضين او فرض واحد يعنى من له الفرضان يكون مقدماً ومن له الفرض الواحد يكون مؤخراً واستفاده ابن عباس ما قاله من كلامه بعنوان اجتهاده و استنباطه لاان كلامه عليه السلام يفيد عين ما قاله ابن عباس بل كلامه عليه السلام يفيد ثبوت التقدم و التأخر فقط و اما بالنسبة الى كيفية وميزانه فساكت كما لايخفى . ماقاله ابن عباس عن كلام شريف لمولانا امير المؤمنين عليه السلام كما حكاه عن الصادق عليه السلام قال الحمد لله الذى لامقدم لما اخر ولامؤخر لما قدم ثم ضرب احدى يديه الخ ماذكره فى الجواهر فكيف كان ان ابن عباس جعل الميزان فى التقدم والتأخر هو الكون ذا فرضين او فرض واحد كمايفهم من كلامه مع ابن عتبة ولكن لايخفى انه ليس بتمام لانه لوجعل الميزان فى ذالك هو ماذكرنا لكان للخصم اى العامة ان يقول علينا بان الاب ذو فرض واحد وبناء على الميزان المذكور فلابد ان يكون مؤخراً فيرد عليه النقص مع انه ليس كذالك لاجل عدم ورود النقص عليه وفاقاً لكل الفريقين فظهر ان الميزان فى ذالك

ليس هو ما يفهم و نظر من كلام ابن عباس كما مر والافالاشكال والنقض باق على حاله والذى يجسم مادة الاشكال سيأتى عن قريب انشاءالله .

والمحصل ان مقتضى قاعدة العدل هو العول كما قال العامة الا ان يجيء و تصرف آخر من تقدم وتأخر فيما بين ذوى الفروض من الشارع و معرفة ذالك موقوف على تمهيد مقدمتين .

الاولى انه علم من سياق ترتيب الطبقات للوارث تقديم الشارع بعض الوراث على بعض غاية الامر ان التقديم على قسمين بانه تارة يكون على نحو الحجب و الحرمان بحيث يكون المؤخر محروماً و ممنوعاً عن الارث كاهل الطبقة الاولى من الابوين و الاولاد فانه مقدم على اهل الطبقة الثانية و الثالثة بحيث ان اهل الثانية والثالثة محرومون عن الارث بوجود الاولى واخرى يكون على نحو التزاحم و التدافع كبعض اهل الطبقة الاولى بالنسبة الى بعض كالاب و الاولاد فان كليهما من الطبقة الاولى ولكن الاب مقدم على الاولاد تقدماً تزاحمياً لاجل كونه محدوداً بحد و هو السدس بخلافه الاولاد فانها ليست محدوداً بحد وفرض فتقدم الاب من حيث كونه مزاحماً على الاولاد بميزان السدس يعنى انه يأخذ من التركة بقدر السدس ثم يكون الباقى للاولاد .

والثانية عبارة من ان الشارع لم يجعل لبعض الوراث حداً و فرضاً ولكن جعل لبعض آخر حداً وفرضاً بحيث ان ذالك الحدود ايضاً مختلفة بواسطة ان الشارع جعل و وضع ارباب الفروض ثلاثة طوايف طايفة منها جعلها ذا نصيبين الاعلى و الادنى كالزوجين والام فان الزوج جعل الشارع له نصيباً اعلى و هو النصف الذى هو درجة وصول النفع و نصيباً ادنى هو الربع الذى به ينسد باب الضرر يعنى ان الزوج بالنصيب الاعلى يصل الى النفع و بالادنى يدفع الضرر ويسد بابه بمعنى لاينقص حقه عن الربع حتى يرد ضرر بل انسد لاجل باب الضرر

فلا يرد عليه الضرر والنقص وكذا الزوجة والام تصلان الى النفع بواسطة نصيبهما الاعلى و تسدان باب الضرر لاجل نصيبهما الادنى لان الشارع جعل كذا حتى لايرد عليهما الضرر بورود النقص عليهما لاجل اهتمامه و عنايته على ان جعل لهم نصيبين الاعلى والادنى

و طايفة منها جعل الشارع لها درجة واحدة به ينسد باب الضرر يعنى جعل لها درجة سد باب الضرر فقط من دون ان يجعل لها درجة وصول النفع لاجل الاهتمام و العناية عليها لان العمدة فى الحدود هو درجة سد باب الضرر بحيث لايرد النقص والضرر كالاب فان الشارع المقدس جعل له حداً واحداً و هو السدس الذى جعل باب الضرر به منسداً بواسطة جعله السدس حداً له بحيث لاينقص حتى الاب عن ذالك الحد المعين حتى يرد عليه النقص والضرر بل لايرضى الشارع على ورود الضرر عليه و لذا جعل للاب حد سد باب الضرر دون حد وصوله النفع لان عمدة الحدود هو جعل حد به ينسد باب الضرر و ليس هذا الا لاجل اهتمام الشارع .

و طايفة منهالم يجعل الشارع لها الادرجة وحد وصول النفع فقط من دون جعل حد سد باب الضرر حتى لايرد عليها الضرر كالاخت والبنت والاخواة والبنات فان الشارع عيّن لهن حد وصول النفع بان لهن النصف والثلثان و اما عدم جعله حداً به ينسد باب الضرر فيكشف عن عدم عناية الشارع بهذه الطايفة نظير الطايفة الاخرى فيرد عليها الضرر فيكون مرجع حد هذه الطايفة الثالثة الى انها ترث بميزان النصف والثلثين فى بعض الصور .

و اذالم يجعل لذالك الطايفة حداً به ينسد باب الضرر فيعلم ان الضرر و النقص يرد عليها بان ينقص حقها عن الحد لاجل عدم الاهتمام و العناية من الشارع لها والا فيجعل الحد الذى هو السبب لانسداد باب الضرر فظهر ان اهتمام

الشارع و عنايته مخصوص باربعة اشخاص من ذوى الفروض و هوالزوجين الذين هما من الطبقه الاولى بواسطة انهما يجامع مع اهل طبقة كلها والابوين الذين هما ايضاً من اهل لاولى و لذا جعل لهما كلاالحدين المذكورين من الاعلى و الادنى فيكون من له الحدان اوحد سد باب الضرر مقدماً و من ليس كذالك يكون مؤخراً و فى صورة التزاحم و نقص التركة بدء بالمقدم فيعطى حقه من دون ورود النقص عليه والباقى ان كان للمؤخر و الا فلا فيرد النقص على من اخر والاب ايضاً من المقدم لاجل كونه محدوداً بحد ينسد به الضرر و هذا كله فى كتاب الله تعالى كما لايخفى على من راجع الى القرآن .

فاذا عرفت هاتين المقدمتين فتعلم ان بطلان العول من باب التعبد الشرعى كما لايخفى لان مضمون هاتين المتقدمتين واقع فى كتاب الله كما لايخفى فيكون العول باطلا من جهة كتاب الله و لذا قال على عليه السلام فى كلماته ان حكم المقدم و المؤخر و بطلان العول فى كتاب الله يعنى يستفاد من كتاب الله الحكم المذكور فظهر مما ذكرنا ان ليس الميزان فى التقدم والتأخر هو كون الوراث ذانصيبين و عدمه كما قال ابن عباس باستنباطه و اجتهاده و الا فيرد الاشكال بالاب الذى هو ذوفرض و نصيب واحد مع انه لم يرد النقص عليه بالاتفاق بل الميزان والضابطة فى ذالك هو ما ذكرنا الذى يفهم من موارد جعل الشارع حدوداً للوراث من اختلاف الحدود والسياق كما فى المقدمتين هما يفهم من كتاب الله تعالى فح لم يعمل بقاعدة العدل لاجل تصرف الشارع هنا من حيث التقديم والتأخير فيما بين الوراث كما عرفت .

و بالجملة ان مقدمة الاولى عبارة من ان الشارع رتب الطبقات وجعلها ثلاثة ثم قدم اهل الاولى على الثانية والثالثة و جعل الاباء و الاولاد من اهل الطبقة الاولى لاجل الاهتمام والعناية بذالك غاية الامر ان التقديم والتأخير

مختلف من حيث الكيفية بواسطة انه تارة يكون على جهة الحرمان والمنع كتقدم اهل الاولى على الثانية والثالثة فان اهل الطبقة الاولى بواسطة تقدمه على اهل الطبقات الاخر حاجباً و مانعاً عن ارثه فيكون اهل الثانية والثالثة محروماً عن الارث لاجل وجود شخص من اهالى الاولى وكذا الثالثة بالنسبة الى الثانية و هكذا . و اخرى يكون على جهة المزاحمة كتقدم الاب على الاولاد بواسطة جعل الشارع حداً له دون الاولاد مع ان كليهما من اهل طبقة واحدة كما لا يخفى

والمقدمة الثانية عبارة من ان نظر الشارع بالنسبة الى اهالى طبقة الاولى والثانية مختلف من جهة انه جعل ارباب الفروض متفاوتاً حيث جعل بعضها حدين احدهما الاعلى و هو مرتبة وصول النفع والاخر الادنى هو درجة سد باب الضرر كالزوجين والام فان للزوج مثلا حداً اعلى و هو النصف الذى هو غاية درجة وصوله النفع وحداً ادنى و هو الربع الذى هو لاجل سد باب الضرر يعنى ان الزوج لاينقص حقه عن الربع فى صورة مزاحمة الغير عليه حتى يرد عليه ضرر بل ينسد باب الضرر بواسطة الربع ولو كان الوارث الاخر آنفاً فصاعداً وكذا الزوجة والام بواسطة اهتمام الشارع و عنايته بذالك البعض فيما بين ذوى الفروض و لبعض آخر حداً واحداً و هو الادنى كالاب فان الشارع جعل للاب حداً واحداً وهو الادنى دون الاعلى لاجل اشد اهتمامه وعنايته فى حقه بالنسبة الى باقى ارباب الفروض لان الاصل والعمدة هو الحد الادنى من جهة ان الحد الاعلى الذى هو مرتبة وصول النفع مشتركة فيما بين جميع ارباب الفروض بخلافه الادنى فى حال الانفراد فانه مخصوص بمن يكون للشارع فى حقه اشد اهتمام و عناية كما فى الاب الذى جعل له الحد الادنى الذى هو السد من باب الضرر يعنى ان حق الاب لاينقص عن السدس فى جميع الاحوال حتى يرد عليه ضرر ولبعض ثالث حداً واحداً وهو الاعلى كالاخت والاخواة والبنت والبنات

فان الشارع لم يجعل لذالك البعض حدالادنى الذى به ينسد باب الضرر بل له حد وصول النفع فيكشف من ذالك عدم الاهتمام بهذا البعض بمقدار الاهتمام بالنسبة الى الاولين فاذا لم يجعل لذالك البعض حد سد باب الضرر فيرد عليه النقص فى صورة قصور التركة عن السهام بان ينقص حقه عن حد وصول النفع فيكون من جعل له الحد الادنى ممن قدم الله و من ليس كذالك يكون ممن اخر الله و هذا كله واقع فى كتاب الله كما لايخفى .

فاذا عرفت هاتين المقدمتين فتعلم ان بطلان العول تعبد شرعى لدلالة الكتاب بذالك و معلوم ان ليس لنا دليل معتمد فوق كتاب الله تعالى فمن قال بالعول فهو مخالف لكتاب الله و من المعلوم ان منشأ ذالك هو الجهل والعناد فقال ما ادرى ايكم ما قدم الله و ايكم ما اخر الله فلابد ان اقسم المال عليكم بمقتضى قاعدة العدل . ثم قال مولانا امير المؤمنين عليه السلام فى رده بما حاصله ليس الامر كما فعلت فلم يقبل قوله بل استقر رأيه الخبيث فى العول الذى هو بدعة فى الدين لاجل كونه خلاف كتاب الله .

ثم استدلوا الجمهور على اثبات العول بوجوه ثلاثة حاصلها عبارة من ان ورود النقص فى صورة قصور التركة عن السهام على بعض الورثة دون بعض يكون ترجيحاً بلا مرجح فلا محالة ان يقال بالعول بمقتضى قاعدة العدل كما فى ارباب الديون اذا حقهم ضاق عن التركة وفى الوصية فى صورة تصريح الموصى به للموصى له المتعدد بطريق العول فكما فى هذين يعمل على قاعدة العدل فكذا الميراث ولكن لايخفى عدم صحة هذا الاستدلال لانا لاننكر صحة قاعدة العدل بهذه الكيفية بل هى صحيحة وتجرى فى بعض الاحكام ايضاً ولكن جريانها فى صورة عدم الدليل من الشارع على خلافه و الا فلايعمل عليها كما فيما نحن فيه وان الدليل وهو كتاب الله تعالى ناطق على خلافها وعلى بطلان العول كما مر آنفاً فح لايعمل

على هذه القاعدة لاجل مجيء التصرف و هو التقدم و التأخر لبعض ذوى الفروض من الشارع فيكون هو مرجحاً على بطلانه فكيف يمكن ان يقال هنا بلزوم الترجيح بلا مرجح و ايضاً يقال ليس ما نحن فيه نظير الوصية و الديون لان العمل بقاعدة العدل فيهما لأجل عدم مجيء دليل من الشارع على خلافهما بخلاف ما نحن فيه فان مجيء الدليل الذى هو كتاب الله الناطق الدال على ثبوت التقدم و التأخر فيما بين الوراث فى خلاف قاعدة العدل اوضح و اظهر كما عرفت .

وايضاً استدلوا فى اثبات العول بالخبر الذى روى فيه ان علياً عليه السلام حكم بالعول فى جواب سائل الى آخر و فيه ايضاً من ان هذا الخبر فى مقام التقية لاجل حكمه فى بطلان العول و عمله على خلافه فى قضايا عديدة و موارد كثيرة و معلوم انه عليه السلام لاجل استقلاله بامر الخلافة و الولاية مع وجود المعاندين و المخالفين قباله و لاجل بتكية الناس المعلوم الحال اولى و اجدد ان يحمل كلامه عليه السلام هذا فى موارد الخبر على التقية من حمله على التعريض بالسائل كما عليه صاحب الجواهر ره و على هذا راوى ذالك الخبر بعينه روى عن على عليه السلام رواية على خلاف هذا الخبر فيكون هذا ايضاً مؤيداً لصدوره بعنوان التقية كما لايخفى فتأمل .

والمحصل ان النزاع بين العامة و الخاصة فى ثبوت التقديم و التأخير و عدمه فيما بين الوراث بمعنى هل ثبت التقديم و التأخير بينهم من الشارع ام لا .

و قد ظهر مما ذكرنا ثبوته لاجل دلالة الكتاب كما يدل الاخبار الكثيرة ايضاً على تقدم اربعة طوايف و هى الولدان و الزوج و الزوجة و على ان الميزان فى التقدم و التأخر هو ما ذكرنا من كون حد سد باب الضرر للوارث و عدمه و معلوم ان السدسان و الربع و الثمن حد لهذه الطايفة الاربعة لاجل سد باب الضرر كما يشهد بذالك بعض الاخبار الصريح فى عدم ورود ضرر عليها لما

ذكره ابن عباس من ثبوت الحدين و عدمه كما مر سابقاً و بملاحظة ميزان علم ابن عباس اشتبه بعض الفقهاء وافتى بورود النقص على الاب ايضاً لاجل ثبوت الحد الواحد له مع ان الاخبار صريحة فى عدم ورود النقص على الاب فراجع الى الوسايل ولم يعمل بها لاجل كونه مخالفاً بالميزان المذكور من ابن عباس و هو كما ترى .

ولذا قال على عليه السلام ان الكتاب دال عليه و ان علياً يعلمه كما مر هذا فى خصوص الطبقة الاولى من الابوين والزوجين فبقى الكلام فى خصوص الطبقة الثانية من الاخوة الابوينى اوالابى اوالامى الذين يطلق عليهم الكلالة فح يقال هل يرد النقص على الكلالة من جهة زيادة السهام على التركة كما فى صورة ان يموت الزوجة و بقى لها كلالة الابى والامى والزوج ام لا .

فنقول ان النقص لايرد على كلالة الامى بل لها ان يأخذ حقها من السدس اوالثلث بحيث لاتنقص عن حدها المذكور عن قرب و امـا كلالـة الابى فيرد عليه النقص بلااشكال فى ذالك كله وانما الاشكال فى جهة عدم ورود النقص على كلالة الام بانه هل يكون لاجل الضابطة المتقدمة و هى ثبوت التقديم والتأخير ام لا بل لاجل ضابطة اخرى فنقول ان عدم ورود النقص على كلالة الام فى صورة نقصان التركـة من السهام لا بواسطـة ضابطة المتقدمة و الا فلابد من تفرعهمـا عليها كالزوجين والابوين مع انه ليس كذالك لان المتفرع على الضابطة هو الزوجين والابوين لاغير بل بواسطة قاعدة اخرى و هى من لـه الغنم وعليه العزم كما اشير اليها فى قول زرارة حيث قال بما حاصله من ان النقص يرد على من يكون لـه الزيادة فى صورة زيادة التركة على السهام و معلوم ان الامى لايكون لها الزيادة عن حقها فى حال من الاحوال بل الزيادة تكون لكلالة الابى فى موردها بالنسبة فح يرد عليه اى كلالة الابى دون الامى بمقتضى القاعدة وهى من له الغنم فعليه العزم

فظهر ان جهة عدم ورود النقص على الامى هو قاعدة العزم لا قاعدة التقدم والتأخر و ان امكن ان يقال ان هذا ايضاً من جهة قاعدة التقدم والتأخر لاجل كون الحد فيه حدين اعلى و ادنى فينسد فيه باب الضرر الا ان زرارة تبين فى قوله ان الجهة هو قاعدة العزم فح يكون الامر واضحاً .

ثم الكلام بقى فى خصوص ان الفريضة لا تقول على ستة او لم تجز من ستة كما ورد فى الاخبار الكثيرة فلابد ان يعلم حقيقة ذالك ومعناه فنقول ان المراد من قوله ان الفريضة لا تقول على ستة اولا تجاوز من ستة اما ان يكون هو انحصار مخرج كسور التسعة على ستة بمعنى ان يكون الستة مخرج تمام الكسور كأن يكون مخرج النصف وهو الست وهكذا و اما ان يكون ان الفرايض المقدرة فى الكتاب ستة يعنى عددها ستة لاغير فعلى الاول يكون حاصل الاستدلال ان مخرج الكسور منحصر على الست بحيث لا يتجاوز عنه فح لو ثبت العول ليتجاوز المخرج عنه فهو باطل فيكون العول ايضاً باطل ولا يخفى ما فيه لان انحصار المخرج على الست بديهى الفساد بالوجدان وايضاً ذالك ينافى بالاخبار الدالة على تقسيم المال فى الزوج من اثنى عشر و فى الزوجة من اربعة و عشرين وكذا الثانى اى كون المراد منه هو انحصار عدد الفرايض على الستة الخ حاصله فى تقريب الاستدلال ان الفريضة المقدرة فى الكتاب ستة من الثلثين والثلث والسدس والربع والثمن والنصف فلو ثبت العول ليلزم الزيادة للفريضة على الست لان فى العول يكون ايضاً لصاحب الثلث مثلا اقل من الثلث و هو الخمس فح يكون الخمس ايضاً واحداً من الفريضة فيكون الفريضة ح سبعة و هكذا فتجاوز الفريضة عن الست هو غلط وباطل فيكون العول ايضاً باطلا ولا يخفى ما فى هذا الاستدلال.

اما اولا فبان للعامة ان يقول ان الفرايض المقدرة بعنوان الاقتضاء لولا المانع يعنى علقة الابوة مثلا يقتضى السدس لولا المانع والمزاحم و اما

مع المانع فلا كما فى صورة نقصان التركة عن السهام فح فلو نقص حق الوارث عن حده المعين فلا يضر على الاقتضاء لانه مقتضى الاقتضاء هو ذالك .

و ثانياً بان يقولو ايضاً ان الايراد مشترك الورود لانا و انكم نعترف لورود النقص على البنت والبنات والاخت والاخواة فعلى هذا يلزم الايراد الذى هو عبارة من تجاوز عدد الفرايض على الست فأياً ماكان اما ان يكون المراد من ان السهام لايتجاوز عن الستة هو انحصار مخرج الكسور التسعة على الست و اما ان يكون المراد هو انحصار عدد الفرايض على الست فكلاهما لا وجه له لما عرفت فح كيف يمكن ان يستدل المعصوم عليه السلام بهذا المذكور و هو قوله عليه السلام ان الفريضة لاتعول الخ على بطلان العول فيعلم ان المراد منه غير ما ذكر كما سيأتى ان شاء الله .

والمحصل ان الاخبار و هى قوله ان السهام لاتعول اولم تجز عن الست احتمالات يحتمل ان يكون المراد هو انحصار مخرج الكسور على الست و فيه ان هذا بديهى الفساد بالوجدان لان لكل كسور مخرج كالنصف فان مخرجه هو الاثنان و مخرج السبع هو السبعة فهكذا فكيف ينحصر الكسور فى المخرج على الست حتى يقسم المال منه مع ان ذالك الاحتمال ينافى بالاخبار الدالة على التقسيم فى صورة يجتمع الزوج من اثنى عشر و مع الزوجة من اربعة وعشرين وايضاً ان ذالك الاحتمال لامدخل له فى بطلان العول حتى يستدل به على بطلانه كما قال الامام عليه السلام و يحتمل ان يكون المراد منه هو كون اعداد الفرايض المقدرة فى الكتاب ستاً يعنى عدد الفرايض المقدرة فى الكتاب منحصر على الست فلو قيل بالعول فيلزم ان يتجاوز عددها عن الست بحيث يكون سبعة اومافوقها و معلوم ان تجاوزه عنه غلط و باطل لنص الكتاب فيكون العول ايضاً باطلا كما قال بهذا الاحتمال صاحب الجواهر ره وفيه مالايخفى بان للعامة ان يقول اولا

بانا نقبل انحصار عدد الفرايض على الست بحيث لايزيد عنه ولكن ان الفرايض حددت تحديد الاقتضائى فى مرحلة التشريع بحيث لاتنقض عن حدودها اقتضاءً لولا المانع و اما فى مرحلة التقسيم فتنقص على الحدود بواسطة نقصان التركة بحيث ان يرث الزوج فى صورة التقسيم اقلا من الربع وهو الخمس .

ومعلوم ان لايكون ذالك الخمس الذى ورثة الزوج فرضاً واحداً له حتى يقال بزيادة العدد عن الست بل ارثه اياه لاجل نقصان التركة فح لايستلزم العول زيادة العدد عن الست وايضاً ان مرحلة التشريع غير مرحلة التقسيم كما مر وثانياً ان هذا الاحتمال الثانى اى زيادة العدد عن الست لو يلزم فيكون مشترك الورود لانكم ايضاً تقول بورود النقص على البنت والبنات فما تقولون فى ذالك نقوله هنا .

فظهر من ذالك كله ان ليس السبب فى بطلان العول هو هذان الاحتمال ان بل المراد منه هو ملاحظة عنوان الست بحيث لا يتجاوز عن الست تقسيم المال بان يزاد عدد واحد على الست و ما يتولد عنه كما يزيدون العامة واحداً على اثنى عشر الذى هو عبارة عن الست المضعف حتى يكون العدد عدد ثلاثة عشر ثم يقسم المال فيكون عولاً اى زايداً لان العول بمعنى الزايد فيكون حاصل المعنى بانه يقسم التركة بعنوان الست اى بالعدد الست ولو تضعيفاً بحيث ان لايتجاوز عن الست والا فيكون عولاً الذى هو مخالف لكتاب الله تعالى فيكون الدليل على بطلان العول هو ثبوت التقدم والتأخر واختلاف الوراث من حيث الطبقات ومن حيث مجعولية الحدين الاعلى والادنى لبعض دون بعض كما قاله على عليه السلام فى خطبة لا تجاوز السهام عن الست لان التجاوز عن الست بنفسه عبارة عن العول فكيف يكون دليلا على بطلان العول فيكون الدليل على بطلانه هو ما ذكر ولكن قوله لم تجز عن الست فى رد فى بيان كيفية التقسيم بانه لابد فى تقسيم التركة ملاحظة

عنوان الست لمن كان عالماً على طريق الحكم وشكله حتى ان لا يتجاوز عن الست كما قاله على عليه السلام ان الذى احصى رمل عالج ليعلم ان الفرايض لم تجز عن الست والا فيكون عولا الذى هو مخالف لكتاب الله تعالى فيظهر من ذالك ان غرض الامام عليه السلام من قوله لم تجز عن الست هو ملاحظة عنوان العدد الست فى التقسيم حتى لا يتجاوز عنه بحيث ان يقع الشخص على العول فالعول مخالف لكتاب الله فالواقع على العول يكون مخالفاً على كتاب الله تعالى فتأمل .

وبالجملة ان الدليل على بطلان العول هو كتاب الله فح لا يكون التجاوز عن الست دليلا على بطلانه كما عن بعض حتى يستدل بان التجاوز عن الست غلط فيكون العول ايضاً باطلا بواسطة استلزامه العول لان التجاوز عبارة عن نفس العول فلا يمكن كونه دليلا ح عليه غاية الامر ان التجاوز عنه ورد فى بيان حال التقسيم بان يقسم المال بعنوان الست اختيار الست فيما بين الاعداد لاجل اقتضاء طبع المقام اياه لاغير بحيث ان لا يقع الشخص على العول الذى هو عين التجاوز عن الست وهو المخالف لكتاب الله تعالى فمن وقع على العول يكون مخالفاً لكتاب الله تعالى شأنه .

اما المقاصد فثلاث الاولى فى مراتب الارث وطبقاته الطبقة الاولى الابوان والاولاد بلا كلام فى ذالك وانما الكلام فى ان المراد من الاولاد هل هو بلا واسطة بحيث ان لا يرث اولاد الاولاد مع الابوين او مع الواسطة حتى يرث اولاد الاولاد مع الابوين ايضاً فقال الصدوق ره على كونه بلا واسطة يعنى شرط الصدوق فى توريث اولاد الاولاد عدم الابوين ثم استدل عليه بالادلة الاربعة اولا بالاجماع الدال على عدم توريث اولاد الاولاد مع وجود الابوين الذين هما اقرب الى الميت من اولاد الاولاد وثانياً بقوله تعالى اولى الارحام بعضهم اولى من بعض فان المراد من الاولوية هو ملاحظة القرب والبعد يعنى بعض الوارث قريب واقرب الى الميت

من بعض ومعلوم ان ابوين الميت اقرب الى الميت من اولاد اولاده وثالثاً بالعقل الدال على اقربية الابوين الى الميت عن اولاد الاولاد لكونهما مستندة الى الميت بلا واسطة بخلافهما الاولاد فانهم مستندة اليه مع الواسطة فيكون الاول اقرباً بالنسبة الى الثانى والاقرب مقدم على الابعد ورابعاً بالاخبار العامة الدالة على كون الميزان فى الارث هو القرب والبعد وبالاخبار الخاصة تدل على عدم الابوين فى توريث اولاد الاولاد هذا محصل استدلال الصدوق عليه الرحمة بالادلة المذكورة ولكن لايخفى ما فى استدلاله لان مرجع الجميع ذالك الادلة غير الاخبار الخاصة الى ملاحظة القرب والبعد فى الارث الذى هو مسلم ولكن فى ناحية واحدة كملاحظة القرب والبعد فيما بين الاولاد و اولاده لا فى ناحيتين كالابوين و الاولاد فان الابوين عبارة عما يتولد منه والاولاد عبارة عن المتولد :

و من المعلوم ان ناحية المتولد غير ناحية ما يتولد عنه فان الاولاد فى عرض الابوين لا فى طولهما حتى يلاحظ القرب والبعد بينهما فقول الصدوق لما ذكرنا ليس بصحيح بواسطة ان الظاهر من تتبع الموارد هو ملاحظة القرب والبعد فيما بين اشخاص يكونون من ناحية واحدة لامن ناحيتين كما قال به الصدوق ره لان مرجع ادلته غير الاخبار الى ذالك المذكور فادلتهم ليس بمستقيم اما الادلة غير الاخبار الخاصة فظهر حالهما مما ذكرنا آنفاً .

واما اخبار خاصة عبارة عن خبرين احدهما خبر سعد بن ابى خلف وثانيهما صحيح عبدالرحمن الدالان على عدم توريث ولد الولد مع وجود وارث آخر من اهل الطبقة الاولى كالابوين كما هو الظاهر من اطلاق لفظ لا وارث غيرهن لان ذالك الخبرين كليهما يدل على قيام ابن الابن مقامه فى التوريث بشرط عدم وجود الابن الذى هو ابوه او عمه للميت وعدم وارث آخر فى هذه الطبقه له ومعلوم ان دلالتهما هنا عليه على الاطلاق و لـذا استدل الصدوق بهما ايضاً على مدعاه

ولكن لايخفى مافى هذا الاستدلال بان هذين الخبرين المطلقين وان كانا صحيحين بحيث يعمل بهما ولكن قبالهما وهو خبر محمد بن سماعة وغيره يفسرهما ويبينهما فانه يدل نصاً على توريث ابن الابن والبنت وبنتهما وكونهما حاجباً على الابوين عما زاد عن سدسيهما فى صورة الاجتماع فيعلم من ذالك ان ليس الاطلاق مراداً عن الخبرين المذكورين فح لا يكونان دليلا على ما قاله الصدوق ره كمالا يخفى فافهم.

فلا وجه للاستدلال بهذه الوجوه المذكورة التى مرجعها الى الامرين وهما قاعدة القرب والبعد والخبر ان الخاص لانه قد علم مما مر ان قاعدة القرب والبعد مسلم ولكن مع كونهما ملحوظاً فى ناحية و درجة واحدة وهنا ليس كذالك وان الخبرين و ان كان يدلان باطلاقهما على مدعاه ولكن ليس اطلاقهما مراداً بقرينة الاخبار التى هى بمنزلة التفسير والتقييد لهما وكذا لا وجه للاستدلال عن قبل الصدوق لمدعاه بان عدم توريث ولد الولد لعدم صدق الولدية عليه حقيقتاً بل الصدوق قال من باب المجاز فان الولد حقيقتاً هو كونه بلا واسطة و عدم الوجه لذالك هو عدم الخلاف فيما بين الامامية فى صدق الولد على ولد الولد وكونه ولداً من باب الحقيقة لا المجاز نعم ان الخلاف واقع بين العامة والخاصة فى خصوص اولاد البنات لا فى اولاد البنين من حيث الصحة والغلطية لا من حيث الحقيقة والمجاز بان اطلاق الولد على اولاد البنات هل يصح ام لا .

فقال العامة بعدم الصحة من جهة قولهم ان المرئة بمنزلة الوعاء كالارض فى الزراعة فيكون تكوّن الولد مخصوصاً على ماء الرجل فقط ولايخفى فساد قولهم لان الامر لو كان كما ذكروه فلا بدان يلتزموا على الفروعات المترتبة عليه وهى عبارة عن حلية تزويج الاود البنات وعن عدم ارثها وجواز النظر اليها و نحو ذالك من الاثار الواردة على الاجنبية مع انهم لا يلتزمون عليها بل

لايمكن لهم التزام بذالك و ايضاً يلزم على قولهم عدم كون عيسى عليه السلام من آل عمران من جهة تكوّنه من الام فقط مع ان الله تعالى شأنه اطلق آل عمران عليه و ادخله عليهم .

فيظهر من ذالك فساد قولهم فح يكون اولاد البنات اولاداً حقيقتاً . و بالجملة لامعنى للاستدلال عن قبل الصدوق بذالك فح يكون مشمولا لاية فيرث ولو مع الابوين بل على المجازية ايضاً يكون مشمولا لها لاجل غلبة المجازية هنا كما يقال ان هذا ولد آدم عليه السلام ونحو ذالك بعد ظهور وسايط عديدة و فيه ايضاً ان هذا المذكور لم يكن رداً بذالك لماذكرنا من عدم الخلاف بين الخاصة فى اطلاق الاولاد على اولاد الاولاد ولو كان ولداً للبنات والصدوق ايضاً من الخاصة فكيف ينفع مثل هذا الاستدلال له ره كما لايخفى .

واما الخلاف فى ذالك بين الخاصة والعامة من حيث الصحة و الغلطية فلا مدخل له على مدعاه ايضاً فالحق هو قول المشهور القائلون بارث اولاد الاولاد مع الابوين للميت كآبائهم للاخبار كما عرفت .

ثم ردقول الصدوق صاحب الجواهر ره بوجوه الاول بان الاجماع قائم على خلافه و فيه ان الاجماع لايكون رداً لقوله لان الرد يكون فى صورة ابطال المدرك فان الصدوق يقول بما ذكر بواسطة الخبرين الخاصين فح كيف يكون الاجماع رداً عليه مع انه لم يبطل مدركه و الثانى بان قوله تعالى (يوصيكم الله فى اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين) يشمل على اولاد الاولاد ايضاً بواسطة كونه اولاداً حقيقتاً بل الشمول مختص بناء على المجازية ايضاً فح يرث اولاد الاولاد مع وجود الابوين و الافيلزم خلاف وصية الله تعالى و حاصله ان اولاد الاولاد اولاد حقيقتاً كما هو الحق فح يكون مشمولا للاية فيرث ولو مع الابوين وبناءً على المجازية ايضاً يكون مشمولا لهما لاجل غلبة المجازية هنا

كما يقال مع ان الصدوق ايضاً قال بكونه اولاداً حقيقةً ولكن لم يقل بارثه مع ان هذا ولد آدم عليه السلام ونحو ذالك بعد ظهور وسايط عديدة مع الابوين للخبرين وفيه ايضاً ان هذا المذكور لايكن رداً على الصدوق ره من جهة انه يكون فى صورة عدم قول الصدوق على ان اولادالاولاد اولاد حقيقةً حتى يقال فى رده بانه اولاد حقيقةً مع ان الصدوق ايضاً قال بكونه اولاداً حقيقةً ولكن لم يقل بارثه مع الابوين للخبرين فح لورد لابد من ابطال مدركه ولوسلم فنقول ان قوله تعالى فى مقام بيان كيفية التقسيم للاولاد و اما ارث اولادالاولاد مع الابوين وعدمه فلا يفهم منه بواسطة عدم نظره الى ذالك بل نظره الى اصل تشريع كيفية التقسيم و معلوم ان كيفية التقسيم فرع كون اولاد الاولاد ذاحظ ونصيب فح لابد ان يثبت اولا نصيبه ثم فى كيفية التقسيم يرجع الى قوله تعالى فكيف يمكن بهذه الاية اثبات ارث اولاد الاولاد مع الابوين كما عرفت حتى تكون رداً على قول الصدوق وهو ايضاً قائل بذالك اى بمضمون الاية اى يوصيكم الله فى اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين والثالث بان ملاحظة القرب والبعد يكون بالنسبة الى صنف واحد بمعنى ان الاقرب يمنع الابعد فى صنف واحد و درجة واحدة كنفس الاولاد لا فى صنفين كالابوين والاولاد فان قاعدة القرب والبعد لايلاحظ فيهما كمالايخفى فيكون قول الصدوق مردوداً ولكن لايخفى صحة هذا الرد لماذكرنا سابقاً ايضاً من ان القاعدة تلاحظ فيما ذكر فح يكون اصل الرد على الصدوق هو ذالك لا ما ذكره اولا من الاجماع والاية كما عرفت والوجه الثالث للج فى رده صحيح وحسن ولكن قال فى بعد ذالك بقوله ومع التسليم فيكفى فى تخصيصها الى آخر فحاصل قوله هو ان قاعدة القرب والبعد وان اقتضت تقدم الابوين على اولاد الاولاد ولكن تعارضها الدليل اللفظى الدال على قيام الاولاد مقام آبائهم سواء كان مع وجود الابوين ام لا فيكون التعارض بينهما تعارضاً من وجه لان

القاعدة تقتضى تقدم الاقرب على الابعد سواء كان ذالك المورد ام غيره والادلة اللفظية يدل على القيام سواء كان مع الابوين ام لا فاذا كان التعارض بينهما من وجه فلابد تقدم تخصيص احد المتعارضين من مرجح و معلوم ان المرجح مع الادلة اللفظية وهو الاجماع والاية كما مر ولايخفى ما فيه ايضاً لان القاعدة قاعدة عقلية ومعلوم انها لاتقبل التخصيص فكيف يقال انه يكفى فى تخصيصها ما دل على قيام كما عرفت عن الجواهر فافهم .

والمحصل ان مدرك الصدوق هو قاعدة القرب والبعد والخبران وان كان مرجعهما اليها ايضاً قد عرفت جوابه كما لايخفى .

ثم بقى الاشكال فى ان الآباء والاولاد للميت مشتركة فى العلقة الحاصلة بينهما و بين الميت فان علقة الولادة حاصلة بينهما فح يكون آباء الميت واولاده شريكاً فى العلقة الولادة الحاصلة بينهما و بين الميت فتكون العلقة بالنسبة كل من الطرفين على السواء ومعلوم ان الشارع جعل هذه العلقة سبباً للوراثة فاذا كان العلقة التى هى موضوع للوراثة متحدةً اومشتركةً بينهما و بين الميت فيقتضى الوراثة فى كل واحد من الطرفين بدون الاختلاف مع ان الاختلاف واقع لان الشارع جعل الاولاد مط اى ولو كان مع الواسطة اوالوسايط الى آخر الدرجات وارثاً وليس كذالك الآباء فانه جعل الآباء بلا واسطة وارثاً فح يختلف الحكم فى الآباء والاولاد مع كونهما مشتركة فى موضوع الحكم الذى هو العلقة فاختلاف الاحكام والآثار فى موضوع واحد ينجر الى التناقض يعنى لم نقل ان الشارع جعل امراً متناقضاً نعوذ بالله تعالى بل بناءً على ميزانه ومعياره الذى هو عبارة عن جعله العلقة موضوعاً للوراثة و مسبباً لها ومع كونها متحدةً و مشتركةً بين الوراث وبين الميت ندرك التناقض لعقولنا الناقص و بعبارة اخرى ان الشارع جعل الآباء والاولاد من الطبقة الاولى لكن المجعول هو الآباء بلاواسطة والاولاد مطلقاً مع

ان العلقة بينهما على حد سواء فلم جعل الشارع كذالك لان مرجع مثل هذا الجعل الى التناقض الذى جل شأنه عن نحو ذالك فان اتحاد الموضوع يقتضى اتحاد الحكم وهذا ليس كذالك من جهة ان العلقة التى نسبتها الى كلا الطرفين على السواء موضوع واحد للحكم الذى هو الوراثة فكيف يكون حكمه مختلفاً كما فى ما نحن فيه فان الآباء جعل من الطبقة الاولى ولكن لامط بل بلاواسطة بخلافه الاولاد فانه جعل مط و ان بلغ ما بلغ مع انهما مشتركان فى العلقة التى هى بمنزلة الموضوع للوراثة فيرجع حاصل الاشكال الى ان يكون الموضوع واحداً واحكامه وآثاره مختلفاً مع ان ذالك محال عقلاً وشرعاً لان اختلاف الآثار دليل على تعدد الموضوع ووحدته ينافى ذالك كما لايخفى وجواب هذا الاشكال بان نقول تارة ان العلقة من حيث هى اى مع قطع النظر عن الخصوصية تكون منشأ و موضوعاً للحكم فح لابد ان يكون الحكم ايضاً متحداً لا مختلفاً والا يلزم الاشكال المذكور و اخرى تكون منشأ و موضوعاً للحكم لكن لامن حيث الذات بل بملاحظة الخصوصية ووحدتها وكونها مشتركة فيما بين الطرفين كعلقة الاخوة فانها موضوع للحكم لامن حيث الذات بل بملاحظة الخصوصية التى يشترك فيها الطرفان لانه كما يطلق الاخوة على زيد وكذا يطلق على عمرو والذى هو اخوه فيكون زيد وعمرو الذين هما طرفى العلقة الاخوة شريكين فيها فح ايضاً لايختلف آثار و احكام الطرفين لان منشأ الآثار والاحكام هى العلقة قد عرفت ان الطرفين شريكان فيها بملاحظة الخصوصية فكيف يكون الآثار و الاحكام مختلفاً والا فيلزم تخلف المعلول عن العلة فيبقى الاشكال فى حاله و ثالثة لم تكن كذالك بل يكون موضوع الحكم هو العنوان المنتزع عن العلقة كما فى الرب والمربوب فان علقة الربوبية بينهما حاصلة ولكن ليس هذه العلقة موضوعاً للحكم والآثار المترتب على كل واحد من الطرفين حتى لا يختلف من جهة لزوم تخلف المعلول

عن العلة بل الموضوع هو العنوان المنتزع عن الطرفين الذى هو الربيّة والمربوبية فح لو اختلف آثار الطرفين و احكامهما فلايلزم المحدود المذكور فى المولى والعبد فان علقة الولاء مشتركة بينهما و نسبتها اليهما على السواء ولكن ليست هى موضوعاً للحكم بل الموضوع هو العنوان المنتزع هو القاهرية فى المولى والمقهورية فى العبد فح لو يترتب على عنوان القاهرية حكم وعلى عنوان المقهورية حكم آخر بواسطة تعدد الموضوع واختلافه لايلزم الاشكال المذكور وفى الزوج والزوجة فان موضوع احكامهما ليست هى علقة الزوجية حتى يتحد احكامهما بل العنوان المنتزع عنهما كما لايخفى فح لايلزم الاشكال فى تخلف الاحكام و الآثار للطرفين وكذا ما نحن فيه فان علقة الولادة مشتركة بين الوالد والولد لكن ليست هى موضوعاً للحكم بل الموضوع هو العنوان المنتزع وهو الابوة والبنوة فاختلاف الاحكام للطرفين بواسطة تعدد الموضوع و اختلافه لايوجب الاشكال المذكور كما لايخفى .

فظهر ان الحق هو ما قاله المشهور لاماقاله الصدوق ره كما عرفت آنفاً فافهم ثم انه لاكلام فى قيام اولاد الاولاد مقام الاولاد فى اصل الوراثة وانما الكلام فى قيامهم مقام آبائهم فى كيفية الارث ايضاً بمعنى قيام اولاد الاولاد مقام الاولاد فى اصل الوراثة هل يكون مع الكيفية ايضاً بحيث ان يكون ارثهم بحسب وكيفية ارث آبائهم ام لا بل ان اولاد الاولاد بنفسهم عنوان مستقل فلابد ان يلاحظ فى ارثهم كيفية مخصوصة لاغير فيه خلاف .

قال سيد مرتضى ره وجماعة بكون قيام اولاد الاولاد مقام الاولاد فى اصل الوراثة فقط لافى الكيفية انهم عنوان مستقل فى ارثهم من غير ملاحظة كيفية ارث آبائهم بدليل انهم اولاد حقيقتاً فيكونون مصداقاً لقوله تعالى (يوصيكم الله فى اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين) و على هذا لواجتمع اولاد البنين مع

اولادالبنات فیکون سهمهم من باب للذکر مثل حظ الانثیین ان اولادالبنات اولاد ذکور واولاد الابناء اولاد اناث فیکون سهم اولاد البنات هوالثلثان و سهم اولادالبنین هوالثلث .

وبالجملة ان السید ومن قال بمقالته فیه استدلوا علی کون اولادالاولاد عنواناً مستقلا من دون قیامهم مقام الآباء فی کیفیة الارث بان اولادالاولاد اولاد للمیت حقیقةً ایضاً کآبائهم و معلوم ان احکام التی ثبتت لعنوان الولد من تحریم الزوج و تحلیل النظر کما فی قوله تعالی شأنه **حرمت علیکم بناتکم** و ایضاً فی قوله تعالی **لایبدین زینتهن** اه تجری علی اولادالاولاد ایضاً من جهة کونهم اولاداً حقیقةً فیشمل قوله تعالی یوصیکم الله فی اولادکم علی اولادالاولاد ایضاً فلابد ح ان یکون الارث فی اولادالاولاد ایضاً من باب للذکر مثل حظ الانثیین ولکن المشهور قال بقیام اولادالاولاد مقام آبائهم فی کیفیة الارث ایضاً بحیث یکون لکل نصیب من یتقرب به ذکراً کان او انثی و لاولادالابن نصیب الابن و ان کان انثی ولولدالبنت نصیب البنت و ان کان ذکراً فلبنت الابن الثلثان ولابن البنت الثلث واستدل من وجوه الاول هوالشهرة والثانی الاجماع والثالث بان اولادالاولاد لیس باولاد حقیقتاً من جهة صحة السلب الذی هو علامة المجاز لانه معلوم فی العرف انه یصدق فی مقام السؤال ان یقال ما هذا ولدی بل هو ولد ولدی فاذا کان السلب صحیحاً فیکون قرینة علی ان اطلاق الاولاد علی اولادالاولاد مجاز ومن جهة ان التبادر من اطلاق الولد هوالولد الصلبی وبلا واسطة .

و معلوم ان التبادر علامة الحقیقة کما ان خلافه علامة المجاز فاطلاق الولد علی ولدالولد یکون مجازاً والرابع بان الاخبار الصحیحة منها صحیحة عبدالرحمن ابن الحجاج و خبر سعدبن ابی خلف الدالان علی قیام اولاد الاولاد مقام آبائهم فی الارث وکیفیته من جهة التفصیل بین اولادالبنین و اولادالبنات

والا لاكتفى بذكر اولادالاولاد من دون التفصيل الذى هو تطويل مستغنى عنه كلام امام عليه السلام .

و منها قول ابى عبدالله عليه السلام ان فى كتاب على عليه السلام ان كل ذى رحم بمنزلة الرحم الذى يجرّ به فان هذاالخبر ايضاً يدل على ان انهم يقومون مقام آبائهم حتى فى كيفية الارث ايضاً ومنها رواية ان ابنة الابن اقرب من ابن البنت فهذه ايضاً تدل على المطلوب لانه بديهى ان ليس المراد من كونها اقرباً هو حجبها عن ابن البنت فلابد ان يحمل على زيادة نصيب ابنة الابن عن نصيب ابن البنت وليس هذاالذى ذكر فى توجيه الرواية الا ما هوالمطلوب فافهم تدل على ان اولادالاولاد يقوم مقام آبائهم فى كيفية الارث ايضاً بحيث ياخذون نصيب من يتقرب به من ذكر و انثى وفيه مالا يخفى واماالشهرة والاجماع فهماكما ترى معلوم حالهما و اما صحة السلب فى مقام السؤال كما هوالمتعارف فان كان المراد منها هوسلب الولادة والتولد اصلا و رأساً بمعنى ان يكون مرادالشخص فى سلب الولد بقوله ماهذا ولدى عن حافده هوعدم كون ولادته عنه ولوبواسطة فهذا ضرورى الفساد وبواسطة بداهة الولادة هنا وان كان المراد منها سلب كونه ولداً بلاواسطة فح لاينفع للمستدل على مدعاه بل يكون لنا و هو المطلوب كما لايخفى .

وكذاالتبادر لان علامة الحقيقة لوسلم هوالتبادر الوضعى يعنى المستفاد عن حاق اللفظ وهنا ليس كذالك لان التبادر هنا هو اطلاق الذى ليس هوالدليل على الحقيقة لاجل كونه فى مقام الاستعمال بواسطة انصراف الاطلاق الى الفرد الشايع ومعلوم ان التبادر من جهة الانصراف الى فردالشايع لايثبت حقيقية ذالك الفرد ومجازية الفردالغيرالشايع حتى يستدل به على كون المتصرف اليه حقيقتاً وعلى كون غيره مجازاً بل يدل على كون كل الفردين حقيقتاً غاية الامر ان اطلاق

الاولاد فى مقام الاستعمال ينصرف الى الاولاد بلاواسطة فح كيف يعقل ان يقال بواسطة هذا الانصراف المذكور ان اولاد الاولاد اولاد مجازى لاحقيقى بل يقال انه لاخلاف عندالامامية فى ان اولادالاولاد اولاد حقيقى مطلقاً وان كانوا اولادالبنات غاية الامر ان العامة يقولون بان اطلاق الاولاد على اولاد البنات غلط وهو كلام آخر قد عرفت ضعفه .

وبالجملة ان ذالك التبادر المدعى هنا تبادر اطلاقى نشأ من انصراف الاولاد على الاولاد بلا واسطة لايكون آية للحقيقة حتى يدل على مجازية اولاد الاولاد بل اولاد الاولاد ايضاً اولاد كآبائهم و لذا قيل فى باب الخمس ان السادات كلهم اولاد هاشمى و ان كان السيد منتسباً الى الهاشم من طرف الام فقط دون الاب فلابد ان يجرى احكام السيادة على السادات مط ولو كان من طرف الام لكونها مط ولوكانت نسبهم الى الهاشم من جهة الام لاغير اولادهاشمى حقيقتاً غاية الامر قيل ان انصراف اطلاق الاولاد الى اولاد الذكور لاالاناث و لذا يكون الخمس للاولاد الذكور من السادات دون الاناث فكون الخمس للذكور دون الاناث من جهة الانصراف المذكور لامن جهة كون اولاد البنات اولاداً مجازياً لما مر من انه لاخلاف عندنا من كون اولاد الاولاد مط ولوكان الاولاد اولادالبنات اولاداً حقيقياً لامجازياً كما لايخفى واما الاخبار الخاصة الدالة على ما قاله المشهور ففيه ايضاً بان صحيحة عبدالرحمن وخبر سعد وان اشتملا على التفصيل بين اولادالبنين و اولاد البنات بحيث يدلان على ما قاله المشهور كما توهم صاحب الجواهر الا ان التفصيل ليس كذالك كما لايخفى بل لاجل الرد على العامة القائلون بعدم ارث اولادالبنات من جهة كون اطلاق الاولاد عليهم غلطاً و اما رواية كل ذى رحم بمنزلة الرحم اه فهذه ايضاً وردت لا لاجل الدلالة بما قاله المشهور كما عليه صاحب الجواهر بل لاجل ادخال بعض

الوراث الذى هو داخل تحقيقاً فى جملة من يرث على الميت ولكن خارج عن موضوع الذى جعله الشارع عنواناً و موضوعاً للوراثة فى ذالك الموضوع و العنوان كالاخوة والاخواة فان عنوان الاخوة موضوع لوراثة هؤلاء الاشخاص من الاخ والاخت ولكن هذا العنوان ليس بشامل على الاعمام والاخوال واولادهما و اولاد الاخ والاخت بواسطة عدم اطلاق الاخ والاخت على اولاد هما حقيقتاً ولامجازاً فح لم يتحقق وارثية اولاد هما لما ذكر فلاجل اثبات وارثيتهم و ادخالهم على مقام آبائهم و امهاتهم قال عليه السلام ان كل ذى رحم بمنزلة الرحم الذى يجرّ به و اما الرواية الثالثة و هو قوله بنت الابن اقرب فى الجواهر فمحمولة على التقية

والمحصل ان المرتضى ومن تبعه قال بان اولاد الاولاد عنوان مستقل فى الارث لاجل كونهم اولاداً حقيقياً فيكونوا مشمولا لقوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم فيجرى الاحكام التى ثبتت للاولاد بلا واسطة بعنوان الولدية والولادة على الاولاد مع الواسطة ايضاً من حيث وجود ذالك العنوان فيها ايضاً و معلوم ان الاحكام عبارة عن تحريم حلائلها لقوله تعالى وحلائل ابنائكم و تحريم بنات الابن والبنت لقوله تعالى وبناتكم وحلّ رؤية زينتهن لابناء اولادهن مط لقوله تعالى و ابنائهن و نحو ذالك فاذا جرت الاحكام على الاولاد مع الواسطة ايضاً فيكون اولاداً حقيقياً بحيث لولا ملاحظة قاعدة القرب والبعد لشاركوا مع آبائهم فى الارث و لانهم لولم يكن عنواناً مستقلا فى الارث بل يكونون قائماً مقام آبائهم فى كيفية الارث ايضاً فيلزم تفضيل الانثى على الذكر فى بعض الصور كما فى صورة اجتماع بنت الابن مع ابن البنت فح يكون بناء على هذا للاول الثلثان و للثانى الثلث فيلزم التفضيل المخالف لقوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين .

ثم قال المشهور على خلاف السيد بردكونهم اولاداً حقيقياً بل انهم اولاد مجازى بواسطة صحة السلب و تبادر الغير و بدليل الشهرة و الاجماع و الاخبار الدالة على اخذ اولاد الاولاد نصيب من يتقرب به من ذكر و انثى .

منها الاخبار المفصلة بين اولاد البنين و اولاد البنات الظاهرة فى تنزيل الاولاد مقام آبائهم فى الارث وكيفيته و الا لاكتفى بذكر الاولاد المطلق من دون التفصيل المستغنى عنه بحيث لايليق على كلامه عليه السلام ومنها قوله فى كتاب على عليه السلام ان كل ذى رحم بمنزلة الرحم الذى يجرّبه اه فهذا الخبر يدل على التنزيل كما لايخفى ومنها رواية الموثقة ان بنت الابن اقرب من ابن البنت يدل على التنزيل ايضاً لان المراد من الاقربية ليس هو قرب الحاجب بان يحجب عليه بل المراد منها هو زيادة النصف وليس هذا الا التنزيل و المشهور بواسطة ذالك الوجوه المذكورة قال على قيامهم مقام الآباء فى كيفية الارث .

واما تفضيل الانثى على الذكر لايلزم لان الانثى يكون تفضيلها عليه فيما لو فرض ان لايكون حقها زايداً عن حال فرض كونها مذكراً حتى يلزم التفضيل ومعلوم ان حقها هنا لايزيد عن حق كونها مذكراً والاخر مؤنثاً فح لايلزم المحذور ولوسلم فلزوم التفضيل بواسطة الدليل كما هنا لابأس به فافهم وفيه ان حقها مع فرض كونها مذكراً هو النصف من جهة كون الطرف الاخر ايضاً مذكراً من دون فرضه مؤنثاً فح يكون حقها النصف مع فرض المذكر مع انها يرث هنا الثلثين الذى هوزايد منه فيلزم التفضيل ايضاً ولكن لايخفى مافى كلها لان صحة السلب والتبادر والشهرة والاجماع قدظهر ضعفها كمامر .

و اما الاخبار المفصلة فى مقام الرد على العامة من جهة انهم يقولون بان اطلاق الاولاد على اولاد البنات غلط ومن ثم قال فى مقام ردهم ان اولاد البنات يقوم مقام البنات بواسطة كونهم اولاداً حقيقياً ايضاً واما قوله كل ذى رحم اه

فليس فى مقام اثبات التنزيل بل فى مقام آخر وهو ان الوراث مختلف بان بعضه ذو عنوان بخصوصه كالعناوين الست المذكورة فى الكتاب من الاخوة و البنتية والابوة والامومة والزوجية والكلالية فان هؤلاء وراث معنون بعنوان مشخص ومعين ولكل واحد منها سهم مفروض ولكن بعضه ليس ذو عنوان معين كالاعمام والاخوال واولاد الاخوة واولاد الاعمام والاخوال فانهم لاجل عدم كونهم ذا عنوان فى كتاب الله تعالى خارجون بحسب الظاهر عن جملة الوراث فلا دخالهم على جملة الوراث قال عليه السلام ان كل ذى رحم اه وان امكن ان يقال ان آية اولوا الارحام وان دل على كون هؤلاء الاشخاص من الوراث ايضاً و لكن نقول ان الاية مجملة بحيث لايفهم منها الا القرب و البعد الثابت بينهم او نقول انه لا منافاة فى ان رواية الجرّ ايضاً تدل على كونهم من جملة الوراث ولو سلم فلا اقل من الاحتمال بما ذكرناه فى توجيه رواية الجرّ فاذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال على مدعاك من جهة عدم كونها نصاً فى مدعاك و بالجملة ان هذه الرواية فى مقام آخر كما عرفت .

واما الرواية الموثقة فهى فى مقام التقية ان كان المراد من الاقرب هو الاقربية التعينية بمعنى ان المعين فى الكون اولاداً هو اولاد البنين لا اولاد البنات كما عليه العامة فح يكون الرواية على وفق العامة فى مورد التقية او فى مقام رد على بعض الطبيعى القائل بان الاب ليس له المدخلية فى تكوّن الاولاد بواسطة كون مائه بمنزلة السقى بالنسبة الى الارض التى يكون لها الاستعداد السبب السقى فى الانبات فالعمدة يكون فى الانبات هو الارض لا الماء فانه معد محض فكذا الاب وعلى بعض العامة الذى يقول بعدم مدخلية الام فى تكوّن الولد لكونها بمنزلة الوعاء الصرف كالارض بالنسبة الى البذر الذى له الفرع و النتيجة بخصوصه .

ففى رد ذالك القولين قال بان بنت الابن اقرب من ابن البنت يعنى ان

اولادالبنين واولادالبنات كلاهما اولاد ولكن اولادالبنين اقرب اليه من اولاد البنات لاجل قوة طرف الاب فى مدخلية تكوّن الولد بالنسبة الى الام فعلم من هذا ان الاب والام كلاهما مدخلية فى تكوّن الولد والا لمايصح نسبة الاولاد واضافته لاالى الاب كما قال به الطبيعى و لا الى الام كما عليه بعض العامة مع النسبة والاضافة واقعة على الاصح كما عليه الموثق المذكور فلكليهما مدخل فى تكوّنه بلااشكال وخلاف .

غاية الامر ان الاب من حيث المدخلية اقوى بالنسبة الى الام كما يشهد عليه بعض الاثار المترتب على الاب دون الام من كونه ولياً و بعض الاخبار الدال على القوة بطرف الاب وكيف كان قدعرفت ضعف ادلة المشهور على ان قولهم ينتقض بما اذا كان للخنثى ولد فبناء على قولهم لابد ان يأخذ الولد نصيب ابيه الخنثى مع عدم التزامهم بذالك فظهر مما ذكرنا ان قول السيد و من تبعه اقوى وهو الحق والمختار هذا كله فى خصوص وراثة اولادالاولاد كماعرفت واما كيفية الارث فيمابين اولادالاولاد بعد كونهم وارثاً فبقاعدة للذكر مثل حظ الانثيين ايضاً من دون فرق بين اولادالبنين واولادالبنات فكمايقسم المال بين اولادالبنين بعنوان للذكر مثل حظ الانثيين فكذا اولاد البنات على المشهور المعروف بين الاصحاب وهذا من فروعات الكلام السابق كمالايخفى .

والمحصل ان السيد و من تبعه قالوا على كون الاولاد عنواناً مستقلاً فى قيام مقام آبائهم فى اصل الارث من دون ملاحظة كيفية الارث لابائهم بل يلاحظ حال نفس الاولاد فى كيفية الارث بعد قيامهم مقام الآباء فى اصل الوراثة ثم استدلوا بكون اولادالاولاد اولاداً حقيقةً وبلزوم زيادة الانثى على الذكر فى بعض الصور ثم قال المشهور فى رده بان اولادالاولاد ليس بحقيقى واما لزوم تفضيل الانثى على الذكر فليس هنا لان التفضيل يلزم فيماكان حق الانثى زايداً عن حق فرض

كونها ذكراً وفرض الطرف الاخر مؤنثاً فهنا لم يكن كذالك لان حق الانثى يكون هو الثلثان بواسطة قيامها مقام ابيها وحق الطرف الاخر الذى هو المذكر هو الثلث بواسطة قيامه مقام امه وهكذا يكون لو فرض ذكورية الانثى و انوثية الاخر فح لايلزم التفاضل وفيه ان طرف الاخر لم يفرض كونه مؤنثاً بل يبقى على حاله فح لو فرض كون الانثى ذكراً فيكون حقها هو النصف والنصف الاخر يكون لاخر الذى يبقى على حاله فعلى هذا قال المشهور بكون الثلثين لانثى ومعلوم انه زايد على النصف الذى هو حقها مع فرض كونها ذكراً فيلزم التفاضل كما لايخفى وأياً ماكان ان الحق والمختار هو قول السيد و من تبعه لاستقامة دليله و ضعف دليل المشهور كما لايخفى على المتأمل الصادق .

ثم الكلام فى مسئلة الحبوة اعلم ان الحبوة والحباء عبارة عن اعطاء الشيء مجاناً فح تكون جملة من اموال الميت و هى مختصاته مالاً لولده الاكبر يعنى يكون الولد الاكبر مستحقاً عليها مجاناً من جهة تعيين الشارع ذالك له فيكون للولد الاكبر وراثتان احدهما وراثة مختصة كأرثه على مختصات ابيه و الاخر وراثة مشتركة بالنسبة الى باقى التركة اى سوى المختصات و لكن مختصات الميت لولده الاكبر من جهة جعل الشارع هل هو من باب الوراثة المحضة او من باب الترحم او من باب الخلافة فنقول اما من كونه من باب الوراثة المحضة فليس بصحيح بواسطة اعتبار شرايط فى الحباء من كون الولد اكبراً ومذكراً وعاقلاً و رشيداً ومعلوم انه ليس ماذكر شرطاً فى وراثة الوارث والا يلزم ان لايكون المجنون والسفيه والمؤنث وارثاً وهو بديهى الفساد .

فيعلم من اعتبار هذه الشرايط عدم كون الحبوة والحباء من باب الوراثة المحضة و كذا كونه من باب الترحم و الا فيلزم ان لايكون الحبوة للولد الغنى فوق العادة مع انه ليس كذالك لان الولد يحبى عليه ولو كان اغنى الاغنياء

فيظهر من ذالك عدم كونه من باب الترحم ايضاً فتعين كونه من باب الوراثة الخاصة التى يعبر عنها بالخلافة فلاجل كون الولد الاكبر خليفة عن ابيه يكون مستحقاً على مختصات الاب كما فى الامام عليه السلام فانه خليفة عن النبى صلى الله عليه وآله ومن ثم يكون الامام مستحقاً على مختصات النبى صلى الله عليه وآله و فى السلاطين فان الملك الثانى لاجل خليفة عن ملك الاول يكون مستحقاً على مختصاته و معلوم ان الامام استحقاقه على مختصات النبى صلى الله عليه وآله ليس من باب الوراثة المحضة كما لايخفى لان التركة النبى يكون من باب الارث لوارثه لا للامام فكذا مانحن فيه فيكون ثبوت الحبوة للولد من باب الخلافة لا من باب وراثة المحضة و من ثم اعتبر فيه وجود شرايط عديدة من الذكورية والعقل والرشد التى ليست بمعتبرة فى الوراثة المحضة ومن هنا يعلم عدم كون فاطمة عليها السلام خليفة عنه صلى الله عليه وآله لان الخلافة امر لاينا سب بالانوثية و الا هى كاملة العاقلة من جميع الجهات كمالاً تاماً بحيث اوضح من الشمس روحى ونفسى لها الفداء بلا كلام فى ذالك .

و انما الكلام فى المناط والملاك بمعنى ان الملاك والميزان فى الحبوة ماهو فان الاختصاص على اقسام بانه تارة يكون فى طرف المالك واللابس دون طرف المملوك والملبوس كان يكون للميت فى زمان حيواته الف سيف او عباء اوخاتم مثلاً فان للمالك ح اختصاص على السيوف والخواتيم بانه مالكها و مستعملها ولكن ليس للمملوك اختصاص واخرى يكون بعكس ذالك كان يكون للشخص سيف واحد وعباء واحدة ولكن يستعملها المالك وغيره من ابنه وارحامه فح يكون الاختصاص للمملوك لانحصاره و انفراده لا للمالك بواسطة استعمال غيره اياه ايضاً و ثالثة يكون فى الطرفين كليهما كان يكون للشخص عباء واحد بحيث يستعمله هو لا غير فح حصل الاختصاص لكليهما كما لايخفى على من له الوجدان فاذا كان الاختصاص يتصور على اقسام ثلاثة كما عرفت فح لابد ان يعلم

ان الملاك والميزان اى قسم من اقسام الثلاثة حتى يعمل على حسبه ولكن لو قلنا بان الميزان فى الحباء هو الاختصاص من الطرفين كليهما لا من طرف واحد لما كان التعارض ح بين الاخبار التى بعضها يشتمل على ذكر سيف وخاتم لا غير وبعضها الاخر يشتمل على ذكرهما مع زيادة شيء آخر من الدرع ونحوه وهكذا لانا اذا علمنا الميزان فنعلم ان الذكر الواقع لاثنين اوثلاثة اواربعة منها فى الاخبار ليس من باب الحصر والتخصيص حتى يقع التعارض بينهما بل من باب الاغلبية والمثال فح لم يكن التعارض بل يعمل على مقتضى الميزان والملاك فى خصوص الحبوة فظهر ان اللازم هنا هو معرفة الميزان والملاك بانه ماهو واى قسم هذه الاقسام المذكورة فنقول ان الاخبار مختلفة بان بعضها مشتملة على ذكر سيف و خاتم و مصحف ودرع وبعضها مشتملة على ذالك مع زيادة شيء آخر من الرحل والكتاب والراحلة وبعضها مشتملة على ذكر اثنين منها وهكذا .

وبالجملة ان المشهور أفتوا على ثبوت الحبوة فى اربعة اشياء من الخاتم والسيف والمصحف والثياب لا غير بانهم قالوا فى ثبوت الحبوة فى هذه الاشياء الاربعة بان هم اربعة المذكورة فى الاخبار مجتمعاً اومتفرقاً الا ان المذكورة فى بعض الاخبار هو الدرع لا الثياب ولكن قالوا بانه بمعنى القميص فيكون الثياب ايضاً مذكوراً فيه بلفظ الدرع فكان هذه الامور الاربعة متعين و متفق عليها فى نظر المشهور ولذا قالوا على اختصاص الحبوة بهذه الامور وطرحوا بعض الاخبار الذى اشتمل على ذكر زايد من هذه الاربعة وهو الكتاب والرحل والراحلة بالنسبة الى الزايد المشتمل عليه فعلى هذا يكون هذه الامور المذكورة فى الاخبار مجتمعاً او متفرقاً من باب الحصر والانحصار و لكن لايخفى ما فى كلام المشهور لان الدرع بمعنى القميص لم يرد بل ذالك امر عجيب يضحك الثكلى ولان الذكر فى الاخبار ليس من باب الحصر بل من باب المثال و من باب الميزان الحبوة و هو

كون الاختصاص للطرفين كليهما كما يظهر ذالك من لفظ الثياب و تفسيره على ثياب الجلد الواقع فى الخبر ومن خبر اللوح الذى قال فيه ان اللوح علم لاكنز آه .

فان الظاهر من الثياب الجلد و من كون اللوح لوحاً علمياً هو الاختصاص من الطرفين لاطرف واحد و ح يكون المذكورات فى الاخبار من باب المثال ومن باب افادة ميزان الحبوة و اظهاره بالمثال الذى ذكر فى الاخبار فانه معلوم بالوجدان عند العرف وان الخاتم والمصحف والسيف والثياب مماله الاختصاص بالمالك وكذا المالك له الاختصاص عليها بحيث يكون الاختصاص فى كل واحد من الطرفين و لذا ذكرها المعصوم فى الاخبار من باب ان يعلم الشخص الفقيه ميزان الحبوة وملاكها حتى يعمل على حسب الميزان والملاك فاذا كان المذكور من باب المثال فلم يكن التعارض ح فيما بين الاخبار كما لايخفى ثم ان الحبوة هل هى ثابت لشخص الولد الاكبر بخصوصه ام لابل ثبت لعنوانه و هو الكبرية فى الولدية والثمرة تظهر فيما لو مات الولد الاكبر قبل التصرف فى الحبوة وقبل القبض فيها فعلى الاول يكون الحبوة لوارث نفس الولد الاكبر وعلى الثانى لايكون لوارثه بل يكون لوارث الميت الاول بميزان الاكبر فالاكبر من اولاده والذى يظهر عن خبر حريز فان فيه قال فان حدث به اى بالولد الاكبر حدث فلاكبر منهم اى للاكبر من اولاد الميت الاول لا من اولاد الولد الاكبر الذى مات بعد موت ابيه فهو كونها للعنوان لا لشخص الولد الاكبر بحيث لومات قبل القبض لكان الحبوة مالاً لوارثه بل يكون مالاً لصاحب العنوان من الاولاد نظير خصايص الامام فانها ثابتة لصاحب عنوان الامامة و ان كان غير ولد الامام الاول و خصايص السلطنة فانها لصاحب عنوان السلطنة ولو كان هو غير ولد الميت وكذا مانحن فيه .

و المحصل ان المفاد من الروايتين اللتين فسر فيها الثياب بثياب الجلد والرواية اللوح هو الاختصاص من الطرفين الذى هو القدر المتيقن لامن طرف واحد

فيكون ميزان الحبوة وملاكها هو هو وح لم يكن تعارض ولا بأس فى اختلاف الاخبار لان اختلاف الاخبار فى خصوص ذكر موارد الحبوة من باب المثال ومن باب ارائة ميزان الحبوة لا من باب الانحصار كما قال المشهور بان الحبوة منحصرة باربعة اشياء و هى الخاتم والمصحف والسيف والثياب و طرحوا اخبار التى مشتملة على ذكر اشياء غيرها ولايخفى ما فيه لان هذه الاربعة ليست مذكورة بخصوصها و جملتها فى رواية نعم ذكرت هذه الاربعة فى رواية ولكن ذكر الدرع بدل الثياب وقد علمت ان الدرع بمعنى القميص ليس بصحيح فاذا كان الميزان فى الحبوة هو الاختصاص من الطرفين كما يظهر ذالك من الروايتين المفسرتين الثياب بثياب الجلد و من رواية اللوح فلايحتاج ان يقال ان القلنسوة هل هى داخلة فى الثياب فى الحبوة ام لا والنعلين هل هو داخل فيه ام لا حتى يقول بعض على دخولها وبعض على عدمه لان العمل فى مورد الحبوة على حسب الميزان والملاك كما عرفت ان الميزان هو الاختصاص منها فح لا يثمر الاختلاف فى ان القلنسوة والنعلين داخلة فى الثياب ام لا و كذا لايثمر القول بان الصدوق افتى فى الحبوة ازيد من هذه الاربعة المذكورة آنفاً و بان الاخبار مختلفة من حيث المذكر فيتكلف على الطرح ونحوه كما عن المشهور بل الحق والصحيح هو ما ذكرنا فتأمل ثم اختلف فى الحبوة بانها هل هى على الوجوب اوالاستحباب و قال بعض على الثانى يعنى يستحب ان يعطى الحبوة على الولد الاكبر .

ثم استدل بقوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فان المفهوم منه هو الاشتراك جمع الورثة فيما تركه الميت وخلفه من دون ترجيح فى البين فلو لم يكن الحبوة مستحباً بل كان واجباً فيلزم الاجحاف على بعض الورثة فهو باطل فلابد ان يكون مستحباً بان اعطى الحبوة للولد الاكبر بتراضى باقى الورثة فباختلاف الاخبار فان الاخبار مختلفة فى خصوص بيان مورد الحبوة

ومعلوم ان الاختلاف ينافي الوجوب فلامحالة يكون مستحباً كمافي نزح البئر فان منزوحات البئر مختلفة بكون بعضها ثلاثين او اربعين في مورد واحدفهكذا ان الاختلاف هنا موجب للاستحباب و دليل على علمنا على الاستحباب من جهة منافاة الاختلاف بوجوب النزح و كذاما نحن فيه فكيف كان ان الحبوة مستحب بدليل آية التي فهم منها الاجحاف من جهة الخلاف على مقتضاها ولا يخفى ما فيه بان الاستحباب بمعنى الحكم التكليفي لا معنى له هنا لان المكلف بالتكليف الاستحبابي ح اما ان يكون هوورثة الكبار واما ان يكون هو الولي في صورة كون باقي الورثة صغاراً فعلى التقديرين لامعنى ان يقال ان المستحب على كبار الورثة اوعلى الولي هو رد مال الغير عليه كمالايخفى بل يكون للولد الاكبر استحقاق على جملة مال من اموال الميت التي هي الحبوة وليس لباقي الورثة الامتناع عن اخذه حقه كما يظهر الاستحقاق للولد الاكبر مجرد موت الرجل من الاخبار التي هي مشتملة على لفظ له ومعلوم ان الام يفيد الاستحقاق فيكون للولد الاكبر من من اموال الميت استحقاقاً خاصاً فليس للغير حق الامتناع عن ذالك فالقول بالاستحباب لا معنى له لما مر ولان الاجحاف فرع الاستحقاق بان يكون جميع الورثة مستحقاً اولا حتى يلزم الاجحاف بمنع بعض الورثة حقه هنا ليس كذالك لان باقي الورثة سوى الولد الاكبر ليس مستحقاً على الحبوة رأساً كما لايخفى فكيف يلزم الاجحاف مع عدم الاستحقاق و الا فلابد ان يقال على لزوم الاجحاف فيما اعطى تركته على اهل الطبقة الاولى دون الثانية مع انه لم يقل به احد من جهة عدم استحقاق اهل الثانية مع وجود الاولى فكذا ما نحن فيه و اما اختلاف الاخبار فسيأتي .

وبالجملة ان القول بالاستحباب لا معنى له كما عن بعض بل عن كثير و لكن قال المشهور على الوجوب فنقول ان كان مرادهم من وجوب الحبوة

هو الوجوب بمعنى الحكم التكليفى لامعنى له لان تكليف الغير على رد مال الغير اليه مهمل صرف كمالايخفى و ان كان مرادهم منه هو الوجوب بمعنى الثبوت و الاستحقاق الذى هو الحكم الوضعى يعنى ان الحبوة ثابت للولد الاكبر بمجرد موت المورّث وله الاستحقاق عليها بحيث ليس لاحد من باقى الورثة الامتناع عن اخذه حقه فيصح و الظاهر من المشهور هو القول بالوجوب بمعنى الثانى اى الوضعى لا بمعنى الحكم التكليفى بواسطة عدم استقامة تعبيرهم عن الحبوة تارة بالوجوب و اخرى بالاستحقاق اى استحقاق الولد الاكبر فلو كان الوجوب حكماً تكليفياً لماصح التعبير الثانى بواسطة عدم استقامة كماعرفت فيكون الوجوب بمعنى الاستحقاق نظير الزكواة والاخماس اللازمة على مال الصغير ونحوها فان للفقراء استحقاق فى ما بين اموال الصغير على قدر مخصوص و ليس للصغار اولوية امتناع ذالك لا ان لولى الصغير واجب اداء زكواة الصغير ونحوها فانه لا معنى له .

و الحاصل ان كثيراً من العلماء قال على الاستحباب بدليل الاجحاف واختلاف الاخبار وقدعرفت بانه لامعنى للاجحاف هنا بواسطة انتفاع موضوع الاجحاف كما لايخفى واما اختلاف الاخبار فسيأتى انشاءالله تعالى .

والمحصل ان المشهور قال بوجوب الحبوة و لكن ليس مرادهم من الوجوب هو الحكم التكليفى بواسطة عدم المعنى له كمامر بل المرادمنه هو الوجوب الوضعى اى الثبوت يعنى ان الحبوة ثابت للولد الاكبر ثبوتاً من باب التعبد الشرعى وان له استحقاق على الحبوة اى على جملة مال من اموال الميت استحقاقاً تعبداً شرعياً وقال جماعة بالاستحباب للاصل فان الشك هنا فى شدة التكليف وضعفه فيكون الاصل عدمها فثبت الاستحباب ح بمعنى ان التكليف ثابت محققاً ولكن يشك فى شدته وضعفه فيجرى اصالة عدم الشدة فيكون الحبوة مستحباً و للاية

فان قوله يوصيكم الله فى اولادكم الخ مطلق فى اثبات اشتراك جميع الوراث فى تركة المورّث فح لو قيل بوجوب الحبوة وعدم الاستحباب فيلزم التنافى بالنسبة الى اطلاق الاية فلابد ان يقال ان الاخبار الدالة على ثبوت الحبوة محمولة على الاستحباب و الافضلية و الافيلزم ان يكون الاخبار مخصصة و مقيدة لاطلاق الاية وهو خلاف الاصل فلامحالة ان يقال على استحباب الحبوة بقرينة الاخبار وللاجحاف لان الورثة كلها مشتركة فى جميع التركة كما هو ظاهر اطلاق الايات للارث فاذا خصص واحد من الورثة على جملة من المال فيلزم الاجحاف وللاختلاف الاخبار الدالة على الحبوة بان بعضها ذكر اربعة امور من الخاتم والسيف والمصحف والدرع وبعضها ذكر اثنين وبعضها الثالث ذكر ازيد من اربعة فهكذا فاختلاف الاخبار دليل على الاستحباب كما فى نزح البئر فان اخبار النزح مختلفة بان بعضها ذكر ثلاثين لشيء واحد معين مثلاً و بعضها الاخر ذكر اربعين ايضاً له و معلوم ان اختلاف الاخبار ينافى بالوجوب بواسطة لزوم التناقض ح فان ايجاب الثلاثين يدل على كونه مطهراً بناء على القول بالنجاسة .

ثم ايجاب الاربعين يدل على عدم كونه مطهراً بل المطهر هو الاربعين وليس هذا الا التناقض الذى كلامه جل عنه فلابد ان يقال على استحباب النزح فكذا مانحن فيه فيكون الحبوة مستحباً ولايخفى مافى ادلتهم التى اقاموها على الاستحباب اما الاصل فهو فرع ثبوت التكليف وقدمر آنفاً ان ثبوت التكليف هنا غير معقول ولامعنى له ولو سلم فكيف يجرى الاصل قبال الدليل الذى هو موجود فيما نحن فيه وهو الاخبار اما الاية فهى فى خصوص بيان كيفية القسمة من دون نظرها الى التركة و نحوها فبالنسبة الى المقسوم مجملة وساكتة فيرجع الى دليل آخر فى خصوص المقسم والمقسوم حتى يعيّن الامر فبعد الرجوع الى الاخبار نعلم ان القسمة فيما سوى الجملة من اموال الميت التى هى الحبوة فيكون اطلاق

الاية منصرفاً الى غير الحبوة من باقى التركة بقرينة دلالة الاخبار الواردة فى المقام فلو سلم .

فنقول ان الحبوة مال ممتاز من قبل الشارع فيما بين التركة فكان الحبوة خارج عن التركة موضوعاً رأساً من جهة تمحضه و امتيازه بالنسبة الى باقى الورثة للولد الاكبر تمحضاً شرعياً فح لا يكون الاية دليلاً ايضاً على مدعاهم كما لايخفى وكذا الاجحاف لان الاجحاف فرع الاستحقاق وليس فليس.

و اما اختلاف الاخبار فنقول ان اخبار النزح لكونها فى مقام التحديد بواسطة تعيينها حدود مطهرية فلابدان يحمل على الاستحباب اى استحباب العدد الكثير وافضليته لان اختلاف الاخبار من حيث قلة العدد و كثرته فى مقام بيان التحديد و الميزان ينافى بالوجوب لاستلزامه التناقض الذى هو بديهى البطلان فلابد ان يحمل العدد الكثير على الافضلية و الاستحباب مثلاً ان يقال ان عدد الاقل وهو الثلاثون حد للطهارة لاغير غاية الامر ان الاربعين افضل و مستحب بالنسبة اليه فح يظهر عدم اختلاف الاخبار للنزح وكذا مورد الكر فان الشارع مبين ميزان الكر تارة بالوزن واخرى بالمساحة فانه لا اختلاف هنا من جهة ان مراد الشارع فى تحديد الكر بهما هو احدا لامرين وان لم يكن الماء الكر بحسب المساحة بمقدار ماء كر بحسب الوزن لاان مراده كلاهما معاً فى مورد الاستعمال والاختيار حتى يلزم التناقض فان جعله كرية الماء بملاحظة الوزن يدل على ان حد الكر هو هو .

ثم اعتباره المساحة وجعلها فى مقام التحديد لصدق الكرية تدل على عدم كونه حداً وميزاناً له فيلزم المحذور فيتكشف ان مراده من اعتبارهما فى مقام التحديد هو احد الامرين لا كلاهما معاً بواسطة تنافى ملاحظة المعية بمقام التحديد لما مر كما لايخفى فح لاتنافى بين التحديد بالوزن و بينه بالمساحة كما لاتنافى

فى المساحة بين تقديرها بثلاثة اشبار كما فى خبر وبثلاثة اشبار ونصف كما فى خبر آخر لان تقديرها بهما من حيث بيان المصداق بمعنى ان المكان المستدير يقدر بثلاثة اشبار و المكان المربع يقدر بها مع زيادة نصف فان مائها يكون على السواء بواسطة ان ماء المستدير الذى يقدر بثلاثة اشبار فقط كماء مكان مربع يقدر بها مع نصف زايد من حيث القدر فح تقدير المساحة بامرين مختلفين ظاهراً لاجل بيان المصداق كما عرفت فح لايكون التنافى بينهما ايضاً فى عالم التحقيق والتأمل وكذا الموردالارتضاع فان الشارع فى مقام التحديد للرضاع تارة قال انه تحقق بعشرة رضعات واخرى بخمس عشرة رضعة وثالثاً بانبات اللحم وشدّ العظم ورابعاً بيوم وليلة ومعلوم ان المراد من العشرة هو وقوع الارتضاع كاملاً و من خمسة عشر هو وقوعه ناقصاً فح يكون مرجعها الى العشرة لان ارتضاع خمسة عشر ناقصاً بمنزلة عشرة كاملاً التى هى سبب لانبات اللحم و شدّ العظم ويتفق حصولها غالباً بل اغلباً فى مقدار يوم وليلةٍ فح يكون الميزان والحد فى تحقق الرضاع المحرم هو العشرة كاملاً .

غاية الامر ان ماعداه معتبر لاجل الكشف عنها يعنى ان الحد فيه هو العشرة كاملاً و لكن غيرها من الانبات و خمسة عشر ويوم و ليلة طريق كشف لتحققها وواسطة فى الاثبات بالنسبة اليها فبناءً على هذا لايكون التنافى بين هذه الامور المعتبرة فى الرضاع لان التنافى والتناقض يكون فيما ان يكون كل منهما حداً ومناطاً للرضاع و قدعرفت انه ليس كذالك لان الحد والمناط هو العشرة كاملاً والباقى واسطة فى اثباتها وطريق ارائة واظهارلها فى الطول لا فى العرض بان يكون الباقى فى اثباتها و طريق ارائة و اظهارلها فى الطول لا فى العرض بان يكون الباقى فى عرضها حتى يلزم التناقض فى هذه الموارد المذكورة لكونها فى مقام التحديد لابد ان يكون المرام هو ما ذكرنا فى توجيهاتها بخلاف ما نحن

فيه فانه ليس فى مقام التحديد حتى يكون اختلاف الاخبار دليلاً على الحمل بالاستحباب كما فى النزح بل فى مقام التمثيل والمثال من جهة افادة ميزان الحبوة فح لم يثمر الاختلاف فى مقام المثال حتى يتكلف على التأويل والمحامل فيكون بين مانحن فيه وبين مورد النزح بون بعيد وتفاوت شديد بحيث لو قيس هو عليه فيكون قياساً مع الفارق وهو كماترى .

ثم اختلف فى ان الحبوة للولد الاكبر هل هى بعنوان المجان ام لا بل بالقيمة والعوض قال جماعة بالثانى ثم استدل على ذالك بقوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم و بالاجحاف على التقريب المتقدم فى مسئلة الاستحباب والجواب الجواب ثم اعتبر فى تحقق الحبوة شروط منها كون الوارث ولداً لا عماً وأخاً ونحوهما من سايرالاقارب والا فلايكون الحبوة فح يكون موضوع الحبوة هو الولدية لاغير و منها الذكورية اى لابد ان يكون الولد مذكراً لا مؤنثاً كما هو المفهوم ايضاً عن رواية محمدبن يعقوب عن احمدبن محمد فعلى هذا لايكون الحبوة فى مورد كون الاولاد مؤنثاً ومنها الاكبرية التى لاكلام و لاخلاف ظاهراً فى اعتبارها .

و انما الكلام فى كونها عنواناً للموضوع فى ثبوت الحكم ام لا بل الترجيح بالنسبة الى تقديم الاكبر على غيره فابن حمزة قال بعدم الحبوة فيما لو كان الولد واحداً بواسطة عدم الاكبرية ح لان هيئة افعل يقتضى التعدد و المفروض عدمه ولكن لايخفى ما فيه بانها ليست بعنوان الحكم الموضوع بحيث انتفى الحكم مع انتفائه بل مرجح لولد الاكبر على غيره كمايظهر ذالك من رواية فضال فانه صلى الله عليه وآله قال فيها ان ماتركه الرجل من السيف لابنه فان كان اثنان فهو لاكبرهما ومعلوم ان قول المعصوم عليه السلام اولاً فهو لابنه مطلقاً ثم قال فى صورة التعدد يكون لاكبرهما قرينةً ودليل على كون الاكبرية مرجحة للاكبر لا عنواناً والا فلم يصح

ايراد الحكم اولاً على مطلق الابن كما لا يخفى فح يكون الحبوة للولد ايضاً ان كان واحداً من دون الاحتياج الى المرجح الذى يأتى هو فى صورة التعدد فان الابن مطلق فى الرواية بحيث يشمل على المتحد ايضاً وربما قيل ان المراد من الاكبر من ليس هناك ذكر اكبر منه سواء وجد غيره ام لا فعليهذا يشمل المتحد ايضاً فكيف كان ان الاكبرية ليست عنواناً للحكم حتى لا يكون الحبوة فيما لو كان الولد واحداً من جهة انتفائها بواسطة عدم تعدد الذى يفهم هو عن هيئة افعل بل مرجحاً فيما لو كان الولد متعدداً فح يكون الحبوة للواحد ايضاً فلو تعدد الاكبر بان تكون اولاداً متعددة من نسوان عديدة للميت و لكن يكونون متساوية فى السن بحيث لم يعلم الاكبرية اصلاً فالشيخ وجماعة قال على بتقسيم مال اى تقسيم مال الحبوة بينهم على الرؤس بالسوية دفعاً للزوم الترجيح بلا مرجح وابن حمزة قال بعدم الحبوة ح لما ذكر آنفاً وقد عرفت ضعفه .

ولكن الحق هو العمل بالقرعة ح لان الحبوة كما مر تدور مع عنوان الخلافة فان ولد كان خليفة يكون الحبوة له فاذا كان الحبوة فى ثبوتها منوطاً على تحقق الخلافة فيعمل بالقرعة لكونها لكل امر مشكل و مشتبه ظاهراً فعنوان الخلافة هنا مشتبه علينا فالعمل ح بالقرعة التى يترتب عليها اثر العلم بالاكبرية لا ان القرعة تثبت الموضوع فى الواقع لا بالتقسيم الذى هو المعروف فيما بين جماعة لان التقسيم يكون فى مورد يكون عنوان الحبوة ايضاً قابلاً للتقسيم مع انه بديهى ان الخلافة امر لا يمكن له القسمة اصلاً فح كيف يقسم الحبوة التى هى تابع لتحقق مورد الخلافة فاذا لم يعمل مورد الحبوة وعنوانها بواسطة كونه مشكلاً فيرجع الى قاعدة شرعية وهى القرعة هذا فى صورة عدم العلم بالاكبرية و اما صورة العلم الاجمالى بالاكبرية مع الشك فى تشخيصها و تعيينها ففيها القرعة ايضاً وكذا صورة الشك البدوى فى حصولها فالحاصل يأتى القرعة فى ذالك الصور الثلاثة

و هى العلم بعدم الاكبرية والعلم الاجمالى بالاكبرية مع الشك فى التعيين والشك فى حصولها شكاً بدوياً لا التقسيم كما مر آنفاً .

والمحصل ان المعتبر فى المحبو كونه ولداً اى عنوان الولدية كما هو المنصوص من الاخبار فح لو كان الوارث أخاً او عماً او خالاً فينتفى الحكم الذى هو الحبوة بواسطة انتفاء موضوعه الذى هو الولدية وكونه ذكراً كما نص على ذالك رواية محمد بن يعقوب عن احمد بن محمد بانه ان كان الاكبر ابنة فللاكبر من الذكور فيعلم من تلك الرواية ان الذكورية معتبرة فى المحبو بحيث لو كانت الذكورية منتفية لكانت الحبوة ايضاً منتفية لكونها جزء موضوع من جهة مدخليتها فى موضوعية الموضوع فلا كلام فى اعتبار ذالك قطعاً .

و انما الكلام فى الاكبرية بانها هل هى عنوان لموضوع الحكم ام لا بمعنى انها ايضاً جزء لموضوع الحكم الذى هو الحبوة بحيث ان يلزم من انتفائها سقوط الحبوة ام ليس كذالك فنقول انها ليست بجزء موضوع حتى يكون لها المدخلية فى موضوعية الموضوع بحيث يلزم من انتفائها انتفاء الحكم كما يظهر من رواية الفضلاء التى هى تدل على ان الحبوة لابنه ثم ان كان ابنان فيكون لاكبرهما و معلوم ان الحكم فى هذه الرواية تعلق على مطلق الابن ولو كان و احداً ولذا قال بعده ان كان ابنان فلاكبرهما فح يكون الحبوة للابن الواحد ايضاً كما قال به الفقهاء كلهم واما فى صورة التعدد فيكون الاكبرية مرجحاً للولد الاكبر على غيره و من ثم يكون له الحبوة فالاكبرية يكون مرجحاً لا عنواناً لموضوع الحكم و الا لما يصح كون الحبوة للابن الواحد الذى لم يتصور فيه الاكبرية من جهة اقتضاء هيئة افعل للتعدد مع انه صحيح كما يظهر من الرواية والفتاوى فح يكون الحبوة للولد الواحد ايضاً بلاخلاف الا ابن حمزة على ماحكى عنه وقد عرفت ضعفه ولو تعدد الولد فيكون لاكبره لاجل وجود المرجح الذى هو الاكبرية هذا

اذا كان الاكبرية معلومة و اما لو تساووا فى السن بحيث يعلم عدم الاكبرية بينهم فح ان يقسم المال اى الحبوة بينهم على السواء او يرجع الى القرعة فيه خلاف قال الشيخ و جماعة على التقسيم بينهم بالسوية لعدم الترجيح فى البين فح لو لم يقسم كذالك فلزم الترجيح بلا مرجح وهو كما ترى و فيه ان ذالك المطلب اى الحبوة منوط على عنوان الخلافة بمعنى ان الحبوة يكون لمن كان خليفة عن الميت و معلوم ان الخلافة امر واحد معنوى لا يقبل الاشتراك و التقسيم و ان الحبوة تدور مع عنوان الخلافة فح كيف يمكن ان يقال على التقسيم مع عدم امكان قسمة موضوعه الذى هو عنوان الخلافة بل يقال على القرعة فى ذالك الفرض كما يقال فيما اذا شك فى اصل حصول الاكبرية او شك فى تشخيصها و تعيينها بعد تحقق العلم الاجمالى على ثبوت اصل الاكبرية و ليس ما نحن فيه نظير الوديعة فيما لو تلف الدراهم الوديعة عند المستودع ثم يقسم المتلف اثلاثاً كما هو المذكور فى الفقه لان الحكم بذالك فى الوديعة بمقتضى قاعدة العدل التى لم يجرى القرعة بوجودها فان العمل بالقرعة بعد اليأس عن جميع القاعدة و الا لا تجرى القرعة كمسئلة الدراهم فان قاعدة العدل موجودة هناك بخلافه هنا كما عرفت ولكن يمكن ان يقال ان جريان القرعة فى الفرض الاول وهو العلم بعدم الاكبرية باخبار معصوم و نحوه محل تأمل كما لا يخفى لان المفهوم من تتبع موارد جريان القرعة هو ثبوت الامر و تعينه واقعاً و كونه مشكلاً و مشتبهاً ظاهراً فح كون التقسيم مما لا بأس به بل هو متعين فافهم .

الا ان يقال ان القرعة لكل امر مشكل وهذا ايضاً مشكل من دون ملاحظة الثبوت و الاثبات كما توهم ثم ان الميزان والملاك فى الاكبرية هل هو انعقاد النطفة ام التولد المتقدم والمختار هو الولادة اى الخروج من الرحم مقدماً ولو كان الانعقاد مؤخراً كأن كان للرجل امرأتين فوقع عليها ثم انعقد النطفة ولكن

انعقد نطفة احدهما قبل الاخر بزمن شهر او شهرين ثم انعكس الامر ففى الخروج من الرحم بان خرج من كان انعقاد نطفته بعد الاخر فح يطلق على الخارج مقدماً الاكبرية عرفاً كما فى البذر الواقع فى محل قبلا من البذر الواقع فى محل آخر ولكن ذالك البذر الواقع بعداً نبت مقدماً من الاخر الذى وقع قبلا وكذا مانحن فيه فاى ولد خرج من الرحم قبلا فهو اكبر من الخارج بعداً و ان كان انعقاده مؤخراً عن انعقاده الا التوأمين اى معاً فان الامر فيهما بعكس ما ذكرنا كما نص عليه الرواية وعلل بان الخارج بعداً اكبر من الخارج قبلا غاية الامر وجود المانع من خروجه مقدماً و هو الخارج مقدماً و بالجملة ان المعيار هو الولادة المتقدمة فى الاكبرية كما عليه العرف الا التوأمين الذى خرج عن هذا الميزان بالنص فح لا يكون لتقدم النطفة و تأخره ثمرة الا ان يكون تأخر خروج المقدم انعقاداً لاجل وجود المانع فح يكون الاكبر هو هو لا الخارج مقدماً و المؤخر انعقاداً .

ثم اختلف الاصحاب فى اعتبار واشتراط امور فى المحبو من حيث كون الحبوة له و عدمه منها البلوغ فقد اختلف فى اعتباره و عدمه قال بعض باعتباره بان الحبوة فى قبال قضاء صلوة المورث وصومه يعنى كان الحبوة و قضائهما من قبيل العوض و المعوض و معلوم ان التكليف لا يتوجه على الولد الغير البالغ فح لا يلزم عليه قضائهما من جهة ان القضاء فرع التكليف فاذا لم يكن القضاء ح لم يكن الحبوة ايضاً لان انتفاء احد من العوض والمعوض يوجب انتفاء الاخر فلم يعقل بقاء احدهما بدون الاخر فلابد ان يكون البلوغ معتبراً و شرطاً فى الحبوة و فيه اولا ان ليس الدليل اللفظى على اعتباره من الاخبار و غيرها بل المعلوم من الرواية التى دلت على اعتبار الولدية والذكورية فى المحبو هو عدم اعتبار غيرهما و ثانياً يلزم بناء على قول هذا القائل عدم الحبوة فيما لو لم

يكن على الميت قضاء مط مع ان ذالك خلاف الفتاوى و ثالثاً يلزم بناء على هذا عدم قضاء صلوة وصوم الميت على الولد الاكبر اذا لم يكن للميت حبوة مع ان القضاء لازم عليه ولو لم يكن له الحبوة من ابيه ورابعاً ليس العوضية والمعوضية هتاكما يظهر من الاثار والفروعات و منها ان الحبوة الخارجية هل هى شرط فى المحبو ام لا بل يكفى كونه حملا ايضاً فالحق هو عدم اعتبار الحبوة الخارجى بل الحمل ايضاً يكون له الحبوة لكن مراعى نظير وراثته كما مر فلم يكن دليل على اعتبار هذا الامر ايضاً ومنها العقل والرشد هل هذا معتبر ايضاً فى المحبو ام لا فنقول انه ايضاً ليس بمعتبر لعدم الدليل على ذالك الا ان يقال ان الحبوة بعنوان الخلافة

و معلوم انها امر لايناسب بالجنون والسفاهة فلابد ان يكون المحبو عاقلا رشيداً و فيه مالايخفى لان لازم ذالك هو عدم خلافة وارث واحد مجنون على ابيه و هو كماترى و ايضاً ان الخلافة التى لاتناسبها هى الامامة ونحوها لامانحن فيه اوان يقال ان جزءً من الرواية وهو قوله فان حدث به حدث فللاكبر منهم اه يدل على اعتبار العقل و نحوه ان كان المراد من الحدث هو الاعم من الموت وغيره وفيه ان ظهور لفظ الحدث هنا فى الموت دون غيره من الحوادث المنقصة على الانسان و كيف كان ليس الدليل على الاعتبار غير ما ذكر من الوجهين ان تمّا وهو كماترى و منها الاعتقاد والرأى الصحيح بمعنى ان الرأى الصحيح معتبر فيه بان يكون المحبو مسلماً اثنى عشرياً اى الشيعة ام لا بل يكفى مجرد الاسلام ولو كان مخالفاً لمشهور على ما نسب اليهم هو اعتباره لان الحبوة من متفردات الامامية خاصة والعامة لا يقولون بها فح فى صورة كون ولد الاكبر مخالفاً يعمل عليه بمعتقده الذى هو عدم ثبوت الحبوة لما قال المعصوم عليهم السلام (الزموهم بما التزم على انفسهم) فيكون ذالك الخبر دليلا على اعتبار عدم كون المخالف ذاحبوة بمعنى ان المحبو لابد من ان لا تكون مخالفاً و الا فلا

يكون له الحبوة من جهة قوله (ع) الزموهم الخ .

و معلوم ان ليس الدليل اللفظي على اعتبار كونه اثناعشرية و عدم كونه مخالفاً الا انه اذا كان مخالفاً فيكون داخلا تحت قوله (ع) المذكور فح لايكون له الحبوة و فيه ان بعض العامة و هو الواقفي على ماحكي قال بثبوت الحبوة شرعاً فح القول بعدم الحبوة على مطلق المخالف بواسطة الخبر المذكور و هو الزموهم الخ كما عليه المشهور لامعنى له لان الخبر لايشمل على صورة كون الولد الاكبر المخالف من جملة الواقفية مع عدم دليل آخر غيره على عدم الحبوة للمخالف فلا محالة يكون القول بعدم الحبوة للمخالف مط مما لامعنى له .

ثم اعتبر المشهور في الحبوة بانه لابد من زيادة التركة على الحبوة بمعنى ان لا ينحصر مال الميت وتركته على اعيان الحبوة بل لابد من ان يكون للميت مال غير اعيان الحبوة ثم استدلوا على ذالك بالاصل يعني ان قدر المتيقن من الادلة الدالة على ثبوت الحبوة هو صورة زيادة التركة على الحبوة فيكون غير هذا الصورة مورد الشك فيجرى فيه اصالة عدم الحبوة و بخبر سماعة فان المفهوم من قول السائل فيه وهو ماله من متاع البيت الى آخر هو كون المال والتركة زيادة عن الحبوة للميت و بالاجحاف بمعنى لزم من ثبوت الحبوة في صورة انحصار تركة الميت على اعيان الحبوة الاجحاف على ساير الوراث الذى هو مناف لقاعدة العدل فعلى هذا لابد ان لايكون الحبوة في المقام و فيه ان الاصل لا يثمر في قبال الاخبار الدالة على الحبوة باطلاقها ومن ثم لم يذكر الشهيد الثاني قدس سره الاصل في مقام نقل ادلة المشهور في المسالك واما خبر سماعة مضافاً الى ان ما يفهم من قول السائل لامن قول الامام عليه السلام فمحمول على الغالب لان الغالب بناء على ما نشاهد في زماننا هذا بل قبل زماننا نقلاً هو زيادة التركة على اعيان الحبوة و عدم انحصارها على اعيانها الا نادراً بل اندر من مثل سلمان ره و هو كما ترى واما

الاجحاف فقد علمت سابقاً من عدم استحقاق باقي الوراث على اعيان الحبوة رأساً فح كيف يلزم الاجحاف الذى هو فرع ثبوت الاستحقاق المفقود فى المقام.

ثم اختلف فى مقدار الزيادة بعد القول على ثبوت الزيادة بان بعضاً قال لابد من كون مجموع الزيادة بمقدار اعيان الحبوة و بعضاً قال على كون الزيادة لكل واحد من الوراث بمقدار الحبوة وفيه ايضاً ان ذالك فرع القول على الزيادة مع انك عرفت عدمه فافهم .

ثم اعتبر شرط آخر فى الحبوة و هو عدم الدين على الميت يعنى ان من شرايط ثبوت الحبوة هو عدم الدين على الميت و الا فلايكون الحبوة بدليل ان الحبوة للولد الاكبر من باب الارث ومعلوم ان الارث لا يكون مع وجود الدين بل بعد ادائه كما قاله تعالى من بعد وصية او دين وكذا الحبوة يسقط مع وجود الدين و فيه ان وجود الدين لا يكون سبباً لسقوط الحبوة نظير الارث بالنسبة الى ساير التركة غاية الامر ان الدين يكون مقدماً على الحبوة بمعنى ان الدين يرد اولا توزيعاً من جميع التركة حتى الحبوة ثم يكون الباقى من اعيان الحبوة للولد الاكبر كما فى اصل الارث وواضح ان مسئلة التقديم غير مسئلة السقوط فتأمل.

وقال بعض آخر على ثبوت الحبوة مع وجود الدين مط ولو كان مستغرقاً على التركة بدليل ان الحبوة للولد الاكبر ليس من باب الارث بل من باب عنوان الخلافة فح لم يكن الجهة على عدم الثبوت و فيه ان الحبوة من باب الارث غاية الامر انه ارث مخصوص وله خصوصية من الشارع فح القول بثبوت الحبوة هنا ينافى مقتضى قاعدة العدل فعلم مما ذكرنا هذا ان القول على الحبوة مط وعلى عدمه مط مما لايصح فالصحيح هو التفصيل بين استغراق الدين و عدمه بمعنى ان كان مستغرقاً فلا يثبت الحبوة ح فعدم ثبوته لابمعنى السقوط بحيث لو بذل صاحب الدين دينه على الميت لما كانت الحبوة ايضاً للولد الاكبر لان ذالك بديهى الفساد

فان المعلوم من القواعد هو ثبوت الحبوة بعد انتفاء الدين بالبذل نظير الارث بل بمعنى تقدم حق الديان على حق الوارث فى صورة التزاحم كما فى موارد اخرى من الرهن والجناية لان ملك الرقبة للراهن غاية الامر للمرتهن حق فى ماله بان يأخذ حقه عن ماله بحيث ليس للراهن امتناع ذالك نظير الزكواة والاخماس فان ملك الرقبة لمالك الغلاة غاية الامر ان للفقراء والساداة حق فى ماله ان يأخذه بحيث ليس للمالك امتناعهم عن ذالك و كذا ما نحن فيه فان حق الديان مقدم على حق الوارث فح لو بذل صاحب الدين دينه فيثبت الحبوة ايضاً ثم للارث المشترك بالنسبة الى باقى التركة فظهر مما ذكرنا ان الحبوة يسقط فى صورة استغراق الدين على التركة لا بمعنى الذى ذكروه بل بمعنى الذى ذكرناه وهو تقدم حق الديان والثمرة تظهر فيما لو بذل صاحب الدين دينه او رد متبرع عليه ديته فيثبت فى صورة عدم استغراقه لا بالمعنى الذى ذكره بعض من رد الدين عن باقى التركة غير اعيان الحبوة فان ذالك لا يناسب بقاعدة العدل كما لا يخفى بل بمعنى الذى ذكرنا آنفاً و هو رد الدين من جميع التركة توزيعاً و تقسيطاً فبعده يكون صاحباً للباقى اعيان الحبوة اختصاصاً ولباقى التركة اشتراكاً كما هو الواضح والحاصل ان الحق هو التفصيل بينهما بالمعينين المذكورين هنا فتأمل :

ثم بقى الكلام فى الوصية اى الوصية بالحبوة بمعنى هل يصح وصية الموصى على اعيان الحبوة تصريحاً او اطلاقاً ام لا فيقال ان لنا هنا طوايف من الادلة . منها ادلة الوراثة لان الشارع جعل العلائق النسبية سبباً للارث الوراث فيكون الوراث من حين تحقق هذه العلائق ذات حق فى مال المورث حقاً اقتضائياً بحيث يكون اثره الفعلى بعد موت المورث لا ان تعلق نفس الحق يكون بعد موت المورث بل تعلقه من حين تحقق المقتضيات فى حين حيوة المورث كما يدل على ذالك الفروعات .

منها توقف الزيادة عن الثلث على الاجازة و معلوم ان الاجازة فرع تعلق حق المجيز و منها نفوذ اجازة الوارث ولو فى زمان حيوة الموصى و غير ذالك مما يدل على تعلق حق الوراث على اموال المورث فى زمن حيوته كما لايخفى غاية الامر ان اثره الفعلى بعد موته فلا منافاة ح بين كون المورث مالكاً لرقبة الاموال ولكن تعلق حق الوراث عليها ايضاً نظير الراهن والمرتهن وغيره من سايرالموارد فيكون مقتضى ادلة الوراثة هو تعلق حق الوراث على اموال مورثهم قبل موته ايضاً بواسطة العلائق التى هى سبب للارث غاية الامر بعنوان الاقتضاء .

و منها ادلة نفوذ الوصية التى تدل على ان للموصى سلطنة على ان يحدث مانعاً عن حق الوارثين بمقدار ثلث امواله لا ازيد و الا يتوقف الزايد على اجازة ذوى الحقوق الذى هم الوراث فيكون للموصى سلطنة على تصرفات امواله كيف شاء بمقتضى (الناس مسلطون على اموالهم) ولكن حدد الشارع مقدار تسلطه بميزان الثلث لا ازيد كما يدل على ذالك ادلة الوصية بملاحظة حال الوراث الذى هم ذوى الحقوق فى حيوة الموصى ايضاً ولذا لو اعمل الموصى سلطنته على ازيد من الثلث فيكون نفوذ ذالك الزايد موقوفاً على اجازة الوراث فأياً ماكان يكون الموصى مسلطاً على امواله بمقدار الثلث الذى حدده الشارع ثم بعد ثبوت سلطنة الموصى على الثلث لابد ان يجعل الموصى متعلق ثلثه مالا بحيث لايكون ضرراً على حق الغير وممانعاً عنه والا فلا يصح بعبارة اخرى ان الموصى بعد مسلّمية تسلطه على ثلث امواله لابد ان لايعيّن ثلثه فى مال حتى يكون ذالك اضراراً على الغير كان عيّن ثلثه فى غير الاراضى و العقار فيما لو كانت التركة للموصى الف درهم و ارض زراعة لاغير و معلوم ان الزوجة لا ترث عن الارض لا عيناً ولا قيمةً فح لوعيّن ثلثه على الدراهم الذى هو بميزان الثلث لا ازيد بالفرض

فيكون ذالك اضراراً على حق الغير من بعض الوراث و هو الزوجة فلا يصح له ح بل ذالك التعيين واعمال السلطنة الموجب الضرر على الغير لقاعدة لاضرر و لا ضرار التى هى طايفة ثالثة من الادلة هنا .

فعلم من ذالك ان سلطنة الموصى بالنسبة الى الثلث محدودة ايضاً كنفس الثلث فى جملة امواله و تركته بمعنى انها ايضاً محدودة بان لاتكون مضرة على حق الغير بمقتضى قاعدة الاضرار التى هى حاكمة على ادلة التكاليف فاذا كان لم تكن سلطنة الموصى صحيحة على نحو الاضرار لما ذكر فلم يصح ايضاً وصية على اعيان الحبوة لا تصريحاً ولا اطلاقاً بحيث ان يؤخذ من الحبوة بعنوان التوزيع والتقسيط لاجل لزوم الاضرار ح على الولد الاكبر كما لايخفى من جهتين من جهة الاختصاص و هو الحبوة و من جهة الاشتراك كما فى ساير التركة لان له حق فيه ايضاً فح لو اخذ الوصية من الحبوة و غيرها من باقى التركة فيلزم الضرر عليه من وجهين كما عرفت .

فقد ظهر مما ذكرنا انه لايصح الوصية على اعيان الحبوة لا تصريحاً ولا اطلاقاً لاجل قاعدة الضرر و ح يكون الفرق فى الوصية على الحبوة بين الاطلاق والتصريح بالجواز فى الاول و عدمه فى الثانى كما عن صاحب الجواهر مما لا معنى له لما عرفت ثم الكلام فى ان لوازم الميت من الكفن و اجرة الدفن والسدر والكافور هل تؤخذ من اعيان الحبوة ام لا فيقال ان ذالك فى صورتين احديهما انحصار تركة الميت على اعيان الحبوة بحيث لم يبق من الميت تركة و مال غير اعيان الحبوة و ثانيتهما عدم الانحصار بان بقى من الميت اموال غيرها ايضاً اما فى الاولى فيؤخذ لوازمه من الحبوة بدليل ان نفس الميت اولى من الولد الاكبر من جهة ان ملكه على الحبوة من باب الوراثة التى تكون هى بعد اخراج لوازمه و من ثم يكون اخراجها من الاصل لامن الثلث و بدليل الاولوية فان الامر كما

هو المحقق فى باب الدين هو تقدم الدين على الحبوة ومعلوم مسلم ان لوازم الميت مقدم على الدين فيكون تقدمها على الحبوة بطريق الاولى الا ان الاخذ فى الثانية بعنوان التوزيع والتقسيط بواسطة وجود سايرالتركة غيرالحيوة وعدم انحصارها عليها كما هو مقتضى قاعدة العدل وبجهة ان خروج اللوازم اذا كان من الاصل فيكون نسبتها الى جميع التركة والاموال على حد سواء فح لو اخرجت عن غير الحبوة من باقى التركة فيلزم الضرر على بعض الورثة وهذا ليس بجايز وصحيح بمقتضى قاعدة لاضرر .

ثم الكلام فى بيان الكلام الذى هو محل خلاف بين الاسكافى ره و بين المشهور و هو ان الاسكافى قده قال بان الجد والجدة يرثان مع وجود الابوين الذى هما من اهل الطبقة الاولى لكن فى بعض الصور وهو ما اذا اجتمع الجد والجدة مع الابوين والبنت الواحدة لان السهام فيه تزيد على ذوى الفروض فان السدسين يكون للابوين والنصف للبنت فيبقى سدس وهو الزايد عن فرض ذوى الفروض فيكون ذالك الزايد للجد والجدة بعبارة اخرى ان الاسكافى ره خصص ارث الجد والجدة مع الابوين على صورة اجتماع الابوين مع البنت حتى بقى شىء زايد عن نصيبهم فيكون ذالك الزايد للاجداد بدليل الاشتراك فى التسمية مع الاب يعنى ارث الاب من جهة الابوة وكذا الجد لاطلاق الاب عليه ايضاً فيكونا شريكاً فى الاسم و من ثم يرث الجد الزايد عن نصيب ذوى الفروض وهم الابوان والبنت وفيه اولا ان القول بذالك ينافى التخصيص اى تخصيصه بتلك الصورة لانه لافرق بعد القول بارث الاجداد بين الصورة المذكورة و غيرها و ثانياً ينافى آية اولوالارحام الدالة على التفاوت والاولوية بين الوراث بحيث ذكر فيما مضى ان ولدالولد لايرث مع وجوده وهكذا و ثالثاً ينافى بالاخبار التشريك التى تدل على ان الاجداد و الاخوة تشتركان فى الارث يعنى ان كان الاخوة وارثاً فكان

الاجداد ايضاً وارثاً والا فلا مع ان الاخوة لا يرثون فى المقام اى فى صورة وجود الابوين و رابعاً ينافى بالاخبار الخاصة الدالة على عدم الارث للاجداد مع وجود الابوين .

فظهر مما ذكرنا ان هذا القول ليس بصحيح من وجوه اربعة الا ان يقال ان نظر الاسكافى ره الى الاخبار الدالة على ان للابوين مستحب ان يطعم شيئاً الذى هو زايد عن نصيبهم على الاجداد كما سيأتى الاخبار فح لايكون قوله مخالفاً لما قاله المشهور بواسطة كون نظره الى الاستحباب الذى يقوله المشهور ايضاً .

والمحصل ان الاسكافى ره قال بميراث الجد والجدة مع وجود الابوين لكن فى مورد خاص وهو اجتماع الابوين مع البنت فح يكون السدسان لهما والنصف لها فيبقى ح سدس فيرثه الجد بدليل الاشتراك فى التسمية يعنى ان الجد يقال له الاب ايضاً و معلوم ان الاب يرث بواسطة علقة الابوة التى هى موجودة فى الجد ايضاً فيكونان مشتركاً فى الاسم فلابد ان يرث الجد ايضاً مع وجود الابوين لكن فى مورد الذى مر آنفاً و فيه اولا ان الاشتراك فى الاسم لايكون باعثاً لاتحاد الحكم والا فيلزم ان يكون كلالة الابوينى متحداً مع كلالة الامى فى الحكم لاجل اشتراكهما فى الاسم مع انه ليس كذالك بواسطة التقدم والتأخر بينهما بالبداهة ولو سلّم فلا يحتاج ح الى التخصيص بل ينافى التخصيص بذالك لان الاشتراك فى الاسم اذا كان موجباً للاتحاد فى الحكم فلامعنى لتخصيص الحكم بمورد خاص ح كما لايخفى بل يجرى فى جميع الموارد و ثانياً ينافى ذالك بآية اولوالارحام التى يستفاد منها قاعدة القرب والبعد وثالثاً بالاخبار التشريك كما مر و رابعاً بالاخبار الخاصة كما مر .

فظهر مما ذكرنا من الوجوه المذكورة بطلان قول الاسكافى نعم ان لنا

اخبار تدل على ان يعطى للابوان الزايد عن نصيبهما الى الاجداد من باب الطعمة لا من باب الارث كما سيأتى ثم بناء على الاعطاء من حيث الطعمة لا الارث كما هو المشهور بل هو من باب الحكم الوضعى اى الاستحقاق بمعنى كون الجد مستحقاً و ذا حق بحيث لم يكن للابوين والبنت امتناع عن حقه كما فى الحبوة ام ليس كذالك بل من باب الحكم التكليفى بمعنى ان التكليف ثابت شرعاً على ذوى الفروض الذى اجتمع معهم الاجداد والجدات بان يطعموا شيئاً من ارثهم فى الجملة للاجداد ونحوها من الجدات ثم بناء على الثانى هل هو تكليف وجوبى ام استحبابى فنقول اما كونه من باب الحكم الوضعى اى الاستحقاق فمعلوم عدمه بواسطة نفى كون شىء من اموال الميت للاجداد فى صورة وجود الابوين كما فى الاخبار ومعلوم ان ذالك النفى فى الاخبار ينافى الاستحقاق اى استحقاق الاجداد لما ذكر فيما فيعلم انه ليس من باب الوضعى والا لم يقع النفى بل من قبيل الحكم التكليفى لكن استحباباً لا وجوباً كما يظهر من الاخبار الاطعام الطعمة الدالة على الاستحباب كما لا يخفى وبالجملة ان الطعمة ليست من باب الحكم الوضعى بمعنى ان يكون للاجداد حق مطالبة ذالك المقدار عن الوارث والا يلزم التنافى بين ذالك وبين الاخبار النافية كون شىء الاجداد من التركة بل من باب الحكم التكليفى الاستحبابى لا الوجوبى بلا كلام فى ذالك .

وانما الكلام فى ان المكلف بذالك التكليف الاستحبابى هل هو الابوان فقط ام غيرهما من سايرالوراث ايضاً يكون مكلفاً والظاهر من الاخبار بل الصريح هو كونه على الابوين لا غير يعنى ان الطعمة للاجداد لا يكون فى غير الابوين بل التكليف ثابت على الابوين ثبوتاً مجعولاً عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم يعنى ان الرسول صلى الله عليه وآله شرّع وجعل الطعمة للاجداد والا لم يسمى فى كتاب الله تعالى للاجداد لا ارثاً ولا طعمة كما نص بذالك بعض الاخبار بانها مجعولة من قبل الرسول صلى الله عليه وآله غاية الامر اجازه

الله وامضاه بعد تشريعه بواسطة عدم التسمية فى الكتاب على الاجداد لا ارثاً ولا طعمةً فح لامعنى للاستدلال كما عن فاضل المقداد ره على اثبات الطعمة بقوله تعالى واذا حضر القسمة منكم اولى القربى لما ذكرنا من عدم التسمية فى خصوص الاجداد مط ولانا نقول ان الاية هذه وردت فى مقام تقرير حكم العقل و تبيّنه وان العقل يحكم بان اتيان شىء من الطعام مثلا عند الاكل على الحيوان الناظر حسن وممدوح وكذا مانحن فيه فان قيل لم قلت بعدم التسمية على الاجداد مط فى كتاب الله تعالى مع ان آية اولوا الارحام تدل على ارثه غاية الامر اجمالا قلنا ان الاية فى مقام بيان القرب والبعد فيما بين الوراث بواسطة كون المراد من الاولوية هو الاولوية التعينية يعنى ان الوراث بعضها اقرب من بعض فى صورة التزاحم فيمنع الاقرب الابعد لا فى مقام اصل التشريع للارث الاجداد و امثاله من الاعمام والاخوال كما توهم لان ارثهم ذكر فى الاخبار فلولا تلك الاخبار لامكن لنا ان نقول ان آية اولوا الارحام فى خصوص تزاحم ذوى الفروض الستة الواقعة فى كتاب الله تعالى يعنى ارباب فرايض الست فى صورة التزاحم بعضه اقرب من بعض و هو يمنع الابعد فأياً ما كان يكون المكلف بذالك هو الابوان لاغير كما فى صريح بعض الاخبار يعنى ان على الابوين مستحب ان يعطوا من الزيادة عن نصيبهما سدساً للاجداد بلااشكال.

و انما الاشكال فى ان المراد منه هل هو سدس النصيب اوسدس اصل التركة من نصيبها يعنى اعطى سدس اصل التركة فيما لو كان الزايد عن نصيب الابوين بمقدار السدس لا انه يلزم فى جميع الموارد اعطاء الطعمة بمقدار سدس الاصل حتى يكون هذا منافياً بقول القائل على اقل الامرين فى الطعمة كما سيأتى يعنى يعنى ان يعطوا لاجداد والظاهر بل الصريح هو الثانى كما نص على ذالك فى بعض الاخبار ولفظ السدس و ان كان فى اكثر الاخبار مجملا بحيث لم يعلم ان المراد

منه هل هو سدس نصيبهما ام سدس اصل التركة ولكن ذالك الاخبار المصرح بان المراد منه هو الثانى قرينة على ان المراد منه فيه ايضاً هو الثانى فتأمل و الحاصل ان المراد من السدس هو سدس اصل التركه لكن من نصيبهما بلا كلام فيه و انما الكلام فى ان ايتاء السدس للاجداد من باب الطعمة هل هو من جهة تقديم الاجداد على الابوين ام لا بل من جهة عدم تأخيرهما و عدم يأسهما بمعنى ان يكونوا محفوظاً و لا مأيوساً و تظهر الثمرة فيما لم يكن نصيب الابوين زائداً عن السدس فعلى الاول يكون نصيبهما للاجداد بحيث يكون الابوان محروماً عن المال و على الثانى لم يكن كذالك فلا بدان ينتظر الى توجه الحكم وعنوانه بان الطعمة هل هى بعنوان الارث ام لا بل بعنوان الاحسان والصلة و معلوم ان عنوانها احسان لا الوراثة كما لايخفى فح يظهر من جهة الحكم وعنوانه ان المراد هو الثانى اى كونه من جهة الحظ و عدم اليأس فكيف كان ان الطعمة مستحب فيما زاد عن نصيب الابوين عن السدس بلا كلام فى ذالك و انما الكلام فى الزيادة بانه هل يكفى فيه الاطلاق اى مطلق الزيادة ام لا بل لابد من كونها بمقدار السدس اى سدس الاصل و هنا اقوال والمشهور قال بكفاية مطلق الزيادة غاية الامر ان الابوين يطعمان سدسها للاجداد و يكون زيادة التى هى ناقصة عن قدر السدس لهما و قال بعض بعدم كفاية مطلق الزيادة يعنى لو لم يكن الزيادة بذالك المقدار تسقط الطعمة لاجل انتفاء موضوعها و هو هو فحاصله القول بكونها بمقدار السدس و بايتاء نفس الزائد الذى هو السدس و قال آخر بايتاء اقل الامرين من نصيبهما و من الزايد لا بايتاء السدس مط و الا فيستلزم تفضيل طعمة الجد على ما يبقى للاب فدليل قول الثانى هو الاخبار الدالة على كون السدس للاجداد فح لابد ان يكون الزائد بمقدار السدس بواسطة ان السدس من الالفاظ المحددة لان

جميع الكسور من الالفاظ المحددة و معلوم ان السدس ايضاً من الكسور بحيث يحدد ثبوت الطعمة فيما لو كان الزايد بمقدار السدس لا انقص و الا ينافي التحديد بالسدس الذى هو واقع فى الاخبار و اما دليل القول الثالث فهو عبارة عن لزوم التفضيل يعنى لو لم يكن الطعمة اقل من الامرين بل كان هو السدس او الزيادة مط فيلزم تفضيل الاجداد على الابوين مع انه ليس وارداً من الشرع فيكون لغواً و قبيحاً و على ان ايتان الطعمة بمقدار السدس لو كان الزايد بميزانه او ايتاء مطلق الزياده و لو كانت فوق السدس ينافى على مفهوم الطعمة فان المفهوم منها هو عطاء شيء اقل .

والمحصل ان اعطاء السدس طعمتاً للاجداد هل هو من باب تقديم الاجداد و تفضيله على الابوين او من باب عدم اليأس بمعنى ان لا يكون الاجداد مأيوساً ومحروماً من جهة الاحترام والاكرام والظاهر من وجهة الحكم و عنوانه هو الثانى لان العنوان هنا عنوان الاحسان لا الوراثة ومعلوم ان مقتضى الاحسان هو كون الاجداد محفوظاً و غير مأيوس من تركة المورث القريب وذى الرحم لا كونهم مقدماً ومفضلاً على الابوين بحيث يطعم للاجداد ولو لم يكن نصيب الابوين زائداً عن السدس و الا فيلزم التقديم الذى هو خلاف قول الشارع فعلى هذا لابد فى استحباب الطعمة من كون نصيب الاب زائداً عن السدس حتى يتحقق موضوع الطعمة بلاكلام فى ذالك اى فى اشتراط اصل الزيادة وانما الكلام فى مقدار الزيادة بأنه قال بعض لابد من ان يكون الزايد بمقدار السدس لاجل الاخبار الدالة على السدس للاجداد و معلوم ان السدس الذى هو من جملة الكسور لفظ من الفاظ المحددة فمقتضى التحديد المفهوم من لفظ السدس الواقع فى الاخبار فى خصوص طعمة الاجداد هو عدم النقصان عن نصيب الزايد عن مقدار السدس يعنى ان التحديد بذالك ناظر الى نفى النقيصة فيكون ايتاء الطعمة بقدر السدس من جهة

افادة الاخبار اياه وقال آخر كما هو المشهور بكفاية مطلق الزيادة وان لم يكن نفس الزيادة بمقدار السدس من جهة ان الاخبار وان يدل على السدس فى خصوص الطعمة لكن المراد منه هو ان يكون المال المطعم بمقدار السدس لا ان يكون الزيادة بمقدار السدس فح لو كان الزايد عن نصيب الاب اقلا عن قدر السدس فلابد ان يعطى الاب نصيبه طعمة للاجداد و يكون لـه الزايد بواسطة الاخبار الدالة على ان المطعم للاجداد هو مقدار السدس فيكون هذان القولان مشتركاً فى القول بالسدس الـذى وقع فى اخبار الطعمة لكن اختلفا فـى متعلق السدس بان المشهور اى القول الثانى قال بكون المطعم على قدر السدس و قال الاول بكون الزيادة على قدره زيادة عنه وقال ثالث بعد القول بكفاية مطلق الزيادة كالمشهور باعطاء اقل الامرين و الا فيلزم التفضيل او التقديم لو اعطى السدس كما اذا كان الزايد عن النصيب خمس سدس مثلا فح لو اعطى السدس الذى هو النصيب للاجداد فيبقى للاب الزايد الاقل منه فيلزم التفضيل مط والتقديم من جهة مع انك قد عرفت عدمه و ايضاً ان مقتضى عنوان الحكم وهو الاحسان و الاكرام هو كون التحديد ناظراً نفى الزيادة يعنى لابد من ان يكون قدر الطعمة زايداً من قدر السدس بحيث ان يلزم من ذالك تفضيل الاجداد و تقديمه على الابوين فيكون التحديد بالسدس الواقع فى اخبار الطعمة ناظراً الى نفى الزيادة لا الى نفى النقيصة ايضاً حتى لايكون المطعم اقل عن قدر السدس بل يكون لما ذكرنا من ان التحديد هنا بقرينة المورد و عنوان الحكم ناظراً الى نفى الزيادة فقط كما لايخفى .

وهذا حاصل الاقوال مع دليلهم ولكن لايخفى مافى بعضها فان القول الاول ليس بصحيح لان حاصل دليله عبارة من ان المفهوم من لفظ السدس الواقع فى الاخبار هو التحديد المقتضى نفى طرف النقيصة بمعنى عدم كون الزايد اقلاً و ناقصاً عن قدر السدس والا لم يكن الطعمة مع ان ذالك ليس بصحيح لان معرفة

الغرض من التحديد يحتاج الى قرينة معينة بواسطة كونه ذا احتمالات لاجل اختلاف الاغراض الشخصية فانه يحتمل تارة ان تكون الغرض من التحديد هو نفى طرف النقيصة فقط كما فى تحديد الكر بانه الف و مأتا رطل بالعراقى و معلوم ان هذا التحديد يفيد و يثبت عدم نقصان الماء عن ذالك المقدار واخرى يكون الغرض منه هو نفى طرف الزيادة كما فى اوامر الاطباء بشرب الدواء ذى السم بمقدار خمسة مثاقيل مثلاً فان الغرض منه فى ذالك المقام فى بعض الاحوال هو نفى الزيادة فقط من جهة لزوم الفساد من الزيادة و ثالثة ان يكون الغرض من التحديد هو نفى الطرفين كليهما كما فى بعض اوامر الاطباء بشرب الدواء بمقدار كذا وان ذالك امر عرفى كما لا يخفى .

والحاصل ان هذه الاحتمالات كلها يتبادر من التحديد عقلاً فح ارادة واحدة من تلك الاحتمالات وتعينه محتاج الى قرينة من المورد و نحوه خارجة او داخلة حتى تبين المراد والالم يمكن العلم بالغرض من التحديد بانه اى واحد منهم ومعلوم انه ليس هنا قرينة حتى تدل على الغرض بانه هذا مثلاً و ايضاً ان التحديد كيفية من كيفيات الاستعمال وجهة من جهاته فلامدخل له فى الموضوع له اللفظ حتى يفهم الغرض منه من اللفظ و معناه ح لم يفهم الغرض من التحديد من لفظ السدس الواقع فى الاخبار كما يفهم ذالك اى الغرض من التحديد من السدس الذى هو نفى النقيصة من سياق كلمات هذا القائل لان نفس التحديد و الغرض منه ليس داخلاً فى الموضوع له السدس حتى يستفاد ذالك فيه بل جهة من جهات الاستعمال هذا فقول القائل بان السدس لكونه من الالفاظ المحددة يفيد نفى النقيصة ليس بصحيح لاجل عدم قرينة حتى يدل على ان الغرض من التحديد هنا هو نفيها و قد عرفت عدم امكان العلم بالغرض الا من جهة وجود القرينة لاجل تطرق الاحتمالات المذكورة فح لم يكن القول الاول صحيحاً لما عرفت و كذا

القول الثانى لان هذين القولين مشتركان فى القول على السدس غاية الامر اختلافها فى كيفية متعلق السدس فاذا ثبت الاشتراك فيكون القول الثانى ايضاً باطلاً بالتقريب المذكور فى القول الاول فبقى القول الثالث واما هو مما لا بأس به بل هو المختار والحق لانه صحيح لاجل كون عنوان الحكم ونفس المورد قرينة على ان الغرض من التحديد المفهوم من السدس هو نفى الزيادة كما مر آنفاً وعليه صاحب الجواهر كما يفهم من سوق كلامه فافهم هذا كله فى احكام الطبقة الاولى من طبقات الارث.

اما الطبقة الثانية فالكلام فيها فى مقامين احدهما فى خصوص اهاليها واصحابها و ثانيهما فى خصوص كيفية وراثتهم و تقسيم ارثهم اما المقام الاول فاعلم ان اصحاب الطبقة الثانية واهاليها هم الاخوة والاجداد يعنى الاخوة واولادهم و ان نزلوا و الاجداد و ان علوا فارث الاخوة و الاجداد من جهة علقة النسب بينهما وبين الميت التى هى من اسباب الارث فيكونان من جهة حصول العلقة فيهما على السواء يعنى مشتركين من هذه الجهة ولكن يختلفان فى كيفية نسبهما وجهة لان علقة النسب يعنى كيفيتها وجهتها يكون تارة هو التوليد والتولد كما فى الآباء والاولاد فانهما فى اصل حصول علقة النسب بينهما مشتركان الا ان كيفية نسبهما مختلفة من جهة ان النسب فى الاب من حيث التوليد و من الابن من حيث التولد والتخلق فح يفترق الاب والابن من حيث كيفية النسب فاذا افترقا واختلفا من هذه الحيثية فيكونان من ناحيتين لا من ناحية واحدة فلذا لا يلاحظ القرب والبعد بينهما لانه معلوم ان ملاحظة القرب والبعد يكون فى اصحاب و اشخاص ناحية واحدة كما فى اولاد الاولاد بمراتب النزول فاذا لم يلاحظ القرب والبعد بين الآباء والاولاد لما ذكرنا فيرث الولد الولد مع الاب بالضرورة واخرى هو الاجتماع فى الرّحم والصلب معاً كما فى كلالة الابوين او فى احدهما كما فى كلالة الاب فقط او الام فقط .

وبالجملة ان كيفية النسب فى الاخوة هو الاجتماع فى البيت والمخرج وفى الاجداد هو التوليد فيكون الاخوة والاجداد ايضاً مختلفين فى كيفية النسب كما ذكرنا فح يكون كل واحد منهما من ناحية عليحده فاذا كان كذالك فلم يلاحظ بينهما القرب والبعد ضرورة ان ملاحظة ذالك يكون بالنسبة الى ناحية واحدة فعلى هذا يرث ولد الاخ مع الجد بلاواسطة نعم ان ملاحظة القرب والبعد يكون فيما بين نفس اولاد الاخوة الى آخر مرتبة النزول لكون اولاده وان نزل من ناحية واحدة .

والحاصل ان الاخوة والاجداد بعد اشتراكهما فى حصول علقة النسب فيهما مختلفان فى الجهة والكيفية كما مر ولذا لايصح ملاحظة القرب والبعد بينهما بل كلاهما على السواء بالنسبة الى الارث بحيث لن يزاحم احدهما على الاخر حتى يكون احدهما حاجباً والاخر محجوباً فيكون جهة وسّر عدم ملاحظة القرب والبعد بينهما هو ما ذكرنا من كونهما مختلفاً فى الكيفية وعدم كونهما من ناحية واحدة ما ذكره بعض الفقهاء و هو يونس ره فلابد ان ينقل كلامه ثم ينظر الى مراده و يرد واعلم انه قال اى يونس ان الجد ينزل منزلة الاخ يتقرب به بالقرابة التى بمثلها يتقرب الاخ ولمساواته أياه فى موضع قرابته من الميت ولذالك لم يكن الى تسمية سهمه حاجة مع الاخوة لانه بمنزلتهم فى القرابة وهو واحد منهم ينزل منزلة الذكر منهم ما بلغوا كما سمى الله سهم الابوين فسمّى سهم الام فقال للام الثلث وكنّى من تسميه سهم الاب وان كان له فى الميراث سهم مفروض فكذالك سمى الله عزوجل ميراث الاخ وكنّى من ميراث الجد لانه يجرى مجراه و هو نظيره و مثله فى وجه القرابة من الميت سواء هذا قرابته الى الميت بالاب وهذا قرابته الى الميت بالاب فصارت قرابتهما الى الميت من جهة واحدة ولذالك استويا فى الميراث و اما استواء ابن الاخ والجد فى الميراث سواء اذا

لم يكن غيرهما صاراً شريكين فى استواء الميراث لان العلة فى استواء ابن الاخ والجد فى الميراث غير استواء الاخ والجد فى الميراث سواء من جهة استواء قرابتهما سواء واستواء الابن الاخ والجد من جهة ان كل واحد منهما يرث ميراث من سمى الله له سهماً فالجد يرث ميراث الاب لان الله تعالى سمى للاب سهماً مسمى وورث ابن الاخ ميراث الاخ لان الله سمى له سهماً فورث الجد مع الاخ من جهة القرابة وورث ابن الاخ مع الجد من جهة تسمية سهم الاخ والجد اقرب الى الميت من ابن الاخ من جهة القرابة وليس هو اقرب منه الى من سمى الله له سهماً فان لم يستويا من وجه القرابة فقد استويا من جهة القرابة من سمى الله له سهماً انتهى كلامه.

وحاصل كلامه و مراده على الظاهر عبارة من ان الجد نظير الاخ فى القرابة من جهة انتسابهما الى الميت يكون بواسطة الميت يعنى كما ان الاخ ليست علقة النسب بالنسبة الى الميت الا بواسطة ابيه فكذا الجد ليس بينه و بين الميت نسب فى نفسه الا بواسطة ابيه فيكون الجد قريباً بقريب الميت نظير الاخ الذى هو ايضاً قريب بقريبه فيكون الجد والاخ متساويين فى موضع قرابتهما من الميت ومن ثم لم يكن لتسمية سهم الجد حاجة لان الجد بمنزلة الاخوة الذى سمى الله له سهماً صريحاً فى كتابه وكنّى عن ميراثه عن ميراث الجد لان الجد والاخ متساويين فى قرابتهما الى الميت بواسطة ابيه فيكونان متساويين فى الميراث بدون ملاحظة القرب والبعد بينهما لاستوائهما فى المرتبة وكون احدهما فى عرض الاخر نظير الاباء و الاولاد الذى هما من اهل الطبقة الاولى فيكون احدهما فى عرض الآخر فكما لا يلاحظ بينهما القرب والبعد فكذا ما نحن فيه فعليهذا القول يشكل الامر فى ابن الاخ مع الجد بلا واسطة لان ابن الاخ والجد بلا واسطة متفاوتان و متغايران فى الدرجة لان الجد انتسابه الى الميت بواسطة واحدة بخلافه الابن فهو بواسطتين فح يلزم بمقتضى التفاوت و عدمه ان لا يرث ابن الاخ مع الجد

بلا واسطة مع ان المشهور هو ارثه معه ايضاً ثم قال هذا القائل فى حل الاشكال المذكور كما يفهم من ذيل كلامه بان ابن الاخ مع الجد و ان كانا متفاوتين من حيث الرتبة كما ذكر ولكن يكون متساويين من حيث اخذ سهم من سمى الله بواسطة ان الجد يرث ميراث من سمى الله له سهماً وهو الاب يعنى اب الميت وكذا ابن الاخ يرث ميراث من سمى الله له سهماً وهو الاخ فح يكون الجد و ابن الاخ من حيث اخذهما سهم من سمى الله تعالى سهماً متساويين فح يكون الجد وابن الاخ فى عرض واحد و درجة واحدة بحيث لا يلاحظ القرب والبعد بينهما نظير اهل طبقة الاولى من الآباء والاولاد فورث الاخ مع الجد من جهة الاقربية اومن جهة تساويهما فيها وورث ابن الاخ مع الجد بلا واسطة من جهة تسمية سهم الاخ فالجد وان كان اقرباً من ابن الاخ الى الميت من جهة القرابة اليه ولكن لم يكن اقربا من جهة القرابة الى من سمى الله تعالى له سهماً فانهما و ان لم يستويا من جهة القرابة الى الميت ولكن استويا من جهة القرابة الى من سمى الله سهماً له فاذا استويا من هذه الجهة فقد ورثا لما ذكرنا فيندفع الاشكال هذا كلام هذا القائل و بيان مراده فظهر من جملة كلامه ان جهة عدم ملاحظة القرب والبعد بين الاخ والجد هو التساوى والاتحاد بينهما من جهة القرابة بحيث كانا فى عرض واحد كالاباء والاولاد لاكونهما من ناحيتين كما هو الحق والمختار .

ولكن لايخفى فساد ما فى كلامه اما اولا فبمنع كون الشخص وارثاً وقد لايكون بينه وبين الميت علقة النسب كما قال ذالك القائل بانه ليس بين الجد والميت نسب الا القرب والبعد لانه قريب بواسطة الى الميت ووجه المنع واضح فانه محال ان يتحقق الارث مع عدم تحقق سبب من اسبابه و ثانياً بان قوله ينافى بالاخبار الدالة على عدم التسمية اى الجد فى كتاب الله مط ولو كناية لان ارث الجد ليس مما سمى الله له سهماً بل مما جعله الرسول صلى الله عليه وآله انه جعل الجد

ذاسهم فامضاه الله تبارك وتعالى شأنه فح القول بان الجد ايضاً ممن سمى الله ينافى بذالك الاخبار و ثالثاً بان اتحاد الجد و ابن الاخ فى قرابتهما ممن سمى الله له سهماً واخذهما سهم من سمى الله له سهماً لو كان باعثاً لعدم ملاحظة القرب والبعد بين المتحدين ولكون كليهما وارثاً فلابد ان يطرد ذالك الحكم فى اولاد الاولاد ايضاً بمراتب النزول مع انه ليس كذالك للزوم ملاحظة القرب والبعد بينهما فكيف كان لامعنى لهذا القول كما لايخفى على المتأمل الصادق .

واما المقام الثانى فى بيان كيفية ارث اصحاب الطبقة الثانية اعلم ان الجد والجداة فى ارثهم بمنزلة الاخوة والاخوات مط اى سواء كان الاخ والاخت الابوينى اوالابى اوالامى يعنى كما ان الاخت الابوينى اوالابى وحده اذا كانت واحدة فلها النصف و اذا كانت اكثر من ذالك فلهما الثلثان فى صورة عدم اجتماع الاخ معهما والا فللذكر مثل حظ الانثيين وكذا الجد الابوينى اوالابى وحده فكما اذا كانت كلالة الامى واحدة فلها السدس واذا كانت اكثر من واحد فلهما الثلث بالسوية ولو كانت مع الذكر الامى فكذا الجد والجداة الامى اه .

وبالجملة ان الاجداد والجداة من قبل الاب يكون مثل كلالة الابى فى كيفية الارث والاجداد والجداة الامى تكون بمنزلة كلالة الامى ويجرى حكمها عليها ايضاً من دون تفاوت فى البين كما يدل عليه الاخبار الكثيرة .

وبالجملة ان الاجداد والجداة بمنزلة الاخوة يعنى ان الكلالة فى الوحدة اى الامى هو السدس وفى التعدد هو الثلث بالسوية وكلالة الابى ان كانت اختاً واحداً هو النصف و ان كانت اكثر من ذالك هو الثلثان و كذا الاجداد والجداة من دون الفرق بين اجتماع الاجداد مع الاخوة و بين انفرادها فيجرى حكم الاخوة فى الارث على الاجداد والجداة ايضاً مط ولو كانوا منفرداً عن الاخوة لان الاجتماع ليس له معنى مؤثراً حتى يؤثر هنا ايضاً والا فيلزم ان يكون الاجتماع

من العلائق مع انه بديهى الفساد ولان المؤثر هو علقة الجدودة سواء كان مجتمعة على علقة الاخوة ام لا فح لايكون للاجتماع مدخل فى تأثير علقة الجدودة غاية الامر ان الاجتماع تارة يكون منشأ ومظهراً لتقدم بعض الوراث على بعض كما فى تقدم اهل الطبقة الاولى على الثانية فى صورة اجتماعهما فكذا الثانية على الثالثة و اخرى منشأ للتزاحم كما فى اولاد الميت فان الولد اذا كان واحداً فيرث جميع المال وان كان متعدداً فلا يرث جميع المال للتزاحم فكان الاجتماع ح منشأ للعلم بظهور التزاحم والتدافع وثالثة يكون منشأ للنقصان كما فى اجتماع الام مع الولد فظهر ان الاجتماع ليس له مدخل فى التأثير حتى يؤثر اثراً آخر بحيث يكون موجباً للفرق فى الحكم الاجداد والجداة بين اجتماعهما مع الاخوة و بين انفرادهما عن الاخوة كما فرق المشهور .

و قالوا بان الاجداد والجداة بمنزلة الاخوة فى صورة اجتماعهما معها واما فى صورة انفرادهما فلا يكون بمنزلة الاخوة فى الارث بل يرثون ح نصيب من يتقرب به بمعنى يكون الاجداد الامى ح بمنزلة الام فيرث نصيبها و الاجداد الابى تكون بمنزلة الاب فحكمه كحكمه و دليلهم عبارة من حديث المنزلة و هو كل ذى رحم بمنزلة الرحم الذى يجرّ به ومن الخبر الموثق الدال على كون الثلث للجدة الامى والثلثان للابى و من فقه الرضوى الدال على ذالك

والحاصل ان المشهور قالوا بالفرق فى حكم الاجداد بين الاجتماع والانفراد بان الاجداد يكون بمنزلة الاخوة فى صورة اجتماعهما كما هو مورد الاخبار الدالة على تنزيل الاجداد منزلة الاخوة فى الاجتماع و لايكون بمنزلتهم فى صورة الانفراد بل يكون الابى بمنزلة الاب والامى بمنزلة الام ثم استدلوا بحديث كل ذى رحم اه والرواية الموثق والفقه الرضوى ولكن لايخفى ما فى ادلتهم كما سيأتى ولكن قال جماعة من الصدوق والعمانى والكيدرى و نحوهم

بان الاجداد والجداة بمنزلة الاخوة والاخواة مط اى سواء كان الاجداد مجتمعاً مع الاخوة فى المورد ام لا لاجل ان الاجتماع ليس له تأثير حتى يكون سبباً لتنزيل الاجداد منزلة الاخوة من حينه لا من حين الانفراد لان الاجتماع فرع التنزيل بمعنى انه لابدان يثبت التنزيل اولا ثم يتحقق اجتماعهما والا فلا يجتمعان حتى يرد القسل والقال بل هو من قبيل الكيفيات غاية الامر يكون منشأ للعلم بالتزاحم و نحوه كما تقدم فح يكون التنزيل مط ولو كان فى زمن انفراد الاجداد عن الاخوة كما يدل عليه خبر زرارة من ان الجد لاينقص من السدس شيئاً ومعلوم ان ذالك لايكون الا فى صورة كون الجد اميا فقط وواحداً والا فلايكون ح هو السدس كما لايخفى .

و يؤيد ذالك ما ذكرنا من ان الاجتماع ليس له مدخل فى التأثير حتى يكون التنزيل فى مورده لاغير ولكن المشهور قالوا بان تنزيل الاجداد منزلة الاخوة فى صورة الاجتماع فقط كما هو مورد الاخبار التى تدل على ان الاجداد كأحد من الاخوة فيما لو بقى للميت اجداد واخوة وهكذا واما فى صورة انفراد الاجداد عن الاخوة كأن بقى للميت اجداد فقط من دون وجود وارث آخر من الاخوة والاخواة فلا يقولون بالتنزيل بل قالوا ان الاجداد ح بمنزلة من يتقرب الى الميت يعنى ان الاجداد الابى يرث نصيب الاب والامى يرث نصيب الام بدليل حديث كل ذى رحم بمنزلة الرحم الذى يجرّ به وخبر موثق الذى يدل على ان للامى هو الثلث وللابى هو الثلثان والفقه الرضوى ولكن لايخفى ما فى ادلة المشهور اما الاول فمعلوم انه ليس بناظر الى كيفية الارث بل ينظر الى ان الرحم ينزل منزلة رحمه فى اصل الارث واما الموثق فلابد ان يحمل ذالك على اشتباه الراوى ونحوه بواسطة كونه خلاف القاعده لانها عبارة من ثبوت التنزيل على الاطلاق ومن عدم المدخلية للاجتماع فى ذالك حتى ينحصر التنزيل فى مورده واما فقه الرضوى فاصل

كتابته معيوب ومغشوش من حيث النسبة فضلا عن رواياته فكيف كان ذكرنا القولين مع ادلتهما فالمستنبط يتبع على استنباطه فكل على مذهبه و فتواه كما لايخفى .

ولكن المختار لاستادنا العلامة فى عصره هو القول الثانى المخالف للمشهور ره لما تقدم من التقريب كما عرفت فافهم ثم اذا كان حكم الاجداد بمنزلة حكم الاخوة مط ولو كان فى صورة الانفراد كما هو مختار استادنا الاعظم فيعلم ح حكم الاجداد الثمانية لان كلالة الامى ان كانت اربعة فصاعداً فيكون المال لهم للذكر ضعف الانثى وبالجملة ان الاجداد اذا كانت بمنزلة الاخوة مط ولو كان فى صورة الانفراد فيعلم حكم الاجداد الثمانية لان حكمها كحكم الكلالات التى تكون ثمانية وهكذا ايضاً و اما بناء على غير مختارنا الذى هو المشهور فله ثلاثة اقوال قال الشيخ بعد القول بتثليث المال بين الاجداد الابى وبين الاجداد الامى بكون الثلثان للابى والثلث للامى كما عليه المشهور على تثليث آخر وهو تثليث الثلثين للابى بكونه ثلثيه بطرف الاب و ثلثه للام وقال شيخ معين الدين على تثليث الثلث للامى وقال شيخ زين الدين البزهرى على تثليث آخر زيادة عن ذالك ولكن لايخفى عدم الدليل على ذالك الاقوال الصادرة عن الشيوخ لان كلام الشيخ يبتنى على ان يرث الاجداد عن ابنهم الذى هو ابو الميت بان يفرض ابو الميت حياً ثم يموت فيرث عنه الاجداد ومع ان ذالك امر غير معقول بل ارث الاجداد عن الميت الذى يطلق عليه الحافد .

ومن ثم قال صاحب الجواهر و ذالك الاقوال اعتباراة لا يعتد بها فينبغى ح الاحتياط بالاصلاح والصلح فاللازم هو العمل على ما اخترناه بواسطة اعتضاد ادلته كما مر ثم الاخوة والاجداد كلاهما فى مرتبة واحدة ولكن لايلاحظ بينهما القرب والبعد من جهة كون كل واحد منهما من ناحية غير ناحية الاخر

واختلافهما فى حيثية النسبة وكيفيتها فان علقة نسب الاخوة من حيث الكيف هو الاجتماع فى البيت بخلافه الاجداد فان كيف نسبته هـ والتوليد و معلوم ان التوليد غير الاجتماع فى البيت فح لا يلاحظ بينهما القرب والبعد الذى ينشأ عن قوة العلقة وضعفها لان قوة العلقة يورث القرب وضعفها البعد ثم القوة والضعف قد يستند الى التقدم والتأخر كما فى الطبقة الاولى بالنسبة الى الثانية و هى بالنسبة الى الثالثة و قد يستند الى تكرر النسبة كما فى الابوينى والابى فقط فان الابوينى يقدم على الابى وحده بواسطة ان النسبة متكررة فيوجب القوة لعلقتها بخلافه الابى وحده فان علقته ضعيفة بواسطة وحدة النسبة ولذا تقدم الابوينى على الابى وحده ولكن يشكل الامر فى الامى وحده لان المعلوم هو قوة علقة الاب فى نفسها عن قوة علقة الامومة كما مر سابقاً فح لابد ان يقدم الابى وحده على الامى وحدها فضلا عن تقدم الابوينى عليه مع انه ليس كذالك لان الامى يرث مع الابى وحده ومع الابوينى كما لا يخفى من دون التقدم بينه و بينها فيقال فى حل الاشكال ان ذالك موقوف على ان يعلم ان الابى والامى كليهما صنف واحد او صنفان مختلفان كما قاله فضل بن شاذان بكونهما صنفين مختلفين فالزم على آثار الاختلاف ايضاً و هو عدم ملاحظة القوة والضعف و عدم ملاحظة درجات احدهما مع الآخر ولـذا يرث ابن الاخ الابوينى مع اخ الامى بناء على قولـه لمـا مر من انهما صنفان مختلفان .

واما المشهور فانهم قالوا بان الاخ الابى والامى صنفان متحدان فح لابد ان يترتب عليهما آثار الاتحاد من ملاحظة القوة والضعف و ملاحظة درجات احدهما مع الآخر فـان يلتزموا المشهور علـيه مع انهم لم يلتزموا بذالك و لم يترتبوا عليهما آثار الاتحاد بواسطة ان الاختلاف على انحاء بانه تارة يكون من جهة الذات الانسان والبقر و نحوهما فـان اختلافهما بسبب امتياز احدهما من

الآخر بما هو ذاتي لهما واخرى يكون من جهة عروض العوارض كالاصناف من التركي والزنجي فان اختلافهما من حيث العوارض لا الذات فانهما ذاتاً متحدتان فيقال عليه الصنف كما يقال على الاول النوع وثالثة يكون من جهة العنوان كما في الاب والام فانهما من جميع الجهات متحدان لكن من جهة العنوان وكيفية العلقة فيهما مختلفان فان العلقة فيهما هو التوليد لكن عنوان علقة الام هو الامومة والاب هو الابوة فح يكون اخ الابى مع الامى متحداً ذاتاً وصنفاً وعليهذا لابد ان يترتب عليهما اثر الاتحاد وهو ملاحظة القوة والضعف وحفظ درجات احدهما مع الآخر مع انه لم يترتب فيهما بل فكذالك بين هذين الاثرين بان ترتب احد الاثرين و هو عدم ملاحظة القوة والضعف الذى هو آثار الاختلاف عليهما ولم يترتب الآخر الذى هو ملاحظة القوة والضعف فترتب اثر الاختلاف والتفكيك بين الاثرين ينافي الاتحاد اى الاتحاد الابى مع الامى كما عليه المشهور .

وبالجملة ان الاشكال حاصله هو ان الابوينى يقدم على كلالة الابى وحده من جهة قوة علقته فح لابد ان يقدم الابى وحده على كلالة الامى وحدها بواسطة تلك الجهة المتقدمة لان علقة الاب اقوى من علقة الام مع انه ليس التقديم بل يجتمع الامى مع الابى ايضاً فنقول ان الابى والامى اما صنفان مختلفان كما قاله الفضل ابن شاذان والتزم على ترتب آثار الاختلاف عليها و هو عبارة عن عدم ملاحظة القوة والضعف بينها وعدم ملاحظة درجات احدهما مع الآخر ومن ثم قال بارث ابن الاخ الامى مع وجود الاخ الابى و اما صنفان متحدان كما قال على ذالك المشهور و معلوم انه لابد بناء على الاتحاد من ان يترتب عليهما آثار الاتحاد من ملاحظة القوة والضعف و من حفظ الدرجات والمراتب بينهما مع ان المشهور بعد القول على الاتحاد لم يلتزموا بترتب آثار الاتحاد بل فككوا بين الآثار بان لاحظوا حفظ الدرجات بينهما ولذا قالوا بعدم ارث ابن الاخ الامى مع وجود

الاخ الابى ولكن لم يلاحظوا القوة والضعف والا فلابد من تقدم الابى على الامى فالتفكيك وترتب احد الاثرين دون الآخر ينافى الاتحاد كما لايخفى .

فنقول بعد كون قول المشهور حقاً ومختاراً لنا ان الاشكال من حيث تنافى التفكيك ونحوه بالاتحاد لايرد على المشهور لان الاختلاف فيما بين الشيئين تارة يكون باختلاف ذاتهما كما فى الانسان والفرس مثلا فان مثل ذالك الاختلاف يكون منوعاً و اخرى بسبب اختلاف خصوصيتهما و عنوانهما كما فى الرجل والمرئة فان مثل هذا الاختلاف يكون مصنفاً لان الرجل والمرئة معلوم اتحادهما من حيث الذات الا ان خصوصيتهما مختلفة ولذا يكون كل واحد منهما صنفاً عليحده و ثالثة يكون بسبب اختلاف صنفهما فقط كما فى الاخوة والاجداد فان هذين متحدتان فى الذات هو التوليد والتولد ومن ثم يكون الجد بمنزلة احد من الاخوة و معلوم ان التنزيل يكون فى جميع الخصوصيات الا انهما مختلفان من حيث النسبة والصنف من جهة ان النسبة الاخ هى الاجتماع فى البيت و نسبة الجد هى التوليد والتولد .

و اذا عرفت ذالك فتعلم ان الابى والامى متحدان كما عليه المشهور ذاتاً وعنواناً الا انهما مختلفان من حيث النسبة بواسطة ان نسبة الامى هى الامومة ونسبة الابى هو الابوة لكونهما بمنزلة الاب والام فكما ان الاب والام متحدان من جميع الجهات الا انهما مختلفان من جهة النسبة بواسطة نسبة احدهما هو الابوة والآخر هى الامومة فح ان الاتحاد بين الاب والام وان اقتضى ترتب اثره بان يكون الاب لاجل قوة علقته حاجباً عن الام ومقدماً عليها الا انهما مختلفان من حيث النسبة فلذا لايكون الاب حاجباً عن الام فكذا ما نحن فيه فاذا كان عدم ملاحظة القوة والضعف من جهة اختلافهما فى النسبة فلا منافاة ح بينه وبين الاتحاد لان عدم ملاحظة القوة والضعف بين الابى والامى لاجل اختلافهما فى النسبة وحفظ

الدرجات بينهما لاجل اتحادهما فكانه لوحظ فيهما جنبة الاتحاد والاختلاف ولذا قيل بحفظ الدرجات بينهما بواسطة الاتحاد و بعدم ملاحظة القرب والبعد الذى نشأ من القوة والضعف بواسطة الاختلاف فح يندفع الاشكال على المشهور بانهم يقولون بالاتحاد مع عدم التزامهم على ترتب اثر الاتحاد بل يفككون بين الآثار الاتحاد و معلوم ان ذالك ينافى الاتحاد لانه علم مما ذكرنا آنفاً سرّ وجهة ما قوله المشهور من القول بالاتحاد والتفكيك بين الآثار ونحوه وهو ان التفكيك لاجل ملاحظة جنبة الاتحاد والاختلاف كليهما معاً فيهما فح يعلم اندفاع الاشكال بل عدمه رأساً فى مرحلة التأمل والتحقيق وانما الاشكال يقوى فى كلالة الابوينى فان مقتضى قاعدة القوة والضعف هو تقدم الابوينى على الامى ايضاً من جهة ثبوت نسبة الامومة فيه ايضاً مع شيء زائد وهو نسبة الابوة بخلافه الامى فانه يشمل على نسبة الامومة لاغير مع انه لم يقدم عليه كما لايخفى .

وبالجملة ان الابوينى يقدم على الابى للنص والقاعدة ولاجل تكرر النسبة فيه دون الابى وحده فاذا قدم على الابى فلابد ان يكون تقديمه على الامى بطريق اولى بواسطة ان علقة الابى اقوى من علقة الامى فح اذا تقدم الابوينى على الابى الذى علقته اقوى من علقة الامى فتقدمه على الامى يكون بطريق اولى مع انه لم يقدم عليه فيرد الاشكال وحاصل الاشكال ان الابوينى لابد ان يقدم على الامى ايضاً لاجل الجهة التى ذكرت فى خصوص تقدمه على الابى مع انه لم يقدم عليه فنقول ان الابى والامى وان كانا متحدين ذاتاً وصنفاً ولكن مختلفين فى النسبة ولذالم يلاحظ فيها القوة والضعف الذى عدم ملاحظة اثر من آثار الاختلاف .

و قد ذكرنا سابقاً ان الاختلاف تارة يكون باختلاف الذاتى كما فى الانواع و اخرى فى الصنف كما فى الاخوة والاجداد و ثالثة فى النسبة كما فى الاب والام فان الاب والام وان كانا متحدين ذاتاً ولكن يختلفان نسبةً ولذا

لم يلاحظ فيهما القوة والضعف الذين هما اثر من آثار الاتحاد يعنى ان ملاحظة القوة والضعف يكون فى المتحدين من جميع الجهات لا فى المختلفين ولو كان اختلافهما فى النسبة كالاب والام فعدم ملاحظة القوة والضعف فيهما مع انهما متحدان ذاتاً وصنفاً لاجل اختلافهما فى النسبة فكما لم يلاحظ فيهما القوة والضعف لما ذكر فكذا من ينزل منزلتهما كالابى والامى و اما الابوينى فيقدم على الابى لاجل ورود النص على التقديم ولكن جهة معلومة و هو تكرر النسبة فى الابوينى دون الابى فح يقدم هو على الابى بلا اشكال فى ذالك و انما الاشكال فى عدم تقدم الابوينى على الامى مع ان الامى مشتمل على علقة الامومة لاغير ولكن الابوينى مشتمل على علقة الامومة مع شىء زائد وهو علقة الابوة فح يكون النسبة فى الابوينى متكررة دون الامى فعلى هذا لابد ان تقدم الابوينى على الامى بواسطة تكرر النسبة الذى هو كان سبباً لتقدمه على الابى فذالك حاصل الاشكال ولكن نقول اما الابوينى والابى .

فالكلام فى ذالك هو ان الابوينى يقدم على الابى مع قطع النظر عن النص ايضاً لانه لولم يقدم لايخلوا من انهما امايرثان معاً بالسوية اوبالتفاوت نظير للذكر مثل حظ الانثيين اولا يرث احدهما بل يرث الابوينى دون الابى او بالعكس ومعلوم ان ذالك من جهة الترديد بالدوران لايخلوا من تلك الشقوق الاربعة لاغير فح يقال اما الاول اى ارثهما معاً وبالسوية فليس بصحيح لان الابوينى زيادة عن الابى مشتمل على علقة الامومة ونسبتهما فح ان علقة الامومة اما ان يكون لها اثر فيه اولا وان لم يكن لها اثر فيلزم ان لايكون لها ايضاً اثر فى طرف كلا لة الامى ايضاً مع ان ذالك بديهى الفساد فلا بدان يكون لها اثر وقيل ان لها اثر فى حد نفسها ولكن ليس اثر فى ذالك المورد فنقول يلزم ح تخلف المعلول عن العلة فلامحالة يكون لها اثر فح لم يعقل التسوية فى ارثهما واما الثانى فليس بصحيح

ايضاً لان التفاوت يكون فيهما ان يكون الشيئان متحدين من جميع الجهات لكن بسبب عروض وصف خارجي حصل التفاوت كما في اولاد الذكور والاناث فانهما متحدان ذاتاً و صنفاً و نسبةً ولكن بملاحظة وصف الذي هو الذكورية الواجد له الذكر دون الانثى جعل الشارع بينهما تفاوتاً لا تقدماً بخلافه ما نحن فيه فانه وان كانا متحدين من حيث ذات العلقة ولكن مختلفين من حيث قوة العلقة و ضعفها و من ثم يلاحظ القوة والضعف الذي هو يورث التقديم لا التفاوت و اما الرابع اي تقديم الابي على الابويني فليس بصحيح ايضاً بواسطة لزوم ترجيح المرجوح على الراجح وتفضيل المفضول على الفاضل و ذالك غير معقول فتعين الثالث فح ثبت المطلوب اي تقدم الابويني على الابي لما ذكر مضافاً الى النصوص الدالة عليه كما لايخفى فلا اشكال في ذالك .

و انما الاشكال في عدم تقدم الابويني على الامي مع ان الاولى تقدمه عليه لان تقدم الابويني على الامي مع ان علقة الابي اقوى من علقة الامومة يورث تقدم الابويني على الامي بطريق الاولى لما ذكرنا في جهة تقدم الابويني على الابي مع انه لم يقدم على الامي فح نقول في حل الاشكال ان الابويني مشتمل على علقتين احداهما الابوة والاخرى الامومة فح ان هاتين الجهتين اي العلقتين اما ان تؤثران هما معاً اي بان يكون اثرهما برزخاً بان يكون نصيب الابويني هو نصف نصيب الاب والام لان نصيب الاب هو الثلثان ونصيب الام هو الثلث فنصفهما يكون هو نصف التركة و اما ان تؤثران استقلالاً بمعنى كون الامومة مضمحلة في جنب الابوة و اما يؤثر علقة الابوة دون الامومة و اما بالعكس فلا يخلوا ذالك من حيث الترديد بالدوران من تلك الشقوق المذكورة فنقول اما الاول اي تأثرهما معاً بمعنى البرزخ و ان كان معقولا ولكن لم يرد شرعاً فعدم صحة يكون بديهياً واما الثاني اي الاستقلال فليس بصحيح لكونه غير معقول ولو سلم فيلزم كون الشخص

الواحد ذا فرضين و غير ذى فرض لان الاب ليس له الفرض و الام لها الفرض فح يكون الابوينى بناء على الاستقلال الاثر ذافرض و غيره وهذا مما لايخفى فساده واما الرابع ليس بصحيح لاجل ترجيح الضعيف وتقديمه على القوى فتعين الثالث يعنى ان المؤثر هو علقة الابوة بواسطة كونها قوية لاالامومة لانها يكون فى جنبها مضمحلة ومعدومة لضعفها فح يكون الابوينى بمنزلة الابى الذى يجتمع هو مع الامى لما مر من ان الابى والامى و ان كانا متحدين صنفاً فلابد من ان يلاحظ فيهما القوة والضعف ولكن مختلفتين نسبة فلذا لم يلاحظ فيهما القوة والضعف و ان يلاحظ حفظ الدرجات بواسطة اتحادهما صنفاً فلاجل اتحادهما من جهة واختلافهما من جهة اخرى لاحظ الشارع اثر الاتحاد والاختلاف كليهما معاً فح قول المشهور بان الدرجات تحفظ فيهما والقوة والضعف لم يلاحظ يكون سرّه وجهته هوما ذكرنا آنفاً فح يكون قول المشهور حقاً وصحيحاً فعلى قولهم لايرث اولاد كلالة الابوينى او الابى مع الاخ الامى وبالعكس و اما قول فضل بن شاذان بان الابى والامى صنفان مختلفان و من ثم لايلاحظ فيهما القوة والضعف وحفظ الدرجاة ففساده ظهر مما ذكرنا فتأمل .

ثم نسب المشهور اليه بانه يقول بارث ابن كلالة الابوينى مع اخ الامى ثم عللوا ان ذالك لاجل اجتماع السببين فيه فيكون مشاركاً مع الاخ الامى ثم اوردوا هذا التعليل بان هذا التعليل ليس بصحح لان كثيرة الاسباب فى اجتماعها يكون مؤثراً مع التساوى فى الدرجة لامع التفاوت كما فى المثال فان ابن الاخ الابوينى متأخر من حيث الرتبة والدرجة عن الاخ ولو كان امياً فح كيف ينفع تعدد السببين واجتماعهما فى الارث مع الاخ الامى وعلى ان مقتضى التعليل المذكور هو انحصار ذالك فى مورد المثال الماضى مع انه صرّح بان ابن الاخ الابى ايضاً يرث مع الاخ الامى و قد تعلم ان ليس فيه اجتماع السببين و من هذا يظهر ان

طريق خياله ليس ماذكره من التعليل المتقدم بل هو اختلاف الصنفى كما مر سابقاً من ان الفضل ره قال ان الاخوة الابوينى والابى مع اخوة الامى صنفان مختلفان وح لم يحفظ الدرجات بينهما ومن ثم التزم على ترتب آثار الاختلاف الذى من جملتها هو عدم حفظ الدرجات بحيث يتفرع عليه ارث ابن الاخ الابوينى او الابى مع وجود الاخ الامى .

ثم اورد عليه صاحب الجواهر بانه لو تم مبنى ما ذكره فضل بن شاذان من الفروغ فلابد ان لايحجب اخ الابى اولاد الاخ الامى مع انه ليس كذالك لما حكى عنه التصريح باقربية الاخ الابى ببطن و قرابتهما من جهة واحدة بخلاف ذالك اولاد الاخ الامى والحال ان الفرق بين طرفى الاب والام غير واضح وبان المفهوم من اللغة والعرف هو اتحاد الاخوة صنفاً سواء كان الاخ ابياً او امياً اوهما معاً فيكون قوله مخالفاً للغة والعرف بل ان النص الصحيح يدل على ان الاخوة صنف واحد و ان الاقرب منهم يمنع الابعد سواء اتحدت الجهة ام اختلفت كما قال فى المسالك بل قد سمعت فى الرواية الصادق عليه السلام يدل على ان السابق احق بميراث قريبه فيما اذا التفت القرابات كما فى رواية يونس فيفهم من قوله عليه السلام ان الاخ لكونه سابقاً عن اولاد الاخ احق بميراث القريب وكذا المحكى فى فقه الرضا من ترك اه ولكن لايخفى للمتأمل عدم ورود اعتراضات ص ج عليه اما الاول فبعدم صحة ماحكى عنه التصريح بذالك لانا كما نظرنا الى فروع الكافى ولم نجد كلام فضل ره بما يقرره ص ج بل الموجود لنا هو خلاف ما قرره كما لايخفى على من راجع الى الكافى فح يندفع الاعتراض الاول وكذا الاعتراض الثانى لان اللغة لم ينص على كونهم صنفاً واحداً غاية الامر ان المفهوم منها هو معنى الاخ فتأمل واما الثالث فلا معنى له اولا بان النص الدال على اتحاد الاخوة صنفاً كما نسب الى المسالك لم يصل الينا ولم نجده ولو سلم لعل الاشارة الى

صنف دفع الاعتراض لان اللغة والعرف يشهدان على الاتحاد صنفاً كما لايخفى فليس وظيفة النص هو بيان الموضوعات بل بيان الاحكام و ثانياً ان الاقرب منهم يمنع الابعد فرع الاتحاد فلابد ان يثبت اولا اتحادهم الصنفى ثم يتفرع عليه ذالك و هو كما ترى و ح يندفع الاعتراض الرابع و نحوه و هو قوله سمعت قول الصادق عليه السلام على احقية السابق اه ووجه الاندفاع هو ما ذكرنا آنفاً من ان احقية السابق و تمانع الاقرب منهم الابعد و نحو ذالك كله فرع القول باتحاد الاخوة صنفاً مع ان المعترض عليه قال باختلاف الاخوة صنفاً فاذا عرفت ذالك فتعلم عدم ورود اعتراضه ره على فضل بن شاذان ره فافهم.

فظهر مما ذكرنا ان الابوينى لا يقدم على الامى لما ذكرنا آنفاً ثم لا كلام فى عدم الرد على كلالة الامى فى صورة اجتماعه مع كلالة الابوينى فيما لو كانت التركة زائدة عن السهام يعنى ان كلالة الابوينى اجتمع مع الامى والحال ان التركة زائدة عن سهامها فهل الزايد ح يرد على الابوينى اوعلى كليهما فيه خلاف قال الحسن وابن عقيل كلاهما على الثانى بالنسبة اى بنسبة سهامهم بمقتضى قاعدة العدل والانصاف والمشهور قالوا بالرد على الابوينى لاغير بمقتضى النص الوارد فى ذالك ولذا لايعمل بقاعدة العدل لان القاعدة جريانها والعمل بها فيمالم يرد النص على خلافها فح ليس الكلام فى الرد عليه دون الامى لاجل النص كمالايخفى .

وانما الكلام فى الرد فى صورة اجتماع كلالة الابى مع الامى بان الزيادة عن سهامهما هل يرد عليهما او على الابى قال جماعة ومنهم المحقق بالرد على كليهما بمقتضى قاعدة العدل والانصاف مضافاً الى اتحادهما فى جهة القرابة التى هى الاخوة والدرجة والرتبة فح ليس الترجيح فى الرد على الابى دون الامى فلابد من الرد عليهما لما عرفت و رواية فضّال وان تدل على الرد الى الابى دون الامى

ولكنها ضعيفة بالفطحية فان الفضّال فطحى فيكون العمل بما يقتضيه القاعده وقال جماعة اخرى بالردعلى الابى دون الامى لرواية فضّال الدالة على ذالك نصاً فهى نص فى ذالك فح كيف يعمل على المقتضى القاعدة التى لم تنهض قبال النص والقول بضعفها بالفطحية كما عن الجماعة ليس بصحيح بواسطة ان ذالك موقوف على الرجوع الى الاصول بان المعتبر فى الراوى هل هو كونه اثناعشرية مع الزيادة بالعدالة ام لابل يكفى الوثاقة مط ولو كان غير اثنى عشرية فالمحقق فيه هو كفاية الوثاقة فى قوله ولو كان زيدية ونحوه نعم بناء على القول لعدم كفاية الوثاقة لا يعمل على نص الفضّال بل يعمل على مقتضى القاعدة فاذا كفى امر الوثاقة فى الراوى من دون اعتبار كونه اثنى عشرية فضلا عن العدالة كما لايخفى على من راجع الى الاصول فيعمل على رواية الفضّال الدالة على الردالى ابن الاخ الابى دون الامى فكونها فى خصوص ابن الاخ بواسطة ان الفروع تابع للاصول فح لابأس فى ورودها فى خصوص ابناء الاخ مع ان الكلام فى نفس الكلالة يعنى الاخوة والاخواة .

وبالجملة ان الدليل على القول الثانى مضافاً الى رواية الفضّال هو الروايات المتعددة التى سيأتى ذكرها عن قريب انشاءالله تعالى و هى روايات عديدة تدل على كون المردود لطرف الابى دون الامى وعلى كون النقص على الابى دون الامى و من جملة هذه الروايات هى رواية محمدبن يعقوب عن بكيربن اعين التى استدل و علّل فيها المعصوم عليه السلام بتعليلين احدهما الاعتبارى و هو قوله لان السهام لا تعول والاخر هو الآيتين احديهما قوله تعالى **وان كانت واحدة فلها السدس** و ان كانوا اكثر من ذالك فهم شركاء فى الثلث والاخرى هو قوله تعالى فى آخر سورة النساء الى **وله اخت فلهما نصف ماترك** و ان كانوا اخوة رجالا ونساءً فللذكر مثل حظ الانثيين فهم الذين يزدادون و ينقصون .

و بالجملة ان التعليل الاول اى لان السهام لا تعول ليس بصحيح لان مورده ليس محل العول لان العول يجيء فيما ان يكون الوارث ذا فرض وهنا ليس كذالك فلعله اشتباه من الراوى فان مورد ذيل الرواية فتقديمه اشتباه كما لا يخفى.

ولكن الكلام بعد ذالك فى بيان كيفية الاستدلال له عليه السلام بالآيتين بانهما كيف تدلان على ورود النقص على كلالة الابى او الابوينى دون الامى و على رد الزيادة الى الاولين دون الثانى اى كلالة الامى فنقول بقوله تعالى فى بيان كيفية الاستدلال بالاية وجوهاً عديدة .

منها ان التحديد بحدين احدهما فى طرف النقصان والآخر فى الزيادة كما فى كلالة الامى والابى كليهما ظاهر فى معناه الحقيقى اى عدم النقصان وعدم الزيادة عن هذين الحدين للزيادة والنقصان الا ان يرد تصرف آخر من المحدد على خلافه فح لا يكون المراد من التحديد هو الحقيقى بل ما يقتضيه تصرف الثانى كما فى كلالة الامى التى جعل الشارع لها حدين احدهما السدس فى طرف النقيصة والآخر الثلث فى طرف الزيادة من دون صدور تصرف آخر عنه عليه السلام فى ذالك الموارد فيكون التحديد ح ظاهراً فى معناه الحقيقى يعنى ان الامى لا يكون لها النقص عن السدس ولا الزيادة عن الثلث وكما فى كلالة الابوينى او الابى فانه جعل فيها ايضاً حدين الا انه تصرف هنا تصرفاً آخر وهو ورود النقص عليها وكون الزيادة لها فح يكون التحديد هنا مما لابد منه كالشق الاول .

و منها ان الامر بعد جعله التحديد و اثباته اما ان يكون هو الابقاء اى التحديد فى محله و اما ان يكون هو الالغاء والالقاء يعنى ان المحدد بعد جعله التحديد تارة لا يتصرف فيه تصرفاً آخر بان ابقاه فى مورد المجعول فيه واخرى لا يكون كذالك بل يتصرف فيه ويلغوه بحيث يكون بمنزلة العدم كما فى كلالة الامى والابى فان الشارع حدد فى امى حدين بحيث لم يتصرف فيه امر آخر ولم يلغوه

بل الحدان باقيان فى حالهما فى جميع الاحوال من الانفراد و الاجتماع مع المذكر و نحوه كمالايخفى بخلافه الابى فانه الغاه فيه كما قال ان كلالة الابى مع الاجتماع بالمذكر يكون لها السهم من باب للذكر مثل حظ الانثيين وهكذا فيعلم من ذالك ان التحديد فى الامى اهم ومما لابد منه بحيث لايزاد ولا ينقص عنه بخلافه الابى والابوينى فان التحديد فيه ليس مما لابد منه بواسطة الالغاء بحيث يزداد وينقص كما فرع فى الرواية لذكره قوله فهم الذين يزدادون و ينقصون فى ذيل الاية المذكورة فيها .

ومنها ان الترتب الطبيعى بين الموضوع واحكامه وآثاره يقتضى التكلم فى احكام الموضوع بعد تحققه وبعد الفراغ عنه فح ان الوفاق الترتيبى فى قوله تعالى فان كانوا اكثر من ذالك فهم شركاء فى الثلث هو جعل لفظ الثلث هنا بان قيل فلهم الثلث ركناً و عمدةً فى الكلام لماذكرنا ان بيان الاحكام بعد تحقق الموضوع ومعلوم ان كون الثلث لهم عبارة عن الموضوع مع انه جعل هنا لفظ شركاء عمدةً و مقصوداً بحيث جعل الثلث متعلقاً له بفى و فضلةً والحال انهم شركاء من جملة الاحكام الموضوع الذى تحققه و ثبوته لابد ان يكون اولاً و هنا ليس كذالك فلا محالة من ان يكون لذالك التعبير نكتة وجهة و هى عبارة من ان الموضوع كأنه مفروغ عنه بحيث لاريب فى تحققه و لذا بين احكامه و قال فهم شركاء فيه بواسطة وضوح الفرق بين قول القائل للفقراء خمسة دراهم و بين قوله فهم شركاء فيها لان المفهوم من الاول هو اثبات الحق وجعله من جهة كون الدراهم محمولاً للكلام ومعلوم ان المحمول فى الكلام ركن وعمدة و واقع فى مورد اصل الجعل والاثبات بخلافه الثانى فان مفهومه هو بيان الاحكام يعنى الشركة من حيث ان اصل الجعل والاثبات مفروغ عنه بحيث لايكادان يتبدل ويتغير كمالايخفى بخلاف ذالك الابى والابوينى فان التعبير فيهما بلهما النصف او الثلثان يفيد اصل الاثبات وجعل الحق بحيث عدم كونه مفروغاً عنه ممالاريب فيه وعدم كونه اهم وممالابد

منه بحيث ان لايتغير و يتبدل كالامى ثم لاتنافى فى التعبير بلفظ شركاء الذى هو اعم من التساوى والتفاوت مع ان التفاوت فى التقسيم فيما بين كلالة الامى لايكاد ان يتحقق كمالايخفى فالاولى هوالتعبير بلفظ التساوى ومايشتق منه حتى يكون نصّاً فى ذالك لانانقول ان شركاء وان كان اعماً من حيث التساوى وعدمه لكن انصراف اطلاقه الى افادة التساوى ظاهراً ويمكن ان يقال والقائل به الاحقر الفانى عبدالرحيم الزنجانى كماذكرت فى مجلس الدرس فلم يقبله الاستادولكن صدقنى بعض الفضلاء من الاصدقاء فعليك بالتأمل حتى ينكشف حقيقة الحال وصدقية المقال ان التعبير بلفظ التساوى و ان كان حسناً من جهة كونه نصّاً فى افادة المساواة ولكن لايفيد ذى الحقية لهم لكونه اعم منه ومن غيره بخلافه لفظ شركاء فانه يفيد ذى حقية كلا واحد من المتشاركين ولذا عبر بذالك فتأمل .

و منها ان اعتبار لفظ شركاء فى الكلام مع ان الشركة يستفاد من التعدد بالبداهة لابد من ان يكون لاجل نكتة وجهة والا فيكون اعتباره و ذكره كذكر البداهة الذى ليس له ثمرة وفائدة بواسطة عدم المعنى لتوضيح الواضحات كما لايخفى وصدور مثل ذالك عن الحكيم قبيح غاية القبح فح لامحالة لان يكون لذكره نكتة وهى عبارة من الانحصار والاختصاص يعنى انه لولم يكن ذكر شركاء لما يعلم انحصار كلالة الامى بالثلث بحيث لايكون لها الزايد عنه بل الزايد عن السهام يكون بغيرها فاذا ذكر فى الكلام كما فى الآية فيفيد الانحصار واختصاصهم بالثلث لا غير فذكره ح لايكون خالياً من الثمرة فهذه الوجود المذكورة التى سمعتها تدل على كيفية الاستدلال و طريقة على ما نحن فيه بالآيات المتقدمة كما فى الرواية ولكن يمكن ان يقال و قائله الاحقر عبدالرحيم الزنجانى على ما ذكرته فى الدرس الاستاد فعليك بالتأمل ما فى الفرق بين كلمات الاستاد و بين ما ذكرت فى مورد ان يمكن من دون ملاحظة التعصب بان ذكر شركاء فى الآية

لالاجل الانحصار ونفي الغير كماعرفت بل لاجل افادة التساوي لسهام كلالات الامي بقرينة التقابل بين الآيتين الدالتين على اثبات السهام لكلالات الامي والابي من جهة ان قوله تعالى وان كان رجالاً ونساءً فللذكر مثل حظ الانثيين يفيد التفاوت فيما بين كلالات المنتسبة الى الاب فبقرينة المقابلة بذالك يفيد قوله تعالى في خصوص كلالة الامي وان كانوا اكثر من ذالك فهم شركاء في الثلث التساوي بينهم كمالايخفى فتأمل .

وبالجملة ان الاخبار تدل على عدم رد الزيادة الى كلالة الامي بل الى كلالة الابي كما استدل الامام عليه السلام على ذالك في بعضها بالآيات المتقدمة وعرفت جهة استدلاله عليه السلام فتعلم بعد ذالك كله عدم الرد على الامي بل الى غيره هذا كله في خصوص نفس الكلالة .

واما اولاد الكلالة التي هي عبارة عن الاخوة والاخواة فاعلم ان اولاد الاخوة والاخواة غير اولاد الاولاد فان اولاد الاولاد عنوان مستقل بحيث يرثون بالاستقلال من دون التبعية لابائهم الذي هم الاولاد بلاواسطة فاولاد الاولاد داخل في العنوان الذي هو الولدية ولو بواسطة عديدة كثيره ولذا يجرى عليهم احكام الاولاد بلاواسطة من الحاجبية ونحوها بخلافه اولاد الاولاد اى الاخوة والاخواة فان ارثهم لاجل التنزيل مقام الاخ والاخت بدليل قوله كل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجربه فلولا ادلة التنزيل لما كان اولاد الاخوة والاخواة وارثاً بواسطة عدم التسمية لهم في كتاب الله كما لايخفى .

فيعلم من ذالك ان ارثهم من باب التنزيل و من باب كونهم تابعاً للاخ والاخت افظهر الفرق بينهم وبين اولاد الاولاد بان اولاد الاولاد عنوان مستقل من دون تنزيلهم مقام آبائهم وامهاتهم لاجل اطلاق الولدية هي عنوان الارث في الاولاد بلاواسطة على الاولاد مع تحقيقاً فح يدخلون اولاد الاولاد في العنوان

استقلالاً و من ثم يجرى عليهم الاحكام الثابتة شرعاً للاولاد بلاواسطة من كونهم حاجباً لآبائهم و امهاتهم و نحو ذالك بخلافه اولادالاخ والاخت فانهم ليسوا بعنوان مستقل فى الارث بواسطة عدم اطلاق الاخوة التى هى العنوان فى ارث الاخوة والاخواة على اولادهم ولذا لا يجرى عليهم احكام الاخوة والاخواة من كونهم حاجباً للام و نحوه كما قال السيد مرتضى ره ومن تبعه بذالك فانه قال بان اولادالاولاد ارثهم بواسطة دخولهم فى العنوان بخلافه اولادالاخوة والاخواة فانهم يرثون من باب التنزيل كما سمعت آنفاً فح يرث ابن البنت وبنت الابن اثلاثاً فيكون للابن الثلثان و للبنت الثلث نظير اصلهما لاجل الاستقلال فى العنوان ولكن يرث اولادالاخ والاخت ارث من يتقرب به لما ذكرنا من تنزيلهم مقام الاصول وكونهم تابعاً للاصول فبناءً على قول السيد كما هو المختار ايضاً ظهر الفرق بين اولادالاولاد و بين اولادالاخوة والاخواة و بين احكامها وفروعاتها ضرورة لزوم تغاير فروعاتهما بعدالقول بتغايرهما فى اصل وراثتهما ولكن العجب من ابن شاذان ره فانه قال بالفرق بينهما نظير السيد ولكن مع ذالك لم يلتزم على مقتضى الفرق فى الفروعات والاحكام لانه قال بان ابن البنت و بنت الابن يرثان اثلاثاً بحيث يكون الثلثان لبنت الابن والباقى لابن البنت كما يظهر من كلماته فى الكافى و لابد لمن قال بالفرق بين اولادالاولاد و بين اولادالاخوة فى عنوان وراثتهما ان يقول بالفرق فى المتفرع عليهما ايضاً كما لايخفى فكيف كان ظهر مما تقدم ان اولادالاخوة والاخواة يقوم مقامهم وينزل منزلتهم بواسطة الادلة التنزيلية الدالة عليه بحيث لولاها لما كان الاولاد وارثاً بلاكلام فى ذالك.

وانما الكلام فى كيفية القيام والتنزيل لان التنزيل تارة يكون فى اصل الوراثة واخرى فى كيفية الارث و ثالثة فى الاعداد اى اعداد المورث وبعبارة اخرى ان قيام اولادالاخ والاخت مقامهم فى الارث هل يكون من جميع الجهات

ام لا بل يكفى ولو فى بعض الجهات المذكورة والمشهور قالوا بقيامهم مقام الاخوة والاخواة فى جميع الجهات مط حتى الاعداد ايضاً كما فى مورد كان لزيد ثلاثة اخوة ثم يموت ذالك الاخوة فبقى عنهم ستة اولاد بان يبقى لاحدهم واحد و للاخر اثنان ولثالثهم ثلاثة اولاد فح بناء على المشهور يرث ذالك اولاد الست عن عمهم الذى هو زيد اثلاثاً لاجل كونهم تابعاً لآبائهم الذى اعدادهم ثلاثة ولكن لايخفى ان قول المشهور محل نظر من جهة ان الخصوصية تارة يكون من باب الاتفاق من دون مدخليتها فى الحكم و اخرى لم يكن كذالك بل يكون لها مدخلية فى حكمية الحكم بحيث لو لم يتحقق ذالك الخصوصية لتغير الحكم و زال عن موضوعه .

و اذا عرفت ذالك فتعلم ان الاعداد ليست من الخصوصيات التى لها مدخل فى تحقق الحكم بل من جملة الاتفاقيات فكيف يجوز ان يقال ان تنزيل الاولاد مقام الاخوة والاخواة من جميع الجهات حتى الاعداد ايضاً وايضاً لو صح ما قاله المشهور فيترتب عليه امر غير معقول لان صحة قولهم مبنى على ارث اولاد الاخوة عن نفس الاخوة بان يفرض الاخوة التى مات قبلا احياء ثم يفرض موتهم حتى يرث عنهم اولادهم مع ان الفرض هو ارث اولاد الاخوة عن عمهم لاعن نفس الاخوة التى فرضهم مع اولادهم داخل فى فرض الآباء و الاولاد عنواناً فاذا كان الامر كذالك فتعلم ان فرض الميت حياً حتى يكون مورثاً امر غير معقول فالمعلق عليه ايضاً غير معقول مع كونه خلاف الفرض كما عرفت .

فالمسلم من التنزيل هو تنزيلهم مقام الاخ والاخت فى اصل الارث و كيفية سهامه وح يقسم المال بين الوراث ستة اسداساً بمعنى يكون لكل واحد منهم سدساً كما فى المثال المتقدم ذكره لان الوارث هنا ستة والحاصل ان

المشهور حكموا بقيام اولادالاخوة و الاخواة مقامهم فى اصل الوراثة و كيفيته و مقدارها يعنى الاعداد فان المقدار عبارة عن الاعداد و فيه ان القيام مقامهم فى اصل الوراثة مسلم ولكن الاخيرين محل نظر من جهة ان القيام مقامهم فيها ايضاً يورث كون الاولاد وارثاً عن نفس الاخوة بعد فرضهم احياء ثم امواتاً مع ان الفرض ومحل الكلام هو ارث الاولاد عن عمهم لاعن الاخوة الذين هم الآباء بالنسبة لهم و الا لتغير العنوان فيدخل فى عنوان الولدية والوالدية الذى ليس هو محل التنازع والتشاجر لانه لايكون ح تنزيلاً بل تحقيقاً مع ان كلامنا فى التنزيل فح الحكم بقيام اولادالاخوة مقام الاخوة على الاطلاق كما عن المشهور محل النظر كما عرفت .

فالمتجه ح هو التفصيل فيما بين الموارد بان يقال ان الحكم من الشارع يصدر لموضوع تارة بملاحظة خصوصية وجهة فى ذالك الموضوع بحيث ان يكون لهذه الخصوصية والجهة مدخل فى ورود الحكم لذالك الموضوع واخرى لم يكن كذالك بل الحكم ورد للموضوع من دون تصرف آخر من الشارع من حيث جعل الخصوصية والجهة فى ورود الحكم عليه وبعبارة اخرى ان الشارع تارة يتصرف تصرفاً آخر زيادة عن اصل الحكم كما فى الاخت الواحدة فانه جعل لها النصف بقيد خصوصية الوحدة فيها فكانه ﷺ جعل لها حكماً الذى هو النصف مع تصرف آخر و هو اخذ الخصوصية التى هى الوحدة فى الحكم و كذا الاختان و نحوهما و اخرى لم يتصرف تصرفاً آخر زيادة عن اصل الحكم بل جعل للموضوع حكماً من دون اخذ الخصوصية فى ذالك و الخصوصيات الموجودة فى الموضوع وجدت من باب الاتفاق كما فى المثال المتقدم ذكره فى الصحيفة السابقة و هو كون الوارث ثلاثة اخوة ثم ماتوا و قد بقى منهم ست اولاد كما مر ومعلوم ان العدد فى ذالك ليس قيداً للحكم بل وقع من باب الاتفاق

بخلافه الاخت الواحدة فان العدد فيه قيد و خصوصية فى حكمها فظهر من ذالك الفرق فيما بين الموارد هو فساد الحكم بقيام الاولاد مقام الاخوة على الاطلاق و كذا القيام مقامهم فى كيفية الارث اى التقسيم على الاطلاق بل لابد ان ينظر الى الموارد حتى يعلم حقيقة الحال .

و معلوم ان الموارد مختلفة فان الشارع فى بعضها ايضاً جعل الحكم للموضوع بنفسه بحيث لايتغير حكمه بالاختلاف و التعدد كما فى كلالة الامى فانه عليه السلام جعل لها السدس بقيد الوحدة و جعل لها الثلث بقيد التعدد بمعنى فى اصل جعله الحكم لها اخذ الخصوصية المذكورة و فى التقسيم ايضاً خصوصية اخذ بحيث حكم بالتساوى ولو كان بعدد كلالة الامى ايضاً او ازيد ذكوراً كانوا و اناثاً او مختلفين و معلوم ان الاختلاف فى الذكورية والانوثية لايوجب تغيير الحكم بواسطة الخصوصية الملحوظة فى ذالك و فى بعضها الاخر لم يكن كذالك كما فى الابوينى او الابى فبعد ذالك تقول ان الصحيح هو القيام مقام الاخوة مط حتى فى الكيفية والمقدار فيما اذا لوحظ خصوصية فى حكم الموضوع و فى التقسيم كما مر و اما فيما لم يلاحظ فيه الخصوصية فى مقام جعل الحكم و التقسيم فلا يقوم مقامهم مط بل القيام مقامهم ح فى اصل الارث كما لايخفى ذالك ان تقرر ذالك المطلب فى اسلوب آخر و هو ان مقتضى ادلة التنزيل اى تنزيل موضوع فى منزل موضوع آخر هو القيام و التنزيل مقام آخر من جميع الجهات التى لها خصوصية فى موضوعية الموضوع للحكم سواء كانت الخصوصيات متعددة ام واحدة و اما الخصوصيات التى و جدت و نشأت من الموارد بحيث لم يكن موجباً لتغير الحكم بزوالها فلا اى لايكون القيام مقام الاخوة من حيث تلك الخصوصيات بل يكون لاصل الحكم فيما لم يكن للموضوع خصوصية ملحوظة فى مقام الجعل اى جعل الحكم له كما فى الاخوة الثلاثة فصاعداً او

فى الخصوصية ايضاً فيما تلاحظ الخصوصية فى مقام جعل الحكم كما فى الاخت الواحدة و الاختان الابى و بالجملة ان المقتضى التنزيل هو هو فى جميع الجهات حتى يجىء دليل من الخارج باستثناء بعض الجهات بان يدل ان التنزيل منزلة فى هذه الجهة دون الاخرى كما لايخفى فتأمل حداً .

والحاصل ان ظاهر المشهور هو قيام اعقاب مقام الاخوة مط حتى فى الاعداد ايضاً كما مر ولكن قلنا ان قولهم بذالك على الاطلاق محل خدشة لما ذكرنا آنفاً والمتجه ح هو التفصيل بان يقال ان الاعداد و ساير الخصوصيات الاخر اما ان يكون له مدخل فى موضوع الحكم بحيث ان يكون تغيره موجباً لتغير الحكم كما فى الاخت والاختان و نحوهما فان العدد فى الاخت له مدخل فى موضوع الحكم و ثبوته الذى هو النصف لهما بحيث لو لم يكن ذالك لما كان الحكم ايضاً و اما ان لايكون له مدخل فيه بل نشأ الاعداد و الخصوصيات الاخر من الموارد و وجدت من باب الاتفاق لكون الاخوة ثلاثة الى آخر ماذكرناه سابقاً وكذا خصوصية الآخر غير الاعداد مختلفة بانها تارة تكون من باب الاتفاق من دون المدخلية لها فى موضوع الحكم حتى يتغير الحكم وجوداً و عدماً بتغيرها كالذكورية والانوثية فى الكلالة الامى لانه معلوم ان الحكم فى الامى لايتغير باختلاف الذكورية و الانوثية و اما تعدد كلالة الامى و وحدتها على خلاف ذالك فانهما يوجب تغير الحكم بتغيرهما بواسطة مدخليتهما فى موضوع الحكم و اخرى تكون لها المدخلية فى موضوع الحكم بحيث يتغير الحكم باختلافهما كالذكورية و الانوثية فى الكلالة الابوينى او الابى فاذا عرفت ذالك فتعلم ان قيام اولاد الاخوة مقامهم لايكون من جميع الجهات فى تمام الموارد بل بعض الموارد بمعنى ان كان للخصوصيات والاعداد مدخل فى موضوع الحكم فيكون قيام الاعقاب ح مقام آبائهم فى جميع الجهات والا فلا كما تقدم هذا

كله فى احكام الطبقة الثانية .

فبقى الكلام فى الطبقة الثالثة و اعلم ان اهالى هذه الطبقة الثالثة هم الاعمام والعمات واولادهما والاخوال والخالات واولادهما بلا كلام فى ذالك كما سيأتى تفصيلها انشاءالله .

و انما الكلام فى تأخيرهم عن الاخوة والاجداد بمعنى ما الجهة فى ان جعل الاخوة والاجداد مقدماً عنهم من حيث كونهم فى المرتبة الثانية والاعمام وامثاله مؤخراً من حيث كونهم فى المرتبة الثالثة فيقال ان السبب لذالك هو ملاحظة القرب والبعد بواسطة ان نسبة الاخوة والاجداد الى الميت اقرب من نسبة الاعمام والعمات واخواتهما اليه وان الاخوة عبارة عن ولد ابى الميت بخلافه الاعمام و نحوه فانه عبارة عن اخ اب الميت واخته ضرورة ان نسبتهما الى الميت متفاوت قرباً وبعداً وكذا الاجداد فانه الاب مع الواسطة للميت بخلافه الاعمام والعمات ونحوهما فان نسبة ذالك الى الميت بواسطة الاجداد من جهة كون الاعمام ونحوه اولاداً للاجداد .

و معلوم ان الاب مقدم على ولده درجةً ورتبةً فيكون نسبة الاجداد اقرب الى الميت عن نسبة الاعمام و نحوه الذى هو الاولاد للاجداد فبملاحظة ذالك القرب والبعد فيما بين نسبة هؤلاء جعل الاخوة والاجداد من المرتبة الثانية والاعمام وامثاله من المرتبة الثالثة كما لايخفى ولذا يظهر فساد قول من قال باجتماع الخال مع الجد فى ميراث الميت والقائل هو ابن شاذان ره على مانسب اليه ان كان تلك النسبة صحيحة فى الواقع كما عن بعض نسب اجتماع الخال مع الجد الى الفضل ره الا ان الشهيد ره قال فى الدروس انى لم اجد فى كلمات ابن شاذان ما يدل على ذالك فكيف كان ان كانت هذه النسبة صحيحةً فقوله فاسد من جهة لزوم كون الاقرب اقرب وغير اقرب والابعد ابعد وغير ابعد وهو كما ترى

والا فلامشاحة ح ولكن قال يونس باجتماع ابن العم من الاخ ثم علل بان العم و ابن الاخ مشتركان فى نسبتهما الى الميت بثلاثة بطون يعنى كما ان بين الميت وابن الاخ ثلاثة بطون فكذالك بين العم و بين الميت ثلاث بطون و هما جميعاً من طريق الاب قال المال بينهما نصفان اه وقبل بعض الفقهاء تعليله و حسنه ولكن لم يقبل مدعاه ولكن لايخفى فساد تعليله ايضاً نظير مدعاه لان المراد من ثلاث بطون هو الواسطة و معلوم ان ليس بين الميت و بين ابن الاخ او بين العم اثنا واسطة فضلاً عن الثلاث كمالايخفى وايضاً ان ابن الاخ من ولد الاب والعم من ولد الجد و ولد الاب اولى واحق من ولد الجد وان نزل والا فيلزم خلاف ما لاحظه الشارع من القرب والبعد الذى هو المناط والملاك فى باب الارث و هو كماترى ومن هنا ايضاً ظهر ان وجه كون الاعمام والاخوال وامثالهما من المرتبة الثالثة والاخوة والاجداد من المرتبة الثانية هو ملاحظة القرب والبعد لانه كان جزافاً نعوذبالله تعالى فتأمل ثم ان الاعمام والاخوال ونحوهما يرثون بلاكلام فى ذالك وانما الكلام فى كون الاعمام والاخوال صنفاً واحداً ام صنفان مختلفان بمعنى ان الاعمام والاخوال هل هما صنف واحد حتى يلاحظ فيما بينهما التقدم و التأخر بواسطة القرب والبعد الكامن فيهما ام لابل صنفان مختلفان بحيث لم يلاحظ فيهما التقدم والتأخر حتى يكون درجة المتقدمة منهما مقدماً على الدرجة المتأخرة منهما من جهة ان الثمرة فيما بين كونهما صنفاً واحداً اوصنفين مختلفين هو ملاحظة تقدم الدرجة المتقدمة من كل واحد منهما على المتأخرة من الاخرى وعدمه بمعنى انهما ان كانا صنفاً واحداً فيلاحظ فيها التقدم و التأخر بواسطة ملاحظة قرب درجتهما و بعد درجتهما وان كانا مختلفين فيلاحظ التقدم والتأخر كمالايخفى .

ثم الحق كونهما صنفاً واحداً بواسطة كون ارثهما تبعاً للاب والام وتنزيلا

منزلتهما لا من باب التسمية والفرض فانهما ليسالهما عنوان مستقل فاذا كان الارث فيهما تبعاً للاب والام اى الاعمام تابع للاب والاخوال للام فيكونا نظير متبوعهما الذى هو الاب والام فكما ان الاب والام صنف واحد بحيث جعلا فى عرض الاولاد وان الاب والام وان كانا مختلفين من جهة الناحية الا ان كليهما صنف واحد من حيث اتحاد منشأ نسبتهما فان المنشأ فى كليهما هو التوليد وقدمر سابقاً من ان مناط وحدة الصنفية هو اتحاد النسبة وهنا كذالك فاذا كان الاب والام صنفاً واحداً كما عرفت فيكون النازل منزلتهما والتابع عليهما فى الحكم ايضاً كذالك والحال انك تعلم ان الاعمام والاخوال نازل منزلة الاب والام و تابع عليهما فى الارث فح يكون الاعمام والاخوال ايضاً صنفاً واحداً بحيث يلاحظ فيما بينهما التقدم والتأخر يعنى يكون الدرجة المتقدمة من كل واحد منهما متقدمة على الدرجة المتأخرة من الاخرى مثل تقدم العم على ابن خال وبالعكس لما ذكرناه آنفاً وكما يقدم العم على ابن خال فكذا يتقدم العم على ابنه بطريق الاولى بلا خلاف فى ذالك كله الا فى ابن عم لاب وام مع عم لاب وحدة فان الفقهاء قالوا فى ذالك بتقدم ابن العم على العم مع ان العم اقرب منه الى الميت ثم عللوا تقدمه على العم بتكرر النسبة فى ابن عم لاب وام دون العم فانه نسبة العم الى الميت من سبب واحد وبورود النص الذى هو عبارة عن رواية حسن بن عمار الدالة على تقدم ابن العم على العم وبالجملة ان القائلين بتقدم ابن العم الابوينى على العم الابى وحده عللو تقدمه بوجهين .

الاول هو تكرر النسبة فى ابن العم لان نسبته الى الميت متكررة من حيث الاب والام كليهما بخلافه العم فان النسبة من حيث الاب وحده فيكون تكرر النسبة فيه موجباً لتقدمه على العم .

والثاني رواية حسن بن عمار الناصة على ذالك مضافاً الى الاجماع

المدعى على تقدم ابن عم الابوينى على العم الابى وحده مخالفاً لقاعدة التى مرت سابقاً هى قاعدة القرب والبعد تقدم العم على ابن العم مط ولو كان ابوينياً الاان ذالك المورد خرج عن القاعدة وكان مخالفاً لها بالنص والاجماع وبالتعليل الذى هو دليل العقلى الاعتبارى كما عن الفقهاء القائلين بالتقدم ولكن لايخفى ما فى ادلتهم اما تعليلهم بتكرر النسبة كما عرفت فليس بصحيح فان الشارع تارة يجعل الحكم من دون ملاحظه شيء من القرب والبعد كما يقول ان ابن العم الابوينى مقدم على العم الابى مثلا فح لاكلام فى قبول ذالك من باب التعبد وما نحن فيه ليس كذالك كما لايخفى على ذى مسكة و اخرى يكون جعله الحكم من باب القاعدة كان يجعل تكرر النسبة قاعدة للتقدم والتأخر كان جعل ان من الوراث من تكرر نسبته فهو يتقدم على من لم يتكرر نسبة تقربه الى الميت كما فى ابن عم لاب و ام مع عم لاب وحده فان تقرب نسبة ابن العم الى الميت ح يكون من سببين بخلافه العم فانه من سبب واحد فيتقدم ابن العم على العم فكيف كان ان تقدم ابن العم هنا على العم لايخلوا اما ان يكون من باب التعبد و اما من باب جعله تكرر النسبة قاعدة فى تقدم احد الوراث على الآخر والاول اى كونه تعبداً مقطوع وبديهى عدمه والافيتناقض بقاعدة القرب والبعد التى لاحظها الشارع وجعلها فى باب الميراث وكذا الثانى اى جعله تكرر النسبة قاعدة ثانوية فى الارث لان جعله تكرر النسبة قاعدة لملاحظة التقدم والتأخر ينافى بتلاحظ القرب والبعد الذى جعلها الشارع ضابطة و قاعدة ايضاً فى الارث الوارث وعدمه فان تكرر النسبة لو كان ضابطة فلابد ان يلاحظ و يجرى فى جميع الطبقات والدرجات فح لاختل جعل الطبقات والمراتب للارث الا ان يلتزم بالفقه الجديد و هو كما ترى ضرورة ان جعل المراتب والطبقات للارث يشعر على الترتيب فيما بين الوارث بالقرب والبعد الذى هو منشأ ذالك الجعل فح لو جعل تكرر النسبة ايضاً

قاعدة ملاحظة القرب والبعد والتقدم والتأخر فيلزم اختلال الطبقات المجعولة للارث بواسطة انه يكشف عن عدم الترتيب والموضوعية للمراتب الطبقات المجعولة بل صدورها كان بلاجهة العياذ بالله تعالى نعم ان تكرر النسبة يثمر ويكون موجباً للتقدم فيما ان يكون الوراث فى درجة واحدة كأخوان احدهما لاب و ام وثانيهما لاب وحده فان الاول يقدم على الثانى لاجل كونه اقوى قرباً من حيث تكرر النسبة فعلم مما ذكرنا ان تعليلهم للمدعى بتكرر النسبة ليس بصحيح لما عرفت و ايضاً ان تكرر النسبة لو كان ضابطة فلابد ان يجرى فى جميع الطبقات الارث من الاخوة والاجداد و الآباء و الاولاد و قد عرفت انه يلزم ح اختلال مراتب الارث وطبقاته و هو محال غاية المحال الا ان يلتزم بالفقه الجديد الذى هو ابعد محالاً عن ذالك كما لايخفى .

فظهر مما ذكرنا عدم صحة كون تكرر النسبة مناطاً و قاعدة لذالك بل المناط والقاعدة هو القرب والبعد فاذا كان الملاك هو قاعدة القرب والبعد فمقتضاهما هو تقدم العم على ابن العم الابوينى ايضاً و اما رواية حسن بن عمار بعد كونها صحيحة كما قال الصدوق بانا لم رأينا نصوصاً فى ذالك المورد الا صحيحة التى رواها حسن بن عمار فلا تدل ايضاً على المدعى لانه يحتمل ان يكون المراد من الرواية هو التعريض بان يتعرض المعصوم على الراوى باشتباهه فى كون ابن العم اقربا الى الشخص من العم و افتائه بذالك من جهة استنباطه ذالك الحكم من رواية الحارث عن امير المؤمنين عليه السلام بان بنى الاعيان اولى من بنى العلات فان الراوى استنبط من تلك الرواية اقربية ابن العم عن العم الى الشخص ولذا يتعرض الامام عليه باشتباهه فى ذالك لان رواية امير المؤمنين وان تدل على اقربية بعض الوراث على بعض ولكن فى خصوص الاخوة الذى درجتهم سواء ولا دخل لذالك على محل كلامنا الذى هو ابن العم مع العم الذين درجتهما

مختلفة ويحتمل ان يكون المراد منها هو اشارة الى مطلب آخر غير مطلب الارث وهو مخاصمة ومكالمة بنى العباس مع بنى ابى طالب (لم فضلتم منا مع انا واياكم من شجرة و احدة و هو رسول الله صلى الله عليه وآله لان ابا طالب و عباس عما رسول الله فيكون نسبتهما الى رسول الله من جهة و احدة فكيف ادعيتم الفضل والتفضيل منا) و ذالك التخاصم والتشاجر كان واقعاً فى اول الامر ومركوزاً فى الاذهان و من ثم قال الامام عليه السلام فى جواب السائل ايما اقرب و قال الراوى فى جوابه ابناء على ما استنبطه من قول على عليه السلام ان بنى الاعيان اولى من بنى العلات ان ابن العم اقرب اليه من العم و قال عليه السلام بعنوان التصديق والتقرير جئت بها من عين صافية فبعد ذا قال عليه السلام تفريعاً عليه ان عبدالله ابو رسول كان لابى طالب من اب و ام دون العباس فانه من اب وحده يعنى يكون اولاد ابى طالب اقرباء لرسول الله لكونهم ابن عم لاب و ام من اولاد عباس لكونهم ابن عم لاب وحده فح يكون قوله او عم مجروراً عطفاً على عم فى قوله ابن عم اه فيكون مفاد الرواية ح هو ان اى واحد من ابنى العم الذين احدهما لاب و ام والآخر لاب وحده اقرب من الآخر فقال الراوى بناءً على استنباطه من رواية على عليه السلام ان الابوينى اقرب من الآخر ثم صدقه الامام بقوله وجئت من عين صافية اه وفرع عليه السلام عليه بقوله ان عبدالله ابا رسول الله صلى الله عليه وآله فح يكون رواية حسن بن عمار فى مورد آخر غير الارث فلا تدل على خلاف قاعدة القرب والبعد حتى يحتاج الى توجيهه او طرحه فلا تكون دليلا على المدعى .

فالدليل على تقدم ابن العم لاب و ام على العم الابى وحده ان كان ذالك الوجهين من التعليل والنص فلا يثبت المدعى لما عرفت عدم صحتهما وان كان غيرهما فلا مشاحة لنا كما لايخفى .

والحاصل بتقرير آخر ان الاعمام والاخوال صنف واحد لكونهما تابعاً للاب والام ونازلاً في ارثهما منزلة الاب والام فيلاحظ فيها التقدم والتأخر بمعنى ان المتقدم من كل واحد منهما درجة يتقدم على المتأخر منهما درجة كتقدم العم على ابن الخال او العكس و يتقدم العم والخال على المتأخر في درجتهما ايضاً كتقدمهما على ابنهما وهكذا بل ذالك اولى من تقدم احدهما على من كان من الدرجة الاخرى متأخراً كالمثال الاول المتقدم ذكره بلا اشكال في ذالك و انما الاشكال في مسئلة واحدة وهي تقدم ابن العم لاب وام على عم لاب وحده كما عنون تلك المسئلة اولى التصانيف من الفقهاء الراشدين في مصنفاتهم الفقهية بان الابعد لا يرث مع من هو اقرب الا في مسئلة و احدة اجتماعية وهي ابن عم لاب وام مع عم لاب فابن العم اولى فكيف كان ان الفقهاء ره قالوا بتقدم مثل ذالك ابن العم على العم لاب من وجهين الاول عبارة عن قاعدة تكرر النسبة كما عن المفيد ره قال ان ابن العم يتقرب الى الميت بسببين والعم بسبب واحد فيكون تقرب ابن العم اقوى و اشد لاجل تكرر النسبة فيه دون العم فقاعدة تكرر النسبة تقتضي تقدمه على العم والثاني هو الخبر الصحيح الذي يمسك به الصدوق و هو رواية حسن بن عمار فقال به الصادق عليه السلام ايما اقرب ابن عم لاب و ام او عم لاب فقال حدثنا الحارث الاعور عن امير المؤمنين عليه السلام انه كان يقول اعيان بني الام اقرب من بني العلات فاستوى عليه السلام جالساً ثم قال جئت بها من عين صافية ان عبدالله ابا رسول الله اخو ابي طالب لابيه و امه انتهى و بيان تقريب الاستدلال هو تقرير الامام عليه السلام و تصديقه قول الحسن بقوله جئت بها اه من عين صافية فان حسن افهم بناء على استنباطه من قوله عليه السلام اعيان بني الام كناية عن الاخوة الذين كانوا لاب و ام كليهما يعني الاخ الابويني والعلات عبارة عن المتفرقات يعني ان يكون اب الاخوة متحداً ولكن امهم متفرقة يعني الاخوة لاب وحده و الام من

قول على بمحضره عليه السلام كون ابن العم اقرباً من العم ثم صدقه الصادق عليه السلام و قرره بقوله وجئت بها و معلوم ان تقرير المعصوم حجة فيدل رواية حسن على اقربية ابن العم وتقدمه على العم و هذه الرواية ليست صحيحه عند الفقهاء كما يظهر من تعبيراتهم الا ان الصدوق قال بصحتها كما حكى عنه فكيف ان دليلهم لمدعاهم هو الوجهان المذكوران من القاعدة والرواية ولكن لا يخفى فساد دليلهم اما قاعدة تكرر النسبة فلان الشارع تارة يجعل الحكم امراً تعبدياً من دون ملاحظة شيء من الاشياء لكونه مختاراً فى جعل اى من الاشياء كيف شاء ليس لنا الا القبول تعبداً من دون التفحص بجهة الجعل و علته واخرى يجعل الحكم فى مقام جعل القاعدة والضابطة بحيث ان يكون لنا ميزان فى الموارد حتى لا يكون الامر صعباً و مستصعباً على الموحدين فيقال ح ان قاعدة تكرر النسبة هنا اما ان يكون امراً تعبدياً بحيث ليس لنا التخطى عن ذالك بل لازم قبولها علينا و اما ان يكون قاعدة مطردة فى باب الميراث بحيث لابد ان يلاحظ تلك القاعدة فيما بين الوراث بمعنى من كان له تكرر النسبة فيكون مقدماً على من ليس كذالك فكلاهما فاسد .

اما الاول فمعلوم عدمه بالضرورة وكذا الثانى لان تكرر النسبة لو كان ضابطة فلابد ان يجرى فى جميع مراتب الارث بحيث ان يكون من له النسبة المتكررة مقدماً ولو كان بعيداً على من ليس كذالك ولو كان قريباً كما فى ابن اخ لاب و ام مع اخ لاب فهكذا فح يختل طبقات الارث فيكون جعل مراتب الارث لغواً نعوذ بالله تعالى لان تكرر النسبة قاعدة ثانوية يكون مكذباً لفعله السابق و هو جعل المراتب والطبقات للارث ضرورة ان مقتضى جعل الطبقات والمراتب للارث هو الترتيب و ملاحظة القرب والبعد فيما بين الوراث ومقتضى ذالك القاعدة الثانوية هو ملاحظة التكرر ولو كان فى الابعد و عدمه ولو كان

فى الاقرب فيتنافيان فيختل نظام الارث و ح وهو محال عنه غاية البعد لاحاطة علمه بما كان او يكون فيعلم من ذالك ان القاعدة فى باب الارث هو قاعدة القرب والبعد لا تكرر النسبة و عدمه كما عرفت نعم ان تكرر النسبة يثمر فى صورة وحدة الدرجة كأخ لاب و ام مع اخ لاب فاذا كان المناط هو قاعدة القرب والبعد فيكون مقتضاها هو تقدم العم مط على ابن العم فظهر فساد القاعدة فى تقدم ابن العم .

واما الرواية موجودة هنا فليست الاحسن فى مكالمة للصادق عليه السلام لما قال صاحب الجواهر ولكن لم نعثر فى النصوص الا قول الصادق للحسن بن عمار كما مر و بالجملة ان رواية حسن لو دل على ما ذكروه لكانت مخالفة للقاعدة اى قاعدة القرب والبعد فح لابد اما ان توجه الرواية المخالفة للقاعدة و اما ان يرد الى الراوى بعدم فهم معناه لما قيل من ان حكم الرواية الصحيحة المخالفة للقاعدة هو التوجيه والتأويل بما يناسب عليها والا فالرد على الراوى بعدم فهم معناه او الطرح كما لايخفى و عليهذا نقول ان المراد من رواية حسن بن عمار هو التعريض على اشتباه الراوى فى استنباطه من قول على عليه السلام تقدم ابن العم على العم و افتائه به لان قول على عليه السلام فى خصوص الاخوة المتساوية درجتهم بخلافه ابن العم والعم فان درجتهما ليست على السواء فقول الصادق عليه السلام فى جواب حسن الراوى ايما اقرب ابن عم لاب و ام تعريض و تنكير و على اشتباهه فى استنباطه او ان المراد منها اشارة الى مورد آخر غير مورد الارث و هو ان ابناء العباس كانوا يتخاصمون و يتنازعون مع ابناء ابى طالب بانكم لم فضلتم علينا مع كوننا و اياكم شريكاً فى النسب لان عباس واباطالب كليهما عما رسول الله و متفقاً فى النسبة فما الجهة من تفضيلكم علينا و ذالك النزاع بينهم كان فى اول الامر ومركوزاً فى الاذهان فيكون ابناء ابى طالب و ابناء

عباس بنى اعمام رسول الله صلى الله عليه وآله و لذا قال الصادق عليه السلام على الحسن ايما اقرب ابن عم لاب وام اوعم لاب فقوله اوعم يحتمل العطف على قوله ابن عم ويحتمل على قوله عم فى قوله ابن عم فيكون او عم مجروراً معطوفاً على ما اضيف اليه ابن فح يكون الترديد فى الاقربية بين ابن عم لاب و ام و بين ابن عم لاب وحده فكأنه يقول الصادق عليه السلام واحد من هذين ابن العم الذى احدهما ابوينى والآخر الابى وحده اقرب فقال حسن ان ابن العم لاب و ام اقرب من الآخر لما روى حارث عن امير المؤمنين عليه السلام ان اعيان بنى الام اقرب من بنى العلات يعنى ما افهم من قول على عليه السلام واستنبطه هو تقدم ابن العم الاخوينى على ابن عم الابى ثم صدقه الصادق بقوله جئت بها ره قال استشهاداً و تنبيهاً و تصديقاً للراوى ان عبدالله ابا رسول الله اخوابى طالب لابيه و امه بمعنى ان ابناء ابى طالب يفضلون على ابناء عباس بواسطة ان ابناء ابى طالب ابناء عم رسول الله لاب وام بخلافه ابناء عباس فانهم ابناء عم رسول الله لاب وحده فيكون تفضيلهم عليهم لذالك فهذه الرواية تكون اشارة الى ذالك النزاع الواقع بينهم والتفضيل الثابت لهم فى اول الامر اواشارة الى التعريض الذى مر ذكره بناء على عطف او عم فى ابن عم مرفوعاً على قوله ابن فى ابن عم ولوسلم ان ليس المراد منها الاما قالوه فلا اول من الاحتمال و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال مع ان الاقوى هو كونها اشارة الى التنازع الواقع بينهم و الى دفعه كما دل عليه اخبار عديدة .

منها رواية موسى بن جعفر عليه السلام فى خصوص مكالمة هرون الرشيد عليه بانكم لم فضلتم علينا الى آخر ما ذكره ثم اجاب عليه السلام بما ذكرنا فى حل الرواية من الوجه الثانى ثم قال هرون لم ورثتم على رسول الله مع ان عمه عباس حى فقال فى جوابه بما حاصله ان ليس لنا الارث بوجود الولد الصلبى له و هو فاطمة جدتنا عليها السلام بل لنا التفضيل والولاية و هذا الرواية مؤيدة ايضاً بما ذكرنا

من ان المراد من رواية حسن هو الاشارة الى امر الفضيلة و دفع التنازع الواقع بينهم فى اول الامر لانها واقع فى خصوص الارث كما توهم فكيف كان ان الدليل على المسئلة الخارجة من القاعدة ان كان هو هذان الوجهان من قاعدة تكرر النسبة و من رواية حسن فلا يثبت المدعى لما عرفت من ضعفها و عدم صحتها فاذا كان الرواية غير دالة على مدعاهم فيرتفع الاجماع ايضاً ان كان مدرك الاجماع هى الرواية والتعليل و ان كان غيرهما فلا مشاحة ح كما لايخفى والله اعلم و بالجملة ان التعليل بتكرر النسبة ورواية حسن لايدلان على المسئلة لان النص كما عرفت اشارة الى التنازع والتخاصم الواقع بين ابناء عباس وابى طالب بناءً على عطف قوله او عم مجروراً على موضع عم فى قوله ابن عم او اشارة الى التعريض بناءً على عطفه مرفوعاً على موضع ابن فأياً ماكان يكون محتملا فتسقط عن الاستدلال .

و اما عدم صحة التعليل فقد عرفته مما مر آنفاً و ايضاً تكرر النسبة يثمر بعد اتحاد الدرجات كما يظهر عن اخبار الموازنة التى يوازن و يقابل فيها العم مع العم و ابن العم مع ابن العم والاخ مع الاخ فهكذا فيعلم من ذالك ان كون تكرر النسبة مرجحاً و مثمراً فى صورة اتحاد الدرجات لاغير بل نقول ان تكرر النسبة لايثمر و لايكون مرجحاً و موجباً للتقدم الابعد تحقق ثلاث مراحل من اتحاد الصنف و من اتحاد الدرجة و من اتحاد النسبة فاذا تحقق ذالك الوحداة فيكون تكرر النسبة موجباً لتقدم المتكرر نسبته على من ليس كذالك كما فى تقدم الاخ الابوينى على اخ الابى وحده فان الاخوين كليهما ح متحدان درجةً و صنفاً ونسبتاً و من ثم يقدم الابوينى بواسطة قوته من جهة تكرر النسبة فيه على الابى وحده بخلافه الابوينى مع الامى فانه ح لايقدم على الامى من جهة اختلاف نسبتهما الى الميت فان نسبة الامى من حيث الام و نسبته الابوينى من

حيث الاب الذى فى جنبه اضمحلت حيثية الام كما مر فى مبحث الكلالة فلاجل اختلافهما فى النسبة و الناحية لايكون الاول مقدماً على الثانى بملاحظة تكرر النسبة فى الاول دون الامى بل يشتركان و يجتمعان فى الارث لما مر من كون اتحاد النسبة شرطاً من شرايط انتاج تكرر النسبة و اثماره التقدم و قد انتفى هنا فاذا لم يتحقق اتحاد الصنف والدرجة و النسبة كلها او بعضها فلم يكن تكرر النسبة مثمراً و مرجحاً للتقدم بل يكون بلافائدة كما فى الاخوة و الاجداد فان الاخ الابوينى فى صورة اجتماعه مع الجد الابى و حده لايقدم على نحو هذا الجد مع كونه متكرر النسبة لاجل اختلاف صنفهما و كذا لايقدم ابنه عليه لاختلاف درجتهما و كذا لايجوز ان يتقدم الجد الابوينى على الاخ الابى من حيث تكرر النسبة دون الاخ لاجل اختلاف صنفهما فلا يكون تكرر النسبة الموجود فى مرتبة نفس الاخوة ودرجته مثمراً فى تقدمه على الاجداد الابى اوالامى وكذا العكس كما ذكرنا من اختلاف صنفهما بل يكون مثمراً فى درجة نفس الاخوة كما فى تقدم ابن الاخ الابوينى على ابن الاخ الابى الى آخر ما يتصور فى النزول لان شرايط اثمار تكرر النسبة من اتحاد الصنف و الدرجة و النسبة موجودة هنا وكذا الاجداد فى نفس درجته ومرتبته فاذا علمت ذالك فتعلم ان ما نحن فيه يعنى الاعمام والاخوال ليس كالاخوة والاجداد لان الاعمام والاخوال كليهما كما مر صنف واحد فح يلاحظ فيهما القرب والبعد بمعنى ان العم يتقدم على ابنه و على ابن الخال والخالة و بالعكس :

و اما العم الابوينى فلايتقدم على الخال الابى اوالامى لاجل اختلاف نسبتهما فان نسبة الخال من حيث الام ولكن نسبة العم من حيث الاب فح لايكون تكرر النسبة فى العم مثمراً وموجباً لتقدمه على الخال الابى او الامى كما عرفت سابقاً من ان اتحاد النسبة شرط فى ذالك و كذا لايتقدم خال الابوينى والخالة

كذالك على العم الابى او الامى و على العمة كذالك لما ذكر من اختلافهما نسبتاً و اما تقدم العم الابوينى على العم الابـى وحده فـواضح لاجل تكـرر نسبته و مع اتحادهما صنفاً و درجةً ونسبتاً وكذا تقدم العم الابوينى على العم الامى لان نسبة العم بواسطة الاب ولوكان امياً فح يتحدان نسبتاً ايضاً فيكون مقدماً على العم الامى بخلافه الاخ الابوينى مع الاخ الامى فانه وان كان متكرر النسبة ولكن مع ذالك لايتقدم على الاخ الامى بواسطة اختلاف نسبتهما كما هوالواضح ولكن ليس كذالك قضية العم الابوينى مع العم الامى فانه وان كان امياً ولكن نسبته ايضاً الى الميت بواسطة الاب ضرورة صدق العمية موقوف على توسط الاب اى ابى الميت بينه و بين العم والا فلايمكن ان يصدق العمية عليه فكيف كان نسبة العم ولوكان امياً يكون الى الميت بواسطة ابى الميت والا فلا يطلق العم بالبداهة بخلافه الاخ فان نسبته تارة يكون بالاب والام و اخـرى بالاب وحده و ثالثة بالام وحدها فح يكون نسبة الاخ الامى متغايـراً عن نسبة الاخ الابوينى فلا يتقدم ذالك على الاخ الامى لاجل الاختلاف فى النسبة على خلاف العم الابوينى مع الامى .

و بالجملة ان العم الابوينى يتقدم على الامى ايضاً بـواسطة اتحاد نسبتهما على عكس الاخ الابوينى مع الاخ الامى كما سمعت آنفاً فح قياس العم الابوينى مع العم الامى على الاخوة الابوينى مع الامى كما عن المشهور قياس مع الفارق لما عرفت من ذكرنا الفرق بينهما آنفاً وهو كماترى وقس عليه الخال والخالة ايضاً فافهم جداً .

و بالجملة ان المشهور قاس الاعمام والاخوال على الاخوة فـى تقدم الابوينى منه على الابـى دون الامى يعنى كما ان الاخ الابـوينى لايتقدم على الامى لاجل اختلافهما نسبتاً و كذا الاعمام و الاخوال يعنى لابدان لايتقدم العم

الابوينى على العم الامى وكذا الخال والخالة الابوينى على الامى ايضاً بل ان يجتمعا فى الارث نظيرا لاخوة والاخواة وفيه ان ذالك قياس مع الفارق بواسطة كـون الفرق بين ما نحن فيه و بين مسئلة الاخوة من جهة اختـلاف النسبة فى الاخوة و عدمه فيما نحن فيه كما مر مع ان النص يـدل على تقدم عم الابـى على الامى فضلاً عن تقدم الابوينى عليه بل هو اولى كما لايخفى .

فظهر ح فساد قول المشهور كما عرفت وكـذا يظهر فساد قـول بعض المتأخرين القائل على تسوية الخال و الخالة فى الارث من دون تقدم الابـوينى منهما على الابى او على الامى منهما كما كان التقدم فى الاعمام .

فحاصل هذا القول هو الفرق بين الاعمام والاخوال يعنى انه فرق بينهما بان قال فى طرف الاخوال والخالات بالتسوية و بعدم تقدم الابوينى منهما على الابى اوالامى منهما من جهة كون تقربهم الى الميت بواسطة الام فكان الملحوظ فيهم هو الام لاغير فيكون مثل الاخوال والخالات كمثل كلالات الامى المتساوية فى جميع الجهات ولكن قال فى طرف الاعمام والعمات بماقاله المشهور ووجه الظهور هو ان الاخوال و الخالات لولوحظ فيهما من يتقربوا به الذى هو الام فلابد ان يلاحظ فى الاعمام والعمات من يتقربوا به الذى هو الاب مع ان هـذا القائل لم يقل بذالك هنا كما لايخفى على من راجع الى الجواهر فافهم جداً .

ثم ان الاعمام والاخوال ان كانوا منفردين فلهم المال كله كأن كان للميت عم منفرد فله المال وكذا العمة المنفردة او كان له خال منفرد فله المال كله ايضاً وكذا الخالة المنفردة يكون الارث كله لها وان كانوا مجتمعين كأن كان للميت اعمام واخوال فيكون للاعمام الثلثان وللاخوال الثلث بمقتضى القاعدة التى هى عبارة من كونهما تابعاً للاب والام بمعنى ان الاعمام والعمات نازل منزلة الاب لكون نسبته الى الميت بواسطته و الاخوال و الخالات نازل منزلة الام بواسطة

كونها سبباً للتقرب بينهما وبين الميت ومعلوم ان الام مع عدم الحاجب والولد كما هو المفروض فيما نحن فيه نصيبها الثلث والباقى يعنى الثلثين للاب فمقتضى تنزيل الاعمام والعمات منزلة الاب والاخوال والخالات منزلة الام هو كون الثلثين للاعمام واختها والثلث للاخوال والخالات وبالاخبار الدالة على ذالك ايضاً كما ذكره فى الوسائل اخبار مستفيضة بل متواترة تدل على كون الثلث للاخوال والخالات والثلثين للاعمام والعمات فح يكون ماذكر من الثلثين للاعمام والعمات والثلث للخال والخالة على وفق القاعدة ومقتضى الاخبار الكثيرة المتوانرة و لازم ذالك فساد قول من قال بكون السدس للخال والخالة ان اتحدوا الثلث ان تعددو بكون النصف للعمة اوالعم بناءً على بعض العبارة من جهة كونهم اخوة لابى الميت وامه فيكون هؤلاء بمنزلة كلالة الابى اوالامى ومن ثم يكون للخال والخالة السدس فى صورة الاتحاد والثلث فى صورة التعدد نظير كلالة الامى ويكون للعمة والعم النصف كالكلالة الابى انتهى بيان حاصل قولهم ووجه الفساد مضافاً الى كون ذالك مخالفاً للنص هو ان كون الاخوال و الاعمام و نحوهما نظير الكلالات فى كيفية ارثهم فى صورة كونهم اخوة لنفس الميت لا لابيه وامه وهنا ليس كذالك بواسطة كونهم اخوة لاب الميت و امه و ايضاً ان تنزيل العم منزلة الاخ لايقتضى بان له النصف لان الاخ ليس صاحب فرض فلعل ذكر العم اشتباه كما قال فى الجواهر .

ثم الكلام بعد كون الثلث للاخوال و الثلثين للاعمام كما هو مقتضى القاعدة والاخبار المستفيضة فى كيفية التقسيم بمعنى ان التقسيم الثلثين فيما بين الاعمام والعمات باى نحو يكون هل هو التسوية ام لا وكذا التقسيم الثلث فى طرف آخر هل هو ذالك ام لا فيه خلاف فيما بين الفقهاء فمنهم من اعتبر جهة الامومة كان قال ان الامى من الاخوال والخالات والاعمام والعمات ترث سدساً

فى صورة الوحدة وثلثاً فى صورة التعدد ثم يقسمون فيما بينهم بالسوية فهذا القائل لاحظ الامومة مط وفيه بانه ليس الدليل على ذالك وعلى ان ذالك يستلزم ان يكون المراد من الام هو الام بلا واسطة للاعمام والاخوال مع انه ليس كذالك بل المراد منها هو ام الميت و ابوه الذين ينتهى اليها نسبة الاعمام والاخوال ولو بوسايط كثيرة فح القول باعتبار جهة الامومة مط تحكم بحيث لامعنى له .

فعليهذا ان ميزان كيفية التقسيم فيما بين نفس الاعمام والعمات و فيما بين نفس الاخوال والخالات ليس ماذكره هذا القائل من اعتبار علقة الامومة باطلاقها كما عرفت بل الميزان فى ذالك كما يشهد عليه رواية بكير هو كون الوارث ذافرض فى جميع الصور وعدمه كذالك او فى بعض الصور كالاب والام فان الام ذات فرض فى جميع حالاتها بحيث لم تكن ممن يزاد سهمهم وينقص من جهة كون سهمها محدوداً بحدين فى طرف الزيادة و النفيصة ولذا لايزاد سهمها ولا ينقص عن حدها المفروض شرعاً بخلافه الاب فانه ليس بذى فرض مط ولذا يكون سهمه مما يقبل التغيّر من حيث الزيادة والنقيصة ولذا تفرع فى رواية بكير على الزيادة والنقيصة قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين وعلى عدمهما قوله تعالى ان كانوا اكثر من ذالك فهم شركاء فى الثلث فعلم من تلك الرواية ان الميزان فى التقسيم من حيث التفاوت و التسوية هو زيادة السهم و نقصانه المتفرعة على كون الوارث ذافرض وعدمه و معلوم ان الاب ليس ذافرض مط ولذا قال فى رواية بكير فى خصوصه و خصوص اولاده انه مما يزاد وينقص ثم تفرع عليه قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين اه بخلافه الام فانها ذات فرض مط قال فى خصوصها وخصوص اولادها انها مما لايزاد ولاينقص لقوله تعالى وان كانوا اكثر من ذالك فهم شركاء فى الثلث فاذا كان الوارث ذافرض فيكون التقسيم فيه و فيما بين من نزل منزلته بالسوية و الا فيكون بالتفاوت كما يدل على

ذالك رواية بكير .

والحاصل مما ذكرنا ان الاعمام والاخوال يرثون اثلاثاً فيما بينهم بان كان الثلث للاخوال بالسوية والباقى اعنى الثلثين للاعمام بالتفاوت لو اختلف بالذكورية والانوثية والافيتساويان لما تقدم من كون الاعمام والعمات نازلاً منزلة الاب الذى ليس بذى فرض بحيث لايزاد ولا ينقص و من كون الاخوال والخالات تابعاً لام الميت التى هى ذات فرض بحيث لاتزاد و لا تنقص فيتفرع عليه التسوية فيما بين من تبعها ونزل منزلتها كما يفهم من رواية بكير الدالة على ما ذكرنا من الميزان فان تلك الرواية و ان كانت فى خصوص الاخوة الا انها بعنوان الضابطة والكلى ولذا تفرع فيها قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثين وقوله تعالى ان كانوا اكثر من ذالك فهم شركاء فى الثلث على قوله يزادو ينقص فى اى مورد كان من موارد الارث هذا كله فى نفس الاعمام والاخوال كما تقدم .

فبقى الكلام فى اولادهما يعنى اولاد الاعمام والاخوال ايضاً يرثون لكن فى صورة عدم آبائهم بواسطة ملاحظة درجاتها و معلوم ان الاولاد درجتهم متأخرة عن درجة آبائهم نازلاً منزلتهم فى الارث ومن ثم يحفظ الدرجات بينهم تقدماً وتأخراً يعنى ان اولاد الاعمام والاخوال مع وجود آبائهم لايرثون لاجل كونهم تابعاً على آبائهم ونازلاً منزلتهم فى الارث والافلم يكن لارثهم جهة ومعنى من جهة عدم التسمية لهم فى الكتاب وضرورة ان مرتبة التابع بعد مرتبة المتبوع فح كما يقدم الاعمام والاخوال على اولادهما وكذا يقدم الخال على ابن الاعمام وعلى العكس ايضاً لما مر من ان الاعمام والاخوال كليهما صنف واحد ومن ان درجاتهم تحفظ فيه بحيث يتقدم السابق على اللاحق وهكذا فكيف كان لاكلام فى ارث اولادهم بعدهم .

وانما الكلام فى كيفية ارثهم وتقسيم اموالهم فنقول ان الاولاد اى اولاد

الاعمام والاخوال ايضاً ترثون اثلاثاً كاصولهم فيكون الثلث للاولاد الاخوال بالسوية لكونهم تابعاً للام بواسطة وقد مر ان طرف الام يتساوى فى التقسيم وان كان مختلفاً بالذكورية و الانوثية من حيث انهما ليسا سبباً لتغير الحكم لاجل عدم المدخلية لهم هنا فى الحكم والثلثان لاولاد الاعمام بالتفاوت ان اختلفوا فى الذكورية و الانوثية و الا فبالتساوى فيكون اولاد الاعمام و الاخوال نظير آبائهم واصولهم فى الارث وفى التقسيم يعنى كما ان الاعمام والعمات والاخوال والخالات يرثون اثلاثاً ثم يقسم الاعمام و العمات حقهم الذى هو الثلثان فيما بينهم ايضاً اثلاثاً بكون الثلث للعمات بالسوية و الثلثين للاعمام ايضاً بالسوية و يقسم الاخوال والخالات حقهما الذى هو الثلث بالسوية وكذا اولادهما يعنى اولاد الاعمام والعمات مع اولاد الاخوال والخالات يرثون اثلاثاً فيكون الثلث لاولاد الاخوال والخالات بالسوية و ان اختلفوا ذكراً و انثى لما مر من كونهم تابعاً لآبائهم الذين هم تابع لام والثلثان لاولاد الاعمام والعمات اثلاثاً ايضاً بكون ثلث الثلثين لاولاد العمات وثلثيهما لاولاد الاعمام وذالك الاولاد يقسمون حقهما الذى هو ثلثى الثلثين بالتفات ان اختلفوا بالذكورية والانوثية لاجل كونهم منزلة الاعمام الذى ان الذكورية والانوثية مغيرة للحكم و لهما مدخلية فى الموضوع و ح يكون اولاد الاعمام ايضاً ملحوظاً فيه بالنسبة الى الذكورية والانوثية فان كانوا مختلفين فيقسمون بالتفاوت و الا فبالتساوى و كذا اولاد العمات فى انفسهم بان اولادها الذى لهم الثلث ان كانوا مختلفين ذكراً و انثى فالتقسيم بينهم بعنوان للذكر مثل حظ الانثيين نظير اولاد الاعمام بواسطة كونهم تابعاً للعمات التى هى تابعة للاب فيكون تابعاً للاب بواسطة امهاتهم اللاتى هى العمات وان لم يختلفوا فبالتساوى كاصولهم كما لايخفى فهذا كله فى خصوص اعمام واخوال نفس الميت كما تقدم .

ثم الكلام في اعمام واخوال ابى الميت وامه و اعلم انه يكون لابى الميت في المرتبة الاولى عم و عمة وخال و خالة و كذا لامه فيكون اربعة في طرف الاب و في طرف الام ايضاً كذالك فيكون هؤلاء منسوباً الى الميت بواسطة الاب والام يعنى ان الاعمام الابى و ان كان اقرباء الاب من جهة الاب و كذا اخوال الاب اقرباء من جهة الام في حد ذاتهما ولكن نسبتهما الى الميت من جهة واحدة وهو الاب اى ابو الميت فح يكون نسبة اعمام ابى الميت و نسبة اخواله اليه متحدة فاذا كانت نسبتهما متحدة فيحجب اعمام الاب اخواله عن الارث من الميت لما تقدم من ان قوة النسبة لو تكررها يكون سبباً للتقدم بعد تحقق ثلاث اتحادات من حيث الدرجة والصنف والنسبة كما في الاخوة الابوينى مع اخ الابى وحده فان اخ الابوينى بعد كونه متحداً مع الابى وحده صنفاً ودرجةً ونسبتاً يقدم عليه ومعلوم ان ما نحن فيه ايضاً كذالك بواسطة ان اعمام وعمات الاب متحدان مع اخواله اوخالاته درجةً وصنفاً ونسبةً فيقدمان عليهما من جهة كونهما اقوى علقةً ونسبةً منهما لما علم سابقاً من ان علقة الابوة اشد قوة من الامومة ومعلوم ان الاعمام والعمات اقرباء ابى الميت من جهة الاب والاخوال والخالات اقربائه من جهة الام فيكون الاعمام والعمات مقدماً عليهما لكونهما من آثار وشئوناة علقة الابوة بخلافه الاخوال والخالات فانهما من آثار الامومة فكيف كان يسقط الاخوال والخالات في طرف الاب لاجل وجود العم والعمة وكذا يسقط الخال والخالة في طرف الام كما ذكر في الاول فيكون الخال والخالة محجوباً عن الارث سواء كان في طرف الاب او في طرف الام لما ذكرنا من ملاحظة القوة والضعف بعد تحقق الاتحاد في امور ثلاثة كما فيما نحن فيه وليكن لايخفى ان حاجبية العم والعمة لايكون الا في مرتبتهما و درجتهما كما في طرف الاب فانه اعمامه يقدم على

اخواله لاعلى اخوال الام من جهة اختلافهما من حيث النسبة بمعنى ان عم ابى الميت او عمته لا يتقدم على خال و خالة امه لاختلافهما نسبة بل يتقدم على خاله و خالته لاتحادهما نسبةً .

و معلوم ان التقدم بواسطة شدة قوة النسبة لايكون الا فى صورة الاتحاد من حيث النسبة فح نقول اذا سقط الخال والخالة فى كل واحد من طرف الاب والام فيبقى الاعمام ح فى ارثهم عن الميت فيكون اعمام الاب و عماته واعمام الام وعماتها وارثين اثلاثاً يعنى ان المال يقسم بينهم اثلاثاً فيكون الثلث لطرف الام بالسوية والثلثان لاعمام الاب و عماته بالتفاوت بعنوان للذكر مثل حظ الانثيين كما هو المختار و لكن قال الشيخ ره بان هنا تثليثين الاول تثليث المال بين اقرباء الاب والام يعنى يكون الثلث لاعمام وعمات وخال وخالات الام ارباعاً بالسوية ويكون الثلثان لاعمام وعمات واخوال الاب ثم يثلث ذالك الثلثان ايضاً بين نفس اقرباء ابى الميت بان كان ثلثهما للاعمام والعمات بالتفاوت ويكون الثلث الباقى لاخواله و خالاته بالسوية فح بناء على قوله يحصل هنا التثليثان احدهما بين اعمام و عمات واخوال و خالات ابى الميت و بين هؤلاء الامى و ثانيهما هو تثليث الثلثين ايضاً فيما بين الاربعة فى طرف الاب بان يكون ثلث الثلثين لاقرباء الاب من جهة الام و ثلثيهما لاقربائه من جهة الاب .

وبالجملة قال الشيخ باثنى ثليث كما سمعت عن قرب وليكن لايخفى مافيه اما اولا فبان قوله كذالك فرع كون الاخوال والخالات وارثاً وقد عرفت عدمه بواسطة كونهما محجوباً قبال الاعمام والعمات على ماهو مقتضى القواعد الشرعية و ثانياً ان ارث ذالك المذكورين لايخلوا اما ان يكون عن نفس الميت و اما ان يكون عن الواسطة التى هى عبارة عن الاب والام و على الاول لايصح التثليث الثانى من جهة كون الاعمام والعمات مع الواسطه نظير الاعمام

والعمات بدونها :

و بعبارة اخرى ان هنا اقوال منهـا للشيخ ره فحكم بارث الاخوال مع الاعمام فقال ان المال قد يقسم بين الاخوال والاعمام اولا بعنوان التثليث فيكون ثلثه لطرف الامى من الخال والخالة والعم والعمة ارباعاً لكل واحـد منهم سهم واحد و ثلثاه للاربعة الابى و هى الخال والخالة والعم والعمة اثلاثاً يكون ثلثه للخال والخالة الابى بالسوية و ثلثاهما للعم والعمة الامى بالتفاوت للذكر ضعف الانثى اى للعم سهمين وللعمة سهم واحد ولايخفى انـه مخدوش من وجوه اما اولا فبان الحكم على التثليث الاولى ليكون الثلث لطرف الاربعة الامية فرع ارث الخال والخالة الامى و قد ذكرنـا ان مقتضى القاعدة عـدم ارثهما لاجل ممنوعية الضعيف بالقوى مع اتحاد النسبة فهذا الحكم يكـون تحكما محضاً وثانياً فبان الحكم على ان الثلثين للاربعة الابى ينافى بالحكم على تثليثهما الخ اه لان مقتضى الحكم بكون الثلثين لهذه الاربعة هو ملاحظة طرف الاب و مقتضى الحكم على التثليث ثانياً هو ملاحظة طـرف الام و هل هذا الا التهافت فلابد من ملاحظة واحد منهما و ثالثاً فبان الحكم على تقسيم الاربعة الامى وهم الخال والخالة والعم والعمة الامى بعنوان التربيع ينافى الحكم على التثليث فى طرف اربعة الابى لانه لايخلوا اما ان يكون ارث الاربعة من الاخوال والاربعة من الاعمام من نفس الميت اومن الواسطة وهى ابوى الميت وعلى الاول يكون الحكم على التربيع فى طرف الاربعة الامى صحيحاً لاجل كون تقربهم الى الميت بواسطة الام فحكم ما ذكره ره و لكن الحكم على التثليث فى اربعة الابى لاوجه له لان مقتضى ارث اعمام واخوال الميت بواسطة الاب هو السدس لتقرب كلهم عليه بالاب فلا معنى لملاحظة طرف الاب والام ح وبعبارة اخرى انه لابد ح الحكم على التفاوت اى للذكر مثل حظ الانثيين بعد التقسيم الاولى الثابت بين

هؤلاء الاربعة الامي وهؤلاء الاربعة الابي بين الخال والعم الابي و بين الخالة والعمة الابي لكل واحد من الخال والعم سهمان ولكل واحد من الخالة والعمة سهم واحد فمرجع ذالك الى السدس وعلى الثاني يكون الحكم على التثليث بين الاربعة الابي صحيحاً لانه اذا مات الاب وكان له عم ابي و عمة ابي وهكذا الخال والخالة فحكم التقسيم بينهم هو ذالك اى التثليث ثلثه للخالة والخال بالسوية وثلثاهما للعم والعمة بالتفاوت واما الحكم على الاربعة الامي بعنوان التربيع فيكون فاسداً لاجل انه اذا مات الام فكان لها اعمام واخوال فلابد من قسمة المال بينهم بعنوان التثليث ثلثه للخال والخالة بالسوية و ثلثاهما للعمة والعم بالتفاوت .

والمحصل ان حكمه على التربيع يشعر بانه قد لاحظه في الارث الواسطة دون الميت وحكمه على التثليث يشعر بانه لاحظ الارث عن الميت لاعن الواسطة و من المعلوم بطلان التفكيك لانه لابد من ملاحظة واحد منهما في طرف الاربعة الابي والامي مع ان الحكم على الارث من الواسطة دون الميت لاوجه له اصلا لاستلزامه فرض الواسطة حياً ثم ارثها عن الميت ثم فرضها ميتاً ثم ارث الاعمام والاخوال منها وليس هذا الا مما يعقل كما لايخفى .

و منها للمحقق الطوسي ره فانه ره قد حكم بان الثلث لابد من ان يقسم بين الاربعة الامي بعنوان التثليث لا التربيع كما هو المختار الشيخ ره فيكون ثلثه للخال والخالة الامي بالسوية و ثلثاهما للعم والعمة الامي بالتفاوت ووافق في طرف الاربعة الابي للشيخ ومن المعلوم ان معنى كلامه هو الارث من الواسطة لاالميت ولايخفى انه يرد عليه كل ما يرد على الشيخ ره مع شيء زائد وهو ورود الايراد الذى ذكرناه وجهاً ثانياً للشيخ على المحقق لان الايرادات ترد على الشيخ في الاربعة الابي دون الامي لكونه موافقاً فيه لنا بخلافه المحقق فانه مخالف علينا في الامي ايضاً ولذا يرد ايراد الثاني الوارد على الشيخ في الابي على المحقق في

الامى ايضاً فى قوله هذا بالنسبة الى طرف الاربعة الامى لانا نقول ان مقتضى حكمه على كون الثلث لهم هو ملاحظة طرف الام ومقتضى ذالك يقسم المال على السواء ثم حكمه على التثليث يدل على انه قد لاحظه طرف الاب فهما لايجتمعان و ايضاً انه يلزم على قوله ره حكمه بالارث من الواسطة لامن الميت و فساده واضح كما لايخفى .

ومنها صاحب كشف اللثام فحكم ان الثلث للاخوال الاربعة الابى والامى بالسوية و ثلثاهما للاعمام ثم يكون ثلثه لعم الام وعمتها بالسوية و ثلثاهما لعم الاب و عمته اثلاثاً ولايخفى ان فساده غنى عن البيان لاجل خلطه الخال الابى والامى و فرضه بعنوان التسوية وهو تحكم محض .

ثم الكلام فى كيفية ارث من اجتمع فيه السببان من اسباب الارث اعم من النسب والسبب اعلم انه اما ان يجتمع فى شخص واحد نسبان او سببان او نسب مع السبب و على جميع التقادير لايخلوا اما ان يكون كل واحد منهما فى طول الاخر او فى عرضه وعلى الاول وهو اجتماع النسبين مع وقوع احدهما فى طول الاخر كابن عم هو اخ ايضاً بان مات رجل ثم تزوج زوجته اخوه و حصل له منها ولد وهو اخ وابن عم للميت فيرث الاخوة لعلقة الاخوة دون علقة كونه ابن عم فلو كان مع مثل هذا الوارث ابن عم آخر فيختص جميع المال له ولو كان معه اخ آخر فيرث هو معه .

والحاصل ان المؤثر ح هو علقة الاخوة دون الاخرى فيكون تلك العلقة حاجبة منها لاجل كون الاخوة من الطبقة الثانية والاعمام و ابنائه من الطبقة الثالثة ومن المعلوم عدم ارث هذه الطبقة مع وجود تلك الطبقة فمن اجتمع فيه هاتان الجهتان فلابد من تقدم الجهة الثانيه على الثالثة وعلى الثانى و هو اجتماع النسبين مع وقوع كل واحد منهما فى عرض الاخر كعم هو خال كما تزوج الشخص اخت

اخيه من امه ثم حصل له منها الولد فيكون عماً و خالاً للاخ المفروض ميتاً فيرث من جهة علقة العمومة والخئولة كلتيهما لان كلا من هاتين العلقة قد وقعتا فى عرض الاخر و عدم كون واحد منهما حاجباً للاخرى لكونهما من الطبقة الثانية فلو اجتمع لمثل هذا الوارث عم اوخال فهو يرث مع العم نصيبه ومع الخال ايضاً نصيبه وعلى الثالث وهو اجتماع السببين مع وقوع احدهما فى طول الاخر كمعتق هو ضامن الجريرة ايضاً فيرث لولاء العتق دون الضامن لاجل وقوعه فى طوله كما لايرث ضامن الجريرة مع وجود المعتق كذالك لايرث من اجتمع فيه هذان السببان سبب الضمان لكون سبب الولاء مقدماً على سبب الضمان فلو اجتمع مع هذا الوارث ضامن آخر يرث هو جميع المال دونه و لو كان معه معتق اخر ايضاً فيرث كلاهما و على الرابع و هو اجتماع السببين مع وقوع احدهما فى عرض آخر كزوج هو معتق ايضاً فيرث سهم كلى هذه العلقة لاجل عدم حاجبية احدهما عن الآخر بناء على المشهور ان المعتق يرث مع الزوج وعلى الخامس و هو اجتماع النسب والسبب مع وقوع واحد منهما فى طول الآخر كابن عم هو معتق ايضاً فيرث لعلقة النسب دون السبب لتقدمه عليه وكونه حاجباً منه وعلى السادس هو اجتماع النسب والسبب مع وقوع واحد منهما فى عرض الآخر كزوج هو ابن عم ايضاً مثلا فهو يرث ح سهم الزوج وابن العم مع سايرالوراث لاجل عدم حاجبية احدهما على الاخر وهذه المذكوراة مما لاريب فيه لكونها موافقة للقاعدة لان مقتضى القاعدة فى الاسباب الواقعة فى الطول حاجبية المقدم فى المرتبة على المؤخر فيها و مقتضى القاعدة فى الاسباب الواقعة فى العرض هو الارث بها و عدم المانعية فح ان ورد نص فى هذا المورد ايضاً فورد موافقاً للقاعدة وتقريراً لها وليس ذالك لاجل التعبد و ورود النص بحيث لولاه لكان الحكم المذكور مخالفاً للقاعدة .

والحاصل ان الاعمام اذا انفردوا فى الارث فلهم جميع المال و كذا الاخوال و اما اذا اجتمعوا كان كان الوراث هم الاعمام والاخوال فيقسمون المال اثلاثاً كما هو مقتضى القاعدة و رواية بكير الدالة على ان الاعمام يكون لهم الثلثان وللاخوال الثلث لان الاعمام ممايزاد و ينقص بخلافه الاخوال فانهم مما لايزاد ولاينقص من جهة ان الاعمام اقرباء الاب فيكونوا مثل الاب والاخوال اقرباء الام فيكونوا مثلها فكما ان نفس الاب والام اذا اجتمعا فيكون المال بينهما اثلاثاً لان الاب ليس بذى فرض ولكن الام ذات فرض بحيث نصيبها الثلث والباقى للاب فكذا الاعمام والاخوال فح يكون الاعمام مما يزاد وينقص والاخوال مما لايزاد ولاينقص ومن ثم يقسمون الاعمام نصيبهم الذى هو الثلثان بالتفاوت اى للذكر مثل حظ الانثيين فى صورة كونهم ذكراً وانثى اى عماً وعمة بخلافه الاخوال فانهم يقسمون بالسويه لكونهم مما لايزاد ولا ينقص فمقتضى رواية بكير فى التقسيم بين الاعمام والاخوال هو التثليث بمعنى ان يكون الثلثان للاعمام والثلث للاخوال ثم يقسمون الاعمام ثلثاهم بالتفاوت والاخوال نصيبهم الذى هو الثلث بالسوية هذا كله فى صورة عدم دخول وارث آخر من الزوج او الزوجة عليهما لان الاعمام والاخوال لكونهما من الطبقة الثالثة لايدخل عليهما وارث آخر من الطبقة الاولى والثانية الا الزوج والزوجة كما لايخفى .

و اما اذا اجتمع اودخل الزوج والزوجة عليهما فنقول ح انه لا فرق فيما ذكرنا فى خصوص سهام الاعمام والاخوال وكيفية تقسيمها بين ان يدخل عليهما الزوجان ام لا فكما ان الاعمام والاخوال يرثان ويقسمان فى صورة عدم اجتماعهما مع الزوجين فكذا فى صورة اجتماعهما معهما لان الزوجين لايضر انهما بحيث ان يكون الاعمام والاخوال ممنوعاً عن الارث بل يكونان وارثين مع الزوجين ايضاً غاية الامر ان سهمهما يكون ناقصاً فى الجملة بسبب وجود واحد

من الزوجين فعلم ان اجتماع احدهما مع الاعمام والاخوال لايكون مغيراً لحكم الارث وكيفية التقسيم في الاعمام والاخوال كما توهم فح يكون المختار والحق هوارث هؤلاء كلهم فيما اذا كان الوارث هو الزوج مع الاخوال وحدها فيرث الزوج ح نصيبه الاعلى الذي هو النصف فيكون النصف الباقي للاخوال فح يكون الفريضة من ستة فيكون سهم الاخوال هنا زائداً عن فرضهم و نصيبهم الذي هو الثلث لان الاخوال يرثون عن الميت من جهة كونهم اقرباء الام لاعن الام حتى لايكون نصيبهم زائداً عن الثلث الذي هو الحد الاعلى للام بحيث لايكون سهمهما زائداً عنه في صورة التزاحم والاجتماع فظهر مما ذكرنا ان المختار والحق هو كون ثلث اصل التركة للاخوال لاجل ارثهم عن الميت من جهة كونهم اخاً و اختاً لام الميت لاعن الام فالقول بان الاخوال يرث من جهة تقربهم الى الام نصيب الام من باب بيان جهة القرابة والوراثة يعني ان الاخوال يرثون من جهة كونهم قريباً للميت بواسطة الام لامن باب انهم يرثون عن الام كما لايخفى.

والمحصل ان المختار هو كون الثلث للاخوال و تقسيمهم اياه بالسوية وان كانوا متفرقين في جهة القرابة بان كان بعضهم خالاً لاب و بعضهم خالاً لام لماذكرنا سابقاً من كونهم مما لايزاد ولاينقص بواسطة تقربهم الى الام يعني كما ان الام تقسم المال بالسوية بعد فرض التعدد فيها فكذا من تقرب بها ولكن هنا اقوال آخر منها المشهور فانهم قالوا بعد جعلهم الاخوال الامي منزلة كلالة الامي بان للخال للام سدس الاصل ان اتحد و ثلثه ان تعدد ضرورة ان دخول الزوجين لايكون منقصاً للمتقرب بالام شيئاً ومنها الفاضل في القواعد و ولده والشهيد ان للخال للام سدس الثلث ان اتحد وثلثه ان تعدد لانه نصيب الام المنتقل الى الخالين فيستحق المتقرب منهما بالام منه سدسه او ثلثه و الباقي منه و من الفريضة للمتقرب بالابوين منهما ومرجع ذالك ايضاً الى جعل الاخوال اباً واماً

منزلة الكلالات اباً واماً ومنهاقول صاحب الجواهر فى الجواهر بقوله وبذالك يظهر ان المتجه فى المفروض ان للخال من الام سدس الباقى اى سدس مابقى بعد نصيب الزوج لانه هو نصيب الام المنتقل الى الخثولة جميعهم لاسدس الاصل فعلم مما ذكرنا ان الخلاف بعد جعل الاخوال منزلة الكلالة الابى و الامى فى كون السدس للخال ان اتحد والثلث ان تعدد بان المراد من السدس او الثلث هل هو سدس اصل المال اوسدس ثلث المال اوسدس الباقى فح يكون الاقوال ثلاثة كما عرفت و لكن لا يخفى ما فى هذه الاقوال بان مرجعها الى كون الاخوال وارثاً عن الواسطة التى هى الام مع ان ذالك غير معقول بل ارثهم عن الميت و على انه يرد على القول الثانى ما اورده صاحب الجواهر بقوله وفيه اه .

واعلم ان الكلام فى ارث الزوجين فنقول ان الشارع جعل علقة الزوجية علةً وسبباً للوراثة كما جعل الانساب علة لها فيكون هذه العلقه علة وسبباً للوراثة من حيث الاقتضاء لولا المانع من الموانع المجعولة الصادرة عن الشارع فيكون الوراثة معلولة عنها فاذا تحققت العلقة المتقدمة فيترتب عليها آثارها من المهر والكسوة والنفقة و غيرها من دون الفرق بين ان يكون يائسة وغيرها او ذات ولد و غيرها او صغيرة و كبيرة و نحو ذالك من ساير الخصوصيات يعنى ان تلك الخصوصيات لانكون سبباً لتغير الحكم والاثر فح لافرق فى ذالك بين الكون ذات ولد وغيرها او يائسة و غيرها و هكذا فيكون القاعدة بعد ما ذكرنا من كون علقة الزوجية علةً وسبباً للوراثة كالانساب من قبل الشارع هو ان الزوجية اذا تحققت فيترتب عليها آثارها ايضاً فى اى مورد كان من الخصوصيات المتقدمة ذكرها .

فظهر ان القاعدة هو ماذكر فى جميع الموارد الا ان مسئلة واحدة خرجت من تحت تلك القاعدة لاجل الاخبار الواردة فيها وهى عبارة من ان المريض

لو تزوج فى مرضه ثم مات قبل الدخول فح لايكون لها الميراث ولا المهر كما يدل عليه غير واحد من الاخبار وهذه المسئلة خرجت عن القاعدة المذكورة لذالك الاخبار و لكن لابد ان يعلم ان هنا شقوق عديدة فاى واحد منها مراد ومقصود فح يقال ان الظاهر من موته فى مرض التزويج هو استناد الموت الى مرض التزويج لاغير و اما لو استند الى غير ذالك المرض كان ابتلى بين ذالك المرض على مرض آخر ثم يموت بسببه او برء عنه ثم مات او قتله شخص فيه فيكون داخلاً تحت القاعدة بحيث يثبت لها الميراث و المهر كذالك فعلم ان الخروج من القاعدة يكون فى شق الاول اى استناد موته الى مرض التزويج دون غيره من سايرالشقوق بل الحكم فيه يكون على طبق القاعدة ومقتضيها ثم الموت ايضاً لايخلو اما ان يكون قبل الدخول و اما بعدها فعلى الثانى فلاكلام فى ثبوت الارث و المهر ونحوهما من آثار العقد لان العقد بعد تحققه استقر ايضاً من جهة الدخول بحيث خرج عن التزلزل الذى هو مانع من ترتب بعض الآثار عليه و اما على الاول فيبطل العقد بلااشكال و خلاف كما دل عليه الاخبار و لكن اللازم هو معرفة ان المراد من البطلان ما هو فنقول ان المراد منه هو الانفساخ الحكمى وتعيّن امر العقد فان العقد قبل الموت لما كان مجهولاً من حيث الاستقرار وعدمه فبالموت قبل الدخول علم حاله وتعيّن انفساخه حكماً بحيث لم يترتب عليه المهر والميراث لكونهما يترتبان على العقد بعد استقراره المعلوم عدمه هنا لا ان المراد منه هو الانفساخ الحقيقى بمعنى عدمه رأساً واصلاً والا فلابد ان لايجوز على الزوج المريض النظر واللمس عليها اووطيها مع انها جايز وان لايلزم عليها عدة الوفاة اذا مات الزوج قبل الدخول فى مرضه مع ان لزومها عليها ثابت وايضاً لوكان المراد منه هو الانفساخ الحقيقى فيلزم ان يكون الموت من جملة الاسباب الموجبة للفسخ مع ان اللازم بطلانه بديهى وايضاً يلزم ح ان يكون الدخول شرطاً متأخراً

لصحة العقد و بطلانه ايضاً واضح نعم ان الدخول شرط لاستقرار العقد فيكون المراد منه هو انفساخ العقد حكماً من جهة عدم ترتب المهر والميراث عليه الذين هما من آثار العقد ايضاً لكن بشرط الاستقرار المعلوم عدمه بسبب الموت قبل الدخول هنا كما لايخفى .

والحاصل ان علقة الزوجية علة وسبب للوراثة من حيث جعل الشارع نظير الانساب فاذا تحققت هذه العلقة فيترتب عليها آثارها من المهر و الميراث والكسوة والنفقة ونحوها والا فيلزم تخلف المعلول عن العلقة الذى هو محال عقلا الا ان يترتب الكسوة والنفقة بعد كون نفس العقد منشأ لترتب جميع الآثار عليه موقوف على مضى مدة شرعاً بخلافه سايرالآثار المذكورة .

فظهر مما ذكرنا هذا ان مقتضى القاعدة هو ترتب الآثار على العلقة عند تحققها الا انه خرجت عن تلك القاعدة ما لو تزوج مريض فى مرضه ثم مات قبل الدخول فح لا مهر ولا ارث لها من جهة بطلان النكاح ح كما يدل عليه الاخبار بانه لا مهر ولا ميراث فنكاحه باطل ومعلوم ان المراد من البطلان ليس هو الانفساخ الحقيقى اى الانحلال بحيث لم يكن من اول الامر و الا فينافى ذالك اى عدم العقد رأساً وابتدائاً بما ثبت من جواز النظر و اللمس والوطى للمريض المتزوج قبل موته بالنسبة اليها و يلزم ايضاً ان يكون الموت ح من الامور الموجبة للفسخ مع ان ذالك بديهى البطلان و ليس المرادمنه الكشف الحقيقى يعنى حصول العلم بسبب الموت على فساد عقدالنكاح من اول الامر كماعليه صاحب الجواهر ره فسيأتى رده انشاءالله تعالى بل المراد منه هوانفساخ الحكمى اى كونه من حكم الانفساخ من جهة عدم ترتب المهر و الارث عليه فى زمان تحقق الموت بل نقول ان المراد منه هو ان الآثار مختلفة بعد كون مجرد العقد منشأ لترتب جميعها عليهم بان الاستقرار ترتب بعض الآثار موقوف على

الدخول او البرء من المرض بخلافه بعضها الآخر فان استقراره ليس بمنوط على ما ذكر بل يترتب مستقراً على العقد بمجرد صدوره كالنظر واللمس والوطى و نحوها مما يترتب استقراراً عليه من دون التوقف على شيء آخر وراء العقد بخلاف ذالك المهر والارث فانهما مما لم يستقر فى الترتب على العقد بمجرد صدوره بل يكون موقوفاً على الدخول او البرء من المرض فاذالم يتحقق ما ذكر من الموقوف عليه فلم يثبت المهر والارث ايضاً فح يظهر ان المراد من البطلان هنا هو عدم ترتب المهر والارث على هذا العقد كما لايخفى لا ان المراد منه هو الانفساخ الحقيقى لما عرفت ولا الكشف بالمعنى الذى ذكرناه لانه كما سيأتى لا معنى له نعم ان الكشف بمعنى العلم على تعيّن امر العقد لاجل الموت مما لا بأس به لان العقد حاله من حيث الاستقرار والتزلزل كان مجهولا قبل الموت مع عدم الدخول والبرء فاذا تحقق الموت معهما فيعلم وينكشف بانه لم يستقر ولم يثبت حتى يترتب عليه المهر والارث .

ثم صرح بعض من الفقهاء رحمهم الله عليهم على ماحكى فى الجواهر بان المراد من بطلان العقد فى هذه النصوص هو عدم لزومه على وجه يترتب عليه جميع احكامه حتى بعد الموت من الميراث والعدة لا البطلان وعدم الصحة حقيقة والا لزم عدم جواز وطيه لها فى المرض بذالك العقد مع ان صدرها كغير ها من الاخبار الدالة على جواز نكاح المريض بقول مطلق يدل على خلافه بل زاد بعضهم انه لو كان كذالك لزم الدور ضرورة توقف جواز الوطى على الصحة و هى متوقفة عليه انتهى.

ولا يخفى انه ان كان مراد ذالك البعض من توجيه البطلان بعدم اللزوم بحيث ان لايترتب عليه المهر والارث هو ما ذكرنا فى مختارنا لا غبار عليه والا و فيه تأمل اشارة الى ان هذا القائل فى اصل ما قاله موافق لمختارنا الا

ان ذكره العدة دون المهر مع ان نفي العدة ليس في الروايات بخلاف ذكر المهر فانه منفي فيها كما عرفت فانه محل النظر والخدشة ثم اورد عليه صاحب الجواهر بقوله وفيه انه يمكن كون ذالك على جهة الكشف بمعنى انه ان حصل الدخول علم صحة النكاح من اول الامر والا انكشف فساده كذالك وله الوطى بالعقد الصادر لظاهر النصوص و غيرها انتهى كلامه رفع مقامه ولكن لايخفى عدم ورود ايراده على القائل المتقدم لان القول بان الموت مع عدم الدخول يكون كاشفاً عن فساد العقد لامعنى له والا فيلزم عدم جواز النظر واللمس والوطى للزوج بالنسبة اليها في زمن المرض مع ان جوازها مفروغ عنه بلاخلاف في ذالك بقوله ره بجوازها ظاهراً بسبب صدور العقد الى زمن الموت فاذا تحقق الموت فينكشف عدم صحة العقد رأساً و من اول الامر ايضاً لامعنى له لكونه ح مورد الاحتياط حتى يتحقق حال العقد وايضاً ان الكشف عبارة عن الواسطة في الاثبات فح بناء على قوله ره يكون الموت واسطة في العلم والاثبات بعدم صحة العقد من اول الامر وهذا ايضاً لا معنى له لان الواسطة في الاثبات لا يتحقق الا فيما ان يتحقق العلية والمعلولية بين الواسطة و ذيها ضرورة انه لامعنى لحصول العلم من شيء الى شيء آخر اجنبى عنه كما لايخفى وهنا ليس كذالك لان عدم العلية والمعلولية بين بطلان العقد والموت بديهى من اوضح البديهيات .

فظهر من ذالك كله انه لايرد ايراد صاحب الجواهر على البعض المتقدم لكون كلام نفسه فاسداً كما سمعت فافهم بتقرير اجمل ان عقد المريض في مرضه متزلزل الى تحقق الدخول او البرء فمادام كان متزلزلا لم يترتب عليه بعض الآثار الذى هو الارث والمهر كما يدل عليه الاخبار وقد ذكرنا ان المراد من البطلان في الروايات هو الانفساخ الحكمى وعدم ترتب بعض الآثار المتقدم ذكره بواسطة كونه متزلزلا و اليه يرجع ما قاله البعض على ماحكى في الجواهر لاالكشف كما

عليه صاحب الجواهر لما عرفت من لزوم العلية والمعلولية في الواسطة في الاثبات وهنا ليس كذالك كما لا يخفى و من هنا يظهر حكم ما لو ماتت الزوجة قبل الزوج المريض ثم مات الزوج يعنى حكم هذه الصورة ايضاً كحكم صورة المفروضة السابقة بناءً على ما يفهم من الروايات من جهة كون بطلان النكاح متفرعاً في الرواية على موت الزوج قبل الدخول فيكون موت الزوج كذالك موضوعاً للبطلان بحيث لم يكن لغيره دخل في ذالك الحكم حتى يكون موت الزوجة قبله مغيراً للحكم فاذا لم يكن لغيره دخل فيما ذكر فيكون العقد هنا ايضاً باطلا كما هناك بمعنى ان العقد في الصورة الثانية يكون باطلا ايضاً فح لايكون بينهما مهر ولاميراث كما قال به صاحب الجواهر ره ايضاً الا انه يقول بعنوان الحكمة يعنى ان الحكمة التى هى الاضرار بالورثة موجودة في الصورة الثانية ايضاً و فيه ان الحكم لم تكن دليلا بل الكائن دليلا هو العلة المنفية هنا فالدليل هنا هو الاخبار ومبناه الذى هو الكشف وقد عرفت فساده .

فعليهذا يكون صاحب الجواهر موافقاً على مختارنا في اصل المطلب و مغايراً في المبنى فكيف كان ان المختار في الصورة الثانيه ايضاً هو المختار في الصورة الاولى بناءً على ما يظهر من الاخبار وهذا كله فيما لو تزوج المريض و مات قبل الدخول او مات قبله ولكن بعد موت الزوجة و اما لو تزوجت المريضة ثم ماتت في مرضها قبل الدخول بها فلا يجرى هنا ما تقدم هناك يعنى ان العقد هنا صحيح ولازم فيكون المهر والارث ح ثابتاً بلا كلام فيه لما ذكرنا من ان مقتضى القاعدة هو ثبوت المهر والارث والحكم على خلافه يحتاج الى دليل مخرج و معلوم ان الدليل المخرج موجود في خصوص الزوج المريض لا المريضة فح يحكم في خصوصها على طبق مقتضى القاعدة الذى هو ثبوت الآثار التى هى المهر والارث .

والمحصل ان المريض اذا تزوج في مرضه ثم مات قبل الدخول فيكون العقد ح باطلا واما اذا مات بعد الدخول فلاريب في صحة العقد ولزومه وترتب احكامه كما هو مقتضى القاعدة والروايات وكذا اذا مات في مرض آخر بعد برئه من المرض الاول لان الظاهر في الاخبار من قوله حتى مات في مرضه هو ان يكون موت الزوج مستنداً الى المرض الاول الذى وقع فيه العقد و لكن اشكل بعض في ذالك من جهة احتمال السببية و الزمانية في لفظ في يعني يحتمل ان يكون لفظ في في قوله في مرضه سبباً بحيث ان يكون لاستناد الموت الى مرض التزويج مدخلا في ثبوت ذالك الحكم الذى هو بطلان العقد فح ولو لم يستند موته الى مرض التزويج بل الى مرض آخر سواء كان بعد البرء عنه او قبل البرء عنه اى فيما بينه لما بطل العقد بل لزم و يترتب عليه جميع احكامه و يحتمل ان يكون زماناً بحيث ان يكون موته في ظرف و زمان ذالك المرض ولو كان مستنداً الى مرض آخر فح يكون العقد باطلا الى آخر ما ذكر و لكن المختلج ببالي هو الاول لان المفهوم عرفاً من قوله مات في مرضه هو استناد موته الى مرض التزويج كما لايخفى على الفطن المتأمل و عليك التأمل الصحيح حتى تعلم حقيقة الحال من دون المقال.

و بالجملة ان الزوجية سبب من اسباب الارث فاذا تحققت فيترتب الوراثة الا انه خرجت من ذالك القاعدة مسئلة تزويج الرجل في مرضه مع الموت فيه قبل الدخول كما تقدم و بعبارة اخرى ان الوراثة من آثار السلطنة المنتزعة عن الزوجية فاذا تحققت سلطنة الزوج على الزوجة بسبب علقة الزوجية فيترتب عليها الوراثة كما في الطلاق الرجعي فان سلطنة الزوج فيه ايضاً باقية الى خروج العدة ومن ثم لايجوز للزوج في العدة الرجعية بعد طلاق الرجعي ان يتزوج اختها او المرئة الخامسة بل يجوز له الرجوع الى المطلقة مادام لم يخرج من العدة ومعلوم

انه لولم يبق السلطنة بعد الطلاق الرجعى لما جاز له الرجوع اليها بل لابد من عقد جديد بخلاف ذالك الطلاق البائن بجميع اقسامه فان السلطنة ليست باقية فيه بل زالت من جهة اخذ الزوج عوضاً وفداءً عن سلطنته من الزوجة ولكن الزوجية باقية فيه ايضاً و من ثم لو رجعت الى البذل لصار البائن رجعياً فاذا لم يبق السلطنة فى البائن فلم يكن الارث فيه لو مات الزوج او الزوجة بعد الطلاق البائن و قبل انقضاء العدة لما تقدم من ان الارث تابع ومترتب على السلطنة لا الزوجية ومن المعلوم ان الزوجية والسلطنة كلتيهما باقية فى الطلاق الرجعى بخلافه البائن فان الباقى فيه هو الزوجية لاغير فح يكون الفرق بين الرجعى والبائن كما عرفت .

ثم المراد من الرجعى بعد القول بثبوت الزوجية والسلطنة كلتيهما فيه هل هو الرجعى الفعلى بحيث ان لا يشمل الرجعى الذى اسقط فيه حق الرجوع بناءً على جواز اسقاطه و ان لا يشمل البائن الذى ترجع المرئة فيه الى البذل بحيث صار رجعياً بعد تزويجه اخت المطلّقة او المرئة الخامسة ام الاعم من الفعلى والشأنى بحيث ان يكون شاملا لما ذكرنا آنفاً فيه اشكال بناء على ماحكى عن القواعد و غيره من جهة استصحاب الحالة السابقة و من جهة اخذ ماكان حين الموت يعنى يكون ذالك ذاوجهين فبعض قال باخذ الحالة السابقة حين الموت فان كان رجعياً سابقاً فيؤخذ الرجعى و ان بايناً كان لاحقاً وعكسه فى عكسه وبعض قال باخذ ماكان فى اول زمان الموت بعكس ما قيل فى الاول ومن ثم اشكل فى ذالك ولكن بعد التأمل لااشكال هنا لان اللازم لنا هو الرجوع الى جاعل الاحكام الشرعية الذى هو شرع الطلاق كذالك فالظاهر من الاخبار بعد الرجوع اليها هو كون المراد من الرجعى هو الفعلى لاالاعم منه و من غيره كما سيأتى الاخبار .

فظهر من ذالك كله ان الارث يكون فى الطلاق الرجعى الى خروج العدة من جهة بقاء السلطنة ومن ثم يقال ان المطلّقة الرجعية فى حكم الزوجة كما لايخفى

على من راجع الى الوجدان اى السلطنة التى ان الارث من آثارها لامن آثار الزوجية بخلافه البائن فانه لايكون فيه من جهة عدم بقاء السلطنة فيه بواسطة الفدية المأخوذة عن الزوجة فالزوج لاجل اخذه العوض فوت و ازال سلطنته ومن ثم جازله تزويج الاخت المطلقة كذالك المرثة الخامسة .

و بالجملة ان مقتضى القاعدة هو عدم الارث فى الطلاق البائن الاانه خرجت من ذالك مسئلة مالو طلق المريض زوجته فى مرض موته فانها ترثه مع كونها مطلقة بائنة و لكن ارثها هنا محدود بحدود ثلاثة الاول عدم برثه من مرضه الذى طلق فيه طلاقاً بائناً والثانى عدم تزويجها بعد خروج عدتها بغيره والثالث كونه الى سنة وبالجملة ان المطلقة البائنة فى المرض ترثه بشروط متقدمة و اما الزوج فلا يرثها لوماتت بعد الطلاق البائن ولو كان موتها فى العدة لما تقدم من ارتفاع السلطنة فيه غاية الامر ان ارثها عنه كذالك امر تعبدى خرج واستثنى من القاعدة لاجل الاخبار الواردة فيه كما لايخفى فالقول بالارث فى غير صورة المستثناة يكون قياساً وهو كماترى فافهم .

والحاصل ان علقة الزوجية سبب للارث فاذا تحققت العلقة فيترتب عليه الارث والا فيلزم الانفكاك بين السبب و المسبب و هو كماترى الا انه خرجت من ذالك مسئلة مالوتزوج المريض ثم مات فى مرضه قبل الدخول و البرء كما تقدم و معلوم ان الزوجية باقية فى الطلاق الرجعى ولذا يقع التوارث بين الزوج والزوجة فى العدة بعد الطلاق الى انقضائها بخلاف ذالك البائن فان الزوجية بعنى السلطنة كما تقدم آنفاً ليست باقية فيه و لذا لايتوارثان فيه فعلم من ذالك الفرق بين الطلاق الرجعى والبائن بلاكلام فى ذالك .

وانما الكلام فى ان المراد من الرجعى الذى يتوارثان فيه هل هو فعلى بحيث ان لايشمل الطلاق الرجعى الذى اسقط فيه حق الرجوع بناءً على اسقاطه

وان لايشمل الرجوع الذى هو طلقة ثالثة تحتاج الى المحلل وكذا لايشمل البائن الذى رجعت فيه الزوجة الى بذلها بحيث صار رجعياً ولكن زوج الزوج اخت المطلقة او المرثة الخامسة ام لا بل الاعم منه و من الشأنى بحيث يكون شاملاً لجميع ما ذكرنا فيه اشكال يعنى يكون ذاوجهين من جهة استصحاب الحالة السابقة ومن جهة صدق الفعلى من كونه رجعياً او بائناً من دون لحاظ الحالة السابقة ولكن رفع الاشكال بالرجوع الى الاخبار التى تدل على ان المراد منه الفعلى اى الاخص لاالاعم فح يتوارثان فى الرجعى الفعلى دون البائن لما تقدم من عدم بقاء السلطنة فى البائن حتى يتوارثا بل لا يتوارثان بلا خلاف الا انه خرج واستثنى منه ما لو طلق المريض زوجته طلاقاً بائناً ثم مات فى مرضه فح ترثه بحدود ثلاثة متقدمة و اما الزوج فلا يرثها لو ماتت كذالك لما ذكر من عدم التوارث فى البائن الا ان ارثها كذالك فيه خرج واستثنى من جهة النصوص فيكون خروجه تعبداً شرعياً رغماً لانفه الذى هو مستنكف عن ارثها و عملاً بضد نقيضه كما لايخفى .

وبقى هنا كلام وهو انه لو طلق الرجل احدى زوجاته ثم مات واشتبهت المطلقة فيما بينهن فمقتضى قاعدة العدل والقرب الى الواقع هو تقسيم السهم من الثمن عند وجود الولد او الربع عند عدمه على جميعهن لان التقسيم على بعض دون بعض يستلزم الظلم والخروج من الواقع لانه يحتمل ان يكون من اعطى لها هو المطلقة ومن لم يعطى لها هو غيرها و ح يلزم حرمان ذى الحق عن حقها بالكلية بخلافه لو اعطى الجميع فح تصل الى بعض حقها وهو اقرب بالنسبة الى الواقع ومعلوم ان الازم لنا هو ايصال الحق الى صاحبه ففى صورة الاشتباه لايمكن الايصال الا بالرد على الجميع هذا هو مقتضى القاعدة فح يكون الرواية التى وردت فى هذا المورد موافقة للقاعدة وعلى هذا يتعدى الحكم فى مورد الرواية

على غيره من سايرالموارد بواسطة عدم مدخلية الخصوصيات الظاهرة فيهامن كون الرجل فى سفراوحضراوتزويجه بعدالطلاق اوعدم تزويجه اوكون زوجاته اربع فيطلقها ثم تزوج باربع فى الحكم المذكور لما ذكرنا .

فعلم من ذالك كله ان القول بالقرعة كما ذهب اليه ابن ادريس ره من جهة عدم عمله بالخبرالواحد لا وجه له لان نسبة القرعة بالنسبة الى سايرالقواعد كنسبة الاصلى الى الدليل فكما ان الاصل يكون معمولا به حيث لا يكون دليل من الادلة والاخبار فكذالك قاعدة القرعة قاعدة يعمل بها حيث ينتفى سايرالقواعد مع انك عرفت وجود قاعدة العدل هنا ايضاً لا يمكن الايصال الى الواقع بالقرعة لاجل جريان الاحتمال المتقدم وكذا لاوجه للقول بان هذا الحكم من باب التعبد بحيث لابد من الاكتفاء فى مورد النص بان لايجوز التعدى الى سايرالموارد او القول بانه لولا الاجماع فى مورد النص لما نعمل به بل نعمل بالقرعة فى هذا المورد كما قال به الشهيد الثانى ره بل الوجه والحق هو ماذكرنا لما تقدم من عدم كون الحكم من باب التعبد و الخبر ورد على وفق القاعدة و عدم مدخلية الخصوصيات فى الحكم غاية الامر ان السؤال قد وقع فى هذا الواقعة وايضاً لولم نعمل بالخبر الواحد فالحكم كما ذكرنا من جهة وجود قاعدة العدل لا القرعة كماتوهم هذاكله فى خصوص كون علقة الزوجية سبباً للارث فى صورة صدورها بالمباشرة اى بمباشرة نفس الزوج والزوجة اوبالوكالة اوبالولاية مع فروعاتها المتقدمة بلاكلام فى ذالك .

وانما الكلام فى صورة صدورها فضولاً عن الطرفين او احدهما بان مثل هذه العلقة الزوجية الواقعة فضولاً هل يكون سبباً للارث ايضاً ام لا فح نقول انه لابد ان يعلم اولاً ان الفضولى هل هوصحيح ام لا بعدكون الفضولى عبارة عن صدورالعقد عن الغير اى غيرمن استند اليه العقد ومعلوم ان العقديتحقق

بمجرد الايجاب والقبول من دون توقف تحققه الى امر وراء صدور الايجاب والقبول فيكون العلقة محققة عند صدور الايجاب و القبول بمعنى ان العقد فى مرحلة تحققه ليس بمنوط وموقوف على امر آخر غاية الامر ان تأثير العقد وكونه مؤثراً موقوف و مراعى على اجازة من استند اليه العقد سواء كان هو الزوج والزوجة او احدهما فتوقف العقد على الاجازة و الاتمام بعنوان المراعى فى مرحلة التأثير لا التحقق و الانعقاد بل ينعقد صحيحاً اى تام الاجزاء و الشرايط سواء كان فضولياً من الطرفين كليهما او من طرف واحد دون الاخر وسواء كان الطرفان كبيرين او صغيرين او احدهما الاصغر والاخر هو الاكبر بحيث لا فرق فى الحكم بين الخصوصيات المذكورة فاذا لم يكن العقد فى مرحلة الانعقاد والتحقق موقوفاً على امر وراء النفس تحقق الايجاب والقبول بل يكون مراعى فى تأثيره على الاجازة فيقال لو وقع العقد بين الصغيرين فيكون العقد منعقداً صحيحاً الا انه لو مات احدهما او كلاهما قبل الاجازة سواء ادرك ايضاً ام لا فيبطل العقد ح بواسطة انتفاء الموضوع وخروجه عن القابلية وان ادرك احدهما فاجاز ثم مات قبل اجازة الآخر فح يكون العقد من طرف المجيز تاماً ويعرض الحال على الآخر بعد ادراكه فان اجاز العقد ورث و احلف بانه ما دعّاه الى اخذ الميراث الا الرضا بالتزويج كما يدل على ذالك كله رواية ابى عبيدة الحذاء قال سئلت ابا جعفر عليه السلام عن غلام و جارية زوجهما وليان لهما و هما غير مدركين فقال النكاح جايز ايهما ادرك كان له الخيار فان ماتا قبل ان يدركا فلا ميراث بينهما ولا مهر الا ان يكونا قد ادركا و رضيا قلت فان ادرك احدهما قبل الآخر قال يجوز ذالك عليه ان هو رضى قلت فان كان الرجل الذى ادرك قبل الجارية و رضى النكاح ثم مات قبل ان تدرك الجارية اترثه قال نعم يعزل ميراثها منه حتى تدرك و تحلف بانه ما دعّاها الى اخذ الميراث الا رضاها

بالتزويج ثم يدفع اليها الميراث ونصف المهر قلت وان ماتت الجارية ولم تكن ادركت ايرثها الزوج المدرك قال لا لان لها الخيار ادركت قلت فان كان ابوها الذى زوجها قبل ان تدرك قال يجوز عليها تزويج الاب ويجوز على الغلام والمهر على الاب للجارية انتهى .

ولايخفى ان هذه الرواية قد اشتلمت على احكام عديدة منها صحة الفضولى و انعقاده من دون توقف على امر آخر فى مرحلة التحقيق ومنها توقفه وكونه مراعى فى مرحلة التأثير على الاجازة بحيث ان اتمامه لايكون الا بالاجازة عمن استند اليه العقد ولذا يثبت الارث مع الاجازة و منها ثبوت الارث مع تحقق الاجازة و منها عزل النصيب من مال المجيز الذى مات قبل ذالك الطرف الآخر له فان اجاز ذالك الطرف الآخر بعد دركه فيرث و يكون المعزول له ومنها لزوم الحلف على المجيز الثانى و منها ثبوت الخيار للزوج والزوجة بعد ادراكهما و منها لزوم العقد وعدم الخيار لهما فى صورة صدور تزويجهما عن وليهما الشرعى و لزوم المهر على الاب للجارية المعقودة لموليه و من هنا يعلم ان المراد من لفظ وليان الصادر فى صدور الرواية هو الولى العرفى من الاخ والعم او رئيس القبيلة لا الشرعى من الاب والجد له والا لما كان الخيار لهما بعد دركهما كما لايخفى ثم الكلام فى ان تلك الاحكام الخارجة من الرواية بانها هل هى موافقة للقاعدة بحيث ان يجوز تعديها و تسريتها الى غير مورد الرواية ام لا بل مخالفة لها بحيث لايمكن التسرية الى غيره بل يجب التوقف على موردها فح نقول ان الفضولى ينعقد صحيحاً بمجرد صدور الايجاب والقبول من دون توقفه على امر آخر فى مرحلة الانعقاد غاية الامر تأثيره مراعى على تحقق الاجازة ومعلوم ان الاجازة ليست من الاجزاء و لا من الشرايط بل العقد قبلها تام من حيث الاجزاء والشرايط الا ان اثره مراعى بوجود الاجازة ضرورة ان مرحلة

التأثير غير مرحلة الانعقاد والتحقق فيكون الفضولى نظير الوكالة التى هى امر وحدانى ولكن ينحل الى امور الاول ان الوكالة عبارة عن صدور العمل عن الغير اى غير من انتسب اليه الامر الثانى ان ذالك العمل غير الموكل كما ان نفس الموكل غير الوكيل لان العمل صدر عن الوكيل بحيث يكون قيامه به لا بالموكل والثالث هو استناد ذالك العمل القائم بالوكيل الى موكل من جهة امضائه و اذنه بمعنى ان فى استناد ذالك العمل الى الموكل لابد من امضائه و اذنه عليه الرابع هو مقارنة ذالك العمل مع الاستناد الى الموكل ولكن ذالك المقارنة من الامور الاتفاقية بحيث يحتمل ان يتحقق وان لايتحقق .

وبالجملة ان الاستناد مع المقارنة قد يجتمعان كما فى الوكالة و قد لا يجتمعان كما فى الفضولى فح ان يقال ان فى الوكالة كما يتحقق العمل بمحض صدور العمل الايجاب والقبول من دون التوقف الى الاستناد والمقارنة لانهما لا من الاجزاء و لا من الشرايط بل العمل يكون تاماً و تماماً مع عدمهما الا ان العمل فى التأثير مراعى على وجود الاستناد كما ان ذالك مقتضى قوله (الناس مسلطون على اموالهم) ومعلوم ان المراد من السلطنة للشخص على ماله هو عدم دخالة الغير فى اموراته و تصرفاته الا باذنه و اجازته فلم يكن الفرق بين الفضولى والوكالة الا من حيث الاستناد الى من له الامر قبل العمل فى الوكالة و بعده فى الفضولى والا فمن حيث التمامية و عدم التوقف على امر آخر غير تحقق الايجاب والقبول واحد كما لايخفى كما يستظهر ذالك عن الخيار الواقع فى الرواية لان الخيار بعد تمامية العمل .

والحاصل ان الفضولى كالوكالة و من ثم يعبر عن الوكالة بالاجازة السابقة و عن الفضولى بالوكالة اللاحقة فح يكون الفضولى موافقاً للقاعدة بحيث لا يختص على باب النكاح والبيع بل يجرى فى جميع الابواب وكذا عزل

النصيب فی صورة موت المجيز قبل درك الاخر يكون موافقاً للقاعدة من جهة ما ذكرنا من ان العمل قبل وجود الاجازة تام الا ان اثره موقوف عليها فاذا اجاز احد الطرفين فيكون العمل مؤثراً من ناحيته وطرفه ولكن لم يعلم حال الطرف الآخر الذی لايتحقق منه الاجازة فح يكون حال التركة بقدر سهمه متزلزلاً و مجهولاً من حيث كونها مالاً لهام لغيره من ساير الوراث و تعين الحال لابد ان يعزل النصيب كما تقدم نظيره فی الحمل وكذا لزوم الحلف فی صورة التهمة موافق للقاعدة لان الرضا بالتزويج لا يعلم انه حقيقی هو او صوری و ان كان الداعی اليه هو اخذ الميراث و معلوم ان المراد من الحلف هو الحلف على كون الاجازة واقعياً حقيقةً لاصورياً لان الحلف بان اخذ الميراث لم يكن داعياً الى الاجازة من جهة ان مورد الرواية هو ما ذكرنا لاذالك فعلم ان الحلف فی مورد التهمة يعنی فيما لايعلم من القرائن والدواعی كون اجازته واقعية والا فلاحلف.

والحاصل ان الفضولی فی مرحلة الانعقاد والتحقق ليس بمنوط على الاجازة بل ينعقد صحيحاً بمجرد الايجاب والقبول غاية الامر ان تأثيره محتاج على الاجازة فيكون الاجازة التی هی عبارة عن الاستناد الى من استند اليه الامر محتاجة اليها فی مرحلة التأثير ومعلوم ان مرحلة التأثير غير مرحلة التحقق فعلم من ذالك ان الاجازة ليست نظير القبول بالنسبة الى الايجاب او الايجاب بالنسبة الى القبول لان مدخلية القبول بالنسبة الى العقد من حيث الجزئية بحيث لولم يكن فلم يتحقق العقد ولم ينعقد وكذا عكسه بخلافه الاجازة فانها لعدم كونها لامن الاجزاء ولامن الشرايط يتحقق بعد تمامية العمل الا ان ذالك العمل التام لو كان مؤثراً موقوف على تحقق الاستناد اى استناد ذالك العمل الى من له العمل والامر الذی تحققه يكون منوطاً بالاجازة فيكون التوقف على الاجازة فی مرحلة التأثير نظير الوكالة بواسطة ان الوكالة ينحل الى امور من العمل والاستناد والمقارنة

بمعنى ان العمل الصادر عن الوكيل قائم به لا بالموكل فيكون غيره كما ان نفس الوكيل غير الموكل و معلوم ان ذالك العمل الصادر القائم بالوكيل ليس بموقوف فى تحقه وصدوره لاعلى الاستناد الى الموكل ولاعلى المقارنة من جهة ان مقارنة الاستناد بالعمل قد لايكون كما فى الفضولى فيكون المقارنة من الامور الاتفاقية فقد علم مما ذكرنا ان العمل فى الوكالة كما لا يكون فى تحققه وانعقاده محتاجاً الى الاستناد بل يتحقق صحيحاً و تاماً غاية الامر ان تأثيره موقوف على الاستناد بمقتضى (الناس مسلطون على اموالهم) فان مقتضى السلطنة هو عدم دخالة الغير على غيره فى اموراته وتصرفاته الا بالاستناد اليه لاحقاً او سابقاً والا فيلزم عدم السلطنة و هى كما ترى والى من له الامر والعمل بسبب اجازته وامضائه ذالك الامر القائم بالوكيل وكذا الفضولى الذى هو قبال الوكالة فح لم يكن الفرق بين الوكالة والفضولى شيئاً الا من جهة تقدم الاستناد فى الاول و تأخره فى الفضولى وعلى هذا يكون الفضولى الذى هو حكمه من جهة الاحكام المفهومة من الرواية موافقاً للقاعدة كما تقدم آنفاً من ان الرواية قد اشتملت على احكام عديدة بلا كلام فى ذالك .

و انما الكلام فى كون تلك الاحكام موافقه للقاعدة و عدمها فح يقال ان هذه الاحكام موافقة للقاعدة لانها عبارة من صحة الفضولى ومن الاجازة ومن عزل النصيب ومن الحلف اما الاول فقد عرفت آنفاً كونه موافقاً للقاعدة واما الثانى اى الاجازة واما الثالث اى عزل النصيب فلما تقدم من ان الطرفين اذا اجاز ثم مات فقد تم العمل مع كونه مؤثراً فى ناحيته وقبله يعنى بالنسبة الى نفسه ضرراً او نفعاً و لكن الى الطرف الاخر لايكون اتمام عمله و تأثيره فى ناحيته مثمراً بل المثمر هو اجازة نفسه ومعلوم ان الحال لم يعلم تحقق الاجازة وعدمه منه فلابد ح ان يعزل نصيب الزوج او الزوجة حتى يتبيّن الامر من اجازته وعدمها

ولو لم يعزل ماذكر بل رد اليه بمجرد موت المجيز الاول المورّث اوالى ساير الوراث ويلزم الاجحاف وهو كماترى .

فظهران القاعدة هو العزل هنا كما تقدم نظيره فى الجملة وكذا الحلف لاجل كون مثل ذالك المورد من الموارد التهمة لان المراد هو ثبوت واقعية اجازته بمعنى ان يكون اجازة المجيز اللاحق من حيث الحقيقة والواقعية لا من حيث الصورة فح لابد ان يحلف من ان اجازته واقعية لا صورية لا بمعنى ان يحلف ان الداعى الى الاجازة لم يكن اخذ الميراث كما توهم عن بعض بواسطة كون مورد الرواية هو واقعية الاجازة وان كان هو الداعى الارث فح يكون المراد من التهمة هو واقعية الاجازة بعدمها فاذا لم يحرز واقعية الاجازة من القرائن الخارجية و غيرها فلابد ان يحلف والا فلا و من هنا ظهر عدم استقامة قول صاحب الجواهر بان الحلف هنا مخالف للقاعدة من جهة ان الشخص مصدق فيما لا يعلم الا من قبله و ما نحن فيه ايضاً من جملة ما لايعلم الا من قبله فعليهذا لابد ان لايكون هناحلف فاذاكان الحلف فيكون مخالفاً للقاعدة ووجه الظهوروهو ان قاعدة ما لا يعلم الا من قبله اولا ليس مما ان يكون فى خصوصه سند من الاخبار و نحوها ولو سلّم فيكون جريانها فيما لم يكن راجعاً الى الغير كما فى قبول قول المرئة من حيث كونها حايضاً و عدمه اوكونها ذات عدة وزوج وعدمه و اما فى صورة مدخلية الغير فى الحكم فلايجرى بل لابد من امر آخر من الحلف ونحوه كما فيما نحن فيه فان اخذه الميراث راجع الى الغير بمعنى ان ذالك المال المعزول مردد بين كونه لساير الوراث وبين كونه للمجيز اللاحق فى صورة كون اجازته اجازة واقعية فح لوحكم بأخذه الميراث من دون الحلف اعتماداً على قاعدة مالايعلم الا من قبله فليس ببعيد ان يلزم الاجحاف وحرمان ذى الحق عن حقه من جهة احتمال كون اجازته صورية حتى ينزع المال المعزول

عن يد صاحبه بلاسبب شرعى فح لامجال الا ان يحلف فيكون الحلف بناءً على ما ذكرنا فى رد صاحب الجواهر موافقاً للقاعدة فافهم حتى يظهر لك من تتبع موارد مالا يعلم الا من قبله صدق ماذكرنا فى رده :

فاذا علمت كون تلك الاحكام المتقدمة موافقةً للقاعدة فتعلم ان هذه الاحكام تسرى الى ساير الموارد ايضاً من دون اختصاصها على مورد الرواية من الصغيرين و نحوه بل يجرى فى الكبيرين اواحدهما الكبير و الاخر الصغير ونحو ذالك كما لايخفى .

ومحصل الكلام ان الرواية المتقدمة مشتملة على احكام متعددة من صحة الفضولى و من تأثير الاجازة و عزل النصيب و الحلف ومعلوم ان جميع هذه الاحكام موافق للقاعدة كماعرفت فيما سبق الا ان الصاحب الجواهر كما يظهر من كلماته فى الجواهر ذكر ان اليمين ليست بموافق للقاعدة يعنى ان القاعدة تقتضى عدمها منه لانه مصدق فيما لايعلم الامن قبله وفيه ان اليمين ليست بمخالفة للقاعدة من جهة ان اخذه الميراث منوط على واقعية الاجازة لا على مجرد تحققها مط وان كانت صورة و معلوم ان العلم بكونها واقعاً لا يكون الا بالحلف فى الجملة ومن جهة ان قاعدة تصديق ما لايعلم الا من قبله لاتجرى فى جميع الموارد بل فى مورد ان يكون مالايعلم الا من قبله راجعاً الى نفس صاحبه كما فى قبول قول المرئة فى خصوص كونها فى زمان الحيض وعدمه او كونها معتددة وعدمه واما فيما كان راجعاً الى غيره كما فيما نحن فيه فلا تجرى فيه والا فيلزم ممانعة ذى الحق عن حقه وهو كماترى ثم قال فى الجواهر بعد العبارة المنقولة آنفاً بل لعل المتجه ترتب الحكم ولوكان الذى دعاه الى الرضا الى قوله هذا وفيه ايضاً ان المفهوم من قوله هذا هو كون تحقق الاجازة مناطاً فى اخذه الميراث وان كان الداعى اليه هو المال فح يكون قوله هذا رداً للرواية بناءً على زعمه فى

تفسير ذيل الرواية المتقدمة فانه زعم ان المراد من الحلف الواقع فى الرواية هو الحلف بعدم كون الرغبة فى الميراث داعياً الى الاجازة فح يكون مضمون الرواية بناءً على زعمه راجعاً الى الداعى لا الى تحقق الاجازة واقعاً و عليهذا قوله بل لعل المتجه ترتب الحكم يكون رداً ومناقضاً للرواية بالمعنى الذى زعمه اولاً وبناه عليه .

فان المفهوم من قوله بل لعل الخ هو كون الاجازة مناطاً كما هو مختارنا ايضاً وبالجملة ان قوله لعل المتجه و ان كان موافقاً لما هو المختار الا انه يكون رداً للرواية بناءً على مبناه وزعمه المتقدم فى معنى الرواية كما لايخفى ثم قال فى المسالك تارة ان اكثر هذه الاحكام موافقة للاصول الشرعية لا تتوقف على نص خاص و انما يقع الالتباس فيها فى اثبات ارث المجيز المتأخر بيمينه مع ظهور التهمة فى الاجازة واخرى فيما لو كانا كاملين و زوجهما الفضولى قال فى انسحاب الحكم اليهما وجهان من تساويهما فى كون العقد فضولياً ولامدخل للكبر وللصغر فى ذالك ومن ان بعض احكامه ما هو على خلاف الاصل فيقتصر على مورده وهذا قوى و ح يحكم ببطلان العقد اذا مات احد المعقود عليهما بعد اجازته و قبل اجازة الآخر سواء قلنا ان الاجازة جزء السبب ام كاشفه عن سبق النكاح من حين العقد اما على الاول فظ لان موت احد المتعاقدين قبل تمام السبب تبطل كما لو مات احدهما قبل تمام القبول و اما على الثانى فلان الاجازة وحدها لاتكفى فى ثبوت هذا العقد بل لابد معهما من اليمين وقد حصل الموت قبل تمام السبب خرج منه ما ورد النص فيه و هو العقد على الصغيرين فيبقى الباقى انتهى كلامه و رفع مقامه .

ولكن لايخفى ما فى كلامه الشريف بان لفظ اكثر فى قوله ان اكثر هذه الاحكام يفيد كون بعض الاحكام وهو اليمين مخالفاً للقاعدة مع انك قد عرفت

ان الحلف ايضاً موافق للقاعدة فح كان الاولى بل الاصحح هو ابدال لفظ اكثر بلفظ الكل وبان قوله هذا اى عدم التعدية اقوى اه ليس بصحيح لما ذكرنا من كون اليمين موافقة للقاعدة فح يكون القوة على العكس بمعنى ان الاقوى هو الوجه الاول من الوجهين وكذا قوله ان الاجازة جزء السبب ام كاشفه اه ليس بصحيح بواسطة ان الاجازة كما تقدم سابقاً محتاجة اليها فى مرحلة التأثير لا فى مرحلة الانعقاد فيكون العقد صحيحاً و تاماً قبل الاجازة الاان تأثيره بمقتضى (الناس مسلطون على اموالهم) موقوف على الاجازة التى هو عبارة عن استناد الامر الى من له الامر والا فيلزم عدم ثبوت التسلط لهم وهو محال كما ترى فاذا كان تأثير العقد لا انعقاده موقوفاً على الاجازة فيقال ان الاجازة لا يكون ح كالقبول جزء للسبب بواسطة ان القبول متمم بالنسبة الى العقد كما لايجاب بحيث لو لم يكن فلم يتحقق العقد رأساً بخلاف ذالك الاجازة فانها لو لم تكن فينعقد العقد ايضاً الاانه لايكون مؤثراً الابعد تحققها فظهر الفرق بين القبول و الاجازة بانها شرط للتأثير بعد تمامية العمل و بانه جزء لتمامية العمل فيكف يمكن القول بان الاجازة جزء السبب حتى يكون موت المجيز السابق مبطلاً للعقد قبل اجازة الاخر من جهة صدور الموت قبل تمام السبب الذى تماميته يكون بالاجازة وح لا يحكم ببطلان العقد فيما لو مات احد المعقود عليهما بعد اجازته و قبل اجازة الاخر بل يكون العقد هنا صحيحاً ايضاً وكذا قوله واما على الثانى فان الاجازة وحدها لا تكفى فى ثبوت هذا العقد بل لابد معها من اليمين وقد حصل الموت قبل تمام السبب اه ليس بصحيح اولاً بان الاصح هو القول فى اثبات هذا العقد بدل فى ثبوت هذا العقد من جهة ان فرضه على كشف الاجازة فى هذه العبارة و ثانياً بان الظاهر من قوله هذا هو كون اليمين ايضاً جزء للسبب و من ثم يقول وقد حصل الموت قبل تمام السبب ومعلوم ان المتمم هنا اما الاجازة واما اليمين

بناء على مايستفاد من قوله و قد حصل الموت اه و على اى تقدير فساد قوله واضح كما لايخفى وبالجملة ان التعدية على غير مورد النص بناء على ماقاله الشهيد مشكل ولكن بعد التأمل فيما قلناه فى رده يرتفع القناع عن وجه الاشكال بحيث كان التعدية جايزاً بلامجال فتأمل .

ثم قال صاحب الجواهر ره فى رده ايضاً بقوله وهو من غرائب الكلام ضرورة كون ثبوت اليمين من النص والا فمن المعلوم كون الاصل كفاية الاجازة من غير يمين خصوصاً مع فرض عدم التهمة فيتجه ح الصحة فى غير محل النص بلايمين لا البطلان لما ذكره مما هو ثابت بالنص لا القاعدة فيكون حاصل هذا الرد راجعاً الى ان الاجازة واليمين هما معاً جزء للسبب بحيث لهما معاً دخل فى تحقق سبب الانعقاد كما قال الشهيد ره و بالجملة ان الاجازة و اليمين ليسا كلاهما جزء السبب حتى يكون ذالك مخالفاً للقاعدة بحيث ان لايجور التعدية الى غير مورد النص بل المخالف للقاعدة هو اليمين فقط من جهة ثبوتها من النص ولكن الاجازة موافقه للقاعدة بحيث انها تكفى من غير يمين خصوصاً فى صورة عدم التهمة فح يتعدى الصحة الى غير مورد النص من دون الاحتياج الى اليمين يعنى يكون العقد فى غير مورد النص ايضاً صحيحاً لا باطلاً كما قال الشهيد ره و بالجملة ان الشهيد قال بان الاجازة مع اليمين مخالفة للقاعدة الا ان النص يثبتهما فى مورده لاغير فيكون امراً تعبدياً بحيث لايسرى على ساير الموارد فيكون العقد فيه باطلاً ورده صاحب الجواهر بان اليمين وان ثبتت من النص الا ان الاجازة بنفسها موافقة للقاعدة بحيث كفت وحدها خصوصاً فى صورة عدم التهمة فح يصح العقد فى غير مورد النص من دون يمين كما لايخفى فاذا سمعت ذالك فتعلم ان رده حسن لولا عبارة ضرورة كون ثبوت اليمين من النص فى بيان الرد لانها تحقيقاً تأييد له لا عليه .

فظهر من ذالك كله ان صاحب الجواهر ره رد كلام الشهيد فى خصوص عدم انسحاب الحكم الى غير مورد النص ثم نفسه ذكر وجهاً آخر فى تحقيقه بقوله نعم لو قلنا بكون الاجازة كاشفة ولكن مع ذالك لها دخل فى تأثير العقد اثره و فى تسبيب مسببه و لا يقدح فى ذالك تأخر العلة عن المعلول اى عدم انسحاب و السبب عن المسبب لان الفرض من الاسباب الشرعية التى لامانع على الشارع فى جعلها الآن اسباباً للاثار السابقة نحوما قيل فى غسل الاستحاضة فى الليل انه سبب فى صحة الصوم فى النهار وبهذا المعنى يسمى كشفاً لا ان المراد به العلم بما كان خفياً ولا يخفى ما فيه ايضاً الا ان المعرفة بفساد ما فى كلامه تحصل بعد تمهيد مقدمة وهى عبارة من ان القول بكون الاجازة كاشفة او ناقلة او كاشفة حكماً نشأ من المتأخرين بواسطة انهم رأو عدم تأثير العقد بمجرد تحقق الايجاب و القبول من دون الاجازة و رأو تأثيره عند تحقق الاجازة فعلموا ان الاجازة دخل فى التأثير بحيث لدار الاثر وجوداً و عدماً مدارها و معلوم ان الاجازة اذا كانت لها دخل فى تأثير العقد فلابد ان تؤثر من زمان العقد فح اذا كان الاثر حين العقد بمجرد تحقق الاجازة فيلزم تقدم المعلول الذى هو الاثر على العلة التى هى الاجازة مع ان تقدمه عليها محال من جهة ان المعلول تابع للعلة بواسطة دخلها فى وجوده وللتقصى عن ذالك المحذور قال بعض منهم بكون الاجازة ناقلة بمعنى تحقق الاثر عند الاجازة لا قبلها او بعضهم بكونها كاشفة اى واسطة فى العلم والاثبات يعنى ليس لها دخل فى تأثير العقد الا ان تأثيره مجهول مادام لم يتحقق الاجازة فاذا تحققت فيعلم اثره من حينه فيكون الاجازة طريقاً للعلم ح فتعلم من هذه المقدمة ان الكشف قبال النقل بحيث لا يجتمعان فعند ذالك تعلم فساد قوله ره .

نعم لو قلنا ان الاجازة كاشفة و لكن مع ذالك لها دخل فى تأثير العقد

اثره بان مرجع ذالك الى اجتماع الكشف والنقل مع انهما لايجتمعان و ايضاً مع ذالك يلزم المحذور المتقدم فانه اذا كان للاجازة دخل فى تأثير العقد فيكون المعلول ح مقدماً عليها ولم يكن هذا الاكثر على مافتر ولكن اجاب عن ذالك بقوله ولا يقدح فى ذالك تأخر العلة عن المعلول لان الفرض من الاسباب الشرعية التى لا مانع على الشارع من جعلها الآن اسباباً للاثار السابقة نحو ما قيل فى غسل الاستحاضة فى الليل اه يعنى تأخر العلة عن المعلول وان كان محالاً ولكن فى العلل العقلية لا فى الشرعية كما فى الفرض فانه من اسباب الشرعية التى لايبعد ان يكون سبباً من قبل الشارع للاثر السابق كما فى فرع المتقدم اى الغسل و فيه اولاً انه لافرق فى محالية تأخر العلة عنه بين العلة الشرعية والعقلية بواسطة ان مقتضى العلية هو التقدم والمعلولية هو التأخر و ان كانت شرعية فح لا يمكن ان يقال بتقدم المعلول على العلة الشرعية من جهة انه لا يعقل من الشارع ان يجعل المحال ممكناً حتى يقال على تقدم العلة التى جعلها الشارع علة على المعلول كذالك بل لافرق فى ذالك بين العقلية و الشرعية و ثانياً ان العلة الشرعية ايضاً مرجعها الى العقلية على القول بلزوم السنخية والربط الذاتى بين الشيئين الذين جعلهما الشارع علةً ومعلولاً كما هو المختار عند الاحقر بعقلى القاصر و الفاتر و ثالثاً ان الفرع المقيس عليه ليس بمسلم ومفروغ عنه من جهة عدم رواية و نص فى خصوصه حتى يعتمد عليه ولو سلم فعند ذالك لابد من تأويلها او التسليم الى الراوى نفسه من جهة عدم فهمنا شيئاً منها بواسطة ان الرواية لم تجعل امر غير معقول معقولاً فعلم من ذالك كله ان الاجازة شرط اللزوم و استقرار العقد بمعنى ان العقد بمجرد تحققه يكون صحيحاً ويترتب عليه تمام الاثار لكن بعنوان التزلزل والمراعى بواسطة كون نفس العقد متزلزلاً فاذا جائت الاجازة وتحققت فيستقر العقد و يخرج عن التزلزل كما لا يخفى فح يرتفع الاشكال والمحذور المتقدم

يعنى بناءً على هذا لايتجيء المحذور المتقدم حتى يحتاج الى دفعه ورفعه بالقول على الكشف او النقل اوغيرهما فافهم جداً وكذا ذكر صاحب الجواهر ره فى عدم انسحاب الحكم وجهاً آخر بقوله و كذالك يتجه البطلان بناء على اعتبار بقاء ما وقع عليه العقد قابلاً لتعلق العقد حال الاجازة و فى الفرض ليس كذالك لحصول الموت لاحدهما المانع عن قابلية تعلق العقد بحال الاجازة فهو كما لو تلف المبيع فضولاً بآفة سماوية قبل اجازة المشترى .

وبالجملة ان اتجه البطلان فانما هو لذالك لا لما ذكره وحاصل ماقاله عبارة من انه اذا اعتبر بقاء ما وقع و تعلق عليه العقد فلابد ان يبقى الى حال الاجازة حتى يتعلق عليه العقد حالها ايضاً والا فيكون العقد حال الاجازة خالياً عن الموضوع بحيث صارت الاجازة ح تكون لغواً ضرورة تأثير الاجازة موقوف على بقاء الموضوع المفروض عدمه فيما نحن فيه بواسطة حصول الموت لاحد الزوجين قبل تحقق الاجازة فيكون ما نحن فيه نظير تلف المبيع الفضولى قبل اجازة المشترى يعنى فكما فى صورة تلف المبيع الفضولى قبل اجازة المشترى يكون العقد باطلاً من جهة ذهاب احد ركنى العقد الذى هو المبيع قبل الاجازة بحيث لو تحققت الاجازة بعد لما كانت مثمرة فكذالك ما نحن فيه بالتقريب المذكور فيكون البطلان لاجل ماذكرنا لا لماذكره الشهيد ره .

وهذا حاصل ماقاله صاحب الجواهر فى خصوص البطلان اى عدم التعدية ولكن وفيه اولا بانه لامعنى لاختصاص المقيس عليه بالفضولى بل الاصالة ايضاً كذالك يعنى كما لو تلف المبيع فضولاً قبل اجازة المشترى فيبطل العمل فكذالك فى المبيع اصالة فح لم يكن وجه لتخصيص يعنى الامر بالفضول و ثانياً بان قياس مانحن فيه على الفرع المتقدم ذكره قياس مع الفارق من جهة كونه من المعاوضات و بيان ذالك ان المبيع يتحقق بمجرد الايجاب و القبول بحيث

يكون المبيع منتقلاً الى المشترى و الثمن الى البايع فعليهذا يتحقق المعاوضة ولكن يتعهد البايع بان يوصل المبيع الى المشترى حتى يكون مستحقاً لمطالبة الثمن عنه كما هو مقتضى التعويض فح اذا تلف المبيع قبل الايصال فلا يكون مستحقاً لمطالبة الثمن ح كما يشهد عليه قاعدة كل مبيع تلف قبل القبض فهو من مال بايعه فان المراد كونه من مال بايعه هو عدم استحقاق البايع لمطالبة الثمن فاذا سقط استحقاقه على مطالبة الثمن فيكون المتلف من كيسه وجيبه لا ان المراد منه انتقال المبيع فى زمان آن مافى ملك البايع كما توهم فان انتقاله فى ملك البايع بعدما ثبت الانتقال الى المشترى حين تحقق العقد اما ان يكون قبل التلف او بعده اما الاول فلامعنى له من جهة كون المبيع قبل التلف ملكاً ومالاً للمشترى بالضرورة و اما الثانى اى بعد التلف فمعلوم انه ايضاً كالاول من جهة انه اذا تلف فقد ذهب الموضوع فكيف يكون الامر المعدوم منتقلاً اليه الا ان يقال بانتقاله الى البايع فى زمان آن ماعنه قرب زهوق الروح كما قيل وفيه ايضاً انه غير معلوم و معقول ولو سلم فلابد ح ان يوجد سبب فمن اسباب الملك حتى يثبت الملك آن ما والا فلا ومعلوم انه ليس هنا سبب من اسباب الملك الا ان يكون الموت سبباً للانتقال فهو بديهى البطلان كما لايخفى .

وبالجملة ان الملك آناً ماغير معقول من جهة انه يلزم ان يكون العقد ح منفسخاً انفساخاً حقيقياً مع ان ذالك فاسد والا فيلزم ان يكون الموت سبباً من اسباب الفسخ و يلزم ايضاً عدم كون المبيع المتلف مالاً للمشترى ايضاً لو احياه الله تعالى بدعاء المعصوم مع ان اللوازم باطل بواسطة ان العقد ح ينفسخ لكن انفساخاً حكمياً بحيث لو احياه المعصوم عليه السلام لكان مالاً للمشترى ايضاً كما تقدم تفصيل ذالك فى خصوص نكاح المريض فراجع اليه جداً فظهر من ذالك كله ان جهة بطلان العقد بمعنى الانفساخ الحكمى بناءً على المختار او بمعنى

الحقيقى بناءً على غيره فى صورة تلف المبيع فضولاً قبل اجازة المشترى هو ذالك الذى ذكرناه هنا بعد كونه من جملة المعاوضات التى امرها على المماكسة والمداقة فح يكون ما نحن فيه غير ذالك لما تقدم ايضاً من ان الاجازة تجىء بعد تمامية العمل بحيث ليس لها دخل الا فى التأثير بخلاف ذالك اركان عقد المبيع فانها لازم فى اصل تحقق العقد فبناء على هذا يكون قياس ما نحن فيه على صورة التلف كذالك قياساً مع الفارق و عند ذالك لايمكن ان يقال ببطلان عقد النكاح فى غير مورد النص .

فظهر من ذالك كله فساد قول صاحب الجواهر ره كما عرفت فافهم فقوله ظاهر النص والفتوى توقف الزوجية على اليمين فلو نكل سقطت ولو منع الى قوله مسالم يحصل بذالك ضرر على الوارث او المال فيتجه ح دفعه الى الوارث الى ان يتحقق اليمين اه و فيه ان الزوجية ليست بموقوفة على اليمين بل الموقوف عليها هى الاجازة المؤثرة فيها فح كيف يحكم على سقوط الزوجية بواسطة النكول عن اليمين مع ان الزوجية ثابتة غاية الامر ان تأثيرها لا يتحقق الا بعد تحقق الاجازة واقعاً لا ظاهراً باليمين وايضاً ان جعل الضرر على الورثة موجباً بعدم الانتظار هنا لا معنى له بواسطة ان الضرر يثمر فيما لو كان المال مالاً للورثة وهنا ليس كذالك لما تقدم من ان مثل ذالك المال مردد بينه وبين الورثة فح عملا بالاحتياط لابد ان ينتظر حتى يتحقق الاجازة غاية الامر لو خيف فى صورة الانتظار عن تضييع المال فيبدل ذالك المال على غيره الذى له صلوح البقاء عيناً و قيمتاً لا انه يرد الى الوارث كما لايخفى وكذا لامعنى لقوله لاصالة عدم تحقق ما يقتضيه انتقاله عنه اه من جهة ان جريان الاصل فى صورة الشك و هنا ليس كذالك ضرورة ثبوت الزوجية التى هى سبب الانتقال ثم قال وهل اليمين واجبة للتهمة الى قوله و لا يبعد الاول لظهور النص فيه ولو كان المجيز المتأخر

الزوح فهل يتوقف استحقاق المهر عليه على اليمين ايضاً وجهان اقويهما العدم نعم ليس للوارث المطالبة به و ان وجب عليه دفعه اليه بعد فرض رضاه لا للطمع فى الميراث والظاهر استحقاقه الارث منه فيدفع منه مازاد على نصيبه منه الى الوارث و هل له المقاصة بباقيه عن باقى التركة و جهان ايضاً و لعل اوليهما اقويهما والله العالم انتهى .

اقول ان قوله لا يبعد الاول حسن بواسطة دلالة النص على الاول لا على ما اختاره الشهيد فى المسالك كما لا يخفى على من يراجع الى النص و يتأمل فيه وكذا قوله اقويهما العدم من جهة ان المهر بمحض صدور الاجازة يثبت عليه بناء على ان اقرار العقلاء على انفسهم جايز ومعلوم ان اليمين فى خصوص الارث لاجل النص فى مورد التهمة ولكن التهمة لم يتصور فى المهر حتى يتوقف ثبوته على اليمين و لكن قوله نعم ليس للوارث المطالبة ليس بصحيح لاجل ان المهر اذا ثبت على الزوج للوارث فيكون الزوج ح مديوناً للورثة بحيث يكون مقتضى ذالك هو مطالبة الورثة عنه المهر و كذا لم يصح قوله لا للطمع فى الميراث لما تقدم ان المناط هو واقعية الاجازة وان كان الداعى اليها هو الطمع فى الارث وكذا لا معنى لقوله و هل له المقاصة اوليهما اقواهما بواسطة ان التقاص وان كان ثابتاً شرعاً ولكن لا مطلقاً بل فى صورة عدم امكان مطالبة ذى الحق حقه عمن على ذمته من جهة امتناع المديون مع زيادة حكم حاكم الشرع كما دون فى محله مع انه ره اطلق التقاص هنا كما لا يخفى فتأمل .

وبالجملة ان الرواية المتقدمة عن الحذاء كما سمعت قد اشتملت على احكام عديدة منها صحة الفضولى و منها تأثير الاجازة ومنها عزل النصيب ومنها لزوم اليمين و منها نصف المهر ولكن علمت مما ذكرنا فى توجيه الرواية ان تلك الاحكام غير الاخير موافقة للقاعدة الا ان نصف المهر و ان ورد فى روايات

كثيرة بحيث تبلغ الى اربع عشرة كما سطرت فى الوسائل ولكن ليس بصحيح بل اشتباه و سهو كما يدل عليه رواية منصور بن جازم التى سئل فيها الراوى عنه عليه السلام بانه وصل الينا منك نصف المهر فقال عليه السلام ان من رواه فقد اشتبه وسهى فان ذالك فى الطلاق لا فى الموت فكيف كان ان الحق هو لزوم تمام المهر فى مورد موت الزوج او الزوجة قبل الدخول كما يدل على ذالك روايات عديدة التى احدها رواية منصور المتقدم ذكرها اجمالا فيكون الروايات الدالة على نصفه محمولة على الاشتباه والسهو بقرينة رواية منصور لا على الاستحباب كما عن الشيخ القائل بانه لعل يستحب لاولياء الزوجة الميت قبل الدخول بذل نصف المهر للزوج ومطالبة نصفه الباقى عنه و فيه ان قوله بالاستحباب راجع الى التفصيل بين الزوج والزوجة فى الحكم مع ان الرواية الناصفة مطلقه و ايضاً لا معنى لتأويل الرواية الدالة على النصف على صورة وصول نصف المهر قبلا بحيث بقى النصف الآخر الى بعد الموت كما عليه صاحب الجواهر فان وقوع نصف المهر ليس بواقع فى مورد خاص حتى يقبل ذالك التأويل بل وقع فى رواية كثيرة بعنوان الكلية و كذا لا معنى لتقديم روايات الناصفة على الرواياة الدالة على تمام المهر بواسطة كونها كثيرة بل اكثر و كون رواتها اورعاً و اوثقاً واعدلاً و اكثراً و نحو ذالك من المرجحات الواهية كما عليه صاحب الوسائل فراجع اليه حتى تعلم ان تلك الامور لا يكون سبباً للترجيح من جهة وجود ذالك الامور فيها ايضاً مضافاً الى رواية منصور التى تدل صريحاً على وقوعها اشتباهاً بحيث لا ينظر اليها فح كيف يحكم على الترجيح والتقديم مع ان ذالك فرع الموضوع و معلوم بناء على الاشتباه لا يتحقق الموضوع حتى يحتاج الى اختيار التقديم بسبب المرجح كما لا يخفى على ذى مسكة و بالجملة ان القول بنصف المهر باطل لما تقدم.

والحاصل ان رواية ابى عبيدة الحذاء قد اشتملت على احكام متعددة من صحة الفضولى وغيره مما ذكر آنفاً وقدعلمت ان تلك الاحكام غير الاخيرتين موافقه للقاعدة كما تقدم و اما نصف المهر فقد مرانه اشتباه وسهو و اما الآخر يعنى كون المهر على الولى الشرعى يعنى الاب فيما اذا زوّج المولى عليه فنقول فيه ان تزويج الاب لمولى عليه اما ان يكون بضمان المهر كان يقول للمرتة زوجتك لابنى وعلى المهر و اما ان لايضمن بان يصرح بعدم ضمان المهر وعلى الاول فيثبت المهر على الاب دون الابن سواء كان هو صغيراً ام كبيراً معسراً ام موسراً يعنى فى صورة التصريح على ضمان المهر يكون على الاب دون الابن الذى هو الزوج من دون فرق بين الخصوصيات من كونه صغيراً او كبيراً معسراً ام موسراً وكذا لايكون المهر على الاب بل يكون على الابن فى صورة تصريحه بعدم الضمان بواسطة ان الفعل و ان صدر من الاب ولكن كان له ومعلوم ان الغرامة يكون على من له الفعل لاغير و بالجملة ان لاكلام فى ثبوت المهر على الاب فى صورة الضمان عليه تصريحاً و ثبوته على الابن دون الاب فى صورة التصريح بعدم ضمانه .

وانما الكلام فى صورة الاطلاق يعنى زوّج الولى لمولى عليه ولكن على الاطلاق بمعنى عدم تصريحه لا على ضمان المهر ولا على عدمه فح تقول ان الابن ح لايخلوا اما ان يكون معسراً و اما ان يكون موسراً فعلى الاول يكون المهر على الاب من جهة علمه انه ليس له شىء و مع ذالك يفعل له فعلا فكانه اقدم على غرامة مهره عليه واما على الثانى فيكون على الابن دون الاب بواسطة كون الفعل له و مع ذالك تدل على ذالك كله اخبار متعددة التى ذكرها صاحب الوسائل فى كتاب النكاح ان من تزوج لابنه الصغير وضمن المهر او لم يكن للابن مال فالمهر على الاب والا فعلى الابن .

منها رواية محمدبن يعقوب عن ابى عبدالله عن الرجل يزوج ابنه وهو صغير قال ان كان لابنه مال فعليه المهر و ان لم يكن له مال فالاب ضامن المهر ضمن اولم يضمن وعنه عن ابى عبدالله عليه السلام عن الرجل يزوج ابنه و هو صغير قال لابأس قلت يجوز طلاق الاب قال لا قلت على من الصداق قال على الاب ان كان ضمنه لهم وان لم يكن ضمنه فهو على الغلام الا ان لايكون للغلام مال فهو ضامن له وان لم يكن ضمنه ومنها عنه ايضاً احدهما عليهما السلام الى آخر ما ذكر وكذا سايرالاخبار غير ما ذكر هنا يدل على الحكم فيما نحن فيه كما لايخفى على من ناظر على تلك الاخبار الصادرة فى الفرض فافهم جداً .

ثم الكلام فى ارث الزوجين بانه لاخلاف عند الخاصة والعامة فى ارث الزوج من جميع ماتركته الزوجة مط ولو كان عقاراً وارضاً ولكن الخلاف فى العكس اى ارث الزوجة من جميع ماتركه الزوج حتى الاراضى والعقار عند الخاصة لاالعامة فانهم قالوا على ارثها كالزوج بل لاخلاف فى عدم ارثها من بعض التركة زوجها الا ان الاسكافى خالف فى ذالك كما نقل صاحب الجواهر ونذكره فى المتن انشاءالله يعنى اختلف الخاصة فى ارثها من جميع ماتركه الزوج بمعنى هل ترثه من جميع ماتركه الزوج من الاراضى والعقار وغيرها من المخلفات ام لابل ترثه فى الجملة كماسيأتى فيه خلاف بان ابن الجنيد قال بارثها مط لعموم قوله تعالى **فلهن الثمن اوالربع** فانه عام بحيث يشمل العقار والاراضى التى تركها الزوج ومع ذالك ذكر له مؤيداة ايضاً كما نقل فى الجواهر بقوله ومع ذالك قديقال ان خلو جملة من كتب الاصحاب الى قوله و قد رواه و لرواية ابن ابى يعفور وابان قال سئلته عن الرجل هل يرث من دارامرئته شيئاً اوارضها من التربة شيئاً اويكون فى ذالك بمنزلة المرئة فلايرث من ذالك شيئاً قال يرثها و ترثه من كل شيء ترك و تركت فهذا الرواية تدل بماقاله ابن جنيد ره فكيف

كان انه قال فى قبال المشهور بل الاجماع كما حكى بارثها من جميع ماتركه الزوج ولو كان عقاراً وارضاً للعمومات مع ما ذكر من التأييداة و لخصوص رواية ابن ابى يعفور المتقدمة الدالة على مختاره و لكن لايخفى مافى قوله بانه نعم وان كان العمومات دالة بما ذكره لو كانت باقية على عمومها و لكن هنا ليس كذالك من جهة وجود الاخبار المتواترة فى قبالها بحيث كانت مخصصة و مبينة لها ومعلوم ان العمومات لا تنهض مع الاخبار فح تخصص العمومات بتلك الاخبار التى سيأتى ذكرها وذكر المؤيداة لا معنى لها بحيث ان الفطن العارف اذا تأمل فيها فيعلم جوابها بل اهمالها وضعفها .

و اما الرواية المتقدمة ذكرها آنفاً فمحمولة على التقية بقرينة الاخبار المتواترة التى تدل على خلافها بل بقرينتها الداخلية وهى عبارة عن لفظ او يكون فى ذالك بمنزلة المرثة فلايرث من ذالك شيئاً فان ذالك اللفظ كما لايخفى يشعر بمسلمية عدم ارث المرثة من بعض ماتركه الزوج الذى هو الارض والعقار وايضاً ان السائل فى سؤاله لم يسئل عن حكم الزوجة بل عن حكم الزوج ومع ذالك جمع فى الجواب حكمهما بحيث ذكرهما والحال ان مقتضى السؤال هو ذكر حكم الزوج فقط فاذا سمعت ما ذكرنا فتعلم انها وردت فى مقام التقية بحيث ان وجودها كعدمها فح يكون قوله ره مخالفاً للاخبار المتواترة بل الاجماعات كما حكيت عن غير واحد كما لا يخفى على من راجع الى الجواهر و نظر فيه حق النظر فافهم .

والحاصل ان ابن جنيد قال بارثها عن جميع ماتركه الزوج مط حتى العقار والاراضى للعمومات الدالة على ارثها ولخصوص رواية ابن ابى يعفور المتقدمة مع زيادة مؤيداة التى هى عبارة من خلو كتب الاصحاب عن عنوانه وعدم كونه فى الفقه الرضوى وغير ذالك مما هو مذكور فى الجواهر و فيه ان

العمومات مخصصة بالاخبار المتواترة الدالة عليه كما لايخفى على من راجع اليها وان الرواية محمولة على التقية بشهادة رواية اخرى التى قيل فيها بان الناس لايقبلون ذالك اى حرمان الزوجة عن بعض التركة فقال صلى الله عليه وآله وسلم انى لو اقدر اضربهم بالسياط ثم بالسيف فتكون هذه قرينة على حملها للتقية بل فى نفسها قرينة داخلية ايضاً تدل على ما ذكرنا كما تقدم آنفاً و اما المؤيداة فجوابها واضح بل لا يحتاج الى الجواب بواسطة وضوح اهمالها نظير اهمال توجيه دعائم الاسلام فانه قوى اولاً قول ابن جنيد ره بماهو واضح الفساد ثم وجّه فى ضمن ذالك اخبار التى وردت فى خصوص الحبوة وحرمان الزوجة عن بعض التركة الذين هما من منفردات الامامية رضوان الله عليهم بان المراد من الحبوة ليس هو الاختصاص الاكبر بالنسبة الى ساير الورثة على مختصات المورث من السيف والخاتم ونحوهما بل هو اختصاص الوصى بما هو من خواص النبى صلى الله عليه وآله فى نبوته وسلطنته وهكذا الائمة واحداً بعد واحد و كذا ليس المراد من حرمان الزوجة الا حرمانها من الاراضى المفتوحة عنوة فانها مختص بمن عليه الجهاد الذى هو الرجال لا النساء فح يدفع طعن العامة على الخاصة فيكونا موافقين فى ذالك لكن لايخفى من الاهمال فى توجيهه فان لنا اخبار صدرت عن سادتنا وقادتنا الذين هم ائمة الهدى عليهم السلام فعملنا على اقوالهم الحجية كافعالهم لا يوجب طعن العامة العمياء علينا حتى يتكلف فى دفع الطعن على توجيهات ركيكة و تمحلات بعيدة فان الاراضى المفتوحة لاتقبل النقل والانتقال ولو سلم فاختصاصها على الرجال دون النساء تحكّم بل يكون النساء ح كالرجال بلاريب وشك وبلاكلام فيه.

وانما الكلام فى ان المحروم من بعض التركة هل هو الزوجة مط ولو كانت ذات ولد ام لابل هو الزوجة غير ذات ولد و فى ان متعلق الحرمان هل هو الارض عيناً وقيمتاً ام لا بل غيرها ايضاً فيه اقوال الاول كما عليه المشهور

هو الفرق فى الزوجة بين كونها ذات ولد و بين كونها غير ذالك و عدم الفرق بالنسبة الى متعلقه يعنى انهم قالوا بان الزوجة ذات ولد ترث من جميع التركة حتى الاراضى واما الزوجة غير ذات الولد فلا ترث عنها شيئاً ولكن ترث من الآلات والابنية قيمةً لا عيناً واستدلوا بوجوه الاول مقطوعة ابن اذنية فى النساء اذا كان لهن ولد فاعطين من الرباع فمفهومها تدل على عدم الاعطاء اذا لم يكن لهن ولد والثانى مقتضى الجمع بين عمومات الارث و بين ادلة الحرمان بواسطة ان العمومات تدل على ارثها من جميع ما تركه والادلة باطلاقها اى ذات الولد و غيرها تدل على حرمانها من الاراضى هو حمل العمومات على ذات الولد و حمل الادلة على غير ذات الولد و الثالث هو الدوران بين قلة التخصيص وكثرته يعنى ان ادلة الحرمان لو لم تحمل على غير ذات الولد بل تحمل على كلتيهما فيلزم كثرة التخصيص و اما فى صورة الحمل على غير ذات الولد فيلزم قلة التخصيص ومعلوم ان القلة اولى من الكثرة فكيف كان تلك الادلة الثلاثة تدل ما قاله المشهور ولكن لا يخفى ما فى ادلتهم امـا الاول اى المقطوعة فليس بمعلوم ان يكون رواية بل هو من كلام نفس ابن اذنية من جهة عدم شاهدلها من الاخبار المتواترة الدالة على عدم ارث الزوجة مط عن بعض التركة و معلوم ان المفهوم من المقطوعة هو مدخلية ذات الولد فى موضوع الحكم بحيث ينتفى الموضوع بانتفائه اى كونها وارثة عن الاراضى ايضاً فح كيف يمكن ان لا يكون الاخبار المتواترة الواقعة فى الفرض متعرضة لشىء الذى له دخل فى موضوع الحكم بحيث ينتفى الموضوع بانتفائه :

فاذا عرفت ذالك فتعلم ان هذه ليس برواية صادرة عن المعصوم عليه السلام و اما الجمع فلا يتصور هنا من جهة عدم التعارض فيما نحن فيه حتى يحتاج الى الجمع الذى هو فرع التعارض فان مثل ما نحن فيه كمثل العام والخاص الذين

لا يتعقل فيه التعارض ولو سلم فلا شاهد للجمع ايضاً مع ان الجمع لايكون بلا شاهد و اما الثالث اى قلة التخصيص وكثرته فلا يجيء هنا ايضاً لان موردهما فيما اذا جاء دليل مخصص ثم ان يجيء ايضاً دليل آخر شك فى تخصيصه و عدمه فح قيل بعدم تخصيصه من جهة كون قلة التخصيص اولى من كثرته ومانحن فيه ليس كذالك و ايضاً انه لا يتصور التخصيص هنا بواسطة ان ادلة الحرمان مطلقة فلابد اما ان يعمل عليها باطلاقها و اما ان يرد بل يعمل على العمومات و معلوم ان تلك الادلة للحرمان ليست بخاصة بل مطلقة فح يكون مقتضى التخصيص هو عدم العمل لا بالعمومات ولا بتلك الادلة .

فظهر مما ذكرنا فساد ادلة ذالك القول الذى ليس له دليل غير هذه الثلاثة المتقدمة و قد عرفت حالها فافهم واما الثانى من الاقوال فاعلم انه قال بعدم ارث الزوجة من الدور والمساكن لاغير من دون الفرق فى الزوجة بين كونها ذات الولد و عدمها يعنى انه فرق فى متعلق الحرمان بين الدور والمساكن وبين غيرهما بعدم الارث فى الاولين و بالارث فى الثانى و لكن لا يفرق فى الزوجة بل قال بارث الزوجة مط من جميع التركة الا الدور والمساكن فخصّ المنع بهما فقط بدليل اخذ قدر المتيقن من الاخبار يعنى ان القدر المتيقن فى تخصيص عمومات الارث هو الاقتصار على الجمع عليه المتواتر به الاخبار الذى هو المنع عن الدور والمساكن فقط :

وبالجملة ان القدر المتيقن فى الحرمان هو حرمانها عن الدور والمساكن لاغير وفيه ان ذالك يكون فيما ان ذكر الدور والمساكن فى جميع الاخبار الباب مع انه ليس كذالك و ايضاً ان اشتمال الاخبار على هذه المذكوراة من الدور و العقار والمساكن والاراضى مختلفة بحيث انها لم تذكر اجتماعاً فى خبر واحد بل ذكرت فى الاخبار متفرقةً فح يعلم ان ذكرها متفرقةً من باب المثال لامن

باب الحصر حتى يقال ان الدور والمساكن ذكر فى كثير اخبار الباب بحيث صار مجمع عليه من حيث الحرمان والمنع كما مر نظيره فى اخبار الحبوة فتدبر .

والحاصل ان القول الثانى خص المنع والحرمان على الدور والمساكن بدليل اخذ قدر المتيقن فى تخصيص عمومات الارث كما تقدم بواسطة ان عدم الارث للزوجة خلاف الاصل فيقتصر فى تخصيص عمومات الارث على مورد اليقين الذى هو حرمانها عن الدور والمساكن فقط بدليل قلة التخصيص وكثرته و فيه ان ذكر الدار والمسكن فى بعض اخبار الباب من باب المثال لا من باب الحصر حتى يقال انها ذكر فى الاخبار الكثيرة بحيث صار متيقناً فى الحرمان مع ان الدليل ورد على الحرمان عن غيرهما ايضاً فح لايكون هذين مقصوراً على المنع وايضاً ان ما نحن فيه ليس بمورد التخصيص الدائر بين القلة والكثرة لما تقدم فى رد القول الاول فراجع اليه واما القول الثالث كما عن المرتضى ره على ماحكى فى الجواهر عبارة من انه قال تحرم الزوجة من عين الاراضى لاقيمتها بمقتضى الجمع بين ادلة الحرمان و عمومات الارث يعنى ان العمومات تدل على ارثها من جميع ماتركه و ادلة الحرمان تدل على حرمانها عن الارض ولكن عن عينها فقط بناء على حملها بعد جمعها على ذالك و حمل العمومات على القيمة و بحديث نفى الضرر وبالجمع بين الحقين يعنى ان دليل المرتضى ره بناء على ما قاله هو الجمع فقط ولكن يمكن ان يستدل لما قاله بحديث نفى الضرر وبالجمع بين الحقين بان يقال ان الزوجة ان قيل على حرمانها عن الارض عيناً وقيمةً فيلزم الضرر و تفويت الحق بالنسبة اليها مع ان ذالك منفى شرعاً فلاجل رفع الضرر والجمع بين حقها وحق سايرالوراث لا تحرم عن قيمة الارض بل عن عينها وفيه اولا ان الجمع كما تقدم فرع التعارض لما تقدم من كون ما نحن فيه من قبيل العام والخاص الذى لا يتعقل التعارض فيه كما لايخفى عدمه هنا ولو سلم فالجمع

يطلب شاهداً من جهة ان الجمع لايكون الا بالشاهد من الاخبار و نحوها بحيث تشهد عليه وليس هنا شاهد بل الشاهد هنا يشهد على حرمانها من الارض مط حتى القيمة ايضاً كما عليه الاخبار التى بعضها صريح فى ذالك الى آخر ما تقدم فى رد القول الاول فراجع اليه فح كان الشاهد شاهداً عليه لاله .

و اما حديث نفى الضرر وصاحبه اى الجمع بين الحقين فلا يجرى هنا ايضاً لكونها فرع ثبوت الحق للزوجة ومعلوم ان الشارع منعها عن الارض مط فكيف يلزم الضرر عن حرمانها عنها حتى يقال انها تحرم عن الارض عيناً لاقيمةً بل الضرر هنا يكون بالعكس لو ورثت عن قيمتها وهو منفى شرعاً فظهر من ذالك كله فساد القول الاول والثانى والثالث جميعاً ولكن فى الاول ليس مط بل بالنسبة الى تفصيله فى الزوجة بين كونها ذات ولد و بين كونها غير ذات ولد بارث الاولى عن جميع ماتركه حتى الارض ايضاً و بعدم ارث الثانية عن الارث مط و عن الآلات و الابنية عيناً لاقيمةً فيكون الحق والمختار ح هو القول بعدم ارث الزوجة مط وان كانت ذات ولد عن الميت ايضاً عن الارض مط عيناً و قيمةً وعن الآلات والابنية وغيرهما قيمةً لا عيناً فعند ذالك يكون الكلام فى المقامين :

الاول ان المراد من الارض الواقع فى الاخبار هنا ما هو والثانى فى خصوص تقويم الآلات والابنية وغيرهما بانهما كيف يقوم هل بعنوان المعمورة ام لا بل بعنوان المطمورة اى النقص اوله فاعلم ان الارض تارة يعبر عنها بالفضاء اى بعد المجرد اذا لوحظت مع الاضافة كأن يقال ارض الكعبة والكربلاء او نحو ذالك مما يكون المراد من الارض فيه هو الفضاء لا التراب ضرورة ان القبلة ليست هى تراب مكة بحيث لو انتقل ذالك التراب الى محل آخر لزالت هى ايضاً بل هو الفضاء الذى يمتد الى السماء و من ثم لو صلى احد فوق الكعبة او تحتها بكونه فى بئر مقعر غاية القعر لتصح صلواته بخلافه مالو كانت تراباً ومن هنا تكلف

بعض بانه قال باستلقاء من صلى فوق الكعبة مع ان قوله لاتصح بناءً على مذاقه ايضاً الا ان يرجع قوله الى ماا خترناه و معلوم ان التراب بناءٍ على ذالك يكون تابعاً الى الفضاء فى العزة والشرف من جهة اللصوق والاتحاد بحيث لوزالت عن الاتحاد كان انتقل تراب كربلاء او مكة الى محل آخر لزال شرفه ايضاً بواسطة انفصاله عن متبوعه الا ان يكون له شرف وراء الشرف اللصوق فح لم يزل شرفه ولكن فيه تأمل من جهة ان الارض عبارة عن كيفية المعروفة فى العرف بحيث ان الفضاء تابع لها والقول انها عبارة عن الفضاء تدقيق فلسفى بحيث لا ينظر اليه الاخبار بل الى العرف واخرى يعبر عنها بالتراب مع الاحجار والرمل كما فى مورد التيمم والسجدة والتطهير اى كونها من المطهرات وهكذا ملاحظتها قبال الدور والبناء والآلات والاشجار ونحو ذالك مما قابل لفظ الارض فى اخبار الباب كما سيأتى فعلى كل التقديرين لا ترث الزوجة من الارض مط لاعيناً ولاقيمةً كما نص بذالك الاخبار.

و بالجملة ان الزوجة لا ترث من الارض مط لا عيناً و لا قيمةً سواء كانت الارض ملكاً مستقراً كما كانت للمورث فى حال حيواته اومتزلزلا كان باع ارضه بخيار ثم مات قبل انقضاء الخيار فح ينتقل حق الخيار الى الوارث دون الزوجة لعدم تسلطها عليها فضلاً عن حق الخيار فح ان الورثة ان لم يفسخوا العقد فيكون الارض للمشترى ولكن ثمنها يكون داخلا فيما تركه الزوج بحيث يتعلق اليها حقها ايضاً وان فسخوا صار الارض الى ملك الوارث فلم يكن للزوجة حق فيها و قس على هذا صورة الاشتراء فأياً ماكان لاترث عن الارض مط وكذا عن معادنها الثابتة فيها من الملح والجص ونحوهما و اما الخارجة عن الارض كان خرج نحو من الملح مثلا وجمع فى بيت او خرجت ماء من العين بحيث حبس فى حفرة ونحوها مما قد خرج فى حيوة المورث ثم مات فح ترث بما خرج

لكونه من تركته بخلافه ما يخرج بعد تحقق موته فانه مال للورثة لا الزوجة و هكذا الى آخر ما يتصور .

واما المقام الثانى فى بيان قيمة الآلات والابنية يعنى انها ترث من قيمة الآلات والبناء لا عن عينهما كما يدل عليه الاخبار بلا اشكال فى ذالك وانما الاشكال فى خصوص عطاء قيمته ذالك من جهة ان القيمة بدل و عوض عن العين فح يكون القيمة فرعاً عن العين يعنى لابد اولا ان تكون الزوجة مالكة على العين وان يتعلق سلطنتها عليها ثم منتقل تسلطها الى القيمة فعند ذالك يستشكل اذا ثبت تملكها و تسلطها على العين اولا فما الجهة فى تبدلها الى القيمة كما قيل ان الزوجة ترث عن قيمة الآلات والابنية مع ان مقتضى التبدل بالقيمة هو ملكها على العين وارثها عنها والحال انها لا ترث عن العين اى عين الآلات والابنية بل عن القيمة فقال صاحب الجواهر فى حل ذالك الاشكال بان الشارع منعها وحرّمها عن ارث العين بحيث يكون منعه اياها بمنزلة اتلافه عليها العين فح يضمن الورثة لها القيمة فيكون ذالك بمنزلة الاتلاف الموجب للضمان نظير الاتلاف الحقيقى بمعنى ان الورثة يضمن القيمة بمجرد تحقق موت المورث بواسطة كون منعه بمنزلة الاتلاف عليها بحيث يجىء الضمان على الورثة و فيه اولا ان المعلوم من منع الشارع اياها عن ارث العين هو عدم حق و تسلط لها فيه حتى يكون ذالك بمنزلة الاتلاف الموجب للضمان من جهة ان الضمان بسبب الاتلاف فرع ثبوت الحق والسلطنة وثانياً يلزم بناء على هذا ثبوت القيمة وضمانها فيما لو تلف اعيان الآلات او الابنية بتلف سماوى بواسطة انك قلت مجرد موت المورث يثبت القيمة على الوراث لاجل كون مانحن فيه اتلافاً تنزيلا بالتقريب المتقدم مع انك لم تلتزم بذالك و ثالثاً ان منع الشارع لو كان اتلافاً عليها بعد التسليم فلابد ان يجىء الضمان على الشارع لا على الورثة الا ان يقال ان الشارع اتلف على الزوجة

ولكن اعطى المتلف عليها على الورثة ولذا يجيء الضمان على الورثة دون الشارع كما لا يخفى على المتأمل مع ذالك ان بديهي الفساد .

ثم قال بعض في حله بان ذالك معاوضة قهرية بمعنى انها اولا تملك العين ثم تكون مبادلة قهراً بواسطة منع الشارع اياها عنها بالقيمة و فيه مع ورود النقص بتلف سماوي على ذالك ايضاً بالتقريب المتقدم في الوجه الثاني في الاول ان التعويض القهري مما لا معنى له من جهة اشتراط الاختيار والايجاب والقبول فيه بحيث لا يمكن ولا يعقل تحقق المعاوضة الا بالاختيار كما يشهد عليه مقتضى تعقل مفهوم المعاوضة والمبادلة فافهم .

فاذا عرفت فساد هذين فنقول في حله ان الامر فيه ليس ما ذكره كما تقدم بل الامر هو ان للشارع ان يجعل سلطنة في ملك شخص لغيره كما في الزكواة والاخماس و غيرهما فان لمالك الحنطة ان يرد قيمتها الى الفقير مع ان الزكواة تعلقت على عين الحنطة بحيث يكون مقتضى ذالك هو الرد عن العين لا غير مع ذالك له تسلط ان يرد قيمتها وكذا المحتكر فان للحاكم تسلط على اخذ ماله مع عوض لا مجاناً يعني ان ذالك لا من باب المعاوضة بل من باب التسلط الذي ثبوته له عن الشارع غاية الامر بعوض لا المجان وكذا ما نحن فيه يعني ان الزوجة مالكة لعين الآلات والابنية من جهة الوراثة اي القيام مقام المورث ولكن لساير الوراث سلطنة بواسطة جعل الشارع و اذنه ان يرد قيمة تلك الاعيان اليها وان شاء ان يرد عينها اليها بمعنى ليس لها الامتناع عن اخذ القيمة بحيث ان تكون لها سلطنة على اخذ العين حكماً و حتماً بل السلطنة لساير الوراث عن جعل الشارع ان يرد القيمة اليها و لكن ان شاء و رضي على رد العين ردوها اليها وبالجملة ان الشارع جعل لساير الوراث سلطنة تسهيلاً للامر على رد القيمة اليها بحيث لا ينافي ذالك برده العين ايضاً في صورة الرضا بذالك كما في موارد الآخر من

الزكواة والاخماس و غير ذالك مما يكون الامر كذالك كما لا يخفى على المتأمل .

والمحصل ان الظاهر مما تقدم كله هو ان الزوجة لا ترث عن الارض مط حتى عن قيمتها ايضاً ولكن ترث عن قيمة الآلات والابنية بلا اشكال فى ذالك وانما الاشكال فى تقويم تلك الاعيان بمعنى ان الكلام فى تقويم الاشجار بانها كيف يقوّم و فيه اقوال .

الاول كما عن صاحب الجواهر ره هو تقويم الاشجار باقية فى الارض مجاناً الى آخر انتهاء البقاء من جهة ان ثبوت الاشجار وغرسها كان بحق فيكون الاشجار الباقية فى ملك الورثة باقية مجاناً و فيه ان ارثها الاشجار لا يوجب كونها ذات حق بحيث يبقى حقها فى ملك الغير لان ذالك غير مالو اذن مالك الارض بغيره على ان يغرس فيها شجراً فان ذالك المالك لا يمكن له ان يقلع اشجاره بعد الغرس بواسطة كونه ذات حق لاجل اذن مالك الارض له فى الغرس كما هو المتعارف فى زماننا هذا من القرى و نحوها بخلاف ذالك ما نحن فيه فانه ليس كذالك بل الامر فيه انه بقى هنا شيئان احدهما المختص بطائفة كالارض التى هى مختصة لغير الزوجة من سايرالوراث والاخر هو الاشجار المشتركة بين الزوجة و غير ها من الوراث فح لم تكن الزوجة ذات حق بان يبقى اشجارها فى ملك الغير يعنى ليست ذات حق لابقاء الاشجار فيه حتى يكون لسايرالوراث على قلع الاشجار سلطنة كما لا يخفى على المتأمل .

والثانى هو تقويم الاشجار باقية فى الارض لكن بأجرة لامجاناً بواسطة الجمع بين الحقين فان الارض حق لسايرالوراث و بعض الاشجار حق للزوجة فيكون مقتضى الجمع بين هذين الحقين هو الاجرة لمالك الارض يعنى تقوم الاشجار باقية فى الارض بأجرة الى انتهاء البقاء ثم يوضع الاجرة عن القيمة فيقسم

الباقى بينها و بين سايرالوراث بدليل الجمع بين الحقين و فيه ما تقدم من انها ليس لها حق لابقاء الاشجار فى ملك الغير كما تقدم فى ردالقول الاول فتأمل.

و القول الثالث هو تقويم الارض تارة مشغولة بالاشجار و نحوها و اخرى خالية عن اللواحق فح يكون مابه التفاوت بين ذالك القيمتين قيمة للاشجار و فيه ان ذالك ينافى بالاخبار الدالة على تقويم الاشجار لا الارض كما قال هذاالقائل و على ان الارض مع الاشجار لها خصوصية بحيث يمكن ان يتزايد قيمتها وكذا لها بدون الاشجار واللواحق كيفية بحيث يمكن ان يتناقص قيمتها فح لم يعلم قيمة الاشجار التى تدل عليها الاخبار الكثيرة فيخرج عن محل الكلام فلابد ح ان يرجع الى الاخبار فى خصوص تقويم الابنية بانها هل يقوّم الابنية بهيئة الاجتماعية ام لا بل المقوّم هو الاجزاء من الطوب و الجذع والقصب و نحوها مما هو جزء وله دخل فى هيئة البناء فنقول ان المستفاد من مجموع الاخبار هو تقويم اجزاء البناء من الطوب والخشب والجذوع كما يشهد على ذالك تعدادها فى الاخبار بحيث يفهم عدم تقويم البناء بهيئة البناء والا لماكان فائدة لتعداد الاجزاء المذكورة كما لايخفى على المتأمل فح اذا علم تقويم الاجزاء بعنوان النقص لا البناء بعنوان الابرام فتعلم فساد الاقوال الثلاثة المتقدمة المبتنية على تقويم البناء بهيئته و قدعرفت عدمه وعلى هذا يكون تلك الاقوال الثلاثة المتقدمة فاسداً من جهة ما ذكر فى ردها ومن جهة عدم تقويم البناء على هيئته والحال انها مبتنية على تقويمه على هيئته.

و بالجملة ان المستفاد من مجموع الاخبار الواردة فى الباب هو ان ماتركه الزوج على ثلاث انحاء نحواً ترث الزوجة عن عينه كالمتاع والفرش و الثياب و نحوها نحواً لاترث عينه شيئاً كالاراضى والعقار ونحواً ترث عن قيمته لاغير كالبناء و الطوب والجذوع و القصب و نحوها و غيره مما يكون مراد

المورّث هو البقاء فح يكون اموال المنقولة وغير المثبتة من الطوب والجذوع والاخشاب المنفصلة بمعنى كون ذالك منفصلة عن البناء موروثاً عنها عيناً ولكن المثبتة والمنصوبة من الطوب والخشب والجذع الثابت فى البناء تكون موروثاً عنهـا قيمةً و كيف كان ان الاخبـار يدل بمجموعهـا على ارث القيمة عن الطوب والجذوع والاخشاب المثبتة فى البناء ولكن يقوّم البناء على هيئته او على النقض فلم يدل عليه الاخبار الا ان تعداد اجزاء البناء من الطوب و الخشب و الجذوع فيها قرينة على تقويم البناء نقضاً لا على هيئة البناء والا فلا معنى فى صورة تقويم هيئة البناء لتعداد اجزائه و ايضاً ان الزوجة لو تأخذ عين الابنية فى صورة رضاء الورثة فلابد ان تأخذ اجزاء البناء من الطوب والاخشاب ونحوهما لما تقدم من ان الارض مال للغير فليس لها حق بان يبقى بنائها فى ملك الغير و ح لابد ان تأخذ قيمة اجزاء البناء نقضاً لا ابراماً فافهم هذا من الاحقر عبدالرحيم الواسعى الزنجانى .

والحاصل ان الزوجة لا ترث من الارض مط لا عيناً ولا قيمةً من دون فرق فيها بين ان تكون مشغولةً باشجار وبناء وبين ان تكون بياضاً وبين ان تكون معدةً للسكنى ام لا وكذا لا فرق فى الارث بين ان يكون آلاتاً للبناء فى الابواب المثبتة ونحوها او آلاتاً مثبتةً لغير السكنى من الديك و نحوه المثبت فى الدكان ومعصرة الزيت والعنب والسمسم والاصطبل والرحاء و نحو ذالك مما يتصور لما تقدم من ان الاخبار بمجموعها يفيد ان المناط فى الآلات التى ترث عنها قيمةً لا عيناً هو كونها مثبتةً لا منقولةً فح لا يفرق فى الآلات بين خصوصيتها المذكورة من جهة كونها معدةً للسكنى والدور ام لا بل معدةً لغير ذالك كما فى الديك والجب المثبت فى دكان الطباخ وفى معصرة الزيت والعنب ونحوها و اما اذا كانت الآلات منقولة فترث عن عينها هذا كله ما يستفاد من مجموع

الاخبار ولكن الانصاف هو الصلح فى الآلات المعدة لغير السكنى كالديك والظروف المثبتة فى دكان الطباخ ونحوه بواسطة ان العرف يشهد على انها مما نقل بحيث يدخل فى جملة ماتركه الزوج الذى ترث الزوجة عن عينه بمقتضى العمومات الدالة على ارثها عن عين ماتركه .

غاية الامر ان الآلات المعدة للسكنى و البناء خرجت عن العمومات بدليل خاص وكيف كان فالمحتاط فعليه الاصلاح والصلح بين الوراث وكيف كان لااشكال فى ان الزوجة ترث عن الآلات قيمةً ولاترث عن الارض مط لاعيناً ولا قيمةً و انما الاشكال فى الخبر الذى ورد فى ان الزوجة لاترث من الدواب والسلاح اه وحمله بعض بالوصية يعنى ان ذالك الخبر ناظر الى صورة الوصية المورث اياهما للغير ولكن يمكن ان يحمل على الحيوة بان يكون للمورّث دابة مخصوصة وسلاح مخصوص بحيث ان يكون حبوة للولد الاكبر ولكن لايخفى ما فى هذين الحمل من البعد من جهة عدم قرينة و شاهد على هذا الحمل فح لابد اما ان يعمل على ذالك الخبر المذكور واما لايعمل بل العمل يكون على العمومات الدالة على الارث من جهة ان عدم ارثها عن الدواب والسلاح ان كان من جهة ذالك الخبر المخصص عليها مع انه مجمل ومع ذالك فليس عليه قرينة وشاهد من سايرالاخبار فكيف يمكن ان لا يعمل على العمومات ح من جهة وجود ذالك الخبر الذى قدعرفت عدم صلوحه للمخصصية و لكن اللازم على المحتاط هو الصلح والاصلاح هنا ايضاً فافهم جداً .

و بقى الكلام فى امور الاول ان الزوجية الدائمية سبب للوراثة بلاكلام فى ذالك و ان شرط عدم الوراثة من جهة ان هذا الشرط شرط غير سائغ وباطل لان ترتب الوراثة بعد كون العقد الدائمى سبباً لها من حيث جعل الشارع عليه امر قهرى بحيث لايمكن ان يجعل احد من الآحاد مانعاً عن ترتبها عليه بل لايعقل

كما لا يعقل منع ترتب تنجيس البول شيئاً مع حصول ملاقاته اياه وهكذا فكيف كان ان الدائمى سبب للوراثة بين الزوج و الزوجة و ان شرطا عدم الوراثة فيرثان مع ذالك الشرط ايضاً لما تقدم ان هذا الشرط شرط باطل بحيث يكون نفس الشرط باطلاً و فاسداً بل بناء على قول فيكون العقد ايضاً باطلاً بسبب بطلان الشرط الذى هو فى ضمنه و بالجملة فلا كلام فى سببية الدائمية للوراثة كما ذكرنا .

و انما الكلام فى العقد الانقطاعى هل هو ايضاً سبب للوراثة ام لا فقد اختلف فيه الاقوال من جهه اختلاف الاخبار الواردة فى الباب فحصل هنا اقوال الاول انه قال بعض بعدم التوارث مط اى ولو شرطا الوراثة يعنى ان العقد الانقطاعى ليس بسبب لها ولو مع شرط الوراثة بينهما او مع عدم شرط عدم الوراثة والثانى قال بعض بالتوارث مط ولو مع عدم شرط الوراثة اومع شرط عدم الوراثة و ثالث بالتفصيل بين شرط الوراثة و بين عدم شرط الوراثة يعنى انه ليس سبب للوراثة ولكن لو شرطا الوراثة فى ضمن العقد فيرثان والا اى وان لم يشترطا الوراثة بل اطلقا فلا يرثان و رابع بين شرط عدم الوراثة و بين عدم شرط عدم الوراثة يعنى و ان شرطا عدم الوراثة فى ضمن العقد فلا يقع التوارث بينهما وان لم يشترطا عدمها بل اطلقا فيقع التوارث بينهما فظهر مما ذكرنا ان الاقوال فى المقام اربعة ولكن هذا كله موقوف و منوط على ان يعلم ان الوراثة هل هى من قبيل الاحكام التى اختيارها و جعلها لا يكون الا من الشارع بحيث ليس لاحد من المخلوقات سلطنة ودخالة فيها نظير الشرطية والمانعية ونحوهما مما هو من قبيل الاحكام الوضعية التى جعلها و تحققها لا يصدر الا من الشارع ام لا بل من قبيل الحقوق التى للمكلفين سلطنة و دخالة فيها بحيث امضى الشارع ايضاً بقوله (المؤمنون عند شروطهم) اه .

و معلوم انه قد علم سابقاً فی صدر مبحث الارث من ان الوراثة عبارة عن القیام مقام الغیر بواسطة جعل الشارع لها اسباباً من علقة النسب و علقة الزوجیة فاین تحقق السبب فیتحقق الوراثة قهراً من جهة ان ترتب الوراثة علی اسبابها عند تحقق ذالك الاسباب من الامور القهریة التی لیس لاحد من الناس ان یمنع عن ترتبه بایجاد مانع من قبیل الشرط و نحوه فح یکون الوراثة من جملة الاحکام نظیر السببیة و الشرطیة و المانعیة و نحوها مما یکون زمام جعله و اختیاره و اثباته فی ید الشارع و لذا اطلق علی ذالك الاحکام الوضعیة ای المنسوبة الی وضع الشارع و جعله فح لم یمکن لاحد من الناس ان یتصرف فی مثل ذالك الامور حتی یشترط الوراثة فیتوارثا من جهة الشرط لا من جملة الحقوق التی للناس دخالة و تسلط فی جعلها و اثباتها نظیر الخیارات التی امضی الشارع صدورها و جعلها عن المکلفین بقوله المؤمنون عند شروطهم و من هنا ظهر ان جریان المؤمنون عند شروطهم اه لا یکون الا فی مورد حقوق التی هی راجعة الی اختیار المؤمنین لما تقدم ان الاحکام اختیارها و جعلها راجع الی الشارع لا غیر بحیث لم یعقل دخالة احد من الناس فیها فاذا ظهر مما ذکرنا ان الوراثة نظیر السببیة و الشرطیة کانت من قبیل الاحکام لا الحقوق فلا یصح ح القول بالوراثة فی الانقطاعی من جهة شرط الوراثة فعند ذالك اذا وردت اخبار علی الارث فیه مع الشرط فلابد اما ان یأوّل ما به الامکان و اما ان یطرح و لذا حمل صاحب الجواهر ره بعد القول بعدم التوارث و لو مع حصول شرط الوراثة تلك الاخبار علی صورة الوصیة یعنی ان الاخبار ناظرة الی صورة وصیة المورث شیئاً لزوجته المنقطعة و لکن لا یخفی ما فی هذا الحمل من البعد من جهة عدم شاهد و قرینة علیه فی سایر الاخبار و نحوه کما لا یخفی علی المتأمل الصادق و لکن لابد ان یطرح تلك الاخبار لمخالفتها بالاخبار التحدیدیة و الاخبار الواردة فی بیع العبد مع شرط عدم الوراثة و ان

الشارع لم يمضى شرط عدم الوراثة ومعلوم ان عدم امضائه ذالك دليل على كون الوراثة من الاحكام التى صدورها و جعلها لا يكون الا من الشارع بحيث ليس لاحد من الناس دخالة وسلطنة فيها فكيف يعقل ح تأثير لشرط الارث بل لا يعقل الشرط فى مثل تلك الموارد وجه كما لا يخفى فلا علاج ح الا ان بطرح الاخبار الواردة فى المسئلة .

والمحصل ان السببية اى سببية الزوجية للوارثة من مقولة الاحكام لا من مقولة الحقوق فاذا كانت من مقولة الاحكام فلا يعقل لاحد من الناس غير الشارع ان يجعل غير سبب سبباً من جهة الشرط او يجعل السبب المعلوم السببية غير سبب بمعنى ان يمنع اثره ضرورة ان زمام الاحكام فى يد الشارع وتحت تصرفه فنفس تصور السببية يمنع من ان يجعلها احد من الناس غير الشارع وان لم يرد الاخبار الدالة على عدم معقولية جعل السبب عن غير الشارع والحال انه وردت اخبار تدل على ذالك مضافاً الى الخبر الوارد فى رجل باع امته او عبده و شرط ان لا تباع ولا توهب ولا تورث فقال صلى الله عليه وآله بعد امضاء الاولين ان شرط عدم الارث لا يصح لكونه شرطاً مخالفاً للكتاب و السنة يعنى يكون سرّ وجهة قوله عليه السلام شرطاً مخالفاً الخ هو عدم معقولية جعل السببية عن غير الشارع بل الجاعل للاحكام هو الشارع لا غير بحيث اذا جعل شيئاً سبباً اولم يجعل سبباً فلا يمكن لغيره التصرف فى ذالك حتى غيّره فح يكون فى المقام طائفتان من الاخبار احديهما موافقة للقاعدة والاخرى مخالفة بحيث لا مناص الا ان يطرح تلك الاخبار المخالفة لها لما تقدم ان السببية من جهة كونها من مقولة الاحكام غير معقول ان يجعلها احد غير الشارع فح ورود الاخبار لا يجعل امر غير معقول معقولاً حتى يقبل مثل ذالك الاخبار الدال على خلاف القاعدة بل لا علاج عند عدم امكان الحمل والتأويل الا الطرح كما هو كذالك فى المقام و ايضاً ان بعض الاخبار يدل على ان حد

الدوام هو التوارث وحد الانقطاع هو عدمه ومعلوم ان المفهوم والمقتضى من لفظ الحد هو الاستعداد والاقتضاء الذاتي فح يكون المراد هو ان الزوجية الدائمية مقتضية و لها استعداد ذاتاً للوراثة بخلافها الانقطاعية ليس لها الاقتضاء و الاستعداد للوراثة فاذا لم يكن لها اقتضاء الوراثة كيف يمكن و يعقل ان يكون سبباً و مقتضياً بعده للوراثة ما لم يكن كذالك ذاتاً و نفساً و من ذالك كله ظهر فساد القائل بالتوارث مط والقائل بالتفصيل بين شرط العدم وبين عدم شرط العدم وايضاً بين شرط الارث وبين عدمه .

وبالجملة ان هنا اقوال بعد ما عرفت ما ذكرنا ولا بأس ان نشير اليها وادلتها مع ردها .

الاول هو التوارث مط بحيث حتى لو شرطا سقوطه بطل الشرط كما عليه القاضي ابن البراج ره و دليله عموم الاية الدالة على توارث الزوجة والمنقطعة ايضاً زوجة و مردودية الاخبار الواردة على خلافه بواسطة تعارضها و لان كلما تقتضيه الماهية من حيث هي يستحيل عدمه مع وجودها ولكن وفيه ان عموم الاية قد تخصص بالاخبار الدالة على عدم التوارث في المتعة مط و ايضاً ان حصول التعارض فيما بين الاخبار بعد التسليم يعني اولا لا نسلم التعارض بينها لما تقدم من ان بعضها موافق للقاعدة بحيث يعمل به و بعضها الآخر مخالف بحيث لا يقاوم غيره حتى يتعارضا كما لا يخفى لا يضر في كونها مجموعة مخصصة لعموم الآية وايضاً ان المحالية يكون فيما قد ثبت الاقتضاء لا فيما لا يعلم الاقتضاء فيه كما نحن فيه فيكون استحالة الانفكاك المقتضى بالفتح عن المقتضى بالكسر فرعاً لثبوت اصل الاقتضاء الذي هو عين التنازع فيه وقس عليه رد ساير الدلائل هذا القائل الذي ذكره في المسالك فافهم .

الثاني عكس ذلك يعني عدم التوارث مط وان شرطا في العقد التوارث

كماعليه جماعة ودليلهم التمسك بالاصل فان الارث حكم شرعي فيتوقف ثبوته على توظيف الشارع ومطلق الزوجية الى كالذمية والرواية التى هى نص فى الباب رواها سعيد بن يسار وجعل نفى الميراث فيها من مقتضاء الماهية فوجب ان لا يثبتها توارث الى فلانه شرط ينافى مقتضى العقد الى ولان الشرط لغير الوارث محال الى ولان الزيادة هنا على النص نسخ الخ و لكن لايخفى من ان مدعاهم حق ومختار لنا ايضاً الا ان بعض ادلتهم مخدوش من جهة ان قوله فان الارث حكم شرعي حسن متين ان كان مرجعه الى ما ذكرنا بمعنى ان يكون مراده من الحكم هو مقابل الحق لا ماكان عرضياً اى المنوط بامر الشارع فتأمل ولكن قوله كالذمية ليس بصحيح بواسطة وجود المانع الذى هو الكفر فيها لابواسطة عدم الاقتضاء و ايضاً ان جعل نفى الارث من مقتضى الماهية مخدوش بواسطة ان النزاع فى نفس الاقتضاء لافى اقتضاء عدم الارث و كذا مخدوش ما يتفرع عليه وهو قوله فلانه شرط ينافى مقتضى العقد و ايضاً قد حقق فى محله ان الشرط الفاسد ما خالف الكتاب والسنة لامايناقى مقتضى العقد والا فيلزم كون شرط الخيار فى البيع فاسداً من جهة كونه خلاف مقتضاه وقوله ولان الشرط لغير الوارث محال اه مرجعه الى ما ذكروه اولا من ان الارث حكم اه وجعله مقابلاً له ممالايخفى من عدم الاستقامة والصحة وايضاً انه لم يكن هنا نسخ بل الكائن هنا هو الزيادة الا ان يفرض النسخ هنا بالنسبة الى الحصر المستفاد من الآية وكيف كان ان المدعى هو مختارنا ايضاً ولكن بعض دليلهم مخدوش كما عرفت و رد ادلتهم الشهيد الثانى ره ايضاً فى المسالك ولكن لايخفى ان رده ليس بصحيح كما يظهر بالتأمل فيما قاله فى ردهم .

والثالث هو القول بالتفصيل بين شرط الارث و عدمه يعنى ان اصل العقد لايقتضى التوارث الا باشتراطه فاذا شرط ثبت تبعاً للشرط اما عدم اقتضائه الارث

فلادلة السابقة و اما ثبوته مع الشرط فلعموم المؤمنون عند شروطهم و خصوص صحيحة محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام و حسنة احمد بن محمد بن ابى نصر لدلالتهما على كون اشتراط الميراث سائغاً لازماً فيثبت به وعلى ان اصل الزوجية لايقتضيه الى قوله ويظهر ان سببية الارث مع اشتراطها تصير ثابتة بوضع الشارع و ان كانت متوقفة على امر من قبل الوارث كما لو اسلم الكافر الى قوله الا نه اى الجمع بين الاخبار خير من الطرح الى قوله ولعل هذا اجود الاقوال اه .

ولكن لايخفى ما فى ادلة هذا القول لانه كما تقدم ان جريان المؤمنون عند شروطهم فى الحقوق لافى الاحكام و اما الروايتان فمخالفتان للقاعدة فضلا عن كون بعض الرواة فى احديهما غير توثيق كما اعترف به الشهيد ره ولكن قال بانه كثير العلم و معلوم ان كثرة العلم لا يفيد التوثيق حتى ينفع و ايضاً ان قوله ويظهر ان سببية الارث مع اشتراطها تصير ثابتة بوضع الشارع اه ليس بصحيح لما تقدم سابقاً من ان جعل السببية فى يد الشارع بحيث لم يمكن لاحد من الناس ان يجعل غير السبب سبباً بواسطة اباء نفس تصور السببية عن ذالك فضلا عن صدور الاخبار الدالة عليه وكذا جعل اسلام الكافر نظيراً لما نحن فيه بواسطة ان الاسلام ليس بسبب للارث بل السبب هو النسب ولكن وجد المانع الذى هو الكفر فاذا ارتفع المانع قبل قسمة المال فيؤثر المقتضى اثره فح لم يكن نظيراً له بل يكون مغايراً كما لايخفى وايضاً ان طرح الخبر مع كونه مخالفاً للقاعدة اولى من الحمل والجمع غير مرضى و بلاشاهد بحيث ان يجمع الاخبار مع عدم شاهد و قرينة عليه وكذا لا معنى لرد هذا القائل بما قيل من انه لا مقتضى للتوارث هنا الا الزوجية الى وهو باطل لان ذالك حسن متين بحيث لايرد عليه الرد بقوله ووجه الجواب عنه بعد التسليم اه كما يظهر عند التأمل فافهم فح يكون هذا القول من افسد الاقوال لا من اجودها كما قال الشهيد ره لما سمعت ثم

اورد على هذا القول صاحب الجواهر بانه اذا ثبت الارث من جهة الشرط فلابد ان يجوز شرط ارث احدهما دون الاخر اوشرط ارث غير ما فرض فى كتاب الله بيان غير ما فرض من الخمس والتسع و نحوهما مما لايمكن لاحد من الناس الافتاء بذالك فضلاً عن الفقهاء الخ و هذا الرد من الاحقر الفانى كما ذكرته فى الدرس ثم صدّقنى بعض الفضلاء من الاحباء وعليك بالتأمل .

ولكن لا يخفى عدم ورود ايراده عليه بواسطة ان مراد هذا القائل من ثبوت الارث لاجل الشرط هو اثبات الاقتضاء وتصحيحه من دون النظر الى اشتراط شروط آخر من ارث احدهما دون الاخر اومن ارث الخمس والتسع وغيرهما مما يتصور بل يقال ان المناط بعد النظر اليها هو عدم تخالف الشروط المشترطة بالكتاب والسنة مع ان مثل شرط ارث الخمس ونحوه مخالف لهما فح لايمكن لاحد ان يقول بتلازم اشتراط كل شرط شاء المتعاقدان اياه بالقول على ثبوت الارث من جهة شرطه لما ذكرناه فكيف كان لايرد هذا القول الثالث به بعض ما ذكروا ورد صاحب الجواهر عليه بل يرد بما ذكرنا فى مختارنا من ان السببية من مقولة الاحكام بحيث لايمكن و لا يعقل لاحد من الناس غير الشارع المقدس ان يداخل فيها لامن مقولة الحقوق حتى يداخل فيها كما يشهد عليه قوله المؤمنون عند شروطهم الذى هو اذن من الشارع لاحاد المكلفين فى تصرفاتهم وتقلباتهم باى نحو كان لكونهم مسلطين على انفسهم ومعلوم ان مقتضى السلطنة على النفس هو كون الشخص مختاراً فى اموره وحقوقه لا فى امور راجعة الى الشارع من الاحكام الوضعية ونحوها مما يأبى نفس تصوره عن كونه مجعولاً من غير الشارع المؤسس لبناء الاحكام فح ظهر وجه اندفاع القول الثالث ايضاً فافهم .

والرابع هو اقتضاء العقد الارث مالم يشترط سقوطه فيكون المقتضى للارث هو العقد بشرط لا شيء و دليله العمل بعموم الآية و عموم المؤمنون عند

شروطهم الخ ويؤيده موثقة محمدبن مسلم عن الباقر عليه السلام فى رجل يتزوج المرئة متعة انهما يتوارثان اذا لم يشترطا و انما الشرط بعد النكاح و بيانها ان هذه الرواية تدل على التوارث مادام لم يشترطا عدم الارث و ان الشرط يكون بعد النكاح اى فى وسط عقد النكاح لان البعد هنا قبال القبل يعنى لايكون الشرط قبل العقد و لا بعده بل يكون فى اثناء العقد ولكن لايخفى ما فى هذا القول ايضاً لان الآية قدخصصت بالاخبار النافية فح لاتكون عاماً واما عموم المؤمنون الخ فكما تقدم من انه لايجرى الا فيماكان من مقولة الحقوق لا الاحكام كما نحن فيه و اما الرواية الموثقة و ان حملها الشيخ على عدم اشتراط الاجل ولكن لا علاج الا ان تطرح لكونها مخالفة للقاعدة التى ذكرناها ضرورة ان الطرح فى صورة عدم شاهد و معنى للحمل اولى و امكن بل الاصح فظهر من جميع ذلك فساد الاقوال المذكورة الخ .

ثم الكلام فى فرع من فروع النكاح المريض الذى تقدم ذكره سابقاً ولكن بقى من فروعه لا بأس ان نشير اليه فح يقال فرع لو تنازع ورثة الزوج المريض بعد موته بالزوجة المزوجة فى مرضه فى خصوص وقوع الدخول و عدمه بمعنى ان المريض تزوج فى مرضه امرئة فمات فى ذالك المرض ثم يتنازع ورثة هذا الزوج بزوجته هذه فى وقوع الدخول وعدمه بحيث انها تدعى وقوعه والورثة ينكره و تقول بعدم وقوعه فح هل يقدم قول الورثة ام قول الزوجة فنقول ان ذالك المورد غير سايرالموارد فيقدم قول الزوجة بمعنى ان قول الورثة و ان كان موافقاً للاصل من جهة ان الدخول امرحادث فيكون الاصل عدمه ولكن مع ذالك يقدم قول الزوجة بواسطة ان الزوجة مدعية ومعلوم ان قول المدعى مقدم مع البينة واما اذا لم تكن له البينة فيقدم قول المنكر الا ان الشارع لم يعتبر البينة هنا لاجل عدم امكان اعتبارها فى ذالك المورد والا فيلزم التناقض الذى ساحته بعيدة عن الشارع

بمراحل شتى لان الشارع وضع الستر واوجبه فى خصوص الدخول ومع ذالك لواعتبر البينة ايضاً فيلزم المحذور لكون مرجعه الى اعتبار عدم الستر فيكون الدخول ح من الامور التى تعلم من قبلها بحيث لا يمكن بل ولا يعقل اعتبار البينة هنا لان اعتبارها تارة يكون على نحو خاص فيما اذا كان الامر راجعاً الى الغير لا الى الاموال والحقوق المالية كما فى الزنا واللواط فان الشارع اعتبر فى ذالك بينة اربعة عدول من الذكور و اخرى اعتبرها لاعلى نحو خاص بل على النحو المتعارف كما فى الحقوق المالية و نحوها ولكن لم يعتبر البينة فيما نحن فيه لعدم امكانها فيه نظير عدم اعتبارها فى اثبات الاستنجاء و انقضاء العدة بالحيض فى النساء و نحوهما ممّا امر فيه بالاستتار المنافى باعتبار البينة بل المعتبر فى مثل ذالك المورد هو قبول قول الفاعل كما فى خصوص اداء الزكواة والاخماس ونحوهما مما لم يعتبر فى اثبات الرد فيه وجود البينة بل يقبل قول الشخص الذى هو يقول انى رددت الزكواة و نحوها من الحقوق الذمية فكذا يكون مانحن فيه يعنى يقبل فيه قول المرئة المدعية للدخول لما تقدم غاية الامر ان مثل ذالك المورد مورد تهمة فلذا لابد عليها من اليمين :

وبالجملة ان قول المرئة هذه مقدم هنا وان كان قول الورثة موافقاً للاصل لما عرفت ولكن مع اليمين لكون المورد مورد التهمة كما لايخفى هذا كله فى خصوص اسباب الارث نسباً او سبباً كما تقدم النسب تفصيلا و اما الاسباب فكما تقدم انها امور منها الزوجية المتقدمة تفصيلا ولكن بقى الكلام فى البواقى

منها ولاء العتق اه اعلم ان ولاء العتق سبباً للارث من مقولة الاحكام نظير سايرالاسباب لا من مقولة الحقوق فاذا كان من مقولة الاحكام فلا يكون ح قابلا للنقل والانتقال بان ينتقل ولاء العتق لابعنوان الشرط كان يبيع المولى عبده وشرط فى ضمنه كون ولاء عتقه له اولغيره وكذا لايقبل العفو والاسقاط بان

يعتق المولى عبده تبرّعاً ثم يعفو ولاءِ عتقه او يسقطه لما تقدم من ان ما كان من مقولة الاحكام فيكون اختياره فى يد الشارع لا غير بحيث لادخالة لغيره من المؤمنين حتى يتصرف فيه بالنقل والانتقال او العفو والاسقاط فكما لايمكن اسقاط الابوة و لاعفوه بحيث ان لايكون للاب ميراث و كذا البنوة و نحوهما من الاسباب التى هى من الاحكام الوضعية وكذا مانحن فيه لايقبل شيئاً من ذالك ضرورة ان تصور نفس ولاءِ العتق يأبى عن كونه قابلا لما ذكر من النقل والانتقال والعفو والاسقاط و يوضح عن كونه من مقولة الاحكام لا الحقوق فضلاً عن الاخبار التى تدل على عدم بيع ولاءِ العتق وهبته كما فى خصوص بريرة مع عايشة فى صورة اشتراط البايعين ولاءِ عتق العبد المبيع فرده الرسول صلى الله عليه وآله بقوله بما حاصله لايكون ذالك فقال صلى الله عليه وآله الولاء لمن اعتق فولاءِ العتق سبب للارث والاصل فيه بعد الاجماع بقسميه السنة المستفيضة بل المتواترة من العامة والخاصة .

وانما يرث المنعم العتيق بشروط ثلاثة اولها اذا كان المعتق متبرعاً بالعتق والثانى اذا لم يتبرءِ من ضمان جريرته والثالث اذا لم يكن للمعتق وارث مناسب فبناءِ على الشرط الاول فلو كان قد اعتق فى واجب كالكفارات والنذور لم يثبت للمنعم ميراث بلاخلاف فى ذالك مع ان الاخبار ايضاً تدل على ذالك بحيث يستفاد من مجموعها ان العنوان فى تحقق عنوان ولاءِ العتق هو انعام المولى لعبده بان يعتقه مجاناً فى سبيل الله حتى ينعم الله تبارك وتعالى له عوض عتقه باثباته و جعله الولاءِ له فح يظهر ان تحقق العنوان اى الانعام لايكون فيما ان يكون مسبوقاً بالتكليف كالعتق الواجب فى الكفارات والنذور والايمان والظهار ونحوها مما كان مسبوقاً بالتكليف و كذا لايكون فى موارد الانعتاق من اشتراءِ احد العمودين والجذام والتنكيل ونحو ذالك مما يوجب انعتاق العبد قهراً بحيث لايصدق عليه الانعام والعتق الذى هو فعل اختيارى بحيث لابد ان يتحقق بالاختيار الذى

لااجتماع له مع الانعتاق ويظهر ايضاً ان العنوان فى الولاء اذا كان هو الانعام فلا فرق فيه بين ان يكون فعلياً كان اعتق المولى بنفسه عبداً و بين ان يكون اعداداً كما فى الوصية و التدبير فعلى التقديرين يثبت الولاء بلااشكال .

والحاصل ان العتق الواجبى كالعتق فى الكفارات لا يوجب الولاء ولكن حكى صاحب الجواهر عن المبسوط ثبوت الولاء على المعتق فى الكفارة ثم ضعّفه و قال ان ذالك واضح الضعف و ان دل بذالك الصحيح عن الرجل ولكن ان الواجب طرحه او حمله على احداث الولاء بعد العتق بسبب آخر يعنى الضمان او على التقية او على من يتبرع بعتق العبد فى كفارة غيره و فيه ان الطرح او الحمل موقوف على قرائة يعتق فى قوله صلى الله عليه وآله للذى يعتق بصيغة البناء للفاعل واما اذا قرء يعتق بصيغة البناء للمفعول كما هو الحق والظاهر من قول السائل لمن الولاء اه لان السائل يقول فى سؤاله لمن الولاء من المعتق والعتيق فح يقول صلى الله عليه وآله للمعتق و الا فلابد ان يقول السائل ويسئل عن ثبوت الولاء و عدمه كما لايخفى فلا يجب ما ذكره فح يكون المعنى فى الخبر هو كون الولاء الذى يعتق بصيغة المجهول اى العتيق يعنى يكون المعتق مختاراً ووالياً لنفسه بحيث لم يكن لاحد من المسلمين عليه ولاء فعليهذا لايحتاج الى الطرح او الى المحامل التى ضعفها بل بطلانها اوضح من القمر البازغ من جهة ان العامة ليس بقائلين بذالك حتى يحمل على التقية و ايضاً ان الحمل على من يتبرع اه مناف للمروى عن ابى جعفر فى خصوص تبرع عتق الابن عن ابيه اه ثم حكى ايضاً عن الشيخ وابن حمزة بقوله نعم ثبوت الولاء على ام الولد بدليل الموثقة فى رجل يملك اه ولكن وفيه ان الانعام لا يتحقق فيها و ايضاً ان الموثقة لا يدل عليه لان المراد من الارث فى الموثقة هو الارث من باب القرابة لا الولاء لا يخفى على المتأمل .

ثم قال صاحب الجواهر و يتصور الارث بالولاء اه يعنى يمكن الارث

بالولاء فی صورة اشتراء الرجل امه اه ولكن و فيه ان ذالك ايضاً انعتاق لاعتق حتى يتحقق الولاء ثم الكلام فی العبد المكاتب بانه هل يكون الولاء عليه ايضاً فنقول كما هو المختار ان الولاء لايكون على المكاتب لما تقدم من ان عنوان تحقق الولاء هو الانعام و العتق المجانی قربةً الی الله تعالى و معلوم ان العتق فی المكاتب ليس بمجان بل بعوض الذی هو ينافی المجان و الانعام فح لا يكون الولاء على المكاتب ولو مع شرط الولاء عند الكتابة يعنی لو كاتب المولى مملوكه و اشترط عليه الولاء بحيث ان يكون الارث عنه له فلا يكون الولاء ح ايضاً لاجل ان الولاء سبب للارث و قد عرفت سابقاً فی مبحث الانقطاع ان السببية من مقولة الاحكام بحيث ان اختيارها وجعلها فی يد الشارع لامن مقولة الحقوق حتى يداخل فی جعلها احد من الناس فح يكون جعل الولاء سبباً منوطاً بامر الشارع لاغير بحيث ليس لاحد ان يجعله سبباً .

فعليهذا كيف يمكن ان يشترط المولى ولائه على المكاتب و الا فيلزم ان يكون السببية من مقولة الحقوق التی للناس مدخل فيها فاذا عرفت ذالك فتعلم ان شرط الولاء باطل وفاسد كما يدل على ذالك ابطال امير المؤمنين عليه السلام شرط الولاء وقوله عليه السلام ان شرط الله قبل شرطك فعلم من ذالك ان الواجب فی الاخبار التی تدل على ثبوت الولاء مع الشرط هو الطرح لاغير لان السببية معنیً من المعانی التی آبية عن كونها فی يد غير الشارع فضلاً عن هذه الرواية الدالة على عدم الولاء فی المكاتب مط بمعنى ان الاخبار الدالة على الولاء مع الشرط لازم الطرح و ان لم يكن رواية دالة على عدمه مط بواسطة ان معنى السببية آبی ان ثبوتها بالشرط فكيف اذا كانت الرواية دالة عليه هی رواية امير المؤمنين عليه السلام فی ابطال شرط فكيف كان ان الاقوى هو عدم الولاء فی المكاتب لما عرفت ولكن صاحب الجواهر ره قال و ان كان قد يشكل بعموم المؤمنين وبالاخبار الخاصة الدالة

على الولاء مع الشرط فى المكاتب و فيه ان عموم المؤمنون كما تقدم يجرى فى الحقوق واما الاخبار الخاصة فمخالفة للقاعدة فالواجب هو الطرح فح لايكون الولاء على المكاتب و على العبد المشترى نفسه لعدم كون ذالك من قبيل العتق و الانعام الذى هو عنوان تحقق الولاء وكذالك لايكون فى المنذور لكونه مسبوقاً بالتكليف الذى هو ينافى الانعام ثم ان الظاهر هو كون التبرع شرطاً لتحقق الولاء اى لتأثيره فعلا و اما عدم التبرى عن ضمان الجريرة وعدم كون وارث مناسب للعتيق فهذين ليسا بشرط له كما جعل ص الج ره لان العدم ليس بشيء حتى يجعل شرطاً مع انه لابد ان يكون امراً وجودياً فح لايكون هذان المذكوران شرطاً بل التبرى ووجود وارث مناسب مانع تأثير الولاء فح لابد ان يقال ان التبرع فقط شرط و اما المذكوران فليس بشرط بل مثبتهما مانع بواسطة وجود الثمرة بين المانع والشرط لان الشرط لابدّ ان يحرز بحيث لا يجتمع مع الشك ولكن المانع عند الشك فى وجوده يحمل على العدم بقرينة اصالة عدم المانع فقوله ره بكونهما شرطاً ايضاً مما لا معنى له بل لا يعقل كون العدم شرطاً كما لايخفى على المتأمل الصادق .

والمحصل ان لتحقق الولاء شرطاً وهو التبرع والمجانية فى عتقه لله تعالى ولكن لذالك مانعان اى يمنع عن تأثير الولاء .

احدهما التبرى عن ضمان جريرته حين العتق و ثانيهما وجود وارث مناسب للعتيق فاذا وجد ذالك المانعان فلا يؤثر الولاء اثره من جهة ان الولاء من المقتضيات التى تأثيرها موقوف على وجود الشرط و فقدان الموانع فح لا كلام فى ان احداً من ذالك المانعين المتقدمين اذا ذكر و وجد فى ضمن صيغة العتق فيمنع عن تأثير المقتضى الذى هو الولاء و انما الكلام فى صورة وجودهما اى وجود واحد منهما الذى هو التبرى بعد تحقق العتق لا فى ضمنه كما فى فرض

الاول فح هل يسقط التبرى بعد تحقق العتق ولاء المعتق على العتيق ام لا بل لابدّ من وجوده حين العتق و فى ضمنه وجهان والحق والمختار كما عليه الاكثر هو الثانى اى وجوده فى ضمن العتق اقتصاراً فى الخروج من عموم الولاء لمن اعتق على المتيقن وهو التبرى حال الاعتاق الذى يكون بذالك كالشرط فى العتق لكن فى الرياض قال انه حسن الاان التبرى مطلق فيما مر من النص كالجزء القريب من الصحيح عن السائبة فقال الرجل يعتق غلامه ثم يقول اذهب حيث شئت ليس لى من ميراثك شىء ولا على من جريرتك شىء ويشهد على ذالك من النص المحتمل لوقوعه حال الاعتاق وبعده سيما مع عطف التبرى بثم و هى حقيقة فى التراخى اى كونه بعد العتق و بالجملة مال فى الرياض الى الاطلاق المفهوم فى النص بقرينة ثم التى هى يفيد التراخى وفيه اولا منع الاطلاق وثانياً ان ثم يفيد التراخى فى الذكر حين العتق لا فى الزمان ضرورة ان ذكر التبرى لا يمكن قبل العتق فح يكون ذكره بعده بلا فصل وعلى ان العطف وقع فى بعض الاخبار بالواو وايضاً حينئذ لا يستفاد ممانعة التبرى المذكور بعد العتق مع الفصل بل يشك فيجرى اصالة عدم كونه كذالك مانعاً يعنى يشك فى مانعيته ح فيكون الاصل عدمها ثم هل يشترط الاشهاد فى تحقق التبرى ام لا فالمختار انه لايشترط بواسطة ان شرطيته بشىء آخر من حيث جعل الشارع تارة تكون بعنوان الدخالة فى تحقق تقوّمه بحيث لولا هذا الشرط لما كان المشروط محققاً بل كان بمنزلة العدم ولو مع وجوده ظاهراً كما فى قوله لاصلوة الابطهور يعنى ان الطهارة جعلت شرطاً لها بحيث لولا وجودها لما كانت الصلوة متحققة بمعنى ان الصلوة وان وجدت بلاطهور ايضاً الاانها تكون بمنزلة العدم من جهة عدم الاثر وكما فى قوله لاطلاق الا بشاهدين واخرى لاتكون كذالك بل تكون بعنوان الارشاد الى عدم الوقوع فى التنازع والتجاذب والى سهولة الاثبات فى مقام الترافع من دون دخالة ذالك الشرط فى ثبوت المشروط

وتحققه كما فى النكاح الذى اشترط فيه وجود الشاهدين لكن لامن باب الدخالة فى ثبوت النكاح و تحققه بل من باب تسهيل اثبات النكاح فى مقام الترافع لووقع التنازع وكذا مانحن فيه فان اشتراط الشاهدين فيه من باب الارشاد الى سهولة الاثبات فح لايكون الشاهدين لازماً فيه لما عرفت .

و اما المانع الثانى اى وجود وارث مناسب فيقال ان المنعم لايرث ح لآية اولى الارحام و للصحيح يعنى ان المنعم كان مقدماً فى الزمان السابق على النسبى بحيث كانوا يعطون الارث والميراث للمنعم لاالنسبى ثم نسخ ذلك بآية اولى الارحام ومن ثم يتقدم الوارث النسبى مط اى من اى طبقة كانت على الوارث بالولاء و نحوه من باقى الاسباب للارث الا الزوجية المستثناة من تلك الاسباب الموجبة للارث فيكون الولاء مرتباً على النسبى بحيث يكون النسبى مقدماً عليه فى الآية اولى الارحام ولصحيح مروى عن امير المؤمنين عليه السلام بانه قضى فى خصوص خالة تخاصم مع مولى عتيق مات فقرأ هذه الآية و دفع الميراث الى الخالة و لم تعط المولى شيئاً فظهر من ذالك ان الولاء لايرث مع وجود وارث نسبى و اما مع وجود وارث سببى كالزوجة فيما لومات العتيق وبقى له زوجة و معتق فلايمنع المولى المعتق بسبب وجود الزوجة بل يرثان كلاهما بمعنى ترث الزوجة نصيبها الاعلى لعدم وجود الولد كما هو المفروض والباقى للمنعم اومن يقوم مقامه مع عدمه و لكن يمكن ان يقال انه لا يبعد ان تكون الزوجة مانعة عن ارث المنعم لكونها اقوى كما يشهد على ذلك اجتماعها مع الوراث النسبى مع ان باقى الاسباب غير الزوجية من الولاء والضمان وولاء الامامة لايجتمع مع الوراث النسبى و لكن هذا القول لووجد قياس او شبيه به بل المختار هو ارث المنعم مع الزوجة ايضاً فظهر من ذالك كله ان شرط الولاء هو الانعام و التبرع لاغير و اما الاخرين فمانعان عن اقتضائه فح اذا شك فى تحقق الشرط فلابد ان

يحرز ويعلم وامافى وجود المانع فينفى بالاصل يعنى اذا شك فى تحقق ووجود المانع وعدمه فيدفع باصالة العدم و من ذالك يظهر ان قول صاحب الجواهر الا ان يكون هذه الامور من الموانع ليس بمستقيم لما عرفت ان الامور كلها ليست بموانع بل المانع منها امران من تلك الامور و لكن احدها اعنى التبرع شرط لا مانع وكذا قول المحقق ره اذا اجتمعت الشروط لما عرفت من كون احد الامور و هو التبرع شرطاً لاغير فح يكون الشرط واحداً والتعبير بلفظ الشروط يكون عند ذالك مما لاوجه له كما لايخفى .

ثم قد عرفت ان المنعم يرث بالولاء عن المعتق فى صورة عدم وارث مناسب له والا فح لو تعدد المنعم فيرثون ايضاً كالواحد غاية الامر انهم يكون شركاء فى الولاء بالحصص رجالاً كانوا المنعمون اونساءاً اورجالاً ونساءاً يعنى ان المنعم المتعدد يرثون بقدر الحصة من الولاء كما تقتضيه قاعدة العدل فيما لو كان العبد مشتركاً بين رجل وامرئة بالتفاوت مثلا كأن يكون ثلثاه له و ثلثه لها ثم اعتقا هذا الرق فى سبيل الله مجاناً فح يكون ولاء الرجل على العتيق بمقدار انعامه الذى هو الثلثان و ولاء المرئة عليه بمقدار انعامها الذى هو الثلث فعليهذا يكون ميراثهما من ذالك العتيق اثلاثاً بكون ثلثى مال العتيق الميت له وثلثه الباقى للمرئة هذا فى صورة وجود المنعم بلاكلام فيه .

و انما الكلام فيما لو عدم المنعم بانه هل يرث على العبد العتيق اولاد المنعم مط اى ذكوراً و اناثاً ام لا بل يرث كل من يرث المنعم مط ولو كان الارث بعنوان الاسباب كالزوجية فيه خلاف بحيث صار القول هنا الى اقوال خمسة الاول هو قول الصدوق ره الذى استحسنه المحقق و هو انه يرثه اولاد المنعم ذكوراً كانوا ام اناثاً ام متفرقين ذكراً كان المنعم ام امرئة لقوله ﷺ الولاء لحمة كلحمة النسب ومعلوم ان الذكور والاناث يشتركون فى لحمة النسب فيكون

ذالك فى الولاء ايضاً ولكن ذكر صاحب الجواهر ره فى الاستدلال لهذا القول بوجوه كما قال ره وعلى كل حال فالوجه فيه انه من الحقوق الموروثة المندرجة تحت عموم ادلة الارث الشاملة للذكر والانثى وانه لحمة كلحمة النسب والذكور والاناث يشتركون فى ارث النسب فيكون ذالك فى الولاء ايضاً مضافاً الى موثقة عبدالرحمن من انه اه الدالة على ارث اناث اولاد المنعم فهذه الموثقة تدل لكن على بعض المدعى الذى هو بنات المنعم لان تمام المدعى هو ارث اولاد المنعم مط والى قول امير المؤمنين عليه السلام يرث الولاء من يرث المال فهذه الامور والوجوه المذكورة تدل على ما قاله الصدوق ره كما سمعت ولكن لايخفى ما فى تلك الادلة بزعمهم اما الاول فلما عرفت فى صدر المبحث من ان سببية الولاء نظير الوراثة من مقولة الاحكام لامن مقولة الحقوق كما تقدم تفصيله فكيف يمكن ان يقال انه من الحقوق الموروثة بل انه من الاحكام الموروثة به و اما الثانى فمردود اولاً بانه فى مقام التشريع و اثبات اصل المطلب يعنى انه يثبت و يجعل سببية الولاء ولذا يقول انه لحمة كلحمة النسب بمعنى ان للولاء لصوق واتصال وربط نظير لصوق النسب فاذا كان ذالك الخبر فى مقام جعل سببية الولاء و تشريعه فح لايكون له ربط ودخل بالارث حتى يستدل به على ارث الاولاد مط و ثانياً بان ذالك بقرنية ذيل الخبر الاخر اعنى لاتباع ولا توهب اشارة الى ان الولاء من مقولة الاحكام بحيث لايقبل النقل والانتقال نظير النسب الذى هو ايضاً لكونه من جملة الاحكام الوضعية لايقبل النقل والانتقال ومن ثم يقيس الولاء بالنسب ويفرّع عليه عدم البيع والهبة بقوله لاتباع ولا توهب و بناء على هذا ايضاً لا دخل له على بيان الارث كما هو الواضح مما ذكرنا واما الثالث اى الموثقة فلا تدل على المدعى ايضاً لانها اولا ليست فى خصوص العتق كما لايفهم العتق منها من ناظر اليها ولو سلّم فلها احتمالات عديدة .

منها انه يحتمل ان لا يكون للعبد الميت وارث مناسب و لا مسابب فح يكون ميراثه للرسول صلى الله عليه وآله وللوصى بعده فاذاً يكون دفعه الميراث الى بنت حمزة من باب الاحسان بان دفع الرسول صلى الله عليه وآله ما له وملكه الى البنت لامن باب الارث بان تكون بنت حمزة وارثة على الرق الميت و هكذا ساير الاحتمالات فاذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال واما الرابع اعنى قول على عليه السلام يرث الولاء من يرث المال فلايكون دليلاً على المدعى ايضاً بواسطة ان الكلام الصادر عن المتكلم تارة يكون فى مقام جعل اصل المطلب وثبوته واثبات المانع عن الاغيار يعنى لايفيد ذالك الكلام الا ممنوعية الاغيار و اخرى فى مقام بيان الحدود و جامعية للافراد بعد مسلّمية اصل المطلب و ثبوته بحيث ان ذالك الكلام لايفيد الا جامعية للافراد كان قال عليه السلام من يرث المال يرث الولاء بتقديم من يرث المال عليه فح يكون فى مورد جامعية الافراد بحيث يكون مفاده ح هو ارث كل واحد من الوراث نسبياً كان او سببياً بالولاء نظير ارثهم بالمال المتروك عن المورث فعليهذا يكون الكلام جامعاً لجميع الافراد اى جميع الوراث مط حتى السببى فح معلوم انه صلى الله عليه وآله قال يرث الولاء من يرث المال بحيث ان كلامه صلى الله عليه وآله هذا فى مقام اثبات اصل المطلب اى اثبات كون الولاء سبباً للارث و اخراج و تمانع الاغيار يعنى الاجنبى لايكون وارث الولاء بل يكون الوارث هو من يرث المال فح قوله عليه السلام ناظراً الى ممانعة الاغيار و ادخال الفرد الذى هو الولاء لا ناظراً الى ان المراد ممن يرث المال هو جميع الوراث يعنى الاولاد مط ذكوراً كان ام اناثاً حتى يستدل به على ما ادعاه فاذا كان قوله عليه السلام فى مقام مانعية الاغيار فلا منافاة ح بينه و بين ارادة بعض الوراث من قوله من يرث المال لما ذكرنا من انه ناظر الى اثبات الفرد الذى هو الولاء ودفع الاغيار يعنى الاجنبى لاناظر الى كيفية الارث و الوراث فبناء على ذالك المذكور كله ظهر

لك فساد ادلة هذا القول الاول فافهم جداً .

و بالجملة ان هذه الوجوه الاربعة لم تدل على المدعى يعنى ليس لها دلالة اصلا و لذا تكون مردوداً الا ان مردوديتها بعد مسلميتاً لاجل مخالفتها للنصوص الآتية كما زعمه صاحب الجواهر ره بل زعمه ليس بصحيح لما عرفت آنفاً فكيف كان ان هذا القول لا يفرق بين الخصوصيات لا فى المنعم و لا فى الاولاد بمعنى قال بارث الاولاد مط بالولاء عن العتيق سواء كان المنعم رجلا او امرئة بالتقريب المتقدم فتأمل والقول الثانى هو الفارق فى المنعم بين كونه رجلا و امرئة لا فى الاولاد يعنى يرث اولاد المنعم مط سواء كان الاولاد ذكوراً او اناثاً ولكن فى صورة كون المنعم رجلا لا امرئة و استدل بالاجماع و فيه ان الاجماع كيف يتصور مع وجود هذه الاختلافات الكثيرة ولكن رد ذالك القول صاحب الجواهر ره بقوله لكن فيه انه ايضاً مخالف للنصوص الدالة على تخصيصه بالذكور يعنى اولاد الذكور وان كان المنعم رجلا والقول الثالث هو قول المفيد ره القائل بالفرق فى الاولاد لا فى المنعم يعنى قال بارث اولاد الذكور لا الاناث سواء كان المنعم رجلاً او امرئةً لقول الباقر عليه السلام فى صحيح محمد بن قيس قضى امير المؤمنين عليه السلام فى رجل حرّر رجلاً فاشترط ولائه فتوفى الذى اعتق وليس له ولد الا النساء ثم توفى المولى و ترك مالا وله عصبة فاحتّق فى ميراثه بنات مولاه والعصبة وقضى بميراثه للعصبة الذين يعقلون عنه اذا احدث حدثاً يكون فيه عقل.

وبيان الاستدلال بهذا الصحيح يكون بناء على عود ضمير له فى قوله وله عصبة الى المنعم فح يكون دليلا على عدم ارث اولاد الاناث كما زعمه هذا القائل ولكن و فيه ان المعلوم من سياق الكلام و من القواعد النحوية هو عود ضمير له الى المعتق فح يعلم كونه دليلا بواسطة عدم مدخليته لما زعمه من حيث ان الارث بالولاء يكون فيما لم يكن للعتيق وارث نسبى مع ان المفروض فيه

هو وجود وارث نسبي الذى هو العصبة له و ايضاً ان هذا الصحيح مصداق من مصاديق النصوص الآتية الدالة على كون الارث للاولاد الذكور فى صورة كون المنعم رجلاً لا امرئةً فدلالة ذالك الصحيح على ارث اولاد الذكور من جهة كون المنعم رجلاً لا من جهة الفرق بين الاولاد من حيث الذكورية والانوثية بان يدل على ارث الذكور من الاولاد لا الاناث حتى يستدل به على ما ادعاه كما زعم هذا القائل المردود دليله بما ذكرنا ولكن رده صاحب الجواهر ره بقوله ان الصحيح اخص من المدعى اولا وخارج عما نحن فيه ثانياً ضرورة ظهوره فى كون الاحتقاق اى التخاصم بين بنات المولى وعصبة المعتق ولا ريب فى تقديم العصبة عليهن لان الارث بالولاء اذا لم يكن وارث بالنسب الخ و معلوم ان رده راجع الى ما ذكرنا ايضاً فافهم ثم استدل هذا القائل لمدعاه ايضاً بمكاتبة محمد بن عمرو بقول الصادق عليه السلام فى حسن بريد بن معاوية و رد ذالك ايضاً كرد الصحيح الاول من كونه لاجل كون المنعم رجلا لا لاجل الفرق بين ذكور الاولاد واناثه كما تقدم ولكن رد صاحب الجواهر بكونهما اخص من المدعى والقول الرابع قول حسن بن عقيل ره القائل بانه يرث الولاء كل من يرث المال مط بدليل قول امير المؤمنين عليه السلام يرث الولاء من يرث المال و قول الائمة من بعده انهم قالوا يقسم الدية على من احرز الميراث و من احرز الميراث احرز الولاء ولايخفى مرجع ذالك ايضاً الى الاول اى قول امير المؤمنين عليه السلام يرث الولاء الخ وبالجملة فقد استدل بقوله ولكن عرفت حاله من عدم دلالته على ما ادعاه اصلا كما تقدم فى رد قول الاول فراجع اليه و القول الخامس هو قول الشيخ فى النهاية وجماعة من انه يكون الولاء لاولاد الذكور دون الاناث ان كان المعتق رجلاً للنصوص الآتية ولو كانت امرئة كان الولاء لعصبتها وذالك لانه بقوله تشهد الروايات التى تقدم منها فى بيان القول الثالث مايدل على الاول اى كون الارث للاولاد الذكور فى صورة

كون المنعم رجلاً و اما الصحاح الدالة على الثانى يعنى كون الولاء للعصبة فى صورة كون المنعم امرئة فكثيرة منها قضى امير المؤمنين عليه السلام على امرئة اعتقت رجلا واشترطت ولائه ولها ابن فالحق ولائه لعصبتها الذين يعقلون عنها دون ولدها ومنها صحيح يعقوب قال فى الصحيح ومنها صحيح ابى ولاد فهذه الصحاح تدل على الثانى .

والحاصل ان المستفاد من مجموع تلك الاخبار هو عدم ارث الاولاد الاناث الولاء فى صورة كون المنعم رجلا وعدم ارث الاولاد مط ولو كان ذكوراً فى صورة كون المنعم امرئة كما سمعت و علمت من الاخبار فح يكون الحق والمختار هو قول الشيخ فى النهاية فكيف كان يرث الولاء الابوان للمنعم يعنى الابوان يرث بالولاء لا ان المراد ارثهما الولاء نفسه كالحقوق القابلة للارث لماتقدم من ان الولاء من مقولة الاحكام التى لاتقبل الارث والنقل والانتقال والجزية فيكون المراد منه الارث بسبب الولاء نظير سايرالاسباب الموجبة للارث بلاكلام فى ذالك كله و انما الكلام فى دليل ارث الابوينى بالولاء فيقال ان الدليل على ذالك هو تغيير العنوان اى عنوان السؤال فى الخبر لان السائل سئل من وجود ابن و بنت للمنعم فقال عليه السلام فى جوابه ان الارث للرجال دون النساء مع ان اللازم هو عدم تغيير عنوان السؤال بان يقول للابن دون البنات ولكن غيّر العنوان بان قال للرجال دون النساء ويعلم من تغيير العنوان هو كون المناط الرجولية لاالابنية والبنتية فاذا كان المناط فى ارث الولاء هو الرجولية فيرث الرجال لا غير سواء كان من الاولاد او من غيره كالآباء ونحوها من الاقارب فعليهذا لا يرث الولاء الام التى هى من جملة الاناث المحرومة عن ارث الولاء لما عرفت فى الاخبار من كون المناط هو الرجولية لا غير فافهم جداً .

والحاصل ان المعلوم من الادلة والاخبار هو الفرق فى المنعم بين كونه

رجلاً و بين كونه امرئة بان يرث العصبة فى صورة كون المنعم امرئة لااولادها مط ولوكان ذكوراً و فى المنعم الرجل يكون الفرق بين اولادها بان يرث الولاء اولادالذكور لاالاناث يعنى الرجل المنعم مع فقده يرث الولاء اولاده الذكور لاالاناث ولكن فى المنعمة يرث عصبتها لاغير بلاكلام فى ذالك لما تقدم من ان الولاء من مقولة الاحكام بحيث اختاره وجعله فى يدالشارع كيف شاء من جعله للعصبة فى صورة كون المنعم امرئة اومن جعله للاولادالذكور لاالاناث فى صورة كونه رجلاكما ذكرنا ولكن الكلام فى دليل ارث ابوى المنعم فيقال ان المفهوم من نقل الجواهر فى قوله ان المراد من اطلاق المصنف ره و غيره التعريض بابن الجنيدره القائل باختصاص الابن فى الولاء حيث يكون له كما فيما لوكان المعتق رجلا هوكون الدليل على اشتراك الابوين مع الاولاد فى الارث بالولاء قوله فى الجواهر ضرورةً كونهما من طبقة واحدة و لانه كلحمة النسب و حسن بريد لايراد منه الحصر بالنسبة الى الاب يعنى ان دليل القائل بارث الولاء فى الابوينى ايضاً هوكون الابوينى مع الاولاد من طبقة واحدة وكون الولاء كلحمة النسب وحسن بريد اه وفيه ان كونهما من طبقة واحدة لايثمر والا فلابدان يشترك البنات معهم ايضاً لكونها معهم من طبقة واحدة واما الثانى اى قضية اللحمة فلماذكرنا من انهافى اصل تشريع سببية الولاء من دون النظر الى الكيفية بوجه من الوجوه واما حسن بريد فليس له دخل بما نحن فيه فتأمل .

فظهر من ذالك كله ان الدليل على ذالك تغيير العنوان فى الجواب بحيث يفيد كون المناط فى ارث الولاء هو الرجولية فح يرث ابو المنعم لما ذكر ولكن لم يكن ح لارث الام وجه بواسطة عدم وصف الرجولية فيها كمالايخفى على المتأمل وعلى هذا لم يكن لادخال الام وجه كما عن المحقق فانه قال فيرث الولاء الابوان اه ثم اذاكان المناط فى ذالك هو الرجولية فيكون جميع رجال اهالى

طبقات الثلاثه وارثاً بالولاء ولكن على نحو ترتب و ملاحظة درجات الطبقات كالنسب بدليل قوله ﷺ يرث الولاء من يرث المال ومعلوم ان اهل الطبقة الثانية ليس ممن يرث المال مع وجود احد من اهل الطبقة الاولى وكذا الثالثة مع وجود اهل الطبقة الثانية وكذا ابن العم ليس ممن يرث المال مع وجود ابيه الذى هو العم وهكذا يلاحظ الترتب فى الوراث الواقعة فى الطول كالاعمام بالنسبة الى اولادهم وان نزل وكذا الاخوة بالنسبة الى اولادهم وان نزل وهكذا وكيف كان ان المستفاد من قوله ﷺ يرث الولاء من يرث المال مع ملاحظة مكاتبة محمد بن عمر وحسن بريد هو كون الرجال من جميع الطبقات وارثاً بالولاء بعنوان ترتب النسبى كما عرفت فح اذا انفرد الاب والاولاد فلا يشاركهما احد من رجال اهل الطبقة الاخرى ولكن اذا لم يبق احد من الطبقة الاولى فيرث الولاء الاخوة والاجداد مط سواء كان الاخوة والاجداد ابية او امية لوجود الوصف العنوان الذى هو الرجولية فيهما والتفصيل فى الاخوة والاجداد بين كونهما ممن يتقرب بالام او بالاب والحكم بالارث فى الثانى و بعدمه فى الاول من جهة كونهما منسوباً الى الميت بواسطة الام التى هى المحرومة من ارث الولاء لاجل انتفاء الوصف العنوانى فيها ضعيف بل فاسد من جهة ان الام وان كانت واسطة فى نسبة الاخوة والاجداد الى الميت ولكن لم يلاحظ الواسطة ح حتى لا يرث الاخوة والاجداد الامية بل يلاحظ الوصف العنوانى الذى هو الرجولية فكلما وجد فيه ذالك الوصف العنوانى فيتحقق فيه الارث بالولاء ومعلوم ان هذين فقد وجد فيهما الوصف العنوانى فلابد ان يرثا الولاء ضرورتاً ان مدخلية الام فى كونها واسطة هو تحقق العلقة النسبية بها لا تحقق الارث حتى يقال ان الام لا يرث فلابد ان لا يرث من انتسب بواسطة الام .

وبالجملة ان الاخوة والاجداد مط ولو كانت امية ترث الولاء لما عرفت

ولكن الاخواة والجداة لاترث الولاء لانتفاء الوصف العنوانى فيهما فاذا ورث الاخوة فلا فرق فيه بين اخوة الابى والابوينى يعنى يشترك هنا اخوة الابى مع الابوينى من دون تقدم الثابت فى النسب ثم يرث رجال الطبقة الثالثة مع فقدان الثانية يعنى يرث الاعمام والاخوال مط ولو كان امياً لما تقدم فى الاخوة الامى ولكن العمات والخالات لاترث لما عرفت فى الاخوات و الجدات والتفصيل هنا بين كون الاعمام والاخوال امياً و بين كونهما ابياً بحكم الارث فى الثانى و بعدمه فى الاول ضعيف بل فاسد كما عن المحقق لما تقدم آنفاً فى الاخوة الامى.

والحاصل انه لو فقد المنعم فيرث الولاء واقاربه من الرجال فى جميع الطبقات الثلاثة لكن على نحو الترتب بان يكون الطبقة الاولى مقدمة على الثانية و هى على الثالثة بدليل قوله ﷺ يرث الولاء من يرث المال لان الثانية مع وجود الاولى وليست ممن يرث المال وكذا الثالثة بالنسبة الى الثانية فيكون الترتب فيما بين الطبقات كما عرفت و اما الترتب فى اهالى رجال نفس الطبقة الاولى بان يكون بعضها مقدماً على بعض فيها فليس بلازم دائماً بحيث يحتمل ان يكون فى الوراث الطولى نظير الاعمام بالنسبة الى اولادهم و ان نزلوا او ان لايكون كما فى الوراث العرضى نظير الاخ الابى مع الابويتى الذى كون الترتب بينهما ثابت فى النسب لا فيما نحن فيه و اما لو فقدت المنعمة فيرث الولاء عصبتها لا اولادها مط ولو كان ذكوراً للنص و ان لم يكن للمنعم المفقود اقارب مط فيرث ولائه مولاه ان كان والا فمولى مولاه الى ماشاء الله تعالى فارث مولى المنعم او مولى مولاه فى صورة فقدان اقاربه مسلم عند الاصحاب بلاكلام فيه.

وانما الكلام فى دليله فنقول ان ليس الدليل على ذالك الا تنقيح المناط بواسطة ان المناط فى ولاء نفس المنعم هو الانعام وذالك موجود فى مولى المنعم ومولى مولاه الى آخر ما يتصور ومعلوم انه لولا انعام المولى للمنعم الاخير لما تحقق

انعامه للعتيق الا ان مولى الاول الذى هو مولى بلا واسطة للمنعم يرث الولاء لكونه مولى بالمباشر وان لم يكن ذالك فيرث مولاه بعنوان الترتب بحيث ان المولى بالمباشر للمنعم يكون مقدماً على الموالى مع الواسطة يعنى فى صورة اجتماع موالى المنعم الواقعة فى الطول يكون الارث لمولاه الاول اى بالمباشر كما يدل عليه خبر الحسن قال كتبت الى ابى جعفر عليه السلام الرجل يموت ولا وارث له الا مواليه الذين اعتقوه هل يرثونه و لمن ميراثه فكتب عليه السلام لمولاه الاعلى ومافى الوافى من تفسيره بانه اذا ترتب المعتقون بان اعتق رجل عبداً ثم اعتق العبد المعتق عبداً وهكذا ثم مات العبد المعتق الاخير فميراثه للمولى الاولى فعلم من هذا الخبر ان فى صورة اجتماع الموالى يرث مولى الاعلى والمراد من الاعلى هو المولى الاول اى بالمباشر و بلا واسطة لا ان المراد منه مقابل للادنى والمرتبة السافلة وكذا المراد من لفظ الاولى الواقع فى تفسير الوافى هو بمعنى الاولوية لا ان المراد منه هو الاولى بضم الاول على وزن فعلى وعلى هذا يكون التفسير موافقاً للخبر وشاهداً لما قلناه .

ولكن صاحب الجواهر ره حمل ذالك الخبر والتفسير على صورة فقدان الموالى السافلة ووجود المولى العالى وفى مرتبة البعيدة لانه حمل الاعلى الواقع فى الخبر على المولى العالى فى مرحلة الصعود لا النزول كما قلناه و فيه ان المفهوم من الخبر هو وجود الموالى العالية و اجتماعهم و ايضاً لا معنى للقول باشتراك الموالى لان مضمون الخبر آبى عن اشتراك الموالى فى عبد واحد كما لايخفى ان الامر هو ما ذكرناه وان فقد موالى المنعم فهل يرث موالى ابى المنعم ام لابل يرث ضامن الجريرة ان كان والا فللامام عليه السلام فيه كلام قال بعض بارث مولى الاب فى صورة فقدان موالى نفس المنعم لكونه ايضاً منعماً على العتيق غاية الامر بواسطة ولكن و فيه ان مولى ابى المنعم اجنبى بالنسبة الى

عتيق المنعم الاان يفرض كونه مولى له ايضاً والافلامعنى لارث موالى ابى المنعم عن معتقه من جهة ثبوت الاجنبية بينهما فح يرث الضامن لو كان و الا فللامام عليه السلام ثم ان المعتق لايرث المنعم لاجل ما تقدم ان المناط فى تحقق الولاء هو الانعام و معلوم انه موجود فى طرف مولى المعتق لافى طرف المعتق وقوله الولاء لحمة كلحمة النسب ناظر الى تنزيل الولاء منزلة النسب لكن تنزيلا من جهة خاصة وبالنسبة الى طرف المولى كما يشهد بذالك قوله لا يباع ولا يوهب اه يعنى ان الولاء من مقولة الاحكام بحيث لا يقبل النقل والانتقال من البيع والهبة كالنسب ولكونه من مقولة الاحكام لا يثبت بالشرط بمعنى ان يشترط البايع على المشترى فى ضمن عقد بيع عبده كون ولائه له فى صورة عتق المشترى اياه لما ذكرنا ان الولاء من جملة الاحكام التى زمام اختيارها فى يد الشارع كيف شاء بحيث لايمكن لاحد غير الشارع التصرف فيها فاشتراط الولاء فى صورة فقدان شرطه ووجود موانعه باطل ولغو وكذا اشتراط عدم الولاء فى صورة وجود شرطه و فقدان موانعه ايضاً لغو و باطل لما عرفت و اما اشتراط عدم الولاء ان رجع الى ايجاد مانعه كان شرط البايع على المشترى و تبرئه عن ضمان ذالك العبد حين اعتقه فلا بأس بذالك الشرط يعنى ذالك الشرط هو راجع فى عدم الولاء الى ايجاد المانع صحيح ومثمر لان ايجاد المانع المعلوم مانعيته من قبل الشارع من قبيل الحقوق التى تحققها يكون فى يد غير الشارع ايضاً بخلافه شرط الولاء فى صورة فقدان شرطه او شرط عدمه فى صورة وجود شرطه وفقدان مانعه فانه شرط فاسد لغو بحيث يثمر ثمراً مراً و اجاجاً لا ينفع بل يضر فافهم .

ثم الكلام هنا فى مسائل ثمان اه الاولى فى ان ولاء ولد المعتقة لمن يكون هل لمنعم الاب او لمنعم الام يعنى ان الكلام فى ان هل يكون ولاء ولد المعتقة لمنعم الاصول و معتقه ام لا فح ان حرية الاولاد وانعتاقها لايخلوا اما

ان يحصل بسبب انعتاق الاصول كان يعتق المولى عبده اوامته فلاجل كونهما معتقاً فينعتق اولادهما ايضاً و اما ان يحصل لا من جهة انعتاق الاصول بل من جهة الانفراد والاستقلال كان يعتق المولى اولا وبالذات اولادهما ثم اصولها سواء كان معتق الاولاد بالاستقلال هو معتق الاصول ايضاً ام غيره فعلى الاول اى كون انعتاق الفروع من جهة انعتاق الاصول سيأتى حكمه انشاء الله وعلى الثانى اى انعتاق الاولاد بالاستقلال ومعلوم ان ولاء الاولاد ح يكون لمعتقه المباشر على عتقهم سواء كان هو معتق الاصول ايضاً ام غيره ضرورة ان المعتق بالمباشر مقدم على المعتق مع الواسطة الذى هو معتق الاب اوالام ولافرق ح بين ان يكون عتق الاولاد حملاً اوانفصالاً .

و اما الاول اى انعتاق الاولاد من جهة عتق الاصول فيقال ان الام اعتقت ثم حملت بالاولاد بعد العتق كان ولائهم لمولى امهم اذا كان ابوهم رقاً لانه هو المنعم عليهم باعتاق امهم الذى صار سبباً لحريتهم بالتبعية لا شرف الابوين ثم اذا اعتق ابوهم ايضاً فينجر ولاء مولى الام الى مولى الاب فيكون الولاء له بواسطة ان انعتاق الاب لكونه اشرف من الام وكون العلقة فى طرفه اقوى من العلقة فى الام يكون رافعاً لاثر عتق مولى الام كما يكون دافعاً لو وقع قبل عتق الام و مانعاً لو وقع مع الام نظير ملاقاة الكر الذى هى رافعة اثر النجاسة لو حصلت بعد ملاقاة الماء النجس و دافعة لو حصلت قبلها و مانعة لو تحققت معها وكذا مانحن فيه فكيف كان كما ان انعتاق الاب لو تقدم على انعتاق الام فيكون ولاء اولاده لمولاه وكذا لو تأخر عن انعتاق الام لما تقدم من ان الاب لكونه اقوى من الام يجر الولاء من مولى الام لمولاه كما يدل على ذالك الصحاح منها عن رجل اشترى عبداً له اولاد من امرئة حرة فاعتقه قال ولاء ولده لمن اعتقه وكذا الباقى ومعلوم ان المراد من الحرة فى تلك الصحاح هى المعتقة بقرينة

ذيل الصحاح و ايضاً لو كان المراد من الحرة هو الحرة الاصلية لما كان الولاء ح حتى يسئل عن حكمه فيكون المراد منها هى المعتقة التى تقدم عتقها على عتق الاب و مع ذالك قال عليه السلام يكون الولاء لمعتق الاب فهذا الصحاح تدل على كون ولاء اولاد المعتقة لمولى الاب وان تأخر عتقه عن عتق الام .

ولكن فى الصحيح دخلت على ابى عبدالله عليه السلام و معى على بن عبدالعزيز فقال لى من هذا الى قوله ليس هذا مولاك هذا اخوك فهذا الصحيح يتعارض ظاهراً بالصحاح المتقدمة بعضها ولكن من جهة دفع التعارض حمله صاحب الجواهر على عدم كونه معتقاً بلا واسطة يعنى ان المراد من نفى كونه مولى فى قوله عليه السلام ليس هذا مولاك اه هو عدم كونه معتقاً بلا واسطة بل مع واسطة الاب ومعلوم ان عدم كونه مولى بمعنى عدم كونه معتقاً بلا واسطة بل معتقاً مع الواسطة الاب لا يستلزم انتفاء الولاء حتى يكون هذا الصحيح متعارضاً بالصحاح بل لا يكون ح متعارضاً بها و فيه ان مرجع ذالك الحمل الى النزاع فى اللفظ بواسطة انه يكون الامر ح هو عدم اطلاق المولى على المعتق مع الواسطة بل اطلاقه عليه بلا واسطة و ذالك فى كلام المعصوم بعيد فالمختار فى بيان ذالك الصحيح هو حمل هذا الشخص الذى فى شأنه قال عليه السلام ليس هذا مولاك اى من عليه الولاء على كونه حراً من جهة انعتاقه بالاستقلال من منعم آخر غير منعم ابيه لا من جهة انعتاقه بسبب انعتاق ابيه فح لا يكون التعارض ثم انك قد عرفت ان ولاء ولد المعتقة لمولاها لما تقدم الا ان يكون ابوهم حراً فى الاصل فلم يكن لمولى امهم ح ولاء لعدم النعمة عليهم باعتبار تبعيتهم لابيهم الذى هو اشرف من امهم والا ان يكون ابوهم معتقاً بعد عتق الام فلم يكن الولاء لمولى الام ايضاً بل ينجر الولاء ح الى مولى الاب لقوة الاب بالنسبة الى الام ولقول امير المؤمنين عليه السلام فى مرسل ابان يجر الاب الولاء اذا اعتق وقول الصادق عليه السلام فى صحيح العيص و

غيره من النصوص التى تقدم بعضها المراد من الحرة فيه هو المعتقة لاحرة الاصل ضرورة عدم الولاء ح حتى يجر للحوق الولد باشرف الابوين وهو الام فى الفرض بلا خلاف اجده .

ولكن فى الصحيح عن حرة زوجتها عبداً لى فولدت الى انه كتب عليه السلام ان كانت الام حرة جر الاب الولاء وان كنت اعتقت فليس لابيه جر الولاء الخ فذيل هذا الصحيح بناء على كون الام مفعولاً مقدراً لقوله اعتقت يتعارض بالاخبار الدالة على الجر لمولى الاب ولكن ليس كذالك بل المراد من لفظ اعتقت فى قوله عليه السلام ان كنت اعتقت اه هو اعتاق الاولاد استقلالا من دون كونها تابعاً فى الانعتاق بالام فح لم يكن الجر لمولى الاب لاجل وجود المعتق بالمباشر ح فعليهذا يكون مراد المعصوم من جوابه هو ان انعتاق الاولاد ان كان بسبب انعتاق الام فينجز الولاء لمولى الاب و ان كان بالاستقلال من دون كونه تابعاً بانعتاق الام فلا يكون الولاء منجراً لمولى الاب لاجل وجود المعتق بالمباشر فحمل ذالك الخبر الصحيح بذالك المذكور فى بيان مراد المعصوم اولى واحسن من الحمل بماذكره صاحب الجواهر ره فى قوله او محمول على ارادة انك اذا كنت اعتقت الام اه من جهة ان المفروض هو عتق الام كما هو فرض المسلم فى السؤال و قرره المعصوم فى الجواب ايضاً بقوله ان كانت الام حرة اى معتقة فح لامعنى لحمل قوله عليه السلام اعتقت على عتق الام كما يظهر بالتأمل فتأمل جداً .

الثانية فى انه لو تزوج مملوك بمعتقة فاولدها فولاء الولد لمولاها بلا كلام وخلاف فى ذالك نصاً وفتوى و انما الكلام فيما لو مات الاب يعنى ذالك المملوك واعتق الجد اى ابوه فهل ينجّر ولاء الولد لمولاها الى معتق الجد نظير الجر الذى هو ثابت فيه لو اعتق فى حياته ام لا بل الجر كذالك منحصر عليه لاغير قال الشيخ ره بانه ينجر الولد من مولاها الى معتق الجد لانه قام مقام الاب بل لاطلاق

الاب عليه حقيقة ومعلوم ان الحكم فى نفس الاب بلاواسطة مسلم وثابت وكذا يثبت فى الجد ايضاً لكونه قائماً مقام الاب وفيه انا نسلم قيامه مقام الاب بل كونه اباً حقيقة الا ان ثبوت الحكم اى جر الولاء من مولى الام الى مولى الاب بسبب الاخبار التى انصرافها الى الاب بلاواسطة الذى هو مصاحب مع الام فى الدرجة فح لايكون شاملة للجد الذى هو اب مع الواسطة بحيث لم يكن مصاحباً مع الام فى الرتبة حتى يكون قوته سبباً لجر الولاء من مولاها كالاب بلاواسطة فح ظهر ضعف قول الشيخ بان الولاء ينجر الى معتق الجد ولو كان الاب بلاواسطة باقياً و حياً الا انه لو اعتق الاب بعد ذالك انجر الولاء من مولى الجد الى مولى الاب لانه اقرب الى ولده من الجد وهكذا يكون جر الجر نظير ارث البعيد مع عدم القريب الى آخر درجة الاجداد ولكن عرفت وجه الضعف بل البطلان كما تقدم آنفاً فى بيان الرد فيما ذكرنا الان ثم لو كان الجد حر الاصل والاب مملوك فتزوج بمولاة قوم فاولدها احتمل ان يكون الولاء لمولى الام المعتقة لان الفرض هو عتقها قبل ذالك كما يصرّح عليه لفظ مولاة لانه عبارة عمّن عليه الولاء و احتمل السقوط لاولويتها من الحرية بالمعتق من جهة التبعية للجد فى الحرية وقوى الاحتمال الثانى صاحب الجواهر ره ولكن المختار هو قوة الاول اى ثبوت الولاء لمولى الام لما ذكرنا فى رد الشيخ من ان جر الولاء الى مولى الاب و تبعية الولد بالاصول فى الحرية انما هو فى الاب والاصول بلاواسطة لاجل انصراف الاخبار فح لايثمر حرية الجد لافى الجر ولافى اسقاط ولاء مولى الام فافهم .

المسئلة الثالثة فيما لو انكر المعتق بالفتح ولد زوجة المعتقة فلاعنته انتفى الولد عنه شرعاً فلاولاء لمولاه عليه بل يكون ولائه لمولى امه للحوق نسبه بهاح هذا ما افتى به المحقق ره ولكن اشكل على ذالك الشهيد الثانى بان الولاء ثبوت لمولى الام مشروط على كون ابى الولد رقاً وهنا ليس كذالك من جهة ان

ذالك الاب المعتق قد انتهى شرعاً فيكون لهذا الولد المنفى اب فى الواقع فيشك ح بانه هل هو رق ام لا فيجرى اصالة الحرية فاذا كان مقتضى الاصل هى الحرية فلا يثبت عليه ولاء احد من الناس لاجل عدم الشرط الذى هو رقية الاب كما عرفت ثم رد الاشكال صاحب الجواهر ره بانه نمنع كون رقية الاب شرطاً لذالك بل الحرية مانعة عن ثبوت الولاء لمولى الام لكن لا مطلق الحرية بل الحرية المعلومة وهنا لم تكن الحرية معلومة لاجل ثبوتها هنا بالاصل الذى هو لا يفيد العلم بل الاصل ح هو عدم المانع لان مقتضى الاصل فى صورة الشك فى تحقق المانع هو عدم تحققه و لكن لا يخفى ما فى الاشكال و جوابه بان الرقية ليست بشرط كما ان الحرية ليست مانعة بل الحرية اى حرية الاب رافعة للموضوع بواسطة ان موضوع الولاء هو رقية الولد بحيث اذا تحقق الموضوع فيثبت الولاء و معلوم ان فى صورة حرية الاب لا يتحقق موضوع الولاء حتى يثبت ذالك من جهة تبعية الولد لابيهم فى الحرية فعلى هذا اذا كان مقتضى الاصل هو الحرية بعد حصول الشك فى كون اب الواقعى للولد المنفى حراً ام عبداً فلم يتحقق ح موضوع الولاء بل يكون مشكوكاً او معلوماً عدمه كما هو مقتضى اصالة الحرية فاذاً كانت الحرية رافعة للموضوع او موجبة للشك فى تحققه فعلى كل التقديرين لا يثبت ولاء الذى هو حكم من الاحكام التى ثبوتها بعد العلم بتحقق الموضوع فيكون الحرية رافعة للموضوع الذى ثبوت الحكم له فرع بقائه او كونه محرزاً لا مانعة حتى يجرى اصالة عدم وجود المانع عند الشك فى تحققه و عدمه لان منع المانع ايضاً فرع لتحقق موضوع الحكم الذى هو مشكوك هنا بل معلوم عدمه بمقتضى الاصل المتقدم فافهم.

ثم قال صاحب الجواهر فى رد الاشكال فى ذيل كلامه بانه على ان محل الفرض ليس الى قوله دون الاب اه و حاصله يعنى ان محل الفرض و هو

الولد المنفى باللعان ليس ممن كان ابوه مجهولاً حتى يحكم بحريته بالاصل بل هو من منفى الاب منها فيتحقق الولاء لمولى امه من جهة اختصاص نسبه بها اه وفيه نمنع انه ليس ممن كان ابوه مجهولاً لاجل ان الابوة من الاب قد انتفى بسبب اللعان بحيث لم يحتمل ولو احتمالا بعيداً فى عالم الظاهر ان هذا الرجل الملاعن ابوه فحينئذ يكون له اب واقعاً ضرورة عدم امكان كونه بلاب فعليهذا يكون ذالك الاب مجهولا فيحكم بحريته بناء على اصالة الحرية فى الانسان ومعلوم ان المنفى باللعان ادون من ولد الزناء الذى انتفاء النسب عنه شرعاً فقط لالغةً و عرفاً فاذا كان منه بحيث لم يكن فيه النسب من جهة اللغة ايضاً فكيف لايكون ابوه مجهولا كما قال ره و بالجملة لم يكن هنا ولاء لما ذكرنا من عدم تحقق موضوعه كما تقدم لا لما ذكره ره اى الشهيد من عدم رقية الاب التى هى شرط ثبوت الولاء ولا لما ذكره صاحب الجواهر ره من كون الحرية مانعة فبناءً على مختارنا يظهر لك عدم صحة ما افتى به المحقق ره كما عرفت ثم لو اقر الاب بعد اللعان لم يرثه الاب ولا المنعم على الاب لان النسب وان عاد بذالك لعموم اقرار العقلاء لكن اقراره بالنسبة على نفسه وبالنسبة لولده مسموع كما لايخفى على من لاحظ الفتاوى فافهم :

المسئله الرابعة فى ان الولاء ينجر من مولى الام الى مولى الاب فى صورة وجوده بلا كلام فى ذالك و انما الكلام فى صورة عدمه بانه هل يكون هذا الولاء المنجر اليه ح لعصبته ام لا بل يكون لمولى الام بان يعود اليه فيه خلاف والحق كما عليه الاصحاب هو كونه لعصبته وان على مراعياً للترتيب بمعنى انه ينجر الى مولى الاول ثم لعصبته ثم لمولى المولى ثم لعصبته وهكذا او ان لم يكن عصبة فلمولى عصبته موالى لاب الى البلوغ باى مرتبة كان مراعياً للترتيب ولكن ابن عباس حكم بالعود فيما نحن فيه الى مولى الام لارتفاع المانع و فيه ان الاصحاب

حكموا بعدم عوده بعد زوال الحكم الذى انعدامه ينافى بالعود فعلى المختار اذا فقد مولى الاب وعصباته كلا وكان هناك ضامن جريرة فكان الولاء له والا فللامام عليه السلام من باب ولاء الامامة لا من باب ولاء العتق الذى هو يبقى الا انه يرجع الى الامام لعدم من يكون له كما توهم .

المسئلة الخامسة فى امرئة اعتقت مملوكاً الى قوله ولو اشترت المرئة اباها اه صحيح بلاخدشة فيه كما لايخفى ولكن الخدشة فى قوله ولو اشترت المرئة اباها فانعتق الى قوله كان الميراث لها النصف بالتسمية والباقى بالرد اه وفيه اولا لم يكن الولاء هنا لما تقدم من انه ثبوته فى الاعتاق الذى هو فعل اختيارى لا فى الانعتاق كما هنا و ثانياً بعد تسليم ذالك ان اولاد المعتق ان كن اناثاً لا يرث الولاء كما عليه الاخبار المتقدمة فى محلها مع ان ولده هنا مؤنث كما هو المفروض وثالثاً ان ارث المرئة الولاء عن ابيها كما يدل بذالك قوله باعتبار انتقال ولاء ابيها اليها كباقى امواله التى تستحقها نصفاً بالتسمية ونصفاً بالرداه لايصح من جهة استلزام ذالك احياء الاب لاجل ارثه عن المعتق ثم اماتته لاجل ارثها عنه مع ان ذالك غير معقول او ان ارثها الولاء من جهة كونها والياً على المعتق بواسطة ابيها وهذا ايضاً ليس بصحيح لاجل تحقق الانعتاق هنا لا الاعتاق الذى هو المناط فى ثبوت الولاء فتأمل .

المسئلة السادسة لو اولد العبد بنتين من معتقه كانتا حرتين ثم اشترتا اباهما انعتق عليهما وكان ولائه لهما على القول به فى الانعتاق بلا كلام فى ذالك وانما الكلام فى ثبوت الولاء لمولى ام احدى البنتين فى صورة موت احديهما و بقاء الاخرى ومعلوم انه لو ماتت احديهما وبقيت الاخرى فيكون وارثها الاخرى الباقية ولكن اذا ماتت تلك الباقية ايضاً فح هل يكون الولاء لمولى امها ام لا قال المحقق ره فيه تردد ثم قال الاقرب انه لايكون الولاء يعنى انه لاينجر هنا

الولاء لاجل كونه انعتاقاً لا اعتاقاً و لكن قال صاحب الجواهر ره فالاقرب ح حصول الجر بعبارة اوضح ان احدى الاختين تجر الربع من اختها الاخرى فيبقى الربع وكذا الاخرى تجر الربع من الاخرى يعنى ان الاختين مشتركتان فى الولاء على ابيهما بمعنى يكون لكل واحدة منهما نصف مشاع بحيث يكون كل واحد منهما شريكاً فى نصف الاخرى فح تجر كل واحدة منهما ربعاً من الاخرى الذى هو نصف النصف فالربع الذى هو حق لهند مثلاً ينجر الى دعد و كذا الربع لدعد ينجر الى هند فيبقى ربع من كل واحد منهما بالنسبة الى نفسها ثابتاً لمولى الام بناءً على قول صاحب الجواهر ره وساقطاً على مختارنا ولكن جرّت كل واحدة من البنتين نصف اى الربع ولاء اختها اليها من جهة ان كلتاهما لهما ولاء من جهة انجرار الولاء من مولى الام اليهما اللتان هما المولى والمنعمة الى ابيهما فح اذا جرّت كل واحدة منهما الولاء من مولى الام فلابد ان تجر احديهما سهم الاخرى اليها ولكن يبقى سهماً وكذا الاخرى تجر سهمها اليها ويبقى سهمها بواسطة ان الولاء بينهما فح لو جرت احديهما الولاء الى نفسها فيلزم ان يكون لها ولاء على نفسها فهو غير معقول فلابد ان تجرى نصف ولاء اختها اليها وكذا الاخت بالنسبة الى الاولى الجارة فاذا جرّت كل واحدة منهما نصف الاخرى فيبقى سهم كل واحد منها بالنسبة اى الربع الى نفسها باقياً وثابتاً لمولى الام ولكن فيه اولاً بانه ليس هنا الولاء لاجل كونه انعتاقاً لا اعتاقا و ثانياً بعد التسليم ان سهم كل واحد منهما بالنسبة الى نفسها لايكون ثابتاً لمولى الام بل يكون ساقطاً من جهة ان كل واحدة منهما اذا جرتا الولاء الى انفسهما فيكون بكل واحدة منهما ولاء بالنسبة الى الاخرى ولكن بالنسبة الى انفسهما ساقطاً فيكون ثمرة الجر هنا بالنسبة الى ثبوت الولاء لهما الى انفسهما سقوطاً نظير كون الانعتاق ثمرة بيع العمودين و معلوم ان ثمرة البيع الذى هو مبادلة مال بمال تارة يكون الملكية واخرى يكون

الانعتاق كما فى بيع احد العمودين او كليهما و كذا ما نحن فيه فان ثمرة الجرّ تارة يكون هو الثبوت واخرى هو السقوط فلامعنى ح للقول بكون الولاء لمولى الام بالتقريب المذكور فافهم .

ثم المسئلة السابعة والثامنة كماذكره المحقق وصاحب الجواهر صحيحة بحيث لا خدشة فيها اصلاً فراجع اليهما وذكرهما هنا يوجب التطويل مع عدم الفائدة لذكرهما من دون ظهور الخدشة و الاعتراض فيما و لـذا احلناك الى صاحب الجواهر فتأمل .

ثم الكلام فى البواقى التى منها الولاء على التفصيل المتقدم و منها ولاء الضمان اعلم ان ضمان الجريرة عبارة عن التعهد لجبران خسران الجناية الواردة على الغير فهو بهذا المعنى معقول وصحيح شرعاً و اما بمعنى تعهد كون الجناية الـواردة على الغير على المتعهد وورودها عليه فغير معقول بل غلط بواسطة ان الجناية اذا وردت من الجانى على المجنى عليه فلم يعقل كونها و ورودها بعد ذالك على المتعهد و الى ذالك المعنى الثانى يرجع ما قيل من بطلان ضمان ما لم يجب لا الى المعنى الاول والا فلايكون معنى لضمان الدرك عن البايع للمشترى عند ظهور المبيع مستحقاً للغير والحال ان ذالك صحيح وهكذا من الموارد التى يصح فيها الضمان مع عدم مـوجبه فيعلم ح ان المراد من ضمان الجريرة هو التعهد والالتزام والبناء فى عالم نفسه لجبران خسران الجناية الواردة على الغير لالورود الجناية الواردة عليه على المتعهد لما تقدم من انه غلط وغير معقول فاذا كان المراد من الضمان هو التعهد فيعلم ان الضمان لامن قبيل العقود حتى يحتاج الى قبول القابل ولا من الايقاع حتى يحتاج الى الانشاء لان التعهد والالتزام معنىً من المعانى التى يتحقق بمجرد توجه النفس وارادتها من دون التوقف الى آلة من الجوارح المخصوصة التى مدخليتها فى تحقق الافعال الخارجية والعقود

و الايقاعات مسلمة بحيث لايرتاب فيه ذومسكة بواسطة ان الامور اللفظية اوالفعلية من البناء والحياكة و الحلق ونحوها مما لايتحقق الا بواسطة الآلات الخارجية من اليد والرجل واللسان بحيث لايمكن ان يتحقق بمجرد التزام النفس و قصدها بخلاف ذالك ما نحن فيه يعنى الضمان فانه معنىً من المعانى التى تحققها يكون بمجرد تعهد النفس والتزامها بحيث لايحتاج فى مرحلة تحققه لا الى اللفظ و لا الى غيره من الجوارح المخصوصة نظير العقائد الاسلامية التى تحققها يكون بمجرد العقد القلبى و بناء النفس و التزامها على مقتضاها بحيث لايحتاج الى آلة غاية الامر فى مرحلة الاظهار والاعلام على الناس لاجل محفوظية الدم والمال و نحوها لابد ان يتلفظ بها لا فى مرحلة التحقق بل فى مرحلة التأثير و كذا ما نحن فيه اى الضمان فانه ايضاً فى مرحلة تحققه ليس بمشروط ومحتاج الى شىء من الاشياء بحيث ان يتحقق بمجرد عزم النفس وتعهدها ويترتب عليه اثره الذى هو الارث الاان فى مرحلة الاعلام والاخبار لاجل قطع التنازع ودفعه لابدان يتلفظ به بحيث لولم يتلفظ به ليخاف من وقوع التنازع مع ان اثباته مشكل بل اشكل ح فاحتياجه الى التلفظ لافى مرحلة التحقق بل فى مرحلة اخرى فح لايكون الضمان من قبيل العقود حتى يحتاج الى قبول ورضى المضمون عنه ولا من قبيل الايقاع حتى يحتاج الى الانشاء من جهة ان الانشاء والاخبار من اوصاف الكلام واللفظ وقدعرفت انه ليس من مقولة الكلام والالفاظ حتى يجرى فيه الانشاء نعم ان رضى المضمون له شرط فى ضمان الدين لا من جهة مدخليته فى مرحلة تحققه بل من جهة خصوصية المورد لاجل ان فى ذمة المديون عهدة التى هى عبارة عن حق المطالبة والدين الذى هو المال فاذا ضمن شخص للمديون فينتقل عهدته الى الضامن لادينه الذى هو المال يعنى لايكون للداين حق المطالبة عن المديون بل يكون عن الضامن .

ومعلوم ان الذمم مختلفة فى حسن القضاء و عسره ولذا اشترط رضى المضمون له فى ضمان الضامن فاشتراطه نشأ من خصوصية المورد لا من جهة ان تحقق الضمان موقوف عليه بواسطة ان الضامن لا يتصرف بسبب تعهده والتزامه تصرفاً لا فى نفس المضمون عنه و لا فى المضمون له حتى يحتاج الى رضاهما بل يتصرف فى نفسه بحيث ان يكون عهدة المديون منتقلا اليه لا دينه الذى هو عبارة عن المال الثابت فى ذمة المديون فح ظهر ان ضمان الدين ايضاً عبارة عن التعهد لا عن ضم ذمة الى ذمة بحيث ان يكون للداين حق مطالبة عن كل واحد من المديون ومن الضامن كما يقوله اكثر العامة ولا عن كونه سبباً لانتقال مال من ذمة الى ذمة اخرى لاجل ان انتقال الدين اى كون المال الثابت فى ذمة المديون على ذمة الضامن محال عقلى بحيث لا معنى له ان يتصور بل المتصور هو انتقال العهدة يعنى ان حق المطالبة الى الضامن و تظهر الفائدة فيما لو مات الضامن قبل اداء دينه وعلى هذا لا يكون من العقود حتى ينظر من انه عقد لازم او جايز وعلى الاول هل يشترط فيه الالفاظ الخاصة والعربية ونحوها ام لا و لا من الايقاع حتى يحتاج الى الانشاء والايجاد لما تقدم من ان الضمان من افعال النفس بحيث لا يحتاج فى تحققه الا على بناء النفس و تعهدها بل انه كيفية من كيفيات النفس لا من افعالها بحيث ان يكون متحققاً بمجرد توجه النفس والتزامها نظير ساير كيفياتها من الانفعال والجوع والعطش و نحوها مما فى تحققه لا يكون محتاجاً بآلة من الآلات ضرورة ان فاعل الافعال بكلها هو النفس غاية الامر انها تحتاج فى بعض الافعال الى آلة من اللسان واليد و نحوهما و فى بعضها لم يكن كذالك كما لا يخفى و بالجملة ان ضمان الجريرة سبب للارث فيكون الارث اثره و حكمه نظير الابوة التى اثرها الارث لا ان الارث فى مقابل ضمان الجريرة حتى يكون مبادلة و نحوها بحيث ان يحتاج الى الايجاب و القبول او الانشاء كما توهم

بل الارث اثره كما تفرع الارث عليه فى الاخبار ايضاً فتأمل :

و المحصل ان ضمان الجريرة فى مرحلة تحققه لا يحتاج الى قبول المضمون له حتى يكون من جملة العقود ولا الى الانشاء اى فعل الخارجى الذى هو الكلام حتى يكون من الايقاع بل يتحقق بمجرد نفس الضامن الا ان تأثيره محتاج الى رضى المضمون فرضاه شرط فى مرحلة التأثير نظير فضولى الذى شرطية الاجازة فيه فى مرحلة التأثير لا فى مرحله الانعقاد والتحقق فح جعل الشارع رضى المضمون شرطاً للضمان لاينافى بتحققه بمجرد نفس الضامن بعدم كونه من جملة العقود و الايقاع كمامر بواسطة ان رضاه شرط فى مرحلة تأثيره بحيث لولم يرضى المضمون فلم يثمر ضمان الضامن ح كما لايخفى لا انه لم يتحقق عنه ذالك كما توهم فظهر من ذالك كله ان الضمان لا من العقود و لا من الايقاع كما يظهر ذالك من المحقق ره ايضاً من جهة عدم تعرضه بانه من العقود اومن الايقاع بل المعلوم ظاهراً هو عدم احتياجه الى لفظ فضلا عن اللفظ المخصوص كما نقله صاحب الجواهر فعلم حقيقة الضمان من ذالك كله فاللازم ح هو الرجوع الى بعض فروعاته فنقول ان الضمان لا يتعدى من الضامن الى اولاده و غيرهم من جهة ان الضمان امر قائم بشخص الضامن بحيث ينتفى بانتفاء الخصوصية.

ثم ان المعتبر فى الضمان هو كون المضمون حراً بالاصل لا وارث له من الانساب اصلا اوسائبة لاولاء عليه كالمعتق فى الكفاراة والنذور او المتبرء من ضمانه فى غير السائبة بحيث لاوارث مناسب ايضاً كما عليه صاحب الجواهر و استدل بذالك بقوله بلاخلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل النصوص دالة عليه ايضاً ضرورة ظهورها او صراحتها فى تأخر هذه المرتبة من الارث عن الارث بالنسب و ولاء العتق فان ضمن ح ذوالوارث وله مولى كان ضمانه باطلا و ان فقده بعد ذالك و فيه مالا يخفى من ان تأخر مرتبة الضمان فى الارث

عن الارث بالنسب ونحوه لاينافي بصحة الضمان مع وجود الوارث من جهة ان تأخره عن النسب ونحوه من حيث ترتب الارث و فعليته لامن حيث الوجود والتحقق بحيث ان لايتحقق اصل الضمان مع وجود النسبي كما في مراتب الوارث النسبي فان الجد والاخوة لهما متأخر بعني انهما متأخران عن الاولاد والاباء من حيث الارث ومعلوم ان تأخرهما لاينافي بكونهما وارثاً اقتضائياً غاية الامر ان فعلية ميراثهما يكون بعد عدم اهالى المرتبة الاولى وكذا الضمان متأخر من حيث فعلية ارثه عن غيره من الوراث مط و ذالك لا ينافي بتحققه و اقتضائه الارث كما لايخفى و علم من ذالك ان الضمان يتحقق مع وجود الوراث النسبي ايضاً بواسطة عدم المانع كما عرفت الا ان تحقق الضمان الذى هو عبارة عن كون الشخص عاقلة لا يتعقل الا بعد عدم الوارث الذى هو العاقلة لان الوارث اما ان يكون عاقلة كالاب واقاربه واما ان لايكون عاقلة كالاقارب للرجل غير اقارب ابيه فح اذا كان للشخص عاقلة من اقاربه فلا يتصور الضمان ح لاجل مشغولية المحل مع انك عرفت ان الضامن هو الذى ان يكون عاقلة للمضمون فاذا كان له عاقلة من انسابه فيكون المحل مشغولا بحيث لم يتصور بعد تحقق الضمان ووجود عاقلة اخرى فيكون حاصل ما ذكرنا هو ان التفصيل واقع هنا بانه ان كان للشخص عاقلة نسبية فلا يتحقق له ضمان بان يأخذ ضامناً و ان لم يكن له عاقلة كذالك بل كان له وارث غير عاقلة فيصح له ان يأخذ الضامن واثبات الضمان فالقول باطلاق عدم وارث مناسب في الضمان كما عن المحقق و صاحب الجواهر ره ليس بصحيح وحق كما مر بل الحق هو التفصيل المتقدم :

و بالجملة ان الضمان لايتعدى من الضامن الى اولاده وغيرهم كما مر فاذا لم يكن للميت وارث مط حتى الضامن ايضاً فيرثه الامام عليه السلام الذى هو وارث من لا وارث له من جهة ولاء الامامة الذى هو القسم الآخر من اقسام الولاء

المتقدم ذكرها تفصيلاً والحاصل ان الامام عليه السلام يرث على من ليس له وارث نسباً و سبباً من جهة ولاء الامامة يعنى من جهة كونه عليه السلام مرجعاً للمسلمين و اموالهم كما تقدم سابقاً وبعبارة اخرى ان ارث الامام من باب عنوان الامامة والمرجعية ولذا لومات الامام الاول لم ينتقل مثل ذالك المال الوارث به الامام الى اولاده و اقاربه الذين ليس لهم هذا العنوان بل ينتقل الى الامام الثانى الذى هو صاحب العنوان و ان كان الامام المتأخر اخاً للامام الاول فاذا كان وارثية الامام عليه السلام من باب المرجعية والعنوان فيصرف المال الموروث للامام فى مصالح المسلمين و طرق الخير فح لم يكن الاخبار الدالة على ان ارث من لا وارث له لبيت المال و فى بعضها لبيت مال المسلمين منافياً لكون ارثه للامام كما فى بعض الاخبار لما ذكرنا من ان ارثه عليه لذالك من جهة المرجعية و العنوان بحيث لم يكن ذالك المنتقل الى الامام مثل ماله المختصة به بسبب الكسب و نحوه كما لايخفى بل يصرف ذالك المال فى مصالح المسلمين غاية الامر بتوسط الامام لكونه مرجعاً وابصراً بمواقع المصالح ومواضعها ولكونه اولى بالتصرف لهم من انفسهم كما يشهد عليه بذالك قوله صلى الله عليه وآله من كنت مولاه فهذا علّى مولاه فافهم .

ثم الكلام فى اللواحق اعلم ان من جملة اللواحق هو ان الارث ثابت فى الجملة فى ولد الملاعنة بانه لاخلاف فى ان ولد الملاعنة يرثه ولده وامه والزوجة والزوج دون ابيه المنقطع نسبه عنه باللعان الفاسخ للعقد والنافى للفراش وان لم يكن الولد بذالك ابن زنا بل من اطلق عليه ذالك بحد فكيف كان لا يرث ابو ولد الملاعنة عنه لانقطاع نسبه عنه شرعاً بسبب اللعان ولكن يرث ذالك الولد ولده و امه بان مات ولد الملاعنة فبقى له ولدوام ح يكون للام السدس خاصة فرضاً والباقى للولد ان كان ذكراً او ذكراً و انثى للذكر سهمان

وللانثى سهم واحد و ان كان ولده انثى مع الام فللام السدس فلها النصف مع الاتحاد والثلثان مع التعدد والباقى رد عليها او عليهن وعلى الام وان لم يكن له الا ولده اختص الارث بهم بلا كلام فى ذالك كله و انما الكلام فيما لو لم يكن لولد الملاعنة الا امه خاصة فالمشهور قالوا بكون جميع المال والتركة ح لامه الثلث بالفرض والباقى بالرد لاطلاق ادلة الارث كتاباً وسنةً من آية اولى الارحام و غيرها و من الاخبار الخاصة الدالة على كون ميراث ولد الملاعنة لامه و فى جملة من الاخبار من يرثه اى ولد الملاعنة قال عليه السلام امه و هكذا ولكن روى زرارة وابو عبيدة فى الصحيح عن الباقر عليه السلام ترث الام الثلث و الباقى للامام وعلّل فى الاولى اى رواية زرارة بان جناية ولد الملاعنة على الامام لانه هو الذى يعقل عنه فيكون ميراثه له فتلك الروايتان تدلان على كون الباقى عن ثلث الام للامام بحيث فهم العلماء عنهما تعارضاً بالاخبار الخاصة الدالة على كون جميع المال للام و من ثم جمع الصدوق ره بينهما فى العمل بهما بالحضور وعدمه يعنى ان الباقى للامام عند حضوره وللام عند عدمه وجمع الاسكافى والاستبصار اذا لم يكن لها عصبة يعقلون عنه يعنى فى صورة وجود عصبة الام الذين يعقلون عنه يكون الباقى للام ايضاً و فى عدمها يكون للامام عليه السلام .

ولكن لايخفى ان جمع الصدوق ره ضعيف اولا من جهة ان الجمع فرع التعارض مع انه ليس هنا كما سيأتى و ثانياً ان الجمع يقتضى شاهداً مع انه ليس بموجود ايضاً الا ان يقال انه جمع تبرعى فحينئذ يرد بالجهة الاولى واضعف من ذالك ماجمعه الاسكافى لاجل ما ذكرنا اولا فى رد الاول ولاجل ان كون عصبة الام عاقلة للولد باطل بالاتفاق لان المسلم عند الكل هو ان العاقلة عبارة عن اقارب الاب كما هو المحقق فى محله وكذا يضعف قول من قال بشذوذهما وقول من حملهما على التقية كما فى محكى التهذيب لما تقدم من ان

الجمع فرع التعارض وكذا الحمل على التقية والقول بالشذوذ فرع التعارض و ايضاً كيف يمكن ان يحمل هاتان الروايتان او يقال بشذوذهما مع انهما صحيحتان بل اصحان كما اعترف بذالك الفقهاء جلهم فلامعنى للجمع ونحوه هنا بواسطة انه و نحوه فرع للتعارض المعلوم عدمه هنا من حيث ان حصر الارث للام فى الاخبار الخاصة حصر اضافى اى بالنسبة الى الاب يعنى ان الغرض من الحصر هو نفى طرف الاب بمعنى ان الاب واقاربه لايرث و اما الام فترثه ولكن هل ترث جميع المال او بعضه يعنى الثلث فلا يستفاد من ذالك و بعبارة اخرى ان هذه الموارد لكونه مورد اللعان يتوهم فيه ان الام الملاعنة هل ترث عن ولدها ام لاترث نظير الاب فلدفع ذالك التوهم و اثبات الارث للام و نفيه عن الاب قال ترثه امه فيكون الحصر اضافياً بالنسبة الى نفى طرف الاب لا حقيقياً بالنسبة الى جميع ماعداها حتى ينحصر جميع المال للام فيقال ان هاتين الروايتين متعارضتان بالاخبار الخاصة فلابد ان يجمع او يطرح كما عليه بعض الاعاظم و قد بيناه عدم التعارض بينهما حتى يحتاج الى التكلفات البعيدة الضعيفة كما مر فيكون المختار هو كون الثلث للام والباقى للامام من جهة كونه عليه السلام عاقلة له لان ارث الامام من باب كونه عاقلة ينافى فيما كان للشخص عاقلة من الوراث النسبية ولو كانت نوعاً كما فى ولد غير الملاعنة فان له عاقلة و ان لم يكن هى فى حال الحياة و اما فيما لم يكن له عاقلة ولو نوعاً كما فى ولد الملاعنة الذى ليس له عاقلة لاجل عدم الاب له ظاهراً بواسطة اللعان فلامنافاة ح بين وجود الام التى هى وارثة نسباً و بين كون الباقى للامام لكونه عاقلة بحيث يكون جناياته عليه عليه السلام فلابد ان يكون الباقى من ماله له عليه السلام .

وبالجملة ان فى صورة وجود العاقلة ولو نوعاً كما فى غير مورد اللعان لا يكون شيء من الزايد للامام مع وجود الوارث النسبى من جهة ان كونه له بواسطة

كونه عاقلة ومعلوم لم يتعقل كونه عليه السلام عاقلة مع مشغولية المحل بثبوت عاقلة اخرى ولو نوعاً فعليهذا لايمكن ان يرد الزايد الى الامام هنا من باب كونه عاقلة ولكن فى صورة عدم ثبوت العاقلة النوعية لامنافاة فى ان يكون الزايد له عليه السلام لانه عاقلة مع عدم مشغولية المحل هنا فاذا سمعت ذالك فتعلم ان ليس التعارض والتنافى بين الروايتين و الاخبار الخاصة حتى يحتاج الى الجمع و الحمل على التقية اوالى القول بشذوذهما لكونهما موافقتين للعامة كما عن ص الج فالقول بذالك كله لا معنى له من حيث كون ماذكر كله فرعاً للتعارض والتنافى المعلوم عدمه هنا لما ذكرنا فافهم .

والحاصل ان الولد والام يرثان عن ولد الملاعنة بمعنى ان الثلث للام فى صورة الانحصار عليها بان مات ولد الملاعنة ولم يبق له وارث الا الام فح ترث الام الثلث والباقى للامام ولكن كون الباقى له عليه السلام منحصراً فى صورة انحصار الورثة بالام بحيث لايتعدى ذالك الحكم الى الاخوال والاخواة والاجداد الامى والخالة حتى يكون الباقى للامام ايضاً فى صورة كون الوارث لولد الملاعنة اخوه الامى اوجده كذالك اوخاله او خالته بل كل المال يكون لهؤلاء الوراث بحيث لم يكن شيء منه له عليه السلام من جهة ان النص فى خصوص الام لاغير فافهم هذا كله فى موروثية ولد الملاعنة واما الكلام فى وارثيته فلاخلاف ولا اشكال فى انه يرث امه وولده ولكن هل يرث هو قرابة امه من الاخوة والاخواة والاخوال والخالات والاجداد والجداة لها فيه خلاف والمشهور كما هو المختار لنا هو ارثه على قرابة امه مط من جهة ان نسبه من الام ثابت وصحيح فيشمله ح عموم ادلة الارث من الايات والاخبار واطلاقها كتاباً وسنةً مضافاً الى الصحيح ابن الملاعنة ينسب الى امه ويكون امره وشأنه كله اليها ورواية زيد عن ابى عبدالله فى ابن الملاعنة من يرثه قال ترثه امه قلت ارأيت ان ماتت امه وورثها ثم مات

هو من يرثه قال عصبة امه وهو يرث اخواله ورواية ابى بصير عن ابى عبدالله عليه السلام فى رجل لاعن امرئته الى قوله ثم مات الغلام من يرثه قال عصبة امه قلت فهو يرثه اخواله قال نعم ورواية محمد بن مسلم قال سئلته عن رجل لاعن امرئته الى قوله ثم مات الغلام من يرثه قال عصبة امه قلت فهو يوارث اخواله قال نعم و نحوها من الاخبار الدالة على التوارث بين ولد الملاعنة والاخوال بمعنى انه يرث الاخوال وكذا الاخوال يرثونه ولكن فى الاخبار ما يدل على عدم ارثه على الاخوال كرواية الحلبى عن ابى عبدالله عليه السلام فى حديث قال سئلته عن الملاعنة الى قوله فان لم يدعه ابوه فان اخواله يرثونه ولا يرثهم ورواية ثابت عن ابى بصير عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئلته عن الملاعنة اذا تلاعنا وتفرقا الى قوله فان لم يدعه ابوه فان اخواله يرثونه ولا يرثهم ورواية فضيل قال سئلته عن رجل افترى الى قوله الحق باخواله يرثونه ولا يرثهم الا انه يرث امه فهذه الاخبار الثلاثة تدل على عدم ارث ولد الملاعنة على الاخوال فيتعارض بالاخبار السابقة الدالة على خلافها ولذا جمع الشيخ بينهما بحمل عدم ارث ولد الملاعنة على الاخوال على صورة عدم تكذيب الاب الملاعن نفسه بعد اللعان وحمل ارثه عليهم على صورة تكذيب الاب نفسه بعد اللعان.

و لكن لا يخفى ما فى هذا الجمع بواسطة ان الجمع فرع التكافوء و التعارض مع انه ليس كذالك هنا من جهة ان الاخبار الدالة على عدم ارثه على الاخوال مضطربة غاية الاضطراب بحيث تسقط عن درجة الاستدلال اما اولاً فبان هذه الاخبار مخالفة لقاعدة القرب والبعد التى هى تدل على تقدم الام من حيث قربها على الاخوال من حيث بعدهم مع ان تلك الاخبار تدل على ارث الاخوال عن ولد الملاعنة والحال ان امه مقدمة بحيث لا يرث الاخوال مع وجودها فتعرضها على ارث الاخوال دون الام التى هى القريبة عنهم مخالف للقاعدة المذكورة و ثانياً من جهة التفكيك بين الاخوال و ابن الملاعنة فى الارث مع انه محال لان

الاخوال اذا ورث على ولد الملاعنة فلابد ان يرثهم الولد ايضاً ضرورة ان الوراثة لايمكن ان تكون فى طرف واحد والا فيلزم التفكيك و هو كما ترى و ثالثاً بان جعل ارث الاخوال متفرعاً على عدم تكذيب الاب نفسه وعدم دعوته الولد كما فى بعض هذه الاخبار الثلاثه مما لامعنى له لان تكذيب الاب نفسه او عدم تكذيبه لامدخل له بوجه فى ارث الاخوال كما لايخفى فح تكون هذه الاخبار من تلك الوجوه مضطربة غاية الاضطراب بحيث لاتنهض قبال الاخبار الدالة على التوارث بين ولد الملاعنة وبين اخواله حتى يجمع بينهما بالحمل المحكى عن الشيخ فالحق والمختار هو التوارث بينهما لثبوت العلقة بينهما وللاخبار المعتبرة وظهر ايضاً ان ذكر الاخوال فيهما مع ان غيرهم من الاخواة والاجداد ايضاً كذالك يرثون الولد و يرثهم هو من جهة الرد بالنسبة الى الاخبار الثلاثة التى تدل على عدم ارث الولد على الاخوال لا من جهة الاختصاص كما توهم ومن ذالك كله ظهر ان ولد الملاعنة بالنسبة الى اقرباء امه يتوارث فيه بالنسبة الى طرف الام مترتباً من حيث القرب والبعد ايضاً كولد غير الملاعنة يعنى فكما ان الارث والميراث يلاحظ من حيث القرب والبعد ومن حيث الدرجات والطبقات فى ولد غير الملاعنة بحيث يقدم الاقرب على الابعد وكذا فى ولد الملاعنة بالنسبة الى اقرباء الام فكيف كان قد حصل مما ذكرنا ان المختار هو ثبوت الارث بين ولد الملاعنة و بين الاخوال للاخبار المعتبرة ولوجود علقة النسب بينهما من جهة الام والاخبار الدالة على خلاف ذالك مضطربة للجهات المتقدمة ولذا اعرض عنها الاصحاب ايضاً فعلم جهة اعراض الاصحاب عنها فتأمل .

و بالجملة ان ولد الملاعنة لا يرثه ابوه ولا من يتقرب به لانقطاع نسبه عنهم باللعان وكذا هو لايرثهم ايضاً نعم ان اعترف به الاب بعد اللعان ورث هو اب المعترف ولكن لا يرثه اب المعترف للنصوص مضافاً الى قاعدة اقرار

العقلاء على انفسهم جايز و ارث الولد عن الاب بعد اعترافه و عدم ارثه عنه مسلم لا اشكال فيه من جهة النصوص لاغير لان قاعدة العقلاء لاتجرى هنا من جهة ان اعتراف الاب واقراره هنا ليس على نفسه بل على غيره لان ارث الولد عن الاب يكون بعد موته ومعلوم ان المال بمجرد موته يكون للورثة فاعترافه يكون ضرراً على وراثه الاخر لا على نفسه فلا يجرى حينئذ قاعدة العقلاء حتى تكون هى ايضاً دليلا آخر وراء النصوص بل الدليل الدال على ذالك هو النصوص فح يكون ارثه عن الاب بعد اعترافه دون العكس امراً تعبدياً والا فهو خلاف للقاعدة الشرعية والحكم ظهر انه تعبدى ولكن يمكن ان يكون الحكمة فى ذالك هو رغم انف الاب و نقيض قصده من حيث انه يمكن ان يكون غرضه فى نفيه الولد هو عدم ارثه ولذا ان يلاعن امرأته ثم بعد انقطاع النسب يعترف بانه ولدى فرغماً لانفه و عقوبته عليه بجعل الشارع كذالك كما مر نظيره فى طلاق المريض بلا كلام فى ذالك .

وانما الكلام فى انه هل يرث اقارب الاب ولد الملاعنة بعد اعترافه ام لا فيه خلاف قال ابو الصلاح وامثاله نعم يرثهم لان الاقرار به كالبينة فى اثبات النسب ولكن لايخفى ما فيه بان النسب لا يثبت بالاقرار و الا لورثه الاب و اقاربه الذين لم تصدر عنهم جناية الانكار واللعان كى يعاقبوا بعدم ارثهم له دونه و ايضاً ان كونه وارثاً على الاب بعد اقراره لا من جهة الاقرار بل من جهة النص والاجماع لاجل ان ظهور النصوص والفتاوى فى انقطاع النسب باللعان بحيث لا يمكن ان يعود بالاقرار واطلاق قوله فيثبت النسب باقرار العاقل به لايدل ايضاً على تحقق النسب بالاقرار لانه منزّل على صورة عدم الانكار واللعان فى البين وهنا ليس كذالك ومما ذكرنا ظهر عدم صحة هذا القول وقول المقدس الاردبيلى ره و ميله الى التوارث بين ولد الملاعنة واقارب الاب فى صورة توافقهم على

الاقرار بكونه ولداً له تمسكاً بان الاقرار يثبت النسب وكذا يظهر عدم صحة قول الفاضل ره في القواعد من انه لو قيل يرثهم لو اعترفوا به وكذبوا الاب في اللعان ويرثونه كان وجهاً اه وجه الظهور وهو ان تكذيبهم غير مجد في نفي النسب شرعاً والا لورثوه وورثهم مع اصرار الاب على انكار وهو باطل بالاجماع فالمختار ح هو عدم ارث الولد على اقارب الاب وكذا عدم ارثهم على ولد الملاعنة بعد اعتراف الاب كما قال المحقق ره ايضاً في قوله والوجه انهم لا يرثهم ولا يرثونه لانقطاع النسب باللعان و قد عرفت مما ذكرنا في رد قول ابي الصلاح وامثاله ره فافهم وهنا مسائل. الاولى لاعبرة بنسب الاب هنا بعد انتفائه شرعاً اه. الثانية اذا ماتت امه اه. الثالثة لو انكر الحمل وتلاعنا اه . لا كلام في تلك المسائل كلها ولذا لم نذكر بتمامها اختصاراً فراجع الى الجواهر.

و انما الكلام في المسئلة الرابعة و اعلم انها عبارة من انه لو تبرء الشخص عند السلطان من جريرة ولده وميراثه ثم مات الولد فمقتضى الاصول والقواعد المستفادة من الكتاب والسنة ارث الاب منه و بالعكس كما هو مذهب جل الفقهاء واكثرهم بواسطة عدم انقطاء النسب بالتبرى مع عدم اللعان ولكن الشيخ في محكي النهاية والاستبصار و ابن حمزة و القاضي و غيرهم حكموا بان ارثه لعصبة ابيه دون الاب و استدلوا باخبار منها ما رواه بريد بن جليل عن الصادق عليه السلام عن رجل تبرء من جريرة ابنه وميراثه فمات الابن و يترك مالاً من يرثه قال ميراثه لاقرب الناس الى ابيه فهو بظاهره يدل على عدم ارث الاب بل على ارث العصبة و منها مضمر ابى بصير سئلته عن المخلوع تبرء منه ابوه عند السلطان ومن ميراثه و جريرته لمن ميراثه فقال عليه السلام هو اقرب الناس الى ابيه و طريق الاستدلال واضح كما سبق اعلم انه لابد من تأويل هذين الخبرين او طرحهما لاجل مخالفتهما للاصول والقواعد المستفادة من الكتاب والسنة فنقول

انه يحتمل ان يكون الاشتباه من الراوى لان متن الخبر كما نقل بعض الفقهاء او نقل عن بعض الخبر هو لفظ الى ابنه فوقوع الى ابيه يكون تصحيفاً فح يكون صحيحاً لاجل كون المعنى ح هو ان ميراثه لاقرب الناس الى ابنه و من الاقرب هو الاب ايضاً او يحملهما على صورة موت الاب قبله ومع هذه الاحتمالات والاشكالات فى المسئلة لا دليل على قول الشيخ ره ومن وافقه و اما ولد الزناء من الطرفين فلا نسب له لابيه شرعاً لان الولد للفراش وعلى العاهر الحجر فلا يرثه الزانى كالعكس بلاخلاف واشكال فى ذالك للاخبار المستفيضة وكذا الام وغيرها ممن يتقرب بها او بابيه لاترث عنه وبالعكس لان الوراثة انما تكون فى النسب الصحيح الشرعى و ولد الزناء من الطرفين لانسب له شرعاً ولذا لاترثه التى ولدته ولا احد ممن يتقرب بها ولا يرثهم هو بلاخلاف معتد به اجده فى ذالك نعم ذهب الصدوق والصلاح و ابو على الى انه يرثه امه وبمن يتقرب بها و يرثونه على حال حسب ابن الملاعنة وتمسكوا على خبر اسحق بن عمار عن جعفر عن ابيه عليهما السلام ان علياً عليه السلام كان يقول ولد الزناء وابن الملاعنة ترثه امه واخوة لامه و عصبتها ولا يخفى ان هذه الرواية لاجل مخالفتها للاخبار الكثيرة والقواعد والاصول المستفادة من الكتاب و السنة لابد ان تحمل على صورة وقوع الزناء من طرف الاب دون الام بل بالنسبة اليها كان الوطى بعنوان الشبهة و يشهد بذالك تقارنه بابن الملاعنة الذى نسبه مقطوع من طرف الاب دون الام و فيما نحن فيه كونه كهو مستلزم بان يكون الانقطاع من طرف الاب دون الام وذالك لايكون الا بان نقول بالشبهة فى الام و عن يونس ره ان ميراث ولد الزناء لقرابته من امه كابن الملاعنة ولا يخفى ان كونه رواية غير معلوم لاحتمال ان يكون فتوىً ليونس ومع كونه رواية لابد من حملها على ماذكر آنفاً .

واعلم انه قد طرّح الفقهاء خبر محمد بن قيس عن ابى جعفر عليه السلام قضى

امير المؤمنين عليه السلام فى وليده بزعم انه مشتمل على الحكم الغريب وعلى ما هو مخالف للقاعدة لحكمه على الارث مع انه مخالف للاخبار الواردة فى الباب ولكن لا يخفى انه موافق للقاعدة والحكم كما حكم به عليه السلام لانا نقول بان حكم هذه المسئلة مختلف لاختلاف حكم ارث الولد مع حكمه عليه السلام على وجوب نفقته عليهما اما النفقة فلا تجب على كليهما لانه نظير واجد المنى فى الثوب المشترك مع شك كل واحد منهما كونه منه فلكون هذه الشك هو الشك البدوى فالمرجع فيه هو اصالة البرائة وكذالك مانحن فيه فان كل واحد منهما يشك فى الكون اباً ومن المعلوم ان مرجع هذا الشك الى الشك البدوى فيتمسك باصالة البرائة فلا يجب على احدهما النفقة و اما نفقتهما عليه فلا ريب فيه لان له علم اجمالى بان واحداً منهما هو ابوه و انما كان شكه فى التعيّن فح يكون مرجع ذالك الى الشبهة المحصورة فيجب عليه من باب المقدمة نفقتهما و اما حكم الارث فلا ريب فى انه يرثهما كليهما ويرثانه سواء كما نص عليه خبر مروى عن ابى جعفر عليه السلام فلو مات واحد منهما و بقيت منه بنت واحدة و هذا الولد فلا اشكال فى ارث البنت ثلث المال ح و اما الحكم فان هذا الولد لو لم يكن ولد هذا الرجل المتوفى لكان جميع المال لها وان كان ولده لكان له بمقتضى للذكر مثل حظ الانثيين فلاجل عدم المعرفة بذالك يكون مقتضى قاعدة العدل تقسيم الثلثين بينهما بالمناصفة ولو كان له ابن آخر فمقتضى هذه القاعدة هو التقسيم بالمناصفة ابتداءً لان الوارث اما هذا الولد المعلوم دونه فح المال اجمع له وان كان هو ايضاً ولده فنصفه له والنصف الاخر لذاك والذى يقتضيه قاعدة العدل والانصاف هو القسمة بالنصف وهكذا لو اجتمع مع اهالى سايرالطبقات غير الطبقة الاولى فحكم ذالك ايضاً هو التنصيف لما ذكر ولو مات الولد فاما ان يكون له وارث آخر ام لا وعلى الاول يكون سهم الاب مشتركاً بين هذين الرجلين على السواء و على

الثانى يكون جميع المال لذالك لما ذكر فيكون حكم الارث فيما نحن فيه نظير حكم الدرهم الودعى للاثنين المسروق واحد منهما ولم يعلم المسروق كونه لاحدهما معيناً فمقتضى القاعدة اى العدل والانصاف هو قسمة الباقى بين صاحبى الدراهيم على السواء فتأمل جداً وعلى كل حال .

فقد ظهر مما ذكرنا ان ميراث ابن الزناء لولده دون ابيه وامه فضلا عن اقاربهما ومع عدم الولد له فلمولى العتق ثم الضامن ثم الامام عليه السلام بلاخلاف واشكال فى ذالك كما لاخلاف فى ان زوجته اوزوجه يرث نصيبهما الاعلى مع عدم الولد والادنى مع الولد والله العالم .

ثم الكلام فى الخنثى اعلم ان الخنثى عبارة عمن يكون له ما للرجال و ما للنساء بمعنى ان يجمع و صفى الذكورية والانوثية من جهة ان الانسان اما مذكر محض او مؤنث محضة واما جامع بينهما كان يكون مشتملا على وصفى الذكر والاناث بحيث ان يكون ذا جنبتين جنبة الذكورية والانوثية فح يطلق على الاخير اسم الخنثى فيكون الخنثى مذكراً ومؤنثاً غاية الامر بوصف النقصان لا التمام يعنى يكون مذكراً ناقصاً ومؤنثاً ناقصة بحيث يؤثر كل واحد منهما اثره كما سيأتى فى الخنثى المشكلة و بالجملة يكون الخنثى جامعة بين وصفى ذكورية والانوثية كلتيهما فح لايكون طبيعة ثالثة حتى يقال ان الطبيعة الثالثة محال و باطل من حيث كونها منافية للاية التى تدل على حصر الانسان الموهوب والمولود بالذكر والانثى كما قاله تعالى **يهب لمن يشاء الذكور ويهب لمن يشاء الاناث** لان الاية ليست فى مقام الحصر بل كانت ناظرة الى الغالب الذى لايخلو من احد هذين ولوسلم فنقول ان حصر الآية بالنسبة الى نفى من لم يكن متصفاً باحد هذين الوصفين من الذكورية والانوثية كان يوجد انسان لا يكون مذكراً ولا مؤنثاً لا الى من كان متصفاً بوصف الذكورية والانوثية كلتيهما

فيكون الطبيعة الثالثة بمعنى عادم الامرين كليهما محال عقلاً و نقلاً لا بمعنى جامعهما وكذا فاقدهما كالممسوح لان ذالك فى الواقع ليس بخال من احد الامرين غاية الامر اشتبه ظاهراً وهذا ايضاً ليس بطبيعة ثالثة حتى يتوهم الفساد كما لايخفى الذى يطلق عليه الخنثى بواسطة ان العقل والنقل يحكم بان انعدام وصفى الذكورية والانوثية كليهما محال فى الانسان بل مطلق الحيوان والناميات نعم ان ذالك ثابت فى الجماد التى لايصح ان يتصف لا بوصف الذكورية والانوثية فكيف كان ان الخنثى ما ان يكون له ما للرجال و ما للنساء ثم انه لا يخلو اما ان يكون الانسان مذكراً و اما مؤنثاً و اما جامعاً بينهما والاولان فواضح حكمهما بلا كلام فيه .

وانما الكلام فى الاخير اى الجامع بين الوصفين الذين يقال عليه الخنثى فيقال انه اما ان يكون معلوماً ومتميزاً من حيث كون احد الوصفين المجموعين فيه قوياً والاخر ضعيفاً بسبب الامارات والعلامات المنصوصة من الشارع كما سيأتى و اما ان لايكون كذالك بل كان مبهماً و مخفياً بحيث لا يتميز احد الوصفين عن الاخر قوتاً و ضعفاً و الاول يقال له الخنثى الغير المشكلة والثانى المشكلة وظهر ح ان الخنثى على قسمين مشكلة وغير مشكلة ثم انه ينظر فى مقام التميّز لاحد الوصفين عن الاخر قوتاً وضعفاً الى الامارات والطرق المجعولة من الشارع من باب الطريقية لا الموضوعية حتى ينحصر على ما نصّه الشارع بل يكون التميّز بغير ما نصّه ايضاً مما يمكن ان يكون سبباً لتميّز احدهما عن الاخر قوتاً وضعفاً كاللحية والثدى ونحوهما مما لم ينص عليه فى الرواية بل المنصوص هو انه ينظر فى مقام البول الى بوله فى اى مخرج من المخرجين فان خرج من مخرج الذكر فيكون الحكم تابعاً له وان خرج من مخرج الاناث فكذالك و ان خرج منهما جميعاً فينظر الى السبق منهما بحيث يكون الحكم تابعاً للمخرج الذى سبق منه البول

فان سبق منهما معاً فينظر الى الاستدرار اى الكثرة والقوة فماكان الخارج منه كثيراً وقوياً فيكون الحكم تابعاً له كما يدل بذالك النصوص فهذه الامارات تدل عليها الاخبار ولكن ذكر بعض الاصحاب انقطاع البول اخيراً من العلامات ايضاً كما فى عبارة المحقق ره فان جاء البول منهما اعتبر الذى ينقطع اخيراً فيورث عليه اه ولكن ليس الدليل بذالك الامايتوهم من لفظ فمن ابعدهما الواقع فى بعض النصوص الاانه لايكون دليلا من جهة احتمال ان يكون المراد منه هو البعد المكانى لا الزمانى الذى هو عبارة عن انقطاع البول اخيراً فاذا جاء الاحتمال فبطل الاستدلال خصوصاً ان سياق عبارة الرواية من حيث وقوع ذكر لفظ فمن ابعدهما عقيب ذكر الاستدرار يشهد بان المراد منه هو البعد المكانى الذى مرجعه ايضاً الى الاستدرار بواسطة ان كثرة البول و كونه دراً يورث البعد المكانى عن الضعيف الذى لم يكن له در ولا قوة فح لم يعلم دليل على كون انقطاع البول اخيراً ايضاً من الامارات المميزة كما توهم .

وبالجملة ان علم تميّز احد الوصفين عن الآخر قوتاً و ضعفاً بسبب العلامات والطرق المنصوصة وغيرها فيكون الحكم تابعاً للقوى ويقال له الخنثى الغير المشكلة و ان لم يعلم كذالك بل كان الوصفان كلاهما متساويان من جميع الجهات فيكون حكم الارث له هو نصف نصيبى الذكر والانثى بمقتضى قاعدة العدل والانصاف نظير الدراهم المسروقة المتقدمة سابقاً لا العمل بالقرعة كما قال الشيخ فى خلاف لاجل عدم الدليل على القرعة دليلاً خاصاً بل الدليل كما ذكروا هو الاجماع و اخبار العامة للقرعة ومعلوم ان الاجماع ليس هنا كما نقل بعض من الاصحاب و اما الثانى فمفهومه يشهد بان العمل على القرعة يكون فى موردٍ لم يكن فيه دليل آخر من الادلة والقواعد مع ان قاعدة العدل هنا موجودة .

والحاصل ان الخنثى ماكان جامعاً بين وصفى الذكر والاناث فحينئذ

لم يكن طبيعة ثالثة حتى يكون منافياً للاية المتقدمة بزعم من قال ان الاية تفيد حصر الانسان على الذكر والانثى بحيث يشعر بمحالية الطبيعة الثالثة لانا نقول اولا بانه ليست الاية فى مقام الحصر بل واردة مورد الغالب بحيث لم يكن ناظرة الى حصره عليهما او مورد استناد علقة الذكر والاناث الى حكمة الله تعالى وتقديره كما يفهم من سياقها وثانياً لو سلّم فذالك ليست بطبيعة ثالثة بل جامع بين الوصفين ولو سلّم فنقول ان الطبيعة الثالثة بمعنى الجمع بينهما ليس بمحال لا عقلاً ولا نقلاً بل بمعنى عدم الامرين كان يوجد انسان لا يكون مذكراً و لا مؤنثاً فح يكون الخنثى جامعة بين الوصفين الا انه يمكن تارة ان يعلم التميّز بين الوصفين قوةً و ضعفاً بسبب العلامات المنصوبة و اخرى لم يكن كذالك بل يكون متساويين من جميع الجهاة بلا كلام فى ذالك .

وانما الكلام فى خصوص العلامات المشخصة والمميزة بانها عبارة من البول من المخرجين فان خرج من احدهما فيكون الحكم تابعاً للمخرج عنه فان خرج منهما معاً فيكون الحكم تابعاً للسابق منهما فان سبقا معاً فلا الدر والاكثر منهما فهذه العلامات المذكورة لا ريب فيها و انما الريب فى انقطاع البول اخيراً بانه ايضاً من العلامات ام لا قال بعض بانه ايضاً من جملتها بدليل لفظ فمن ابعدهما الواقع فى ذيل بعض الخبر بتقريب ان المراد منه هو البعد الزمانى الذى هو عبارة عن انقطاع البول اخيراً و بدليل لفظ يثبت الواقع فى بعض ثم قال و ان كان ذالك مطلقاً بحيث يحتمل ان يكون المراد منه هو انقطاع البول اولا ايضاً و لكن يكون المراد منه هو الانقطاع اخيراً بقرينة قوله فمن ابعدهما الواقع فى بعض الخبر وبدليل ينبعث ايضاً ولكن و فيه بان مثل ذالك الدليل لا يمكن الحكم بكون الانقطاع اخيراً من العلامات لاحتمال ان يكون المراد من الابعد هو البعد المكانى بل ان الظاهر منه هو ذالك كما يشهد الوجدان و ايضاً ان مرجع الانبعاث

و نحوه الى الاستدرار ايضاً كما يفهم من سياق ذكر العلامات فى الرواية وليس شيء آخر وراء الاستدرار حتى يستدل بذالك على كون الانقطاع اخيراً من جملة العلامات المشخصة بل الانصاف هو عدم الدليل على كونه منها كما عرفت فح يكون العلامات هو ما ذكر فى الرواية و غير ما ذكر مما ان يكون مشخصاً و مميّزاً قوة احد الوصفين على الآخر لما ذكرنا ان العلامات من باب الطريقية لا الموضوعية حتى ينحصر بما نص فاذا تميّز قوة احد الوصفين عن الاخر فيكون الحكم تابعاً للقوى من جهة انه يعلم بسبب وجود الامارة ان هذا الشخص متصف باسم الوصف الذى هو قوى عن الآخر فيكون ذالك الوصف الضعيف مضمحلاً وزائداً قبال القوى الذى يظهر اصالته واذا لم يتميز القوة والضعف بل تساوى الوصفان كلاهما من جميع الجهات ففى حكمه اقوال .

قال جماعة بالقرعة ح بدليل الاجماع والاخبار العامة للقرعة بحيث انها تدل لكل مشكل قرعة و ما نحن فيه ايضاً مصداق من مصاديقه و فيه ان الاجماع ليس كما نقل عن البعض و اما الاخبار فهى تدل على القرعة فى صورة الاشكال فيفهم من ذالك ان الاشكال الذى هو موضوع للقرعة يكون فى مورد لم يوجد دليل وقاعدة اخرى والا فلا يمكن جريان القرعة ح لاجل انتفاء الموضوع مع ان قاعدة العدل موجودة هنا فكيف يعمل بالقرعة كما لايخفى وقال بعض ره بان الحكم ح هو اعطاء نصف النصيبين له للرواية الدالة بذالك (ولان فى صورة عدم التميز بين الوصفين قوتاً وضعفاً يعلم ان هذا الشخص ذو جنبتين بحيث يؤثر كل واحدة منهما اثره ولذا يكون له نصف النصيبين لما ذكرنا من انه يمكن ان يوجد شخص جامع بين وصفى الذكورية والانوثية بحيث ان يكون مذكراً و مؤنثاً لكن بوصف النقصان لا التمام ولكن فى صورة التميّز يعلم اتصافه بالقوى و تمحضه له دون الضعيف و لذا يكون الحكم تابعاً للقوى لاغير) وقال بعض

بعدالاضلاع ح على ماذكر فى الجواهر نقلا عن بعض الاصحاب بدليل الرواية التى اندرجت فيها حكاية فعل على عليه السلام يعنى ان جماعة قالوا بعدالاضلاع فان استوى جنباه فهى امرئة وان اختلفا بان كان تسعة فى اليمين و ثمانية فى اليسار فهو ذكر على مايدل عليه رواية شريح القاضى حكاية لفعل على عليه السلام فى الخنثى التى حبلت واصلبت ولكن وفيه ان تلك الرواية ضعيفة السند مع ان ذيلها مشتمل على التعليل بان حوّاء خلقت من ضلع آدم عليه السلام والحال ان لنا اخبار تكذب ذالك التعليل الذى هو من مجعولات العامة بواسطة انها خلقت من فاضل طينة آدم ابى البشر عليه السلام بدلالة الاخبار المكذبة ذالك و لوسلم ان هذه الرواية صحيحة ووقوع التعليل فى ذيلها من باب اسكات السائل وبمقدار فهمه بحيث لايكون منافياً للاخبار ولكن نقول انها وقعت فى واقعة مخصوصة شخصية يعلمها على عليه السلام احسن علم بحيث لايجوز ان يكون وقوعها من باب الحكم حتى يجوز تعديتها الى غيرها من الموارد بل لا يجوز التعدية لاجل احتمال ان يكون لذالك جهة لايعلمها الانفسه عليه السلام فح لم يكن لنا وثوق حتى نتمسك بها فى موارد آخر وايضاً يكون عدّالاضلاع بناء على ذالك من جملة العلامات التى هى مقدمة على مانحن فيه فح يكون جريان عدّالضلع فى مورد امكان التميّز بين وصفى الذكورية والانوثية الذى هو قبل مانحن فيه لانه عبارة عن صورة تساوى الوصفين كليهما بحيث لايمكن التميّز بينهما بوجه فاذا عرفت ذالك فتعلم ان المختار والحق هو القول الثانى لما تقدم فى بيانه فتأمل جداً .

والحاصل ان الانسان اما مذكر محض و اما مؤنث محضة و اما جامع بين الوصفين بان يكون ذا جنبتين اما الاولان فحكمهما واضح واما الثالث فان علم غلبة احدى الجنبتين على الاخرى بسبب العلامات المتقدمة فيكون الحكم فى الارث وغيره تابعاً للغالبة والقوية وان لم يعلم كذالك بل تساويتا كلتاها

من جميع الجهات بحيث اطلق عليه الخنثى المشكلة فيكون الحكم فى ذالك هو نصف النصيبين بمقتضى قاعدة العدل و النص و بمقتضى كون ذالك جامعاً بين وصفى الذكورية والانوثية فلابد ان يؤثر كل واحد من الوصفين اثره لكن نقصاناً من جهة انه لا مذكر تام ولا مؤنث تامة حتى يؤثر الاثر تماماً لا القرعة و لا عدّ الاضلاع كما توهم لما تقدم من ان القرعة جريانها فيما لا يوجد دليل آخر اصلا والحال انه يوجد هنا كما مر و اما عدّ الاضلاع فلو سلم اعتباره فيكون من العلامات التى موردها فى الخنثى الغير المشكل لا فى المشكلة التى كلامنا فيها هذا كله فيما ان يكون الشخص جامعاً بين وصفى الذكر والانثى بحيث يمكن تارة ان يعلم قوة احدهما على الاخر و اخرى لم يكن كذالك و اما الممسوح اومن كان له دبر فقط بحيث لم يكن فى قبله شيء فحكمه القرعة لان ذالك مردد واقعاً بين الاحتمالات الثلاث بانه هل هو مذكر او مؤنث او جامع بينهما فح يعمل بالقرعة كما يدل على ذالك الاخبار ايضاً يعنى ان جريان القرعة ح موافق للقاعدة والاخبار كما لايخفى بلا كلام فى ذالك وانما الكلام فيمن كان له رأسان فى حقو واحد بانه هل هو انسان واحد او متعددة فيقال انه ان علم بالعلامة التميّز بينهما كان انتبه احدهما عن النوم دون الاخر فهو اثنان وان لم يكن كذالك بل ناما معاً و انتبها معاً فهو واحد فيكون العلامة المميّزة هنا هو الايقاظ لاغير .

يعنى ان الكلام هنا فى مسائل ثمان الاولى فقد مر فى بيان الممسوح اى من ليس له فرج الرجال و لا فرج النساء و لا غيرهما مما يتشخص به كل منهما كما نقل عن شخص وجد ليس فى قبله الا لحمة نابتة و هكذا فحكم ذالك هو القرعة قاعدة ونصاً كما لا يخفى والثانية فى من له رأسان او بدنان على حقو واحد وحكمه انه يوقظ احدهما فان انتبها فهما واحد وان انتبه احدهما فهما اثنان

لقول ابى عبدالله عليه السلام فى خبر حريز ولد على عهد امير المؤمنين عليه السلام مولود له رأسان الخ فعلم من ذالك الرواية ان العلامة المميزة فى هذا المورد هو الايقاظ لاغير و اما اللحية و نحوها فلا يفيد التميّز فح ان علم كونهما اثنين بالعلامة المذكورة والا فيؤخذ القدر المتيقن الذى هو الوحدة اى كون مثل ذالك الشخص واحداً فيبقى الشك فى الزايد فيجرى فيه اصالة العدم كما لايخفى هذا حكمه فى الارث .

و اما باقى التكاليف من العقود والايقاعات والعبادات والقصاص والجنايات والطهارات و نحوها مما يكون تابعاً للموضوع بحيث لابد ان يحرز الموضوع اولا حتى يترتب عليه الاحكام. ثانياً فنقول انه ان علم وميّز بالعلامة كونهما واحداً اى شخصاً واحداً اولا بل علم كونهما اثنين و ان علم واحرز كونهما شخصاً واحداً فنقول ح ان الافعال والاعمال الراجعة الى النفس الانسانى من العقود و الايقاعات و الجنايات و الشهادات و نحوها مما هو من افعال النفس فيكون محققة عن مثل هذا الشخص من اى رأسه ولسانه صدرت و تحققت و لكن لابد ان يحتاط فى العبادات من باب المقدمة بان يتوضؤ مرتين و يمسح فى وضوئه بيديه جميع رأسيه بواسطة اشتباه الاصلى بالزائد بعد الفرض بان احدهما زائد والآخر اصلى فلابد من باب تحصيل البرائة اليقينية ان يغسل وجهيه كليهما و يديه كلها و هكذا لاجل ان الوضوء و نحوه من افعال الجوارح المخصوصة الخارجة ولذا لابد ان يحتاط بالوجه المتقدم نظير اليد المشتبهة باليد الزايدة كما حقّق فى الفقه وبالجملة ان ذالك الشخص ح يكون شخصاً واحداً فى الارث والحجب والشهادة والعقود والايقاع وكذا فى العبادة الا ان غسله جميع الايادى و مسحه الرأسين كليهما من باب تحصيل البرائة اليقينية والا فهو شخص واحد وكذا يثبت له التزويج بحيث ان كان فى اسفله ما للرجال

فيتزوج المرئة وان كان ماللنساء فيختار البعل وكذا يحكم باسلامه لوظهر الاسلام او بكفره لواظهره و اما لو اظهر بلسان واحد كلمة الاسلام واظهر بلسانه الآخر كلمة الكفر فح ان كان التقدم والتأخر بينهما فيحكم على ثبوت المتأخر و ان لم يكن كذالك بل اظهر الاسلام و الكفر معاً فح يقال ان هذا الشخص مثل من كان مشركاً فى العقائد بواسطة عدم تحقق الاقبال التام عنه بل كان مقبلا من جهة و مدبراً من جهة اخرى فيكون مشتملا بما اشتمل عليه المشرك ولكن يمكن ان يقال انه فى الاسلام والكفر ايضاً نظير ساير الافعال النفسية بمعنى ان التكلم بكلمتى الكفر والاسلام فى آن واحد لا يتصور لما علم من ان افعال النفس يوجد بالارادة فاذا اراد الاسلام فلا يمكن ارادته الكفر فى زمان ارادته الاسلام فاذا لم يمكن المعية فى آن واحد فيتحقق التقدم والتأخر لامحالة فح يحكم بما عليه المتأخر فتأمل :

وكذا يكون شخصاً واحداً فى القصاص نفساً اوطرفاً وهكذا الى آخر ما يتصور من الفروعات فالمتدبر لابد ان يتدبر اىّ قدر شاء من الفروع المترتبة على ذالك بواسطة عدم وجود دليل فى الكتاب والسنة عليه حتى يتبع بذالك بل ما نحن فيه يتبع بالاستنباط والتدبر بلغ ما بلغ هذا كله فيما ان يعلم كونهما شخصاً واحداً بسبب العلامة المتقدمة او بغيرها و اما لو علم كونهما اثنين فنقول انه يجرى على كل واحد منهما حكمه بالنسبة الى الاعلى و اما بالنسبة الى الاسفل الذى هو قدر مشترك بينهما فيتحدان حكماً مطلقاً ولكن بالنسبة الى ما فوق الحقو فيكون لكل واحد منهما حكم عليحده بحيث لوصلى احدهما او توضاء او اجرى العقد اوالايقاع و هكذا فلايكفى عن الآخر اوكان لهما مال مشترك فيبيعه الفضولى فيكون ذالك موقوفاً على اجازتهما معاً و كذالايكون لاحد تصرف فى المال المشترك الا باذن صاحبه بخلاف ذالك المال المختص و هذا كله فيما ان يكون لهما ما للرجال فقط او ما للنساء فقط يعنى ان كان

فى اسفلهما علامة الذكر لاغير فيكونان اثنى مذكرين وكذا يكون مؤنثين ان كان فيه علامة الانوثية بلا كلام فى ذالك لانه يجرى ح عليهما حكم المذكرين من حيث الارث والشهادة والحجب ونحوها او المؤنثين ارثاً وشهادتاً و غيرهما واما اذا كان لهما ما للرجال والنساء كليهما معاً فح ان ميّز بكون احدهما مذكراً والاخر مؤنثاً فيعمل بحكمهما و ان لم يعلم ولا يميّز فيكونان ح خنثيين بحيث يجرى عليهما حكم اثنتى خنثى من حيث الارث و عليهذا لايكون فى حقهما التزويج والتزوج بل فى صورة الاولى ايضاً لايمكن ذالك يعنى فيما ان يعلم كون احدهما مذكراً والاخر مؤنثاً لايمكن ذالك كما لايخفى على المتأمل وكيف كان ان المتأمل بعد احراز كونهما شخصاً واحداً او متعدداً لايكون متحيراً فى معرفة احكامهما عقلاً و نقلاً.

ثم الكلام فى ميرات الغرقى والمهدوم عليهم اه اعلم ان ارث هؤلاء يتصوّر بصور عديدة منها ان يعلم علماً تفصيلياً بكون احدهم متقدماً فى الموت عن الاخر فح لاكلام فى ان المتأخر يكون عنه وارثاً دون المتقدم ومنها ان يعلم كذالك تقارنهما فى الموت فح لاكلام فى عدم التوارث بينهما بواسطة انتفاء شرط الارث الذى هو عبارة عن حياة الوارث بعد موت المورث و منها ان لا يعلم التقدم والتأخر بينهما بل احتمل ذالك والتقارن بان يحتمل ان يتقدم احدهما عن الاخر و ان يتقارنا فى الموت فح لايكون التوارث بينهما بواسطة الشك فى تحقق الشرط الذى هو عبارة عن حياة الوارث بعد موت المورث ومعلوم ان الشك فى الشرط يوجب الشك فى المشروط فح لايحكم بالتوارث كما يقتضيه القاعدة ايضاً ومنها ان يعلم التقدم والتأخر بينهما ولكن لم يعلم المتقدم والمتأخر بمعنى ان العلم باصل التقدم والتأخر من حيث الوقوع والثبوت مسلم ولكن الابهام والخفاء فى المتقدم والمتأخر بحيث لم يمكن المعرفة بان ايّهما كان متقدماً ومتأخراً فى الموت فح يحكم بالتوارث بينهما من جهة وجود العلم الاجمالى بكون احدهما

وارثاً عن الآخر ولو لم يحكم بالتوارث فاما ان يحكم بارث احدهما المعين او بارث احدهما الغير المعين او بعدم الارث بينهما اصلا ومعلوم انه لايخلوا بعدالقول بعدم الحكم بالتوارث بينهما من تلك الاحتمالات المذكورة فلابدان يعمل باحدهما ح والحال ان العمل بكل واحد من هذه الاحتمالات باطل كما لايخفى اما الاول فلاستلزامه الترجيح بلا مرجح مضافاً الى الاجحاف اللازم من ذالك على الآخر الذى جعل مورثاً لاحتمال كونه وارثاً فى الواقع وهو كماترى وكذا الثانى لاجل عدم وجوده بل هو مجرد فرض واعتبار الا ان يوجد فى ضمن احدهما الذى هو عين الاول وقدعرفت حاله فعلى التقديرين يلزم المحذور وكذا الثالث من جهة استلزامه المخالفة للعلم الاجمالى فيكون مخالفة قطعية فاذا بطل تلك الاحتمالات فتعيّن الحكم بالتوارث عملا بمقتضى العلم الاجمالى والنص الدال عليه و ايضاً انه وان كانت المخالفة فى صورة الحكم بالتوارث من جهة عدم كون احدهما وارثاً واقعاً الا انها سهل من المخالفة التى تحصل من العمل بكل واحد من الامور المتقدمة كما عرفت فلابد ح ان يحكم بالتوارث بينهما بحيث ان ذالك موافق للقاعدة والرواية .

فاذا كان الحكم بذالك فى الصورة الاخيرة على وفق القاعدة التى ورد النص على طبقها ايضاً فلايكون مختصاً ومنحصراً على الغرقى والمهدوم عليهم الذين هما مورد النص بل يسرى ويتعدى الى غيرهما من الاسباب المعلومة فيها التقدم والتأخر والمشكوك فيها المتقدم والمتأخر كالقتل والحرق او من غيرهما كالموت بحتف الانف والحكم بالتوارث على الاطلاق ولو فى غير صورة الاخيرة اعنى الصورة الاولى ويكون النص على خلاف القاعدة ويكون التعدى عن مورد النص الى غيره قياساً باطلاً كما عن صاحب الجواهر وغيره ليس بصحيح من جهة ان النص كما هو الظاهر خاص فى خصوص الصورة الاخيرة لاغير لامطلق بحيث ان يشتمل باطلاقه على صورة مشكوكية اصل التقدم والتأخر والتقارن حتى يتوهم ان النص الحاكم

بالتوارث فيها ايضاً مع انتفاء شرط الارث فيها مخالف للقاعدة بحيث يكون الحكم مختصاً على مورده فلا يجوز التسرية و التعدية والا فيكون قياساً كما لايخفى بل نقول ان النص كما هو الظاهر بل الصريح فى خصوص الصورة الاخيرة اعنى صورة مشكوكية نفس المتقدم والمتأخر بعد العلم باصل التقدم والتأخر بحيث انه يكون على وفق القاعدة فح يتعدى الى غيره ايضاً فلا يلزم القياس من ذالك بل القياس فى القول باطلاق النص وشموله على غير الصورة الاخيرة ايضاً و الحكم بالتوارث بينهما فى كلتى الصورتين مع ان مقتضى القاعدة هو عدم الارث فى واحدة منهما اعنى صورة مشكوكية نص التقدم والتأخر لما تقدم من ان الشك فى الشرط شك فى المشروط .

و بالجملة ان صاحب الجواهر قال بالتوارث على الاطلاق ولو فى صورة مشكوكية التقدم والتأخر والتقارن كما قال ره فى الجواهر وبذالك يخرج عما يقتضى عدمه من قاعدة كون الشك فى الشرط شك فى المشروط ضرورة اشتراط ارث كل واحد منهما عن الاخر بحياته بعد موت الاخر وهى غير معلومة اه وفيه ان هذا الذى ذكره صحيح لكن بالنسبة الى الصورة الاولى اعنى مشكوكية نفس التقدم والتأخر بحيث لايحكم فيها على التوارث واما بالنسبة الى الثانية اى صورة كون العلم الاجمالى باصل التقدم والتأخر من دون معرفة المتقدم والمتأخر فليس بصحيح من جهة ان الحكم بالتوارث فيها موافق للقاعدة مضافاً الى الرواية بواسطة وجود العلم الاجمالى فيها بحيث لولم يحكم على التوارث فيها مع العلم الاجمالى فيلزم المخالفة القطعية الناشئة عن ترك العمل بالعلم الاجمالى ومن ذالك يعلم ان وجود العلم الاجمالى مناط و جهة للحكم بالتوارث فى مورد وجوده و من هنا يعلم ايضاً جهة الشرط الثانى وسره فى قول الفقهاء رضوان الله عليهم ان لذالك الحكم شروط ثلاثة الاول اذا كان لهم مال. الثانى اذا كان يتوارثون بانه فى صورة عدم كونهم متوارثين كان مات اخوان هدماً ولكن لاحدهما ولدون

الاخر لم يكن فيه العلم الاجمالى بمعنى لم يؤثر ح العلم الاجمالى لاجل خروج احد الطرفين الذى هو اخ لاولد له عن الابتلائية بواسطة عدم كونه وارثاً عن اخيه ذى الولد مع وجوده ولذا لايحكم ح على التوارث كما لايخفى على المتأمل .

فاذا عرفت ذالك فتعلم ان القول بالاطلاق ثم الحكم بكون الحكم فى المقام على خلاف القاعدة بواسطة ورود النص بحيث لايتعدى عن مورده الى غيره والا فيكون قياساً ليس بصحيح لما تقدم من ان الصورة الاخيرة على وفق القاعدة مضافاً الى النص فح يتعدى الى غير مورده ايضاً ومن ان الصورة الاولى لايحكم فيها بالتوارث لاجل عدم كون الشرط فيها محرزاً بحيث ان ذالك على وفق القاعدة الشك فى الشرط شك فى المشروط كما تقدم وقال ايضاً واحتمال جريان التوارث بينهما على قاعدة العمل بالاصلين والمراد من الاصلين هو الاستصحاب فى كل واحد من الطرفين كان يستصحب وارث احد الميتين حياته الى بعد موت الاخر وكذا وارثه يستصحب حياته الى بعد موت الاول مع امكانه ولو المكلفين نحو واجدى المنى فى الثوب المشترك الى قوله ويدفعه وضوح كون المقام من غير ذالك كله بعد تسليم كون الحكم فى المقيس عليه اه وفيه ان قوله و احتمال جريان الى قوله ويدفعه اه صحيح ولكن لاعلى اطلاقه بل بالنسبة الى الصورة الاخيرة لمامر من ان صورة الاولى لايحكم فيها بالتوارث لما تقدم من ان الشك فى الشرط شك فى المشروط وكذا قوله ويدفعه اه ليس بصحيح باطلاقه بل بالنسبة الى الصورة الاولى لما تقدم فافهم جداً .

والحاصل ان الغرقى والمهدوم عليهم تارة يعلم فيه السبق واللحوق ولكن لم يعلم السابق واللاحق واخرى لم يكن كذالك بل يحتمل الاقران ايضاً و فى الثانى لم يحكم بالتوارث لاجل عدم النص و لاجل ان الشك فى الشرط شك فى المشروط بخلافه الاول فانه يحكم فيه بالتوارث لقاعدة العلم الاجمالى الذى ذكر سابقاً مضافاً الى النص الدال عليه فاذا كان الحكم بالتوارث فيه موافقاً للقاعدة

فيجوز التسرية ح عن مورد النص الى غيره يعنى يتعدى الحكم من الغرق والهدم الى ساير الاسباب من الحرق والقتل فقول صاحب الجواهر ره بكون التسرية الى غيرهما من الاسباب قياساً ليس بصحيح لماذكرنا من كون الحكم موافقاً للقاعدة مع ان القياس يلزم على قوله بانه يحكم بالتوارث فى كل واحد من القسمين المتقدمين اعنى قسمى العلم باصل التقدم والتأخر والشك فيهما مع التقارن آنفاً لما ذكرنا سابقاً ايضاً فافهم فكيف كان يسرى الحكم الثابت للغرقى و المهدوم عليهم الى غيرهما من ذوى الاسباب كالمحروق والمقتول و نحوهما بلا اشكال فيه فتأمل .

و انما الاشكال والكلام فى غير المسبب اعنى الموت بحتف الانف بانه هل يجرى فيه ايضاً ام لاقال غيرواحد بالعدم للاجماع مضافاً الى الخبر القداح عن الباقر عليه السلام وفيه بعد معرفة حال الاجماع بانه كماترى ان خبر القداح لايدل على ان الحكم على عليه السلام و عمله بعدم التوارث لاجل كون موتهما حتف الانف بل يحتمل ان يكون من باب احتمال التقارن كان لم يعلم التقدم والتأخر بحيث يحتمل التقارن ايضاً او ان ذالك قضية فى واقعة شخصية لايعلم لمها الا هو عليه السلام فح لم يبق لنا وثوق بكون عمله عليه السلام من باب تبيين الحكم الشرعى حتى يعمل به مط بل هو عمل مجمل ذوجهتين بل ذوجهات صدر عنه عليه السلام بحيث لم نعلم جهته كما لايخفى و قول صاحب الجواهر بكون جريان الحكم فى الموت بحتف الانف قياساً ليس بصحيح لما تقدم من كون الحكم الى وفق القاعدة الخ ماذكر و بالجملة ان الحكم فى الغرقى و صاحبه يسرى الى غيرهما ايضاً مما يحصل معه الاشتباه المزبور كما عليه كثير من الاصحاب للاشتراك فى الاشتباه الذى هو العلة و لكن قال الاكثر بعدم السراية اقتصاراً فيما خالف الاصل على المتيقن و للعلم بحرمة القياس ولايفخى مافى هذا القول من عدم كونه على خلاف الاصل حتى يقتصر على مورد اليقين بحيث ان يلزم عن التعدى منه الى الغير قياس محرّم لمامر آنفاً

على التفصيل فافهم جداً .

ثم الكلام في ان الحكم بالتوارث في الغرقى والمهدوم عليهم بعد اجتماع الشرايط مسلم بالنسبة الى اصل ماله وتركته بلا خلاف وانما الخلاف فيما ورث من الاخر كان حكم بارث زيد اولاً عن عمرو ثم يرث عمرو عن زيد بالنسبة الى اصل ماله ولكن هل يرثه ايضاً مما ورث زيد عنه ام لا فيه خلاف قال المفيد والسلار ره بان الثاني يرث من الاول من ماله الاصلي ومما ورث من الثاني لاطلاق ادلة الارث ولان فرض توريث الثاني من الاول انما وقع بعد الحكم للاول بملك نصيبه من الثاني فكان ذالك بمنزلة غيره من امواله ولانه قد ورد تقديم الاكثر نصيباً في الموت وتوريث الاخر منه فلو لم يكن ارث الثاني مما ورث منه الاول لم يكن للتقديم فائدة ولكن لا يخفى ما فيه اولا بان لنا اخبار تدل على عدم توريث الثاني مما ورث منه الاول وثانياً ان توريث الثاني مما ورث منه الاول يستلزم فرض حياته بعد موته و هو محال وتوضيح ذالك يعني ان توريث الثاني مثلاً عمرو مما ورث منه زيد يوجب ان يكون الشخص الواحد الجزئي حياً وميتاً بالنسبة الى مال واحد لان عمرواً مثلاله فرس ورثه وارثه يعني زيد من جهة كون عمرو ميتاً فح لو ورث عمرو ذالك الفرس من زيد فيلزم كونه حياً فكون عمرو بالنسبة الى مال شخصي كالفرس حياً وميتاً محال فارث الثاني مما ورث منه الاول ايضاً محال بواسطة ان مستلزم المحال محال كما لا يخفى ثم عورض بلزوم المحال على التقديرين لانك فرضت موت احدهما وورثت الاخر منه ثم فرضت موت الاخر قبل الاول وورثته منه فقد فرضت الحياة بعد الموت و ان لم ترث الثاني مما ورث منه الاول واجيب بالفرق بين الامرين لانا اذا فرضنا موت احدهما وحياة الاخر بعده وورثنا الاخر منه قطعنا النظر عن هذا الفرض ثم فرضنا موت الاخر و حياة الاول كانا لم نفرض الاول و حاصل الفرق يرجع الى ان فرض توريث كل واحد على انفراده من الاخر من غير ما ورث منه مع قطع النظر عن الاخر

لايستلزم المحال لعدم لزوم احدهما للاخر بخلاف توريثه مماورث منه الاول فانه يستلزم ذالك فى قضية واحدة وفرض واحد بالنسبة الى مال شخص وجزئى و ثالثاً لانسلم لما سيأتى فى عنوان تقديم الاكثر او الاضعف وعدمه ما هوالحق والمختار تقديم الاكثر نصيباً فى الموت وتوريث الاخر منه و مع التنزل نقول بانه لايلزم من انتفاء الفائدة ظاهراً انتفائها واقعاً فى نفس الامر فان اكثر علل الشرع وحكمته ومصالح المعتبرة فى نظر الشارع المقدس خفيّة عنا لعجز عقولنا عن ادراكها و جاز كونه تعبداً محضاً فيلزم اتباعه من غير تعليل فكيف كان عرفت من ذالك الذى ذكرناه فى رد قول المفيد ره فساد مطلبه وصحة ماقاله المشهور ره من ان الثانى لايرث مما ورث منه الاول لانه انما يفرض الممكن والتوريث مماورث منه الاول يستدعى الحياة بعد فرض الموت وهو غير ممكن عادتاً ولما روى انه لوكان لاحدهما مال صار المال لمن لامال له ومعلوم انه لوثبت الارث مما ورث لماصار المال كائناً لمن لامال له كما لايخفى للمتأمل .

وبالجملة ان المستفاد من بعض الاخبار والدليل الاعتبارى هوان المختار والحق هوقول الاكثر والمشهور فافهم جداً ثم قد عنون فى انه هل يجب تقديم الاضعف نصيباً اى الاقل بان يفرض موت الاقوى اولاً ويورث الاضعف منه ثم يفرض موت الاضعف فذهب جماعة منهم الشيخان و ابن ادريس و المحقق ره فى النافع الى الوجوب للرواية ولكن ذهب بعض الى عدم الوجوب لانتفاء الفائدة و قصور ادلة الوجوب و ايضاً لا معنى للوجوب الذى هوحكم تكليفى هنا لان السائل فى الرواية يسئل عن حكم الوضعى الذى هوالتوارث لاعن التكليفى حتى يتنازع فى الوجوب وعدمه بحيث لولم يعمل الشخص على مقتضى الوجوب فيلزم ان يستحق العقاب وهذا لامعنى له فكيف ان المختار هوعدم لزوم الترتيب هنا لاجل عدم الفائدة فى القول به الا ان نقول بما قاله المفيد ره فى المسئلة السابقة و هو كماترى من جهة عدم الفائدة عليه مضافاً الى الدليل المعلوم عدمه فيما

اختاره فتأمل .

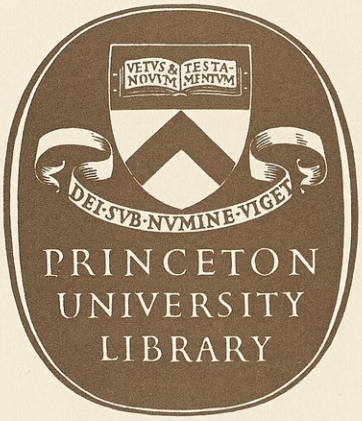
ثم الكلام في ميراث المجوس الغرض من البحث عن ميراث المجوس يحصل على تقدير اسلامهم واحتياجهم الى حكمهم في شرع مقدس الاسلام او على تقدير ترافعهم الينا وان كانوا على المجوسية والاصل في ذالك ورود حكمهم في بعض الاخبار فالبحث عنه لذالك يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان التوارث والارث اما ان يكون عن نسب و اما عن سبب و على التقديرين اما ان يكون فاسداً و اما صحيحاً والصحيح ماكان على وفق شرع الاسلام و الفاسد بخلافه كما اذا وطيء الشخص امرئة بشبهة انها زوجته فاولد ولداً فح يكون الولد ولد شبهة بحيث كان نسبه فاسداً لكن جعله الشارع في حكم الصحيح و من ثم يقع التوارث بينه و بين والده و والدته فالنسب الفاسد يعنى بلحاظ الشرع و الحكم الواقعي لا بلحاظ الظاهر واللغة والعرف كما لايخفى في شرع الاسلام عبارة عن الشبهة التي هي الموجبة لادخاله في حكم الصحيح و اما السبب الفاسد الموجب للتوارث في شرعنا الثابت على المسلمين فليس بمعلوم و موجود ولكن يوجد في المجوسية الذين هم المستحلون نكاح المحارم والمحرمات في شرع الاسلام بحيث حصل لهم بواسطته سبب فاسد يترتب عليه نسب فاسد وبالجملة ان النسب الصحيح والفاسد والسبب الصحيح يوجب التوارث بمقتضى الشرع بلا خلاف في ذالك و انما الخلاف في المجوسية بعد اجتماع النسب و السبب الفاسدين فيهم من حيث التوريث بهما واقع واما التوريث بالنسب والسبب الصحيحين فمسلم حتى فيهم ايضاً كأن تزوج المجوسي غير المحرم في شرعنا ثم حضل له ولد عنها فاسلما فح يكون الارث والتوريث بينهم من جهة امضاء الشارع بعد اسلامهم نكاحهم الواقع قبله بعنوان معتقدهم و من هنا يعلم ان الخلاف في ميراث المجوسية في صورة تزويجهم المحارم و المحرمات وتحصيلهم النسب والسبب الفاسدين لا في الصحيح بل صحيحهم في معتقدهم غير تزويج المحارم

صحيح في شرعنا ايضاً مجاز عن قبل الشارع بعد اسلامهم نظير نكاح اليهود والنصارى الا ان تخصيص البحث على ميراث المجوس بواسطة استحلالهم تزويج المحارم والمحرمات في شرعنا دون اليهود والنصارى كما لايخفى على المتتبع .

والحاصل ان التوارث في المجوسي هل يكون بالسبب والنسب الفاسدين ام لا فيه اقوال ثلاثة احدها الاقتصار على الصحيح منهما وهو مذهب يونس بن عبدالرحمن من قدمائنا واختاره ابو الصلاح وابن ادريس والعلامة في المختلف و مستندهم ان ماعدا الصحيح باطل فلايترتب عليه حكم ولقوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله ولاشيء من الفاسد مما انزل الله وقوله تعالى وقل الحق من ربكم ولاشيء من الفاسد بحق وقوله ثم وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط ولاشيء من الفاسد بقسط وهذه الحجة صحيحة ولكن تدل على انتفاء الارث بالسبب الفاسد و اما على انتفائه بالنسب الفاسد فلا اذ المسلمون يتوارثون به كما في الشبهة فلو لاقصورها من هذه الجهة لافادت الدلالة على المدعى كما لايخفى وثانيهما انهم يورثون ويرثون بالنسب الصحيح والفاسد وبالسبب الصحيح خاصة وهو خيرة الفضل بن شاذان و غيره من بعض قدماء علمائنا و حجة هذا القول ما تقدم من الادلة في الاول فانها به الصق وتصحيحه الزم من الاول لان النسب الفاسد بشبهة يوافق بالحق فيتناوله الاوامر والايات المتقدمة و ثالثها انهم يرثون بالصحيح والفاسد منهما وهو اختيار الشيخ في النهاية وكتابي الاخبار واتباعه والسلار اه واحتج الشيخ ره بهذا القول برواية السكوني عن الصادق عليه الصلواة والسلام عن ابيه عن علي عليه السلام انه كان يورث المجوسي اذا تزوج بامه من وجهين من وجه انها امه ومن وجه انها زوجته وبانهم يقرون على معتقدهم وبما روي ان رجلاً سب مجوسياً بحضرة الصادق عليه السلام فزجره ونهاه فقال انه تزوج بامه فقال عليه السلام اما علمت ان ذالك عندهم النكاح و بما روي عنه ان كل قوم دانوا لشيء يلزمهم حكمه وبانهم لو عقدوا على خمر اوخنزير لاقروا عليه مع عدم جوازه في شرع

الاسلام فكذا هنا واجيب بضعف خبر السكونى و الباقى لا يدل على مطلوبه و بالغ ابن ادريس ره فى هذا الباب فى الانكار على الشيخ ره واطال المقال:

و محصله ان اعتماد الشيخ ره على رواية السكونى خاصة لعدم دلالة غيرها على مطلوبه و حال السكونى مشهور والشيخ ره قد شرط فى كتابه العمدة فى اصول الفقه سلامة الرواية من فساد مذهب الراوى فكيف يرجع هنا من عمومات الكتاب والسنة الى خبره ولكن لايخفى ما فى هذا الجواب من جهة ان الشيخ ره يرى جواز التعويل على خبر الثقة وان كان الراوى مخالفاً كما يشهد به حاله و فتواه فى اكثر المسائل فعليهذا يصحّ التمسك برواية السكونى فيكون الحق و المختار هو هذا القول الثالث لاجل تلك الرواية السكونية المتقدمة نعم لولا هذه الرواية لكان المختار عندنا هو القول الثانى كما لايخفى على المتأمل ولكن لم يكن اختيار القول الثانى مع وجود هذه الرواية الواردة فى الثالث حسناً بل الحسن هو اختيار الثالث لما ذكرنا آنفا والله تعالى يعلم الحال فقد وقع الفراغ من تسويد و تصنيف هذا الكتاب فى بحث الارث والميراث من حيث ماكان اهماً و مهماً من جهة النفع والفروع للعبد الاحقر الراجى عبدالرحيم الواسعى الساكن فى البلدة الزنجان ابن عبدالكريم غفرالله عنهما الذنوب فى يوم الاثنين رابع شهر رمضان المبارك من الشهور فى عام ست و تسعين وثلاث مأة بعد الالف من الهجرة النبوية على هاجرها الصلواة والسلام بقدر ما يصدر عن الانسان من القول و الكلام اللهم اغفرلنا ولوالدينا ولجميع من وصانا بالدعا ولاصدقائنا من اهل ديننا بحق نبيك وخيرتك وصفوتك محمد صلى الله عليه وآله الاطهار الاخيار و لعنة الله على اعدائهم اجمعين من الان الى يوم الجزاء والدين . سنه قمرى ۱۳۹۶ .


VETVS & NOVVM TESTA-MENTVM
DEI·SVB·NVMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY

Princeton University Library
32101 061979389