

# كتاب الأثر

فقه الأستدلالى

لمؤلفه

عبد الرحيم الواسعى الزنجانى

Daftar 367



---

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

---

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

---





# كتاب الأثر

فقه الأستدلالى

لمؤلفه

عبد الرحيم الواسعى الزنجانى

حق الطبع محفوظ

شهر رمضان المبارك ١٣٩٧

(Apeclap)

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 روی جلد در چاپخانه بیست و پنجم شهریور انجام گردید



1503 9500052591 P1648736

## بنام خداوند بخشنده مهربان

### مقدمه مصحح کتاب

خواننده عزیز! کتابی که اکنون در دسترس شما قرار گرفته و مشغول مطالعه آن هستید، به قلم حجت الاسلام حاجی میرزا عبدالرحیم واسعی زنجانی در باره ارث که یکی از شاخه‌های پر بار فقه اسلامی می‌باشد، نوشته شده است. ایشان از کودکی علاقه شدیدی به تحصیل علم و دانش داشتند بطوریکه از همان زمان دامن همت به کمر زده و در راه رسیدن به هدف مقدس خویش کوشش می‌کنند، ابتدا علوم سطح را در شهرستان زنجان و قزوین در محضر اساتید فن فرا گرفته و پس از حج بیت الله الحرام بقصد ادامه تحصیل در نجف اشرف سکونت اختیار نموده و مشغول استفاده از حوزه درس آیت الله العظمی مرحوم آقا سید ابوالحسن اصفهانی اعلی الله مقامه میشوند، سپس نجف اشرف را بقصد مراجعت به میهن عزیز ترک گفته عازم کشور ایران می‌گردند و در زادگاه خویش یعنی شهرستان زنجان اقامت می‌نمایند.

در آن موقع مرحوم آیت الله آقا شیخ فیاض یکی از آیات عظام شیعه در زنجان مشغول تدریس علوم اسلامی بود که طالبان علم و دانش از محضرشان استفاده میکردند.

حجت الاسلام واسعی نیز با استفاده از مبحث درسی و علمی مرحوم آیت الله آقا شیخ فیاض (که کلمه فیاض برای آن مرحوم واقعاً اسم بامسمائی بوده) به فیض کامل می‌رسند.

ناگفته نماند که حجت الاسلام حاجی میرزا عبدالرحیم واسعی علاوه بر این کتاب آثار دیگری نیز از خود به یادگار گذاشته اند که انشاء الله با استمداد از خداوند تبارک و تعالی در نظر است یکی پس از دیگری چاپ و منتشر گردد لیکن چاپ کتاب الارث یکی از آرزوهای دیرینه ایشان بود که میخواستند هر چه زودتر این کتاب را بصورت چاپ شده مشاهده نمایند.

بنابر این در حدود يك سال و نیم قبل بود آقای حاجی ابوالفضل آهنگری بانی مسجد آهنگران زنجان که از مردان باتقوا و دانش دوست بوده و ازدوستان حجت الاسلام حاجی میرزا عبدالرحیم واسعی نیز می باشند، چاپ و تصحیح این کتاب را به عهده بنده واگذار نمودند و حتی داوطلبانه حاضر شدند نصف کتاب ها را پیش خرید کرده و پس از چاپ به طالبین علوم اسلامی هدیه نمایند، بنده بعلت مشکلاتی که چاپ این کتاب در برداشت با در نظر گرفتن گرفتاری های شغلی و غیره که خودم داشتم ابتدا از قبول این کار معذرت خواستم.

مشکل اول این بود که نویسنده کتاب یعنی حجت الاسلام واسعی در تهران 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 حاشیه نویسی زیادی داشت، چاپخانه ها در خواندن و حرفچینی آن دچار اشکال می شدند.

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 بی غرض جهان همگی در برابر آن خاضع و خاشعند، بنا بر این خود را موظف دیدم در این امر مهم یعنی پیشبرد چاپ این کتاب سهیم باشم، به امید آنکه در یوم لاینفع مال و لابنون مورد نظر صاحب شریعت قرار گیرد.

لذا با مسافرت به زنجان و درك حضور حجت الاسلام حاج میرزا عبدالرحیم واسعی چون ایشان واجد صفات و سجایای اخلاقی يك دانشمند متقی و پرهیز کار



بودند از ایشان خواهش کردم مجدداً از روی اصل کتاب يك رو نوشت باخطی بهتر و درشت‌تر برداشته شود. ایشان هم این کار را به‌عهده پنج نفر از دوستان و شاگردان خصوصی خود محول فرمودند و بدین طریق پس از پنج ماه کتاب مجدداً رو نویسی شده و برای حروفچینی و چاپ آماده گردید.

لیکن پیدا کردن چاپخانه‌ای که حروفچین وارد به لغات عربی داشته باشد (جز دو سه چاپخانه) مشکل دیگری بود تا اینکه با سابقه همکاری و دوستی قدیمی که با مدیر و کارکنان چاپخانه فردوسی داشتم کتاب را به 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 حجة الاسلام واسعی که خوشبختانه مصادف بود با نیمه شعبان، روز ولادت صاحب العصر و الزمان حجة بن الحسن العسکری عجل الله تعالی فرجه الشریف، وقتی که دوستانشان از پایان یافتن چاپ متن کتاب خوشحال بودند تقاضا کردند اجازه دهند در صورت امکان عکسی بیادگار از ایشان در کتاب چاپ شود حجت الاسلام واسعی فرمودند: من کتاب را برای رضای خدا نوشتم نه برای معرفی خودم، بنابراین نه تنها به این امر رضایت ندادند، بلکه راضی نشدند در روی جلد کتاب نیز جز نام و نام خانوادگی عناوین دیگری برای ایشان چاپ شود.

در خاتمه از زحمات و فعالیت‌های کلیه دوستانی که در پیشبرد چاپ و عرضه این کتاب کوشش کرده‌اند مخصوصاً روحانیون محترمی که با جدیت و مراقبت شبانه‌روزی خودشان از روی اصل کتاب رو نوشت برداشته‌اند، صمیمانه تشکر نموده و توفیق روزافزون همگی را از خداوند متعال خواستارم و از خوانندگان عزیز تقاضا دارم باینکه نهایت دقت در تصحیح این کتاب بعمل آمده، در صورتیکه اشتباه چاپی مشاهده شود غمض عین نموده و ضمناً جهت تصحیح بعضی از کلمات، صفحه بعداً مطالعه فرمایند.

خواهشمند است قبل از مطالعه کتاب ، کلمات زیر را تصحیح فرمائید

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۲	۱	بمعنی	معنی
۳	۳	الحدیث	الحدیث
۳	۴	شاذاً لما قلناه	شاذ لما قلنا
۳	۶	هو النبوة بوصف النبوة	هو النبی بوصف النبوة
۳	۶	مقام غیره	مقامه غیره
۳	۷	والترکه	والترکه
۹	۳	فهنا	فهذا
۱۵	۷	سیحجیء	سیحجیء
۹۶	۱۵	نظیر	نظیر
۱۱۲	۱۲	تازة	تارة
۱۱۲	۱۴	مزبلیة	مزبلیة
۱۱۲	۱۷	یترنب	یترنب
۳۳۸	۲۰	أفظهر	فظهر
۳۸۵	۷	السلطنة	السلطنة
۳۸۵	۱۵	موافقه	موافقة
۳۹۶	۱	الزوج	الزوج
۴۷۱	۱۱	میراث	میراث

## فهرست كتاب

صفحة	عنوان
١	في بيان الوارث والمورث
٧	في تكون النطفة عن الحلال والحرام و تأثيرها في الارث
٢٠	في الحجب والموانع عن الارث
٤٣	في بيان قول المجسمة والغلاة والنواصب والخوارج
٤٤	في بيان قول المجبرة والمفوضة
٨٠	في تعريف كفر الاصلى والعرضى
٨٧	في تقسيم تركة المسلم والكافر
١٢٤	الكلام في كفر الاستقلالى والتبعى
١٤٣	هل يرث القاتل العامد عن دية المقتول ام لا ؟
١٥٨	في ارث باقى الورثة عن دية المقتول
١٦٢	في ارث العبد والمولى عنه
٢١٣	في ملحقات الموانع
٢٢٤	الكلام في كيفية تأثير السبب
٢٧٣	في مراتب الارث و طبقاته
٢٨٨	الكلام في مسألة الحبوة
٣٠٦	في الوصية بالحبوة
٣١٧	في اهالى طبقة الثانية

٣٤٤	في اهالي طبقة الثالثة
٣٤٢	في اعمام و اخوال ابي الميت و امه
٣٤٦	الكلام في كيفية ارث من اجتمع فيه السببان
٣٧٩	لو طلق الرجل احدى زوجاته ثم مات واشتبهت المطلقة
٣٨٥	في كون تلك الاحكام موافقة للقاعدة
٣٩٩	الكلام في ارث الزوجين
٤١١	الزوجة لانرث من الارث مطلقاً لا عيناً ولا قيمتاً
٤٢٠	في النكاح المريض
٤٢١	في ولاء العتق
٤٥٢	الكلام في اللواحق
٤٥٨	هل يرث اقارب الاب ولد الملاعنة بعد اعترافه ام لا ؟
٤٦٢	في بيان انواع الخنثى و ارثهم
٤٧١	الكلام في العرقى والمهدوم عليهم
٤٨٨	في ميراث المجوس

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين  
ولعنة الله على أعدائهم اجمعين من الان الى قيام يوم الدين اما بعد اعلم ان الارث  
والميراث والتوريث و الوراثة و نحو ذلك من الالفاظ المترادفة و ان كانت  
متغايرة من حيث الهيات و لكن متفقات من حيث المادة والاشتقاق فالمعنى  
الجامع لذلك الالفاظ باعتبار موارد الاستعمال هو القيام 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 لذلك ولان الوراثة عبارة عن واجدية  
الوارث بعد مالم يكن كذلك فيكون المعنى الجامع هو القيام 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 لا يخفى .

ومنها اطلاق الوارث على ابي عبدالله عليه السلام بالنسبة الى الانبياء  
كما في زيارة الوارث السلام عليك يا وارث 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 مثلاً خليفة من قبل الله ومرجع للناس  
فى عصره فكذا مولانا ابا عبدالله عليه السلام قائم مقامه من ذلك الجهة لامن  
جهة التركة والاموال لعدم بقاء المال من آدم وسائر الانبياء السلف الى زمانه (ع)  
ولذا غير الاسلوب فى آخر الزيارة اذا انتهى الكلام الى فاطمة فقَالَ السَّلَام  
عليك ياسابن فاطمة الزهراء ولم يقل يا وارث فاطمة عليها سلام و ذلك لاجل  
فقدان الجهة و عدم كونها خليفة للناس من قبل الله و ان كان لها عليها السَّلَام  
جلال ليس فوق جلالها الا جلال الله فكونه عليه السَّلَام اى ابو عبدالله وارثاً عنهم  
فى عالم العنصر والجسمانية لا ينافى بالاخبار التى تدل على اكتساب الانبياء  
علومهم عن الائمة فيكون الائمة وعلومهم اصلاً بالنسبة الى الانبياء و علومهم  
فكيف تكون الائمة وارثاً عن الانبياء مع ان المناسب بمضمون ذلك الاخبار  
هو كون الانبياء وارثاً والائمة مورثاً لكون علمهم اصلاً لان الاخبار ناظرة الى  
النشأة الروحانية و عالم الانوار و اما اطلاق الوارث على الائمة للانبياء  
بالنسبة الى عالم العنصر والجسمانى فلانفاة بين الاخبار وبين اطلاق الوارث.  
ومنها قوله نحن الانبياء لانورث درهماً ولا ديناراً فان بعض الاخبار  
فى ذيل رواية نحن الانبياء لانورث قوله ما تركنا ضيعة تدل على عدم ارث اولاد  
الانبياء عنهم قلنا هذا من كلمات العامة حتى يتم امر غضبهم الفدك عنها يعنى  
ان الانبياء بوصف النبوة لا يقوم مقامهم احد من الاحاد من حيث الدرهم

والدينار بل من حيث العلم والخلافة والمرجعية واما من حيث الدرهم والدينار فيقوم مقامهم وارثهم نسباً و سبباً من الاولاد و نحوه كما هو نص القرآن فأستدل العامة بذلك الحديث بعد تسليم سنده على عدم ارث اولاد الانبياء ضعيف شاذاً لما قلناه من ان معناه عبارة بان الانبياء من حيث النبوة لا يورث درهماً ولا ديناراً لان الموضوع هنا هو الوصف فيكون لمأخذ الاشتقاق مدخل في الحكم فيكون الموضوع هو النبوة بوصف النبوة اى لا يقيم مقام غيره من حيث المال والتركة بل من حيث العلم والخلافة والمرجعية فافهم .

ومنها قوله تعالى **الذين يرثون الفردوس** الخ فان الوارثية تارة تكون بالفعل كما فى قيام الاولاد مقام آبائهم بعد موتهم وامثال ذلك واخرى تكون باعتبار الصلاح كما فى هذه الاية فان كون اهل الجنة وارثاً من اهل النار مع انهم ليس مستحقاً للجنة واهلاً لها فى مقام الفعلية باعتبار الصلاحية لانه لاهل النار صلاحية و استعداد لدخول الجنة لو اطاعوا الله تبارك وتعالى فهذا الاعتبار اذا اطاع اهل الجنة يدخلونها فيقومون مقام اهل النار الذين لو اطاعوا الله فيدخلونها كما يشهد على ذلك بعض الاخبار الذى يدل على ان النار تعرض لاهل الجنة فيقال لو عصيتم الله تبارك وتعالى لدخلت النار وتعرض الجنة لاهل النار بانته لو اطعتم الله لدخلت فيها فاقامة اهل الجنة مقام اهل النار لاجل صلاحيتهم لدخول الجنة باعتبار الاطاعة .

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

مرجعية في الاموال والاملاك غاية الامر خصوصيتها مختلفة بان منشأ مرجعية الله تبارك وتعالى من حيث المخالفة والتربية و منشأ مرجعية المخلوق هو الاسباب المجعولة من الشارع من البيع والصلح والحيازة وغير ذلك فبان تبارك وتعالى شريك مع عبده في المرجعية لانه تعالى جعل سلطنة لعبده فكسونه تعالى شريكاً مع عبده لاعلى وجه النقص بان يكون تبارك وتعالى العياذ بالله فاقداً ثم بعد موت المخلوق يكون واجداً بل على وجه الكمال والنقص للمخلوق فانه تعالى واجد ازلاً وابدأ تمام الاشياء غاية الامر انه تعالى جعل اسباباً لعبده في المرجعية فاذا ماتت العباد فيتمحض السلطنة والمرجعية التي هي جعلت للعبد ظاهرآه تعالى فهذا الاعتبار الثاني اطلاق الوارث عليه تعالى صحيح فلا بأس به واما اطلاقه عليه بالاعتبار الاول و هو الوجدان بعد الفقدان فمما لا يجترى عليه المؤمن مع كونه تعالى عما يقول الظالمون والكافرون فاطلاق الوارث عليه تعالى بذلك الاعتبار الثاني صحيح نظير المولى مع عبده في المخلوق يعنى كما ان للمولى سلطنة على عبده و ما فى يده فيكون المولى مع العبد شريكاً في المرجعية فاذا مات العبد يكون الوارث هو المولى لقيامه مقام العبد فكذا الله تعالى مع المخلوقات فافهم فانه من مزال الاقدام حتى تطلع حقيقة الاحكام :

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



فى مفهوم المرجعية غاية الامران نحو سلطنتهما مختلفة من حيث كونه فى الله تعالى من حيث الخالقيه والربوبية وفى المخلوق من حيث الحيابة والبيع والصلح و نحوه و كفتيها ايضاً مختلفة لان كيفية السلطنة له تعالى من حيث الابداد والافناء والابقاء و فى المخلوق من حيث الاكل والشرب و التصرفات الاخر فاذا مات العباد فينحصر المرجعية لله تعالى وانحصار المرجعية وتمحضها له تعالى لا يوجب له الكمال بل الكمال له ذاتى و ابدى فمرجعية بالنسبة لنقصان العبد لا باحتياجه ونقصانه فاطلاق الوارث عليه تعالى بهذا الاعتبار اى المرجعية صحيح لا بأس به فاذا كان معنى الجامع للوراثة هو القيام مقام الغير فيتفرع عليه فروعاً متكثرة .

منها ان الوراثة لا يوجب انتقال المال من المورث الى الوارث بحيث لو اوحى الله تبارك وتعالى المورث فلم يكن له المال والافيلزم ان يكون الوراثة ايضاً من اسباب الانتقال وبطلانه واضح بل كون المال مالاً للوارث من حيث قيامه مقام المورث نظير الوكيل بالنسبة الى الموكل فالقول بانتقال المال الى الوارث بموت المورث مما لا معنى له والاكون الموت مع كونه عدمياً من اسباب الانتقال و هو كما ترى ثم ان منشأ الوراثة اما سبب و اما النسب و النسب منشأه عبارة عن التكوّن يعنى تكوّن الشىء وتولده عن الشىء الاخر فتكون الشىء عن الاخر يوجب النسب بينهما سواء كان بلا واسطة كالابن والاب او مع الواسطة كابن الابن بلغ ما بلغ بالنسبة الى الاب والام فالاب والام كلاهما سببان مستقلان لتكوّن الولد عنهما لان من مجرد ماء الرجال والنساء لم يتكوّن الولد الا لمصلحة فلكليهما مدخل فى التكوّن ومن هنا يظهر ضعف قول العامة بان الحسن والحسين ليسا ابناء الرسول بل ابناء امير المؤمنين لان المرثة بمنزلة الوعاء والظرف ليس لها مدخلة فى تكوّن الولد بل تكونه من ماء الرجال فقط وجه الضعف انه

ليس كذلك كما يقول العامة العمياء لان تكّون الولد من كليهما بمعنى ان يخلط مياه الرجال والنساء ثم يتولد ويتكّون الولد و الافلا فعليها يقال لهما عليهما السلام انهما ابنا الرسول و امير المؤمنين فمناً النسب يكون هو التكوّن مط اي سواء كان بلا واسطة او معها .

والحاصل ان معنى الوراثة والارث هو القيام مقام الغير فيكون الوارث فرعاً عن المورث الذي هو الاصل فح فلا يكون التركة منتقلاً عن المورث الى الوارث حتى يكون الوارث مالكاً مستقلاً عليها كما المورث بل المورث لو احياه الله تعالى لكان مالكاً على التركة الموجودة في يد الوارث ايضاً فح يصح اطلاق المالك على الوارث وعدمه واما جهة اطلاق المالك على الوارث فلاجل قيامه مقام المورث واما عدم اطلاقه فلاجل عدم استقلال الوارث للتركة فلوحي المورث بعدموته لكان مالكاً لها ايضاً فظهر ان التركة لا ينتقل الى الوارث بحيث يكون الوارث مالكاً مستقلاً على التركة بحيث لوحي المورث لكان فقيراً لا يكون مالكاً عليها ولو فرض انتقال المال الى الوارث فيلزم المنافاة لان مقتضى معنى الارث هو عدم الانتقال والاستقلال لكونه عبارة عن القيام مقام الغير والانتقال يكون عبارة عن الاستقلال لاعن القيام مقام الاخر ينافيه فيلزم ايضاً ان يكون الموت مع كونه امرأ عدمياً سبباً مملكاً و هو كما ترى لان الامر العدمي لا يترتب عليه اثر من الاثار بل يكون الاثر مترتباً على امر وجودي ثم ان منشأ الوراثة السببي فهي الزوجية والولاء بمراتبه كما سيأتى واما النسب فمناً حصوله اما من جهة التكوّن واما من جهة الاشتراك في المبدء فاما التكوّن فهو عبارة عن تولد الشخص عن الشخص لان المتولد كانه قطعة وشطر من المتولد منه فلذا تحصل النسبة بينهما ولو بتعدد الوسائط وطول الزمان والوسائط لا يضر في ذلك المنشأ .

فعلیهذا ان آدم عليه السلام لوحى لثرت منه وكذلك يرث هو من الاجل حصول النسب بينه عليه السلام و بين تمام المسلمين بواسطة تكونهم عنه ولو بواسطة عديدة فالشارع لم يجعل طول الزمان و كثرة الوساطة فى ذلك المنشأ مانعاً عن الارث و اما الثانى اى حصول النسب من جهة الاشتراك فى المبدء عبارة عن الاخوة والاخوات فسان الاخ والاخت مشتركان فى المبدء من الاب والام ولذا جعلت بينهما نسبة ونسب فطول الزمان و تعدد الوساطة فى هذا المنشأ يمنع ويضر عن الارث ولذلك ليس الارث بين السادات مع انهم فى سلسلة الطولية شىء واحد وابناء هاشم فمناط الارث فى النسب للحاصل من جهة الاشتراك فى المبدء هو صدق النسب عرفاً اذا صدق النسب عرفاً فيصدق ثبوت الارث والا فلا .

ثم ان ما ذكرنا 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 حاصلًا عن المحرم كالزنا فلا يكون منشأ للنسب شرعاً لاعرفاً و لغةً يعنى ان الشارع لم يجعل للتكوّن الحاصل عن الزنا اثراً بل جعله بمنزلة العدم فالتكوّن الناشئ عن المحرم وان كان منشأً وسبباً لحصول النسب لغةً و عرفاً و واقعاً ولذا يحرم على الزانى نكاح النسب المتولد عنه بالزنا ولكن ليس منشأً له شرعاً لجعله الشارع بمنزلة العدم و لذا لم يترتب عليه الاثر شرعاً يعنى الارث فمنشأ حصول النسب هو التكوّن للاصل عن المحلل لالمحرم الذاتى والاصلى كالزنا بخلافه ما كان عن المحرم بالعرض كالتكوّن الحاصل فى الحيض وايام الصوم او الوطى بشبهة فانه وان كان حراماً ايضاً الا انه يترتب عليه الاثر شرعاً و جعله الشارع ذا اثر ولذا يثبت الارث فيه كما لا يخفى .

والمقصود ان منشأ النسب احد الامرين احدهما التكوّن والاخرى الاشتراك

فيكون التكوّن منشأً للنسب لكن لا مطلق التكوّن بل التكوّن الخاص وهو الحاصل عن الحلال لا الحرام الاصلى كالزنا واما الحرام العرضى كالتكوّن الحاصل فى ايام الحيض والصوم ونحو ذلك فانه وان كان حراماً ولكن الشارع جعله ذا اثر ومنه الارث .

ثم الكلام فى ان للوقاع والجماع مدخلية فى تحقق حرمة الولد ام لا بل يكفى دخول المنى فى الرحم ولو بدون الجماع فيقال ان ذلك بعدكون الزنا عبارة عن الادخال والجماع بمحرّم موقوف على ان العلم ان الجماع امر واحد او امرين عند التحليل العقلى فنقول ان الجماع عنه التحليل ينحل على امرين مستقلين فى الحرمة نفس الفعل و دخول المنى فى الرحم فلما هذين الامرين مدخلية فى تحقق الولد حراماً فيكون الجماع فى عالم التدقيق منحللاً على الامرين المذكورين لانهما قد يجتمعان كان مع وقوع الجماع ودخول المنى فى الرحم قد يفترقان كان دخل المنى فى الرحم بدون الوقاع او وقع الادخال بدون دخول المنى فى الرحم فح لا يكون حرمة الولد منحصراً بنفس الفعل اى الادخال حتى يقال بان تكوّن الولد حراماً لا بد من ان يكون بالوقاع والادخال كما هو المناط فى تسمية الفعل بالزنا بل حرمة الولد يتحقق بدخول المنى فى الرحم سواء كان ذلك الدخول بالوقاع مثلاً فلم يكن لهيئة الاجتماعية من الادخال والدخول مدخلية فى تحقق حرمة الولد بل المدخلية لدخول المنى فى الرحم ولو بدون الوقاع ولو كان بالجذب ونحوه فاذا كان المناط فى حرمة الولد هو دخول المنى فيه فنقول ان الرجل انزل المنى حراماً يعنى استمنى بقصد ان تدخله الاجنبية فى رحمها ثم ادخلتها المرثية فى رحمها فتكوّن من ذلك النطفة ولد فيكون ذلك الولد حراماً وان لم يطلق عليه ولد الزنا فلا يرث لامن الاب و لامن الام لتولده

من الحرام قلنا ان المناء في الحرمة هو دخول المنى في الرحم ولو بدون الفعل  
يعنى ولو انزل الرجل منياً حراماً اى الاستمناء و لكن دخل ذلك المنى في رحم  
المرثية بوجه الحلية بغفلة او بشبهة فتكون منه الولد فهنا الولد حلال يرث من الاب  
والام لتولده حلالاً من الاب و الام و اما الحلية في طرف الام فواضح لدخول  
المنى في رحمها غفلةً بدون القصد و العمد كما هو المفروض و اما في طرف  
الاب وان فعل حراماً اصلياً في انزاله لاجل الاستمناء ولكنه لا يجعل الولد حراماً  
و اما لو انزل الرجل منيه بقصد ان تدخله المرثية في رحمها ثم دخل المنى في  
رحمها غفلةً ايضاً فذلك ايضاً نظير سابقه في ان المتكثون عنه ولد حلال لان الاب  
وان فعل حرامين احده اصلي و فعل الحرام الاصلي ليس له مدخلية في كون الولد  
حراماً بل مدخلية في ثبوت العقاب فقط و هو الاستمناء و مقدمى و هو القصد  
لان مقدمة الحرام حرام بلاريب لكونه اعانة على الاثم بدخول ذلك المنى في  
رحم مرثية من النسوان و لكن بقاء حرمة ذلك الحرام المقدمى موقوف على  
حرمة ذى المقدمة الذى هو دخول المنى في الرحم ولم يحصل منا لان المفروضة  
وقوعه على غفلة فح لم يبقى الحرام المقدمى في حرمة حتى يكون الولد حراماً  
بل الولد حلال فيرث منهما و اما لو انزل المنى غفلةً او في النوم ثم ادخلته  
المرثية في رحمها عمداً فحينئذ يكون الولد بالنسبة الى الرجل حلالاً و بالنسبة الى  
المرثية حراماً و الحاصل ان الرجل والمرثية اما عمدين في انزال المنى و ادخاله  
في الرحم او غافلين او احدهما .

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

غلبة الوجود لا يضر على دخول المنى فى الرحم بدون الجماع لكونه فرداً نادراً لان الانصراف يضر فى صورة كون الفرد النادر مشكوكاً من حيث الحكم وهنا ليس كذلك 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 الاجنبي 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 لا يطلق عليه الزنا حتى يترتب عليه حكم الزنا لان الزنا عبارة عن الادخال عمداً فذلك الامر ان تارة يجتمعان كان يكون الادخال والدخول كلاهما معاً واخرى يفترقان كان يكون الجماع بدون الانزال بان يكون حرمة الولد فى تكوّنه منحصرأ بالجماع بل يتحقق حرمة الولد بدخول المنى فى رحم الاجنبية بدون الجماع ايضاً فتعرض الشارع فى - الاخبار بحرمة الولد بسبب الزنا وعدم تعرضه بذلك 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 ونحوه فاذا لم يكن للجماع مدخلية فى حرمة النسب والولد فيكون هناك ثلاثة امور .

احدها خروج المنى عن الصلب .

و ثانيها نفس الادخال والجماع .

و ثالثها دخول المنى فى رحم الاجنبية .

متى تحققت هذه الامور الثلاثة فلا ريب فى حرمة الولد لعدم التوريث

من الاجنبى والاجنبية الا انه فعل حرام او حصل دخول المنى فى الرحم بدون الادخال والجماع فهو يتصور بصور عديدة .

الاولى ان الاجنبى انزل المنى بسبب الاستمناء مع قصد دخوله فى رحم اجنبية من النسوان ثم ادخلته المرثه فى رحمها عمداً فتكون منه الولد فهذا الولد ولد حرام بلا اشكال فلا يرث لامن الرجل ولامن المرثه .

والثانية ما لو نزل المنى عن الرجل فى غفلة يعنى فى النوم مثلاً ثم دخل المنى ذلك فى رحم المرثه الاجنبية عن غفلة ايضاً فالولد المتكون عنه ولد حلال من الطرفين فيرث منهما .

والثالثة ما لو كان الرجل عامداً فى انزاله المنى بالاستمناء على دخوله فى رحم اجنبية ثم دخل ذلك المنى الخارج عن حرام فى رحمها عن غفلة بدون حصول العمد فى المرثه فالولد المتكون هنا ولد حلال بالنسبة الى كل واحد من الرجل والمرثه اما بالنسبة الى المرثه فواضح لكونها غافلاً وجاهلاً واما بالنسبة الى الرجل فلانه وان كان عامداً وعالمماً على الانزال مع القصد بدخوله فى الرحم لكن فعل حرامين احدهما الحرام الاصلى وهو حرمة الاستمناء وثانيها الحرام المقدمى وهو القصد فى انزاله على دخول المنى فى رحم المرثه واما الحرام الاصلى فلا مدخل له فى حرمة الولد بل المترتب عليه هو العقاب واما الحرام المقدمى اى القصد المذكور فحرمة لاجل كونه اعانة على الاثم موقوف على تحقق الاثم الذى هو عبارة عن دخول المنى فى رحم المرثه عن عمد او علمها و هنا ليس كذلك لان المفروض هو الدخول لاعن عمد وعلم عن المرثه فع لم يتحقق الاثم حتى يتحقق الاعانة ايضاً فاذا لم يتحقق الاثم فلم يتحقق الحرام المقدمى ايضاً لتوقفه على تحقق ذى المقدمه الذى هو الاثم والمفروض

انتفائه فيكون الولد حلالاً لاجل عدم الحرمة والقصد والعلم كما عرفت والرابعة مالو كان الرجل غافلاً وجاهلاً في انزاله بان جاء المنى منه في النوم مثلاً ثم ادخلته المرأة في رحمها عن عمد وعلم فح يكون الولد بالنسبة الى المرأة حراماً وبالنسبة الى الرجل حلالاً لاجل الشبهة وعدم العلم والحاصل ان الرجل والمرأة امسا عامدين في ما ذكرنا وجاهلين او احدهما عالم والآخر جاهل او بالعكس و الاول اى كونهما عامدين فالولد حرام مط وعلى الثانى حلال مط و الثالث اى كون الرجل عامداً والمرأة جاهلاً فالولد حلال ايضاً كما عرفت والرابع بعكس الثالث فالولد ذوجهتين يعنى حلال بالنسبة الى الرجل لكونه غافلاً وحرام بالنسبة الى المرأة لكونها عامدة و عالمة هذا كله فى صورة معلومية صاحب المنى وفى صورة دخول المنى فى الرحم بدون الزنا اى الجماع عن عمد كما لا يخفى .

و المقصود ان الشارع جعل لحصول النسب و السبب و لحصول الوراثة و قيام الغير مقام الاخر وثبوت الارث السببى والنسبى فالسببى هى الزوجية والولاء باقسامه كما سيأتى والنسبى هو العلائق الاتية من الامومة والابوة والبنوة والاختية و امثال ذلك و مقتضى الوراثة هو احد الامرين من السبب والنسب فيكون الوراثة مقتضياً ومسبباً من المقتضيات وهو السبب والنسب ثم الوراثة على نحوين امسا محدودة او غير محدودة والاول اى المحدودة امسا مطلق و امسا خاص والاول يعنى المحدود المطلق كلام فان وراثتها محدودة بالسدس او الثلث ولكن مط يعنى على كل تقدير وحال والثانى اى غير المحدود كالاعمام والاخوال فان وراثتهم غير محدود والثالث اى المحدود على وجه الخاص نظير الاب فان وراثته محدودة بالسدس ولكن فى حال خاص وهو اجتماعه مع الولد و امسا بدون اجتماعه مع الوارث فيكون له المال كله فتكون الوراثة



اي قسم منها محدوداً بحدود معلومة من النصف و الثلث و نحو ذلك فيكون الحدود عبارة عن السهام الستة وهي النصف و الثلث و الربع و الثلثان و السادس و الثمن فالوراثة المحدودة هي السهام الستة التي حددها الشارع في القرآن الكريم فيكون الحدود غير الوراثة التي هي المحدود لانها من آثار الوراثة ولو ازمها فكما ان اسباب الوراثة و شروطها و موانعها غيرها فكذا الحدود غير الوراثة لان الفرض عبارة عن الحدود مما لا معنى له وقد ذكرنا انها من آثار الوراثة التي هي مسبب من الاسباب فكيف يكون الفرض سبباً للوراثة ثم التحديد الذي وقع من الشارع في كتابه الكريم هو السهام الستة و غرض الشارع منه على ما يظهر من تفحص الموارد و فروعات المبحث اما تحديد اقتضائي و اما تحديد منعي و اما اهتمامي و الاول عبارة من ان يكون غرض الشارع منه هو اقتضاء سبب الارث هذا المقدار دون الزيادة مثلا ان غرض الشارع من تحديده الثلث للام هو اقتضاء علقه الامومة ذلك المقدار لا الازيد و ليس لها قابلية الاقتضاء بزيادة ذلك المقدار المرقوم و هو الثلث و الثاني تحديد اي المنعي يعني ان الشارع من تحديده الحد للاب مثلا منعه عن التزامه على الوارث الاخر في الزيادة عن ذلك الحد و لو لم يكن تحديد الشارع ليتزاحم في الوراثة لوجود سببها في كل واحد منها فلذلك احد من الوارث اقتضاء لتمام المال و التركة لولا المانع من وجود وارث المنعي عبارة من ان يكون غرض الشارع من تحديده السادس للاب مثلا هو ممنوعية الاب عن تزاحم الاخر الذي اجتمع معه يعني ان الاب في صورة اجتماعه مع الوارث الاخر يقتضي لاجل علاقة الابوة تمام التركة لاجل قابلية العلقه و استعدادها لاقتضاء تمام المال و التركة غاية الامر ان الشارع منعه عن تأثير اقتضائه لاجل تحديده لان ليس لها الاقتضاء الا بمقدار ذلك الحد المحدود من الشارع

كما هو عبارة عن التحديد الاقتضائي والوارث الاخر ايضاً يقتضى تمامها فيتزاحماً ككل واحد منهما على الاخر فاذا حدد الشارع للاب حداً فيكون غرضه من تحديده هو عدم تراحم الاب على الوارث الاخر في زيادة هذا المقدار المحدود فيكون الاب ممنوعاً لاجل ذلك التحديد عن تراحمه على الوارث الاخر المجتمع معه و لذا يكون الاب اولى بالتركة بمقدار حده والباقي يكون للاخر والثالث اى التحديد الاهتمامى عبارة عن التحديد المعنى المذكور لكن مع خصوصية زيادة وهى الورثة بمقدار حده فى ككل حال و بجميع الوارث نظير الزوج و الزوجة فان حدّهما هو النصف او الربع او الثمن ولكن الشارع اهتم بحدّهما بحيث يجتمعان مع ككل وارث وطبقة فيرثان بمقدار حدّهما فانهما ممنوعان عن تراحم غيرهما من الوارث فى زيادة حدّهما و لكن مع ذلك يرثان بذلك العدم مع ككل طبقات و وراث لعناية الشارع واهتمامه عليهما فيكون التحديد على اقسام كما عرفت و لكن القسم الاول غلط وباطل بان يقال ان غرض الشارع من تحديده هو عدم اقتضائه العلقه زياده من هذا المقدار المحدود مع انها اقتضت تمام المال فى صورة الانحصار مثلاً بان الاب حدّه السدس مع الاجتماع بوارث آخر فاذا انحصر الوارث والوراثه على الاب فيرث تمام المال فلولم يكن لعلقه الابوة اقتضاء على الزيادة عن الحد فلم يرث تمام المال فى صورة الانحصار بل يرث بمقدار الحد ولو فى صورة الانحصار مع ان ذلك مخالف لنص الكتاب والسنة :

فظهر مما ذكرنا ان التحديد الاقتضائي باطل لا معنى له لما عرفت آنفاً فيكون التحديد اما منعياً كما فى اكثر الموارد او اهتمامياً زياده عن المنع كما فى بعض الموارد و يشهد بذلك تتبع الموارد و تفحص فروع المبحث كما لا يخفى على من له ادنى تأمل والا فلم يخرج تلك الاقسام من نفس التحديد الذى

هو السهم الستة والمقصود ان معنى الجامع للوراثة هو القيام مقام الغير فى المرجعية فاطلاق الوارث على الارحام لاجل قيامهم مقام المورث فى كونه مرجعاً للاموال والتركة ثم الشارع جعل له اسباباً وشروطاً و موانع لان ارث احد على غيره محتاج الى العلة و الجهة و الافلا ينتظم نظام العالم و العباد بل يرث كل احد من المخلوق عن الاخر ولذا جعل له اسباباً فيكون سبب الوراثة اما علة النسب او علة السبب و الاول عبارة عن علة الامومة و الابوة و نحوها كما سيأتى و الثانى هى علة الزوجية و الولاية باقسامها كما سيحجىء و بعدم جعلية الاسباب و الشروط و الموانع لذلك المعنى جعل الشارع ايضاً له احكاماً و هى الحدود الواقعة فى كتاب الله من النصف و الثلث و الربع و نحوه الخ الذى هو السهم 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 و الاثر 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 و ليس كذلك لان مراده منه هو الاشارة الى ان الوراثة اما محدودة او غيرها كما ذكرنا ايضاً فبح ان الوراثة فى جميع الاحوال و المحدود على الخاص كالأب فان نصيبه محدود لكن على وجه خاص و هو على صورة اجتماعه مع الولد و اما الغير المحدود كالأعمام و الاخوال و نحوهما

ثم التحديد على اقسام اقتضائى و منعى و اهتمامى و الاقتضائى اى اقتضاء العلة ذلك المقدار المحدود بدون الزيادة و لوفى صورة الانحصار باطل و غلط 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 في صورة الاجتماع مع الاولياء اى ولاء الاعتق وضامن الجريرة و بالتفصيل في الزوج بين اجتماعه مع الامام و بين اجتماعه مع غيره من سائر الاولياء بالرد في الاول و عدمه في الثانى و اما وجه بطلان القول بعدم الرد مط في الزوجة و بالتفصيل في الزوج فهو عبارة من ان مرجع ذلك القول الى ثبوت التحديد الاقتضائى وصحته مع انك قد عرفت بطلانه فتعرف بطلان ذلك القول على ان الوراثة النبى مع كون تحديدهم تحديداً منعيماً و اشتمالهم على التقدم و التأخر فيما بينهم لاجل ترتب طبقات النسب شرعاً فى التقدم و التأخر يقدمون فى صورة اجتماع احد منهم مع الاولياء عليها بمعنى يكون الارث له لالهم فكيف لا يكون للزوج و الزوجة تقدم على الاولياء الغير النبى من المعتق و امثاله فى صورة الاجتماع مع ان التحديد هما هو الاهتمامى زيادة عن المنع بل يكون لهما تقدم ايضاً عليهم كما سيأتى تفصيلاً .

و الحاصل ان البعض قال بعدم رد الزيادة على الزوجة فى صورة اجتماعها مع الاولياء بل يرد نصيبها فقط و فصل في الزوج بين اجتماعه مع الامام و بين غيره فقال بردها فى الاول و بعده فى الثانى اى فى اجتماعه مع المعتق و ضامن الجريرة و لا يخفى ما فيه لان مرجع هذا القول الى كون التحديد اقتضائياً ايضاً بان يقال ان تحديد نصيب الزوجة لاجل عدم استعداد علاقة الزوجية لاقتضاء الزيادة عن ذلك الحد و النصيب مع انك قد عرفت بطلانه فح يكون الزوجة و الزوج نظير الوراثة النسبى فى تقدمهم على الاولياء فى صورة اجتماع و ارثهم تمام الاموال و التركة بل اولى لما ذكرنا من ان التحديد فى الزوجة و الزوج اهتمامى مع المنع فلا بد من الاعتناء و الاهمية بارثهم بخلاف الوراثة النسبى فان تحديدهم من قبيل التحديد المنعى فقط كما يظهر من تقدم بعضهم

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

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

فرضاً والى الباقي رداً فكيف كان عبارته ليس بمستقيم كما عرفت الا ان يكون مراده من ذلك التقسيم هو بيان تحديد الورثة وعدمه بمعنى ان الورثة اما محدودة او غير محدودة كما يشهد على ذلك قوله السابق بان موجبات الارث هو السبب والنسب فتح لا اشكال فيه كما لا يخفى .

والمحصل ان الورثة اما محدود مطلقاً اى فى جميع الاحوال والصور فى صورت الاشتراك وعدمه كالام فان حداها اما الثلث واما السدس اما محدودة خاصاً اى فى بعض الصور كالأب المحدود ارثه فى صورة اجتماعه مع الولد فقط دون فى صورة الانحصار او صورة اجتماعه مع غير الولد واما غير محدودة مط كالأعمام والاخوان وغيرهما من الارحام الذى ليس لهم الحد فالورثة موجبةا ومقتضيةا واما علقه النسب واما علقه السبب له مراتب الاباء و الاولاد وان نزلوا ثم الاخوة والاجداد فصاعداً ثم الاعمام والاخوان وان نزلوا حتى يصدق العرف على النسب وعلقه السبب هى الزوجية والولاء بمراتبه فالمعنى الجامع للورثة هو القيام مقام الغير ولذلك المعنى جعل الشارع اسباباً كما قلنا من كونه عبارة عن العلقه وشروطاً وموانع ثم تعدد 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 اقتضاها علقه الامومة الا بمقدار ذلك الحد المفروض فليس بصحيح والا فيلزم عدم ارث الام فى صورة الانحصار الا بذلك 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 الارث اه ان كان هو عدم الفرض فى صورة الرد اى فى صورة الانحصار يعنى ان فى صورة الانحصار لم يكن لها فرض بل ترث جميع التركة بالرد هذا مخالف لكتاب الله الذى يجعلها ذاة فرض مطلقاً ولو فى صورة الانحصار ولقول الفقهاء انها ترث تمام الاموال فى صورة الانحصار بالنسبة الى الثلث بالفرض وبالنسبة الى الباقي بالرد وان كان هو كون الفرض والرد معاً فى صورة الانحصار فح لا بد من زيادة قسم رابع وهو الارث بهما معاً مع انه ذكر اقساماً ثلاثة وان كان الرد فى صورة الانحصار يعنى ترث الام فرضاً فى صورة الاجتماع تارة بالفرض واخرى بالرد مع انه محقق ره مثلهما فى التقسيم المراد من قوله والزوج والزوجة الانسداداً بعد رجوع الاستثناء الى الزوج دون الزوجة لعدم صحة بالنسبة الى الزوجة بناء على مذاقه ان كان هو عدم الفرض للزوج فى صورة الندرة اى فى اجتماعه مع الامام بل يرث تمام المال بالرد فهذا ايضاً مخالف لما ذكر فى بيان قوله الاول وان كان هو الفرض والرد معاً فى صورة المذكورة فيكون هما معاً فلا بد من جعله قسماً آخر وان كان هو عدم الارث للزوج لافرضاً ولا رداً فى ذلك الصورة فهذا مخالف لمذاقه فكيف كان عبارته غير وافية على المرام على ان المحقق ذكر جميع مسائل الارث اجمالاً فى اول المبحث مع ان بعضه محل خلاف ووافق فذكره جميعها فى اوله اجمالاً لا يوجب الانشويشاً والغلق فى الذهن.

فعلم مما ذكرنا ان حقيقة الارث هو ما ذكرنا وان اسباب الارث هو احدى العلقين من النسب والسبب بقى الشروط والموانع اما الشروط فيأتى فى تضاعيف المبحث من الحلية فى الانساب وفى الدوام فى النكاح ونحوه ذلك واما الموانع والحواجب فيقال ان الحواجب غير المانع لان الحواجب عن ممانعة شخص على الشخص واما المانع فهو عبارة عن حدوث وصف فى الشخص الذى هو يوجب

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 لا يرثون اصلاً واخرى يقع على الزيادة عن الفرض كالاولاد فان بعضهم يحجب بوجود بعض آخر عن الزيادة مثلاً ان نحو الاخ والاخت يحجب كل واحد منهما بالنسبة الى الاخر لاعتقاده بل عن الزيادة يعنى لو لم يكن الاخ لثرت للاخت تمام الاموال واما في صورة وجوده يكون للاخت محجوبة عن الزيادة في الثلث وكذا الاخ بوجودها يكون محجوباً عن الزيادة في الثلثين وهكذا واخرى يكون الحجب عن رد الزائد عن الفرض كما في صورة كون الورثة أباً وأماً وبتأمع وجود الاخوة للميت ايضاً فان الام ح ترث السدس وكذا الاب والبنات يرث النصف فبقى من المال واحداً فيرد هو على الاب والبنات ارباعاً دون الام لان الاخوة يحجبونها عن رد الباقي من التركة اليها وهكذا :

فعلم ان الحجب على ثلاثة اقسام ولا فرق في الاقسام المذكورة بين ان يرث الحاجب ايضاً ام لا بل يحجب بعض الورثة بوجود الحاجب ولو لم يرث الحاجب نفسه ولا فرق ايضاً في الحجب بين ان يكون المال محجوب عنه بعض الورثة لوجود الحاجب له او بغيره كما يظهر ذلك من الامثلة وحاصل الفرق بين الحاجب والمانع بالتغاير الاعتباري لان الحجب عبارة عن حيلولة الشخص بين المسال وبين شخص آخر بخلافه المانع فالحجب على اقسام بانه تارة يكون في اصل الوراثة كالتبقة الثانية فانهم يكونون محجوباً عن اصل الارث بوجود الطبقة الاولى بمعنى لا يرثون الثانية بوجود احد من الاولى و اخرى في الزيادة عن المقدار كاحاد الطبقات بالنسبة الى بعضهم كالاولاد مثلاً فان بعضهم يحجب بعضاً وبالعكس لكن عن الزيادة لاعتقاده الحد المقدار فكان



هذا القسم يكون تحاجباً يعنى يحجب كل واحد منهم على الاخر وكذا العكس لان التحاجب من باب التفاعل يكون بين الاثنين و ثالثة يكون المحجب بحيث لا يرث الحاجب بنفسه على شىء من الاموال كالاخوة بالنسبة الى الام فانهم و ان لا يرثوا شيئاً من التركة و لكن يحجبون الام عن الثلث الى السدس وهكذا .

واما المانع فامور منها الكفر فلا كلام فى ان الكفر مانع عن وراثة الوارث الكافر و انما الكلام فى 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 يعنى الرد والانكار عن الحق فالكفر تارة يتعلق بالنعمة فيكون مقابله الشكر واخرى يتعلق بغير النعمة يتعلق بالتوحيد والرسالة ونحوها فتح يكون مقابله الاسلام فحقيقة الكفر وجامعه هو الادبار والرد غاية الامر يختلف متعلقه ومعلوم ان اختلاف المتعلق لا يوجب اختلاف الماهية والحقيقة فيكون المعنى الجامع للكفر باعتبار الموارد هو ما ذكرنا لانه يستعمل فى موارد فى الستر وفى آخر فى الخضوع فهكذا فاستعماله فى ذلك الموارد لا يوجب كونها معانياً حقيقياً للكفر بل المعلوم بعد تتبع الموارد والاطلاقات هو كون المعنى الحقيقي الجامع للكفر على ما ذكرنا فبمناسبة هذا المعنى الجامع يستعمل فى تلك الموارد مقابلة الاسلام يكون عبارة عن الاقبال والتوجه الى الشىء فلا كلام فى ان الكفر والاسلام عبارة عن الادبار والاقبال وانما الكلام فى ان الكفر والاسلام هل هما امران وجوديان او عدميان فنقول انهما امران وجوديان لكونهما عبارة عن الاقبال و الادبار ومعلوم ان الادبار على الشىء والانكار والرد عليه امر وجودى فكذلك الاقبال والقبول والتوجه

اموجودى فيكونان من قبيل الضدان لثالث لهما فح يقال ان الشارع جعل الكفر موضوعاً للاحكام الشرعية يعنى ان الكفر امر كللى له معنى جامع فى اللغة ثم جعل الشارع فرداً منه موضوعاً للاحكام الشرعية لان الشارع نقله من معناه اللغوى ثم وضعه بمعنى وجعله موضوعاً للاحكام كما توهم فالشارع جعل فرداً من الكفر هو الكفر مقابل الاسلام لا الكفر مقابل الشكر موضوعاً للاحكام الشرعية فان تحقق الموضوع وجوداً وعدمياً فيترتب عليه حكم الشرعى وان شك فى كفرية شخص و اسلاميته بمعنى ان هذا الشخص هل هو كافر او مسلم فلا يترتب عليه الاحكام الخاصة للاسلام ولا الاحكام الخاصة للكفر لان الموضوع لم يحرزهنسا لان اصالة عدم الاسلام لا يثبت الموضوع هنا حتى يترتب عليه احكام الكفر لكونه اصلاً مثبتاً وهو كما ترى يعنى ان الاصل ليس لاثبات الموضوع لعدم كونه دليلاً ومعلوم ان الدليل يثبت الموضوع بخلافه الاصل فان شأنه هو دفع المانع كما فى صورة الشك فى وجود الكرية وعدمها بعد حصول ملاقات الشيء الرطوبى للنجاسة فمع دفع المانع عن النجاسة وهو الكرية 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 اصلاً مثبتاً حينئذ فلا بد ان يحرز الموضوع اولاً اما بالبرهان او بالوجدان وغيره ثم يأتى حكمه فمع لوشك فى وجود المانع وعدمه فيدفع بالاصل فشان الاصل هو دفع المانع لاثبات الموضوع والا فيكون اصلاً 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 وكفرية لا يحكم عليه باحدهما ظاهراً يعنى لا باحكام الخاصة للاسلام ولا

بأحكام الكفر خاصة بل المحكوم هو الاحكام المشتركة بينهما حينئذ لان يترتب الاحكام الخاصة لاحد مما اولهما يكون بعد احراز الموضوع بالبرهان والوجدان ونحوهما و هنا ليس كذلك و ذكرنا ان الاصل لا يثبت الموضوع لكونه مثبتاً والا فيلزم بعد اكل الشخص سماً ان يحكم بموته في صورة الشك يعنى يشك في ان آكل السم هل مات ام لا فح يلزم ان يثبت الموت بالاصل ثم يقسم امواله ويتزوج زوجته و هكذا مع ان ذلك اللازم باطل بالاجماع لان القتل امر وجودى فلا يثبت وجوده في صورة الشك بالاصل لما ذكرنا بل لا بد من احرازه بالوجدان والبرهان وغير ذلك من طرق العلم وهكذا من الاشباح والنظائر التى لا يثبت وجود الموضوع فيها بالاصل لكونها امراً وجودياً فلمع اولاً من معنى الاسلام والكفر انهما امران وجوديان وثانياً من جعل الشارع اياه مانعاً يعنى ان الشارع جعله عن الوراثة مانعاً ومعلوم ان المانع لا بد ان يكون امراً وجودياً لان المعدوم لا يعقل ان يكون مؤثراً فكما لا بد ان يكون الاسباب والشروط امراً وجودياً فكذا المانع والقول بان عدم الشرط مانع او عدم المانع شرط كما في بعض العبارات فذلك تعبيرات لان مراده ذلك في الواقع كما لا يخفى .

والحاصل ان الاسلام والكفر امران وجوديان لاجل تصور معناهما ولاجل جعل الشارع الكفر مانعاً عن الوراثة والارث ومعلوم ان المانع لا بد ان يكون امراً وجودياً فالكفر والاسلام امر وجودى لان الكفر عبارة عن عدم الاسلام فقط بل هو عبارة عن عدمه لكن مع امر زايد وهو الرد والادبار وكذا الاسلام عبارة عن عدم الكفر مع امر زايد وهو الالتزام والاقبال فيكونان امران وجوديان نظير العمى والبصر فان العمى ليس عبارة عن مجرد عدم البصر بل العمى عبارة

عن حدوث حالة هي يوجب فوات النور لان عدم البصر عبارة عن عدم الحدقة ويقال له انه ليس له عين لانه اعمى فاذا كان الكفر والاسلام امرين وجوديين بدليل تصور معناه وتصور جعل الشارع الكفر مانعاً عن الارث فيتفرع على ذلك فروع منها عدم جواز التمسك باصالة عدم الاسلام في صورة مشكوكية الشخص من حيث الاسلام والكفر يعنى لا يتمسك بالاصل في صورة يشك في ان هذا الشخص هل هو مسلم او كافر لان الاصل لاجل دفع المانع المحتمل كالشك في كرية الماء الملقى للنجس فح يدفع الكرية باصالة عدم المانع لا لاثبات امر غير ثابت والا فيكون اصلاً مثبتاً وما سمعته من ان الاصل المثبت ليس بصحيح وحجة هو ذا لان الاثبات في شأن الدليل لا الاصل لان الاصل قبال الدليل فلواثبت الاصل ايضاً وجود امر مشكوك فيلزم كونه دليلاً مع انه غلط لما ذكرناه من ان الاصل مقابل الدليل فكيف يكون من جملة الدليل فكيف كان ان الاصل لا يمكن ان يثبت امراً غير ثابت لانه يثبت ولكن لم يترتب عليه الاحكام كما توهم بل الصغرى ممنوعة يعنى لا يمكن له الاثبات بل المثبت هو الدليل واما الاصل فشغله دفع المانع المحتمل المشكوك واثبات الامر الوجودى لا يمكن بالاصل مثلاً كما ذكر في محله لان الاثبات في شأن الدليل لا الاصل فاما الاصل فعمله دفع المانع مع ان الاصل مقابل الدليل فكيف يكون دليلاً فاثبات الامر الوجودى لا يمكن بالاصل مثلاً ان السيف اصاب رجلاً ثم يشك هل قتل ام لا فح لا يمكن لنا اثبات القتل الذى هو امر وجودى بالاصل فكذا مانحن فيه فان الكفر لا يثبت باصالة عدم الاسلام حتى يحكم بكفر الشخص المشكوك فيه بل لا يحكم لا بالكفر ولا بالاسلام فلا يترتب عليه الاحكام الخاصة للاسلام ولا احكام الخاصة للكفر بل يترتب الاحكام المشتركة ان كانت .

ومنها ان موضوع الكفر والاسلام هو الالتفات فيخرج الغافل لهذا الموضوع لانه واسطة بين الكافر والاسلام فالملتفت الذي هو محل كلامنا اما ان يكون ملتزماً فهو المسلم واما ان يكون منكراً فهو الكافر واما الواسطة فلم يكن هنا لان الكفر والاسلام امران وجوديان يعنى ضدان لاثالث لهما فحلم يتحقق الواسطة في الملتفت ولكن الغافل خارج عن محل كلامنا موضوعاً.

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

والحاصل ان الاسلام والكفر لكونهما امراً وجوديا كما مر يتفرع عليهما فروع منها عدم جواز التمسك بالاصل في اثبات الكفر لان الاصل ليس من شأنه افادة العلم حتى يثبت امراً مشكوكاً اى يكون واسطة في الاثبات بل الواسطة في الاثبات هو الدليل وما تعارف في السنة الطلاب من ان الاصل دليل حيث لا دليل تسامح ومحمول على المرجعية في 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 بوجوده اورده و انكاره عليه فان التزم فيكون مسلماً والا كافر فيخرج الغافل المحض لاجل عدم تحقق الاسلام والكفر في مادته لان الاسلام والكفر فرع الالتفات فيكون الغافل واسطة يعنى لا كافرأ 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 لا يترتب عليه لاحكام الخاصة للاسلام ولا احكام الخاصة للكفر لان الاحكام الخاصة لهما يترتب فيما يتحقق وجودهما وهنا ليس كذلك 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 هي هي 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 نظيراً ولادصغار الكفار فكما انهم محترمون من حيث النفس يعنى نفسهم محفوظ عن التلف من حيث وجود المقتضى وفقدان المانع الذى هو الكفر الاصلى لا الكفر التبعي والافهم كافرون تبعاً لآبائهم وامهاتهم وكذا الغافل بل اولى لعدم الكفر التبعي فيه نعم يحكم بكفر الشخص واسلامه اذا كان في بلد الكفر او بلد الاسلام يعنى ان الغافل ايضاً اذا كان في بلد الكفر

يحكم بكفره تبعاً أو يحكمه باسلامه تبعاً في صورة كونه بلد الاسلام لكن مع الجهل بحاله وقولنا ان الغافل واسطة بين الكافر والمسلم فلا يترتب عليه احكام الخاصة لهما محمول بكونه في صحراء او جزيرة لافي كونه في بلد كما مر حكمه .  
ومنها كون الشاك في التزام وجود الصانع وعدمه كافراً لتحقيق المعنى الكفر الذي هو الرد فيه لان شكه وتوقفه منشأ الرد كما لا يخفى .

ومنها عدم كفاية التصديق الصوري في تحقق الاسلام بل لابد في تحققه من عقد القلب والالتزام لان التصديق الصوري بدون الالتزام في القلب وان يكفي في حصول الاسلام ظاهراً وترتب احكامه من حفظ النفس والمال وتزوج المسلمة وغير ذلك الا انه كافر واقعاً لاجل عدم الالتزام وعقد القلب بل ذلك اشد الكفر لان التصديق الصوري بدون الالتزام في القلب يكون مرجعه الى الاستهزاء كما اشير اليه في قوله تعالى **واذ اخلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن** فكان المعترف باللسان بدون عقد القلب مستهزء زيادة عن الجحد والانكار و اشد كفرأ من الذي ينكر الصانع بدوآ و ظاهراً و قلباً ولذا يقال للمعترف ظاهراً بدون عقد القلب منافقاً فكيف كان لابد في تحقق الاسلام واقعاً وفي نفسه من الالتزام وعقد القلب والتصديق فلا يكفي التصديق الصوري في تحققه واقعاً لظاهراً كما قلنا ان في الظاهر يترتب عليه حكم الاسلام الا ان يعلم بان تصديقه صوري بدون الالتزام فح لا يترتب الاحكام ظاهراً ايضاً ثم بقى الكلام في ان المراد من عقد القلب والالتزام هل هو الاعتقاد والتصديق المقابل للتصور او غيره فنقول ان الالتزام وعقد القلب غير التصديق والاعتقاد الذي هو مقابل التصور لان عقد القلب والالتزام عبارة عن القبول مثلاً ان الشخص يدعى السلطنة له ويلتزم شخص آخر على سلطنته يعني يقبلها ويذهب تحت يده

و سلطانيته وبخلافه التصديق والاعتقاد فانه عبارة عن العلم والانكشاف فالعقد القلبي والالتزام بعد كونه غير العلم و التصديق يكون مع التصديق و غيره اى من الشك والظن والجهل بل يكون مع الاعتقاد بخلاف المعلوم ايضاً مثلاً ان - الشخص يعلم حرمة الخمر ومع ذلك يلتزمها ايضاً فهو الموافقة القطعية او يعلم حرمة الخمر ويتركها ولكن مع ذلك العلم والاعتقاد لا يلتزمها و يقبلها فذلك هو المخالفة الالتزامية او يعلم الحرمة و يعتقد بها ويتركها عملاً ولكن مع ذلك يلتزم على خلافها اى لاباحته فالمخالفة الالتزامية قد يجتمع مع التصديق كما فى ازمة 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 بشيء بدون الاعتقاد على الملتمزم به بل مع الاعتقاد على خلافه و قد يجتمع مع التصديق بالخلاف كأن التزم شخص على حرمة شيء مع علمه بعدم حرمة بعبارة اخرى ان الالتزام غير التصديق والاعتقاد و لذا قد يجتمع المخالفة الالتزامية مع التصديق بشيء الذى هو ملتزم به لو كان الالتزام مثلاً ان زيدا يعلم حرمة القمار ولكن مع ذلك لم يلتزم عليها بان يقبلها فهذه المخالفة الالتزامية مع العلم هنا وقد يجتمع مع العلم بالخلاف كأن يعلم الشخص ان زيدا مثلاً ليس له حق السلطنة و مع علمه بذلك يلتزم على انه سلطان و يجعله رعيته فح حصل المخالفة الالتزامية مع العلم بخلاف الملتمزم به فاذا عرفت يعنى ان الالتزام غير العلم و لكن يجتمع معه ايضاً كما قال بذلك 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 شيء فكيف يمكن له ان



يعتقد على خلافها ايضاً اولا يعتقد اصلاً مع ان المفروض هو علمه و اعتقاده عليها فان المخالفة يحصل فيما لو خالف الشخص علمه يعنى ان يعتقد على خلاف معلومه اولا يعتقد على معلومه وهو محال .

ثم اعترض بذلك على الشيخ ره بان كلامه بديهى البطلان على التقريب المذكور آنفاً فى نقل توهمه علة عدم الورد ما ذكرنا من ان التزام غير العلم والتصديق فمراد الشيخ ره هو ما ذكرنا ايضاً فح تعلم ان المعترض لم يفهم كلامه ره حتى يعترض عليه مع ان الاعتراض فرع الفهم كما لا يخفى فح يكون مانحن فيه ايضاً كذلك 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 النبیین صلى الله عليه وآله رسول وله حق السلطنة لا يلتزمون بذلك او يلتزمون بخلافة شخص منكر مع اعتقادهم و تصديقهم بعدمها له وليس هو الحق بها فهكذا فافتراق الالتزام عن التصديق والاعتقاد وكونه مغايراً عليه ظهر مما مر فعلى اى وجه كان لابد فى تحقق الاسلام من عقد القلب والالتزام ولو مع عدم التصديق اللسانى يعنى ان الاسلام يتحقق بمجرد العقد القلبي واقعاً و فى نفسه و يثمر فى الاخرة بلا اشكال وان لم يكن التصديق ظاهراً غاية الامر ان احكام الاسلام لا يترتب عليه ظاهراً فاذا تحقق العقد القلبي فى الشخص فيتحقق ايمانه وكونه مؤمناً لان الايمان عبارة عن العقد القلبي فى الايات كما يظهر من التعبيرات بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله وغير ذلك من الايات التى عبر فيها بالايمان فتأمل .

والحاصل ان المعترف فى تحقق الاسلام و تقومه هو الالتزام وعقد القلب لا التصديق 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 مثلاً مع علمه بانه ليس باحق للمولوية ويقال لذلك مخالفة الالتزام و مجردالالتزام 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 الاخيرة بالاسلام عبارة عن مجرد الالتزام بدون لزوم التصديق فى تحققه كما يتحقق ذلك فى بعض الفروع كالغرام الشخص فى المشتبهة بالحرام بالاباحة و غير ذلك من الفروع و هنا يظهر ستر اخذ التوحيد من جملة اصول السدين كما قيل ان اصول السدين 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 لا يمكن الالتزام به ان يجتمع مع الشرك و يدل ايضاً على ان الاسلام عبارة عن الالتزام بالتصديق المقابل للتصور والظن والشك لان التصديق للتوحيد يجتمع مع الوحدة والشركة كان يعلم الشخص اثنى صانع و يصدق عليهما بخلافه الالتزام فانه معناً لا يتحقق 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 فع 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 كذلك بل مجرد انكار فكيف كان ان الالتزام الذى هو حقيقة الاسلام لا يتحقق الا بالتوحيد لان الالتزام بمولوية الشخص لابد من تفرد و تمحضه فى مولويته فلولم يتمحض فى المسؤولية بان يلتزم الشخص على اثنين فيلزم الرد والادبار

بالنسبة الى كل واحد منهما كما ذكرنا في المتن فلا بد للملتزم ان يمحض المولى ويفترده في المولوية حتى يتحقق التزامه والافلا كما عرفت ولذا جعل التوحيد اول اصول الدين و مما ذكرنا ظهر عدم الوجه والمعنى لمن تردد في صحة صلوة الاجارة و توهم ان الاستيجار للصلوة ونحوها كالرياء مثلاً لان اتيان الاعمال الاستجارية لاجل اخذ الفلوس لا القربة وليس كذلك كما توهم المتردد لان المعلوم هو الفرق بين الريا و بين الاجارة فان العبادة مط لا بد ان يقع عن قربة والله فح لا يصح العبادة الريائية لان الرياء عبارة عن توجه العمل الى الله مع شخص آخر لاعتن توجه العمل على الله فقط ولكن بداع و محرك آخر كما في الاستيجار فكم فرق بين ان يكون توجه العمل اليهما معاً و بين ان يكون التوجه الى الله فقط ولكن لاجل داع و محرك هو اخذ الفلوس او الخوف من عقابه تعالى او طلب الثواب منه تعالى فالاستيجار من قبيل الداعي و لكن العمل لله تعالى كما لا يخفى على المتأمل الصادق .

والمحصل ان الاسلام عبارة عن الالتزام دون الاعتقاد ولذا يتفرع على ذلك عدم التوحيد من اصول الدين و جعلهم اياه اوله لانه لو كان معنى الاسلام هو الاعتقاد لما كان معناً لعدم التوحيد من قوام الدين لان العلم والاعتقاد يجتمع مع الشركة لاجل انه لا حرج ان يعتقد الانسان على شخصين فلا بد من كون الاسلام امراً يتحد مع التوحيد و من المعلوم انه الالتزام فقط فهو الذي يجتمع مع التوحيد لعدم امكان اجتماع الاشتراك مع الالتزام ولذا يكون المشرك كافراً بالاجماع لان الاقبال والالتزام على احدهما دون الاخر يستلزم الادبار على الاخر و من المعلوم ان الادبار هو الكفر والادبار على الاخر يستلزم الاقبال على الاخر فالتوحيد هو الاقبال والالتزام الممحض بان يكون الصانع شخصاً واحداً و في المشترك لا يتم امر الاسلام و من المعلوم عدم الثمرة للاسلام الناقص

بل يمكن ان يقال عدم الاسلام فى المشرك اصلاً لان الاسلام هو الممحص فى الاقبال والالتزام ومن الواضحات انه مفقود فى المشرك ويتفرع على ذلك ما فى الفروع من بطلان عبادة المرأى وصحة عمل الاجير النائب للصلاة على الغير فلا وجه للقول بان عمل الاجير باطل لعدم تحقق القرية فيه لكون عمله للدرهم والدنانير لان وجه بطلان عمل المرأى واضح لان حقيقة العبادة وهو التخصع وجعله تعالى ممحصاً للمعبودية ومن المعلوم ان فى مقام العمل الربائى ليس وجه العمل على المعبود بالحق ومنحصراً عليه لان وجه العمل فى مقام الرياء على نحوين و شخصين ولذا كان مشركاً وعمله باطلاً بخلاف صلوة الاجارة فان وجه العمل فيها على المعبود بالحق وان كان الداعى هو الدرهم كما قد يكون الداعى هو الخوف عن الله ومن عذابه وعقابه من النار وقد يكون لطمع الجنة وقد يكون الاهمية كما فى كلمات مولانا امير المؤمنين عليه السلام والفرق بين كون الداعى امرأً ولكن كان وجه العمل للمعبود فقط وبين كون وجه العمل لشخصين واضح وعمل النائب لصلوة الاجارة من قبيل الاول والثانى وعمل المرأى من قبيل الثانى فتأمل جداً ومحصل الكلام ان قوام الاسلام و حقيقته ليس الا بالتوحيد الذى هو ملازم لمعنى الاسلام ولا دخل فيه للاعتقاد والتصديق بل هما معتبران فى تحقق الايمان .

فى الوراثة لابد من التوحيد فالمشرك المنكر لا يرثان واما المنكر فواضح ومنهم القائلون على البخت والاتفاق والطبيعى والدهرى ومبنى مذهبهم على توهمهم الفساد بان اجزاء الارضية يتصاعد من الارض الى الهواء ثم تكون وتخلق الموجودات بالتصادم والمشرك على قسمين احدهما الجلى والاخر الخفى فالاول القائلون رباً سوا الله كاليزدان والاهرن فهم القائلون على ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن والثانى هم القائلون على وحدة

الوجود واساس ذلك من الصوفية وجميع مذاهب الاخر من الشيخية والبايية ونحوهم قد تبعوا على الصوفية اعلم ان الصوفية قد ذهبوا الى ان الوجود واحد وحكموا على بطلان قول من قال بتعدد 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 قد تجلى وظهر فى ذلك الوجودات ومرجع كلامهم الى التقيّد والاطلاق اى الوجود الواحد المطلق يكون مقيداً فى ذلك العالم وبعبارة اخرى ان هذه الوجودات المكتنفة بالاعدام والحدود هو الوجود المطلق الواحد ومذهب حلولى ايضاً عبارة عن ذلك فهم المشركون ولكن المشرك منهم يحتاج الى تأمل وملاحظة اساسهم .

ومنهم العابدون على الاصنام فانهم استدلوا بان فى مقام العبادة التى هى عبارة عن التخصع لابد ان يكون الانسان متوجهاً الى شىء وشخص معين والصانع لاجل انه ليس كذلك لا يمكن العبادة عليه فلا بد 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 بذلك قول القائل من اليهود والنصارى يقولون ان عزيز ابن الله او المسيح ابن الله فغرضهم من نسبة الابن الى الله ليس بعنوان التولد لان العاقل لا يعتقد بذلك ومع ذلك ان اليهود والنصارى لا يقولون بجسميته تعالى حتى يمكن فى حقه التولد و التناسل بل اغراضهم الفاسدة منه هو القول بان مراتب الوجود مختلفة بالشدة والضعف والكمال والنقصان فلاجل اتمية

مظهر المسيح او العزيز 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 و شطراً من وجوده اطلق عليه الابن والشيخية والبايية والكبر في فارسى 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 والمجالى بمعنى ان هذا الوجود قد تجلى و ظهر فيها فى مرتبة النزول وفى التحليل يرجع الى امرين احدهما الوجود المطلق الغير المحدود المعين والاخر الوجود المقيّد والمحدودهم الوجودات المحدودة بالعوارض والمشخصات والتعدد فى الوجود الخارجى انما نشاء من التشخيصات والقيودات واحاطة الاعدام فاذا ارتفعت هذه التشخيصات والقيودات فبقى الوجود الواحد الغير المحدود .

والعجب ان القائلين بهذا حكموا على كفر من لم يذهب و لم يعتقد بذلك وقد علم مما ذكرنا ان القائلين بهذا مشرك لبطلان وحدة الوجود عندنا لما ذكرنا من كون مرجعه الى الشرك من جهة القول على تجلى و ظهور الوجود المطلق فى هذه الموجودات الخارجية فيلزم ان تكون الموجودات شريكاً معه تعالى و اختراع و ابداع هذه المذاهب الخرافاتية من الصوفية و مذاهب الشيخية والبايية مبنية على هذا المذاهب .

و انما الفرق بينهم فى مقام العبادة و بعبارة واضحة بانهم استدلوا بانه لا يمكن العبادة على الوجود المطلق الغير المحدود لاجل ان العبادة غاية هي التخضع ومن المعلوم انه من الامور الاضافية فلا بد من كونها على المحدود المعين وبعد ذلك افترقوا بان ذهب بعضهم كالصوفية الى السريان بمعنى انه تصح العبادة لكل شىء موجود فى الخارج و ذهب بعضهم الى عدم جواز ذلك

كالشيخية وقالوا انه لا بد في مقام العبادة من عبادة مظهر الناقص على مظهر الكامل الا تم وهم الانبياء وعلى بن ابي طالب عليهم السلام و بعبارة الاوضح انه لا بد ان تكون العبادة على المظهر الا تم لاعلى كل شيء موجود فى الخارج و لذا قال بعضهم فى اياك نعبد يا على نعبد و قصد فى الضمير على بن ابي طالب ولا يجوزون العبادة على غيره من ساير الائمة و ذهب بعضهم الى الاركان الاربعة و بعضهم الى الاغانيم الثلاثة كالمسيحية واليهودية وقالوا ان العزيز والمسيح ابناء الله .

و غرضهم ليس من اطلاق الابن ابن التولى والتكونى لانه من المعلوم انهما متولدأ عن شخص معين بل غرضهم من ذلك بيان اتحاد الوجود وكون وجودهما شطراً من وجوده فاطلاق الابن لاجل كونهما مظهر الانم و قد ذكرنا سابقاً ان اطلاق النسب فى مورد التولد لاجل الاتحاد والشطرية وذهب بعضهم الى ان فى مقام العبادة ليست العبادة منحصرة على الانبياء و على بن ابي طالب بل لا بد فى كل زمان من مظهر تام حتى وهو فى زمان السلف الانبياء والاوصياء فى زماننا هذا هو الشخص المعهود المسمى بسيد على محمد فى هذا الزمان هو المظهر التام و لذا اطلقوا عليه الاله والامام و لذا يخاطب فى مقام التخاطب عبدى وامتى .

ومحصل الكلام ان قوام الاسلام وتحققه بالالتزام على وجود الصانع مع التوحيد فوراثه المسلم عن المسلم منوط عليهما فمن انكر وجود الصانع كالفاتلين على البخت والاتفاق والطبيعى القائل على ان المؤثر فى العالم حقايق الاشياء لكونها من الامور القديمة و الدهرية القائل ان الكواكب و الافلاك والعناصر قديمة فالمؤثر فى العالم العلوى هو الكواكب و الافلاك و فى العالم السفلى هو العناصر فاعتقاد الطبيعى والدهرى لو كان ما ذكر فلاشكال فى كفرهم لكونهم منكرين بوجود الصانع ولو كان غرضهم غير ذلك بان قالوا و اعتقدوا

على ان المؤثر هو الواجب تعالى و انما ذلك الاشياء من قبيل الاسباب ليس  
 الخلاف ح بيننا وبينهم ومن المعلوم انهم لا يقولون بذلك بل مذهبهم هو الاول  
 فالطبيعى و غيرهم من فرق الكفار لا تراثون عن المسلم لان الكفر مانع عن الارث  
 فهذه الطوائف كلهم كافر لاجل انكار الصانع و الكافر لا يرث و المشرك كذلك  
 لا يكون وارثاً عن المسلم فهما على قسمين احدهما الشرك الجلتى الظاهر وهو  
 واضح كان التزم على تعدد الوجود فهو كافر لاجل عدم التوحيد الذى هو قوام  
 الاسلام والاخر الخفى الذى يحتاج فهم الشرك على التأمل وهم القائلون على  
 وحدة الوجود و منهم الصوفية و الشيخية و الذهبية والبايى اعلم ان الصوفية  
 ذهبوا الى بطلان القول بتعدد الوجود بل حكموا على كفر القائلين به و ذهبوا الى  
 ان الوجود واحد بعنوان السريان بمعنى ان الموجودات 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 لانه هو الذى يكون تحديده و تعيينه بهذه العوارض  
 المشخصية .

فمرجع هذا القول فى التحليل الى امرين احدهما وجود المطلق والاخر  
 القيودات فذهبوا الى ان فى مقام العبادة تصح العبادة لكل من الوجودات واستدلوا  
 بما ذكرنا من ان العبادة من الامور الاضافية فلا بد له من طرف معين ومن المعلوم  
 ان الوجود المطلق لعدم تحديده لا تصح العبادة عليه فلا بد فى مقام العبادة عن الوجود  
 المطلق الذى تعين فى ضمن هذه القيودات ولذا عبدوا على الاصنام فجعل الاخبار  
 بل كله والايات فى رد و ذم هذا المشرك كما فى خصوص مشرك مكة يعبدون  
 على الاصنام ووجه ذلك هو هذا الوهم الواهى والاستدلال الباطل و من المعلوم  
 ان مشركى مكة لا يقولون على تعدد الوجود و بعبارة اخرى انهم ليسوا



من القسم الاول للمشرك وذهب الثانى وهو الشيخية انه لا معنى للقول بسريان الوجود على جميع المخلوق فى بدو الامر لعدم قابليته وصلاحيه به بل لا بد فى مرحلة الاولى من سريان الوجود الواحد على موجود شريف ثم حصل له الكمال بطى المراحل حتى وصل الى مرتبة الالوهية ثم سرى لسائر الموجودات فحكموا على ان هذا الوجود هو منحصر لعلى بن ابي طالب والانباء عليهم السلام وذهب البايون الى ان ما ذهب اليه الشيخية من القول بالسريان على الموجود الواحد الشريف حق ولكن لا وجه لانهحصاره على وجود الانبياء والامام بل لا بد فى كل زمان من وجود مظهر تام حتى 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 الطوائف مشرك وكافر فلا يكون وارثاً عن المسلم لاجل منع الشارع الكافر من الارث وجعله مانعاً ان اكثر الايات والاحبار 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 يعدوا الاعتقاد منه فلا بد ان يعلم ان فى عدّ النبوة بعد التوحيد لاجل مدخليتها ايضاً فى تحقق الاسلام اولاً لاجل امر آخر و من الواضحات ان عدّ ذلك بعده ليس لاجل المدخلية فى تحقق الاسلام لما ذكرنا ان قوام الاسلام و تحققه منحصراً على الالتزام فقط و بالقول على وجود الصانع والتوحيد فلا دخل للالتزام على

النبوة وليس منوطاً عليه واعتبار النبوة وكذا الامامة في 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 في تحقق وقوام الاسلام دون الالتزام على النبوة فعدمه عنه واعتباره في الدين لاجل ان رده يوجب الكفر و لاجل ما ذكرنا من ان رد النبوة يوجب الكفر واعتباره في الدين لاجل ذلك لالان له دخل في قوام الاسلام حكموا على كفر جاهل المقصر و العالم على النبوة في صورة عدم الالتزام المحقق فيهما و اختلفوا في الجاهل القاصر فذهب بعضهم الى عدم كفره لاجل عدم تحقق الرد فيه ولذا ايضاً حكموا على كفر الجاهل القاصر والمقصر والعالم المنكر في خصوص الصانع و التوحيد و لم يختلفوا فيه لاجل عدم وجود ما به قوام الاسلام و هو الالتزام وليس ذلك اى الفرق بين المقصر والعالم و بين القاصر في مسألة النبوة و عدم الفرق فيهم في مسألة التوحيد الامن جهة لزوم الالتزام في خصوص الصانع والتوحيد وعدم مدخلية الالتزام على النبوة في تحقق الاسلام بل رد ذلك موجب للكفر .

و محصل الكلام انه لامدخلية في قوام الاسلام للالتزام على نبوة النبي صلى الله عليه وآله لما ذكرنا من ان الاسلام انما يتحقق بالالتزام على توحيد الصانع فقط فلاملزمة بين الالتزام على مولوية و سلطانية الصانع و بين الالتزام على سلطانية النبي صلى الله عليه وآله بل قد يجتمع معه وقد يفترق و انما الالتزام معتبر في قوام الاسلام فقط من جهة كونه رداً و موجباً للكفر فكم فرق بين الالتزام و كونه معتبراً في الاسلام و بين ما يكون رده موجباً للكفر فرد النبي صلى الله عليه وآله موجب للكفر ولكن ليس الالتزام به معتبراً في قوام الاسلام بمعنى لو لم يلتزم عليه فلم يتحقق الاسلام بل الالتزام على وجود الصانع وهكذا التوحيد معتبر في الاسلام

لماذا ذكرنا من ان الكفر والاسلام من الامور الوجودية وليس الكفر هو عدم الاسلام فقط بل بزيادة الالتزام عليه فعَدَّ 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 فلا جيل انتفاء الالتزام فيهم يتحقق الكفر بخلافه عدم الالتزام على نبوة النبي صلى الله عليه وآله .

و في هذا المقام العالم و الجاهل المقصر كافر لتحقق الرد بخلاف الجاهل القاصر الملتفت او المستنزم على وحدة الصانع لعدم الرد فيه بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وآله وقد علم مما ذكرنا ان الرد على النبي كالرد على الله فهو في حد الشرك فكما ان المشرك فيه جهتان فيه الاقبال من جهة والادبار من جهة اخرى كذلك الراد على النبي صلى الله عليه وآله فانه يكون راداً في تحقق الاسلام بل رد ذلك موجب للكفر ومدبراً من جهة و هي انه تعالى قد جعل النبي صلى الله عليه وآله خليفة و سلطاناً للناس فمن رده فقد رده تعالى من هذه الجهة و مقبل من جهة اخرى وهي الالتزام على وحدة الصانع والنبي على قسمين احدهما المرسل والاخر غير المرسل والمرسل هو الذي يكون صاحب كتاب فغير المرسل عبارة عن الداعي فقط ولا يكون ذا الكتاب والراد على كليهما كافر ولكن الفرق ثابت بين راد المرسل وغير المرسل في الاحكام فيها لتفاوت عقابهما الاخرى بالشدة والضعف للفرق الواضح بين هذين الردين ولذا لا يكون ظلماً في حقهم و بعبارة اخرى ان شدة عقاب المنكر والراد للنبي المرسل عن غير المرسل لا يستنزم الظلم و بالنسبة الى الاحكام الدنيوية منها جريان جميع احكام الكفر

من وجوب القتل و نجاسة البدن و استملاك امواله و استرقاقه في حق من رد النبي المرسل دون من راد غير المرسل فهو شريك مع الاول في وجوب القتل و نجاسة البدن دون اباحة الاموال و الاسترقاق و ليس ذلك الا من جهة تفاوت هذين المرتبتين في الشدة و الضعف فتأمل و قس على النبوة الامامة ايضاً لان حكمها كحكمها من عدم مدخلية الالتزام عليه في قوام الاسلام بل ردها في الامامة موجبة للكفر فقط .

فمن علم على امامة الامام ثم رده او كان بحكم العالم كالجاهل المقصر لكان كافراً لرده و كان في حد الشرك لما ذكرنا في مسألة النبوة و من هنا علم ان راد الفقيه مع علمه او كونه بحكم العالم انهم نواب من ورثة الانبياء و الاولياء صلوات الله عليهم كافر ولكن كان الرد من حيث الفقاهة لان الرد من هذه الحيثية رد للامام و النبي (ص) و ردهما رد على الله تعالى و هكذا رد الطلاب و اهانتهم من حيث العلم لان حيث آخر موجب للكفر لان الله تعالى جعل خليفة و ارسل نبياً و نصب اماماً و وصياً و جعل الفقهاء نائبا عنهم و عززهم و كرمهم من حيث العلم فرد صاحب العلم بالعلم الذي منشأه من الانبياء و الائمة عليهم السلام يكون مرجعه الراد على الله و هكذا رد المسلم من جهة الاسلام يوجب الكفر لان رد المسلم من حيث انه مسلم رد على الله تعالى و هكذا رد حكم من احكام الاسلام و الضروريات موجب للكفر .

فلا احكام على قسمين احدهما الضروري و الاخر النظري و النظري اذا حصل له العلم بالادلة فيكون في حكم الضروري فانكار حكم الضروري يوجب الكفر و كذلك النظري المعلوم بالادلة لكونه معلوماً ايضاً وان كان عند العالم به فانكار كليهما يوجب الكفر كمن رد الصلوة او الزكوة او احداً من ساير الاحكام و هكذا الرد في مقام العمل اي المخالفة على الاحكام فمن التزم على الله و على

النبي والائمة والاحكام كلها كأن التزم على وجوب الواجبات وحرمة المحرمات ولكن خالف في مقام العمل بان يترك الصلوة والزكوة والحج فهكذا فهو كافر حقيقة ويعبر عنه بالفاسق ايضاً كما في بعض الاخبار لتحقق معنى الكفر فيه لان الله تعالى قد اوجب العمل وحرّم المخالفة فاذا خالف احد فيكون راداً وهكذا الكلام المنهيات ولكن فرق بين الرادين بالنسبة الى العمل وبالنسبة الى الاصل اي الوجوب في الشدة والضعف بعد كون كليهما كافراً من جهة وجود التردّد وتحققه فيهما ولاجل هذا الفرق قد تغايرا من حيث الاحكام دنياً و آخرأ من عدم نجاسة بدنه وعدم جواز استرقاقه و اباحة امواله و نفسه بالنسبة الى الدنيا بخلافه من لم يلتزم على اصل الوجوب والحرمة فانه نجس واجب قتله وماله مباح للمسلمين وهكذا وهذه لتفاوت من جهة مراتب الكفر .

فالمحصل من ههنا الى هنا ان مسألة الامامة كالنبوة في عدم مدخليتها في قوام الاسلام مثلها اي النبوة لما ذكرنا من ان الاسلام انما يتحقق بالامرین احدهما الالتزام على وجود الصانع والاخر التوحيد ولا فرق في كون رد الامامة موجباً للكفر بين رد الوصى للنبي المرسل او غير المرسل فردد كليهما كافر و من المعلوم ان عقاب راد الوصى للنبي المرسل اشد من عقاب راد الوصى لغير المرسل فلا اشكال في كفر من رد الامامة لاجل كون هذا التردّد رداً على الله تعالى واما جريان جميع احكام الكفر لمنكر الامامة فيها تفصيل منها عدم الوراثة لان الاحكام كليهما ليست منوطاً على المطلق الكفر .

واعلم ان من جملة الاحكام نجاسة بدن الكافر فهذا الحكم مترتب على مطلق الكفر فمنكر الامامة كافر و نجس فالعامّة نجس واقعاً غاية الامر ان الشارع قد عفى عنهما لاختلال نظام العالم واما جواز نهب اموالهم وقتل نفوسهم وعدم ارثهم لايجرى فيهم بل اموالهم و نفوسهم محترمة ويرثون ايضاً بعضهم من بعضهم لان

هذه الاحكام كلها من احكام المقيدة بالكفر بمعنى الاخص و حدوده مضيقه لانه قال اهل الملتين لا يتوارثان ومن المعلوم ان العامة ليست من اهل ملة اخرى حتى لا يتوارثا فعدم الارث من احكام تفاوت اختلاف الملتين كعدم ارث اليهود والنصارى عن المسلم وبحكم العامة من قال بامامة على ابن ابي طالب والتزم بانه وصى بلا فصل ولكن توقف في ساير الائمة عليهم السلام كالقطعية و اسماعيلية والزيدية فهؤلاء كافر ولكن يرثون بعدم كونهم من اهل ملة اخرى واما العفو عن نجاستهم لا يفهم من الادلة الا بتنقيح المناط و حفظ النظام فى العفو عن نجاستهم وهكذا رداهل العلم والفقهاء والقرآن والامامة ورد الاسلام 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 فروع الدين واحكامه موجب للكفر سواء كان من النظريات او الضروريات والمراد من النظرى ما يحتاج فهمه الى فكر وتامل على الادلة بخلافه الضرورى وهو الذى يعلمه كل واحد من المسلمين . والحاصل ان رادو منكر الاحكام المعلومة سواء كان معلوماً بالضرورة او بالادلة كافر لان مرجع ذلك الرد راد على الله وليعلم ايضاً ان كون بعض الفروع من الضروريات لا يلحق باصول الدين بل اصول الدين الى يوم القيامة لا يغير وفروع الدين كذلك و الفرق بينهما من جهة اخرى لان كل حكم يكون موضوعه من سلسلة الافعال و الجوارح فهو من فروع الدين كالصلوة 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 ذلك فاعلم انه قد ذهب بعض الفقهاء بان انكار ما هو من ضروريات

الدين موجب للكفر ثم تفرع على ذلك بكفرونجاسة بعض الطوائف .  
 منها المجسمة فيحكم بكفرها لاجل انكارهم بالقول على جسمية تبارك  
 وتعالى ضرورياً من الدين ولا يخفى ما فيه من وجوه اما اولاً فلا وجه لتخصيص  
 الكفر على منكر الضرورى بل مطلق ما علمه من الدين كافر سواء كان منشأ العلم  
 هو الضرورة اولاً بل يكون نظرياً ولكن كان معلوماً بالدليل و اما ثانياً فلا وجه  
 لتفريع بطلان هذا القول على ما ذكر لان المجسمة لا كلام فى قولهم على التوحيد  
 واما 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 نفي الصفات فى كمال التوحيد لافى اصله حيث قال ان كمال الدين  
 نفي الصفات عنه فعلم منه ان نفي 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 او فى حد الشرك حتى يقال ان منشأ الكفر هو ذلك  
 لرجوع قول المجسمة على الشرك او على حده ضعيف لاجل استدلال القائل على  
 كفرهم بانكار الضرورى من الدين لابهذا المذكور من رجوع قوله الى الشرك  
 واما ثانياً فبان هذا القول ليس من ضروريات الدين والا كيف يكون لهذه الفرقة  
 القائلين بالجسمية واختيار ذلك مذهباً بل هو من النظريات نعم القول على الجسم  
 مستلزم لما هو من الضروريات كالحديث لان القول على الجسم مستلزم لحدوثه  
 تعالى شأنه والحال ان قدمه وهدم حدوثة من الضروريات فح لو ذهب القائلون  
 على الجسم على صحة هذه الملازمة فلا بد ان يحكموا على حدوثة تعالى فح يكون  
 منكراً للضرورى من الدين والحال ان كل من اعتقد على الصانع والترم به حتى

المجسمة التزم على قدمه فهذه الفرقة اما لا يلتزمون على الملازمة المذكورة او كانوا غافلين من هذا و من المعلوم ايضاً ان الالتزام على قدمه تعالى و مع ذلك الذهاب يقول الى كونه جسماً مع العلم انه يستلزم الحدوث لا يصدر عن العاقل اصلاً 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 ولا يخفى عدم صحة هذا التفريع بانه لا اشكال في كفرهم ونجاستهم ولكن لا لاجل ما ذكر بل لاجل الشرك لكونهم من المشركين لما ذكرنا سابقاً ان مبنى هذا المذهب هو القول على وحدة الوجود .

و منها النواصب و لا يخفى ما فيه ايضاً لان منشأ كفرهم و نجاستهم ليس من جهة كون عدم النصب والسب من ضروريات الدين حتى يلزم بسبب السب والنصب منكر ضرورياً من الدين بل كفرهم ونجاستهم لاجل رد امامة الائمة الهداة وقد ذكرنا انه هو موجب للكفر والنصب ايضاً ناشى من الرد وعدم الالتزام على امامة ائمة المعصومين عليهم السلام و قبل اظهار العداوة والسب كانوا كافرين .

و منها الخوارج ولا وجه ايضاً لتفريع ذلك على الاصل الذى ذكره لعدم منشأ كفرهم هو انكار الضرورى بل منشأه هو الرد وعدم الالتزام على امامة الائمة صلوات الله عليهم فان خروج الذى نسب عليهم متفرع على الرد الذى هو منشأ الكفر لا ما ذكره فافهم .

ومنها المجبرة اى الاشاعرة واستدل البعض على كفرهم بانكارهم ضرور الدين وهذا موقوف على العلم بمرادهم وعلى العلم بان بطلان القول بالجبر هل هو ضرورى حتى يكون القائل به كافراً ام لا فنقول ان الاختلاف وقع في



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 .

ف قيل انه تعالى مختار في افعاله لان الدليل هو البداهة بان اختلاف افعاله من ذلك الممكنات دون ذلك مع انه ممكن ايضاً وتخصيص هذا الموجود الى زمان دون زمان فلا بد ان يستند الى وصف غير ذاته تعالى والافيلزم هذا الاختلاف في ذاته فهو محال وذلك الوصف هي الارادة فمنشأ اختلاف ايجاد الموجودات بعضها من بعض وتخصيص ذلك البعض الموجود بزمان دون زمان هو الارادة التي مرجعها العلم بالصلاح الذي هو عين ذاته تعالى ثم اختلف في ان ذلك الوصف هل هو عين ساير الاوصاف او غيرها فقالت الاشاعرة بانه غيرها يعنى غير العلم ونحوه ولكن المعتزلة والامامية قال بانه عين العلم والا فيلزم تعدد القدماء او التسلسل لان الارادة وصف زائد فلا بد من كونه اما حادثاً او قديماً وعلى الاول يستلزم التسلسل كما هو واضح وعلى الثانى يلزم تعدد القدماء او التسلسل لان الارادة وصف زايد فلا بد من كونه اما حادثاً واما قديماً وعلى الاول يلزم التسلسل كما هو واضح وعلى الثانى يلزم تعدد القدماء وكلاهما باطل فلما محالة يكون مرجعه الى العلم بالصلاح فيندفع المحذور وبعده الفراغ عما ذكر اختلف في افعال العباد بعد تحقق قيام افعال الشخصية من الاكل والشرب والنوم وغير ذلك من الواجبات والمحرمات والمكروهات بنفس العباد بان يوجد تلك الافعال المذكورة في العباد هل هو الله تعالى ام لا بل الموجود هو نفس العباد يعنى ان قيام ذلك الافعال بنفس العباد فهو مسلم ومفروغ عنه بلاشبهة لانه آكل وشارب ومصلى وهكذا فانما الاختلاف في وجودها بان الموجود هو الله والعباد ليس له تأثير بل المؤثر و الموجود هو الله تبارك وتعالى وانما العبد مورد

ومحل اولاً بل المؤثر والموجد هو العباد بانفسهم .

فقال الاشاعرة بان الموجد هو الله تعالى لان الانسان في فعله لا بد من الارادة يعنى بان يريد الفعل فهذه الارادة ايضاً وصف زائد على الانسان كما لا يخفى فيتوقف على ارادة آخر فهكذا يلزم التسلسل المحال فلا بد ان ينتهى ذلك الارادة اما بالذات و هو ارادة الله تبارك وتعالى فح يكون الموجد هو تبارك وتعالى بوسايط نظير القتل بالسيف فان قتل السيف موقوف على محرك لعدم قدرته و المحرك هى اليد واليد ايضاً بعدم قدرته بنفسها محتاج الى شىء آخر وهو ارادة الانسان فكما ان السيف واليد مجبوران و محتاجان الى شىء آخر الذى هو القاتل وهو الانسان فكذا العباد مجبورون بمنزلة الالة والمورد فيكون الموجد هو الله تعالى ولكن بوسايط مثل كون القتل عن الانسان بوسايط متعددة ثم اورد عليهم بانه يلزم على ما ذكر ثم عدم تخلف المراد عن الارادة مع انه يتخلف لان الموجد اذا كان هو الله فلا بد ان لا يتخلف الارادة عن المراد فان الله اذا اراد شيئاً فيكون ذلك الشىء لامحالة كما يشاهد بذلك قوله تعالى فى الكتاب العزيز اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون مع ان التخلف واقع لان الله تعالى اراد عن 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 فلا بد ان لا يتخلف الارادة عن المراد بدليل الاية الشريفة مع ان التخلف قد وقع ومما لا يحصل 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 وعمر وهكذا فيعبر عن ذلك بالارادة التشريعية فالتخلف

الذى هو محال مخصوص بالارادة التكوينية لاجل اختلال النظام .  
 و اما الارادة التشريعية فالتخلف فيها ليس بمحال ولا بأس لاجل عدم  
 كونه فى الشخص سبباً للاختلال فالتخلف الذى وقع هو فى الشخص لالكلى  
 كما لا يخفى .

والحاصل ان المجبرة قالوا بان ارادة العباد فى افعاله مستندة الى  
 ارادة الله تبارك وتعالى والافيلزم التسلسل لان الارادة امر حادث فهو ايضاً يحتاج  
 الى ارادة آخر وهكذا يتسلسل الا ان يستند الى ما بالذات وهو ارادة الله فح  
 ينتهى الى ارادة الله التى هى عين الذات فلم يلزم التسلسل الباطل فبناءً عليها  
 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  
 موجدتها ومؤثرها هو الله تبارك وتعالى فالمجبرة قالوا بان موجدتها اى افعال  
 العباد هو الله لا العباد بانفسهم بدليل القول بانه لا مؤثر فى الوجود الا هو .

وبدليل لزوم التسلسل لو كان الموجد هو العبد كما مر ثم اعترض عليهم  
 بانه يلزم على ما ذكره ثبوت تخلف الارادة عن المراد لان الله اراد عن عباده  
 ايماناً وطاعة وقد كفر بعضهم وعصى مع ان التخلف بين ارادة الله ومراده محال  
 وليس بجائز بدليل الاية الشريفة السابقة الذكر و اجاب بعضهم الذى هو القائل  
 ان ارادة الله ليس وصف زائد بل مرجعها الى العلم بالصلاح و انا وان نقول  
 بالجبر فنكون من جملة المجبرة التى هم القائلون بغيرية الارادة عن ساير الاوصاف  
 ولكننا نقول بان الارادة عين العلم بالصلاح و بان ارادة الله على قسمين تكوينية  
 وتشريعية 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 فبناءً على الاجتماع لاشبهة

فى عدم التخلف بين الارادة والمراد واما على الافتراق فالتخلف ليس فى الارادة التكوينية بل هى ثابت لان التخلف فيها محال و ليس بجائز و اما فى التشريعية فصحيح و جائز ان يقع التخلف بين الارادة و المراد و التخلف الذى يترأى فيها لافى التكوينية فحاصل الجواب ان العلم على نحوين نحو يتعلق بالكليات الذى هو علم خفى ثابت له تعالى بحيث لا يتغير ولا يتبدل ولا يتجدد فذاك العلم هو العلم الذى عين ذاته تعالى و مخصوص له و يعبر بالقضاء و اخرى يتعلق بالافعال الجزئية الصادرة عن الالواح و صدور الملائكة و نفوس الافلاك فهذا العلم يقبل التغير و التجدد و التبدل و هو الذى يعبر عنه بالقدر فالتخلف يكون فى النحو الاخير من العلم لاجل كونه قابلاً للتغير و التجدد .

و اما النحو الاول من العلم الذى هو واجب الثبوت لذاته تعالى و عين ذاته فلا يمكن تخلف الارادة عن المراد فيه لاجل عدم تطرق التغير و الاختلاف فى ذاته تعالى ثم اعترض عليهم ايضاً بانه يلزم على ما ذكره كون التكليف بغير المقدور لان فعل العبد اذا كان مستنداً الى ارادة الله تعالى كما ذكر المجبرة فيكون العبد حينئذ مجبوراً و فعله غير مقدور و غير صادر عن اختياره و معلوم ان التكليف لا يصح الا بالمقدور و بما يكون باختيار المكلف كما لا يخفى و اوجب ايضاً بان التكليف با مراضطرارى تكون مقدماته اموراً اختيارياً يصح هذا الاشكال فيه كما فيما نحن فيه فان ارادة العبد وان كان امراً قهرياً و غير منوط باختياره ولكن القاصد اذا قصد اتيان الفعل فلا بد اولا ان يتصور تفرغه حتى يكون له الشوق و الميل اليه ثم عزم اليه فبعد العزم العزم فاذا كان جازماً فلا يمكن له الاعراض عن اتيانه فح ان المقدمات المذكورة من التصور و الشوق و العزم امور اختيارية للعبد فانه يمكن له حين التصور و العزم ان يأتى الفعل او يتركه و لكن بعد العزم لا يمكن له الترك لكونه امراً قهرياً فح لا يمتنع التكليف بغير المقدور الحاصل

عن مقدمات اختيارية لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار كما ذكر في محله من ان غير المقذور بواسطة المقذور مقدور بلا اشكال فيكون الاوامر والنواهي متعلقة بعمل العبد الذي هو امر قهري وغير اختياري ولكن بواسطة كون مقدماته من التصور والشوق اموراً اختيارية ومنوطاً باختيار العبد وهواه و على هذا يصح التكليف على العبد فيندفع الاعتراض كما لا يخفى فتأمل .

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

واجيب بان له تعالى ارادتين تكوينية و تشريعية فالاول عبارة عن فعل نفسه تعالى كان يخلق شيئاً ويوجده والثاني عبارة عن فعل غيره تعالى مثل امره تعالى على المكلف باتيان الصلوة والصوم ونحوهما فان الله تعالى ارادتين كما له امرين تكويني وتشريعي والاول ايجاده تعالى شيئاً من الاشياء والثاني امره المكلف باتيان الفعل المأمور به وايجاده فح وقوع التخلف في الارادة التكوينية محال وغير ممكن واما في التشريعية وقوع التخلف صحيح وجايز لا غبار عليه لانهما قديجتماعان كما في مؤمن المطيع فلا كلام فيه فقد يفترقان كما في صورة الكفر فلان الارادة التكوينية فيها موجود وواقع ولكن الارادة التشريعية تخلفت فيكون الارادة التكوينية مقدمة على التشريعية في صورة الافتراق فيكون الارادة على قسمين نظير العلم بناء على قول بعض المجبرة من انها غير العلم واما بناء على قول الامامية قول بعض المجبرة هي عين العلم فح يكون حاصل الجواب

ان العلم على قسمين علم ازلى هو ذاته و قيامه بها لازم واجب وهو علمه تعالى  
بصلاح النظام العالم والنوع والقسم الثانى هو العلم بصلاح افعال الافراد  
والاشخاص فالعلم الازلى الذى هو عين ذاته تعالى لا يتخلف معلومه عنه و اما  
العلم بصلاح افعال الاشخاص الذين قيامه بالالواح و صدور الملائكة ومعلومه  
يتخلف عنه يعنى ان معلوم العلم الازلى لا يمكن له التخلف عنه و اما معلوم القسم  
الثانى فيجوز تخلفه عنه ثم اعترض ايضاً بانه يلزم على قول المجبرة كون التكليف  
بغير المقذور مع ان القدرة شرط للتكليف .

واجيب بان نفس فعل العبد وان كان امراً قهرياً لاجل مسبقيته بالارادة  
التي هي 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 العزم له الاختيار ان شاء فسح العزم  
وان شاء جزم كما يشاهد احياناً فسح العزم من العازم على اتيان الفعل فنحن  
نقول الفعل الاختيارى بما يكون مسبقاً على المقدمات الاختيارية و هنا ايضاً  
كذلك فاصل مضمون هذا الجواب من الغزالي ولكن اقتبس عنه من جاء بعده .  
و بالجملة ان الفعل من العبد و ان صدر عن غير اختيار و لكن يكون  
مسبقاً بمقدمات اختيارية فباعتبار ذلك يكون الفعل متعلق التكليف الشرعية  
وليس به بأس ثم اعترض عليهم ايضاً بان حاصل قول المجبرة هو كون موجد  
الافعال ومؤثرها هو الله تعالى ولو بوسايط عديدة لالعباد بانفسهم بل العباد  
مجبورون في فعلهم فح كيف يترتب الثواب والعقاب على فعلهم مع انه يوجد من

ارادة الله فلا معنى لان يفعل الله تبارك وتعالى عصيانياً 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 شقيماً 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 فبقي 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 يعنى به لانه تعالى حكيم عليم يعنى كانه لا يكون الثواب والعقاب مترتباً على فعل العبد حتى يعترض بانه فعل الله وهو موجوده لا للعبد بل يترتباً 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 اثني دليل الاول هو ما ذكر من صدر عنوان قولهم الى هنا وثانيهما هو قولهم ان لا مؤثر في الوجود الا الله تبارك وتعالى كما سيأتى .

والحاصل ان محصل قول المجبرة هو ان العباد في افعاله مجبور و مضطر لان الله تبارك وتعالى اوجد الارادة والاختيار في العبد ثم يصدر بسببها عنه الافعال فصدور الافعال عن العبد بواسطة ارادته التي يوجد بها الله تبارك وتعالى فيه فيكون الافعال افعالاً قهرية لا لاجل استنادها الى الامر الاضطراري الذي هو ارادة العبد لان المفروض ايجادها من الله تعالى فقالوا المجبرة يكون العباد مجبوراً في افعاله ولذا ابتلوا على ايراده واسئلة عديدة .

منها لزوم تخلف الارادة عن المراد في مقام الكفر والعصيان و منشأ ذلك الاعتراض عبارة من ان ارادة الله هل يتعلق بمالم يكن اولاً بل يتعلق بما كان فيه كلام والاشعري الاولى قال بان تعلقها لا يكون الا بما كان كله لا بما لم يكن ايضاً مثلاً ان العاصي عصى ولم يطع فارادته تعلق بالعصيان الذي هو كان و اما الاطاعة التي لم يكن ولم يتعلق عليها والافيلزم المغلوبية لارادة الله تعالى فان الله ح يريد الاطاعة والعبد يريد المعصية فاذا وقع العصيان فيغلب ارادته على ارادة الله فلا بد من القول بعدم تعلق ارادة الله على مالم يكن بل بما كان .

واجاب المعتزلة عن هذا القول بان المغلوبية يلزم لتعلق ارادة الله بما لم يكن بقول مطلق وليس كذلك بل يتعلق به في صورة رغبة العبد و ارادته عليه فبناءً عليه لم يلزم المغلوبية لاجل عدم ارادة العبد ورغبته على مالم يكن و الا كان 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 الاشعري قالوا بتعلق ارادة الله تعالى على مالم يكن ايضاً ولذا يرد عليهم الايرادات .

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

فاجابوا بان ارادة الله على قسمين ازلية تكوينية وغير ازلية تشريعية نظير امره تعالى وعلمه يعني كما ان امره وعلمه تعالى على قسمين امر تكويني وامر تشريعي علم ازلي وغير ازلي وكذا الارادة بل يقال ان الارادة عين العلم لرجوعها اليه فاذا عرفت ذلك فيقال فان التخلف محال في الارادة التكوينية التي هي



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 التكليف على غير المقدور لان الافعال على قولهم امور  
قهرية تصدر عن العباد بغير الاختيار كما مر فكيف يكون ذلك الافعال متعلق  
التكليف الشرعية مع ان القدرة شرط التكليف فالمفروض انتفائه .  
فاجابوا ايضاً باننا نقول الفعل الاختياري الذي يكون مسبوقاً على المقدمات  
الاختيارية و هنا كذلك لان الفعل الصادر عن العبد وان كان قهرياً لاجل صدوره  
عن الارادة التي هي 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 الذي يعبر عنه  
بالارادة فبعد الجزم يقع الفعل لامحالة ولا يمكن للفاعل الاعراض عنه حين الجزم  
كما كان له الاختيار قبل الجزم في فعله وتركه ومعلوم ان بعض ذلك المقدمات  
اختياري فباعتبار ذلك يكون فعل العبد موارد للتكليف الالهية بدون الريب  
والتأمل .

و منها ترتب الثواب والعقاب يعني ان الثواب والعقاب كيف يترتباً  
على فعل العبد مع انه مجبور فيه لان موجدته و مؤثره هو الله تعالى فلا معنى لان  
يكون صدور الفعل ووجوده من الله تعالى ومع ذلك يكون العبد معاقباً او مثاباً  
فاجابوا بان العقاب والثواب من آثار العمل اي المعصية والطاعة فهما ايضاً  
من آثار الشقاوة والسعادة الحاصلتين في ذات العبد من جهة الخلقة يعني ان الله  
خلق العبد شقياً وسعيداً كما يشعر بذلك الحديث الشريف الشقى شقى في بطن امه  
والسعيد سعيد في بطن امه فاذا كان ذات العبد شقياً او سعيداً 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 هذا الرجل شقيماً او سعيداً فـح يندفع الاعتراض فيصح ترتب الثواب والعقاب بذلك كما عرفت مع ان المنصف لا يشك في اهمال هذه المطالب التى ذكرت في عنوان الجبر .

وبالجملة دليل المجبرة عبارة عن اثنى دليل احدهما لزوم التسلسل الذى مر فيما قبل من الاسئلة والاجوبة الى هنا و هذا الدليل الاول يفيد الجبر بالواسطة كما ذكرنا في ضمن العنوان من ان الفعل يصدر عن العبد بواسطة الارادة الموجودة في باطن العبد لاجل ارادة الله وثانيهما هو قولهم ان لامؤثر في الوجود الا الله تعالى و منشأ ذلك القول هو ان الله تبارك و تعالى قادر على الاطلاق بجميع الموجودات ومن جملتها ايضاً افعال الجزئية الصادرة عن العبد فيكون له تعالى ايضاً قدرة على ايجاد ذلك الافعال الجزئية الصادرة عن العبد فـح يجتمع قادرين على مقدور واحد فاذا اجتمعوا فلا يخلوا اما ان يكون ذلك المقدور موجوداً منهما معاً او من 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 في صورة الاجتماع ينتفى التمامية ويثبت النقصان و هو خلاف المفروض كما لا يخفى والثالث ايضاً لا يصح لان المفروض كونه تعالى قادراً على الاطلاق وكذا الرابع لان المفروض وجود الافعال فبقى الثانى وهو المطلوب وهذا الدليل يثبت الجبر بلاواسطة لان الامر يكون كانه كذا ان الله يوجد الفعل في صورة ارادة العبد فتأمل .

وحاصل المطالب والبحث الذى قالوا به المجبرة فانهم قالوا ان افعال كلها مستند الى الله تعالى بدلائل ثلاثة الاول لزوم التسلسل لو كان افعال العباد بارادتهم لان الارادة امر وجودى حادث فلا بد لها من ارادة اخرى ايضاً فهكذا

يلزم فتح لامحالة ولا علاج الا ان التسلسل حتى ينتهى ارادتهم الى ارادة الله فان ما بالغير ينتهى الى ما بالذات والثانى قولهم لا مؤثر فى الوجود الا الله تعالى الذى يكون ذلك 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 و ارادته مستندة الى مشية الله تبارك وتعالى و ارادته نحو وما تشاؤن الا ان يشاء الله و مارميت اذ رميت ولكن الله رمى ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله و نحو ذلك من الايات التى علقتم 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 لا جبر ولا تفويض يعنى ان مراده من نفى الجبر هو الجبر مط فافهم .

ومن جملة الطوائف المفوضة من المعتزلة قبائل 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 و قدرة على منع العبد حين كونه قادراً و قاصداً للفعل منعاً تكوينياً لان الله مع فرض قدرة العبد على الافعال اما قادر على منعه ومع ذلك لا يمنعه او ليس بقادر وعلى الاول يلزم السفه فان الله مع اقتداره على منع العبد عن مبعوضه وهو المعصية والكفر فلا بد ان يمنع العبد عن الفعل الذى هو مبعوض المولى والا فيلزم القبيح وهو السفه الذى تعالى عن ذلك شأنه العزيز وعلى الثانى يثبت المدعى يعنى ان الله بعد ايجاد القدرة فى عبده لم يكن له قدرة و تسلط او كان 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 لاجل انتفاء القدرة رأساً بعد ايجاد القدرة فى العباد حتى يلزم

النقص بل لاجل عدم قابلية المحل بعباراة اوضح ان المفوضة يقولون ان الله تبارك و تعالى فوض الامور بعد ايجاد القدرة لعباده بحيث لا يتعلق قدرة الله على منعهم تكوينياً لاننا شاهد بالعيان صدور المعاصي والكفر عن العباد التي هي مبعوضه تعالى ولو منعهم لما صدر عنهم المعاصي والقبايح فصدورها عنهم مع قدرتهم على ذلك يشعر بان قدرة الله لا يتعلق لاجل عدم قابلية المحل لاجل عدم قدرته رأساً بعد ايجاد القدرة للعباد حتى يلزم النقص الذي تعالى شأنه عن ذلك واما بعض المعتزلة والامامية قالوا بعدم الجبر والتفويض بل بثبوت الامر بين الامرين كما قاله المعصوم عليهم السلام بقوله لاجبر ولا تفويض بل امر بين الامرين و مرادهم عليهم السلام من نفيهما هو عدم الواقعية لهما لا النفي التشريعي بمعنى كون واقعيتهما ولكن حرمتهما مجعول فح قال بعض على ان المراد من الامر بين الامرين بعد طعنهما بقوله كلاهما اعور لان الافعال متسبب عن العلل والاسباب فهذه الاسباب يكون قريبة و بعيدة كما نحن فيه فان افعال العبد سبب القريب بها هو اختيار العبد و ارادته كما هو الواضح من ان الفعل مترتب على ارادة العبد و سببها البعيد هو ارادة الله لان فعل العبد ينتهي بوسائط مذكورة فيما مضى من التصور والميل ونحوهما الى ارادة الله .

فمن نظر الى سبب القريب فقال بالتفويض و من نظر الى البعيد فقال بالجبر وليس كذلك بل كلاهما اعور هو ما ذكره من ان الله تعالى يوجد الارادة والاختيار في فعل العبد افعاله والاختيار في العبد فعل باختياره الموجودة عن قبل الله تعالى فبالنظر الى اختيار العبد في فعله والى وجود الارادة عن الله يكون امراً بين الامرين لاجباً ولا تفويضاً وهذا مراد المعصوم ايضاً من قوله لاجبر ولا تفويض ولا يخفى ما فيه بان كلام هذا البعض ليس جواباً حقيقياً بل قول بالجبر باطناً لما ذكرنا من انه لا فرق في الجبر بين كونه بلا واسطة او مع الواسطة لاجل ورود

الاعتراضات التي فيها عليها ايضاً مع ان ذلك البعض قال بتقديم الارادة التكوينية على التشريعية في صورة المخالفة فمرجهه الى الجبر كما لا يخفى فكيف كان لامعنى لكلام ذلك البعض لرجوعه الى القول بالجبر وبعبارة اخرى ان بعضاً من الناس اى الملاصدرا 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 لاجبر محض بمعنى ان الله اوجد الاختيار في العبد لان يفعل الفعل باختياره فلكون فعل العبد مسبقاً باختياره لا يكون مجبوراً في الافعال ولكون اختياره موجوداً من اختيار الله تعالى لا يكون مختاراً في افعاله وذلك معنى الامر بين الامرين و مراد الائمة عنه ايضاً هذا المعنى فلا بد من الاعتقاد بذلك وبه بطلان الجبر والتفويض وفيه ان هذا الذي ذكره البعض في تفسير الحديث عبارة عن عين القول بالجبر كما قال ذلك البعض بان استنادنا الامجد وهو الغزالي قال لان الانسان بمنزلة الآلات والاسباب نظير المقدم والمنشأ ونحوه للنجار فما ذكره واسطة آلية في وجود الفعل بدون اطلاق الفاعلية عليه فكذلك العباد فانهم ايضاً بمنزلة الآلة فيكون المؤثر والموجد هو الله تعالى فكيف كان يكون كلام ذلك البعض عبارة عن عين الجبر ومعلوم ان المجبرون لا يقولون باننا نقول على الجبر بلا واسطة حتى يقال ان كلام البعض لا يكون قولاً على الجبر على قوله يكون مع الوسائط بل قولهم على الجبر مطلق ولو كان بوسائط كما يظهر من ادلتهم .

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

وما هو حتى يعلم ان الارادة هل هي من جملة الامر الوجودى ام لا بعد كونها من قبيل الاعراض لان المجبرون قالوا بكونها من الامر الوجودى ولذا قالوا فح ان موجودها 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 مسامر والثانية هو فهم معنى كلام مولانا امير المؤمنين على بن ابيطالب عليه السلام وهو قوله ان الله تعالى ارادتين حتمية وعزيمة بان المراد من المحتم والعزم ما هو وايهما يتعلق بفعل العبد .

فاعلم ان العرض كما عرفوه هو ان الممكن اما عرض او جوهر و اما العرض ما يكون فى الموضوع بخلافه الجوهر فانه لا يكون 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 ولولم يكن لها وجود اصلاً فلم ينعكس التعريف ومن ثم عرفه بعض منهم بالاختصاص الناعت يعنى ان العرض ما يكون 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 ما ذكره 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 ما يكون 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 لا غير والعرض من حالات المعروض وصفاته فكيف يكون

العرض ذا وجود والا فلا يخلوا اما ان يكون الموضوع و العرض كلاهما موجودين بوجودين او موجودين بوجود واحد او موجود بوجودين او موجود بوجود واحد والاول غلط بالبداهة لانا نشاهد حساً ان ليس هنا الموجودين بوجودين وكذا الثانى لان المشخص للوجود هو الموجود فاذا وجد بوجود واحد فينتفى كونه مشخصاً يعنى كما يكون العوارض مشخصة للموضوع فكذا الموجود يكون مشخصاً لوجوده مثلاً مشخص وجود الفرس و وجود الانسان هو نفس الفرس والانسان .

فعلية هذا لم يكن وجودهما بوجود واحد بل لا يعقل التعدد ح كما لا يخفى وكذا الثالث للزوم التكرار بان يقال ان وجوده موجود واحد بوجودين هذا ليس بمعقول فبقى الرابع الذى هو المطلوب لان الموجود حقيقة هو الموضوع وحده والعرض حال من حالاته و متحده معه وجوداً و مغاير له تحليلاً مثلاً ان الفوقية حال من حالات الفوق وليس لها وجود وراء وجود الفوق وكذا عوارض الانسان حال من حالاته و متحده معه وجوداً و لكن مغاير تحليلاً لاجل عدم دخولها فى ماهية الانسان لانها هو الحيوان الناطق لا غير والعوارض ليست داخلية فى ذاتيات الانسان ولذا يقال لها العرض اى الخارج من الذات والداخل فيها فى الوجود غاية الامر ان الاعراض على قسمين متأصلة وغير متأصلة اى الانتزاعية اعتبارية فالاول عبارة من الحمرة و البياض و السواد ونحوها مما يكون ما به ازاء اى قبوله الاشارة الحسية والثانى اى الاعراض الاعتبارية عبارة عما يكون له منشأ الانتزاع نظير الابوة والفوقية ونحوها من الاعتبارات التى ليست بقبالة الاشارة الحسية فالاعراض بقسميه على حد سواء فى عدم وجود وراء وجود الموضوع لهما يعنى لافرق بينهما فى عدم الوجود لهما الا ان الفرق بينهما هو الكون الاعراض المتأصلة اسماً لما يحصل من اختلاف وجود موضوعها

قوتاً وضعفاً مثلاً 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 ذلك هو الاعراض المتأصلة بخلاف اعراض الاعتبارية فان حصولها ليس من اختلاف وجود الموضوع بل لاختلاف وجود موضوعات ووجود موضوعها مثل القرب والبعد ونحو ذلك من الاعتبارات فكيف كان لم يكن للاعراض ولو كانت متأصلة وجود وراء وجود الموضوع بل الوجود له وهي حال من حالاته وليس لها مدخلة 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 واما ان لا يكون في الموضوع فهو الجوهر فالمراد من الكون المأخوذ في تعريف الغرض ما هو فقال بعض بان المراد منه هو الحلول يعني ان ما يكون حالاً في الموضوع الذي يكون محلاً فهو العرض بعبارة اوضح ان العرض ما يكون حالاً في محل هو موضوعه يعني الظرف والمظروف بان يكون العرض مظروفاً و الموضوع ظرفاً له وفيه انه ينتقض بالجواهر الماديات لا المجردات كانها لم تكن حالة في محل فان الجوهر تكون حالاً في محل زماناً او مكاناً فيلزم ان تكون من الاعراض والتالي باطل و بطلانه واضح .

ومن ثم قال القوشجي ان المراد منه هو الكون لا الحلول حتى يلزم الانتقاض المذكور بل المراد منه هو الاختصاص الناعت نظير العلم الذي هو مختص بالانسان بحيث يشق منه صفة فيجعل له نعتاً له نحو الانسان العالم فالعرض يكون عبارة عما يختص بموضوع يجعل منه النعت له ولا يخفى ما فيه ايضاً بانه ينتقض بالفصول بالنسبة الى الاجناس فان الناطق مثلاً له اختصاص من حيث مبدئه الذي 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 لهذا قال بعض ان المراد من الكون لا الحلول ولا الاختصاص الناعت حتى يلزم الانتقاضان المذكوران بل المراد منه هو كون وجودهما متحداً اى موجودان بوجود واحد يعنى ان العرض ايضاً له وجود وراء وجود الموضوع وحقيقته فيكون كلاهما موجوداً بوجود واحد ولكن الجوهر ليس كذلك 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 السواد فان 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 في التعريف بمعنى الوجود كان يكون المراد من الكون هو الكان التامة الذى هو بمعنى وجد و لهذا ابتلوا باختلاف القول وورود الاعتراض عليهم كما عرفت وليس الحق هو ما ذكره 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 في ذاته لان لكل شىء ممكن مرحلة هو المرحلة التألف يعنى ان يتكوّن الشىء و يتألف من اجزاء و مرحلة هى ملاحظة جهات الشىء و اوصافه بعد تكوّنه 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 لا يخفى لان الموجود ومنشأ الاثر هو نفس الموضوع لان العرض ايضاً موجود مثل الموضوع غاية الامر اتحداً معاً وجوداً ليس كذلك بل الوجود للمعروض و العرض فشان من شئونه والا فلا يخلو من ان العرض والمعروض اما ان يكونا موجودين بوجود واحد او بالعكس كما فصل في 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 يا علم ويا قدرة و القدرة ونحوهما وان كان مغايراً للذات المقدس الا انها حال من حالاته وهكذا مع انه لم يثبت بل الاثبات هو القول يا عالم يا قادر وان مفهوم العلم والقدرة ونحوهما وان كان مغايراً للذات المقدس الا انها حال من حالاته لان قوة الوجود يوجب حالاً لم يوجبه ضعفاً مثلاً ان الوجود اذا كان قوياً فيقال له انه عالم اوضيعةً فيقال انه جاهل فلا و صاف الله تعالى ليس وجود او حقيقة وراء وجوده تعالى و حقيقته فكيف كان لم يكن العرض ذا وجود بل يكون الموضوع ذا وجود و اثر .

غاية الامر ان الاعراض على قسمين متأصلة و اعتبارية فالاول عبارة عما يكون بحذاء اى يقبل الاشارة الحسية كالحرارة والسواد والبياض ونحو ذلك مما يكون له ما بحذاء والثانى عبارة عما يكون له منشأ الانتزاع لا ما بحذاء كالفوقية والتحتية والابوة والبنوة والاخوة والقربية والبعدية و امثال ذلك مما لم يقبل الاشارة الحسية بان يشير اليه انه فوقية او تحتية ونحو ذلك بل ينتزع هذه المذكورة عن الموضوع ولا فرق بين القسمين من الاعراض المتأصلة و الاعتبارية فى عدم الوجود لهما بل الوجود لموضوعهما و انما هما من حالات الموضوع و جهاته 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 في مرتبة الضعف فيكون حامضاً و في 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 لا يخلوا من احدى الشقوق الاربعة و هي كون العرض والموضوع ماهيتين موجودتين بوجود مستقل يعنى يكون اثني مهية مع اثني وجود او يكونا كلاهما مهية واحدة مع اثني وجود اومع وجود واحد او يكون كل منهما مهية مستقلة ولكن مع وجود واحد فمح معلوم ان الاول غلط بدليل البدهة على عدم التعدد ولو كانا موجودتين بوجود مستقل فلا بد من كون التعدد ح وكذا الثانى للزوم التكرار بل ليس معقولاً لثبوت وجود المهية لوجود واحد مكرراً وكذا الرابع لان وحدة الوجود ينافى باثنيية المهية على ان الموجود مشخص للوجود فمح ينتفى التميز والتشخص فيكون لغواً فبقى الثالث الذى هو المطلوب يعنى ان المهية والوجود للمعروض لا للعرض لان العرض جهة من جهاته وحال من حالاته الا انه خارج عن ذات المعروض ومقوماته ولذا بان العرض عين المعروض وخارجه فان العرض باعتبار كونه من جهات المعروض يكون عينه وباعتبار خروجه عن مقوماته يكون خارجاً عنه ومغائراً له من حيث المفهوم عند العقل ومن هذا يعلم حكمة ما قيل من ان اوصاف الذاتية لله تبارك وتعالى دون اوصافه الفعلية يكون عين الذات المقدس لان ذلك الاوصاف ليست داخلاً فى مقوماته تعالى التى لا يعلمها الا هو تبارك وتعالى شأنه العزيز ولذا يقال عليها انها اوصاف واعراض اى خارج عن الذات المقدس ولكن باعتبار كون تلك الاوصاف شأناً من شئونات اى الذات وليس الوجود

الا له يكون عين الذات فالعينية والغيرية ليس مختصاً باوصافه تعالى بل جميع الصفات بالنسبة الى موصوفه كذلك لما ذكرنا من ان الوجود المحسوس للموصوف والمعرض للصفة والعرض لكونهما جهة من جهاته اى الموصوف والمعرض 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 فيكيف كان لا يكون للصفة والعرض مهية و وجود وراء مهية المعرض و وجوده لان الموجود و المعلوم فى الانظار هو المعرض لاغير والعرض حال من حالاته والصفة حالة من حالات الموصوف ولكن الاعراض على قسمين متأصلة وغير متأصلة الذى يعبر عنه 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 ساير الالوان و الطعوم فهذا القسم اى المتأصلة لكون تميزه عن معرضه بالنسبة الى القسم الاخر بمرتبة من الوضوح يقال عليه المتأصلة بخلافها الاعتبارية فان تميزها عن المعرض لاجل عدم ما بحذائه فى عالم الخفا فلذا يقال عليه الاعتبارية لان اطلاق الاعتبارية عليه باعتبار توقفه على اعتبار معتبر لان له نفس الامرية ولولم يوجه فى العالم معتبر ومنتزع هذا كله فى المقدمة الاولى اما الثانية فى بيان قول مولانا امير المؤمنين سلام الله عليه بان الله تبارك و تعالى ارادتين ارادة حتمية و ارادة عزيمة فيقال ان التخلف فى ارادة الحتمية محال لان موردها هو فعل الله تعالى من الخلق و الابداد كما قال فى الكتاب العزيز اذا اراد الله شيئاً ان يقول له كن فيكون فيكون الارادة الحتمية فى خصوص الابداد والخلق الذى هو فعله تعالى لاغير.

و اما العزيمة بالنسبة الى افعال العباد بعد تكليفهم بالاوامر والنواهي  
لانه معلوم ان ارادة العزيمة من الله تعالى بالنسبة الى العباد غير الاوامر والنواهي  
فانه تعالى كلف عباده بالطاعة و نهاهم عن العصيان حين اجتماع شرايط التكليف  
ثم اذا اراد العباد اتيان فعل حرام مثلاً باختياره فح يريد الله ان يصرفه عن اتيان  
ذلك الفعل الحرام بان يوجد الدواعى فيحظره بباله فينصرف العبد لاجل اخطاره  
ولكن يكون انصرافه عنه باختياره و ارادته لان الدواعى يجعل العبد مجبوراً  
فى انصرافه بل العبد مختار مع وجود الدواعى ايضاً شاء ينصرف اولا ينصرف  
فح يكون الارادة العزيمة عبارة عن ايجاد الدواعى فى بال العبد حتى ينصرف  
العبد باختياره عن العصيان لما ذكرنا ان وجود الدواعى فى باله لا يجعله مضطراً  
ومجبوراً بحيث لم يقتدر العبد على ترك هذه الدواعى بل العبد مختار فى فعله  
وعدمه غاية الامران الله تعالى فى بعض الاحيان والاشخاص يوجد الدواعى تفضلاً  
وترحمأ للعبد فى باله حتى ينصرف من اتيان المنهى انصرفاً اختيارياً كما فى  
الادعية اللهم لا نكلنا الى انفسنا طرفة عين ابدأ فيكون التوفيق الذى يدعى به  
فى حق الاخوان كما يقال وفقك الله او وفقه الله او اللهم وفقنى عبارة عن الارادة  
العزيمة التى هى عبارة عن ايجاد الدواعى فى بال عبد من عباده فالتخلف فى  
الارادة العزيمة جايز صحيح لان ايجاد الدواعى عن الله تعالى من الحكمة فى  
بال العبد لانصرافه عن الحرام باختياره لا يجعل العبد مجبوراً فى فعله بل العبد  
مختار فى فعله اى فعل كان .

غاية الامران العباد اذا اراد اتيان حرام فيوجد الله تعالى من باب الحكمة  
والصلاح الذى لا يعلمه الا هو دواعياً من الخوف عن النار والشوق الى الجنة  
او الخوف عن الافتضاح ما بين الناس و غير ذلك من الامور المتصورة فى باله  
حتى ينصرف العبد باختياره عن مقصوده لا بالاجبار لما ذكرنا فيما مر آنفاً والى

ما ذكرنا يؤل ما يوهم اجبار العبد كقوله تعالى يهتدى من يشاء ويضل من يشاء او ما تفعلون الا ان يشاء الله وغير ذلك من الايات والاخبار من قوله ان الله شاء ان يراك قتيلاً و شاء الله ان لا يذبح بعد الامر بذبح اسماعيل عليه السلام و شاء الله ان لا يقتل موسى في يد فرعون و شاء ان يأكل آدم عليه السلام عن الشجرة بعد نهيه تعالى عنه فهكذا فان شاء يعنى مشية الله تعالى عبارة عن الارادة العزيمة المتعلقة والمحظرة ببال العبد عن قبل الله تعالى بملاحظة مصلحة لا يعلمها الا هو وقد يكون ان الله لا يريد ارادة عزيمة بان يوجد الدواعى فى بال العبد لانصرافه عن العصيان لاجل علمه تعالى بان هذا العبد لا ينصرف عن الحرام ولو كان الدواعى مما لا يحصى بل بكل هذا العبد الى نفسه ويسلب عنه توفيقه وقد يكون عكس ذلك بان يريد ارادة عزيمة فيوجد دواعياً ويحظرها على بال العبد لان ينصرف عن الحرام وهو الذى يعبر عنه بالتوفيق وبمشية الله تعالى وتبارك فح يكون المشية المنسوبة الى الله تعالى فى هذه الايات والاخبار عبارة عن الارادة العزيمة التى هى قبال الارادة الحتمية

والحاصل ان ارادة الله قسمين احدهما عبارة من ان ارادة الله اما تكوينى او شرعى وثانيهما عبارة من انها اما حتمية واما عزيمة .

و اما التكويني فهو عبارة عن فعله تعالى مثل خلق السماء والارض وسائر الموجودات ومن ثم لا يقع 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 التكليف و الاحكام و اختراع المخترعات للعباد .

و اما ارادة الحتمية لله تعالى فلا يمكن 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 ذلك فلا يكون الفرق بينهما الا انها مورد لها فيكون مرجع الارادة الحتمية الى فعله تعالى اى ايجاد المخلوقات ولذا لا يمكن فيها التخلف .

و اما العزيمة فو قوع التخلف فيها جازى و صحيح بان يتخلف اولاً فح ان الارادة العزيمة قد يكون موافقاً للارادة التشريعية كان امر الله على الطاعة ثم يوجد الدواعى والمرغبات فى المكلف حتى يرغب فيها فياً تيتها فى هذه الموارد قد توافقاً و تخالفاً كأن ينهى اولاً عن الشئ ثم شاء فعله اى يريد ارادة عزيمة على فعله لا ارادة حتمية والا فيلزم الجبر والغلبة مثل قضية آدم وحواء عليهما السلام فان الله نهاهما اولاً عن اكل الشجرة ثم اراد ارادة عزيمة على الاكل فح لم يمكن ارادة حتمية الى الاكل والا فيلزم الجبر بل اراد اكلهما با ارادة عزيمة يعنى خلى سبيلهما بان لم يوجد الدواعى فى بالهما الذى هو لا ينافى باختيارهما حتى ينصرفا عن الاكل فهنا منع الله تعالى الآدم و حواء منعاً تكليفاً وليكن لم يمكن هنا المنع بالمنع التكويني والا فيلزم الجبر والغلبة لانه ان يمنع عن الاكل منعاً تكوينياً فلا بد من ان لا يقع الاكل و قد وقع فيلزم غلبة ارادة الاكل على ارادة المانع والنهى ولو وقع فيلزم الجبر فيقال ان الله اراد ارادة عزيمة 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 :

وقد يكون ان يمنع منعاً تكوينياً بعد الامر على الشئ كان امر اولاً بابراهيم على ذبح اسماعيل ثم منع عن الذبح منعاً تكوينياً بسببه لم يقع الذبح لاجل مصلحة لا يعلمها الا الله ومحصل الكلام ان الارادة العزيمة بعد ثبوت التكليف والاحكام الشرعية من الاوامر والنواهي للعباد تتعلق بافعالهم بمعنى ان الارادة الحتمية

تكون فى فعله تعالى من ايجاد السماء والارض ونحوه ولذا لا يتخلف الارادة عن المراد فيها .

و اما الارادة العزيمة فيكون فى افعال العباد بعد ثبوت اصل التكليف والحكم يعنى ان الله تعالى بعد جعل التكليف قد يوجد الدواعى والمرغبات فى بال بعض الاشخاص تفضلاً أو لمصلحة حتى يرغب فى الطاعة ومنع عن المعصية فالامر بذبح اسماعيل امر ابتلائى ولذا وقع المنع عنه ونحوه له محل آخر ليس هنا موضع ذكرها فلذلك يقال ارادة العزيمة .

و قد لا يوجد الدواعى فى باله بل يخلى سبيله ويبقاه على حاله كيف يشاء لاجل علمه تعالى بان هذا العبد لا يرغب عن المعصية ولا يفعل الطاعة ولو وجد الدواعى فى باله بالغاً ما بلغ كما يصرح بذلك بعض العلماء فى معنى الرواية واليه يرجع قوله تعالى يضل من يشاء ويهدى من يشاء يعنى بعد ثبوت الهداية الظاهرية وهى بعث الرسل وانزال الكتب وجعل الاحكام ان الله قد يهدى بهداية معنوية وهى ايجاد الدواعى والمرغبات فيمن يشاء اى يريد ارادة عزيمة وقد يضل اى يبقيه على حاله وخذلانه بمعنى لا يوجد الدواعى فى باله حتى يميل الى الطاعة ويعرض عن الفسق بل يمكن ان يقال ان جعل الاسباب من ارسال الرسل وانزال الكتب وجعل التكليف سبب لكون الشخص ضالاً و مهدياً لانه ان لم يكن فلا يمكن تعقل الضلالة والهداية ح لاجل عدم الموضوع الذى ثبوته يكون بما ذكر فيكون المراد من لفظ شاء او يشاء فى ذلك الموارد وغيرها هو الارادة العزيمة والمشية لان المشية ايضاً على 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 و ارادة عزم الا ان مشية عزم قد يتخلى وقد يصيب اى يخالف بارادة التشريعية ويوافقها ومشية حتم لا يتخلف هذا حاصل



مضمون الحديث .

هذا كله في 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 في احراقه فليس لها بقدره على الاحراق بان يوجد له او تبقاه على عدمه فكم فرق بين الانسان و النار فاذا كان افعال العباد مستندة الى قدرتهم فيكون العباد قادراً ومعلوم ان القدرة نسبتها الى طرفي الفعل وجوداً وعدمياً على حد سواء بان يوجد الفعل او يتركه اى يبقاه على عدمه لان العباد في اعمال قدرتهم ايضاً مختار فح لا بد في تعلق قدرتهم على كل واحد من طرفي الفعل وجوداً وعدمياً من مرجح والا فيلزم الترجيح بلامرجح فهو كما ترى فالمرجح هو الارادة ومعلوم ان العباد لهم قدرة على الارادة ايضاً بالنسبة الى طرفيهما وفي اعمال قدرة الارادة ايضاً يحتاج الى مرجح ثانوى فهو الارادة ايضاً وهكذا فح اما ان ينتهى ذلك الارادة للعبد الى مبالذات وهو ارادة الله تعالى فيثبت المطلوب او الى ارادته فيلزم التسلسل فلا بد ان ينتهى الى ارادة الله فح يكون العباد في افعالهم مجبوراً وفيه انانقول ان قدرة العباد في فعلهم ونسبتها الى طرفي الفعل على حد سواء فاحتياج اعمال القدرة في ايجاد الفعل او تركه الى مرجح وهو ارادة نفس العبد مسلم ولا كلام في ذلك كما قال به المجبرة ايضاً .

و انما الكلام في ان افعال العباد مسبوقه الى مقدمات و هى عبارة من ان العبد اذا قصد اتياناً من افعاله مثل شرب الخمر مثلاً فح يتصور ذلك 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 والسماعة مثلاً ان الباصرة اذا توجهت الى مرئة جميلة فرآها فيحصل التصور قهراً فيها او السماعة سمعت خمراً فحصل قهراً لتصور الخمر ومنافعها في النفس فبعد تصور القهري يحصل الميل والرغبة الذي هو ايضاً قهري لاجل عدم اقتدار الشخص على ان لا يكون له سبيل و رغبة فبعد الميل يحصل العزم على اتيان ذلك الفعل الذي يعبر عنه بالمشية ولكنه امر اختياري يفسخ العازم عزمه اولا يفسخ بل يبقى على عزمه فيكون العزم امراً اختيارياً للنفس بان يترك عزمها اولاً بل تبقى على عزمها فيقويه بحيث جاء بمقام الفعلية فاذا بقي في العزم بحيث يقوم على ايجاد الفعل فيحصل الارادة التي هي جهة من جهات العزم بمعنى ان للعزم الذي يعبر عنه بالمشية شدة وضعف يعني مرتبة الشدة و مرتبة الضعف و في مرتبة الضعف يتحقق نقس العزم فاذا قوى العزم و حصل له الشدة فيحصل الارادة فيكون الارادة عبارة عن المرتبة الشدة للعزم و جهة من جهاته و كيفية من كفياته و علم سابقاً ان ليس الوجود للجهة وراء وجود ذى الجهة فالارادة عبارة عن قوة العزم و شدته الذي هو امر اختياري اى يحصل للنفس كيفية من الميل والتصور داعيان و محرران على حصول العزم و المشية و الارادة فح لا يكون الارادة محتاجاً الى ارادة اخرى حتى يلزم التسلسل كما يقول المجبرة بل احتياجها الى داع و محرك لا غير و الداعي هو التصور و الميل كما عرفت لانه معلوم ان الشيء لا يحتاج الا الى الداعي كما قيل ان الله خلق الاشياء بالمشية و المشية بنفسها يعني اوجد الاشياء بواسطة المشية و بداعيها ولكن المشية بنفسها اى بدون مشية اخرى .

فالمحصل ان الارادة لا يحتاج الى ارادة اخرى بل تحتاج الى الداعي و هو هنا التصور و الميل كما مرفح يكون افعال العباد مستندة الى ارادتهم التي هي كيفية من الكيفيات النفسانية بواسطة العزم يعني ان الارادة كيفية من كفيات

العزم وهو ايضاً من كفيات النفس فلا تكون الارادة امرأ موجوداً بل امرأ وجودياً اى منسوبة الى امر الموجود وهو النفس فيكون النفس موجوداً للافعال الخارجية .

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

والحاصل ان دليل المجبرة بعد القول بالجبر بانهم قالوا ان العباد مجبور فى افعالهم لاجل صدورهما عن ارادة ازلية الالهية بمعنى ان الموجود هو الله تعالى للافعال لكن بواسطة ارادة العباد عبارة بان افعال العباد قائمة به مسبب عن قدره 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 تعيين تعلق قدرته على وجود الفعل مرجحاً فالارادة ايضاً لكونها امرأ موجوداً كافعال الخارجية تحتاج الى ارادة اخرى يعنى كما ان الافعال امر موجود لا بد فى صدورهما 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 ذلك الى ما بالذات 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 قبالتهم قالوا بان العباد فوض اليهم الامور والافعال بمعنى ان الله تعالى اوجد القدرة فى العباد فيكونوا قادرين ومقدرين 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 فلا بد ان يسلب قدرتهم التى وهبها عليهم حتى يتحقق منعهم فح يلزم بطلان التكليف المجعولة وعدمها لان نفي القدرة يستلزم نفي التكليف ولو منع بغير ذلك كما فى صورة تعلق ارادة الله على المنع كأن شاء 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 لا يتعلق ارادة الله مطلقاً ولو كانت عزيمة على افعال العباد والافيلزم الغلبة لاجل عدم وقوع مراده تعالى .

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

و لكن الامامية قالوا كلاهما اعور باطل بل لاجبر و لاتفويض كما حقق فى محله و اما ما قاله المفوضة من عدم تعلقها مع على افعالهم بل الامر هو تعلق الارادة العزيمة لله تعالى على افعالهم وعدم تعلق ارادة الحتمية عليها و ليس هذا الا بين وبين و بيان ذلك بان قول المجبرة باطل لبطلان دليلهم لانا نقول ان مسببة افعال العباد عن القدرة و كون القدرة بالنسبة الى الطرفين متساوية و احتياج تعيين تعلقها على احد الطرفين الى مرجح وهو الارادة مسلم ولا كلام فى

ذلك عندنا ايضاً ولكن لانسلم كون الارادة امرأ 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 وجود المعروض فيكون الارادة عرض العرض فان العزم عرض من عوارض النفس والارادة عرض وكيفية من كفيات العزم الذى هو امر اختياري للنفس بمعنى ان العزم بمعنى المشية وان يحصل من الامر القهرى وهو الميل و لكنه امر اختياري بمعنى ان للنفس قدرة على ابقاء العزم و اعدامه الا ان ابقائه محتاج الى الدواعى وهو التصور والميل او الخارج عنهما لالى عزم ارادة اخرى حتى يلزم التسلسل فح لا يحتاج الارادة الى ارادة اخرى بل الى الداعى وهو التصور والميل .

فعليهذا يكون افعال العباد مستندة الى انفسهم لان النفس الانسانى هو موجود للافعال بواسطة الارادة التى تكيف النفس بها محتاج الى الداعى الذى هو تصور الفعل ومنافعه والميل اليه فالموجود هنا ليس الا النفس والارادة من كفيتهما واعراضها بواسطة العزم مثل شدة السواد فكما ليس الوجود لشدة السواد التى هى عرض العرض لكونها عرضاً للسواد الذى هو ايضاً عرض للسواد فالموجود فى ذلك ليس الا الاسود فكذا الارادة فعلى اى حال يكون الافعال موجوداً بايجاد نفس العباد ومستندة اليهم بلاريب وشبهة .

ولكن مع ذلك كله ان الله قادر على ان يمنع عن افعالهم منعاً تكوينياً كما فى قضية ابراهيم عليه وعلى نبينا السلام وفرعون بالنسبة الى قتل موسى عليه السلام او منعاً عزمياً بان يوجد الدواعى فى بال فاعل المعصية حتى ينصرف عن العصيان فالمنع العزمى يمكن ان يكون فى صورة المخالفة كأن شاء العبد ان يعصى والله تعالى يمنعه عن العصيان بايجاد الدواعى و بعض المرغبات

فى باله حتى ينصرف عنه اوفى صورة الموافقه كان شاء العبد ان يعصى والله تعالى خلى سبيله بمعنى لم يوجد الدواعى فى باله حتى ينصرف بل يبقى فى خذلانه. والحاصل ان قول المفوضة بان الله تعالى ليس بقادر على ان يمنع العباد فى افعالهم مع فرض وجود القدرة فى نفس العباد باطل ولغو لانه تعالى مع ذلك قادر على ان يمنع عباده فى افعالهم بارادته العزيمة للاحتمية لمامر من ان ارادة الله عزيمة و حتمية و الثانى مالم يتخلف اى لم يمكن التخلف فيه كما مر التكوينيات الذى اشير اليه بقوله اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون . و اما العزيمة فصحة التخلف و جوازه فيها مما لا اشكال فيه فح يتعلق ارادته العزيمة على العباد بالنسبة الى افعالهم سواء كان ارادة العزيمة مسوفاً لارادة العباد مثل ان العبد شاء ان يعصى والله تعالى يشاء ايضاً مشية عزيمة تخلية سبيله بمعنى يخلى سبيله ولم يوجد الدواعى التى هى سبب اقتضائى للانصراف عن الفعل فى باله بل يبقى فى خذ لانه او مخالفاً كان شاء العبد ان لا يصلى ومع ذلك يوجد الدواعى الى الصلوة فى باله حتى يصلى لاجل استحقاق ذلك العبد اولامر آخر بل يقال ان فى صورة المخالفة يجوز ان يتعلق ارادته الحتمية ايضاً اى يمنع العبد بالمنع الحتمى والتكويني كان يوجد نفس الانصراف فضلاً عن الدواعى فى باله كما فى قضية فرعون بالنسبة الى قتل موسى فانه تعالى منع الفرعون بالمنع الحتمى والارادة الحتمية وقعت على عدم قتل موسى فعلى اى حال يتعلق الارادة الحتمية والعزيمة كلاهما على العباد بالنسبة الى افعالهم بمعنى يمنع منعاً عزمياً هى تارة تكون على خلاف ارادة العبد كان يوجد الدواعى المنصرفة بهما العبد عن فعله الذى هو العصيان فسايجاد الدواعى اما لاستحقاق العبد له اولامر آخر كما فى قضية فرعون فان ايجاد الدواعى للانصراف بل نفس الانصراف فى باله حتى انصرف عن قتله لاجل استحقاق فرعون عليه بل لاجل حفظ موسى (ع) بسبب حفظ الدين واخرى على وفق ذلك كما فى

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 لا يجعل الله تعالى جميع الناس مؤمناً و مطيعاً حتى يكون كلهم موافقاً فى الافعال والوصاف اولم لم يوجد الدواعى فى جميع الناس حتى ينصرفوا عن ارتكاب القبائح والشرور فيكونوا ابراراً واخياراً قلنا بان ذلك يستلزم العبث واللغو لئلا يعلم بالوجدان ان الثواب والعقاب منوط على الاستحقاق بان يفعل الشخص باختياره فعلاً ثم يستحق الثواب والعقاب والاستحقاق منوط و مترتب على الاطاعة و المعصية وهما ايضاً مترتبان على التكليف 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 و قبيح مع اسناد العبث والقبح الى الله تعالى ظلم فظهر ان الثواب والعقاب بدون الاستحقاق الناشئ عن التكليف التى يتحقق بعدم جعل جميعهم مؤمناً و مطيعاً و يستلزم العبث للحكيم تعالى شأنه عن ذلك فلا بد ان يتحقق التكليف ثم اطاع العبد او يعصى 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 اختياري عنهم فصح ابتداء الثواب يكون بمنزلة ابتداء الاجرة بدون العمل ومعلوم ان ذلك عبث قبيح تعالى الله شأنه عن ذلك علواً كبيراً .

ثم بقى الكلام فى الاجوبة التى قالها المجبرة فى رد الاعتراضات الواردة عليهم كما اعترض عليهم بان العباد لو كانوا مجبورين فى افعالهم ليلزم بطلان التكليف الشرعية فاجابوا بان العباد وان كانوا مجبورين فى افعالهم ولكن فعلهم فعل اختياري لاننا نقول الفعل الاختياري بما كان مسبوقاً على المقدمات

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

و معلوم ان التصور والميل اللذين هما مقدمتان على الفعل امر اختياري فيكون الفعل للعباد اختيارياً و موجباً لصحة التكليف الواردة عن الشرع وفيه ان هذا الجواب لا يدفع الايراد لان مقدمات الفعل ليس الا التصور والميل ولكنهما امر قهري بالبداية والوجدان وجعل الامر القهري امراً اختيارياً والامر الاختياري 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 و غير اختياري فيلزم قبح العقاب على العصاة الخ فاجاب بعضهم بان الثواب والعقاب من آثار الافعال وهي من آثار السعادة و الشقاوة الذاتية الكامنة في العبد .

و معلوم ان الذات لا يستل عنه فيكون الافعال صادراً عن اقتضاء الشقاوة والسعادة الذاتية فالعقاب على الافعال المنسوبة الى الذات لا بأس به ولا غيار عليه ثم اعترض بهذا المجيب بان السعادة والشقاوة الذاتية ايضاً من الله تعالى فقال ان الذاتى لا يستل عنه او ان الحكيم لا يستل عنه و لكن بعضهم فصل ذلك و قال ان المقصود عند الله تعالى هو خلق الاختيار والخيرات لا الشرور والاشرار .

ولكن نظام العالم وتعيش المخلوق موقوف على خلق الاشرار والافئختل نظام الكل وبقائه الذى هو مقصوده تعالى فلذا جعل الله ذات بعضهم شقيماً والآخر سعيداً فجعل الذات منهما ناشئاً عن الاستعداد فان الاشخاص مختلفة من حيث الاستعداد بان استعداد بعض يقتضى الشقاوة و بعضهم الآخر السعادة فليل عليه ان الاستعداد ممن وجد فيقول من الله و فيه ان ذلك الجواب والتفصيل مهمل



فوق الاهمال لكونه فرعلى ما فر كما لا يخفى على المتأمل فظهر ظهوراً بيناً مما اسلفنا لك بطلان الجبر والتفويض كليهما ولذا قال الامامية لاجبر ولا تفويض بل امر بين الامرين يعنى لاجبر المحض وبتفويض الخالص بل بينهما و هو متعلق ارادته العزيمة على العباد بالنسبة الى افعالهم الحتمية كما اشار اليه امير المؤمنين عليه السلام فى جواب الشيخ الذى قال يا امير المؤمنين ان خروجنا الى الشام لاجل الجهاد مثلاً هل هو بقضاء الله و قدره فقال عليه السلام بما حصله انه بقضاء الله و قدره ولكن بقضاء و قدر حتمى الخ يعنى بقضاء و قدر عزمى ومولانا ابو الحسن 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 اللطاف والتوفيقات من الله تعالى بمعنى لللطاف و توفيقاته مدخل فى افعال العباد و فسر آخر قوله شاء ان يأكل يعنى مشية عزيمة اى لم يحل بينه وبين الاكل بمعنى ان يوجد الدواعى حتى حال بينهما بان لا يأكل 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 مسا فى ذلك التفاسير فان بعضها خارج عن محل الكلام

كالاخير وبعضها 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 ذلك ان لله تعالى ارادتين حتمية وعزيمة اما الاولى فلايتعلق على افعال العباد بلاكلام و اما الثانية فيتعلق على افعالهم بمعنى ان لله تعالى ان يمنع العباد تماره بجعل المانع كما فى قضية ابراهيم و موسى واخرى بسلب التوفيق و تخليه السبيل و بجعل الدواعى الذى لا ينافى الاختيار واليه يرجع ما فى بعض الايات الدالة على تعلق مشية الله تعالى بافعال العباد كقوله **يهدى من يشاء ويضل من يشاء وما تفعلون الا ان يشاء الله** ونهى آدم عن الاكل و شاء ان يأكلا و امر ابراهيم عليه و على نبينا السلام بالذبح و هكذا من الايات الاخرى و بعض الاخبار والادعية .

فان المراد من المشية فيها هو المشية العزيمة بقرينة آيات و اخبار آخر تدل على ثبوت الارادتين لله تعالى وتعلق ارادة العزيمة ومشية العزيمة على افعال العباد لا الحتمية فانها تستلزم الظلم على الله تعالى عنه علواً كبيراً فالمختار فيما بين التفاسير هو الرابع كما ترى فاذا علمت للقول بالجبر و التفويض و ادلتهما فلنرجع الى ما كنا فيه و هو ان القائلين بالجبر كافرام لافعال 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 و فى بعض انهم مجوس يعنى ان المجوس فى الزمان السابق تزوجوا اختهم و امهم فقبيل عليهم لم تفعلون كذلك قالوا ان الله فعل كذلك .

والمجبرة ح يكون مجوس هذه الامة و فى بعض ان المجبرة كافر و المفوضة مشرك و نحو ذلك من الاخبار و قال جماعة ان مسألة الجبر ليس ضروريته حتى يوجب انكارها كفراً بل نظرية فوق النظريات و على ان بعض الايات تدل

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

غاية الامر ان الاخبار يتعارض هنا و نأخذ ما وافق 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 موجوداً للافعال فهكذا و اما كون المراد من الكفر هو الاخرى فضعفه ظاهر لان القائل بالجبر على ما ذكرنا وذكرتم يكون العبد معذوراً و مجبوراً و جاهلاً فلا معنى للعقاب و خلود النار عليه كما لا يخفى .

فتقول اولاً ان مسألة الجبر اى كون العبد مجبوراً فى فعله او مختاراً غير مسألة 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 اولاله محل آخربان يقال ان النجاسة لاي قسم من اقسام

الكفر فافهم .

ثم الكفر اما اصلى و هو ما ان لا يكون مسبوقاً على الاسلام و اما عرضى و هو ما ان يكون مسبوقاً على الاسلام كان مسلماً ثم ارتد فالارتداد الذى هو الكفر العرضى عبارة عن خروج الشخص عن ربة 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 لا مدخل 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 توحيد .

ثم الارتداد اما تحقيقى و اما تنزىلى والاول عبارة عن رفع الالتزام تحقيقاً و اما الثانى فهو عبارة من اتيان فعل من الافعال الموجبة للكفر كاهانة مصحف او مسجد مثلاً فان الموهن وان كان ملتزماً على وجود الصانع والنبي (ص) ولكن مع ذلك يوهن المسجد والقرآن فيكون مرتدّاً تنزىلاً بمعنى يترتب عليه احكام الارتداد الحقيقى ولكن ليس بمرتد تحقيقاً لاجل اعتقاده على وجود الصانع والانبيا فاذا كان الارتداد ثابتاً فله اسباب :

منها العزم الفعلى كان بعزم 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 ازمة المستقبل كما لا يقال المسلم على الكافر

يقصد الاسلام في زمان مترصد فان قاصد الكفر في زمان آت لم يخرج فعلاً عن الاسلام حتى يتحقق كفره بل يبنى على ان يكفر بعد ذلك و معلوم ان البناء على الشيء ليس اتيان الشيء فح كيف يقال على يأتي الشيء انه آتى الشيء فقول الجواهر ان الارتداد يتحقق بقصد الكفر ولو في زمان مترقب مما ترى .

و منها الفعل كاهانة القرآن و المسجد و نحوه فان الشخص اذا اهان مسجداً فيكون مرتدأً تنزيباً لان تحقيقاً لثبوت الالتزام في قلبه الا ان يكون اهانته مسيئاً عن رفع التزامه قلباً فح يكون ارتداده حقيقياً وكذا القول الذي هو ايضاً من جملة الاسباب يعنى ان الشخص اذا تلفظ بالفاظ يوجب الكفر فان تلفظه بها مسيئاً عن رفع التزامه باطناً فيكون مرتدأً حقيقياً والمرتدأً تنزيباً يعنى يكون في عالم الظاهر نظراً الى قوله وتلفظه في حكم المرتد وان كان واقعاً مسلماً لثبوت الالتزام فيه فانه يمكن ان يلتزم الشخص بتوحيد الصانع والنبوة ومع ذلك يتلفظ بلفظ يوجب كفره غاية الامر ان وجود الالتزام في الشخص يوجب اسلامه واقعاً وان كان مرتدأً بسبب التلفظ به :

والمحصل ان الكفر اما اصلى واما عرضى و ارتدادى فالاصلى هو الذى لا يكون مسبوقاً على الاسلام بل يكون انعقاد النطقه في زمان الكفر واما العرضى فيكون مسبوقاً على الاسلام كأن كان مسلماً ثم ارتد اي خرج عن دين الاسلام فتحقق الارتداد بمجرد الخروج عن دين الاسلام لاستلزامه الرد الذى 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 لا يكون الا بمجرد الخروج سواء اختار ملة اخرى ام لا لان اختيار ملة اخرى لا يدخل له في تحقق الارتداد و لذا عبر في الاخبار في بعض الاسئلة و الاجوبة عن الارتداد بالخروج من دون ان يتعرض على اختياره ملة اخرى وما وقع في بعض الاخبار

فى قضية ارتداد النصرانى و دخوله على ملة النصارى ايضاً كما كان فى قضية اتفاقيه بمعنى ان الدخول فى تلك القضية فى ملة اخرى لامن باب مدخلية الدخول فى تحقق الارتداد بل من باب كونه مورد السؤال .

ثم الارتداد اما تحقيقى و اما تنزىلى بعبارة اخرى اما ابتدائى او غيره و الاول عبارة عن رفع التزام الصانع والنبي (ص) والثانى هو توهين جهة من الجهات التى يكون مرجعه الى الرد كتوهين المصحف الذى يكون مرجعه توهيناً الى منزل منه .

فكل واحد منهما اما فطرى و اما ملئى فالفطرى هو الذى يكون مسبوقاً بالاسلام لانه هو الذى انعقد نطفته حين كون ابويه مسلماً فيكون الفطرى ذا جنبتين الاسلام والكفر لانه كان مسلماً ثم خرج عن الاسلام فكانه هدم الاسلام لكونه مسلماً ثم ضعه و احدث فيه ضرراً ونقصاً بخلافه الكافر الذى هو اصل فى الانكار و الكفر الذى لا يوجد ضرراً فى الاسلام فالفطرى و لذا يكون للفطرى احكام خاصة ضارة او نافعة يعنى بعض ذلك الاحكام نافع له وبعضها مضر عليه و الاول اى النافع هو عدم الاسترقاق ونهب امواله يعنى لاجل جنبه الاسلام فيه لا يسترقت ولا ينهب امواله كما كان فى الكافر الاصلى والمضرة هو وجوب القتل و عدم قبول توبته و عدم جواز تزويجه المرثه مط سواء كانت مسلمة او كافرة او مرتدة دون الكافر الاصلى فانه يتزوج الكافرة و يقبل توبته لنفع الاسلام بملاحظة جنبه الاسلام يترتب عليه عدم الاسترقاق و نهب الاموال الذين هما ثابتان فى الاصلى ولكن بملاحظة جنبه الكفر الذى هو الضار على الاسلام يترتب عليه وجوب القتل ونحوه الذى لم يثبت فى حق الكافر الاصلى و احكام مشتركة بينه و بين الكافر الاصلى كالنجاسة فانها مشتركة بينهما يعنى كما ان الكافر الاصلى نجس فكذا الفطرى .

وعدم الوراثة فكما لا يكون الاصلى وارثاً عن المورث المسلم فكذا المرتد الفطرى و المحصل ان للارتداد حقيقة و اقسام و احكام و اما حقيقته عبارة عن الخروج عن دائرة الاسلام و حومته لان الخروج يستلزم اختيار الرد الذى هو حقيقة الكفر فكما ان الكافر الاصلى يتحقق فيه رد الاسلام فكذا المرتد بسبب خروجه عن دين الاسلام رده فيتحقق الارتداد بمجرد الخروج بدون امر زائد لان الخروج محقق للرد لانزاعه عنه و اما اختيار ملة اخرى فليس بمعتبر فى تحقق الارتداد .

و اما اقسامه فيقال ان الارتداد اما حقيقى و اما 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 فهو عبارة عن الالهانة على جهة من جهات الشرع بحيث يكون مرجعها الى الرد و الانكار لاعتن رد اصل الالتزام و الاسلام فهكذا الحقيقى فيكون ذلك فى حكم الكافر ثم كل واحد من الحقيقى و الحكمى اما فطرى او ملئى بعبارة اخرى ان الارتداد كما مر هو الكفر المسبوق على الاسلام فح ينظر الى ذلك الاسلام السابق بانه ايضاً امامسبوق على الكفر ام لا فان لم يكن مسبوقاً على الكفر فيقال له الفطرى الذى يكون انعقاد نطقته حين كون الابوين مسلماً فان كان مسبوقاً على الكفر فيقال له الملئى 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 نسافة لحاله او مضرة .

و اما الاحكام الخاصة فبين النافعة و المضرة و الاول هو عدم جواز

الاسترقاق و نهب الاموال كما كان في الكافر الاصلى فان عدم جواز الاسترقاق و نهب الاموال لاجل ملاحظة جنبه الاسلام لما قلنا سابقاً ان للمرتد جنبتين جنبه الاسلام والكفر واما الثانى اى الاحكام الخاصة المضرة فهو وجوب القتل و عدم قبول توبته و عدم جواز تزويجه المرثه المسلمة و الكافرة الاصلية و المرتدة و بينونة زوجته عنه و عدم حلية ذبيحته مع ان الكافر الاصلى يصح توبته ان تاب و يصح تزويجه الكافرة .

و اما احكام المشتركة فهى النجاسة فيه و فى الكافر الاصلى لاجل وجود موجه و هو الكفر و عدم الوراثة فكما ان الكافر الاصلى لا يرث عن المسلم لاجل عدم اتحاد الملة لقوله (ص) اهل الملتين لا يتوارثان :

فكذا المرتد الفطرى لا يرث عن المسلم لاجل عدم اتحاد الملة بل لا يرث الفطرى على الفطرى المورث لاجل ممانعة جنبه الاسلام الثابتة فى المورث عن ارثه و لكن يرث الفطرى على الكافر الاصلى لاجل عدم المانع و لكون كليهما كافراً و كذا لا يرث الكافر الاصلى على الفطرى لاجل ممانعة جنبه الاسلام للمورث فيكون عدم جواز تزويج المرثه المسلمة من الاحكام المشتركة بينه و بين الكافر الاصلى نظير عدم الوراثة فذلك الاحكام كلها يجرى فى الملى ايضاً لعدم قبول توبته و اعتداد زوجته عدة الوفاة فان الملى يقبل توبته و تعتد زوجته عدة الوفاة بخلافه الفطرى كما عرفت هذا كله فى ارتداد الحقيقى و اما جريان تلك الاحكام فى الارتداد الحكمى و التنزيلي فلا بد من دليل من الاخبار و اما الاخبار الواردة فى خصوص احكام الارتداد فنظرنا الى الارتداد الحقيقى لا الحكمى كما لا يخفى على المتأمل الصحيح فكيف يمكن ان يقال مسع حال تلك الاخبار بجريان الاحكام فى الحكمى ايضاً فافهم فانه من مزال الاقدام .

والحاصل ان الكافر اما اصيلى و اما عرضى :



و الثانى ايضاً اما فطرى واما ملى وكل واحد منهما ايضاً اما حقيقى او تنزىلى فللارثداد 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 و هى النجاسة و عدم الوراثة و نحوها كما مرفا لاحكام الخاصة احكام للمرتد الحقيقى لا للتنزىلى كما يظهر من الاخبار فتعديها الى التنزىلى مع ذلك لا معنى له فبعد ذلك كله لا بد ان يعلم فى قوله ان الكافر لا يرث المسلم من ان الاسلام شرط فى الوراثة ام لا بل الكفر مانع عنها .

و بعبارة اخرى ان الكلام بعد جعل الشارع اسباباً للوراثة من النسب و السبب فى انه جعل الاسلام شرطاً للوراثة او الكفر مانعاً بعد كونه مختاراً فى جعل احدهما شاء للفرق الواضح بين الاسلام شرطاً او الكفر مانعاً تظهر الثمرة بين كون الاسلام شرطاً و الكفر مانعاً فى الغافل و الصبى لان الغافل واسطة بين الاسلام و الكفر لما ذكر فيما مضى من انهما امر وجودى بحيث يمكن ارتفاعهما كما فى الغافل فان الغافل بناء على شرطية الاسلام فى الارث لا يرث لاجل عدم وجود الاسلام فيه مع ان احراز الشرط لازم فى مجيء 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 و الكفر و علم سابقاً ان الاسلام و الكفر امر وجودى .

و اما بناء على مانعية الكفر فيرث الغافل لاجل عدم وجود المانع لاصالة عدمه و كذا الصبى الغير المميز بناء على شرطية الاسلام لا يرث لاجل عدم وجود الشرط الذى هو الاسلام واقعاً وان وجد فيه الاسلام التبعى من حيث ترتب آثار الاسلام عليه ولكنه لا يثمر لان الاسلام النفسى الامرى معتبر لو فرض شرطية لا التبعى فانه ليس له الواقعية غاية الامر ان الشارع يترتب عليه آثار الاسلام

الحقيقى و اما بناء على المانعية فيرث لاجل عدم المانع و هكذا فلو جود الفرق بين كونه شرطاً و بين كون الكفر مانعاً لا بد ان يعلم ان المجموع من الشارع ما هو هل هو كون الاسلام شرطاً او كون الكفر مانعاً فبح نظر الى الموارد والفروع والواردة فى خصوص الارث من الشارع والذى يظهر بعد النظر الى الفروع والواردات هو كون الكفر مانعاً كما قال الفقهاء ايضاً من ان للارث اسباب وموانع .

منها الكفر او كون الاسلام معتبراً و شرطاً فان من جملة الفروع والواردات هو ارث الصبى الرضيع فان الشارع حكم بارثه عن المورث مع ان عدم الاسلام فيه مما لا يخفى وقد عرفت ان وجود الشرط و احرازه لازم وارث الغافل فان الغافل يرث عن مورثه مع انه ليس بمسلم لما ذكرنا فيما مر من ان الاسلام والكفر امران وجوديان فلا بد 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 ذلك ينبئ 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 لا يتوارثان** يعنى لا يكون الارث بين الكافر والمسلم لوجود المانع و هو الاختلاف و فيه ما لا يخفى من وجوه .

الاول ليس معنى الحديث ما فهموه من انه لا يكون الوراثة بين المسلم والكافر اى لا يرث المسلم من الكافر ولا الكافر من المسلم كما يفهم من قوله لا يتوارثان

لاجل وجود الفرق الواضح بين نفى المادة يعنى اصل الارث وبين نفى الهيئة فلو كان مراده صلى الله عليه وآله من ذلك اصل الارث والمادة فلا بد ان يقول اهل الملتين لا يكون الوراثه بينهما حتى يعلم عدم السوراثه رأساً بينهما مع انه لم يقل كذلك بل قال لا يتوارثان 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 معين و مبين حتى يعين انه اى طرف من الطرفين يقع الوراثه فيه والمعين هو الاخبار النبى الدالة على ازدياد الاسلام شرفاً و خيراً و عزتاً و مزيداً فح لو لم يرث المسلم عن الكافر بعد ثبوت اصل الارث الكافر عن الكافر فيلزم النقص والانكسار للاسلام وهو ينافى بما ذكر من الاخبار الدالة على الشرف والعز والخير له و مضافاً الى ذلك ان الاخبار الامامية ايضاً صدر فى ذلك من قولهم ان ارث عن اليهود و النصرارى 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 ولذا قال لا يتوارثان بنفى الهيئة يعنى ليس الارث فى كل من الطرفين بل فى طرف واحد منهما والا فيقول لاوراثه بينهما بنفى المادة و اصل الارث حتى علم عدم الارث فى كل من الطرفين .

فالمحصل اذا عرفت حقيقة الكفر فلا بد ان تعلم فى قوله ان الكافر لا يرث المسلم ان الاسلام جعله الشارع شرطاً للوراثه او الكفر مانعاً فان الشارع جعل العلائق من الامومة والاخوة والبنوة ونحوها مقتضية للارث فيكون للوراثه اسباب وشرائط وموانع كما يكون لغيرها اسباباً و شرايطاً و موانعاً فح كلامنا فى ان الاسلام شرط للارث ام لا بل الكفر عنه مانع فلا بد ان يرجع الى الموارد المسلمة من الشرع وما يظهر 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 ترتيب الاحكام والآثار وهنالىس كذلك فارث الصبى عن مورثه لاجل عدم وجود المانع وهو الكفر تحقيقاً وكذا الغافل الذى هو واسطة بين الاسلام والكفر يعنى لامسلم هو ولا كافر لاجل كون هما امران وجوديان بحيث تحققهما يكون فى عالم الالتفات والتنبه لانهما فرع الالتفات مع ان الغافل ليس له الالتفات والتنبه ومع ذلك 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 لما ذكر وهكذا ساير الموارد فظهر من تفحصها كون الكفر مانعاً كما يشعر بذلك 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 لا يرث عن الكافر وكذا الكافر لا يرث عن المسلم و اليهود لا يرث عن النصرانى و على العكس بدليل قوله (ص) **اهل الملتين لا يتوارثان** يعنى لا يرث 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 فلا بد ان يقول (ص) **اهل الملتين لا وارثية 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. بسادخال النفي على هيئة التفاعل حتى ينفي تكرر النسبة بمعنى ليس الوراثة فى كل واحد من الطرفين عن الآخر كما فهم من هيئة التفاعل قبل دخول النفي عليه لا بمعنى نفى اصل الارث يعنى لم يكن الوراثة من احدهما اصلا بل المعنى هو ما ذكرنا من نفى ثبوت الارث لاحدهما .

غاية الامر يحتاج الى معين حتى يعين ان الوارث اى طرف من الطرفين دون الامر المعين لما ذكر مضافاً الى الاخبار الامامية المبينة لما ذكرنا فى معنى الحديث هو الاخبار الآخر الصادرة عن النبي صلى الله عليه و آله فى خصوص ازدياد الاسلام لصاحبه عزاً و شرفاً بمعنى ان الكافر ورث قبل اسلامه عن مورثه الكافر فبعد قبوله الاسلام ايضاً يرث عنه لاجل زيادة عزه و شرفه بقبوله الاسلام ولو لم يرث ح فيلزم الذلة والخسة المنافية بما ذكر من الاخبار فذلك الاخبار النبوية تدل على ارث المسلم عن الكافر لاجل زيادة العز و الشرف و لكن العكس ليس كذلك و لكن مع ذلك لنا اخبار عن الائمة عليهم السلام ايضاً يفسر الحديث المتقدم عن النبي صلى الله عليه و آله 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 و ثبوتها لو احدهما و هو طرف الاسلام اى ارث المسلم عن الكافر دون العكس و علم من ذلك 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 ذلك بعبارة اخرى ان الاسلام عبارة عن التوحيد و الكفر اى قسم من اقسامه يرجع الى غير التوحيد يعنى الشرك فيكون

ملة الكفر قبالة ملة الاسلام وعلى هذا يكون المراد في قوله صلى الله عليه وآله  
اهل الملتين لا يتوارثان هو ملة الاسلام و ملة الكفر باقسامه فيكون الاختلاف  
الخاص مانعاً كما يشعر بذلك 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 لاعتبار اليهود عن النصارى او العكس .

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

و نحو ذلك 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 لا مطلق الاختلاف كما توهم وبالجملة قد ظهر مما ذكرنا ان المناط في  
مانعية الكفر ليس هو مطلق الكفر بل الكفر المنجر الى اختلاف الملة و لكن  
لا مطلق الاختلاف بل الاختلاف الخاص يعنى كون منشأ الاختلاف هو الاسلام  
والكفر فاذا كان كذلك يعنى اذا كان المناط فيها هو الكفر والاختلاف المقيد  
فيتفرع على ذلك فروع .

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

ومن 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 كذلك 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 المورث كافر أعرضياً وارتدادياً فلا يرثه الكافر الاصلى والارتدادى اما الكافر الاصلى فلاجل ممانعة جنبه الاسلامية للمورث الكافر الاصلى واما الارتدادى فلاجل وجود المانع فيه وهو جنبه الكفر فحان كان له وارث مسلم فيرثه والا فللامام فان كان المورث كافرأ 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 بناء على مقتضى الاخبار وعلى وفق القاعدة بلاشكال 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 ومقتضى الاختيار فى ذلك الفرض هو كون مال النصارى المرتد للامام لولده النصارى فنلك 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 ساير الموارد الى الاخبار الآخر الموافقة للقاعدة .

و لكننا نقول ان ذلك القولين وهو الطرح من المتأخرين والحصص على موردها من المتقدمين موقوف على تعارض تلك الرواية بذلك الاخبار يعنى ان الطرح ونحوه فرع التعارض و معرفة التعارض و علمه هنا منوط على ان يعلم ان كون تركه الميت المرتد مثلاً للامام عليه السلام لالورثة الكفار فى صورة عدم وجود وارث فيه ولو كان ضامن الجريرة ونحوه والافله هل هو من باب الوارثية او المرجعية كما سيأتى .

بعبارة اخرى ان المحصل مما ذكرنا هو ان المورث ان كان مسلماً او مرتداً مط لا يرث عنهما الكافر الاصلى ولا المرتد اما وجه عدم ارث الكافر الاصلى عن المسلم فواضح لوجود المانع وهو الكفر واما وجه عدم ارث المرتد فلاجل جنبه الكفرية المانعة منه واما وجه عدم ارث المرتد و الكافر الاصلى عن المرتد لوجود جنبه الاسلام فى المرتد المورث وبملاحظة هذه الجهة فيه مانعة من ارثهما عنه فلو كان له وارث مسلم لكان الميراث له والا فللامام عليه السلام. فقد عرفت ان رواية ابراهيم بن عبد الحميد تدل على خلاف ذلك لان ظاهرها يدل على وراثة اولاد الكفار ومن المعلوم ان هذه الرواية بحسب الظاهر مخالفة بمقتضى القاعدة و الاخبار لان مقتضيهما عدم الوراثة بين المورث 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 لا يصح التعدى الى ساير الموارد فنقول ان طرحها او العمل بها مختصاً على موردها منوط على ملاحظة المعارضة بينها و بين الاخبار السابقة لانهم قد فهموا المعارضة بينها و بين الاخبار فذهبوا الى ما ذهبوا من الطرح والعمل بعنوان الاختصاص فلا بد من التأمل فى هذه الرواية فى مقام اثبات التعارض و عدمه فمعرفة ذلك اى معرفة ان فى البين تعارض العمل على حكم التعارض ام لا بل هذا الروية بمقتضى القاعدة ايضاً ليصح التعدية والتسوية الى ساير الموارد منوطة على معرفة مقدمة وهى انه لا بد 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 او سبباً او اولاداً .

و قسم ليس كذلك بل الملحوظ فيه هو العنوان بحيث لو وجد العنوان



فى اى مورد كان لىوجد الوراثه اىضاً فليس للشخصية فيه مدخل والفرق بينهما واضح لانه لوقلنا بان وارثية الامام من جهة انه مرجع وسلطان عادل فلا يكون ما انتقل اليه من الاموال منتقلاً الى وارثه لولا وجود هذا العنوان فى وارثه عليه السلام بل ينتقل الى من فيه هذه المرجعية والعنوان كما فى خصوص الاخماس والزكوة فالمرجع فيهما هو الامام عليه السلام بمعنى انهما يدوران مع العنوان وليس لشخصيته مدخل فيهما ولذا يجب ردهما الى النبى صلى الله عليه وآله وبعده الى وصيه على بن ابي طالب عليهما السلام .

ثم الامام فالامام فمن تحقق فيه عنوان المرجعية ترد مثل هذه الاموال اليه ولا ينتقل الى وارث النبى (ص) و ساير وارث الامام عليه السلام لولا فيه المرجعية وان قلنا على الثانى بمعنى ان للشخصية مدخلية فى الوراثه لكان ما انتقل اليه منتقلاً لوارثه .

واذا عرفت ذلك فاعلم انه لومات المرتد و لم يكن له وارث سوى اولاده الكافر كما هو مورد الرواية فهل هذا المال للامام ام لا فنقول اىضاً المال يتصور على قسمين احدهما الممحص لبيت المال بحيث يجب للعباد رده اليه عليه السلام وله اخذه منهم بحيث لا يجوز له الرد بمقتضى قوله **خدمنا اموالهم صدقة الى آخر و بعبارة اخرى** كانه قد حصل العلقه بين هذه الاموال و بين بيت المال كالزكوة و الاخماس فهى ممحص لبيت المال وان كان هو فى يد الغاصبين و سلاطين الجور فان اخذوا عنهم هذه الاموال لبرثت ذمهم لانه يجب عليهم الرد اليه و قسم آخر ليس كذلك كالمظالم والمجهول المالك فهما ليسا ممحصاً لبيت المال بحيث يردان الى الامام عليه السلام وان لا يجوز للامام ردهما كما فى قسم الاول بل له عليه السلام ردهما وعدم القبول فمن ذلك القسم مال المرتد المورث و تركته فتركته لا يخلو اما ان يكون حلالاً و مباحاً لكل

من سبق لآخذها بمعنى ان يجوز لكل واحد من المسلمين آخذها واما ان يكون ممحضاً لبيت المال بحيث يكون الرد اليه واجباً وان كان هوفى يد الغاصبين .  
 و اما ان يكون مثل المظالم و المجهول المالك بمعنى ان يرجع الى الامام العادل ويمكن للامام و يجوز له الاخذ مما يعطى اليه من المظالم و المجهول المالك لنفسه ثم بعد موته ينتقل الى وارثه لانهما مال له بدوياً 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 لا يجوز لكل واحد من المسلمين آخذها و من الواضحات عدم كونه ممحضاً لبيت المال بحيث يختص له بل هو للامام وهو المرجع فيه ولذا ثبت انه وارث من لا وارث له ولكن له الرد وعدم القبول كما له ذلك فى المظالم و المجهول المالك .

فاذا كان كذلك فقد يكون زمان الغيبة او يكون الامام فى الظاهر ولكن لا يكون مبسوطة اليد او يكون ولكن يرد و لم يقبل فح فمثل الاسلام بعد موت المورث المسلم و قبل قسمة التركة كمثل الاسلام قبل الموت يعنى فكما ان الاسلام الوارث قبل موت المورث المسلم مؤثر فى الوراثة و مزيل للمانع فكذا الاسلام بعد موته و قبل قسمة التركة ايضاً مؤثر فيها و مزيل للمانع بلا اشكال فى ذلك وانما الاشكال فى هذا المال للمرتد المورث على وارثه الكافر لعدم تصور شق آخر غير هذه الثلاثة كما لا يخفى فاذا كان هذا المال الباقي من المرتد من قبيل القسم الثانى الذى هو عبارة عن عدم تمحض المال لبيت المال بل للامام عليه السلام الذى هو مختار فى الرد و القبول فيجوز للامام ان يرد هذه التركة الباقيه من المرتد فيبذل على ورثة الكفار ولو كان مبسوطة اليد و متمكناً من آخذها فح يكون مرجع رواية ابراهيم الى ذلك المذكور فى الذيل فلا يكون

التعارض عند ذلك بينها وبين الاخبار الآخر حتى يطرح تلك الرواية او يكتفى الى موردها الخاص او تحمل على التقية او يقال على ضعفها بناء على ارسالها كما يتوهم عن غير واحد من الفقهاء بل يعمل عليها الصحة سندها وعدم مخالفتها بمقتضى القاعدة لما ذكرنا مشروحاً فافهم واغتنم .

فالمحصل ان الشارع جعل علقه النسب و السبب سبباً و الكفر مانعاً للارث ولكن ممانعة الكفر ليس على الاطلاق بل موقوف و مراعى على القسمة يعنى فلو اسلم الوارث الكافر قبل قسمة التركة فيرث عليها على قدر نصيبها و اما لو اسلم بعد القسمة فلا يرث لاجل ذهاب الموضوع و انتفاعه فى ذلك كله و انما الاشكال فى مرجع كلام الشارع و هو قوله لو اسلم قبل القسمة فبرث بان المراد من ذلك 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 و لحوقها مع وقوع الاسلام قبلها كلاهما معاً مؤثراً فى الوراثة او يكون المؤثر هو الوقوع قبل القسمة و لولم تلحق القسمة عليه اصلاً و يظهر الثمرة فى الوارث الواحد فان قلنا بهما معاً فلا يرث الوارث الواحد لاجل عدم امكان القسمة هنا فان قلنا بعدم اعتبار لحوق القسمة بل المعتبر هو الاسلام قبلها فيرث وبالجملة ان الكلام و الاشكال فى ان لحوق القسمة و امكانها بعد الاسلام معتبر و شرط فى تأثير الاسلام ام لا بل المعتبر هو وقوع الاسلام قبل القسمة نظير قول القائل ان جتتى قبل اذان المؤذن فلك على كذا فان اللازم هل هو المجىء قبل الاذان و لولم ياذن اصلاً ام اللازم هو وقوع الاذان ايضاً بعد المجىء 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 لو اسلم فالقول بساعتبار  
لحقوق القسمة و عدم ارث السوارث الواحد باعتبار عدم امكان لحوقها هنا  
مردود من وجوه اولاً بكونه على خلاف ظاهر الاخبار فان ظاهرها هو ما ذكرنا  
و ثانياً بلزوم التناقض فان الشارع جعل العلائق سبباً و الاسلام مزبلاً للمانع وهو  
الكفر فح ولو جعل لحوق القسمة شرطاً للاسلام في التأثر فيكون مرجع ذلك  
الى قضيتين و هما تأثير الاسلام و عدمه و اما تأثيره فلذهاب المانع لاجل وجود  
الاسلام و تحققه و اما عدم تأثيره فلانتفاء شرطه الذي هو امكان القسمة و هل  
هو الا التناقض و ثالثاً بلزوم اجتماع الاسلام و الكفر يصدق هنا الاسلام لاجل  
تحقيقه كما هو المفروض و الكفر لعدم ارثه وهو كما ترى .

والحاصل ان اسلام الوارث لا يشترط ان يتحقق قبل موت المورث  
او حين موته بل ولو اسلم بعد موت المورث و قبل القسمة فيرث ايضاً كما يرث  
لو اسلم قبل موت المورث او حين موته فيكون اسلام الوارث بعدموت المورث  
و قبل القسمة نظير اسلامه قبل موته او حينه في ازالة المانع الذي هو الكفر فيرث  
الوارث الكافر لو اسلم قبل القسمة لعدم استقرار التركة مادام لا تقسم بل باقية  
تزلزلا نظير الحمل الذي مالم يعلم مبانه حياً او ميتاً فلم تستقر التركة فاذا تحقق  
القسمة فتستقر التركة فيما بين مقسوم عليهم فيذهب الموضوع فح لا يشر اسلام  
الوارث بلا اشكال في ذلك فان الاستقرار يكون بامور .

منها القسمة و منها البناء على الاشاعة في صورة التعدد و منها دخول  
التركة بجدة الوارث و ملكه و انما الاشكال في تحقق القسمة التي هي قيد  
للاسلام في قوله صلى الله عليه و آله لو اسلم الوارث قبل القسمة فيرث بان مرجع  
كلام المعصوم الى ماذا و الى اى واحد من اشتراط بعدية القسمة او مانعية قبلية  
القسمة يعنى يدور الامر هنا بين ما يقال ان بعدية القسمة و لحوقها 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 اي هما معاً يعنى الاسلام وامكان القسمة بعده كلاهما شرط فى الوراثة وبينما يقال ان بعدية القسمة ليس بشرط فيها بل قبلية القسمة مانعة اي مزيلة لموضوع الوراثة ولذا لا يشرع 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 لا يرث بناء على الاول لعدم امكان تحقق الشرط هنا ولكن الحق يظهر بعد التأمل فى المثال العرفى و هو قول القائل ان جئتني قبل دلوك الشمس فلك على كذا فان ذلك مردد فيما بين اشتراط لحوق الدلوك فى وجوب الاعطاء و بين ممانعة وقوع الدلوك قبل المجيء على ثبوت الاعطاء يعنى ان المحتمل هنا لا يخلو من امرين و هما اشتراط امكان وقوع الدلوك بعد تحقق العيثة اي كون المجيء و وقوع الدلوك كلاهما معاً شرطاً فى ثبوت الجزاء و ممانعة قبلية الدلوك عن ثبوت الجزاء بعبارة اوضح هل امكان وقوع الدلوك شرط ايضاً فى وجوب الاعطاء او وقوع الدلوك قبل تحقق العيثة مسانعة عن وجوبه والذى يفهم عرفاً فى مثل ذلك الكلام هو وقوع المجيء قبل الدلوك فقط فكما ان فهم العرف فى ذلك 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 ما ذكرنا كما يعلم بالوجدان و ثانياً بلزوم اجتماع الضدين او اجتماع النقيضين فيان ذلك ان الشارع جعل

الاسلام بعد جعل النسب والسبب من اسباب الارث و الكفر من الموانع مزيلا للمانع فمقتضى ذلك هو تأثير الاسلام فى الازالة حين تحقق جعل لحوق القسمة و مقتضاها شرطاً للوراثه هو عدم تأثير الاسلام المتحقق مادام لم يتحقق القسمة وهل هذا الا اجتماع النقيضين و مع ذلك 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 ذلك 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 عن ائمة بعدم ارث الوارث الواحد الكافر لو اسلم بعدموت المورث الحاقاً ذلك الصورة بصورة القسمة التى منع الوارث المتحقق اسلامه بعدها فيها وطرحاً للرواية المتقدمة فقال هو ره هذا اللاحق قياس محض مع عدم الدليل عليه و مع ان الحاق ذلك على صورة عدم القسمة غريب كما لا يخفى مضافاً الى تلك الرواية التى تدل على ارث الواحد الكافر لو اسلم قبل اى دخول التركة فى جده من هو وارث من لا وارث له بل بعد ذلك .

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 بعدموت 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 لا ينبغى لاحد فضلاً 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 وراثه مثل هذا الوارث الذي اسلم قبل القسمة اى يشترط في وراثه الكافر الذي اسلم قبل القسمة لحوق القسمة عليه قلنا انه لا يخلو اما ان ينتقل المال بموت المورث الى ساير الوارث غير الكافر الذي اسلم فيكون ميراثه عن مالهم ام لابل 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 الوارث وجه البطلان بانه كيف يمكن ان يقال انه بسبب تقسيم الوارث المسلمين اموالهم ينتقل حصه والى الوارث الكافر الذي اسلم لعدم كون التقسيم من جملة اسباب الانتقال وليس لذلك نظير في الشرع ايضاً و كذا الثانى بمعنى ان تكون التركة للمورث ولم يكن ملكاً للوارث قبل القسمة ولكن يشترط في وراثه مثل هذا الوارث ان تقسم المال وجه البطلان بانه بالقسمة يحصل الوصفان وصف في المال وهو خروجه عن الاشتراك وتعينه بحصه معينة ووصف في الوارث وهو تمامية مالكتهم وخروجها عن النقصان والترزل فح كيف يمكن ان يقال انه بحصول الوصف في الوارث يحصل حكم آخر في الغير وهو وراثه 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 سلم ان لحوق القسمة من شرايط وراثه مثل هذا الوارث ولكن لا معنى لان يكون المتفرع لهذا هو الوارث الواحد

المسلم وعدم ارث الكافر لو اسلم لاجل عدم امكان القسمة هنا لان محصل كلام القائل بشرطية بعدية القسمة هو لحقوق القسمة و مجيئها عقيب الاسلام ومعلوم انه يقع في هذا التفريع لان الكافر الواحد اذا اسلم فيكون شريكاً مع الوارث الواحد المسلم الاخر في التركة فح تحقق القسمة بعد اسلامه فبناء على قوله يكون هنا الارث الكافر الذي اسلم لاجل لحقوق القسمة على اسلامه بعد تحققه بل المتفرع بذلك هو كون الوارث المسلم الواحد من اهل الطبقة الثانية و كون الوارث الكافر من اهل الطبقة الاولى فح ان اسلم ذلك الكافر فيرث هو لا غير وان لم يسلم فكان الوارث هو الوارث المسلم الذي هو من الطبقة الثانية لظهور عدم امكان القسمة هنا ولذا كان ذلك متفرعاً عليه لا ماذكر قبل ذلك الذي تحقق القسمة فيه مما لا يخفى .

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 وآله وسلم **لو اسلم قبل القسمة فيرث** فان مفهومه هو عدم ارثه بعد القسمة فكما يفهم من بعدية القسمة تعدد الوراث الاخر غير الكافر الوارث لو اسلم فكذا قبل القسمة بقرينة التقابل فح لا بد ان يتعدد الوراث الاخر قبل اسلامه لما ذكر .

قلنا لا وجه لذلك القول لان لزوم التعدد في البعدية من خصوصية الموارد فان البعدية معنى لا يتحقق الا بالتعدد فكانها يستلزم التعدد بحيث لا يمكن تعقلها الا به بخلافه القبلية فانها ليست بهذه المثابة حتى لا يتعقل الا بالتعدد بل هي اعم من التعدد و عدمه فكيف تقاس تلك على البعدية التي هي ملزمة للتعدد و معلوم ان التقابل يثمر فيما يكون المتقلان في اقتضاهما و لازمهما على حد سواء مع ان المعلوم هو خلاف ذلك كما عرفت فعلم مما



سبق ان مراد الشارع ليس هو اشتراط البعدية بل غرضه بيان ان الاسلام الوارث الكافر يثمر فيما لسويبقى 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 ذلك بلفظ القسمة في قوله لو اسلم قبل القسمة فبرث لاجل ما ذكرنا سابقاً من ان استقرار التركة تكون بالقسمة لاجل مدخلية القسمة في الاسلام وارث الكافر بالتقريب المتقدم كما توهم فتأمل .

و المحصل انه لو اشترط تعقب القسمة بعد الاسلام في واثية الكافر الذي اسلم ليكون المتفرع مالموكان 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 الذي اسلم او الوارث المسلم الذي في الطبقة الثانية لاجل عدم تعدد الوارث في الطبقة الثانية و الاولى ولاوجه للقول بان المتفرع هو الوارث المسلم الواحد في الطبقة الاولى مع الكافر الذي اسلم لتحقق القسمة ح لان الاسلام قبل القسمة اعم من لحوق القسمة و حصولها بين ساير الوارث المسلم في صورة التعدد و بين الوارث المسلم الواحد مع الكافر الذي اسلم. فان قلت انه يشترط في القبلية ايضاً تعدد الوارث في وراثه الكافر الذي لو اسلم قبل القسمة وفي صورة اتحاد الوارث لا يرث بقريته 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 لا يخلو اما ان يكون المراد من اشتراط تعقب القسمة في قوله لو اسلم قبل القسمة فيرث والا فلا يرث فعليه بعديه القسمة او امكانها فلو كان المراد هو الاول للزم عدم وراثه الكافر الذي اسلم ولكن لم يقسم المال ولم يكن بناء الورثة على الاشاعة بل

بقية التركة بحالها لعدم حصول الشرط الفعلى وهو تعقب القسمة الفعلية فعلى هذا يلزم ان لا يكون الاسلام مؤثراً وهو كما ترى ولو كان المراد هو الثانى للزم المحذور من وجهين .

اما اولا فبالارتكاب على ما هو خلاف الظاهر لان ظهور القسمة كساير الكلمات والالفاظ هو الفعلية لا الشأنية مثلا يقال جاء العالم او الجاهل فيقصد منهما العالم والجاهل الفعلى دون الشأنى .

واما ثانياً فبان الشأنية ليس لها الموضوعية حتى يترتب عليها حكماً من احكام الوضعية والتكليفية ومن المعلوم ان المانع وهكذا الشرط فيما نحن فيه لا بد ان يترتب على الموضوع الفعلى ولو قيل فى بعض الموارد على شرطية الامر الشأنى او مانعية فهو من باب المقدمة اى لكونها مقدمة على الفعلية فكما لامعنى ان يقال ان البالغ الشأنى او الانسان الشأنى حكمه كذا فكذا فيما نحن فيه فمن هنا علم ان المراد منها الفعلى لا الشأنى وقد علمت المحذور الذى يرد على القول بها فعلم مما ذكرنا عدم اشتراط تعقب القسمة فى وراثة الكافر الذى اسلم قبل القسمة وليس الغرض من قوله (ص) لو اسلم قبل القسمة فيرث والا فلا يرث هو اشتراط تعقب القسمة كما توهم بل غرضه هو ما ذكرنا فافهم .

المقام الثانى فى فهم غرض الشارع من قوله ان اسلم قبل القسمة فيرث وان اسلم بعدها فلا يرث هل غرضه من القسمة هو معناها وموضوعها الحقيقى او الكنائى بعبارة اخرى انه هل اخذ القسمة فى كلامه بعنوان الموضوعية او الطريقة ومعناها الحقيقى عبارة عن افراز التركة وكونها حصصاً معينة لكل وارث على سهمه وحظه فهو معنى الحقيقى للقسمة ومعناها الكنائى والطريقى عبارة عن استقرار امر التركة وخروجها عن التزلزل وان لم يحصل القسمة الحقيقى لان الاستقرار كما ذكرنا سابقاً تارة 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 لو كان مع الوارث الواحد الكافر الامام و اظهره الاسلام وانكرو لم يسلم ثم نقل المال الى بيت المال فاسلم لا يرث ولا يكون لاسلامه اثر لاجل استقرار امر التركة بخلاف ما لو نقل بعد اظهاره الاسلام فيرث و ذهب جماعة الى ان غرضه منها الموضوع ومعناها الحقيقى ولذا لو اسلم 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 لو اسلم 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 لو اسلم قبل القسمة فيرث وان اسلم بعدها فلا يرث ليس ما ذهب اليه الشيخ ره وايضاً ليس ما ذهب اليه الآخرون بل غرضه منه تلف المال و عدمه اعم من نقلها الى بيت المال ام لا و اعم من قسمة التركة حقيقة ام لا فلو اسلم بعد القسمة فى صورة تعدد الوارث او بعد 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 قد علم عن البراهين التى ذكرناها فى المقام الاول ان الحق هو ما ذهب اليه الشيخ ره وان غرض الشارع من قوله فى خصوص ارث الكافر لو اسلم قبل القسمة فيرث و ان اسلم بعدها فلا يرث هو الكنائى والطريقى وغرضه استقرار التركة و علم ايضاً انه لا وجه لما ذهب اليه ابن الجنيد ره لعدم الدليل على قوله اصلاً اذ ليس فى الاخبار الواردة فى هذا المقام دلالة على ان القسمة بمعنى تلف العين ليكون معنى قوله ان اسلم بعد تلف العين فلا يرث وان اسلم قبل القسمة فيرث .

وقال بعضهم ان مذهب اليه الشيخ الطوسي ره قياس واجتهاد في مقابل النص لانه قد قاس انتقال المال الى بيت المال على بعدية قسمة التركة بين الوارث المسلم فقال ان في صورة القسمة لو اسلم الوارث ليس لاسلامه اثر كذلك لو اسلم بعد انتقال المال الى بيت المال مع ان هذا قياس مع الفارق لان الانتقال الى بيت المال لا يدخل له على ما بعد القسمة بل القسمة امر عليه والنقل اليه امر آخر واما الاجتهاد في مقابل النص فمن جهة ان رواية ابي بصير قد دلت على انه لو اسلم لكان وارثاً اعم من نقل التركة الى بيت المال ام لا فالقول على انه لو اسلم بعد ذلك لما كان لاسلامه اثر وفايدة اجتهاد في مقابل النص .

وقال صاحب الجواهر ره وقيل القائل الشيخ في المبسوط وابن حمزة وغيرهما ان كان اسلام الوارث قبل نقل التركة الى بيت المال الامام ورث وان كان بعده لم يرث ولم نعرف لهم مستنداً ولعلمهم عثروا على اثر لم يصل اليها او جعلوا هذا النقل تصرفاً مانعاً كالقسمة و لكن فيه منع واضح انتهى وجه هذا المنع هو القياس الذي قد فهموه بعضهم ولا يخفى انه قد علم مما ذكرنا في المقام الاول ان كلامه حق وان مذهب اليه الشيخ ليس اجتهاداً في 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 في مورد بيان حكم مقتولية الوارث المسلم وكان له وارث كافر وقد عمل من ذهب الي ان المراد من القسمة هو معنيها الحقيقي فانه (ص) قال في 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 الحقيقي لان هذه الرواية تدل على عدم الورثة بعد الانكار فعدم الارث بعد نقله الى بيت المال بطريق اولي وليس ذلك الا من جهة استقرار امر التركة فكأن مذهب 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 في التهذيب وغيره .

و اما الثانى اى عدم قوله على القياس فواضح لان ما ذهب 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 لا يكون 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 مثلاً 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 لالجميع لانه قد جعل القسمة هادمة لاساس الموضوع و تأثير الاسلام لاجل استقرار امر التركة فى البين فكلمة 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 التعيين 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 التعيين التام و افراز سهم كل واحد من الورثة او غرضه كفاية التعيين فى الجملة بمعنى لو اسلم بعد التعيين فى الجملة الحاصلة بقسمة جميع المال لا يرث مثلاً لو اجتمع الاخوة الامى منع اخوة الابوين لكان التقسيم بينهما اثلاثاً بان يعطى ثلث التركة على اخوة الامى والثلاثان على الابوين فهذه القسمة تعين المال فى الجملة لاجل تعيين سهم كلالة الامى ولكن لم يعين بعنوان الحقيقة لانه منوط على التقسيم الثانى وهو قسمة الثلثين بعد القسمة اثلاثاً بين الاخوة فلو اسلم بعد القسمة الاولى وقبل القسمة الثانية هل يكون اسلامه مؤثراً ام لا احتمال صاحب الجواهر ارثه وعدمه ولكن قال الاقرب هو الارث لاجل صدق عدم القسمة وعدم التعيين حقيقة ولكن قد علم مما ذكرنا عدم ارثه وان غرضه فى البراهين المذكورة فى المقدمات هو التعيين 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 مال المورث فيرث عن النماء ايضاً لكونه تابعاً له فان قلت ما الفرق بين ما نحن فيه وبين ساير الموارد منها البيع مع اشتراط الخيار للبايع فالنماء الحاصل بعد العقد وقبل الفسخ للمشتري مع كون الملك متزلزلاً بان للبايع فسخ المعاملة بالخيار فعلى هذا لا بد ان يكون ما نحن فيه كذلك اي لا يرث من النماء بل عن الاصل وكونه ملكاً لساير الورثة المسلم .

قلنا ان الفرق بين ما نحن فيه وبين البيع بخيار واضح لان ملك الرقبة فى مسألة البيع للمشتري 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 المشتري فله ملك ان يملك بالمانع الذى حقه و هو الخيار فلجل كون الملك للمشتري وكونه مالك الرقبة بسبب وجود المقتضى وهو العقد كان النماء الحاصل بعد العقد وقبل الفسخ للمشتري وان فسخ البايع بخياره البيع وليس هذا الا من كون الرقبة ملكاً له والنماء تابع للاصل بخلاف ما نحن فيه لان الكافر بمنزلة المشتري فهو يموت المورث يكون مالكاً على التركة لاجل وجود المقتضى له و هو علقه النسب و السبب لما ذكرنا من ان ارثه من مال المورث لا الوارث غاية الامر ان المانع من تأثير الاقتضاء موجود وهو الكفر فاذا ارتفع بالاسلام لا اثر 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 ساير الموارد .

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 الاشكال فى عدم تأثيره فى الوراثة فى صورة التأخر عنها وكذا الاشكال فى عدم تأثيره فى الوراثة فى صورة التقارن لاجل عدم قبلية القسمة لان المنطوق فى تأثيره هو وقوعه قبلها لابعدها ولا مقارناً عليها هذا كله فى صورة العلم على وقوع الاسلام فى الصور المذكورة فيتربط على كل واحد منها حكمه بلا كلام فى ذلك .

وانما الكلام فى صورة الشك فى تقدم الاسلام على القسمة و تأخره عنها بعدتيقن وقوعهما يعنى ان كليهما وقع مسلماً ولكن الشك فى التقدم والتأخر بمعنى يشك هل الاسلام وقع قبل القسمة او بعدها فتح نقول بالارث مطلقاً او بعدمه مط او بالتفصيل بين ما علم تاريخ احدهما وبين ما لا يعلم فيه احتمالات ولكن الحق هو القول بالارث لان مرجع الشك هنا الى الشك فى مانعة شىء موجود فيدفع باصالة عدم مانعته فيؤثر الاسلام اثره الذى هو الوراثة و بيان ذلك ان علاقة النسب مقتضية للارث ولكن الكفر مانع عن اقتضاها 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 مزبلاً للكفر فايده اخرى وهى التأثير اثرأ فى المقتضى الذى هى العلاقة يعنى ان للاسلام لكونه شرطاً لعلاقة النسب فى اقتضاها الاثر مدخلىة فى تأثيرها الوراثة ولكن وقوع القسمة قبل الاسلام مانع عن تأثيره فى المقتضى فتح يكون القسمة مزاحمة مع تأثير الاسلام والا فلا ممانعة للاسلام بالنسب الى القسمة فعلى هذا اذا شك بعدتيقن وقوع الاسلام والقسمة فى التقدم والتأخر منهما فيرجع الشك الى ان الشىء الموجود هنا وهى القسمة هل هى المانعة ام لا لاجل ان القسمة باطلاقها ليست مانعة عن تأثير الاسلام بل بوصف



تقدمها عليه مانعة عنه فاذا شك في مسانعية الشيء الموجود فيدفع ذلك بالاصل كما هنا فاننا شك هل القسمة الحاصلة هنا مانعة عنه بمعنى وقعت مقدمة على الاسلام حتى يكون مانعة ام لا فيندفع مانعيته بالاصل نظير الاندفاع في صورة الشك في وجود نفس المانع فكيف كان يدفع مانعية القسمة هنا بالاصل فالاصل ح يكون سبباً لدفع مانعية الشيء الموجود لاصلاً مثبتاً لاننا لانثبت بالاصل هنا تقدم الاسلام على القسمة حتى يقال بكونه اصلاً مثبتاً وهو كما ترى اذا اصل شغله هو دفع المانع لا الاثبات لان الاثبات شغل الدليل وان الدليل يكون واسطة في العلم والاثبات لا الاصل الذي ليس له السبيل الى الواقع بل مورد الاصل هو صورة الجهل بالواقع لافادته حكماً آخر غير الحكم الواقعي ولذا قالوا ان الاصل يدفع المانع لا للاثبات فعلى اى حال لا يكون الاصل هنا اصلاً مثبتاً بل يدفع به مانعية القسمة الموجودة هنا بلارث فيحكم بالارث فيما نحن فيه ولا فرق ح بين ما علم تاريخ احدهما ام لا .

فان قلت لم لم يحكم بالتفصيل بين ما علم تاريخه وبين ما جهل كما حكم بينهما في مسألة الحدث والطهارة في صورة كون الشك في التقدم والتأخر منهما بعد تيقن وقوعهما مثلاً علم الشخص بوقوع الحدث والطهارة كليهما ولكن يشك في تقدم احدهما على الاخر فح ان علم تاريخ احدهما دون الاخر فيؤخذ ذلك 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 ما علمه 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 في ذلك 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 والظهاره بكونها الظهاره يحكم بضد ما علمه واخذه لاجل كون الشك ح فى زوال الحدث فيستصحب فكذلك فى عكسه فيكون هذه المسئلة من قبيل المزيل والمزال بخلاف مانحن فيه فانه من قبيل المانع والممنوع فان الاسلام ممنوع والقسمه بوصف تقدمها مانعة عنه فيحكم فى صورة الشك فى مانعيتها بمعنى حصول وصفها و هو التقدم على عدمه بالاصل .

والمحصل ان الشارع جعل علقه النسب و السبب من اسباب الارث و مقتضياته والكفر مانعاً من تأثير ذلك المقتضى فاذا كان الوارث كافراً حين موت المورث فلا يرث عنه ولكن الشارع تفضلاً جعل له فرجه وسعة بانه ان اسلم الى تقسيم التركة فيما بين ساير الوارث المسلم فيرث والا فلا .

واما اذا اسلم بعد القسمه فلا يكون لاسلامه اثر وفائدة من حيث الارث نظير اسلام الوارث الكافر فى صورة عدم التركة للمورث فكما لا يكون لاسلامه فيها فائدة و اثر من جهة الارث لاجل عدم الموضوع كما لا يخفى .

فكذا هذا اى الاسلام بعد القسمه لان القسمه مانعة عن تأثير الاسلام اثر العلقه المذكوره لاجل هدمها الموضوع فاذا تحقق الاسلام فيزيل الكفر الذى هو مانع عن الارث فلا بد ح ان يؤثر المقتضى الذى هو العلقه اثره الذى هو الوراثه ولكن للاسلام مزاحم آخر هو تحقق القسمه فيزاحم عن تأثيره اثر العلقه التى هى الوراثه فتزاحمه عن ذلك لاعن ازالة الكفر اذا لاسلام بمجرد يزيل الكفر بلا اشكال بدون توقفه على امر آخر ولكن له زياده عن ازالة الكفر فائدة وثمرة اخرى وهى ترتب اثر المقتضى عليه الذى هو الوراثه فيكون القسمه مزاحمة عن ترتب تلك الفائدة على الاسلام لكن لامطلقاً بل فى صورة تقدمها او تقارنها

على الاسلام واما اذا تأخرت عن الاسلام فلا تراحمه 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 ذلك و انما الكلام فى صورة الشك فى تقدم وتأخر  
كل واحد منهما على الاخر بمعنى ان الاسلام والقسمة كليهما محققاً ولكن يشك  
فى ان هل القسمة تحققت قبل الاسلام حتى يكون الاسلام بلا فائدة و بلا ثمره  
بالنسبة الى ترتب اثر المقتضى و هو الوراثة لبالنسبة 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 و الطهارة كليهما محققاً ولكن مع الشك فى  
التقدم و التأخر من كل واحد منهما على الاخر فسانه حكم بالتفصيل فى ذلك  
المسئلة بين ما علم تاريخ احد من الحدث و الطهارة 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 شرطية فحكم بالتفصيل فى ذلك المورد بين  
معلومية التاريخ و مجهوليته فيما نحن فيه هل هو ايضاً كذلك حتى يحكم بالتفصيل  
فيه ايضاً اولاً 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 شىء موجود فيكون الاصل هنا للدفع المانع لاثبات تقدم الاسلام على القسمة حتى يكون اصلاً مثبتاً فان الاصل كما قالوا للدفع للاثبات لاجل كون المثبت هو الدليل الذى يكون واسطة فى الاثبات و العلم بخلاف الاصل فانه لا يفيد 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 مسئله الطهارة و الحدث لاجل كونهما من قبيل المزيل و المزال بخلاف مسانحن فيه فانه من قبيل الموانع والممنوع ولايجرى فيه التفصيل فان جريان التفصيل فيها من حيث خصوصية المزيل والمزال لامن حيث التراحم كما لا يخفى وعلم ان التفصيل بين معلوم التاريخ و مجهوله فيما ان يكون المتزاحمان من المزيل و المزال كالمسئلة المتقدمة فتأمل .

والحاصل ان الاثر تازة يتعلق و يترتب على ذات الشىء كالحديث 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 او التأخر عنه ونحو ذلك واخرى يترتب على الشىء بعنوان انتسابه الى وصف كالقسمة والاسلام فان ممانعة القسمة عن تأثير الاسلام اثر يترتب عليها لابتدائها بل من حيث كونها منسوبة الى التقدم و التأخر او التقارن اى القسمة المتقدمة او المقارنة بوصف التقدم و التقارن مانعة عن تأثير الاسلام لا بذاتها كما مر فالأثر الذى يترتب على ذات الشىء فقط كمسئلة الطهارة و الحدث التى يطلق عليها المزيل و المزال بعبارة اخرى يحكم فيه بالتفصيل بين معلوم التاريخ و مجهوله كما مر .

و اما القسمة الثانية 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 المحكم فيه على الارث مط لاجل جريان الاصل كما تقدم وهكذا مسألة الموت والكفر يعنى ان مسألة الموت و الكفر نظير ما نحن فيه فى الاحكام بالتقريب المذكور فان علة 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 اذ الكفر المتقدم على موت المورث او المتأخر عن موته ليس بمانع لاجل عدم المورد والموضوع ضرورة ان الارث ليس له مورد ومحل قبل موت المورث المسلم حتى يمنع كفر الوارث عن ارثه وكذا بعد الموت فان الوارث المسلم بعد موت المورث ارتد فارتداده ح لا يمنع من ارثه عنه لاجل كونه وارثاً بمجرد موته ثم كفره لا يضر 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 ذلك الشك الى الشك فى وجود المانع والسبب الشك فى مانعية شيء معلوم وجوده فيجرى اصالة عدم المانع فبذلك الاصل يدفع المانع لا يثبت به تقدم الكفر حتى يكون اصلاً مثبتاً ففى مسألة الموت والكفر لكونهما نظير ما نحن فيه فى جميع الاحكام يحكم بالارث مط لابل التفصيل بين معلوم التاريخ ومجهوله لما تقدم فيكون ذلك مثل ما نحن فيه لامثل مسألة الحدث والظهارة 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 المورث و وارثه كلاهما كافراً ثم مات هذا المورث فبقى وراثه الكافر فقبل قسمة التركة اسلم واحد منهم فح يحدث اسلامه حجب ساير الوراثة عن ارثهم عن التركة بمعنى تكون لو ارث الذي اسلم قبلها فلا يكون لساير الوراثة الكافر نصيب و حظ عنها لاجل كون اسلامه محدث حجب عليهم بلا اشكال في ذلك المذكور و انما الاشكال في بعض فروعاته منها هو ان الكافر مات فله ولد كافر و زوجة كافرة ثم اسلمت الزوجة قبل تقسيم التركة فح يكون جميع التركة زيادة عن سهمها الذي هو الربع او الثمن لها اولا بل الثابت لها حقها من الربع او الثمن .

فهذا مبني على ما ذكرنا في صدر المبحث من ان التحديدات التي صدرت عن الشارع المقدس في خصوص الورثة هل هي من باب المنع او الاقتضاء فان قلنا بالمنع كما ذكر سابقاً بالمنع فهو الحق فيكون جميع المال للزوجة لانقضاء المنع هنا لعدم مزاحم و شريك آخر من الوراثة فح لايجرى فيه الاقوال التي تجرى في ذلك المسئلة بناء على القول بالتحديد الاقتضائي كما قيل بالاقتضائي و بنى عليه الفرع المذكور فاختلف فيه على اقوال اربعة بان بعضاً قال بارثها جميع التركة لاجل خصوصية ذلك المورد بحيث لو لم تأخذ جميعها فيلزم المحذور الذي يأتي بيانه في 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 بلا ولد و معلوم ان نصيب المرثة ليس ذات ولد هو الربع و الباقي للامام عليه السلام و ثالث بارثها بقدر نصيبها و الباقي لساير الوراثة و هذا القول الثالث ينحل على قولين في ان ارثها بقدر نصيبها هل هو الربع او الثمن فيكون الاقوال ح اربعة كما عرفت و تعرف ايضاً ان ذلك الاختلاف و الاقوال مبني على القول بالتحديد الاقتضائي و الا فلا يجرى على القول بالمنع .

والمحصل ان المورث 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 واحدهم قبل القسمة فيرث ذلك المسلم جميع التركة لاجل كون اسلامه حاجباً عنهم نظير اسلامه قبل الموت يعنى كما يكون جميع التركة لمن اسلم من الوارث الكافر قبل موت مورث الكافر وكذا بعد الموت وقبل القسمة واما اذا اسلم واحد منهم بعد القسمة فلا يكون لاسلامه فايده و ثمرة بالنسبة الى باقى التركة عن حصته يعنى يرث من التركة بقدر سهمه بدون الزيادة كما يرثه فى صورة عدم قبوله الاسلام بمعنى لا يكون اسلامه ح حاجباً عن ساير الوارث ولو اسلم واحد من الوارث بعد موت المورث و قبل قسمة التركة فماله لا يخلوا من انه اما ان يكون ممن ليس له الفرض فى كتاب الله بل ارثه من باب الرد و اما ان يكون ممن له الفرض والرد كلاهما 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 والرد كلاهما كالزوج على وجه ونحوه من بعض الوارث فيرث ايضاً جميع التركة بلا كلام فيه .

وانما الكلام فى ارث من اسلم كذلك مع كونه ممن له الفرض فقط اى بشرط عدم الرد كالزوجة فيما مات المورث الكافر فبقي له وراث كفار منهم زوجته ثم اسلمت الزوجة قبل قسمة التركة بانها ترث جميع التركة او بعضها اى نصيبها فيه اقوال بعد كون مبنى ذلك الاقوال هو التحديد الاقتضائى الذى صدر من الشارع فى خصوص الوارث لا المنعنى والا بناء على ذلك تكون جميع التركة لها بلا اشكال فبناء على الاقتضائى كما هو المفروض يكون فيما نحن فيه اربعة اقوال قول بارثها جميع التركة وقول بارث الربع هو سهم المرثة التى لم تكن ذات ولد لكون اولادها بمنزلة العدم فكانه ليست لها الولد فتكون

بمترله المرثة بلاولد فترث الربع والباقي للامام عليه السلام بناء على كون باقى التركة بلاوارث وهو وارث من لاوارث له وثالث بارثها بقدر نصيبها والباقي لسائر الوراثة 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 فاستدلله 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 سائر الوراثة بمقتضى الاخبار التي تدل على ان الاسلام يوجب مزيةً و شرفاً و زيادةً لصاحبه فعليها يكون الحجب مستنداً اليها من جهة اسلامها فلا بد من ان ترث الكل والا فلا يكون لاسلامها مزية و شرف ومع ذلك لا يتحقق الحجبية هنا ايضاً بمقتضى الاخبار و تحقق الحجبية هو ارثها الكل بعبارة اخرى ان الحجب مستند الى اسلامها نظير سائر الوراثة فكما ان واحداً من سائر الوراثة لو اسلم قبل القسمة كان حاجباً والحجب مستنداً الى اسلامه فكذا الزوجة اذا اسلمت فتكون حاجبةً لاجل الاسلام عن باقى الورثة من جهة الوراثة لان جهة اخرى لان المفروض هو كونها حاجبةً عن وراثتهم بمعنى انهم لا يرثون بل الوارث هي وحدها .

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



صاحب الجواهر ره بما حاصله انا لانسلم اولاً كون الحجب هنا مستنداً الى الزوجة بل لامر آخر وثانياً بعد تسليم ذلك اى كون الحجب مستنداً الى الزوجة لا يلزم فى الحجبية ان تكون نفع الحجب راجعاً وعائداً الى نفس الحاجب حتى يتحقق الحجب بل اللازم فيها هو تحقق ممنوعية ساير الورثة عن اصل الحق او عن الزيادة سواء كان النفع راجعاً الى الحاجب او الى 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 السوراث بالنسبة الى تمام حقوقهم فلا يرثون 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 ولو سلم لان عدم التسليم يصح فيما ان يكون للكلام محل آخر و هنا ليس كذلك لان استناد الحجب هنا الى اسلام الزوجة بديهي وليس له محل آخر بحيث يمكن ان يستند اليه حتى يقال ولو سلم و ثانياً عدم صحة تمثيل ما نحن فيه على الاخوة لان حجب الاخوة مع كونه خلاف القاعدة لاجل نص الخاص فكيف يقاس ذلك 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 الحصص 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 المورث 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 لا يوجب المزية لاجل خصوصية ذلك المورد فخصوصية المورد تكون بعكس ما ذكره القائل

يعنى ان خصوصية ذلك المورد يوجب 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 مزيتهما فلولا الاسلام لوجب ارثها الثمن دون الربع بناء على وجود الاولاد ولكن فرض وجود الاولاد لاسلامها بمنزلة العدم وليس ذلك الامن جهة ايجاب الاسلام لصاحبه مزية و شرفاً و زيادة كما لا يخفى .

والحاصل ان الاسلام قبل القسمة كما يرفع الحجب كذا يحدثه كما فى المورث الكافر الذى بقى له وراث عديده فاسلم واحد منهم قبل القسمة فاسلامه يوجب حجب ساير الوراثة الكافر عن الارث فى الجملة او بالتام يعنى بان الوراثة الذى اسلم قبل القسمة لا يخلوا 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 ساير الوراثة لاحداث الاسلام الحجب عليهم عن الارث فلذا لا يرثون عن التركة شيئاً و اما ان يكون ممن له الفرض و الرد معاً كالزوج على وجه فسانه اذا اسلم قبل القسمة فيكون اسلامه حاجباً على ساير الوراثة الكافر عن الارث بمعنى لا يرثون شيئاً بل التركة كلها للزوج المسلم و لا خلاف فى ذلك كله و انما الخلاف فيما ان يكون الوراثة الذى اسلم قبل قسمة التركة ممن له الفرض فقط اى بشرط عدم الرد كالزوجة التى اسلمت بعد ميوت المورث الكافر قبل القسمة بان الزوجة ح هل ترث الكل او لا بل ترث قدر حقها فيه اقوال .

قول بارثها كل بدليل ان حجب ساير الوراثة مستندة اليها من جهة اسلامها نظير غيرها من الوراثة يعنى ان الزوجة المسلمة و ارثه تحجب غيرها

من الوارث فيكون الحجب من جهة الوراثة لا غيرها ضرورة ان غير الوارث لا يحجب الوارث عن ارثه فح تكون محجوبة ساير الوارث عن الوراثة مستندة الى الزوجة التي لو لم تقبل الاسلام لما تحجبهم عن الارث فاذا اسلمت فلا بد من حجبتها على الوارث بمقتضى الاخبار الدالة على مزية الاسلام و شرفه فعدم الحجب ح ينافي بما ذكر من مقتضى الاخبار فرده صاحب الجواهر اولا بعدم تسليم استناد محجوبيتهم على الزوجة كما يشعر بذلك قوله بعد تسليم الحجب اه و ثانياً بانه لا يلزم في الحجبية ان يكون نفس الحاجب وارثاً حتى يتحقق الحجب بل تحققه يكون ولو كان الوارث غير الحاجب كما في الاخوة فانهم يكون حاجباً لا لاجل ارثهم بل لاجل توفير نصيب الاب وفيه اولا عدم صحة قوله لا نسلم المفهوم من قوله المذكور آنفاً لان استناد الحجب هنا الى الزوجة لاجل اسلامها واضح من الشمس فكيف يقال باننا لانسلم استناده اليها و ثانياً ان قياس مانحن فيه على الاخوة قياس مع الفارق لان حجب الاخوة على خلاف القاعدة من جهة ورود نص خاص على ذلك ولو لم يكن النص لما يكن الحجب في الاخوة لاجل كون مقتضى القاعدة هو عدم الحجب الاخوة على غيرهم من جهة عدم كونهم وارثاً لان الاخوة ليست من اهل طبقة الاولى حتى يحجب الام توفير نصيب الاب مع كونها من اهلها وقدم سابقاً من ان غير الوارث لا يكون حاجباً على الوارث .

فعلیهذا يكون قياساً مانحن فيه على الاخوة قياساً مع الفارق فالحق في الجواب لا ما ذكره صاحب الجواهر بل هو ما ذكرنا بعد البناء على كون تحديد الزوجة تحديداً اقتضائياً من انه ليس لها الاقتضاء بالتعدي عن حدها حتى ترث الكل وسيأتى في بيان قول الرابع انها مع ذلك تكون من جهة اسلامها حاجبة على ساير الوارث لكن لا مطلقاً بل بازائها الزايد عن نصيبها المقرر في ذلك

المورد فح يتحقق الحجبية ومزية الاسلام وشرفه ايضاً .

و قول بارئها الربع و الباقي 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 الباقي 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 لالى 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 ذلك حقها لاعن جميع التركة حتى يكون الباقي 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 السوراث عن جميع التركة بل تكون حاجبة عن نصف الربع الذى هو حق ساير الوراث لولا اسلامها فبعد اسلامها يكون ذلك للزوجة زائداً عن نصف الاخر الذى هو حقها قبل اسلامها فيكون سهمها الربع على ما عرفت والباقي للوراث للامام عليه السلام كما قيل .

وقول بارئها سهماً من التركة ولكن بعد ذلك اختلفت بانه عبارة عن الثمن او الربع وقال بعض بالاول و آخر بالثانى فيكون لقول الثالث هو القول بالثمن والباقي لساير الوراث فاستدل بما حاصله ان زوجة ذات ولد وحقها هو الثمن شرعاً لان المفروض هو وراثه الاولاد فيكون الزوجة ذات ولد فحقها

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

فعلیهذا لا بد ان تكون لها الربع حتى يتحقق مزية الاسلام هنا ايضاً فيكون الحق والمختار هو ما في قول الرابع اى القول بالربع فى سهم الزوجة والباقي 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 ذلك 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 حاجبة 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 عن اصل الوراثة بل الباقي 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 ذلك و انما الكلام فى خصوص الكفر التبعى فهو فى مقامين الاول فى بيان هل المناط و المدار فى التبعية هو الاباء بلا واسطة كالأب والام الحقيقى للشخص او مع الواسطة والوسايط بالغاً ما بلغ 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 الصبي 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 بقريته تكون المراد هو بلاواسطة بعبارة اخرى بل المراد فى الاسلام و الكفر التبعين هو الاباء بلاواسطة او مع الواسطة بمعنى ان كان واحد من اجداد الصبي مسلماً فهو ايضاً مسلم تبعاً وان كان ابواه الحقيقى كافراً او ليس كذلك 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 او معها وفيه ان الذى يفهم بقريته تقسيم الكفر الى الاستقلالى والتبعى هو كون الاباء بلاواسطة و بقريته 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 ذلك محال لاجل الوضوح انه ما من 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 او بعضاً مسلماً او كافراً .

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

ومعلوم انه قبل التولد الذى هو عبارة عن الخروج من البطن لا يطلق عليه الولد بل يطلق الحمل والعلقة والمضغة والجنين والنفطة ولذا يعزل للحمل نصيب الذكركين فى الارث حتى يتحقق انه ولد اى ولد حياً او لافح اذا كان المنط هو حال التولد بقرينة لسان الشارع فيقال ان الابوين ان كانا حين انعقاد النفطة الطفل كافراً ولكن اسلما حين تولد الولد فيكون الولد مسلماً بالتبع فكذا ان كانا حين الانعقاد مسلمين ولكن كان وقت التولد مرتدأ فح يكون الولد كافراً اصلياً لامرتدأ يتبع عليهما الولد فى الكفر فقط لا فى الارتداد فيجرى عليه احكام الكفر الاصلى فعلم ان المنط فى الكفر التبعى هو حين التولد لاقبله ولابعده ولا ما بينهما وان كان الابوان حين التولد كافراً او مسلماً فيتبع عليهما الولد ايضاً بان يكون كافراً او مسلماً بالتبع الا ان يختار ذلك الولد باختياره واحداً من الاسلام او الكفر 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 يخرج 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 ولا عبره بالعبادة الصادرة عن الصبى ومنها رفع القلم عنه حتى يبلغ وهكذا ساير الوجوه وفيه ما لا يخفى اما اولاً فان كان المراد من سلوية عبارته هو كون صوته والفاظه مثل صوت الحيوانات والصوت الذى يخرج من تلاقى الحجرين ونحوه فهو مما لا معنى له كما لا يخفى لمن يرجع بوجدانه وان كان المراد منها عدم قصده للمعنى .

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

فى تحقق الاسلام اذا الاسلام عبارة عن الالتزام القلبى القائم بالنفس الانسانى .  
 غاية الامر ان العبارات والالفاظ من قبيل الشهادة ونحوها من باب  
 الكشف والظهار بمعنى ان كشف الاسلام الذى هو امر نفسى و قلبى لا يكون  
 معلوماً الا بالالفاظ و العبارات لامن باب التحقيقية بحيث لولم يتلفظ الشخص  
 الملتزم على اصول العقائد لما كان مسلماً وليس كذلك بل الاسلام يتحقق بمجرد  
 الالتزام ولو لم يكن التلفظ به اصلاً داخلاً فى تحققه فما نحن فيه ليس من قبيل  
 العقود والايقاعات التى تحققها بالالفاظ و العبارات حتى يقال بعدم الفائدة  
 لعبارة الصبى المميز الذى لم يبلغ الحلم واما رفع القلم فمعلوم انه فى خصوص  
 المؤاخذة و العقاب لافى خصوص الاحكام والعقائد كما لا يخفى على من ناظر  
 الى سوق الحديث ولسانه .

والحاصل بتقرير آخر ان الكفر على قسمين استقلالى وتبعى فالاستقلالى  
 هو الذى لم يكن عن ناحية الغير بل عن ناحية نفس الشخص كاختيار الشخص  
 كفراً بالاختيار بعد البلوغ او ارتد كذلك بخلافه التبعى فانه ما يكون عن  
 ناحية الغير و بواسطة بدون اختيار التابع ككفر الولد الصغير فانه ليس باختيار  
 الولد لاجل عدم كونه مستقلاً و ذارأى فى اموراته بل بواسطة كفر ابويه فيكون  
 كفره عن ناحية الابوين من جهة كونه تابعاً عليهما ولا كلام فى ذلك .  
 واما الكلام فى كفر التبعى فى مقامين .

الاول فى ان المناط فى التبعية هل هو الالباء مع الواسطة بالغأما بلغ او  
 بلا واسطة فاحتمل الشهيد وغيره كونه اعم سواء كان بلا واسطة او معها لمقتضى  
 اطلاق الاخبار الدالة على تبعية اولاد الصغار لابائهم و الالباء مطلق من حيث  
 الكون بلا واسطة او معها و فيه ان الظاهر بقريئة تقسيم الكفر الى الاستقلال  
 والتبعى هو كونه بلا واسطة كما لا يخفى وايضاً يلزم ان يكون جعل الاحكام للكفر



التبعية هو كون جميع مراتب الاجداد كافراً حتى يكون الولد ايضاً كافراً بالتبعية والا فلو كان واحد من مراتب الاجداد مسلماً لكان الولد ايضاً مسلماً بالتبعية لاجل القول على الاعمية في الاسلام ايضاً فبناءً على ذلك لا يتحقق الكفر التبعية اصلاً من حيث انه ما من احد الا من اجداده مسلم ولا اقل من الجد النبيل وهو آدم عليه السلام فيبقى الكفر التبعية بلا مورد و مصداق فيلزم المحذور المتقدم الذي هو بعيد عن الشارع بمراحل فالحق ان المناط فيما ذكر هو كونه بلا واسطة فلاحظ ان كان الاب والام كلاهما او احدهما مسلماً فالولد مسلم تبعاً وان كان الاجداد كافراً والا فالولد كافر وان كان اجداده مسلماً .

والمقام الثاني في ان المناط في الكفر التبعية هل هو حين انعقاد النطفة بمعنى لو كان الابوان حين الانعقاد مسلماً فيكون الولد ايضاً مسلماً بالتبعية وان ارتد الابوان بعد ذلك او كانا كافراً حين الانعقاد فكان الولد ايضاً كافراً بالتبعية وان اسلما بعد ذلك او حين التولد بمعنى يلاحظ في تبعية الولد كفوراً 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 بالتبعية ان كانا حين تولده كافراً وان كانا قبله مسلماً فالمناط هو حال التولد لان انعقاد الا ان يكون اعتبار حين الانعقاد مراعى الى وقت التولد لان الانعقاد بنفسه مستقل في الحكم بالتبعية بحيث لو لم يكن التولد مثلاً بل المناط والملاك في 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 بلا كلام في ذلك .

و انما الكلام في كون الولد بعد ثبوت كفره مرتدأ فيجربى عليه احكام الكافر الاصلى لالارتدادى لان تحقق الارتداد لا يتصور في الصبى كما لا يخفى او ارتدا بعد تولد الولد ح يكون الولد ايضاً مسلماً لاجل كونهما حين تولده

مسلمين وعلمت ان المناط فى التبعية هو حال التولد لابعده ولاقبله و من هناظهر فساد قول صاحب الجواهر باعتبار حال الانعقاد ايضاً وتكون الولد كافرأ فى صورة كون الابوين مرندأ بعد تولده يتبع الولد على الابوين فالمعلوم من لسان الشارع هو حال التولد لان مورد الاحكام فى الكفر والاسلام بالنظر الى حالهما حين التولد لاقبله و موضوعاتها كما يظهر من تتبع الموارد والاستعمالات هو الولد ومعلوم ان الولد قبل تولده الذى هو عبارة عن الخروج من الرحم لايقال عليه الولد بل له اسامى مختلفة وعناوين عديدة من النظفة ولذا يعزل فى الارث للحمل نصيب الذكرين حتى يتحقق كونه ولدأ بالتولد حياً يعنى يكون الحمل مراعى الى حين التولد وان ولد حياً فيتحقق وراثته والا فلا وغير ذلك كما بيناه سابقاً فعليها يكون المناط هو حال التولد:معنى يتبع الولد كافرأ و اسلاماً 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 لايشمرحتى يخرج عن التبعية بل هو باق على حاله لوجوه منها انه صبى لم يبلغ الحلم فعبارة مسلوبة لايعتد 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 كصوت الاحجار والحيوان فهذا مما لامعنى 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 في تحقق الاسلام حتى يقال بسلب عبارته لانه كما مر عبارة عن امر النفسى والالتزام القلبى ولولم يتلفظ ذلك الملتزم بالالفاظ و العبارة 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 ما فى نفسه وقلبه واما رفع القلم هو رفع المؤاخذة والعقاب لارفع الاحكام الوضعية والتكليفية مط بحيث لا يعتد بافعاله و اعماله والا فيلزم عدم نجاسته وتطهره فى صورة متنجسته شيئاً من الاشياء وعدم صحة ذبحه او عدم حليته .  
و هكذا من العقود والايقاعات مع ان خلاف ذلك 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 او معاملة لان العبادة الموضوع لالامر فهو بمزلة المحمول و معلوم ان الموضوع لا بد 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 كذلك بل جعل الشارع اياه عبادة كالهرولة ونحوها ثم امر بها فالامر يتعلق بالعبادة بعد تحققها لانها يتحقق بامر الشارع حتى يقال ان صحته عبارة عن موافقة الامر والا فكيف يكون العبادة منهيمة عنها كصلواة

الحايض او مكروهاً كالصلواة في الحمام او مباحة كما في عبادة الصبي فعبادة الصبي ايضاً صحيحة اي جامعاً للشرايط و الاجزاء غاية الامر مباحاً فيكون جميع افعال الصبي صحيحاً و معتداً بها ومحصل الكلام ان المعتبر في التبعية الولد في الاسلام والكفر على ابويه هل هو حين الانعقاد نظفة الولد بمعنى ان يكون انعقاد النظفة مستقلاً في ثبوت التبعية بنفسه من دون انتظار الى حال التولد ام لا بل المعتبر هو حال التولد و الثمرة تظهر في صورة التخالف كان يكون حال التولد مخالفاً لحال انعقاد النظفة 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 هو اعتبار حالة التولد لان الحكم في لسان الشارع تعلق بالولد والاولاد و معلوم ان اطلاق الولد على الولد لا يكون قبل التولد و الخروج عن الرحم بل له قبل التولد عناوين مختلفة و اسامى عديدة من المضغة والعلقه والحمل و تعلق الاحكام على عنوان الولدية دون غيره من العناوين المذكورة يكشف ان المناط هو حالة التولد لاقبله ولا بعده ولذا قال صاحب الجواهر فيما لو كان الابوان مسلماً حين التولد ثم ارتدا بعد ذلك فبقي الولد في اسلامه تبعاً لم اجد فيه خلافاً فاعتبار حال التولد في 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 او كانا كافرين حينه فيكون الولد كافراً ايضاً الا ان يختار الولد مع ذلك واحداً من الاسلام والكفر فح يستقل في مختاره ويخرج عن التبعية بل يكون مسلماً او كافراً مستقلاً بناء على ما قال العلامة والشيخ لاجل تحقق الاسلام فيما ان يختار الولد قبل البلوغ اياه فبعد ذلك لو قال الشارع بكفره فيكون منافياً لقاعدة

الحسن والقبح .

بعبارة اخرى ان الصبى المميز قبل البلوغ لو اختار الاسلام او الكفر باختياره وكان ذارياً مستقلاً فهل يثمر اختياره الاسلام او الكفر ام لا بمعنى هل يخرج ذلك عن التبعية بحيث يجعله مستقلاً او لافيه خلاف اختار العلامة والشيخ طرف الاثبات اى بكون اختياره الاسلام مثيراً فى اخراجه عن التبعية و جعله مستقلاً فى امره بدليل تحقق الاسلام ح بالوجدان وبدليل لو حكم الشارع مع ذلك على كفره لينافى على قاعدة الحسن والقبح فان الموضوع هو الاسلام اذاً لتحقيق فيترتب عليه احكامه ايضاً فكيف يحكم على خلاف ذلك و لكن ذهب جماعة الى العدم اى بعدم الثمر لاختياره الاسلام او الكفر حتى يخرج عن التبعية بل يبقى فى تبعية كما كان قبل الاختيار بدليل كون عبارة الصبى مسلوقة بدليل حديث رفع القلم والاطلاقات والعمومات .

اما الدليل الاول ففيه كما مر و اما الثانى اى حديث الرفع فقلنا انه فى خصوص رفع المؤاخذه لافى خصوص صحة الافعال والاحكام لان الصحة والفساد فى الاعمال والافعال امور واقعية 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 العبادة عبارة عن موافقة الامر مع انه ليس الامر فى حق الصبى وفى المعاملات عبارة عن اجتماع الشرايط والاجزاء فكيف يمكن ان يقال ان عبادة الصبى صحيحة او باطل بان لافرق بين العبادة والمعاملة فى معنى الصحة الذى هو عبارة عن اجتماع الشرايط والاجزاء بمعنى ان الصحة عبارة عن اجتماع الشرايط والاجزاء لاعن موافقة الامر لان الامر لا يمكن ان يكون مصححاً للشئ و يوجه الصحة فيه لان الصحة والفساد من الامور الواقعية للشئ .

غاية الامر ان يتعلق الامر على الشيء يطلب منه الفرد الصحيح فكما لا يكون الصحة والفساد بالامر لكونهما من الامور الواقعية الثابتة لنفس الشيء قبل ورود الامر و النهى فكذا عبادة العبادة لا يكون بالامر لان العبادة بمنزلة الموضوع و الامر بمنزلة المحمول و معلوم ان المحمول لا يرد الا بعد تحقق الموضوع فح ان كان عبادة العبادة موقوفة على الامر فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو كما ترى بل العبادة تارة يتحقق عبادتها بالذات كالركوع و القيام و نحو ذلك مما هو عبادة ذاتاً غاية الامر ان الشارع جعل ورتب هيئة تأليفها و اجزائها و اخرى بالجعل كان جعل الشارع اولا عبادة الشيء ثم امر به كالهرولة فكيف كان لابد من تحقق العبادة قبل تحقق الامر بها و الا فيلزم تقدم الشيء على نفسه فبناء على ذلك علم ان الصحة و العبادة ليست منوطاً على الامر و الا فكيف يكون العبادة منهيّاً عنها كصلوة الحائض و لذا يكون العبادة تارة بها بالامر الوجوبى او الندبى و اخرى منهيّاً عنها تحريماً او تنزيهاً كالمكروهات و ثالثة يكون خالية عن الامر و النهى كالمباح مثل عبادة الصبى فانه صحيحة ان اجتمع الشرايط و الاجزاء و لو لم يتعلق الامر بها غاية الامر ان عبادته لانكون مأموراً بها من الشارع و معلوم ان كون العبادة مأموراً بها غير صحتها كما عرفت فتمام افعال الصبى من العبادات و العقود و الايقاعات صحة بل عبادته افضل و احسن من عبادة المكلف كما لا يخفى الفرق بين اتيان العبادة بالامر و بين اتيانها بدون الامر و التكليف بل بالاختيار و الميل الذى هو يوجب الحسن للفاعل.

و اما الجواب عن الاطلاقات و العمومات فنقول انها لا تشمل على مانحن فيه لانصرافها على ما هو الغالب من عدم كون الصبى ذارأى و من عدم اختياره الاسلام او الكفر بل يكون مشغولاً بافعاله و تابعاً لابويه و اختياره الاسلام او الكفر فى حالة طفولية فرض نادر بل اندر و الاشد كما لا يخفى 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 ذلك 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 فح اذا تحقق فى الصبى قبل البلوغ فيحكم على اسلامه مستقلاً 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 وشيّد اركانه.

ودعوى بعض الاجلة ان ذلك كله مناف لقاعدة الحسن والقبح كما ترى نعم عن الشيخ يقول بصحته الى قوله (لكن ذلك كله مناف لما هو كالضرورى من الدين من كون الصبى قبل البلوغ مرفوع القلم عنه لاعبرة بقوله فى اسلام وكفر وعقد وايقاع وليس اسلامه الاتبعياً) 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 ولان الرفع كما مر عبارة عن رفع المؤاخذه لارفع الموضوعات ونحوها وايضاً ان قوله لاعبرة فى ذيله لم يصح بل المحقق هو الاعتبار كما عرفت فيما قلناه فى اثناء المبحث فلا يكون دعوى بعض الاجلة منافياً لما ذكر صاحب الجواهر بل موافقاً كما مر فظهر مما ذكر ان الاسلام من الولد صحيح و نافذ كما لا يخفى .

والمحصل مما ذكرناه ان التبعية للولد الصغار فى الاسلام والكفر على

ابويه منوط على حال الولادة لا الانعقاد فاذا كان ابواه او احدهما مسلماً فيكون الولد ايضاً مسلماً بالتبع وكذا يحكم على كفره التبعية ان كان ابواه كافراً حين الولادة الا ان يختار الولد قبل البلوغ واحداً من الاسلام او الكفر فخرج عن التبعية فيكون مستقلاً في كفره او اسلامه ولكن مع ذلك الاستقلال يكون اسلامه او كفره في الاستقرار وعدمه مراعى الى حين البلوغ فان بقى في مختاره قبله حين البلوغ ايضاً فيكون مستقراً اسلامه او كفره والا فلا فكيف كان ان اختار الصبي المميز واحداً من الاسلام او الكفر قبل البلوغ فيخرج عن التبعية بمعنى يكون مستقلاً في مختاره لتحقق الاسلام والكفر لان الاسلام والكفر امر واقعى نفس امرى يتحقق بمجرد الالتزام والاختيار فخرج لا يتوجه حديث الرفع اليهما حتى يستدل به على عدم تحققهما في الصبي المميز لما عرفت من انهما امر واقعى فيتحققان بمجرد الالتزام بحيث لا يصح للشارع ان يرفعهما بعد تحققهما نعم هو يجرى في الكفر المختار به قبل البلوغ لاجل رفع المؤاخذه عن الصبي المميز الذى اختار الكفر قبل بلوغه فخرج عن التبعية لا في الاسلام لانتهاء المؤاخذه تعالى اى حال يكون ولد المميز فى صورة اختياره الكفر او الاسلام قبل البلوغ مسلماً او كافراً مستقلاً فى امره لا تابعاً على ابويه ولكن مع ذلك لم يستقر اسلامه او كفره بل متزلزل الى حين البلوغ ان بقى فى مختاره السابق فيكون ايضاً مستقراً والا فلا بخلافه الكفر او الاسلام التبعية فانه مستقر الى البلوغ لا تنزل فيه و الثمرة تظهر فى الحكم بالارتداد وعدمه بمعنى ان الولد بعد كونه كافراً بالتبع الى البلوغ فاختر الاسلام بعد البلوغ ثم ارتد فيحكم بكونه مرتدأ ملىاً او بعد كونه مسلماً بالتبع الى البلوغ فاختر الكفر بعده فخرج يحكم بكونه مرتدأ ملىاً لا كافراً اصلياً لاجل الارتداد ما يكون مسبوقاً على الاسلام المستقر و هنا كذلك بخلافه الكفر او الاسلام الاستقلالى فان الصبي قبل البلوغ اختار الاسلام فخرج عن التبعية بحيث صار



مستقلاً في الاسلام ولكن بعنوان التزلزل الى البلوغ ثم اختار الكفر بعد البلوغ فح يحكم بكونه كافراً اصلياً لا مرتداً ملياً لان شرط الارتداد هو كونه مسبقاً على الاسلام المستقر وهنا ليس كذلك لما قلناه ان اسلامه الاستقلالي متزلزل الى البلوغ وقس عليه الكفر ايضاً ومن هنا ظهر ان الكفر والاسلام تقسيم آخر غير تقسيمهما الى التبعي والاستقلالي و هو تقسيمهما الى الاستقرارى وغير 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 ذلك كله .

و انما الكلام فى ان الشارع جعل الكفر مانعاً وحاجباً هل المانع هو الاعم من الكفر التبعي القهرى الاستقرارى و من الكفر الاختيارى الاستقرارى كاختيار الكفر بعد البلوغ فانه كفر استقلالي استقرارى او المختص بالكفر الاختيارى اى الاستقرارى وما فى حكمه كما فى صورة العلم بعدم مرجوزوال كفر الصبى بعد البلوغ ايضاً والثمرة تظهر فيما لومات مورث كافر وله ولد صغير وارث مسلم آخر اعم من كونه من طبقته او طبقة ثانية فبناء على التعميم لا يرث 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 الوارث المسلم بحيث يحفظونها وينفقونهم عنها الى البلوغ لاجل الاشتباه حالهم فعلاً فان اختاروا الاسلام بعد علمهم بموت المورث الكافر وعدم ارث الوارث الكافر عن الميت الكافر بوجود وارث مسلم آخر وهكذا فيرثون والا فلاعبارة اخرى ان اولاد الصغار المرجوزوال كفرهم بعد البلوغ قطعاً لاجل القران اويشك فى زواله وعدمه يرثون بناء على التخصيص بالكفر الاختيارى الاستقرارى و ما فى حكمه على نحو ما ذكرنا اى بقاء كل

تركة او سهامهم عند الوارث المسلم مع اخذ النفقة عنها الى البلوغ حتى يتعين حالهم من اختيار الاسلام و عدمه و اما بناء على التعميم فلا يرثون سوائاً كان حالهم مشكوكاً من حيث زوال كفرهم بعد البلوغ او معلوماً عدم زواله بعده فلا بد ان يرجع الى الاخبار والقواعد حتى يعلم ان الشارع اياً منهما جعل مانعاً و حاجباً بتقرير آخران الاسلام والكفر له تقسيم الى التبعية والاستقلالى بالنسبة الى الصغير والكبير بمعنى ان الكفر وكذا الاسلام اما تبعية كما فى اولاد الصغار التى يتبع على آباءهم فى الاسلام والكفر واما استقلالى كما فى المكلف الذى اختار واحداً منهما بحيث صار مستقلاً 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 او غير استقرارى فالاستقرارى يحصل فى التبعية بمعنى ان الصبى اذا تابع فى الاسلام او الكفر على ابيه فيكون اسلام التبعية مستقراً الى البلوغ وكذا كفره والثانى اى غير الاستقرارى يكون فى صورة اختياره الاسلام او الكفر قبل البلوغ فان الصبى اذا اختار واحداً منهما قبل بلوغه فيخرج عن التبعية و يصير مختاراً ومستقلاً فى اسلامه مثلاً ولكن يكون اسلامه مترزلاً 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 مترزلاً الى زمان البلوغ وقد يكون افتراق الاستقرار من الاختيار كما فى التبعية فان الاسلام التبعية للصبى مستقر ليس له الزوال الى البلوغ ولكن قهرى اى ليس باختيارى وقد يجتمع الاختيار والاستقرار معاً كما فى كونهما بعد البلوغ فان البالغ اذا اسلم فيكون اسلامه جامعاً للاختيار والاستقرار كليهما معاً ولا كلام فى ذلك .

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 لومات مورث كافر وله اولاد صغار و وارث آخر مسلم فعلى الاستقرارى فقط لا يرثون الاولاد لاجل وجود المانع فهو الكفر الاستقرارى لما ذكرنا من ان الكفر التبعى ليس باختيارى و لكن مستقرالى 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 و لكن الى البلوغ تحفظ التركة عند الوارث المسلم مع اعطاء نفقتهم عنها حتى يعلم حالهم حين البلوغ فاذا عرفت ذلك فلا بد 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 والفروع 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 فيجرب 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 فلا بد من تأثر المقتضى اثره فح اذا شك فى مانعية الكفر الاستقرارى وحده فيجرب الاصل فيؤثر المقتضى اثره ح بلا اشكال 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 الفروع والتأمل فيها وح يرجع الى الفروع .

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

نصرانى مات وله اولاد وزوجة نصرانية وله ابن اخ وابن اخت مسلمين فاجاب الامام عن ذلك بفقرتين الخ و حاصل جوابه (ع) يرجع الى فقرات ثلاث .  
الاولى عبارة عن كون الاولاد للمورث كباراً فح يكون الاولاد مثل الزوجة فى المحجوبة عند الارث و كون التركة للابنان ولا كلام بين الفقهاء الاسلام فيها .

و الثانية و هى كون الاولاد صغاراً فعند ذلك لا يدخلوا من ان ذلك الاولاد اما لا يختاروا 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 و الفقرة 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 يتلغا المال بل يبقاه عندهما وينفقا عن هذا المال على الصغار الى زمان بلوغهم حتى يعلم حالهم من اختيارهم الاسلام و عدمهم فان اختاروا الاسلام فيكون جميع المال لهم لالابنين والافىكون لهما لاجل محجوبة 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 فبعد البلوغ و اختيارهم الاسلام يكون لهم لالهما يفهم من فحوى كلامه ولذا لم يقع الاختلاف فى فهم ذلك بين الفقهاء بل يتلقاه بالقبول والا لم يصرح الامام على ذلك بل صرح بذلك فى الفقرة الثالثة و هو ايضاً قرينة على ما يفهم من الاولى .

و الثالثة عبارة عن اختيارهم الاسلام فحكم الامام فيها ايضاً ببقاء التركة وانفاقهم عنها ولكن يبقى التركة عند الامام 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 ذلك فتعلم ان الظاهرة فى تلك الرواية هو ممانعة الكفر الجامع بين الاختيار والاستقرار لا الكفر المشتمل على احد الوصفين من الاختيار والاستقرار من دون الآخر ثم اعلم ان الفقرة الاولى لا كلام فيها بين الفقهاء فى حكمها المذكور ولكن بين الاخيرتين فرق من حيث الحكم فلا بد ح ان يعلم جهة الفرق و بيان الفرق اما اولاً فبان المحكوم فى الثانية هو بقاء المال عند الابنين المسلمين الى البلوغ وفى الثالثة هو بقاءه عند الامام والجهة على ذلك هو ان الاولاد باقون فى كفرهم التبعى فح يكون الوارث من حيث الظاهر هو الابنان ولذا يقسم المال بينهما فيبقى عندهما الى حين البلوغ حتى يعلم حالهم فبقاء المال عندهما كما هو قضية 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 فلا يرثون فعلاً فعليها يبقى المال عند الامام 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 غير مستقل 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 فيها زال لاجل اختيارهم الاسلام ولكن مع ذلك ايضاً متزلزل الى البلوغ بمعنى انه هل يبقى زوال المانع بعده ام لا بل يمكن ان يعود فندلت تلك الرواية مضافاً الى الاصل على ممانعة الكفر الجامع 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 والاحبار الفقهية ثلاثة .

منها في الفقرة الثانية واثنان منها في الثالثة فلا بد من الطرح او الاكتفاء على مورد الخاص حتى يلزم المخالفة للقواعد الشرعية و الاحكام الثلاثة عبارة من الحكم بحجب المسلم بالكافر كما يفهم ذلك من بقاء المال عند الوارث المسلم بعد تقسيمه بينهم الى البلوغ الصغار مع ان ذلك مخالف لاجبار المنع كقوله الكافر لا يرث اى عدم الحجب كون الحاجب كافراً على المسلم لقوله ان المسلم لا يحجب بالكافر و نحو ذلك من الاخبار التي على ممنوعية الكافر من الارث وعدم محجوبية المسلم بالكافر ومن لزوم الانفاق الوارث و هو الابن المسلمان غير الوارث و هو الاولاد الصغار الكفار مع ان ذلك مخالف للقواعد الفقهية لان مثل ذلك الانفاق ليس بامر شرعى و من لزوم تأثير الاسلام بعد القسمة مع انه مخالف للاخبار التي تدل على عدم تأثير الاسلام بعد القسمة بالنسبة الى الارث .

و اما الاثنان في الثالثة فهما عبارة من عدم تبعية الطفل على ابيه كما يفهم من هذه الرواية مع ان ذلك مخالف للاخبار التبعية الدالة على تبعية الولد على ابويه الى حين البلوغ و من ان المعلوم هو بقاء المال عند الامام عليه السلام مع ان ذلك مخالف للقاعدة لان الاولاد ح اما يكون وارثاً او لا فعلى الاول فلا معنى لبقاء ماله عند الامام عليه السلام والا يلزم حجب المسلم عن ماله من دون المانع و على الثانى يلزم حجب الوارث المسلم الاخر ايضاً عن المال فهذا كله مخالف للقواعد الشرعية فلا بد من الطرح الرواية او الاكتفاء على موردها الخاص ولا يخفى ما فيه لانك بعد التأمل فيما ذكرنا تعلم ان الاحكام المشتملة عليها الرواية ليست مخالفة للقواعد الفقهية اما اولاً فبان الحجية للمسلم بالكافر لا يجوز ولا يمكن في الوراثة المستقرة مع ان وراثة الابنين مترنزل

الى بلوغ الصغار حتى يعلم الحال فح لاغيار ببقاء المال عندهما وح لاتعارض بين هذه الرواية و بين اخبار المنع و الحجب لان تلك الاخبار مهمة بحيث ليست بناظرة الى كيفية المنع بل تفيد اصل المنع فهذه الجهة مهمة وبيئها ويشرحها هذه الرواية .

فان قيل ان اخبار المنع مطلقة فيعمل باطلاقها باعتضاد اصالة عدم التقيد فح يظهر التناقض بينهما قلنا ولو سلم الاطلاق وهو على حد الظهور بحيث ليس بمشابة روايتنا التي هي النص فيقدم النص على الظاهر بمعنى يكون النص فيما نحن فيه شارحاً ومبيناً لتلك الاخبار وثانياً علمت فيما سبقت ان عدم ثمره الاسلام بعد القسمة بالنسبة الى الارث يكون فيما ان يستقر امر القسمة اى القسمة المستقرة لا المتزلزلة وهناليس كذلك وكذا عدم الانفاق في صورة استقرار وراثه الوارث وعدم وراثه غير الوارث وهنا بخلاف ذلك لان وراثه الابنين وعدم وراثه الاولاد كليهما متزلزل الى حين الدرك كما لا يخفى واما مسئله التبعية فقد عرفت فيما مضى من ان العمومات و اخبار التبعية منزلة على الغالب لا النادر الذى هو الفرض وكذا بقاء المال و نحو ذلك فيما لم يستقر وراثه الوارث و عدم وراثه المحجوب كما فيما نحن فيه لا بأس عليه وليس مخالفاً للقواعد فبعد العلم بذلك تعلم ان لا معنى لطرح تلك الرواية كما فعل جماعة مع انها صحيحة من حيث السند كما رواه الشيخ و الصدوق و الكليني فى الثلاثة و صحها الشهيد والعلامة او الاكتفاء على مورد الخاص لان للمتأمل يظهر ان ليس الاعتبار على خصوصية المورد وهى كون المورث نصرانى وكون الوارث المسلم هو ابن الاخ وابن الاخت بل لافرق فى ذلك وان كان المورث 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 طرحو الرواية التي اشتملت في الجواب على فقرات ثلاثة و الفقرتين الاخيرتين منها تضمنت احكاماً خمسة مخالفة للقواعد الفقهية ولاشتمالها على الاحكام المخالفة للقواعد المجعولة من الشارع في ابواب الفقه فلا بد 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 لا يرثون الاولاد والزوجة بل يرث الابن المسلمان لحجبهم عن الارث لوجود الوارث المسلم و هو الابن بلا كلام فيها العامة من الفقهاء .

والثانية منها هو كون الاولاد صغاراً فهذه على قسمين بان الصغار بعد ثبوت كفرهم التبعية تارة يبقون في كفرهم التبعية واخرى يخرجون عنه بان يختاروا الاسلام في صغرهم والاول منها وهو بقائهم على كفرهم التبعية عبارة عن الفقرة الثانية والثاني اى اختيارهم الاسلام في صغرهم هو الفقرة الثالثة فبعد ذلك ان الفقرة الثانية مشتملة على ثلاثة احكام مخالفة للقواعد ومنها هو المخالفة الاخبار المنع و عدم الحجب لانه عليه السلام حكم ببقاء المال عند الابن المسلمين بحيث لم يتصرفا فيه بل يحفظاهم و ينفقاهم الى بلوغهم حتى يعلم الحال فالمفهوم من ذلك هو كون المسلم ممنوعاً و محجوباً بالكافر مع انه مخالف لما قال عليه السلام ان المسلم لا يحجب بالكافر والكافر لا يرث ونحو ذلك من الاخبار التي 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 التي جعلها الشارع ايضاً .

ومنها مخالفة الاخبار القسمة فان المحكوم في 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 ذلك الى تأثير الاسلام بعد القسمة مع انه مخالف للاخبار التي تدل على عدم الارث و ثمره الاسلام بعد القسمة فهذه الاحكام الثلاثة المندرجة في الفقرة الثانية مخالفة للقواعد الفقهية كما عرفت وكذا الفقرة الثالثة مشتملة على حكيمين مخالفين للقواعد احدهما عبارة من الحكم باسلام الصغير في صورة اختياره الاسلام قبل البلوغ مع ان ذلك مخالف للاخبار التبعية السدالة على تبعية الاطفال على آباءه الى البلوغ و ثانيهما عبارة من ان الصغار بعد اختيار الاسلام في صغرهم اما ان يكونوا وارثاً اولا فعلى الاول بقاء مالهم عند الامام عليه السلام و ممنوعهم عن التصرف مخالفاً للقواعد و على الثاني 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 في الثالثة ايضاً مخالف للقواعد الشرعية و بالجملة ان تلك الرواية مشتملة على احكام خمسة مخالفة للقواعد الشرعية فلا بد من طرحها واما من الاكتفاء على مورد النص ولا يخفى ما فيه كما ذكرناه آنفاً بان هذه الاحكام ليست مخالفة للقواعد و على ان القواعد ليست عقلية حتى يقال بطرح الرواية لكونها مخالفة لها بل هي قواعد اخبارية ايضاً مستنبطة من لسان الشارع فلا بد من الجمع لامن الطرح .

فمحصل مما ذكرنا كله ان الشارع جعل النسب و السبب بمراتبهما اسباباً للارث ثم جعل له موانع منها الكفر لكن لا مطلق الكفر بل الكفر الخاص

اي الكفر الذي يوجب اختلاف الملة ولكن لا مطلق الاختلاف لانه ليس الاختلاف بين انواع الكفر بل الكفر بجميع اقسامه ملة واحدة قبال ملة الاسلام منه اشرنا اليه في رد مطلق الاختلاف بل الاختلاف الناشى عن الاسلام والكفر اى يكون احدى الملتين ملة الاسلام والاخر ملة الكفر فح لا يكون التوارث بينهما كما قال صلى الله عليه وآله اهل الملتين لا يتوارثان فالمراد منه هو عدم ارث ملة عن ملة اخرى بل الارث يكون فيما ان يكون المورث والوارث من اهل ملة واحدة فيرث اليهود عن مثله وعن النصرارى وبالعكس وهكذا لما ذكرنا من ان المراد من الاختلاف ليس على الاطلاق حتى لا يرث اليهود عن النصرارى او بالعكس بل الاختلاف الخاص اى الاختلاف الحاصل بين الكفر و الاسلام فح لا يرث منكر الامامة والربوبية عن المسلم والانكار تارة من حيث التأثير اى عدم كون المؤثر فى العالم كالانفاقية والبخت و اخرى من حيث الاختيار يعنى ان المؤثر موجود فى العالم ولكن ليس بفاعل مختار بل مضطر كالطبيعى فانهم قالوا بتأثير الطبيعة من حيث كونها مضطراً لامختاراً فهما مشركان كالبابى والدهرى والوحدة الوجودى والسريانى والغلاة مشركاً خفياً او جلياً فهؤلاء الكفرة لا ترث عن المسلم لقوله (ص) اهل الملتين لا يتوارثان و اما كفار ملتنا من المجبرة والمفوضة والنواصب والخوارج ونحوها من طوايف العامة فيرثون على الاثنى عشرى وبالعكس لاجل انهم وان كانوا كافرين ولكن ليس الاختلاف بينهم وبينه حتى يوجب كونهما اهل ملتين وقد قلنا ان الوراثة ليس من احكام مطلق الكفر كالنجاسة ونحوها ولذا قال المحقق ره ان المسلمين يتوارثون و اختلفوا فى المذاهب انتهى .

ثم قال صاحب الجواهر فى شرح هذه العبارة ان الحلّى ره مع انه قال بكفر المخالفين وافق على ذلك اى على توريث المسلمين و كذا المفيد ره

فى احد قوليه الى آخر الشرح و لكن لامعنى لاستثناء الحلى بعض العامة و هو  
المجبرة والمشبهة و هو جاحد و الامامة من جواز التوريث يعنى كانهم ممنوعون  
من التوريث لان الورائة ان كان من احكام مطلق الكفر فلا بد ان لا يرث طوايف  
العامة بعضهم من بعض و الافلامعنى لعد الحلى ره اياهم عن الممنوعين عن الارث  
وايضاً لامعنى لادخال الغلاة و عده فى عداد العامة لان الغلاة كما مر من المشركين  
فاين هو من النواصب و الخوارج حتى بشر كوا فى العد كما قال صاحب الجواهر  
امسا الغلاة و الخوارج و النواصب و غيرهم معن علم منهم الانكار لضرور  
الدين فلا يرثون المسلمين قولاً واحداً انتهى و لكن فى نقله الاجماع على عدم  
التوريث من الغلاة و الخوارج و النواصب خدشة و تأمل لكن لا بالنسبة الى الغلاة  
بل بالنسبة الى الاخيرتين و يعلم وجه التأمل بالنظر الى ما اشرنا اليه فى رد استثناء  
الحلى فيما مضى هذا كله فى المانع الاول فهو الكفر و اما الثانى و هو القتل اعلم  
انه على قسمين تارة يكون بعنوان الحق و الشرع اى كون القاتل لاحق على قتل  
المقتول اى بمعنى يجوز له او يجب قتل المقتول كما فى القصاص و الارتداد  
فان القتل بعنوان القصاص جازى للقاتل و كذا قتل المرتد جازى بزيادة الحتم  
و الالزام اى واجب و اخرى يكون بباطل و ليس قتله فى الشرع جازى كالقتل  
الشايع فى زمان من الازمنة فالمانع من الارث هو القسم الثانى اى القتل بالباطل  
بدون حق يعنى ان الرجل اذا قتل رجلاً او امرئاً باطلاً فلا يرثه مط ولو كان خطأً  
و اما اذا قتله بحق و شرع فيرثه مط اى سواء كان قتله عمداً او شبيهاً به او خطأً  
و لافرق فى ذلك القسمين بين كون القاتل عالماً او جاهلاً بمطابقة فعله الواقع  
و عدمها فان المناطق فى الحرمان و المنع عن الارث هو بطلان وقوع القتل و كونه  
على خلاف الحق واقعاً و لو لم يطابق الاعتقاد و العلم كأن اعتقد القاتل على وجوب  
قتل شخص بظن و زعم ارتداده فقتله ثم انكشف الخلاف بكونه مؤمناً فى الواقع

فح يكون قتله باطلا فيلزم عدم الارث عنه او اعتقد بعكس ذلك فح يكون قتله بحق فلا مدخلة للعلم والجهل في كون القتل حقاً او باطلاً بل المدار مطابقتة واقعاً كما لا مدخل لهما في ذلك فكذا العمد وشبهه او الخطاء وكذا ليس في حرمان القاتل عن ارث المقتول فرق في ارثه و عدمه بين وقوع القتل عمداً او خطأً بمعنى ان القاتل بالباطل لا يرث فيرث ان كان قتله عن حق فليس في 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 فصل في خصوص الام بين العمد والخطاء بما حاصله ان الرجل اذا قتل امه فلا يرثها ان كان القتل عمداً فيرثها ان كان القتل خطأً بخلافه ساير الاقارب فان التفصيل ليس فيه كما يعلم في بعض الاخبار .

ثم الحق جماعة ومنهم الشيخ الحر العاملي غير الام من الاقارب عليها بطريق اولى بمعنى انهم قالوا بالتفصيل بين العمد والخطاء في غير الام ايضاً لاجل مفهوم الموافقة فان الام مع كونها اقرب الى القاتل من ساير النسوان والرجال الاقارب ثبت فيها التفصيل و في غيرها بطريق اولى فبعد اثبات الاولوية تفتنوا على التعارض بين الاخبار المفصلة والاخبار المطلقة ثم جمعوا بينهما بحمل الاطلاق على الصورة التفصيل بعبارة اخرى انه بعد ما ثبت الحاق غير الام 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 الخبر النبوى (ص) بحمل الاخبار المطلقة على التركة والدية معاً و الاخبار المفصلة على الدية يعنى ان التفصيل كما هو مقتضاها في الدية لا غير بمعنى ان كان القتل بالعمد فلا يرث

القاتل لاعن الدية ولا عن التركة وان كان خطأً فيرث عن التركة دون الدية .  
والمحصل ان القتل بحق لا يمنع القاتل عن الارث من دون فرق بين العلم  
بالمصادفة والجهل بها كأن علم بارتداد الرجل فيقتله او جاهلاً كأن يحصل العلم  
بعد القتل بالمصادفة ولكن كان جاهلاً 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  
اذ ليس الفرق و التفصيل بين العمد و الخطاء فى كلاً 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 والعشائر 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 او خاطئاً ولكن غير الام من ساير الاقارب تبقى تحتها بحيث لا يكون  
فيه التفصيل المذكور فح لم يتصور التعارض ايضاً بين الاخبار المفصلة و الاخبار  
المطلقة لان الاولى فى خصوص الام فقط فتكون الام بقرينة تلك الاخبار المفصلة  
بحكم المنشأة عن الاخبار المطلقة فكيف يمكن عند ذلك تعقل التعارض بينهما  
مع اختلاف موردهما كما لا يخفى 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 و الخطاء فى الجميع  
من دون الفرق بين الام وغيرها فى التفصيل المتقدم و الاخبار المطلقة تدل على

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

والحاصل ان ذلك الجماعة قالوا بالتفصيل فى غير الام ايضاً لانهم قالوا ان التفصيل وان ثبت فى خصوص الام فقط كما هو صريح جماعة من الاخبار ولكن لا بعنوان 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 ولكن اخرى جماعة اولهم شيخنا المفيد اعلى الله مقامه خرّجوا بعلاج التعارض بينهما جمعاً آخر كما نقله المحقق وقواه وهو حمل الاخبار المطلقة الدالة على المنع مط على صورة العمد يعنى ان القاتل العمد لا يرث مما تركه المقتول من اى شىء 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 فلا يرث من دية المقتول ايضاً و ان كان خاطئاً فيرث من التركة لامن الدية ثم استشهدوا لجمعهم الخبر النبوى (ص) الدال على ذلك 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 بقربنة 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 لبعنوان الخصوصية كما تقدم و لكنك ترى مافيهما اما القول الثاني فقيه 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 لامن باب المثال كما توهم وكما يشهد على ذلك 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 جازية لاجلها فكيف يقال على تسرية حكمها الى الغير والافيلزم القياس فعند عدم امكان التسرية لامعنى للقول بالتعارض حتى يعالج بالجمع بين التعارض ولو سلم فالجمع بلا شاهد له مهمل صرف و هنا كذلك 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 يعنى لا يرث القاتل العامد لامن المال و لامن التركة والاخبار المفصلة على المنع من الدية خاصة في صورة الخطاء يعنى ان كان

القائل خاطئاً فيرث من التركة لامن الدية واستشهد لجمعه بالخبر النبوي الصريح في ذلك وفيه اولا ان ليس التعارض بين الاخبار حتى يجمع اذا التعارض كما مرفوع للتسرية اى تسرية حكم الام الى غيرها مع ان التسرية ليس بصحيح لاجل عدم ذكر علة الحكم في الام ففى الاخبار حتى يكون حكمها منصوص العلة فيجوز التسرية فاذا لم يكن التنصيص على العلة للحكم فح لايجوز التسرية الى غير مورده والا فيلزم القياس فاذا لم يمكن التسرية كما عرفت فلامعنى للقول بالتعارض حتى يحتاج الى الجمع وثانياً يكون الجمع بذلك 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 كذلك فلا يطلق على التركة ومال الميت فحمل الاخبار المفصلة في مقام العلاج للجمع على المنع من الدية خاصة ينافى لانصراف الاطلاق المتقدم وثالثاً ان الاخبار المطلقة النافية للارث في 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 وغيره فكما ليس له النظر الى الكيفية ونحوها بل الى اصل اثبات المانع فكذا اخبار مانع فيه فحمل اخبارنا على بيان كفييتها 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 الاثمة عليهم السلام مع ان ذلك لو صح فلا بد من ان ينقله احد من الخاصة او يكون مذكوراً فى جملة اخبار الاثمة صريحاً او تلويحاً و ليس



كذلك فيظهر من ذلك انه خبر مجعول من مجعولات العامة كما قال الشهيد الثاني في سالك من انه عامى ليس صحيحاً فلا يستشهد به للجمع ونحوه .

فظهر من جميع ما ذكرنا 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 ذلك 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 جاهلاً و عامداً او خاطئاً كما يظهر ذلك من تعليقه بقوله (ص) لانه قتل بالحق من دون التفصيل بالعمد او الخطاء او نحوهما من العلم والجهل وان كان القتل بالباطل فلا يرث القاتل مط اى سواء كان عالماً او جاهلاً و عامداً او خاطئاً الا الام التى عرفت التفصيل فيها بين العمد و الخطاء بمقتضى الاخبار الصحيحة 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 او الدية كما فى القتل خطأً محضاً و عدمه كما فى قتل الوالد ولده فان ذلك لا يوجب شيئاً لالدية ولا القصاص فأياً ما كان القتل يكون مانعاً عن ارث القاتل من دون فرق بين كونه موجباً للقصاص او الدية او لا وبين كون الدية على العاقلة كما فى قتل الصبى او على نفس القاتل كما فى قتل العاقل بعنوان الخطاء و فرّق بعض العامة فى القتل بين كونه موجباً للقصاص والدية وعدمه بالمنع فى الاول دون الثانى كما فى قتل الوالد ولده تحكم صرف لا يعتد به بل لافرق فى ممانعة القتل بالباطل بين جميع ما ذكرنا .

و منها ايضاً عدم الفرق بين كون القتال بالغاً و عاقلاً و بين كونه صبياً او مجنوناً فاذا تحقق القتل بالباطل ولو من المجنون او الصبي ونحوهما يكون مانعاً عن الارث بلا اشكال لان الوراثة من الاحكام الوضعية لا من التكليفية حتى يتمسك بحديث الرفع فيرفع اثر قتل الصبي و المجنون ثم يرثا ايضاً عن المقتول يعنى لايجرى حديث الرفع هناحتى يقال ان الصبي و المجنون مرفوع القلم فيكون قتلها بلا اثر و بمنزلة العدم ومع ذلك يرثا ايضاً اذا الارث من احكام الوضعية التى ليس حديث الرفع ناظراً اليها و منها عدم الفرق ايضاً بين كون القتال 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 ذلك فى الممنوعة عن الارث و فرق 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 و كذا لافرق فى نفس السبب بالنسبة الى خصوصياته بين كونه حفر بثر او غيره ففرق البعض فيهما بعدم المنع فى الاولين و هما السبب السائح و حفر البثر وبالمنع فى غيرهما ضعيف ايضاً لما ذكر .

وبالجملة اذا كان المناط فى ذلك هو القتل بغير حق فلا فرق فيه لافى القتال ولا فى نفس القتل ولا فى اسبابه بالنسبة الى خصوصيتها كما مر 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 فلا فرق فيه ايضاً فأياً ما كان يكون القتال ممنوعاً عن الارث فح ان كان للمقتول وارث آخر سواء كان من اهل الطبقة الثانية او الثالثة حتى المعتق و ضامن الجريرة او كان مع القتال من اهله طبقة واحدة فيرث و الافلامام 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 لا وارث له يرث مال المقتول ولكن لا يكون له (ع) ملك طلق بحيث لو مات لورث عليه جميع وراثه كساير الاموال التى يملكه الامام من جهة التجارة و نحوها مما يكون الحاصل عنه ملكاً طلقاً له بحيث يكون جميع وراثه بعدموته على السواء فيه من دون الاختصاص على وارث له عنوان الامامة لما ذكرنا سابقاً من ان واثية 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 ذلك المال الى بيت مال المسلمين يصرفه فى مصالحهم لانه مالك لذلك 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 او الدية عن القاتل او لم يطالب احدهما بل ان يعفو للقاتل بخلافه الامام عليه السلام فانه وان كان له حق مطالبة القود او الدية ايضاً ولكن ليس له العفو الا من باب مصلحة المسلمين كما يدل على ذلك صحيحه ابي ولاد او حسنته فلو كان واثية الامام (ع) من باب الحقيقة والملكية لا من باب المرجعية والولاية لما كان الفرق بينه وبين وارث المقتول فى ثبوت العفو وعدمه فظهر مما ذكرنا ان واثية الامام (ع) من باب المرجعية والولاية لا من باب الحقيقة نظير وراث المقتول ولذا يكون ذلك المال مالاً وحقاً للمسلمين بحيث يصرف فى مصالحهم لالامام (ع) بحيث يكون ملكاً خالصاً له عليه السلام كما توهم صاحب الجواهر وقال فى شرح قوله لبيت المال اى بيت مال الامام لا المسلمين 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) لا للمسلمين ثم

قال ايضاً انه لابد من طرح صحيحة ابي ولاد لاجل اشتمالها على كون المال الموروث للامام حقاً لجميع المسلمين مع ان ذلك مخالف لما عليه القاعدة وهو كونه حقاً للامام فقط او من حملها كبيت المال الذي في عبارة البعض على ارادة بيت مال الامام من حيث الامامة الذي مرجعه في الحقيقة الى المسلمين ولذا لا يرثه غير الامام (ع) من ورثته الى آخره و لكن لا يخفى العجب منه ره حيث ان عبارته الاخيرة وهي قوله او من حملها كبيت المال ما ادعيناه و هو كون المال الموروث حقاً لجميع المسلمين لاجل كون وراثته للامام من باب المرجعية مع انه ره قال بكونه حقاً للامام فعلى اى حال يظهر مما ذكرنا صحة قول المحقق و كونه في محله و فساد قول الشارح كما عرفت.

والمحصل ان المناط اذا كان هو القتل بغير حق في حرمان القاتل عن الارث فيتفرع على ذلك فروعاً منها انه لا فرق في القاتل في ما بين خصوصياته من كونه صيباً او عاقلاً بالغاً او مجنوناً و من كونه عامداً او شبيهاً به او خاطئاً و من كونه مشاركاً في القتل او منفرداً فكما يمنع المنفرد عنه فكذا المشارك وان لم يستقل بالتأثير لو انفرد لاجل صدق المناط في جميع ذلك كما لا يخفى ثم وهل يشترط في المنع استقرار الحيوة استشكله العلامة للشك في صدق اسم القتل معه ونفاه الفخر فيما حكى عنه تمسكاً بالعموم ولكن الحكم يتبع التفسير فان اريد بغير المستقر ما لا يبقى يوماً او يومين او يوماً ونصف يوم كما قالوه في الذبيحة فالحق عدم الاشتراط لتحقق القتل معه قطعاً وان اريد به ما ينتفى معه النطق و الحركة الاختياريان كالمذبوح فالاستقرار شرط لان غير المستقر بهذا المعنى ميت او في حكم الميت بحيث لا يتحقق فيه القتل و منها انه للفرق ايضاً في نفس القتل بملاحظة خصوصياته من كونه موجباً للقصاص والدية ام لا كما في قتل الوالد وله فانه لا يوجب القصاص والدية او يوجب القصاص والدية كما في قتل

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

و منها عدم الفرق ايضاً بين اسباب القتل فى المنع بل المنع ثابت فى صورة تحقق المناط باى سبب اتفق فح لا يكون الفرق بين الراكب و السائق والقائد وبين ان يكون السبب سائغاً او غير سائغ و بين ان يكون السبب حفر بئر كأن حفر بئراً ولو كان فى ملكه ثم سقط فيه شخص فمات او غير ذلك و هكذا لما ذكرنا من صدق المناط وتحققه بالنسبة الى جميع ذلك ولذا يظهر ضعف قول الفرق بين السبب السائغ كضرب الوالد ولده وغير السائغ بعدم المنع فى الاول و عدمه فى الثانى و بين الراكب و غيره بالمنع فى 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 ذلك الوارث هو ضامن الجريمة و نحوه فيرثه والا فيرثه الامام عليه السلام و ينقله الى بيت المال ثم يصرفه فى مصالحهم يعنى لان الامام (ع) كما مر سابقاً ارثه من باب المرجعية لامن باب الحقيقة 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 لا يجوز له العفو ولو كان هو عليه السلام تحقيقاً لم لا يجوز له (ع) ذلك فعلم كونه من باب المرجع و السواء فيصح قول المحقق بانه ان لم يكن للمقتول

وارث آخر غير القاتل فكان ميراثه لبيت المال الى آخر فح لا يصح قول صاحب الجواهر بان المراد من بيت المال هو كونه مالاً طلقاً له عليه السلام للمسلمين 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 كما دلّ على ذلك صحيحة ابي 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 وما تركه 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 وهو عدم دخول الدية مط فى جملة اموال التركة فلا يتعلق عليها الوصايا والديون فدليله اعتبارى عبارة من ان الدية ليست من اموال الميت التى تركها بل هى مال للورثة لحصولها بعد المورث فكيف يمكن ان يقال انها من ماتر كه الميت حتى يقضى منها دينه ووصاياه بل لا يتعلق عليها الديون والوصايا وغيره لعدم كونها مالاً للميت ومعلوم ان العمل بالوصايا وقضاء الدين يكون من مال نفس الموصى والمدين لامن مال الغير وهنا يكون كذلك .

و اما القول الثالث وهو القول بالتفصيل بين دية العمد وغيره فيستدل بان الثابت فى العمد اولاً هو القصاص غاية الامران السورثة يصلحون بالدية فيكون ذلك بمتزلة الاكتساب بعده فكما لا مدخل للميت فى المال الذى يملكونه الورثة بالاكتساب بعده فكذا هنا فلا يكون دية العمدى داخلة فى جملة اموال الميت لاجل حصولها بعد المورث و اما دية الخطاء و نحوه فمن جملة امواله

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

و اما القول الثانى كما هو المختار فهو عبارة من ان الدية مط داخله 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 التساط على نفسه فكما يكون الشخص مالكاً فى حال حيوانه عوض ماله الذى اتلفه غيره عدواناً وكذا يملك عوض نفسه ايضاً اذا الدية عوض من نفسه بل يمكن ان يقال بالاولوية فى ذلك لما ذكرنا ان مالكية الشخص لامواله من حيث كونه مسلطاً و مالكاً لنفسه فملكه عوض نفسه اولى من غيره ومن اقربائه الذين تملكون دية جنائيتها فى حيواته فاذا كان ملكه لسائر امواله فرعاً واثراً من فروعات السلطنة على النفس فيكون ملكه عوض نفسه من بدل امواله التى اتلفه الغير فى حيواته كما لا يخفى و مما يقضى منه العجب هو الاستدلال بالاعتباريات و طرح الاخبار الصحيحة كما عن القول بالمنع مط وبالتفصيل و انهما اطرحا تلك الاخبار الصحيحة 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 والاجماع كما ترى فظهر مما ذكرنا ان المعتبر من ذلك الاقوال هو القول اى الاثبات مط بمقتضى الاخبار الصحيحة المذكورة فى الجواهر .

والمحصل ان الدية داخله 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 ذلك الا ان وصايا المقتول يلاحظ بالنسبة الى ثلث الاموال التي منها الدية يعنى يخرج ثلث الدية ايضاً فيكون داخل في ثلث الاموال ثم يصرف في مورد الوصايا بخلافه الدين فمانه بالنسبة الى اصل التركة التي 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 التي منها الدية لو اخذت في 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 التي 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 ذلك 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 يضمّنوا لهم الدين بعبارة اخرى لثلا بضيع حقهم استناداً الى رواية ابي بصير الدالة على عدم جواز القود للاولياء حتى يضمّنوا لهم الدين بعبارة اخرى هل يجوز للشارع تقديم جهة على الجهة ام لانعم يجوز كما فعل هنا فقدم جهة الدين على جهة القصاص بمقتضى رواية ابي 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 وبالذات هو القصاص فلم يكن ح مال حتى يتعلق حق الديان عليه غاية الامر ان المال يكون بعد صلح القصاص على الدية



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

فظهر مما ذكرنا ان الحق هو قول الشيخ ره لرواية ابى بصير و لانه لو لم يكن للدين حق المنع لضاع حقهم فيكون جواز القصاص للاولياء مفوتاً و مضيعاً حق الدين وهو كما ترى وايضاً لاينافى بذلك مقتضى الاية التى تدل على السلطنة لان المورث مع سلطنته على امواله يمنع عن التصرف فيها فى صورة كونه مديوناً بدين استغراقى فكذا ما نحن فيه فلا تكون الاية دليلاً على مدعاهم وكذا الاصل 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 لا يخفى 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 ذلك بقريئة الاخبار الاخر الدالة على عدم جواز الهبة ايضاً لا يكون 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 لا يخفى لما قلنا ان المراد من الهبة التى حكم صلى الله عليه وآله بجوازها فيها للوارث هو كونها قبالة العوض بقريئة الاخبار التى تدل على عدم جواز الهبة لا وارث لاجل تفويت حق الدين لعدم عوضها فح يثبت المطلوب كما عرفت .  
فمحصل ما ذكرنا هنا هو حقيقة قول الشيخ بناء على كونه من بساب

تقديم الجهة على الاخرى كما لاحظته 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 التفرع الغير المناسب المذكورين فقد عرفت خلاف ماقاله فتأمل صادقاً حتى لا يشتهه 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 و كذلك لافرق في ذلك بين الوراث من جهة كون الارث من باب النسب و السبب 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 و مناسب 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 الاخوة من الام للمقتول عن عموم الورثة يعني يرث عن دية المقتول جميع الوراث حتى ضامن الجريرة والمتعلق ثم الامام الا الاخوة و الاخوة من الام فانهم لا يرثون منها شيئاً بمقتضى النصوص المذكورة في محلها الدالة على استثناء ما عرفت .

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

دبة المقتول كما عن جماعة ذهبوا الى ذلك مع اعترافهم بعدم دليل يدل عليه الا ان يقال ان الدليل هو الاولوية فان الاخوة من الام مع كونهم اقرب الى الميت لا يرثون عن الدية فغيرهم من الخال والخالة مع كونهما ابعد بطريق اولى بالمنع فيكون دليلهم على عدم ارث كل من يتقرب بالام هو الاولوية او القمع بالمساواة بمعنى تساويهم في التقرب اليه من جهة الام كما اشار اليه صاحب الجواهر بقوله ويمكن ان يكون ذلك للقمع بالمساواة او الاولوية ضرورة اقربيتهم من غيرهم بل قال صاحب الرياض بما حاصله انه لا وجه لانكار من انكر الاولوية هنا لانها تظهر بفهم العرف يعنى ان العرف يفهم الاولوية هنا ولكن في كلامهما ما لا يخفى لاجل ما ذكرنا ان المستثنى في النصوص هو الاخوة والاخوة من الام فقط دون غيرهما فالحاق غير الاخوة من الام عليها بعنوان الاولوية يكون قياساً و هو كما ترى على ان القول بالاولوية بملاحظة فهم العرف مما لا طائل تحته فانه كيف يفهم من عبارة الاخوة والاخوة من الام الواقعة في النصوص كون المراد منها هو كل متقرب بالام بل الفهم بعكس ذلك يعنى المفهوم منها كون الاخوة عنواناً من حيث الاخوة فح ينحصر مورد الاستثناء على الاخوة فقط كما تعرض بذلك الشهيد ره في المسالك ايضاً بأن الاجود هو الاكتفاء على مورد النص الذى هو الاخوة لا غير .

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 في الاخبار هو ما ذكر دون غيره ضعيف و اضعف من ذلك قول من قال بعدم ارث من يتقرب بالاب وحده لاجل ما ذكرنا وكذا قول ابن ادريس ره بانه يرثها جميع الورثة لعدم الارث و اطلاقه بنائاً على عدم حجية الخبر الواحد عنده ره ووجه ضعف قوله هو عدم صحة مبناه لان قوله في نفسه غير صحيح كما توهم .

فحصل من جميع ذلك ان الحق هو ارث كل مناسب ومسبب على الدية بمقتضى القاعدة والرواية الا الاخوة من الام فانهم لا يرثون منها شيئاً كما نص على ذلك صحيح ابن سنان وغيره من النصوص الصحيحة فعنوان المحقق وغيره هو من يتقرب بالام مما لا يخلوا من الركاكة ومما كما ترى فافهم .

فالمحصل ان ما نحن فيه يكون اقوالاً .

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

والثاني هو القول بارث جميع الورثة عن الدية حتى الاخوة والاخوة ايضاً كما عن ابن اديس لانه لا يقول بحجية الخبر الواحد فان الاخبار التي يستثنى الاخوة والاخوة من الام هي من الاخبار الآحاد ولذا يقول بارث الجميع بدليل عمومات الارث .

والثالث هو القول بمنع ارث المتقرب بالاب وحده فلازم ذلك 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 وذلك قول الشيخ في الخلاف ولكن دليله ليس بواضح لانه لم يصل اليه انتقال ولا حساً فح لانعلم دليل ذلك القول فلا بد ان 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 في خصوص ارث الزوج والزوجة عن الدية اخبار خاصة تدل على ارثهما على الدية منها خبر اسحق بن عمار ونحوه الذي يدل على ذلك فما في خبر السكوني من ان علياً كان لا يرث المرثة من دية زوجها شيئاً ولا يرث الرجل من دية امرئته شيئاً والاخوة من الام لا يرث هو من الدية شيئاً مع الضعف محمول على التقية

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

فظهر مما ذكرنا ان الاقوال الثلاثة ضعيفة لاجل عدم مسدرك صحيح من الاخبار و غيرها كما عرفت و اما المانع الثالث فهو الرق يعنى ان الرقية مانعة عن ارث الوارث الرق فلا يرث العبد عن مورثه لومات وله مال و وراث متعددة احدها العبد فح يرثها وراث الحر دون العبد للرقة المانعة عن الارث سواء كان الوارث الحر مساوياً للعبد في الطبقة كان يكون العبد و المورث 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 و الحر عمّاً او خالاً او ضامن جريرة فح يرث البعيد او الاعد دون القريب لوجود المانع فلو اعتق العبد قبل القسمة فيرث هو ايضاً و اما بعد القسمة فلا يرث لانتهاء الموضوع وكذا فيما لو كان الوارث الحر غير العبد واحداً على قول كما تقدم في مسألة الاسلام هذا في صورة وجود الوارث الحر غير العبد للمورث و اما في صورة الانحصار الوارث على وجود العبد فقط فيشتري ذلك العبد من المال الموروث ثم يعتق فيرث الباقي منه ان وفي التركة على ثمن العبد بان يكون التركة زائداً عن ثمنه او مساوياً له ففي صورة زيادة التركة عن ثمنه او تساويها له لا اشكال في صرفها فيه بان يشتري فيعتق حتى يرث باقى التركة في صورة فرض البقا و ان لم تفسد التركة على الثمن كان يكون ثمنه

والتركة نصفها فيه خلاف بين القول باشتراؤه 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 مالكا ام لا كما وقع الخلاف ايضاً بينهم فى خصوص ملك العبد بان قال جماعة بكونه مالكا و جماعة 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 فى 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 ذلك تسلطه عليه فالسلطنة امر انتزاعى و اضافى محتاج الى الطرفين فان لوحظ بالنسبة الى القاهر و يعبر عنه بالمولوية وبالنسبة الى المقهور فيعبر عنه بالعبودية والمملوكية فح يكون القاهر مالكا على المقهور ملك الرقبة قبال ملك العين فان ملك العين عبارة عن الملك على الشئ من جميع الجهات الذى يعبر عنه بالملك التام بحيث يترتب على ذلك جميع آثار الملكية من الانتفاع 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 لامن جميع الجهات بحيث يترتب عليه جميع الآثار 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 مانحن فيه فان ملك المولى على العبد لامن جميع الجهات حتى يترتب عليه جميع الآثار حتى القتل والتفويت و نحو ذلك 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 في يد المولى بحيث لا مفر له ضرورة ان المعلوم في الخارج هو ان الشخص اذا قهر على آخر فيجعل شيئاً من الجبل و نحوه على رقبته حتى لا يمكن الفرار له فالتعبير بالرقبة يكون اشارة الى الجهة مع تعيين خصوصيتها تنزيلاً وهي الخدمة ونحوها فملك المولى على العبد من جهة خاصة و لكن مع ذلك ملك تام ايضاً بالنسبة الى ملك المستأجر على الاجير يعني ان ملك المستأجر على الاجير محدود معين بالنسبة الى بعض المنافع دون بعض كما مرفى الاجارة من ان المنفعة لا بد من تعيينها اما زماناً او عملاً ولذا يكون ملكه على الاجير ناقصاً محضاً بخلاف ذلك مانحن فيه .

فان المولى مالك على العبد من حيث الاستخدام لكن بالنسبة الى نوع معين من انواع الخدمة بل بجميع انواع الخدمة و من ثم يكون ذلك الملك جامعاً لكليهما بمعنى يكون ناقصاً من جهة كون الملك من حيث الخدمة والانتفاع لا غير حتى يجوز له التفويت و الجرح و تاماً من حيث عدم تعيين نوع خدمة من الانتفاعات ولذا يترتب عليه البيع والصلح والوقف و نحو ذلك من باقى الانتفاعات ويطلق عليه ملك الرقبة ولولم يكن لذلك تامة من جهة اخرى لما اطلق عليه ملك الرقبة لان ملك الرقبة يستعمل في ملك العين ايضاً بخلاف ذلك 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 يجزى هو فى ساير الاملاك من الدار و الدابة ونحوهما بل الجارى فيه هو الاعراض لان الاعراض عبارة عن حل علقه الملكية عن المملوك بخلافه العتق فانه عبارة عن فك الرقبة لاجلها فمثلها كمثل الفسخ والطلاق كما سيأتى تفصيله ويطلق عليه ملك الرقبة ايضاً وان

لم يكن لذلك تامة من جهة اخرى لما اطلق عليه ملك الرقبة لان ملك الرقبة يستعمل في ملك العين ايضاً بخلاف ذلك الملك الناقص فانه لا يطلق عليه ملك الرقبة اصلاً بخلافه الملك على ساير الاموال فانه ملك تام وملك عين لاجل صلاحيته واستعداده على المملوكية التامة ولكن ليس كذلك العبد فانه لا يصلح ان يكون مملوكاً تاماً من جميع الجهات لانه ذو نفس ناطقة التي هي تمنع ذلك فيه وهي ايضاً باعثة على كونه مالكاً لان العبد من حيث الذات انسان و ذو نفس ناطقة كالحر غاية الامر له وصف زائد وهو الكفر يوجب رقيته و عبوديته فهو قبل الاسترقاق لاجل كونه انساناً الذي بسبه يمتاز عن الحيوانات والجمادات نظير الحر في صلوحه للملكية بمعنى كما ان الحر لكونه انساناً له صلاحية الملكية بان كان مالكاً لما حازه او اتجره ونحو ذلك من اسباب الملك لما ذكر من ان سبب الملكية و مقتضيها هو الانسانية و ذو النفس الناطقة و كذا العبد لوجود مقتضى الملكية فيه ايضاً غاية الامر ان له زيادة على الحر صلاحية المملوكية لاجل وصفه الذي هو الكفر بخلافه الحر فانه ليس له صلاحية المملوكية لاجل المانع الذي هو الاسلام فاذا ثبت ان للعبد صلاحية الملكية لما ذكر من ثبوت الانسانية له ايضاً نظير الحر قبل الاسترقاق فيكون بعده ايضاً كذلك لان الانسانية بعد الاسترقاق لانزول حتى يكون بعد ذلك بمنزلة الحيوان فكيف يقال بعدم كونه مالكاً كما تقول جماعة بعدم كونه مالكاً لاجل اصالة عدم الملك مع انك قد عرفت مما ذكرنا ان الاصل هو الملك حتى يجيء دليل من الاخبار ونحوها على خلافه فظهر مما ذكرنا ان مقتضى الاصل هو الملكية للعبد حتى يثبت خلافه فح يكون عدم ملكه من باب التعبد فينعكس الاصل كما عرفت فثبت ان العبد يكون مالكاً.

و الثانية ان الاموال للعبد يتصور على انحاء تارة يكون امواله الذي بيده هو اللباس والعمامة ونحوها كان اعطى المولى عليه لباساً و عمامة ونحوها



فان العبد يكون مالكاً على مثل ذلك الاموال بمعنى الاختصاص نظير الجبل للفرس ولكن المولى مالك لذلك بالملك الحقيقي نظير ملك مالك الدابة عليها وعلى ما عليها من السرج وغيره فح جازان ينسب ذلك المال الى كل واحد منهما و من ثم يصح ايضاً ما عنون في باب البيع من ان النسبة العبد المبتاع هل يكون للمشتري او البايع فليل بالفرق بين العلم والجهل واخرى يكون لاجل الحيازة او التجارة كأن اذن المولى لعبدته بالحيازة والتجارة ونحوها من المكاسب ثم حصل العبد بسبب التجارة اموالاً فذلك يكون ايضاً ما لا مملوكاً للعبد بمعنى ان العبد يكون مالكاً حقيقياً لمثل هذا المال لا المولى غاية الامر يجوز للمولى تصرفه في المال لاجل سلطنته على نفس العبد فضلاً عن ماله و من ثم قيل ان العبد و ما في يده لمولاه نظير ما لوقال عليه السلام للغلام انت ومالك لايك كما في الرواية .

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

و المحصل ان في المسئلة اقوال ثالثها التفصيل بين فاضل الضريبة وارث الجناية و بين غيرهما يكون العبد مالكاً في الاول دون الثاني و لكن قبل الخوض في بيان الاقوال و ادلتها لابد من تمهيد مقدمتين احدهما هو التكلم في تحقيق العبودية اعلم ان حقيقة العبودية عبارة عن سلطنة الشخص على الشخص الذي ينتزع هو عن استيلائه عليه فاذا استولى الشخص على غيره فيكون المستولى مسلطاً على المستولى عليه بحيث ينتزع من ذلك 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 في الاجارة يكون من جهة خاصة وهي الانتفاع ولذا يعبر عنها بملك المنفعة و في النكاح يكون ايضاً سلطنة الزوج على الزوجة من حيث البضع الذي 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 فلا بد من رد العوض في الوطى بشبهة الى الزوج لا الى الزوجة وليس كذلك بل يرد الواطى بشبهة عوض البضع الذي هو مهر المثل الى الزوجة وبالجملة ان السلطنة في النكاح ايضاً من جهة خاصة الا انه فرق بين ما نحن فيه وبين الاجارة والنكاح كفرق ما هو ثابت بين الاجارة والعارية فان المستأجر في الاجارة له سلطنة على عين المؤجرة كالمستعير في العارية بالنسبة الى العين المعارة الا ان للمستأجر استقلال وسلطنة تامة بالنسبة الى سلطنة المستعير ومن ثم يجوز للمستأجر النقل والانتقال في صورة عدم اشتراط المباشرة بنفسه دون المستعير فانه لا يجوز له نقل العين المعارة فكما بين الاجارة والعارية فرق بعد اشتراكهما في كون السلطنة من جهة خاصة فكذا بين ما نحن فيه وبين الاجارة والنكاح لان الاجارة اقوى بالنسبة الى النكاح كما يشهد عليه ترتيب الاثار من النقل والانتقال واخذ العوض بالمنفعة المفوتة و نحو ذلك على الاجارة دون النكاح ولكن ما نحن فيه اقوى من الاجارة فان السلطنة فيها محدودة اما زماناً او منفعتاً او بكليهما بخلافه ما نحن فيه فان سلطنة المولى على العبد ليست محدودة بحد ومخصوصة بخدمة خاصة او منفعة معينة بل عامة بالنسبة الى جميع الخدمات والانتفاع 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 بعدد وغير مخصوص بمنفعة معينة يكون تاماً فلاجل كونه بين بين كما عرفت و لذلك يعبر عن ذلك بملك الرقبة حتى يكون اشارة الى جهة خاصة مع تعيينها يعنى ان الرقبة اشارة الى ان ذلك 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 ساير الاموال الذى هو مملوك من جميع الجهات لاجل صلاحيته له فح يكون العبد قبل المملوكية نظير الحر 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 ذلك .

والثانية ان اموال العبد لا يخلوا 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 ذلك المال مال للعبد وملك له لكن الملك بمعنى الاختصاص نظير الجل للفرس و اخرى يكون من قبيل ما حازه العبد واكتسبه فيكون ذلك ايضاً مال العبد غاية الامر ان للمولى تسلط فى تصرف ذلك المال كنفس العبد .

وثالثة يكون من قبيل تمليك المولى واعطائه كأن ملك المولى شيئاً

على العبد وجعله مستقلاً في ذلك كفاضل الضريبة ونحوه فان ذلك ايضاً مال للعبد بحيث لم يجز للمولى تصرفه بدون اذنه و رابعة يكون من قبيل الاضطراري والقهرى كالوراثة والوصاية بان يكون العبد موصى له بشيء .

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 فيجربى اصالة العدم و فيه ما عرفت 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 ما قلنا فى المقدمتين من انه مملوك من جهة خاصة فح لا ينافى 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 ذلك اخص من المدعى و ثانياً انه لا ينافى بمالكية العبد بان يكون العبد مالكاً بما اكتسبه و لكن مع ذلك 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 و نمائها تابع لها ايضاً لعدم قابلية تلك المملوك على المالكية حتى يكون مالكاً على نمائه و فوائده بخلاف ذلك 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 كما قال بذلك القاتلين بالاثبات .

ورابعاً لما قيل انه لا يعقل ملك المملوك على وجه يختص به دون مولاه لان نفسه و بدنه و صفاته التى من جملتها سلطانه مملوكه اه وفيه ان ذلك لا ينافى

لقول القائلين بالاثبات لانهم لا يقولون بالاختصاص بل يقولون بمالكية العبد ولكن مع جواز تصرف المولى فى مملوكه ايضاً وايضاً ان مقتضى التعليل هو اثبات مدعى القائلين بالاثبات لانفيه كما لا يخفى 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 ذلك يكون عليه لانه كما عرفت .

و خامساً ما عن المختلف من انه لو ملك لماجاز للمولى اخذه قهراً اه و فيه ان ذلك لا يفيد عدم الملك بل يفيد عدم الاستقلال يعنى ان العبد مع كونه مالكا ممنوع عن ماله بدون اذن مولاه نظير المولى عليه والمفلس ونحو ذلك ممن هو من المالكين ولكن لا يجوز لهم الاستقلال فى التقلب و التصرف ومعلوم انه لا يلزم من عدم الاستقلال عدم الملك كما لا يخفى .

و سادساً لما رواه محمد بن اسماعيل فى الصحيح عن الرضا عليه السلام سئلته عن رجل يأخذ من ام ولده شيئاً و هبه لها بغير طيب نفسها من خدم او متاع ايجوز ذلك قال نعم اذا كان ام ولده ولكن لا يخفى 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 لذلك لا يدل على النفى كما هو المدعى .

و سابعاً لقوله تعالى ضرب الله مثلا عبداً مملوكاً لا يقدر على شىء و من رزقناه منا رزقاً حسناً فهمو 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 اصلاً ثم يحكم عليه بهذا الوصف

فيكون الجملة الوصفية بمنزلة الاخبار والحكم على عدم مالكيته لاجل السياق والمقام فان سياق الاية بملاحظة ذيلها الذي هو فى خصوص الاحرار الذين مالكيتهم بديهي 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 مثلاً 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 كمثلى العبد والاحرار فى العجز والقدرة بمعنى كون العبید عاجزاً محضاً و الاحرار قادراً محضاً فكيف يقع القياس والتمثيل بينى وبين الاوثان فعلى هذا كيف يكون الاية دليلاً على عدم مالكية العبد بعبارة اخرى ان العجز تارة يكون لاجل عدم الصلاحية رأساً كما فى الجمادات ونحوها فان عجز ذلك لاجل ما ذكر 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 كذلك فمراده تعالى فى هذه الاية هى نفى الاستواء بين العاجز و القادر يعنى كما لا تساوى فيما بين العبد و الحر لكونه عاجزاً مطلقاً اى فى جميع الاحوال والازمان بخلاف ذلك الحرفانه قادر وكذا بين الله تعالى وبين الاوثان لعجزها لاجل عدم الصلاحية فيكون مثل الله تعالى مع الاوثان كمثلى العبد والحرفى العجز والقدرة لا فى الخصوصية لان انطباق خصوصية المثل مع الممثل

ليس بلازم فاذا كان المراد من الاية هذا الذى سمعته فلا يكون دليلاً على النفى .  
والمحصل انه ذهب جماعة الى النفى اى عدم مالكية العبد للاصل ثم  
ايدوا ذلك الاصل بالوجوه المذكورة آنفاً وقد عرفت حال الاصل بانه على  
عكس ما قالوه 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  
يقضى امتناع الشركة بين الاحرار والمماليك بوجه ولو صح ملك العبد لامكن  
ذلك قطعاً و فيه ان المفهوم من ذلك هو عدم شركة العبد فى مال المولى وهو  
مسلم ولكن لا يدل ذلك على عدم ملك العبد بشيء مما حازه او اكتسبه وللنصوص  
التي هى واردة فى خصوص بيع العبد بان العبد اذا بيع وله مال او عنده مال  
فذلك المال هل للبايع ام للمشتري فقال عليه السلام للبايع الا ان يشترط للمشتري  
لانه باع نفسه لا ماله تدل على عدم ملك العبد بشيء من الاشياء ولذا قال كونه  
للبايع او المشتري والافكان للعبد للبايع وللمشتري كما لا يخفى 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 لا كلام فى ان الرقية  
مانعة عن الارث فى الجملة وعن المورثية على قول كما سيأتى فاذا مات المورث  
وله وراث عديدة الذين كان احدهم الرق فيرثه الوارث الحردون الرق لوجود  
المانع وان كان الرق ولدأ والحر عمأ 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 فى ثمن رقبته و ان لم يف التركة على ثمن رقبته ففيه خلاف ذهب جماعة الى انه يصرف التركة فى ثمن الرق فيعتق بمقداره ثم الرق يسرى على الباقي ايضاً فيسعى بعده بالنسبة الى الباقي وذهب جماعة اخرى الى كون المال و التركة التى هى ناقصة عن ثمن الرقبة لبيت المال لالرق فالعلم بحقيقة ذلك يتوقف على مقدمات .

الاولى فى بيان ان العبد هل يكون مسالماً ام لا فمعرفة ذلك ايضاً موقوف و منوط على معرفة حقيقة العبودية والرقية فنقول ان العبودية عبارة عن سلطنة الشخص على الشخص الذى هو امر انتراعى ينتزع من الاستيلاء والاحاطة فان الشخص اذا احاط و استولى على شخص فيكون الاول محيطاً و مستولاً والثانى محاطاً و مقهوراً فينتزع من ذلك 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 ذلك ايضاً و اخرى 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 وهى 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 تعيينها 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 منزل بمنزلة  
هرون من جهة الوصاية والوزارة لا انه استعمل فى معنى هرون مجازاً حتى  
يكون المجاز مجازاً فى الكلمة وكذا استعمال الرقبة فى معناها الموضوع له  
ولكن منزل بمنزلة الانسان بملاحظة كونها اشارة الى خصوصية و هى الخدمة  
و كون العبد مسخراً و محاطاً و مقهوراً فى يد المولى لا ان الرقبة استعملت  
فى معنى الانسان مجازاً بعلاقة الجزء والكل حتى يكون ذلك 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 عائق 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 و لكن نزلت منزلة نفس العبد فيكون اسناد العتق الى الرقبة مجازاً عقلاً و مجازاً  
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 و منفعة 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 ذلك تمامية ايضاً لاجل عدم كون السلطنة فيه محدودة بخدمة معينة بل تعم على جميع انواع الخدمة و الاطاعة بخلاف ذلك الاجارة و النكاح فان السلطنة فيهما ناقصة مختصة من جهة محدوديتها بحد كما مرفى الاجارة من انه لا بد من كون المنفعة فيها محدودة اما زماناً او عملاً او كليهما وكذا النكاح الذى سلطته 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 ما نحن فيه على الملك الناقص و التام كليهما بمعنى انه اذا ثبت كونه ملكاً ناقصاً من جهة تضيق دائرة السلطنة و ملكاً تاماً من جهة عدم محدوديتها بنوع خاص فح يترتب عليه آثار الملك التام من جواز النقل و الانتقال و الوراثه و نحوها و آثار الملك الناقص التى من جملتها اختصاص العتق يعنى ان ما نحن 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 لاعتق حلها فيكون اخذه العتق بمنزلة ان يلف الحبل على عائق العبد بان يكون سلطاناً مستقلاً بخلافه الاعراض فانه عبارة عن حل السلطنة اى ازالة الحبل عن عائقه و جعله بلا حبل بالنسبة الى نفس المعروض عنه بحيث يكون مباحاً لغيره اخذه و من ثم يختلف آثارهما ايضاً بان السلطنة تزول فى الاعراض بالمره 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 و الطلاق يعنى كما ان الفسخ و الطلاق حقيقتان

مختلفتان لاجل كون الفسخ عبارة عن اعدامه اصلاً وكون الطلاق عبارة عن ازالة قيد النكاح مع بقاء العلقه في الجملة كما يشهد بذلك اختلاف الآثار وكذلك 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 اليها دليل .

والمقدمة الثانية فى اموال العبد التى بيده اعلم ان ذلك الاموال على اقسام فان مال العبد تارة يكون من قبيل الالبسة كالعمامة وغيره فان ذلك 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 والاكْتِسَاب او بالنقل و الانتقال و ثالثة مما ملكه المولى بنفسه وجعل العبد مستقلاً و مسلطاً عليه ورابعة مما يحصل بامر قهرى كالوراثة والوصاية .

والمقدمة الثالثة فى ان المالك للشئ تارة يكون مع كونه مالكاً مستقلاً فى ملكه وسلطنته ايضاً من حيث التصرف والتقلب كما فى المالكين الغير المحجورين من الملاك العقلاء البالغين و اخرى ليس كذلك بل يكون مالكاً للرقبة لكن مع ذلك 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 ذلك المال و تصرف غير المالك ايضاً تارة يكون بحيث يرجع المنافع و النماثات التى حصلت من تصرفه الى مالك الرقبة لا الى المستقل فى التصرف كما فى المولى عليه فان وليه يتصرف فى ماله و لكن لا يمكن للولى ان يرجع المنافع الى نفسه بل يرجع الى المولى عليه الذى هو مالك الرقبة و اخرى ليس كذلك بل للمتصرف ان يجعل المنافع المتصرف فيه لنفسه و ان يجعل لمالك الرقبة كالغرماء بالنسبة الى المفلس كذلك .

فاذا عرفت تلك المقدمات فنقول اختلفوا فى مالكية العبد و عدمها فذهب جماعة الى عدم كونه مالكا و ذهب جماعة منهم المحقق و صاحب الحدائق و صاحب الجواهر فى آخر كلامه الى كونه مالكا مط و جماعة الى التفصيل بين فاضل الضريبة و ارش الجناية و بين غيرهما مما يكتسبه باسباب الملك او بامر قهرى على المالكية فى الاولى و عدمها فى الثانى فالقائلين بالنفى مط استدلووا بالاصل اى اصل عدم كونه مالكا لاجل ان الملك امر حادث حدث بعد فيشك بانه هل يملك على شىء ام لا فالاصل عدمه ثم ايدوا ذلك الاصل بامور مذكورة فيما مر آنفاً مع انك قد عرفت حال الاصل بانه على العكس اى الاصل هو المالكية و حال الامور المؤيدة فراجع و استدلووا ايضاً بقوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شىء و من رزقناه منارزقا حسنا فهو ينفق منه سرا و جهرا هل يستوون فان وصف العبد بعدم القدرة بمتزلة الحكم على العبد بعدم المالكية لان الوصف هنا وصف كشفى يكشف عن جعل الحكم هو عدم المالكية فى العبد يعنى كأن الشارع جعل و انشاء من حيث الذات عدم المالكية فى العبد فيكشف

هذا الوصف عن ذلك لكونه وصفاً كشافياً بقريته 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 كمثلى المولى وعبده بل مثلى معهم كمثلى العاجز والقادر فهذه الآية فى ذلك المقام اى مقام التمثيل لافى 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 مدعى المستدلين وايضاً ان المفهوم عن صحيح زرارة الذى يدل على صحة طلاق العبد باذن سيده هو كون العبد محجوراً عن الطلاق ونحوه لانه غير مالك كما هو مدعىهم 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 ذلك المال للبايع او للمشتري فقال ان اشترط فيكون للمشتري والا فللبايع .

و فى بعض ذلك الاخبار يفصل بين العلم و الجهل يعنى ان كان البايع عالماً فيكون المال له وان كان جاهلاً فيكون للمشتري ولكن حمل بعض صورة العلم والجهل على الشرط وعدمها فكيف كان يفهم من ذلك الاخبار ان العبد لا يكون مالكاً ولذا يكون المال للبايع فى صورة العلم و للمشتري فى صورة الجهل والا فكان للعبد لا للبايع ولا للمشتري وفيه ان الملك المفهوم من لفظ له مال اما ملك بمعنى الرقبة يعنى ان العبد مالك على رقبة المال وهذا لا معنى له لان الظاهر من الموارد هو ان ذلك المال من قبيل اللباس ونحوه ومعلوم ان مالك الرقبة بذلك 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 ذلك المال مختصاً للعبد ولكن يكون مالك الرقبة هو المولى فح يكون المال عند بيع العبد اما للبايع و اما للمشتري فكيف يدل ذلك الاخبار على عدم مالكية العبد كما هو مدعى المستدلين و جملة من الاخبار التى يستدل بها على النفي مط هو الاخبار الواردة فى باب الزكوة فى خصوص العبد ان فى يد العبد مال هل زكوة ذلك المال على المولى او على العبد فقال (ص) لا يكون الزكوة لاعلى المولى لان المال لم يصل اليه ولا على العبد لانه ليس للمملوك فيهم من الجزء الاخير عن الرواية الذى هو قوله ليس للمملوك ان العبد لا يكون مالكاً والا فلم يقل كذلك وفيه ان المراد من عدم وصول المال الى المولى هو عدم كون ذلك المال ملكاً للمولى يعنى لم يجعله المولى ملكاً له لما قال بعض وهو شيخ جعفر كبير على ما حكى عن الاستاد ان للمولى سلطنة على التصرف فى مال عبده وعلى التملك بان يملك مال عبده لنفسه وان المراد من نفي كونه للمملوك هو نفي الاستقلال يعنى ان العبد وان كان مالكاً للرقبة ولكن ليس له الاستقلال فى ماله مع ان وجوب الزكوة 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 وسلطته واخرى لا يجتمع بل يكون مالك الرقبة ولكن ليس له الاستقلال فاذا لم يكن له استقلال فلم يجب عليه الزكوة لاجل لزوم الاستقلال و ملك الرقبة كليهما فى وجوب الزكوة فالمنفى هنا هو الاستقلال لا الملك بمعنى الرقبة حتى يكون ذلك الاخبار دليلاً على المنفى كما لا يخفى .

و جملة اخرى ايضاً من الاخبار التى استدل النافون على النفي مطلقاً

هو الاخبار الواردة فى باب الوصية .

منها صحيح عبدالرحمن بن الحجاج عن ابي عبدالله عليه السلام قال  
 سئلني ابو عبدالله عليه السلام السى ان قال هات قايسنى فقلت انا اقايسك فقال  
 عليه السلام لتقونى بأشد ما يدخل فيه من القياس فقلت له رجل ترك عبداً لم يترك  
 مالاً غيره وقيمة العبد ستمائة درهم ودينه خمسمائة درهم فاعتقه عند الموت  
 كيف يصنع قال عليه السلام يباع العبد فيأخذ الغرماء خمسمائة درهم و يأخذ  
 الورثة مائة درهم فقلت اليس قد بقى من قيمة العبد مائة 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 المائة حين اعتقه فقال (ع) ان العبد لا وصية له  
 انما امواله لمواليه الى قوله ويكون له السدس فانهم يستدلون بقوله لا وصية له  
 على عدم مالكية العبد فلو كان العبد مالكا 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 مالكا فقوله عليه السلام لا وصية 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 لا وصية له والا ليس فى مورد  
 السؤال هو ان المولى اوصى لعبده .

والحاصل ان النافين استدلوا على مدعاهم بقوله لا وصية له كما عرفت  
 وفيه ان المراد من نفى الوصية للعبد ليس هو عدم كونه مالكا 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 ذلك اخبار اخر التي تدل على ان نفوذ الوصية  
 للعبد محدود بحد شرعى مادام لم يتحقق الوصول الى ذلك الحد فلا يكون  
 الوصية نافذاً لاعلى ان العبد لا يكون له الوصية لاجل كونه عدم كونه مالكا  
 كما توهم :

منها الصحيح اذا ملك المملوك سدسه استسعى وغير ذلك من الاخبار  
التي بعد كونها فى مقام الضابطة يدل على ان الحد لنفوذ الوصية للعبد هو  
ملكه السدس بل بعد التأمل يقال ان ذلك 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 ذلك ايضاً على ثبوت الحد لنفوذ  
الوصية له فكيف كان يستفاد من السئوال والجواب الواقع فى رواية عبدالرحمن بن  
الحجاج احكام عديدة منها سلطنة الميت بالنسبة الى ثلثه يوضع به كيف شاء و اراد  
فكذا بنفوذ الوصية فى الثلث لا غير ومنها كون منجزات المريض من الثلث ايضاً  
لامن الاصل كما وقع الخلاف فى ذلك 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 ذلك 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 ذلك الى المولى لانسداد  
باب ذلك شرعاً بل تصرف هى من ثمن رقبته ومنها اعتناق باقى اجزائه لاجل  
السراية ولكن لامجاناً بل استسعى بالنسبة اليه ومنها انه ظهر من ذلك 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 في نفوذ الوصية للعبد هو السدس بخلافها رواية حسن بن صالح فانها تدل على انه ثلاثة ارباع فهل هسى الالاتعارض فعلاج التعارض لا يمكن 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 تطرق احتمال الاشتباه فيها بعيد بل العبد داخل لتعدد الطرق و لتأييده باخبار آخر ايضاً فلا بد ان يحمل رواية ابن صالح على الاشتباه والا فلا يمكن علاج التعارض بنحو آخر كما لا يخفى على الفهيم ثم النافون استدلوا ايضاً بان العبد اذا مات فيكون ماله لمولاه بالملكية لا بالوراثة فلو كان العبد مالكاً لم لا يكون ماله لمولاه بالوراثة مع ان الاجماع والايخبار قائم على ذلك بالملكية لا بالوراثة فيكشف ذلك الحكم عن عدم ملكية العبد والا لكان ماله لمولاه بالوراثة لا بالملكية و فيه انه لا احتياج فى كون مال العبد للمولى على الوراثة لاجل بقاء العلقه السابقة بين العبد و مولاه بعد الموت ايضاً فلا يكون الموت قاطعاً لهذه العلقه بمعنى ان العلقه وهى العبودية والمولوية كما كانت فى حال الحيوة بحيث كان للمولى ان يتصرف لاجل هذه العلقه فى مال عبده فكذا بعد الموت كان للمولى ان يتصرف فى مال العبد بل ان يتملك لاجل عدم زوال هذه العلقه بموت العبد فح يكون مقتضى العلقه المذكورة كون مال العبد لمولاه بالملكية لا بالوراثة فذلك لا ينافى بملكية العبد .

و معلوم ان الموت لا يكون مزيلاً للعلقه فكما ان العلقه الزوجية بين الزوج او الزوجه لاتزول بموت الزوج قبل انقضاء عدة الوفاة بل باقية ولذا لو احي الله الزوج فيكون الزوج مسلطاً على زوجته بدون ان يعقد عقداً جديداً وليس

ذلك الامن جهة بقاء العلقه السابقه الى انصرام العده و اما بعد الموت و بعد الانقضاء فتزول لانقضاء الموضوع و خلوا المحل و ان العلقه المالكية و المملوكية بين الاحرار و امواله بمجرد موت المالك لا تزول بل باقية بعد الموت حتى يستقر ملك الورثه من حيث تحقق التقسيم و الالو بعث الميت بعد موته و قبل استقرار امر التركة لكان مالكا و متصرفا على امواله ايضا و ليس هذا الا من جهة عدم زوال العلقه بمجرد الموت و الا لما كان كذلك و اما بعد القسمة فتزول العلقه لاجل خلوا المحل و الموضوع فكذا مانحن فيه فاذا بقيت العلقه بعد موت العبد ايضا كما هو المفروض لكان ماله للمولى بالملكيه لا بالوراثه من جهة عدم الاحتياج الى الوراثه فى صورة بقاء العلقه فذلك الدليل لا يفيد مدعاهم لعدم تنافى ذلك على القول بملكيه العبد كما لا يخفى .

ثم استدلو ايضا على مدعاهم بالخبر الخاص الذى يدل على ان العبد نفسه و ماله لمولاه فلا يجوز له تحرير و لا كثير عطاء و لا وصية الا ان يشاء سيده فهذا يدل على عدم ملكيه العبد و الا لم يقل بعدم جواز تحريره و عطائه و وصيته و فيه اولا ان صدر الخبر يفيد عكس المدعا كما يفهم من قوله و ماله اه و ثانيا لا ينافى ذلك بملكيه العبد لان المفهوم من الخبر هو عدم استقلاله فى تصرفات ماله بدون اذن مولاه لا عدم الملكيه و القائلون بالاثبات ايضا يقولون بعدم استقلال العبد فى تصرفه بدون اذن المولى و ذلك غير الملكيه كما لا يخفى .

واستدلو ايضا برواية تدل على انه يجوز للمولى بعد نكاح امته لعبده ان يفرق بينهما بالطلاق فلو كان العبد مالكا على شىء من الاشياء لكان التفريق فى يده لا فى يد المولى و الطلاق من جملة الاشياء ايضا فيظهر من ذلك عدم ملكيته و فيه ايضا ما عرفت سابقا من ان المفهوم من نحو ذلك الاخبار هو عدم استقلال العبد فى اموراته من حيث منافات استقلاله بمقتضى عبوديته و مولوية

المولى لا عدم مالكيته كما هو المدعى والقائلون بالاثبات ايضاً قالوا بذلك فاين هذا من ذلك فافهم .

واستدلوا ايضاً بطوايف اخبار و ارادة في خصوص الوصية للمكاتب الذى لم تعتق كله ففضى امير المؤمنين (ع) فيها بنفوذ ذلك الوصية بمقدار نصيب حريته ولكن بالنسبة الى نصيب العبودية لم تنفذ الوصية فلو كان العبد مالكاً لما كان الامر كذلك اى لم يقل عليه السلام بنفوذها بمقدار حريته بل قال بنفوذها له مط وفيه اولا باننا نقول ان قضاوته عليه السلام بذلك لعل لاجل عدم وصول الوصية الى حد الثابت شرعاً بقرينة ساير الاخبار لنفوذ الوصية للعبد كما مر وثانياً ان غرض الموصى هو استقلال العبد فى ملكه الموصى به مع ان المعلوم هو عدم الاستقلال له بل الاستقلال لمولاه فح لوفذت الوصية للمكاتب مط ولو بمقدار عبديته ايضاً ليلزم ان يكون العبد واسطة فى وصول المال الى المولى من الخارج وقدمر انه لا يكون واسطة فى ذلك لانسداد باب نحو تلك الواسطة شرعاً ويلزم ايضاً خلاف غرض الموصى لان غرضه هو الاستقلال من العبد فى ملكه الموصى به مع ذلك غير ممكن لاجل كونه محجوراً شرعاً فبناء على ما ذكرنا كيف تدل ذلك الاخبار على مدعاهم على ان ذلك الاخبار ليست من قبيل النصوص مع ان النصوصية لازمة فى الدليلية ومع ان مقتضى الاصل كما عرفت 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 مالوقال المولى لعبده انت حر ولى مالك فلو لم يكن العبد مالكاً لم يكن كذلك والا فيلزم اللغوية .

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

خمسة دراهم مثلاً اعتقك فيكشف ذلك عن مالكية العبد بان يكون العبد مالكاً بشيء حتى يؤدي شيئاً من مساله عوض عتقه فلو لم يكن مالكاً بشيء فيلزم في صورة الكتابة اجتماع العوض والمعوض فح يلزم ان يكون تشريع الكتابة وجعلها غلطاً ولغواً وهو كما ترى

و منها كون فاضل الضريبة للعبد في صورة ان يقدر المولى لعبده من منفعه وكسبه شيئاً لنفسه والباقي الفاضل له فلو لم يكن العبد مالكاً فلا ثمرة في ذلك التقدير والضرب بل يكون لغواً وكذا المهابسات بان يقول المولى لعبده منافع تجارتك يوم لى ويوم لك .

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

فظهر مما ذكرنا من الادلة مالكية العبد مط فيكون ما نحن فيه ايضاً كذلك 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 في كونه مصر وفاقاً في ثمن رقبته لا غير لاجل اهمية العتق في نظر الشارع ولذا اعتق اولافان بقى شيء زايد فيكون له ثم ان بعضاً حمل ذلك الاخبار الدالة على مالكية العبد على التقيية ولكن قال صاحب الجواهر بان حملها على عدم المالكية اولى لاجل قول ابي حنيفة عليه ما عليه على عدم الملك و معلوم ان التقيية بالنسبة الى ابي حنيفة اشد ملحوظاً عن غيره من العامة و لكن

لا يخفى ما فيه لان الاخبار بمثل هذا القيل والقال من الحمل على التقية ونحوها لا يسقط عن الاعتبار بل يستدل بها .

وحصل مما ذكرنا كله مالكية العبد بلا كلام فيه كما هو المختار وانما الكلام في واثية العبد ومورثيته بمعنى هل يكون العبد وارثاً ومورثاً ام لا قال الشهيد في المسالك بما حاصله ان العبد لا يكون وارثاً ولا مورثاً او ماعدم كونه وارثاً مضافاً الى وجود النص لتعليل ان العبد لا يملك شيئاً من مورثته الميت فلو ورث لكان مساله الموروث لسيدته مع ان السيد اجنبي بالنسبة الى الميت فتورث الاجنبي عن مثله غير معقول فلا يرث العبد لذلك اى الاجنبي 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 لا وجه بل الوجه هو وجود النصوص فيكون عدم واثيته من باب التعبد من دون الاحتياج الى التعليل لان عدم ارث العبد يحتمل ان يكون لاجل مانعية رقيه او عدم كونه وارثاً لعدم مالكيته او يكون لاجل حاجبية الوراثة الاحرار ومعلوم ان الاول ليس بصحيح على ما يظهر من الاخبار والفروعات لان الرقية لو كانت مانعة عن ارثه فلا بد 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 بناء على ما عرفت سابقاً فبقى ان جهة عدم ارث العبد هو جعل الشارع وجود ساير الورثة الاحرار حاجباً عن العبد و من ثم لو لم يكن وجود الورثة الاحرار ليرث العبد عن مورثه 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 لا يتوارثان اى الحر والمملوك ونحوه ومعلوم ان ذلك النصوص يدل على نفى تكرار الوراثة

بينهما بقريئة هيئة التفاعل لاعلى نفى اصل المادة والا فلا بد ان يقول فيه لا وراثه  
بينهما فيكون المعنى انه لا يتكرر الوراثة بينهما بمعنى ان يرث كل واحد من الحر  
والعبد على الآخر بل يرث احدهما عن الآخر بدون الآخر عن ذلك فيكون المعلوم  
والثابت من هيئة التفاعل هو ارث احدهما فى الجملة اى بدون التعيين ثم ذلك  
عين فى خبر آخر بانه قال عليه السلام لا يرث العبد على الحراه فيعلم من ذلك ان  
احدهما الوارث هو الحر والآخر الغير الوارث هو العبد .

وبالجملة ان المعلوم من ذلك الاخبار هو عدم كون العبد وارثاً واما عدم  
كونه مورثاً ايضاً فلا يعلم من الاخبار يعنى لا يدل ذلك النصوص عليه فالحاصل  
قال الشهيد ره انه لا يرث لاجل النصوص والتعليل المذكور وقد عرفت حال تعليقه  
ولا يرث اى لا يكون العبد مورثاً ايضاً اما على القول بعدم الملك فواضح لاجل  
عدم الموضوع و هو المال بل لا معنى فى ان يقال ان العبد ليس بمورث و فيه  
ما عرفت من المقدمات من كونه مالكاً واما على القول بملكه فلاجل كون ملك  
العبد غير المستقل بحيث اذا ازلت رقبته عن ملكية المولى بالموت نظير البيع  
فيكون تمام ماله للمولى فح لا يبق للعبد شىء حتى يكون مورثاً وفيه ما لا يخفى  
فساده لان المراد من قوله ان ملك العبد غير مستقر ومستقل ان كان هو منافع فليس  
بصحيح لان منافع المولى لا للعبد حتى يكون ملكه غير مستقر كما مر تفصيل ذلك  
سابقاً فى خصوص تقسيم اموال العبد وان كان هو الاموال الحاصل للعبد من الخارج  
بسبب الوصية و نحوها فقد عرفت ان ذلك المال مال للعبد وملكه عليه مستقراً  
ايضاً غاية الامر تجوز للمولى ان يتصرف فى ماله بل بعض ذلك المال الحاصل  
له من الخارج من فاضل الضريبة ونحو ذلك مما اعطاه المولى على العبد عوض  
دفع عقوبته واخافته و نحوها مال للعبد وله استقلال فيه بحيث لا يجوز للمولى  
التصرف فيه بدون الاذن فح كيف يمكن ان يقال باطلاق عدم استقرار ملك العبد

حتى يستدل بذلك على عدم كونه مورثاً كما عن الشهيد وصاحب الجواهر بل قال صاحب الجواهر ان الاخبار وافية على عدم كونه مورثاً ايضاً مع انك عرفت ان وفاقها ودالاتها في خصوص عدم وارثيته لا غير فكيف كان ظهر لك مما ذكرنا فساد قول الشهيد :

والحاصل ان الكلام في مقامين الاول في خصوص وارثية العبد فنقول ان الاخبار صريحة في عدم كونه وارثاً بلا كلام فيه و انما الكلام في ان ذلك الاخبار الدالة على عدم ارثه هل هو تعبد صرف بدون الابتداء على مبنى آخر لابل او مبتنى بمبني آخر وهو عدم مالكية العبد فنقول ان ذلك تعبد محض بدون ملاحظة شيء آخر وهو عدم المالكية لما ظهر لك من المقدمات مالكية العبد ولكن الشارع انسد باب وراثته العبد وان كان مالكاً لا ان عدم وراثته متفرع على عدم مالكيته حتى يقال انه لا يكون وارثاً لعدم كونه مالكاً ثم ان الرقية مانعة عن ارث العبد او حرية ساير الوارث الاحرار حاجبة عنه فعلى التقديرين لو انعتق العبد قبل قسمة التركة بين ساير الوارث الاحرار ليرث واما بعد القسمة فلا يرث نظير تحقق الاسلام قبل القسمة او بعدها ولو انعتق العبد مع كون الوارث الحر واحداً فيكون ذلك ايضاً نظير الاسلام في صورة كون وارث المسلم واحداً .

والكلام فيه كالكلام هناك فراجع اليه و كذا الكلام بناء على التقديرين ايضاً في ان المراد عن الورثة الاحرار الذين لاجل وجودهم يمنع العبد عن الارث هل هو الاحرار الاقارب ام لابل مطلق الوارث الاحرار حتى ضامن الجريرة ولاء العتق فيه خلاف قال بعض بأن العبد ممنوع عن الارث بسبب وجود وارث حر غيره وان كان ذلك الوارث الحر بعيداً من المورث من جهة النسب كضامن الجريرة ونحوه ولكن دون الامام عليه السلام وقال بعض بانه ممنوع عن الارث لوجود الوارث الاحرار لكن لا مطلق الاحرار حتى يشمل على ضامن الجريرة ونحوه

بل الاحرار الاقارب ولو كان من الطبقة الثالثة ولو كان للميت ولد وهو العبد وعم  
 وخال وهو حريته ذلك البعيد الحردون ولد الذي هو القريب واما لو كان للميت  
 ابن وهو العبد وضامن الجريرة وهو حريته والاول 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 فاشترهما 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 و امر بوجدان  
 الوارث الاقارب و الا فهو عليه وارث له لاجل ولاء العتق و مع ذلك اعطى  
 مال الميت على المملوكتين لاجل عدم وجود وارث حر غيرهما للميت الانفسه  
 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 بقريظة رواية التثى هى عنه عليه السلام ايضاً وهى انه قضى على فى  
 الرجل يموت و له ام مملوكة وله مال ان تشتري امه من ماله ثم يدفع اليها  
 بقية المال اذالم يكن له ذوقرابة لهم سهم فى كتاب الله فتلك الرواية الاخيرة قريظة  
 على ان مضمون الرواية الاولى موافق للمدعى فيثبت ان الاقوى هو الثانى لانه (ع)  
 فى قوله الاخير اذا لم يكن له اى للميت ذوقرابة لهم اه يفيد تعليق اشتراء المملوكة  
 و دفع بقية الميراث اليها على عدم وجود وارث حر قريب و رحم لاعلى 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 لا يخفى على له ادنى تجربة وذوق فافهم .

وبالجملة انه قد ظهر من الاخبار حاجبية الاحرار الاقارب لا مطلق الاحرار ولو من غير الاقارب كضامن الجريرة وولى المعتقد كما يصرح على ذلك رواية الفضل المذكورة آنفاً لان الاخبار الاخرى فى المسئلة وان كانت مطلقة ولكن تلك الروايتين المذكورتين آنفاً مقيدتان وصريحتان فى كون الاحرار الاقارب حاجباً عن ارث العبد لا مطلق الاحرار ويظهر ايضاً من ذلك الاخبار ان حرية الاحرار حاجبة ولذا يرث العبد فى صورة عدم وجود وارث حربلا خلاف فيما اوفى المال المورث على ثمن رقبته ولكن على خلاف فيما لم يفى التركة على ثمن رقبته و اما لو كان رقبته مانعة عن ارثه لما يرث 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 ذلك 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 اشتراؤه و الا لما يعقل الاشتراء ح اى حين عدم كون التركة مالاً للعبد لاجل ممانعة رقبته كما لا يخفى .

غاية الامران 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 الرقبة مانعة عن ارثه للنصوص الواردة فى المقام بل الحرية حاجبة فافهم .

منها رواية ابن ابي طلحة عن ابي عبد الله عليه السلام فى رجل مات وترك مالا كثيراً وله ام مملوكة واخت مملوكة ولكن قال بعض ان فيها خدشة من

جهتين اولا انها بين الام والاخت فى الحكم مع ان ذلك ينافى بترتب الارث لان الاخت من اهل الدرجة الثانية والام من اهل الدرجة الاولى فالاخت لا يرث مع وجود الام وثانياً باشمالها على تفكيك الضماير فان الضماير كلها يرجع الى الام والاخت ولكن فى قوله موالى ابيها يرجع الى الميت والاخت مع ان التفكيك لا يصدر عن المعصوم فلاجل الجهتين المذكورتين حملوا الرواية على التقيّة وجعلوا الواو بمعنى او ثم جعلوا مرجع الضمير فى قوله موالى ابيها هو الابن والاخت وجعلوا ايضاً مولى الاب ولى معتق على الاخت والام بواسطة الاب والابن ولذا قال يرثهما مولى الاب ولكن المختار هو ان قوله ابيهما فى قوله موالى ابيهما غلط من الناسخ بل الصحيح هو لفظ ابن فيكون العبارة موالى ابنيهما 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 او الاخت ثم اذا مات ذلك الام او الاخت 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 رقبتة هذا فى صورة وفاء التركة على ثمن رقبتة واما فيما لم ينفى التركة على ثمنها ففيه خلاف قيل كما نقل ذلك الخلاف فى المسالك فراجع اليه والا فيما ذكرنا هنا حاصله قول بالفك بمقدار التركة وبالنسبة الى الباقي استسعى العبد كما يدل عليه من النصوص ايضاً وقيل بعدمه كما هو المشهور يعنى ان التركة اذا لم تف على ثمن الرقية اما لاجل تعدد العبد واما لاجل نقصها بحيث زاد عنها قيمة العبد فالمشهور قالوا بعدم الاعتاق ح لاجل ان العتق والاعتاق على خلاف الاصل فيكتفى فى خلاف

الاصل على مورداليقين فهو صورة وفاء التركة عليه و قال بعض بالانعتاق  
 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  
 رقتهم مستوعب فينعتق كلهم بلا اشكال فان لم تف على ثمن العبيد الموجودين  
 فعلى قول البعض ينعتق كل واحد منهم بمقدار نصيبهم فعلى الاشهر لا ينعتق احد  
 منهم لان الوارث ح يكون هو المجموع من حيث المجموع لاكل واحد واحد  
 ومعلوم ان التركة لانف على المجموع فلا ينعتق احد منهم ح ولكن لا يخفى ما في  
 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 مالكا على سدسه فينعتق ثم  
 يرث بقية المال و الا فلا سواء كان العبد واحداً ام لا بمعنى ان التركة اذا وف  
 على سدس قيمة العبد فينعتق والا فلا فالميزان هذا الذي ذكرنا كما يدل على ذلك  
 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 كذلك لان  
 الوارث هو كل واحد واحد لكن بملاحظة الميزان المذكور بمعنى يلاحظ نصيب  
 كل واحد منهم بثمانهم فان وفي 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 فلا امام عليه السلام وان وفي نصيب واحد  
 منهم على ثمنه بما ذكر دون نصيب آخر فح يرث ذلك الواحد بعد انعتاقه بقية  
 المال لعدم المانع واما الاخر فلا لاجل المانع وهو العبودية ولا ما ذكره هذا البعض  
 من انعتاقهم بمقدار النصيب بدون ملاحظة الميزان لما ذكرناه من الميزان  
 والقاعدة .

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

فلا بد ان ينعق العبد اولاً ثم يرث بقية المال والاى وان لم ينعق فاما ان يكون مالكاً مستقلاً على التركة واما ان يكون واسطة بينهما وبين المولى بان تكون التركة بواسطته مالاً لمولاه مع ان ذلك الامر ينكسر 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 انسحب بذلك 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 لا بد من ان ينعق العبد حتى يرث بقية المال ثم انعتاقه لا يخلو اما ان يكون بعنوان التبعض 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 ينعق كله بعنوان السراية بان يسرى عتقه الى جميع اجزائه ولكن مجاناً واما ان ينعق كله من جهة السراية ولكن لامجاناً بل بالسعى بالنسبة الى الباقي و الاول بديهى البطلان لاجل تنافيه بالاخبار الواردة فى باب المكاتبه الدالة على اختصاص التبعض للعبد المكاتب بمعنى ان تبعض العبد يكون فى المكاتبه لا غير ومعلوم ان ما نحن فيه ليس من قبيل الكتابة حتى يكون مبعوضاً وكذا الثانى من جهة تنافيه بقاعدة الضرر لان انعتاق العبد مجاناً ضرر على المولى وهو منقضى فى الدين كما يدل عليه قوله لا ضرر ولا ضرار فتعين الصحة للشق الثالث وهو انه ينعق كله ولكن استسعى بمقدار النقصان كما يدل على ذلك النصوص .

منها قوله اذا ملك المملوك سدسه استسعى واجيز ثم لا فرق فى ذلك بين الوراثة من كونهم اباً واماً واختاً و اخاً او كونهم من غير الاقارب كالزوجة

والزوج لما عرفت من ان اعتناق الوارث العبد من حيث الوراثة على وفق القاعدة والنصوص فح لا يفرق بين الوارث كونهم وارثاً نسبياً او وارثاً سببياً وما ذكرنا هذا من عدم الفرق بين الوارث احداً الاقوال في المسئلة .

والقول الثاني هو انحصار عتق العبد الوارث على كونه أباً للميت او أمّاً له :

والثالث هو مع كونه كذلك يكون اولاداً له والرابع قال بكونه اخاً واخناً والخامس قال بكونه قريباً للميت من دون الفرق بين كونه من اهل الطبقة الثالثة لا غير قريب كالزوجة ونحوها من الاسباب ولكنك عرفت مما ذكرناه من ان اعتناق العبد لاجل الوراثة كما ينطق الاخبار ايضاً على ذلك ضعف الاقوال يعنى ان الاقوى هو القول الاول اى عدم الفرق في الوارث لما ذكر .

والبواقي ضعيف لان ذكر الاب والام و نحوهما من الاخ او الاخت كما وقع في 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 وفي المال الموروث على تمام ثمن رقبته او على سدسه فيشترى فيعتق فيرث بلا كلام فيه وانما الكلام في اشترائه بانه هل المراد من الاشتراء هو الاشتراء الحقيقي اى المبادلة بالايجاب والقبول حتى يلزم في ذلك 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 ذلك المال ممحض في ان يصرف عن ثمن رقبته والاقوى كما قال به بعض الافاضل من العلماء على ما حكى عن صاحب الجواهر هو الثاني اى كون المراد منه هو الفك والاستخلاص لان ذلك امر تعبدى

من جهة ان الشارع منح هذا المال لصرفه في ثمن رقبتة بان يدفع من المال الموروث بمقدار ثمنه الى المولى حتى يخلص العبد وينفك عن قيد العبودية كما يشهد على ذلك قوله تعالى ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة ضرورة بانه ليس المراد من الاثراء في قوله تعالى هو الاثراء الحقيقي بان باع المؤمنون وقالوا بعنا انفسنا ثم قبله تعالى بقوله قبلت مثلاً فان ذلك امر غير معقول بل المراد من ذلك هو الفك والاستخلاص يعنى يفكهم الله تعالى ويخلصهم بسبب اعمالهم الحسنة عن قيد النار الحريق فيعطيهم الجنة وما نحن فيه ايضاً كذلك فلا يحتاج في ذلك الاثراء الى الايجاب والقبول حتى يصدر الايجاب عن المولى والقبول عن المباشر لا شراء العبد لان الايجاب والقبول امر زايد وخارج عن الاثراء فاعتباره يحتاج الى الدليل كما في العقود المتعارفة من ان الدليل الخارج يدل على اعتباره فيها و الا لما احتاج اليه من حيث كونه امراً زائداً وخارج عن حقيقة التبادل والاثراء .

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 في ذلك الاثراء فان المالك ح اما ان يكون هو العبد و اما من باشر باثرائه من الحاكم والغائب عنه والعدول و معلوم ان كليهما بين الفساد لانه يلزم على الاول اجتماع المالك والمملوك في 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 ذلك كما سمعت عن قريب فافهم جداً .

فعلم مما ذكرنا ان اعتبار الايجاب والقبول لا دليل عليه فيما نحن فيه فكما لا يحتاج ذلك الاثراء الى الايجاب والقبول فكذلك العتق فيما نحن لا يحتاج صيغة العتق حتى يقال بعد الاثراء 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 او لا ثم يجرى عليه صيغة و فيما نحن فيه لم يتصور مملوكية العبد بعد الاشتراء لان العبد بعد اشترائه لا بد من كونه مملوكاً حتى يحتاج في انعتاقه الى الصيغة فح لا يخلوا اما ان يكون مملوكاً لمن يباشر على اشترائه و اما ان يكون مملوكاً لاجنبي و اما ان يكون لنفسه حتى يقال عليه اعتقتك لاجل تحقق موضوعه مع ان هذه الشقوق الثلاثة كلها بديهي الفساد و مما لا معنى له فبناء على هذا لا يحتاج ذلك العتق الواقع للعبد بعد الاشتراء في الاخبار الى صيغة بل هذا العتق مترتب و متفرع على نفس الاشتراء .

فاذا تحقق الاشتراء و الاخلاص بدفع ثمنه الى المولى فينعتق قهراً لانه مترتب على الاشتراء فيكون قوله (ض) و يعتق عقيب قوله يشتري عطف تفسير و تبين لاثر الاشتراء و من ثم وقع لفظ يعتق عقيب قوله يشتري بحروف مختلفة تارة بالواو كما في بعض الخبر و اخرى بضم فقال يشتري ثم يعتق و ثالثاً بالفاء فلو لم يكن يعتق عطف تفسير له بل كلام غيره كيف عطف بحروف مختلفة بل لا بد عطفه بضم لاجل التراخي عن الاشتراء و ح مع انه لم يعطف كذلك فيظهر الاتحاد و المعية بين الاشتراء و العتق خارجاً و ان كان بينهما ترتب و تقدم فافهم .

و بالجملة ظهر مما ذكرنا انه ليس المراد من الاشتراء هنا هو الحقيقي حتى يتفرع على ذلك قهر المولى على بيع العبد في صورة امتناعه عن بيعه كما عن صاحب الجواهر بل المراد منه هو الاستخلاص و الخلاص المحكوم عليه شرعاً فيكون ذلك امراً تعبدياً فح لا يحتاج ما تكلفه في الجواهر من ايقاع صورة البيع و قيام قصد المكرة مقام قصد بايع العبد الذي هو المولى و غير ذلك من القيل و القال الذي لا طائل تحته لانه لا معنى لكفاية قصد الشخص عن قصد آخر

فى مقام المبايعة كما لا يخفى .

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 ذلك الحد المذكور فيعتق و يستسعى بالنسبة الى الباقي 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 و عدمه فنقول ان اموال العبد كما مر على اقسام فبعض من امواله مما يكون العبد فيه مالكاً بحيث مستقلاً لا يمكن للمولى ان يتصرف فيه الا باذن العبد كفاضل الضريبة و ارش الجناية ونحو ذلك من الاموال التى هى مال للعبد وله استقلال فيها على النحو المذكور و بعض من امواله ليس بهذه المثابة كمنافع العبد و نمائاته 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 لا مدخل للمولى فلا يكون ذلك الاموال بعد موت العبد للمولى لا بالمالكية لاجل عدم ثبوت السلطنة بالنسبة الى ذلك الاموال فى حياة العبد حتى يكون ذلك للمولى بعد موته ايضاً من جهة بقاء تلك السلطنة الموجودة فى زمن الحيوة ولا بالوراثة لاجل عدم العلقة المقتضية للارث بينهما من النسب والسبب بل يكون ذلك الاموال بعد موت العبد لوراثته فان كان ما تركه العبد من القسم الثانى اى المنافع و النمائات فلا يكون ح مورثاً من جهة كونه مالاً للمولى لا للعبد فيكون العبد مورثاً بالنسبة الى امواله الذى ملكه العبد ملكاً استقلالياً على مر من دون فرق فى ذلك الحكم بين ان يكون العبد رقاً او مكاتباً و ان اختلف فى مورثية



العبد المكاتب بانه قال بعض بعدم كونه مورثاً من حيث كونه مكاتباً ولكن معرفة ذلك 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 أيضاً كذلك لان مقتضى الانسانية كما مر 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 منافع 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 ذلك 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 كتخصم زيد و عمرو و اما ليس باصل بل احدهما اصل والاخر التبعي ايضاً اما له الاصالة والمدخلية مع كونه تابعاً و اما ليس كذلك بل مطاوع و قابل محض بحيث لا يستشتم عنه رائحة الاصالة كالكسر والانكسار الذى هو قابل بحت ومطاوع صرف بحيث لا يتصور له المدخلية والاصالة و لذا بنى ذلك من باب الانفعال فيقال انكسر واما الاخر التبعي الذى له اصالة ومدخلية فى الجملة فى تحقق النسبة فكما نحن فيه فان المولى يجعل الكتابة لعبده و غرض العبد استخلاص نفسه عن قيد ملكه فيكون المولى فى ذلك اصلاً و ركناً اعظماً والعبد ايضاً يكون له المدخلية والاصالة فى تحقق هذا الجعل ولكن بعنوان التبعية المشوبة

بالاصالة نظير الثمن والمثمن فى البيع فلكون احدا الطرفين 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 احدا الطرفين و مطاوعة الاخر او اصالة كليهما اصالة محضاً :

و قد علم ان ما نحن فيه ليس من جملة موارد ما بل من جملة مورد المفاعلة نظير البيع الذى مبناه ايضاً من المفاعلة لامن التفاعل حتى يقال فيه التباعد ولامن الثانى حتى يطلق عليه الاتباع فح نقول ان العبد المكاتب بعد تحقق الكتابة يكون مالكا 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 لا يجوز للعبد لتصرفاته المتلفة ذلك الاموال من الصلح ونحوه مما يتلف المال و اما التصرف الغير المتلف فجاز نعم ان ملكه لمنافعه و نمائاته ملك مراعى على ادائه مال الكتابة فاذا اداه الى المولى فيكون المال من المنافع وغيرها مالا للعبد المكاتب فح اذا مات فيكون مورثاً بلا اشكال فان لم يؤد تمام مال الكتابة بل رد بعضه فمات فيكون مورثاً بمقدار حرثه .

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 ذلك بل تدل على عدم كونه وارثاً فاين هذا من ذلك فح كيف يمكن ان يقال بعدم المورثية من جهة الادلة الوهمية والاستنباطية كما لا يخفى على من راجع الى الاخبار الواردة فى ذلك 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 ذلك من الاموال التى جعل المولى لنفسه عبده مستقلا فى ذلك فح اذا مات العبد فيكون مورثاً بلا اشكال اى يكون امواله لوراثه لالمولى لان كونه للمولى اما ان يكون بالملكية و اما بالوراثة و كلاهما لا وجه له اما الاول فلاجل عدم سلطنة المولى على نحو ذلك الاموال فى زمن حياة العبد حتى يكون له ذلك الاموال من جهة هذه السلطنة فى زمن الحياة بعد ممات العبد ايضاً و اما الثانى لاجل عدم علقه الوراثة بينه و بين العبد و اما القسم الاخر من الاموال فللمولى فى زمن حياة العبد فيكون له بعد موته ايضاً و مثل القسم الاول من الاموال الاموال التى حصلها العبد المكاتب بعد تحقق عقد الكتابة لما مّر من ان الكتابة الذى شرعها الشارع عبارة عن تحصيل الاستقلال العبد فى ملكه بشىء مما اكتسبه او جازه الذى هو ممنوع عنه بسبب العبودية فكأن المولى يجعله العبد مكاتباً يجعله مستقلا فى ملكية التى هى مقتضى انسانيته فاذا جمع شيئاً من الاموال فيكون مالكاً عليه ولكن مراعى حتى يودى مال الكتابة بحيث لم يجز له التصرف المنافى المتلف من النقل والانتقال من جهة تمحض ما جمعه لاداء مال الكتابة تمحضاً شرعياً فاذا دى مال الكتابة فيستقر له الزايد عنه من حيث الاستقلال يعنى يستقر استقلال العبد بعد اداء مال الكتابة بالنسبة الى الباقي الزايد فكيف كان يكون العبد المكاتب مورثاً ايضاً بلا اشكال و بلا كلام فى ذلك .

وانما الكلام فى وارثه بمعنى ان وارث ذلك 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 يفسخ بموت المكاتب ام لا فنقول ان مقتضى الاخبار هو عدم انفساخه بموت العبد المكاتب لانه عليه السلام حكم فى الاخبار بانه لازم على ابته اداء مال كتابة ابيه فلو بطل المكاتبه لما حكم ذلك فظهر من ذلك عدم

انفساخ كتابة العبد بالموت فاذا لم 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 او يرث عليها الا بعد اداء مال كتابة ابيه من دون الفرق في ذلك المذكور بين ان يكون الولد تابعاً لايه المكاتب كما في صورة تولد الولد بعد عقد الكتابة او في صورة وقوع عقد الكتابة عليهما معاً فان الولد في تلك الصورتين تابع لايه المكاتب بحيث اذا ادى هذا الولد مال كتابة ابيه فينعتق بنفسه و بين ان يكون الولد غير تابع كما في صورة تولده قبل عقد كتابة الاب او في صورة وقوع عقد كتابة آخر على ذلك الولد وكذا لا فرق في ذلك بين ان يكون الولد عبداً لذلك المولى اى مولى ابيه او لمولى آخر وفي جميع ذلك 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 يؤدي الباقي ثم ينعتق ولا يلزم على غير التابع السعى في ذلك فاداء مال كتاب الاب ثم ميراث باقى التركة احكام مشتركة بين التابع و بين غيره اما وجوب السعى حكم مختص على الولد التابع لا غير و فيما اذا كان الولد عبداً لمولى ابيه او عبداً لآخر فانه بناء على الاول لا يلزم على الولد صرف مابقى من التركة بعد اداء مال الكتابة في ثمن رقبتة من جهة ان هذا المال الموروث من جملة الاموال التى جعل المولى عبده بسبب ايقاع عقد الكتابة عليه مستقلاً فيها بحيث لا مدخل للمولى على ان يتصرف في ذلك المال فيكون الولد ايضاً كهيئة ابيه في الاستقلال بخلافه ما اذا كان الولد عبداً لمولى آخر فانه ليس كذلك لان المال الموروث ح يكون من الاموال الذى يحصل للعبد من الخارج و قد مر ان نحو ذلك المال لا يكون للمولى لانسداد باب ذلك شرعاً ولا للعبد لاجل عدم استقلاله فلا بد من صرفه في 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 وقبل انقضاء اجل الكتابة فيلزم على ولده من ان يؤدى مال كتابة ابيه مما تركه ثم ينعتق فيرث الباقي ان كان هذا اذا وفى التركة على مال الكتابة و اما فيما لم يف عليه فيسعى الولد التابع بالنسبة الى الباقي من مال الكتابة دون غير التابع وكذا 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 ذلك المال وكذا اذا مات العبد المكاتب بعد اداء قدر من مال الكتابة فانه ح يكون مبعضاً فحكم ذلك كحكم الموت قبل اداء مال الكتابة على التقريب المقدم آنفاً و بالجملة ان وراثة وارث المكاتب منوطة على عدم بطلان عقد المكاتب بموته قبل اداء مال الكتابة و قبل انقضاء الاجل و من المعلوم ان فهم ذلك اى بطلانه بموته و عدمه منوط على ملاحظة الآثار و الاخبار و الاحكام الواردة فى خصوص ذلك المورد فبعد ملاحظة الاخبار تعلم ان الموت لا يبطل عقد المكاتب 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 المكاتب بالموت نظير عدم بطلان عقد النكاح وساير العقود به ومنها اعتناق ولده التبعى وهو الذى كان تولده بعد العقد اى عقد المكاتب لاقبله و بعد اداء مال الكتابة كما يجب على العبد ذلك ومنها وجوب السعى على الولد التبعى فى اداء مال الكتابة لو لم يفى مابقى بعد موته على مال الكتابة كما يجب على العبد ذلك ومنها كما فى بعض الاخبار ان الهيئة الولد كهيئة ابيه والمراد من ذلك 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 لابان كان الولد عبداً لغيره او كان تولده قبل وقوع عقد المكاتبه فاذا ادى وكان ميراثه اكثر من مال الكتابة كان الباقي لوارثه العبد وتوضيحه ان لوارثه احكاماً مشتركاً و مخصناً والاول عبارة عن وجوب الاداء وهو مشترك بين وارثه العبد اعم من التبعي وغيره ومنها الوراثة و هو ايضاً مشتركة بينهم والثانى عبارة عن الانعتاق لانه مختص على الولد التبعي لكون هيئته كهيئة ابيه دون الولد الغير التبعي بل فى غير التبعي ان كان سهم بقدر سدس قيمته فيصرف فى ثمنه والا فيكون مابقى من مال المكاتبه لسائر 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 والمكاتبه ليتضح حقيقة المال ومحصل الكلام ان المكاتب الذى قدمنا هو محل البحث على قسمين احدهما المطلقة والاخر المشروطة و حقيقة الاول عبارة عن استقرار الحرية والتثبيت بها بمقدار ادائه مال الكتابة فى الاجل المضروب فان ادى جميعه فيتحرر جميعه والا بحسب ما اداه و حقيقة 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 متزلزلاً 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 حقيقةتهما فنقول انه لو مات المكاتب المطلق فلا تخلو امّا

ان يكون موته قبل اداء شيء من مال الكتابة فحكمه واضح فى خصوص وارثه الحرّ والعبد لان ماله ح يكون لمولاه لاجل عدم تشبّثه على الحرية اصلاً فلا يكون لولده التبعى اعتناق اصلاً و ان مات بعد اداء شيء منه و انقضى الاجل ولم يؤدّ جميعه فحكمه ايضاً واضح لكون وارثه العبد ح منعقاً بقدر ما ادى ابوه فكونه كهيئة ابيه فكما لو لم يمت المكاتب مع ادائه بعضاً من مال الكتابة دون جميعه ثم انقضى الاجل يكون مبعوضاً ولا يجب عليه ح السعى و اداء مال الكتابة لانقضاء المدة بل هو منوط على رضا المولى و اجراء عقد الكتابة سوى الاول ليكون اعتناق الباقي به فكذلك ولده العبد التبعى فيكون بعضه ايضاً منعقاً دون البعض الاخر والحاصل يكون مبعوضاً و امالومات قبل انقضاء المدة المضروبة و بعد اداء شيء من مال الكتابة فح يكون ولد التبعى منعقاً بقدر ما ادى ابوه و يجب عليه اداء مابقى من مال الكتابة من اصل التركة فيما بقى منها للولد كما هو حكم العبد المكاتب لو لم يمت وجميع هذه المذكورة من جهة استقرار الحرية فى المكاتب المطلق .

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

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

و قد تحصل من الاخبار ان المكاتب المشروط لومات قبل اداء جميع مال الكتابة فى آخر النجم المضروب فكان رقاً و يكون مابقى منه للمولى ويرد ولده ايضاً الى الرقية ولا يثم 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 شىء من مال الكتابة فحكمه واضح من كون تركته لمولاه و كون ولده التبعى و غيره من العبيد رقاً كما ذكرنا من عدم التشبث على الحرية من وجه و قد مر ان الولد هيئة كهيئة ابيه فلو كان ابوه المكاتب حياً لم ينعق لاجل عدم اداء شىء من مال الكتابة وكذا ولده فهو نظير المكاتب المشروط الذى لم يؤد جميع مال الكتابة لا لما ذهب اليه الشهيد رة فى مسالك و استدلل ببطان عقد الكتابة بالموت و بعدم بقاء الموضوع و تعذر الغاية لان الموضوع و هو الرقية باقى بالموت ايضاً ولا يبطل العقد المكاتب به كما ذهب اليه جمع من الفقهاء و تعذر الغاية ايضاً لا يخرج 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 لا يخفى على من راجع اليها بل الوجه هو ما ذكرنا من عدم استقرار الحرية باداء البعض فى المكاتب المشروط و من جهة عدم حصول جنبه الحرية اصلا فى المكاتب المطلق الذى مات قبل الاداء و بعد انقضاء الاجل .

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



الحر والعبد والتبعى وغيره اداؤه فان بقى شىء يرثونه لاجل اعتناق ولده التبعى بالاداء لكونه هيئة كهيئة ابيه كما ان الحكم كذلك لو اداه المكاتب بنفسه واما غير التبعى فان كان سهمه بقدر سدس قيمته فيصرف فى ثمن رقبتة فيعتق ويسعى فى الباقي والا فيكون سهمه لسائر الوراث .

و منها موته بعد اداء شىء من مال الكتابة و انقضاء الاجل فح يكون ولده التبعى مبعوضاً كما ان ابيه المكاتب كذلك 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 شىء من مال الكتابة فح لا يخلو واما ان يفى مابقى على مال الكتابة فيجب على وارثه التبعى اداؤه ليكون به منعتقاً والا فيجب اداء مال الكتابة من تركته والسعى فى الباقي و اما ان يكون مابقى بقدر مال الكتابة بل اكثر فهو محل الكلام بانه هل يجب اداؤه من اصل المال والارث بالنسبة الى الباقي الزائد او بعنوان التقسيم بمعنى يقسم مابقى منه بين المولى وولده التبعى المنعتق بقدر الاداء ثم ادى مابقى من نصيبه الحرية والمشهور هو الثانى ولكن الحق هو الاول واستدل المشهور بان الاخبار قد وردت فى بيان حكم القسمة والرد من اصل المال بعبارة اخرى ان الاخبار بعضها يدل على القسمة وبعضها على الاداء من الاصل فلاجل كون كليهما صحيحة فلا بد من الجمع بينهما ففى مقام الجمع يحمل الاخبار الدالة على ان الاداء مما بقى والارث فيه على مابقى من نصيبه لكون ذلك هو المشهور و اول من تعرض على التعارض هو الشيخ ره و ذهب العلامة فى التحرير الى التوقف ولا يخفى 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 مبعوضاً

بان ادى بعض مال الكتابة وانقضاء الاجل ثم مات فالحكم ح هو ذلك كما ذكرنا والاختبار 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 ذلك 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 وللأخبار 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 ابي 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 ساير الموارد بهذا الطريق وحكمه على تقسيط المثلث 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 و على الثانى فلا يخلوا ايضاً اما ان يكون بعضه محرراً قبل انقضاء الاجل باء مال الكتابة ام لا بحيث لم يحرر منه شىء لعدم ادائه شيئاً من مال الكتابة فعلى الال فلا بد من ملاحظة الموصى به فان كان بقدر سدس مال الكتابة لا بقدر القيمة لان جعل المولى عبده مكاتباً

يغير الموضوع ويصير القيمة ويجعلها مال الكتابة ولذا يلاحظ هو لا القيمة فيصرف في ثمن مال الكتابة ثم يعتق ويسعى في باقى قيمته و على الثانى فالحكم ايضاً كذلك اى يصرف في ثمن مال الكتابة لاجل صحة الوصية اذا وصل بالحد الذى عينه الشارع و يسعى في باقى قيمته و ان لم يكن الموصى به بقدر السدس ولم يحتر منه شىء و انقضى الاجل فلا اشكال فى كونه لورثة الموصى و ان تحرر بعضه دون بعض و انقضى الاجل ايضاً فح يقسم فيصح بالنسبة الى جنبته الحرية فبعده ان كان الباقى بقدر سدس ثمنه اى الرقبة فيصرف فى ثمنه و يعتق و يسعى فى الباقى والا فيرث و رثة الموصى و ان لم يؤد شيئاً من مال الكتابة و انقضى الاجل و مات الموصى ولم يكن الموصى به بقدر مال الكتابة فح ان كان بقدر سدس ثمن الرقبة فيصرف فيه و يعتق و يسعى فى الباقى والا فيرث و رثة 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 و صرفه 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 اداءه فيكون هولاه و الا فيلاحظ ان كان الموصى به بقدر سدس ثمن الرقبة فيصرف فيه فيعتق ثم يسعى فى الباقى والا فلا تصح ويرث و رثة الموصى و لو مات الموصى بعد انقضاء الاجل فلا يخلو ايضاً اما ان يكون الموصى به بقدر ثمن الرقبة او بقدر السدس فعلى الاول يعتق و على الثانى يعتق ايضاً ولكن يسعى فى الباقى و الا فلا تصح الوصية كما ذكرنا فى ارثه و لو 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 والابخار الواردة فى هذا المقام بعنوان الاطلاق الدال على صحة الوصية بقدر الحرية وعدمها بقدر الرقية مقيدة بخبر عبدالرحمن الذى ورد فى مقام الضابطة والتحديد و بعبارة اخرى انه لا بد 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 فذلك يحتاج الى تفصيل الكلام وتشقيق الشقوق المتصورة فيه فنقول انه له صور كثيرة منها مالو اوصى ومات قبل ان يتحرر منه شىء و قبل انقضاء الاجل فح لا يخلو اما ان يكون الموصى به بقدر مال الكتابة ام لا و على الاول فلا اشكال فى نفوذ الوصية وصحتها و صرفه على مال الكتابة و عتقه و على الثانى فيلاحظ ان كان بقدر السدس اى مال الكتابة فتصح و يصرف فيه ثم ينعق ويسعى فى الباقى و اما ان لا يكون بقدر مال الكتابة و بقدر السدس فح يكون نفوذ الوصية مراعى تجرده قبل الانقضاء فان تجرد منه شىء باداء بعض مال الكتابة او جميعه باداء الجميع فتصح بالنسبة ما تجرد منه فان انقضى الاجل ولم تحرر منه شىء فح يكون قناً لا ارتفاع الكتابة بانقضاء الاجل فح ان كان الموصى به بقدر السدس اى سدس اصل قيمة العبد فتصح و يصرف فى ثمن رقبته و ينعق ويسعى فى الباقى والا فلا يكون الوصية نافذة فيرثه وورثة الموصى ومنها مالو اوصى عليه مع تحرر شىء 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 شىء 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 و انعتاقه

و اما ان يكون بقدر السدس فع تصح الوصية و يصرف فى ثمن الرقبة و يسعى فى الباقي و الا فلا تصح و يرثه وارث الموصى :

و هذا محصل الكلام فحاصل التفصيل المذكور فلا وجه للقول كما ذهب اليه بعض من الفقهاء بان المكاتب يرث مطلقاً اى على جنبه الحرية والرقية كليهما و استدل بان قبوله الوصية نوع من الاكتساب ولا مانع منه وضعف خبر محمد بن قيس الدال على التمسيط لاشتراكه بين الثقة وغيرها ولا يخفى ما فيه باننا نقول ان الوصية واسطة بين الارث و الهبة و ليس كالارث لاجل له ان يرد الوصية وله ان يقبل وليس ذلك فى الارث لعدم المعنى للرد فيه و ليس كالهبة ايضاً لان تحقق الهبة منوط على القبول لان حقيقة الهبة كما مر فى تحقيق العقود وهى تملك المجانى اى ادخال الواهب ملكه فى ملك الغير و من المعلوم ان تحقق ذلك منوط على القبول ولذا لا يمكن 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 و من المعلوم ان ذلك 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 و كونه ملكاً له و من المعلوم ان الكلام ليس فى هذا المرحلة بل الكلام فى الوصية النافذة وصحتها و من المعلوم عدم احتياج هذا المرحلة الى القبول فالشارع قد عين فى المال الواصل على العبد من الخارج كالوصية والتبرع ونحوهما حداً كما دل عليه صحيحة عبد الرحمن وليس بعنوان الاطلاق فقول هذا البعض حسن من وجه مط وهو صحة الوصية بالنسبة الى جنبه الحرية والرقية و ليس له وجه من وجه آخر و هو القول على الاطلاق ايضاً فى صحتها بالنسبة الى جنبه الرقية بل هو مقيدة بقيد و محدود

بحد فهو السدس فح لا بد ان يقيد به بصحيفة عبدالرحمن الاخبار الدالة بعنوان الاطلاق على التقسيط بالنسبة الى جنبه الحرية والرقية بما اذا لم يصل الباقي من الموصى به الى الحد المعين كاطلاق خبر محمد بن قيس و ايضاً لوجه 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 الذي روى عن عاصم بن حميد .

والحاصل ان محمد بن قيس الممدوح هو الاسدي ابو عبدالله مولى بنى نصير وكان خصيصاً ممدوحاً قاله النجاشي والعلامة والاخر محمد بن قيس ابو عبدالله البجلي ثقة عين كوفي روى عن ابي جعفر او ابي عبدالله عليهما السلام له كتاب القضاء المعروف اى قضايا امير المؤمنين في موارد منها رواه عنه عاصم بن حميد ويوسف بن عقيل و عبيد امته قاله النجاشي والعلامة الى قوله اى قال النجاشي والعلامة انه ثقة عين كوفي روى عن ابي جعفر او ابي عبدالله عليهما السلام والرواية الواردة عن محمد بن قيس<sup>١</sup> في بيان حكم التقسيط بعنوان الاطلاق هو محمد بن القيس الذي روى عنه عاصم بن حميد وقد علم ان نقله عنه دليل وعلامة على كونه ثقة مع كون محمد بن قيس الاسدي 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 وقد علم ايضاً مما ذكرنا حكم بعض من تشبث على الحرية كالمكاتب وبقي حكم بعضه ومنه ام الولد اعلم ان ارثها بالنسبة الى الغير من اقاربها فواضح لان سهمها اما ان يكون بقدر ثمن رقبته او بقدر سدس ثمنها ام لافعلى الاول والثاني لا اشكال في الانعتاق والسعي في باقى قيمتها في الثاني وعلى الثالث و قصور نصيبها عن تمام الثمن و عن سدسه فلا ترث بل يكون هذا السهم الناقص لسائر الوراث و

اما ارثها عن المولى فلا يتصور ولا يمكن لان ارثها من المولى لا بد ان يكون بينه وبينها من اسباب الارث من النسب لاجل عدم الامة عن مولاة و من المعلوم ان صدق ام الولد مع وجود علقه النسبة في البين لا يمكن الا ان يكون اختاً او بنتاً او عمه او خالة لان النسب الموجب للارث في ام الولد لا بد ان يكون من مصححات الوطى وهو لا يمكن الا ان تكون بنت خسالة او بنت عمه ليصح الوطى فح لا يكون ارثها عنه مع وجود الولد لان الولد من الطبقة الاولى و هي من الطبقة الثالثة و من المعلوم عدم امكان ارث طبقة الثانية والثالثة مع وجود اهل الطبقة الاولى نعم لومات الولد قبل المولى و كان في البين مثل هذه العلقه فح ترث عنه بعنوان الموازنة بمعنى يعتق ان كان نصيبها بقدر الثمن او بقدر سدسه و تسعى في الباقي والا فلا ترث و يكون سهمهما لسائر الوراث فاطلاق ام الولد ح من باب المسامحة و منه علم حكم الوصية لو كانت موصى لها لان الوصية ايضاً قد تكون 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 في ثمن رقبته بالنسبة الى الاولين والسعى في باقى الثمن و كونه 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 لا وجه له فى الانعتاق و هو واضح و قد ذكرنا مراداً ان عند القول بالتوقف من جملة الاقوال لا وجه له لعدم كون التوقف من الاقوال كما لا يخفى فبقى القول بالانعتاق اما من الوصية او من نصيب الولد والحق والمختار هو الانعتاق من نصيب الولد للخبر وللجمع بين الحقيين 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 ذلك قبل اخراج الوصية فلا بد من انعتاقها عن الوصية فلا يخفى ما فيه لان هذه الاية قد وردت في مقام الاهتمام وتقديم الهم فالاهم لو دار الامر بين اخراج الوصية والدين وارث الوارث فيما اذا لم يكن التركة اكثر فح لا بد من تقديم الوصية والدين على الارث وليس هذه الاية واردة بعنوان الاطلاق والدليل بذلك هو الفرع المسلم بين الفقهاء و هو جواز تصرف الوراث في 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 لا بد من الموازنة فان كان سهمه بقدر ثمن الرقبة فيصرف فيه وينعتق ويرث الباقي ان كان بقدر السدس فيصرف ايضاً فيه وينعتق و يسعى في الباقي والا فيكون لسائر الوراث المورث و اما ارثه من المولى فانه محال الا ان يكون بينهما من علقه النسب من العمومة والخثولة بان يكون المولى عم او خال العبد او يكون هو ابن عم او خال المولى فح ينعتق من الثلث فح ان كان الوارث منحصرأ عليه فيرث باقى المال والا فلا يخلوا اما ان يكون الوارث الذى معه مساوياً في الدرجة ام لا فعلى الاول يرث العبد معهم على ما فرض الله وعلى الثانى لا يخلوا اما ان يكون مقدماً على سائر الوراث في الدرجة ام لا فعلى الاول يرث العبد دون سائر الوراث وعلى الثانى يرثهم دونه وفي صورة مساواته مع سائر الوراث في الدرجة يرث العبد معهم اعم من كونه متحدأ او متعددأ فبعد عتقه من الثلث يكون شريكاً معهم فى القسمة والارث فلا وجه للقول بالفرق بين وارث المتحد



والمتمدد والاستدلال بان في 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 بخلاف صورة التعدد فما دام لم يستقر امر التركة ولم يقسم و يكون منعقاً فيرث معهم لعدم الاستقرار في التركة فتح فلا يخفى انه لا وجه لهذا الكلام لاجل عدم الترتب اصلا بل بمحض الموت ينعق و ينتقل الارث عليهم فلا يتصور التقدم والتأخر هذا هو تمام الكلام في الموانع.

**واما الكلام في ملحقات الموانع اعلم انه قد عدوها 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 ولا يخفى انه لا وجه لجعل اللعان و ذكره من ملحقات المانع لاجل ان المانع عبارة عن حيلولة شىء عن تأثير المؤثر والمقتضى والسبب اثره وليس اللعان كذلك لان الشارع المقدس قد جعل لعلاقة الحاصلة من الوطى الصحيح سبباً للارث فعدم الارث قد يكون مستنداً الى فقدان الشرط و قد يكون الى قاطع النسب مثلاً ولا معنى لجعل الزنا من قبيل المانع او من 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 في مقام حصوله من الوطى الصحيح وكذلك 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 اكدب 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 لاختلاف 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 عدوا من جملة الملحقات وقالوا انه مانع من ارثه حتى يتولد حياً ولا يخفى انه لاوجه ايضاً لعهده 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 اصلاً لان المانع كما ذكرنا هو الذى يكون حائلاً 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 و لوج 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 كاشىء 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 لعهده من الملحقات او من المانع مثل ما نحن فيه كمثلى 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 لا يخفى فكذلك 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

في هذا الصديق الانفصالي الحي شرطاً ولكن هل يشترط في الوارثية انفصاله حياً ام لا ومن المعلوم ان هذا الشرط ولزومه يحتاج الى الدليل فان كان الدليل الدال على هذا الشرط فهو المطلوب و الا فلا بد من القول على ارثه ولو ولد ميتاً بعد التمامية :

والمحصل ان موضوع الوراثية والوارثية منوط على الدية و على صدق ذلك ومن المعلوم ان صدقها انما يكون باستقرار الروح في الرحم لان الماء الحاصل عن الصلب والثرائب والواقع في الرحم له حالات ومراحل مختلفة من النطفة و نحوها كما ذكر آنفاً ثم نفخ الروح ومجرد ذلك لا يكفي ايضاً بل لابد من استقرار الروح بحيث لو ولد لولا المانع الخارجى لولد حياً فاذا وصل في هذه المرحلة فحصلت التمامية وح لو ولد ميتاً لمانع خارجى فمقتضى ما ذكرنا هو الارث لاجل تمامية الموضوع للوراثية كما هو مقتضى الآية الدالة على ارث الولد عن والده ومقتضى الاخبار الواردة في مقام الاثبات للارث بينهما لان الآية والاخبار قد وردت في خصوص الولد وهو يصدق بما ذكرنا فمقتضى القاعدة الاولى بمقتضى الآية والاخبار عدم اعتبار امر زايد وهو الانفصال حياً الا ان يدل دليل معتبر على اعتباره نعم حاله مراعى من حين انعقاد الية استقرار الحيوة فان استقرت يكون كاشفاً عن كون التركة ملكه من حين انعقاد النطفة و موت المورث والا فلا. والحاصل قد اختلف في اعتبار هذا الشرط في الوراثية فذهب المشهور

الى اعتباره و كونه شرطاً في موضوعية الموضوع و عدم كفاية استقرار الروح في الرحم و استدلوها باخبار يدل بعضها على الاستهلال للولد و بعضها على ان يتحرك الولد كحركة الاحياء ونحوه و طريق الاستدلال انه لو لم يشترط ذلك له يشترط هذه المذكورة و لم يكن وجه لاشتراط تلك الامور المتقدمة كما لا يخفى بل قال بعضهم انه يشترط في 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 الدبة وكيف كان فحكموا على ان هذه الاخبار قد وردت من باب الموضوع ولا يخفى 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 كذلك بل انما وردت للكشافية فقط والدليل على هذا هو اختلاف الاخبار اذ من المعلوم ان المعرفة على استقرار الحيوة لا يمكن الا بهذه المذكورة في الاخبار غالباً و تظهر الثمرة في مقام اخبار المعصوم (ع) على استقرار الحيوة في الرحم فان الحمل ح يرث على المختار و ان ولد في حال التولد لمانع خارجي ميتاً ولو وردت من باب الموضوع لما كان وجه لورود مثل هذه الاخبار المتعارضة عن المعصوم عليهم السلام كما يستفاد ذلك من الاخبار فان المعصوم قال في بعضها على حركة الولد لاحتمال كونه اخرساً و هو دليل على الكشافية قال صاحب الجواهر بما حاصله ان انفصاله حياً معتبرة في الوراثة و يرث من حينه دون حالة الحمل ولكن مانعيته في حال الحمل و من اوله مراعى و حاصله الفرق بين مانعية الحمل و وراثيته فحكم على الوارثية من حين التولد حياً و في المانعية من اول الحمل بعنوان المراعى ولا يخفى ان هذا التفكيك لا وجه له اصلاً لعدم الدليل بذلك بل لا بد من القول على المراعى في كلا صورتين و اما عدمه فيهما فتأمل .

فقد تحصل مما ذكرنا ان مقتضى القاعدة الاولى المستفادة من الآية و الاخبار ان موضوع الوراثة هو الانسان التام الذي يحصل بولية ولد الذي يحصل هو بولوج الروح مع الاستقرار و الانفصال حياً انما هو طريق اى على اثبات كونه تاماً و كاشفاً عنه و الاستهلال و الحركة البينة حركة كحركة الاحياء طريق الطريق لانها طريق على الحيوة و هي طريق و كاشف عن تمامية الولد فلا اشكال

فى طريقة هذه المذكورة ولكن الكلام ان يكون لها مدخلية فى الحكم مع هذه الطريقة و بعبارة اخرى ان هذه المذكورة مع كونها طريقاً وكاشفاً هل له مدخل فى الحكم الوراثية بحيث موضوعية الموضوع بها ولها مدخلية فى تحقق الموضوع ام لا ومن المعلوم ان ذلك اى ان يكون لها المدخلية فى الحكم يحتاج الى دليل لان وراثية الحمل مع ولوج الروح و استقراره محتاج الى الدليل لانها لما ذكرنا هو مقتضى القاعدة الاولى و ايضاً انه لو شك فى اشتراط الانفصال حياً او لحركة البينة فى الوارثية فمقتضى الاصل عدمه فالاصل ايضاً مؤيد بما هو المختار فح لو اخبر المعصوم على استقرار الحيوة ثم تولد ميتاً لمانع خارجي فمقتضى القاعدة ارثه بمعنى يكون سهمه لوارثه لا يكون لسائر وراث المورث و ايضاً ان مقتضى القاعدة لو ولد حياً على عدم استقرار الروح وعدم تمامية الولد ثم مات عدم ارثه لاجل فقدان الموضوع اى موضوع الحكم فربما يتولد ميتاً فيرث فربما يتولد حياً فلا يرث فهو دليل واضح على ان المناط فى الحكم هو التمامية التى تحصل بولوج الروح و استقراره انتهى .

اعلم ان صاحب الجواهر قد اعتبر فى موضوع الحكم انفصاله حياً بحيث ان له المدخلية فى الوارثية فارثه من حين التولد حياً فقبل التولد ليس وارثاً اصلاً حتى بعنوان المراعى ولكن مانعيته و حاجيته مراعى بمعنى لو ولد حياً لكان وارثاً من حين التولد و مانعاً عن وراثه غيره ولو ولد ميتاً لكان كاشفاً من كون المال لسائر الوراث من حين موت المورث ثم قال ان التركة ليست للوارث مادام لم يعلم حاله لان الحمل حاجب منه وليست للميت لعدم قابليته بذلك لكونه فى حكم الجماد وليست ايضاً للحمل لعدم وجود الشرط وهو الانفصال حياً ثم قال و المال لا بد له من مالك فاذا لم يكن المالك هو الورثة و الميت و الحمل و بطلان كون المال بلا مالك فنقول ان هذا التركة فى حكم مال الميت

ولا يخفى ضعف ما ذهب اليه من وجوه :

اما اولاً فمن جهة عدم المعنى للقول على الشيتين والامرین فی الشیء الواحد یعنی 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 الامن جهة الوراثة لانه من المعلوم ان الحاجبية من الارث فرع كونه وارثاً فان كان هو مراعى فلا بد ان تكون الوراثة ايضاً مراعى والا فلا وهو واضح و بعبارة اخرى انه لا وجه للقول بان عدم الارث مراعى واما الارث فليس بمراعى بل من حين التولد حياً :

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

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

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 ساير الوراثة بعبارة اخرى فان عدم التمامية كاشف من ملك ساير الوراثة على التركة و منافعها 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 في تمامية الحمل فمتمضى الاصل عدم الوراثه 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 في مالك المال بالنسبة على منفعه و متفرعات ما ذكرنا تبعية المنافع على العين ومنها وجوب عزل النصيب من حين انعقاد النطفة ومنها عدم جواز التصرف لسائر الوراثة في نصيبه فلو كان ارثه من حين التولد فلا وجه لهذا الفرع المسلم اى فلا وجه للقول بعدم جواز التصرف في مقدار العزل لان عزل نصيب ما يحتمل عند العقلاء واجب والغالب في زماننا هذا هو انه لا يكون الحمل ازيد من اثنين مذكرين فيجب عزل نصيب ذلك .

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 المذكورين من جهة اهتمام الشارع فى النفوس والاعراض والاموال فلاجل هذا الاهتمام يكون هذا الطرف منجزاً فلا يمكن اجزاء الاصل كما انه لو شك فى الشبح المرعى عن البعيد هل هو انسان او حيوان فمع احتمال الانسانية لا يجوز فى رمى السهم عليه وقتله باجزاء الاصالة عدم كونه انساناً وليس ذلك الا من جهة اهتمام الشارع فى النفوس فاحتمال كونه انساناً ينجز ذلك فلا يجوز رمى السهم هذا مخلص الكلام فى وراثية الحمل .  
واما الكلام فى كونه مورثاً اعلم ان مورثية الحمل قد يلاحظ بالنسبة الى المال الذى يرث عن ابيه فحكمه قد انضج مما ذكرنا لانه قد علم منه ان ارثه

مراعى و لذلك يكون مورثيته ايضاً مراعى واما مورثيته بالنسبة الى المال الذى يصل اليه من الخارج فهو فعلى وليس بمراعى بل فعليته فى زمن ورود النطفة على الرحم و لذالوجنى جان و ضابعت النطفة فيجب عليه الدية و يرثها وارثه و قد 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 و آخرها ولوج الروح فلكل حال من الحالات دية مخصوصة مثلاً لوجنى جان حين ورود النطفة على الرحم فصاعت فيجب عليه عشر الدية و فى العلقه عشرين و هكذا الى ان يتم ولوج الروح و فيه تمام الدية بقى ههنا اشكال و هو انه اذا كان حال الحمل بالنسبة الى المورثية بالفعل دون مراعى فلا بد ان يكون حاله بالنسبة فى الوراثة ايضاً كذلك لان المورثية فرع المالكية فمادام لا يملك لا يصدق المورثية فانه اذا كان مالكاً قبل ولوج الروح من الحالات و المراتب النازلة فلا بد ان يكون و ارثيته ايضاً كذلك لانها ايضاً فرع المالكية فلا معنى للتفكيك و الفرق بين الحالين فنقول فى دفعه بان موضوع الوراثة هو صدق الولدية و هو لا يتحقق الا بولوج الروح فما دام لم يتحقق ذلك لم يتحقق الموضوع و لذا كان مراعى بخلاف حاله بالنسبة الى المورثية لان النطفة باعتبار الصلوح و الاستعداد لها مراحل فالحنطة مثلاً قبل الدخول فى المعدة لها الصلوح دون الاستعداد على ان تكون نطفة فاذا دخل و خلج من نفسه لباسه و كانت النطفة تكون له الصلوح ايضاً على الانسانية بالدخول على رحم الام فاذا دخلت فى الرحم فيكون له استعداد الانسانية و اذا كانت فى مرحلة العلقه فيكون اقوى استعداداً و هكذا يقوى الامر فى مرحلة بعد



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

والحاصل ان النظفة 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 ذلك فى مقام الوراثة بل لابد من استقرار الروح فكيف التوفيق بين هذه التقريرات قلت اولاً انه لامنافاة باعتبار استقرار الروح فى صدق الولدية فى مقام الوراثة بمعنى ان ولد التام لا يصدق 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 ذلك 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 النظفة وهو حال العلقه والمضغة بل فى حال توجه دخول النظفة الى الرحم بخلاف وارثيته فانه مراعى والحال ان المورثية لا تكون الا من جهة مالكيته على الدية فهو فرع المالكية وهكذا الوراثة فلا بد من القول بالفعلية فى كليهما او على المراعاة وقد ذكرنا 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 العجماد مقام الشخص التام فلا بد فيه من التمامية

ايضاً فما دام القيام المقام بعنوان المراعى فالوراثة ايضاً كذلك 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 لذلك ولذا كان لها خمس حالات ولكل واحد منها دية مخصوصة من العشر والعشرين والاربعين والستين والثمانين والمائة 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 في صورة الاستيعاب يكون ممنوعاً من جميع التركة وفي غيرها بقدره والحاصل ان في صورة الاستيعاب قالوا ان التركة بمنزلة العدم فكما انه لم يكون الوارث شيء في صورة العدم وهكذا في صورة الاستيعاب و بالنسبة الى مقدار الدين في صورة عدمه و استدلوا بقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين فبعدي 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 للديان 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 بلا مالك فلا بد من القول بان التركة في حكم مال الميت هذا محصل قول جماعة ذهبوا الى ان من جملة ملحقات الموانع هو هذه الصورة ولا يخفى انه لا وجه اولا لعد 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 كذلك لعدم حصول وصف المانعية في الوارث به و اما ثانياً بعد

تسليم ذلك بانه لا وجه لاستدلال بما ذهبوا اليه بالاية الشريفة لان الفرض منها ليس بيان التقدم والتأخر الزماني 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 بذلك اى الغرض منها هذا دون ذلك هو الفروع المسلمة بين الفقهاء .

منها جواز تصرف الوارث فى التركة و اداء عوض الدين عن غيرها او انتقال الدين على ذمهم فلو كان الغرض من الاية هو ما ذكره 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 ما ذكره لايجوز لهم المعاوضة بمعنى رد عوض الدين عن غير التركة بدون رضاء الديان مع انه ليس كذلك فهذا دليل على ان المراد والغرض الاصلى من الاية هو ما ذكرنا فقله ان الديان لا يملك بالاجماع بل لهم الحق فيها لاجل ان مقتضى القاعدة هو ذلك لان اسباب الملك محصورة من النقل بالبيع والصلح والهبة وهكذا فى حال الحيوة و سبب الملك بعد الموت هو الارث و من المعلوم عدم كون الدين من اسباب الانتقال اى انتقال التركة الى الديان و كونها ملكاً لهم .

واما قوله ان الورثة ايضاً لا يملك 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 لو لم يؤد الوارث الدين منها او من غيرها ولم ينقلوا الى ذمهم فلهم الحق فى استيفاء الدين والتقصص منها بنقل العين الى انفسهم او قيمتها بالبيع فلا منافاة بين ان يكون ملك الرقبة للوارث وان يكون للديان حق كما فى مسألة الرهن 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 لا يملك فقد عرفت جوابه لما ذكرنا سابقاً .

و اما قوله ان المال لا يبدله من مالك فلا وجه له لما ذكرنا مراراً ان لنا اموالاً مع انه ليس لها مالك كالزكوة و الاخماس قبل الرد الى مستحقهم والموقوفات وايضاً لا وجه اصلاً لقوله انه فى حكم مال الميت كما لا يخفى هذا هو تمام الكلام فى حقيقة الارث و بيان الاسباب والموانع .

و اما الكلام فى كيفية تأثير السبب اعلم ان سبب الارث اما النسب او السبب والسبب هو التولد والاشترار 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 لو اجتمع المذكور مع المؤنث اى الولد مع البنت فهى مع وجود الولد يكون سهمها قليلاً و قسم يكون حاجباً بالنسبة الى الفرض الزائد كالاخوة بالنسبة الى الام وهذا مما لا اشكال 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 و وجود القاعدة الكلية له والفقهاء رضوان الله عليهم ايضاً صرحوا بذلك 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 تكرار 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 منحصرأ عليه و كذا الوارث على الجميع هو الاخ من طرف الام فقط لو كان منحصرأ 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 اول للمع في الخبر عطفأ على ابن العم فح يكون دليلاً وشاهدأ على ما ذهبوا اليه و يحتمل ان يكون عطفأ على العم فح يكون المعنى كذلك لو اجتمع ابن العم الابوينى مع ابن العم الابى فح يتقدم الاول على الثانى للقاعدة المسماة من تقديم من تكرر النسبة فيه على غيره فاذا كان الخبر ذوا احتمالين فايين يكون دليلاً على المطلب وكيف 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 ابا طالب اخ لعبدالله من جهة الاب والام والعباس من جهة الاب فقط فقرابة ابي طالب الى الرسول (ص) يكون اقرب وهكذا ابنه امير المؤمنين (ع) وليس وارداً فى مقام اثبات وارثيته (ص) لان ارثه عن الرسول (ص) لا بد 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 الوراثه لانه منصب من قبل الله تعالى وليس من الامور المورثه  
كما فى ساير الانبياء والاوصياء وليس لها مدخليه على النسب والسبب ومع ذلك  
المخير ذوا احتمالين كما ذكر فح لا يمكن التمسك به .

والمحصل ان الميزان والقاعدة الكلية فى الارث هو القرب والبعد  
وخرج منه على ما ذهب الفقهاء ره صورة اجتماع ابن العم الابوينى مع العم  
وتمسكوا بالاجماع والنص وقد علمت 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 الالباء والامهات للميت  
طرفاً ومقابلاً للاولاد اى اولاد الميت وجعلهم من الطبقة الاولى لان الميت ابن  
الالباء 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 ومقابلاً بحواشى الميت اى بالاولاد والاجداد  
وهم اخوة الميت ولذا كان الاجداد والاخوة من الطبقة الثانية فان الاخوة لها قوة  
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 ذلك  
مع الواسطة لانه يصدق على الجد انه ابا للميت ولكن مع الواسطة واما جهة  
القوة فى الاخوة 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 مقابلاً بالاخوة من حيث وجود جنبه الضعف والقوة فى كليهما ثم  
جعل الاعمام والاخوال طرفاً ومقابلاً وجعلها من اهل الطبقة الثالثة لبعدهما عن  
الميت بالنسبة الى الاجداد والاخوة ثم لواجتماع الوارث فان كانوا من اهل الطبقة

الواحدة واتحدوا فى النسبة فلامحالة يقسم المال بينهم على مسا فرض الله  
 للذكو مثل حظ الانثيين والابان كان من اهل الطبقة الواحدة و متحدآ 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 جنبه الامية فيلزم عدم ارث  
 اخ الامى فى صورة الانحصار و غيره وليس كذلك لان الوارث لو كان منحصراً  
 على الامى لكان هو الوارث على جميع المال وان كان هو الابى لكان الوارث هو  
 وليس ذلك الا من جهة وجود العلقه ومن المعلوم قوة هذه العلقه فى الابى والامى  
 فلا بد ان يكون لهذا الاجتماع اثر وليس ذلك 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 والاو هو ولى النعمة  
 ومن المعلوم انه اقوى منه ثم الامام عليه السلام اعلم ان عد 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 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 وسلم 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 آخرأ يكون هو تعالى فهذه السلطنة قد رجعت  
 عنه تعالى الى الرسول صلى الله عليه وسلم و منه الى الامام و هو ولى على الناس من انفسهم  
 وهو المرجع بالاخرة .

والمحصل ان تأخر الامام عليه السلام في المراتب وعده في آخرها ليس من جهة ضعف العلقه بل من جهة قوة السبب لان سلطنة الامام على اموال الناس ناش عن سلطنة التي هي من شئونة 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 اي 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 لو ارثه بل هو تابع للعنوان وليس للشخص مدخل اصلاً بل كلما وجد هذا العنوان اي عنوان الامامة فيكون هو المرجع فبعده للامام الثاني و هكذا كالاخماس والزكوة الا ان يجعل هذا المال ملكاً لنفسه بقصد التملك فتح يكون هذا المال ملكاً له (ع) و بعده لو ارثه .

و اما حكم الزوج والزوجة فاعلم ان ولاء العتق و ضامن الجريرة مؤخران عن الانساب ولذا لا يرثان مع وجودهم لواجتماعهم معهم و اما الزوج والزوجة فليس كذلك بل الشارع من جهة قوة علقه سبب الزوجية جعل لهما فرضاً مط اي في جميع المراتب وبعبارة اخرى للزوجين حالات ثلاثة و بالنسبة لهما احكام احدهما اجتماعهما اي كل واحد من الزوج والزوجة مع الانساب والثاني مع ولي العتق و ضامن 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 والثلثين وعلى الثاني نصيب الاعلى من النصف والربع وعلى اي وجه فلكل واحد منهما سهم ونصيب مطلقاً وعلى الثاني وهو صورة اجتماع كل واحد منهما مع ولاء العتق و ضامن الجريرة فتح هل يرث نصيب الاعلى فقط



بان يكون الباقي لولى العتق او ضامن الجريرة او يكون جميع التركة لكل واحد منهما او فيه تفصيل كما ذهب اليه الحلبي ره فقال انه لو اجتمع الزوج والزوجة معهما فيرث الزوج جميع المال بخلافه لومات الزوج واجتمعت الزوجة معهما فلها ح في نصيبها الاعلى و هو الربع والباقي لولى العتق :

ولا يخفى ان مقتضى القاعدة اى ارثها الزوج والزوجة فى هذه الصورة جميع المال لان ولى العتق او الضامن الجريرة لو اجتمعا مع الانساب لا يرثان اصلا بخلاف الزوجان يرثان مط بل لا يرث بعض اهل مرتبة الثانية او الثالثة مع وجود بعضهم واما الزوجان فليس كذلك بل يرثان نصيبهما الاعلى او الادنى مط فح لا بد من عدم ارث ولى المعتق وضامن الجريرة مع وجود كل واحد من الزوجين كما لا يرثان مع وجود الانساب لان ارث الزوجين مع الانساب و عدم ارث ولى المعتق وضامن الجريرة معهما ليس الا من جهة قوة العلة فيهما دونهما فمقتضى القاعدة تقدمهما عليهما و ارثهما جميع المال الا ان يدل دليل معتبر على خلاف ذلك و استدل من حكم على ان للزوجين نصيبهما الاعلى فى صورة اجتماع كل واحد منهما مع ولى المعتق او ضامن الجريرة بان الدليل على خلافها موجود و هو قوله الولاء لحمه كلحمه النسب اى هو بمنزلة فكما ان الزوجين لو اجتمعا مع الانساب فيكون لهما نصيبهما الاعلى فلذلك اذا اجتمعا مع من هو بمنزلة الانساب و هو الولاء ولا يخفى عدم دلالة هذا الخبر على ما ذهب اليه ذلك المستدل لان هذا الخبر و ارد فى مقام اصل التشريع لارث ولى المعتق يعنى كما ان النسب من اسباب الارث فكذا ولاء العتق الذى هو بمنزلة و ليس فيه دلالة على كيفية الارث اصلا نظير قوله الرضاع كالنسب و من المعلوم انه ايضاً فى مقام اصل التشريع اى ان الرضاع محرم كالنسب فى الجملة و ليس ناظراً الى الكيفية و كنظير قوله عليه السلام و امره على الرجوع بالقضاء المعينة من قبلهم فانه ايضاً ناظر الى ان اصل التشريع القضاء و ليس ناظراً

الى كفيتهما اصلا و هكذا مانحن فيه وايضاً لو كان نظر الشارع الى بيان الكيفية من قوله الولاء لحمه كلحمه النسب لكان اللازم ان يكون بمنزلة في جميع احكام النسب وليس كذلك كما لا يخفى .

والمحصل ان للزوجين حالات منها اجتماع كل واحد منهما مع الاولاد وحكمه قد اتضح مما ذكرنا ومنها اجتماعهما مع اهل ساير الطبقات و حكم ذلك ايضاً واضح ومنها الاجتماع مع ولي المعتقد او الضامن الجريرة و حكم هذا اظهر مما ذكر ومنها الاجتماع مع الامام عليه السلام بان مات الزوج او الزوجة ولم يكن وارث سوى الامام فح هل لهما نصيبهما الاعلى او الادنى والباقي للامام عليه السلام او جميع المال لهما من باب الرد او لا بد من التفصيل بين الزوج والزوجة بانه لو كان الباقي هو الزوج مع الامام لكان جميع المال له من باب الرد دون للامام عليه السلام وان كان هي الزوجة فلها نصيبها الاعلى والباقي للامام او التفصيل في الزوجة بين حضور الامام وعدمه بمعنى ان الباقي لو كان هو الزوج فله جميع المال مط و ان كان هي الزوجة فح ان كان الامام حاضراً فلها نصيبها الاعلى والباقي للامام عليه السلام وان كان غائباً فالمال كله لها كما ذهب الى ذلك الصدوق فالاقوال ناشئة من اختلاف الاخبار وتوهم التعارض بينهما والجمع بينهما لان جمعاً من الاخبار رواها ابو بصير 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 في ان لهما نصيبهما الاعلى والباقي للامام عليه السلام وجمع من الاخبار التي وردت في خصوص الزوجة بان مات الزوج و بقيت الزوجة يدل على ان لها نصيبها الاعلى والباقي للامام عليه السلام فهو ظاهر في 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 وعدمه لو كان الزوجة :

والمحصل انه لا اشكال في ان اقتضاء ساير العلقه من حيث النسب والسبب في خصوص الارث تام حتى علقه ولاء العتق وضامن الجريرة ولذا لو انفرد الوارث في اى مرتبة كان يرث جميع المال وليس للامام شىء وهذا مما لا خلاف فيه ولكن الخلاف في خصوص الزوج والزوجة قد اجتمع واحد منهما مع الامام عليه السلام ولم يكن وارث آخر من النسبى والسببى فذهب جماعة الى انها كساير الوارث فيرثان جميع التركة وليس للامام شىء وحاصله انها يرثان الباقي من باب الرد كساير الوارث ونظرهم الى الخبرين الذين يدلان على ان المال للزوج لومات الزوجة وبقى زوجها فقط ثم قال الزوجة ايضاً لها المال كله لومات الزوج و بقيت زوجته ولم يعملوا على الاخبار التى تدل على عدم الرد عليهما وعلى الاخبار المفصلة ظاهراً وهذا القول موافق للمشهور فى خصوص الزوج دون الزوجة لان المشهور ارث الزوج جميع التركة من باب الرد وعدم ارث الزوجة به نظر المشهور فى خصوص الزوج الى الاخبار الكثيرة الدالة على ارث الزوج جميع المال وساكنته عن حكم الزوجة و فى خصوص الزوجة الى خبر الذى يدل على انه لومات الزوج و بقيت الزوجة يرد اليها نصيبها الاعلى والباقي للامام عليه السلام كما فى 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 فى التحرير

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

اعلم ان مع قطع النظر عن الاخبار لا بد ان يعلم ان مقتضى القاعدة الاولى ارث كل واحد من الزوج والزوجة في صورة اجتماعهما مع الامام وعدم وارث آخر غيرهما جميع التركة ام لا بل لهما نصيبهما الاعلى و من المعلوم ان مقتضى القاعدة في ساير الوراثة اعم من النسبي والسببي ارث الجميع في صورة الانفراد وليس ذلك الا من جهة كون العلة تامة من حيث الاقتضاء وعدم نقصانها فيه ولذا لم يوجد مانع ومزاحم بان انحصر الوارث على شخص واحد فيرث جميع المال فح لا بد ان يعلم ان حكم الزوجة والزوج هل هو كذلك ام لا و من المعلوم ان مقتضى القاعدة ارثهما جميع المال من وجوه اربعة :

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

الثاني وحدة السياق لان الاية الواردة في مقام التحديد والفروض بعنوان التعيين بالنسبة الى البنات والام وهكذا تدل على تحديد و تعيين نصيب

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

والثالث مقام التقدير فان تقدير وتحديد الشارع يجعل سهم كل واحد من الوراثة وهكذا فى الزوجين ليس من جهة ضعف العلة بل حالهما كحال ساير الوراثة من ان جهة التقدير هو مزاحمة الغير فى صورة وجوده والا فيرث جميع المال فكذلك 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 و مرجع ذلك الى التحديد المنعنى اى الوارث اذا اجتمع مع وارث آخر فيكون احدهما مانعاً عن الاخر من ارثه تمام التركة فمعناه ارثه جميعها فى صورة الانحصار او معلول عن سببية السبب بمعنى ان هذا السبب مثلاً لسببية الابوة على مقدار السدس مقتضى بهذا المقدار من الارث فقط و مرجع ذلك 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 الوراثة 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 ذلك

غالباً في مقام المعالجة لان الطبيب من تجويز الدواء الكذائي بمقدار معين الى عدم الزيادة والنقصان منه اي يكون لازائداً لاضراره ولا ناقصاً لعدم النفع وقد يكون نظره الى النفي فقط كما في نظر الطبيب ايضاً فانه قد يكون نظره في تجويز الدواء الى ان يكون زائداً بهذا المقدار لكون الزائد مضرراً ولكن لاضرر ان كان ناقصاً وقد يكون نظر المحدد الى الاثبات فقط كما في التحديدات الشرعية مثلا تحديد الكر بالحد المعين ليس الغرض على ان يكون زائداً عليه بل لو كان ازيد لكان هو المطلوب ولكن نظره الى صورة النقصان فقط اي الاثبات بان يكون بهذا المقدار بحيث لا يكون ناقصاً منه فهكذا اي الاخماس والزركواة فغرضه من التحديد بالمقدار المعين فيها عدم النقصان في مقام تعلق وجوبهما.

فهكذا مانحن فيه اي ان غرض الشارع ونظره من التحديدات في خصوص الارحام الى الاثبات بمعنى انه لا بد من هذا المقدار في صورة المزاحمة والاجتماع و اما عدم ارثه ازيد من ذلك فلا لمنافاة ذلك باختلاف التقديرات مثلا ارث الاب تارة بالسدس و اخرى باربعة اخماس و ثالثة بالثلث دليل واضح على ان نظره الى الاثبات فقط دون النفي ولذا يرث جميع التركة في صورة الانحصار وهكذا الحكم في الزوجين بمقتضى وحدة السياق فعلم من هذا المذكورات ان قاعدة الاولية مع قطع النظر عن الاخبار ارث الزوجين جميع المال في صورة انحصار الورثة على كل واحد منهما واجتماعهما مع الامام عليه السلام الا ان يدل دليل معتبر على خلافها فح لا بد من اخذ الدليل والعمل على مضمونه لعدم كون القاعدة علة تامة على الحكم الشرعي فمقتضى القاعدة ارث الزوجين جميع المال من باب الرد كما هو قول مقتضى من ذهب وحكم الرد عليهما دون الامام عليه السلام ومقتضى القاعدة ارث الزوجين جميع المال من باب الرد كما هو قول من ذهب وحكم على الرد عليهما دون الامام ومع ذلك له خبر يدل عليه .

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 ساير الوراث كما حمله عليه الشيخ الحر العاملى ره وحمله صحيح لا اشكال 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 اليها 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 يأكل مقدار سد الجوع ونحو ذلك 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 لا ينافى لما لكيتهما وان قلنا بانه ليس الغرض منها ما ذكر فلا اقل من الاحتمال كما يحتمل ان يكون الغرض منها جعل الحكم و بيان ان الزوجين لا يرث الباقي 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 الباقي فى حال الحضور دون الغيبة مع انه لا تفاوت بين حال الحضور و غيبتهم كما لا يتفاوت حالنا فى

الغيبية والحضور لانه لا يمكن ان يجعل حكم آخر فى حق الغائب فعلم ان مقاله ابن ادريس ره بان هذا الجمع ابعده 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 عقلاً من غير فرق بين الحضور والغيبية و اما ان يكون للزوجة فيكون لها ايضاً من غير فرق بين الحضور والغيبية وايضاً ان القول بارث الزوجة فى الغيبة دون الحضور مستلزم ان يكون حضوره عقلاً من جملة الموانع ولا يمكن 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 ح عن بعض الارث لانه تارة يكون عن اصل الارث كما فى الطبقات الثلاثة فان الطبقة الثانية محجوبة عن الارث بوجود الطبقة الاولى فيقال على ذلك 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 ذلك 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 يدخلوا اما ان يكون الجميع ذافرض اولا يكون كذلك 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 للولاد ومن هنا علم انه لا بد فى حاجبية الحاجب والمزاحم ارثه بمقدار الحجب و الا فيكون نظير الاجنبى الذى كونه حاجباً عن غيره مما لاوجه 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 لا بد فى مقام المزاحمة من ارث المزاحم كما ذكر ومع ذلك 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 عليية 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 عتّل به فى بعض الاخبار وليس بعلته لما ذكر بل حكمة والا

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

فنقول ان مرجع هذا الكلام الى ان الاخوة قد احدثت قوة فى طرف الاب فيكون الحاجب فى عالم التحقيق هو قوة علقه الابوة عن علقه الامومة فاطلاق الحاجبية على الاخوة بواسطة كونها سبباً لحصول قوة علقه الابوة والا فالحاجب تحقيقاً هو قوة علقه الابوة لما ذكرنا اى الاخوة لاجل عدم ارثهم ح بمنزلة الاجنبى ومعلوم انه لا يعقل تزامم الاجنبى وتواجبه و لاجل ذلك 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 او من طرف واحد مع ان التفاوت ثابت شرعاً ومن هنا يعلم ان الحاجب هو قوة هو القوة العلقه الابوة و لاجل كونها مسلمة فرعوا على ذلك 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 لا بد من كون الاخوة اخوة او من 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 لعلقه الابوة بخلافه اذا كانوا من جهة الاب لوجود المناسبات فى بين الاخوة والاب ولو لم يكن اشترط

هذا الشرط لما ذكرنا لما كان وجه لهذا الاشتراط بلح يقال على حاجبية الاخوة مط من دون ان يكون مشروطاً بشرط كونهم من جهة الاب و منها لزوم التعدد لانه من المعلوم ان في صورة التعدد تكون قوة علقه الابوة اقوى من ان يكون واحداً اعلم انه لا اشكال في مسلمية النتيجة و هو لزوم التعدد ولكن الكلام في مدرك ذلك و في الدليل الذي دل على اشتراط ذلك ولا اشكال في ان الدليل هو الاخبار الدالة على اشتراط التعدد صراحةً ولكن هل يستفاد ذلك من الآية ام لا فهو محل الكلام والحق انه لولا وجود الاخبار في الدلالة على التعدد لما يستفاد ذلك من لفظ الاخوة في الآية 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 منحصرأ على الواحد بل يكون به و بائنين نظير كون احتمال لفظ الجمع في 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 لا دخل على الدلالة اللفظية لان الاخبار تدل صريحاً على ذلك فيتم المطلوب .

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

والمحصل ان مرجع حاجبية الاخوة الى توفير حظ و نصيب للاب لان الاخوة سبب لتقوية علة الابوة بحيث هذه العلة لسبب الاخوة الام عن حقها الاعلى فيكون الحاجب في عالم التحقيق هو علة الابوة فح استناد الحاجبية الى الاخوة بواسطة كونهم سبباً لتقوية علة الابوة ولذا يشترط في الحاجبية وجود الاب ووجود الاخوة فلولا وجود احدهما لما يتحقق الحاجبية فكيف كان اشترط في 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 في 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 الآيه الشريفه و ان كان فى هيئة الجمع ولكن لا يفيد التعدد بواسطة كونه ذا احتمالين احدهما احتمال ان يراد منه التعدد والانضمام لاجل الجمعية و ثانيهما احتمال ان يكون الغرض منه نفي الاختصاص والحصر يعنى ان الحاجبية ليس منحصراً على شخص واحد بان يختص الحاجبية على شخص واحد بحيث لا يكون بما فوقه بل يكون به وبما فوقه فاذا تردد الاحتمالين يكون مجعلاً بحيث يحتاج فى تعينه وانحصاره على واحد منهما الى قرينة معينة تعينه حتى يكون دللاً والا فى عالم الاجمال لا يكون دللاً ومن المعلوم ان ليس القرينة هنا حتى يعين ما هو المراد من الاخوة المذكورة ح ولا يستفاد التعمد من الآيه لما ذكر ولكن الاخبار ادل دليل على اعتبار التعدد نعم لولا وجود الاخبار لما يمكن اعتبار التعدد من الآيه 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 الاثنان لان الاخوة جمع ومعلوم ان اول الجمع هو الاثنان دون الثلاثة كما حقق فى الاصول و ايضاً هل يعتبر

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

والحاصل ان الذكورية ليس بمعتبر فى حاجبية الاخوة بل يكفى الاناث ايضاً التى هى بمنزلة الذكور فلو كان اثنى اخ او اربع اخوات للميت ليكون حاجباً على الام كما يدل على ذلك بعض الاخبار المعتمدة :

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

الانفصال لان مقام الحاجبية كمقام وراثته الحمل فكما ان الانفصال حياً فى وراثته الحمل ليس بمعتبر كما مر لما ذكرنا هناك ان الانفصال حياً والصراح والصباح لم يرد من الشارع من باب الموضوعية بل من باب الطريقية فح يكون ذلك الامور كاشفاً عن استقرار الحيوه فلم يكن معتبراً فى وراثته الحمل لان الحمل حين حمله يكون وارثاً ولذا عزل نصيبه حتى يعلم حاله من كونه مذكراً او مؤنثاً او احداً او اكثر والا لما كان للعزل معنى غاية الامر ان وراثته متزلزل بحيث يستقر وراثته 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 آه فان الاخوة مطلق فيشمل الحمل ايضاً بواسطة تحقق علقه الاخوة فيه ايضاً ولذا يكون وارثاً ح والالميرث فاذا تحقق العلقه فيصدق عليه الاخوة ايضاً بلا كلام . و معلوم ان الاخبار التى ظاهر فى اعتبار الانفصال حياً لم يكن مقيداً للاية بل مبيناً لما ذكرنا من كونه من باب الطريقية لا الموضوعية ولا لاجل ما فصلنا فى خصوص وراثته الحمل كما مر وايضاً هل يشترط فى حاجبية الاخوة خلوهم من موانع الارث من الكفر والقتل والرقية ام لا بل الحجب ثابت ولو كانت الاخوة كافراً او مملوكاً او قاتلاً لاخيه المورث ففيه خلاف بالنسبة الى القتل الذى هو من احد الموانع و اما بالنسبة الى الكفر والرقية فلا لانهما منصوصان ولذا لو اتصف الاخوة بالكفر او الرقية فلا يكون حاجباً وفقاً و اما القتل ففيه خلاف :

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

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

فاذا ثبت وجود علة الحجب هنا ايضاً فيكون اخوة القاتل حاجباً ايضاً وفيه ما لا يخفى بان الانفاق ليس بعلة بل حكمة كما مر فكيف يحكم لاجله على الحاجبية ولكن المشهور قالوا بالمنع يعني ان الاخوة في صورة اتصافهم بالقتل ممنوعون عن الحاجبية لان المنع يمنع اثر المقتضى اعم من ان يكون المنع في نفس الوارث او في نفس السبب الذي هو سبب لزيادة ارث الوارث كما في المقام فان الاخوة سبب لزيادة و توفير حظ ونصيب الاب فكما ان الوارث الذي هو الاب لو كان قاتلاً لما يرث فكذا سبب توفير حظه الذي هو الاخوة فح لا يكون الاخوة حاجباً .

وبالجملة ان حاصل دليل المشهور هو الاستيناس يعني ان الكفر والرقية منصوصان في منع الحاجبية والقتل ايضاً مانع غاية الامر لم يستلوا لاجل عدم الاحتياج عن حكم القتل والا لاجاب عليه السلام بما اجاب في اختيه فيكون القتل ايضاً مثلهما فيكون الحكم في القتل لاجل انسه بالكفر والرقية كأنهما في حكم واحد فمحصل دليلهم يكون ان القتل ايضاً في سلك الكفر و الرقية غاية الامر استلوا من حكمهما ولم يستلوا عن القتل وهذا لا يوجب الافتراق بينها وخروجها عن الاتسية ومع ذلك 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 لا يمكن الجواب للمخصم ان طالب الدليل على عدم حاجبية الاخوة القاتل و لكن مع قطع النظر عن ذلك لا بأس ايضاً على ما قاله المشهور فأياً ما كان يتوقف اختيار كل واحد من هذين

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

اعلم ان ما فرض وعين من سهام الوراثة فى الكتاب او السنة هو السهام  
الست التى فرضها و عينها الشارع وهى النصف و نصفه و نصف نصفه و الاول  
معلوم والثانى اى نصف النصف هو الربع والثالث اى نصف نصف النصف هو الثمن  
والثلثان و نصفه و نصف نصفه الذى هو السدس فىكون حاصل ذلك 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 سهماً معيناً فى صورة التزاحم اى الاجتماع مع الوراثة  
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 فىكون النصف سهم ثلاثة طوائف من الوراثة  
و هى الزوج مع عدم الولد و البنت الواحدة و الاخت الواحدة ايضاً و من جملة  
الاشخاص هى الزوجة التى سهمها الثمن مع الولد و الربع مع عدم الولد و سهم  
الزوج هو الربع ايضاً لكن مع الولد فىكون الثمن مختصاً لطائفة واحدة من الوراثة  
والربع لطائفتين منه كما عرفت و منها البنتان و الاختان فالثلثان سهمهما يعنى  
ان الثلثين سهم للطائفتين من الوراثة وهما الاختان و البنتان الاول وهو الاختان  
فهاتان منصوبتان 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 ذلك هو كون الثلثين لثلاث بنات لانقص فهو البنتان فح يكون



حكم البنتين مسكوت عنه بحيث لا يفهم من الاية بل المفهوم هو حكم من كان زائداً من الاثنتين كما عرفت .

فالاية لاتدل على ان البنتان سهماهما الثلثان مع ان ذلك مسلم و متفق عليه الخاصة والعامة فما الدليل على ذلك الحكم الاجماعى فقال بعض من العامة و تبعه بعض الخاصة فى مقام الاستدلال لذلك الامر بان الاختان مع كونهما من الحواشى ومن اهل الطبقة الثانية نصيبها الثلثان فكونه نصيب البنتان مع كونهما من اهل الطبقة الاولى ومن العمودين بطريق اولى وبان 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 وبان قوله تعالى وللذکر مثل حظ الانثیین يدل على ان نصيب البنتان هو الثلثان لان للانثیین حالات منها انفرادهما ومنها اجتماعهما مع المذکر وفى صورة الانفراد نصيبهما هو النصف بمعنى يكون لكل واحد منهما النصف وكذا صورة الاجتماع مع المذکر الواحد مثلاً يكون نصيبهما هو النصف ولكن يكون للبنت الواحدة مع المذکر الثلث وله الثلثان فح ان المراد من الانثیین فى قوله تعالى وللذکر مثل حظ الانثیین اه اما ان يكون الانثیین اللتين يجتمعان مع المذکر بمعنى ان يكون للذکر نصيب الانثیین الذين اجتمعتا مع المذکر و من المعلوم ان ذلك ليس بصحيح لانه يلزم ح ان يكون تمام الاموال والتركة للمذکر فقط وهو واضح الفساد و اما ان تكون الانثیان اللتان انفردتا بان لم تجتمعا مع المذکر فح يكون المعنى ان نصيب المذکر هو نصيب الانثیین اللتين لم تجتمعا مع المذکر ومعلوم ان نصيب الابنتين لا بد ان يكون هو الثلثان حتى يصدق قوله تعالى وللذکر فى صورة اجتماع الذکر 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 الآية مثل حظ الانثيين والحال ان له الثلثين وللواحدة  
الثلث فلا بد ان يكون الثلثان حظاً للانثيين فى حال من الاحوال وذلك فى صورة  
الاجتماع مع المذكر غير واقع اتفاقاً بل غاية ما يكون لهما النصف فلولم يكن  
لهما الثلثان فى حالة الانفراد لزم ان لا يصدق 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 بوجوده اربعة كما عرفت  
وفيه ما لا يخفى بان بعض ذلك الوجوه من قبيل القياس والاستحسانات التى  
حالتها 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 ومزيتة على الانثى بواسطة قوة علقه الذكورية على علقه الانثوية كما يظهر  
ذلك من ساير الموارد ايضاً فانه معلوم ان المذكر مزية وفوقية على الانثى كما  
فى خصوص الشهادة والدية وحاجبية الاخوة وغير ذلك من الموارد التى ثبت فيها  
ذلك وكذا ما نحن فيه فان المراد من قوله تعالى وللذكر مثل حظ الانثيين هو  
اثبات اصل تفاوت الذكر ومزيتة 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 ذلك الحكم لما يمكن الحكم بالثلثين لهما بواسطة هذه الالية والاولوية والاستحسانات كما لا يخفى على المتأمل الصادق. والحاصل ان الثلثين نصيب و سهم صنفين من الوراثة و هما الاختان والبنتان لاشكال فى ذلك وانما الاشكال مع قطع النظر عن الاخبار فى دليل كون الثلثين نصيباً للبتين بمعنى ما الدليل على ذلك الحكم المسلم الثبوت عند الخاصة والعامه هل له دليل غير الاخبار ام لا فنقول ان بعض العامة على وفق بعض الخاصة ذكر فى مقام الاستدلال لذلك وجوهاً اربعة الاول ان الاختان مع كونهما من الحواشى و من اهل الطبقة الثانية ثرتان 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 لذلك 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 علقه 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 للبتين. والثالث قوله تعالى فان كن فوق اثنتين يدل على ما نحن فيه لاجل ان ليس المراد من قوله فوق اثنتين بيان حكم ما زاد عن البنتين حتى يكون حكم نفس بتين اى الاثنيية 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 ذلك ان البنت اذا كانت اثنتان او ثلاث او اربع فلا بد 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 البنين التى هما فى مرتبة الاثنيىة بطريق اولى فالاية المذكورة دلت على ان نصيبهما هو الثلثان .

والرابع قوله تعالى وللذكر مثل حظ الانثيين اه فان المفهوم من ذلك هو كون مثل حظ الانثيين نصيباً للذكر وكون 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 الآيه ايضاً تدل على الحكم المذكور فى المقام كما لا يخفى ولكن لا يخفى 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 وتعيينه حتى يستدل بذلك فى المقام بل فى مقام اثبات التفاوت والمزية للذكر على الانثى من جهة قوة علقه الذكورة عن علقه الانوثة ولذا تكون المرثة شرعاً بمنزلة نصف الرجل يعنى ان المرثتين بمنزلة رجل واحد كما يظهر فى ساير الموارد من الدية والشهادة ومقام الحجب فح لا يحكم بهذه الآيه على ما ذكر بل الحكم بذلك بواسطة الاخبار الميىنة كون الثلثين نصيب البنين فلولا ذلك الاخبار لما يمكن الحكم بذلك بواسطة تلك الوجوه كما لا يخفى وما ذكرنا هذا فى بيان الفروض فى الجملة وبقي 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 وذلك الفروض قد يجتمع بعضها مع بعض وقد ينفرد فبناء

على الاول يحصل ستة وثلاثون قسماً من ضرب السهام الست بمثله ولكن لا فائدة في ذكر الاقسام هنا و على الثانى لا كلام فى ارثه بعنوان فرضه وبعنوان الرد واما صورة الاجتماع لبعض ارباب الفروض مع بعضه فنقول ان التركة لا يخلوا اما ان تفى بسهام ذى الفروض اى تكون بمقدار السهام لا ازيدولا انقص واما ان تكون زائداً عن السهام بمعنى ان تبقى من التركة فى الجملة بعد وضع سهام ارباب الفروض و على الاول لا كلام ايضاً فى ارثهم بمقدار فرضهم واما الثانى اى فى صورة زيادة التركة عن السهام ففيه خلاف بين العامة والخاصة بان العامة قائلون بالتعصيب اى كون الزيادة عن السهام مالا للعصبة وهم عبارة عن اقرباء البعيدة للميت من اهل طبقة الثانية او الثالثة مع وجود ذى الفروض الذى هو من اهل طبقة الاولى واستدلوا بذلك بالخبرين الذين يدلان على ان الزايد من سهام ذى الفروض يرد على الاعصاب لامط بل الاعصاب الذى يكون مذكراً لا مؤنثاً ويكون من جهة الاب فقط كالعم والاخ وابنهما فى اصل دليلهم و عمدته عبارة من ان تحديدات التى وقعت فى خصوص الوراثة الذى يقال عليهم ذوا الفروض والسهام المعينة تحديدات اقتضائية يعنى ليس لعلقتهم قابلية اقتضاء الزايد عن فرضهم المحدود مثلا ان نصيب الام هو الثلث لاجل اقتضاء علقه الامومة ذلك المقدار بحيث ليس لها قابلية الاقتضاء بازيد من ذلك الفرض المقدر فح يرد الزايد من السهام الى الاعصاب الذكور على ترتيب الطبقات الثلاثة بمعنى ان كان من الاعصاب فى الطبقة الاولى كانه كان الوارث عبارة عن الابوين و بنت واحدة و ابن الابن فح يرد السدس الذى هو الزايد من سهامهم الى ابن الابن فان لم يكن فى 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 يعنى انهم

قالوا بالتحديد الاقتضائي بواسطة ذلك الخبرين الذين سيأتى ذكرهما بان احدهما  
مجمعول والآخر صدر من جهة اخرى لامن باب الارث .

والمحصل ان العامة العمياء قائلون بالتعصيب لاجل ما ذكر واما الخاصة  
قالوا بعدم التعصيب يعنى ان الزايد ايضاً يرد الى ذى السهام بميزان فرضهم  
كما فى خصوص انحصر الوارث على الابوين والبنات الواحدة فح يرد الزائد  
الذى هو السدس الى الابوين والبنات 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 اقتضائي يعنى ان بعض الوارث ليس له المنع والمزاحمة لصاحبه فى صورة  
الاجتماع بازيد من فرضه وتحديد له لان الاب مثلاً لو انفرد ليرث تمام المال واذا  
اجتمع مع الام والبنات مثلاً فيكون فرضه المحدد شرعاً بالسدس مانعاً من مزاحمته  
عليهما بزائد عن ذلك المقدار الذى هو السدس و كذا ساير ذى السهام فيكون  
تحديدهم تحديداً منعيّاً فلا منافات ح ان يرد الزايد من السهام الى ارباب الفروض  
كما يشهد بذلك الفروع المسلمة بين الخاصة والعامة من رد تمام المال الى  
الوارث الواحد فى صورة انحصر الورثة عليه مع انه لو كان التحديد اقتضائياً  
فلا بد ان يكون له مقدار فرضه لا غير وكذا امثاله كما مر .

والثانية ما ذكرنا اجمالاً فيما معنى من ان سبب الوراثة اما السبب واما  
النسب يعنى ان الوراثة مسببة عن علقه 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 ذلك ان علقه بعض الورثة اقوى بالنسبة الى الاخر بسبب القرب الذى بينه و بين المورث فمن كان اقرباً اليه يكون العلقه اقوى ومن كان ابعد او بعيداً فيكون علقته اضعف و هكذا فاذا كان علقه بعض الورثة اقوى من حيث القرب عن الاخر فنقول ان العلقه القوية بالنسبة الى مقدار السهم قد اثرت بلا ريب واما بالنسبة الى الزايد من السهام فلا يخلوا اما ان تؤثر ايضاً واما ان لا تؤثر اصلا و على الثانى يلزم ان لا يكون لهما اثر اصلا لان العلقه امر وجدانى فلا يتجزى من جهة التأثير فاذا لم يكن لها اثر بالنسبة الى الزايد فلا بد ان لا تؤثر اصلا حتى بالنسبة الى مقدار السهم ايضاً مع ان ذلك واضح الفساد وعلى الاول اى على التأثير يثبت المطلوب و هو رد الزايد الى ذى السهام لا الى الاعصاب بواسطة ان علقه ذى السهام اقوى بسبب قربهم الى الميت عن الاعصاب فيكون القرب والبعد سبباً للاقوى والاضعف كما يشهد بذلك صدور الترتيبات من الشارع فى خصوص الوراثة كما انه عليهم جعل الآباء والاولاد فى الطبقة الاولى بملاحظة الاقربىة التى هى منشأ الاولوية المشار اليها فى قوله تعالى اولوالارحام بعضهم اولى من بعضاه لانها داخل فى العمودين بالنسبة الى الميت والاجداد والاخوة من اصل الطبقة الثانية لانها ابعده اليه بالنسبة الى الآباء و الاولاد لكونهما من الحواشى والفروع وهذا الترتيبات التى صدرت من الشارع بملاحظة العلقه قوتاً وضعفاً فح لو حكم يرد الزايد الى الاعصاب لزم التناقض من جهة ان قوة علقه ذى السهام يقتضى الزايد ولو رد الى غيرهم فيكون مرجعه الى عدم اقتضاها 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 في نظرهم مما لا يخفى عدم دلالتهما على قولهم الفاسدة من جهة ان واحداً من الخبرين مجعول وهو الذى نسب الى ابن عباس بانه روى كذلك والحال مثل عنه فقال انا ما رويت فنفى ذلك الرواية فيعلم هذا من النفي انه مجعول من عندهم و اما خبر الثانى فهو خبر ابن طاوس فى خصوص رجل مسات فى ايام حرب احد وله عم وزوجة و بنتان فاخذ تمام المال عمه ثم جاءت زوجته و بنتاء الى النبى (ص) فقسم بعد اخذ المال عن عمه بينهم مع ان العم لا يرث مع وجودهم فيدل ذلك الخبر على الرد الى الاعصاب فنقول ان هذه الخبر وان كان مسلماً من جهة الصدور ولكنه لا يفهم منه ان فعل الرسول (ص) كذلك من جهة انه واقعى و من جهة كونه من باب الارث بل يفهم ويظهر ان فعله (ص) من حيث ملاحظة الاسلام لان ذلك زمان بدو الاسلام و زمان (ص) ضعفه بحيث كان قريباً بايام الجاهلية التى كان شاعراً و لازماً فيها عدم ارث النساء بل الارث فيها للرجال و بملاحظة هذه الجهة فعل النبى (ص) كذلك و معلوم ان العم لو لم يعطى له من المال لكان عدواً و معرضاً عنه مع ان اقتضاء ذلك الزمان هو عطائه على الرجال من حطام الدنيا لاجل تأليف قلوبهم بواسطة الجهاد بالكفار و المشركين حتى يكون للاسلام قوة فيكون المراد من الخبر هو ما ذكرنا و لو سلم فلا اقل من الاحتمال فاذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال اى استدلال ذلك بهذا الخبر على ما زعمت زعماً فاسد .

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



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 ذلك والتالى باطل يعنى حاصل المراد من ذلك الوجه هو ان الله تعالى جعل بعض الورثة ذافرض وحد كالاخت والبنت والبنات وجعل بعض الاخر وارثاً بجميع المال بمعنى لم يفرض له حد كلابن والعم والاخ للاب و اشباههم فح ان لم يكن ذوالفرض منحصراً ومقصوداً على فرضهم لم تكن فى جعل الحد والفرض ثمرة وفائدة فيظهر من ذلك ان التحديد فى ذى الفروض لاجل كونه وارثاً بمقدار فرضه و حده من دون زيادة شىء 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 الآيه فح ان الاخت لو كانت وارثة بجميع المال ايضاً فى صورة انحصار الورثة عليها مثلاً لما كان الفرق بين الاخ والاخت فيكون حدها وفرضها ايضاً بلا فائدة ولا يخفى 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 ذكرىا (ع) سئل عنه تعالى ان يهبه ولداً ذكراً بقرينة قوله ولياً فلو كانت الانثى مانعة عن الاعصاب ايضاً لما كان يستلوا الله الذكر مزية وترجيح يعنى ان الانثى من جهة كونها محدودة بحد و فرض اقتضائى بحيث ليس لعلقتهما 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 ذكرها عليه السلام عنه تعالى ذكراً فيعلم من ذلك ان الاقتضاء في 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 جازى في ذى الفروض بمعنى يكون بعض ذى الفروض فى بعض الصور وارثاً باقل من حده وفرضه اى يدخل عليه النقص كما يعترف على ذلك الخصم ايضاً و هو العامة فلو كان الحد مانعاً عن ارث ذى الفروض اكثر من فرضه وحده لم يجز النقص و اذا 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 نفيًا واثباتاً اى طرفى النقصان و الزيادة حتى اجيب عن المستدل بجواز النقص على ذى الفروض بل نظره الى الطرف الزيادة فقط بمعنى انه يقول لا يرث ذو الفروض الزايد عن السهام لاجل كون تحديده تحديداً اقتضائياً بحيث لا يمكن 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 نفيًا بل قالوا بجواز النقص على ذى الفروض وبعدم الزيادة لهم عن الحد فح كيف يجاب بمثل هذا الجواب عليه .

واما ثانياً فلان هذه الالية معارضة بآية اولى الارحام فلا بد من التوفيق بينهما وهو لا يحصل الا بالرد على الاقرب وان كان ذافرض لان المفهوم من آية اولى الارحام هو الرد الى الوارث الذى له الاولوية وان كان هو ذافرض 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 وهو عدم التعصيب ولا يخفى هذا الجواب لاعناد عليه .

و اما ثالثاً بان رد الزائد عن السهام الى شخص يحتاج الى دليل والا لا دى الى تشهى النفس وهوها وهو كما ترى ومعلوم ان ليس الدليل على الرد للعصبة الا الخبرين الذين سنبطلهم انشاء الله تعالى فاذا بطلت عين الرد على ذى الفروض بدليل آية اولو الارحام والالزم خرق الاجماع وبهذه الوجود المذكورة فى الجواب يظهر الجواب عن وجه الثانى ايضاً لكون مرجعه اليه كما مر و اما الجواب عن الثالث فبان ذكر با عليه السلام طلب الانثى او اعم بقرينة كفالته على مريم عليها السلام حيث رأى درجتها وتقربها عند الله تعالى فستل الولد عنه تعالى اعم من كونه ذكراً وانثى غاية الامر و به 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 او بنات عم لم يرثوا عليه السلام من حيث العصبة بل من حيث كونهم من اولو الارحام لان ميراث العصبة المفروض هنا ليس الا توريث العصبة مع ذى الفروض لافى حال الانفراد اى انفراد الاعصاب والافىكون ارث الاعصاب ح من جهة كونهم من اولو الارحام لان جهة العصبة لما مر 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 في مقام الدعاء لنفسه او لغيره بل يستنكف بعض الاشخاص بل اكثرهم عن السؤال له عن الله تعالى ان يهب له الانثى لامن حيث الانحصار اى انحصار المنع عن العصبية والموالى بالذکر 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 وآله بخلاف ما فعله فى ذلك الموارد كما لا يخفى فبطل القول بالتعصيب لاجل عدم الدليل عليه كما عرفت .

ثم الخاصة استدلووا 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 ذلك 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 اولوالارحام 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 ذلك الترتيبات التى وقعت عنه عليه السلام من جعله الطبقات ثلاثة وهكذا ان الاية ايضاً تدل مع قطع النظر عن الاخبار على ذلك بانه تعالى قال اولوالارحام بعضهم اولى من بعض ولذا يتمسك معصوم (ع) بهذه الاية فى موارد عديدة و معلوم ان الاولوية تنشأ عن الاقربىة

والقريبى والخبر النبوى صلى الله عليه وسلم يدل على ان اقتضاء علائق ذى الفروض اقتضاء تام بحيث ترث جميع المال كما ان ذلك مر فى المقدمة الاولى فاذا انضم هذا الخبر الى الآيه فتكون النتيجة هو عدم التعصيب والا فالآيه او الخبر المذكور فى صورة الانفراد لانفيد مدعانا كما لا يخفى .

فيظهر ان بعض ذلك الوجوه المستدل بها عليه غير تام وبعضها ايضاً راجع الى بعض آخر فلا معنى لجعل كل واحد منها وجهاً مستقلاً فيكفى انضمام المقدمتين المذكورتين فى اثبات المدعى على ان لنا الاخبار الواردة عن المعصوم فى بطلان التعصيب على ما وقعت هذه الاخبار فى كتاب الوسائل فراجع اليه والمحصل ان آيه اولوالارحام تدل على ملحوظية القرب والبعد فى الوراثه يعنى ان الميزان هو فى الوراثه فح لوقيل بالتعصيب فيلزم التناقض بان يكون الميزان هو القرب والبعد و بان لا يكون و هو باطل بل التعصيب غلط لان المراد من الاولوية هو الاولوية التعيينية بمعنى يكون ارث الاقرب معيناً فى كل حال فكيف كان هذه الآيه بوحدها لاتدل على بطلان التعصيب لان النزاع ليس فى لزوم القرب والبعد من جهة كون العمامة ملتزماً عليه ايضاً بل النزاع فى الحدود الواقعة لارباب الفروض بان التحديد هل هو اقتضائى ام لا فلا بد ان ينضم الى الآيه الخبر النبوى الدال على ان اقتضاء علائق ذوا الفروض تام بحيث يقتضى الزائد عن سهامهم ايضاً فاذا انضم اليها فيتم الدليل على بطلانه فح لا وجه لجعل كل واحد من الآيه والخبر وجهاً آخر فى مقام الاستدلال والرد عليهم كما لا يخفى هذا كله فى صورة زياده التركة على السهام لما مر من ان التركة لا يخلوا اما ان يكون متساوياً على السهام او زائداً عليه او ناقصاً عنه فحكم الاولين ظهر مما ذكرنا .

واما صورة النقص كما فى صورة اجتماع الزوج مع كلاله الابى المتعدد وكلاله 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 ذوالفروض كلهم دون من قدم الله فان ذوى الفروض مختلف من جهة ان بعض من قدم الله تعالى وبعضهم ممن اخر الله فيه خلاف .

وبعبارة اخرى ان الخلاف فى التقديم والتأخير بمعنى ان الشارع بعد جعل بعض الوراث ذافرض 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 ذلك ومن جهة مقتضى قاعدة العدل كارباب الديون اذا ضاق المال عن حقهم قالوا اول مسألة وقع فيها العول فى زمن عمر لع حين ماتت امرأة فى عهده عن زوج واختين فجمع الصحابة قال لهم فرض الله تعالى للزوج النصف وللأختين الثلثين فان بدء الزوج لم يبق للأختين حقها وكذا العكس وما ادرى من قدمه الله ومن اخره فاشيروا على فاتفق رأى اكثرهم للعول ثم اظهر ابن عباس الخلاف اى خلاف العول وبالغ فيه وانفقت 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 والأخت والأخوة 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

البنيت فقط واما العامة قالوا بالعول اى بزيادة واحد على اثني عشر حتى يقسم المال من ثلاثة عشر فيدخل النقص على الجميع اما الخاصة قالوا بان العول باطل . ثم استدلووا عليه من المعقول والمنقول واما الدليل العقلي 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 ذلك جعل للبنيت نصفاً مثلاً مع ان النصف لا يكون لها فى جميع الاحوال اولا يعلم بذلك بل جعل الحد لبعضه مع الجهل بتخلف الحد المجعول فلا بعض الصور وعلى الاول يلزم العبث وعلى الثانى يلزم الجهل وكلاهما محال عليه تعالى شأنه فلا بد ان يكون العول صحيحاً بل غلطاً وباطلاً ومحالاً 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 مثلاً فى مقام التحديد مع ان الزوج لم يسلم له الربع كما فى المثال المفروض فى الوجه الاول فبحسب ذلك يكون مرجع ذلك الى ثبوت الربع وعدمه والى تسمية اقل الربع ربعاً وهكذا فيلزم المحذور ان فلا بد 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 ذلك المستدلين بانه لا يلزم الجهل والعبث كما قلتم لان مرحلة التحديد وجعل الفرض غير مرحلة التقسيم واجتماع الحقوق لان الشارع ليس غرضه فى جعل الحد والفرض هو الفعلية واللزوم فى كل حال حتى يكون الحد ودوى النصف والثلث ونحوهما بالفعل والثبوت الدائم لاربابها بل غرضه الاقتضاء بهذا المعنى لا بالمعنى الذى مر من ان العلائق ارباب الحدود ليس الاقتضاء والقابلية لازيد من المقدار والفرض بل الازيد يكون للعصبة كما قال به

العامّة العمياء الذي نذكره و هو ان علقه الابوة مثلاً مقتضية لحدّها الذي هو السدس يعنى لاتنقص عن ذلك 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 حجبة الخبر الواحد فان الشارع جعله حجةً مثلاً من حيث ان يكون معمولاً به ثم لم يعمل به فى مقام نهوض دليل آخر فى قبالة فح لايقال بلزوم المحذورين لان كونه حجة بعنوان الاقتضاء لولا المانع و اما مع وجوده فلا كما هو 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 فلا يكون المقتضى مؤثراً فان مانحن فيه فى صورة الاجتماع يكون كذلك فلايلزم المحذوران كما يقولون .

وثانياً ان التناقض والاغراء بالجهل لويلزم فيكون مشتركا للورد لانكم ايضاً تعترفون على ورود النقص على البنت والبنات ونحوهما مع انكم لاتقولون بلزوم التناقض ونحوه هي هنا فكيف كان ليس للخاصة الاستدلال بهذين الوجهين على اثبات التقدم والتأخر وعلى بطلان العول كما عرفت .

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 زايدة عن السهام واما ان تكون ناقصة عنها لان المراد من النقصان هو نقصان التركة عن تمام السهام مع انه ليس كذلك لان النقصان يكون فى المقام عن بعض السهام فح لايد ان يكون العنوان شاملاً باثنين اى التساوى و الزيادة يعنى ان يقال ان التركة اما ان تكون مساوية بالسهام او زايدة عليها لاشاملاً بالتثليث كما مر فأياً ما كان لايمكن اثبات التقدم والتأخر و بطلان العول بذلك الوجهين المذكورين آنفاً بل لايد من دليل آخر فى الاثبات والبطلان لان النتيجة



وهو بطلان العول وثبوت التقدم والتأخر مسلم ومفروغ 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 ذلك 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 كما روى ابن عتبة بانه قال فدخلت الى ابن عباس فجرى ذكر الفريض والموارث فقال ابن عباس سبحان العظيم اترون الذى احصى رمل عاليج عدداً جعل فى مال نصفاً وثلاثاً وربعاً او قال نصفاً ونصفاً وثلاثاً وهذا ان النصفان قد ذهبوا بالمال فاين موضع الثلث فقال له زفر بن الاوس البصرى يا ابا العباس فمن اول من عال الفريض فقال عمر بن الخطاب لما التفت عنده الفريض ودفع بعضها بعضاً فقال والله ما درى 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  
التي اخر فاما التي قدم فالزوج له النصف فاذا دخل عليه ما يزيله فرجع الى  
الربع لا يزيله عنه شيء والزوجة لهما الربع فاذا زالت عنه صارت الى الثمن لا  
يزيلها عنه شيء والام لها الثلث فاذا زالت عنه صار الى السدس لا يزيلها عنه شيء  
فهذه الفرائض التي قدم الله تعالى و اما التي اخر ففى فريضة البنات و الاخوة  
لهن النصف والثلاثان فاذا زالتهن عن ذلك فلم يكن لها الا مابقى فتلك التي  
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 و على ثبوت التقدم و التأخر و جعل الميزان  
فى التقدم و التأخر هو كون بعض ذوى القروض ذا فرضين او فرض واحد يعنى  
من له الفرضان يكون مقدماً و من له الفرض الواحد يكون مؤخراً و استفاده ابن عباس  
ما قاله من كلامه بعنوان اجتهاده و استنباطه لان كلامه عليه السلام يفيدعين ما  
قاله ابن عباس بل كلامه عليه السلام يفيد ثبوت التقدم و التأخر فقط و اما بالنسبة الى  
كيفية و ميزانه فساكت كما لا يخفى . ما قاله ابن عباس عن كلام شريف لمولانا  
امير المؤمنين عليه السلام كما حكاه عن الصادق عليه السلام قال الحمد لله الذى لا مقدم لما اخر  
ولا مؤخر لما قدم ثم ضرب احدى يديه الخ ما ذكره فى الجواهر فكيف كان ان  
ابن عباس جعل الميزان فى التقدم و التأخر هو الكون ذا فرضين او فرض واحد  
كما يفهم من كلامه مع ابن عتبة و لكن لا يخفى انه ليس بتمام لانه لو جعل الميزان  
فى ذلك هو ما ذكرنا لكان للخصم اى العامة ان يقول علينا بان الاب ذو فرض واحد  
وبناء على الميزان المذكور فلا بد ان يكون مؤخراً فيرد عليه النقص مع انه ليس  
كذلك لاجل عدم ورود النقص عليه و فاقاً لكل الفريقين فظهر ان الميزان فى ذلك

ليس هو ما يفهم و نظرم من كلام ابن عباس كما مر والافلاشكال والنقض باق على حاله والذي 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 القروض من الشارع و معرفة ذلك  
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 و الثالثة محرومون عن الارث بوجود الاولى و اخرى يكون  
على نحو التزاحم و التدافع كبعض اهل الطبقة الاولى بالنسبة الى بعض كلاب 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  
و فرض فتقدم الاب من حيث كونه مزاحماً على الاولاد بميزان السدس يعنى انه  
يأخذ من التركة بقدر السدس ثم يكون الباقي للاولاد .

و الثانية عبارة من ان الشارع لم يجعل لبعض الوراث حداً و فرضاً  
ولكن جعل لبعض آخر حداً و فرضاً بحيث ان ذلك الحدود ايضاً مختلفة بواسطة  
ان الشارع جعل و وضع ارباب الفروض ثلاثة طوائف طائفة منها جعلها ذانصيبين  
الاعلى و الادنى كالزوجين و الام 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 باباه بمعنى لا ينقص حقه عن الربع حتى يرد ضرر بل انسد لاجل باب الضرر

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

و طائفة 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 لا يرد النقص والضرر كلاب فان الشارع المقدس جعل له حداً واحداً و هو السدس الذى جعل باب الضرر به منسداً بواسطة جعله السدس حداً له بحيث لا ينقص حتى الاب عن ذلك الحد المعين حتى يرد عليه النقص والضرر بل لا يرضى 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 طائفة منها لم يجعل الشارع لها الادرجة وحد وصول النفع فقط من دون جعل حد سد باب الضرر حتى لا يرد عليها الضرر كالاخت والبنت والاخوة والبنات فان الشارع عين لهن حد وصول النفع بان لهن النصف والثلاثان و اما عدم جعله حداً به ينسد باب الضرر فيكشف عن عدم عناية الشارع بهذه الطائفة نظير الطائفة الاخرى فيرد عليها الضرر فيكون مرجع حد هذه الطائفة الثالثة الى انها ترث بميزان النصف والثلاثين فى بعض الصور .

و اذا لم يجعل لذلك الطائفة 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 و الا فيجعل الحد الذى هو السبب لانسد باب الضرر فظهر ان اهتمام

الشارع و عنيته مخصوص باربعة اشخاص من ذوى الفروض و هو الزوجين الذين هما من الطبقة الاولى بواسطة انهما يجامع مع اهل طبقة كلها والابوين الذين هما ايضاً من اهل لاولى و لذا جعل لهما كلا الحدين المذكورين من الاعلى و الادنى فيكون من له الحدان اوحده سد باب الضرر مقدماً و من ليس كذلك يكون مؤخرأ و فى صورة التزاحم و نقص التركة بدء بالمقدم فيعطى حقه من دون ورود النقص عليه و الباقي ان كان للمؤخر و الا فلا فيرد النقص على من اخر والاب ايضاً من المقدم لاجل كونه محدودأ بحد ينسد به الضرر و هذا كله فى كتاب الله تعالى كما لا يخفى على من راجع الى القرآن .

فاذا عرفت هاتين المقدمتين فتعلم ان بطلان العول من باب التعبد الشرعى كما لا يخفى لان مضمون هاتين المتقدمتين واقع فى كتاب الله كما لا يخفى 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 و التأخر هو كون الوراثة ذاتصبيين 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 ذلك هو ما ذكرنا الذى يفهم من موارد جعل الشارع حدودأ للوراثة من اختلاف الحدود و السياق كما فى المقدمتين هما يفهم من كتاب الله تعالى فح لم يعمل بقاعدة العدل لاجل تصرف الشارع هنا من حيث التقديم و التأخير فيما بين الوراثة كما عرفت .

و بالجملة ان مقدمة الاولى عبارة من ان الشارع رتب الطبقات وجعلها ثلاثة ثم قدم اهل الاولى على الثانية و الثالثة و جعل الاباء و الاولاد من اهل الطبقة الاولى لاجل الاهتمام و العناية بذلك غاية الامر ان التقديم و التأخير

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  
 وهكذا . 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 مثلاً 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 لا ينقص 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 بذلك البعض فيما بين ذوى  
 الفروض و لبعض آخر حداً واحداً و هو الادنى كالأب فان الشارع جعل للأب  
 حداً واحداً و هو الادنى دون الاعلى لاجل اشد اهتمامه و عنايته 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 الأب الذى جعل له الحد الادنى الذى هو السد من باب  
 الضرر يعنى ان حق الأب لا ينقص عن السدس فى جميع الاحوال حتى يرد عليه  
 ضرر و لبعض ثالث حداً واحداً و هو الاعلى كالأخت والاخوة والبنت والبنات

فان الشارع لم يجعل لذلك البعض حداً الأدنى الذي به ينسد باب الضرر بل له حد وصول النفع فيكشف من ذلك عدم الاهتمام بهذا البعض بمقدار الاهتمام بالنسبة الى الاوليين فاذا لم يجعل لذلك البعض حداً سد باب الضرر فيرد عليه النقص في صورة قصور التركة عن السهام بان ينقص حقه عن حد وصول النفع فيكون من جعل له الحد الأدنى ممن قدم الله و من ليس كذلك يكون ممن اخر الله و هذا كله واقع في كتاب الله كما لا يخفى .

فاذا عرفت هاتين المقدمتين فتعلم ان بطلان العول تعبد شرعى لدلالة الكتاب بذلك و معلوم ان ليس لنا دليل معتمد فوق كتاب الله تعالى فمن قال بالعول فهو مخالف لكتاب الله و من المعلوم ان متشأ ذلك هو الجهل والعناد فقال ما ادرى ايكم ما قدم الله و ايكم ما اخر الله فلا بد ان اقسام المسال 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 استدلو 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 مر حجج فلا محالة ان يقال بالعول بمقتضى قاعدة العدل كما فى ارباب الديون اذا حقههم ضاق عن التركة و فى الوصية فى صورة تصريح الموصى به للموصى له المتعدد بطريق العول فكما فى هذين يعمل على قاعدة العدل فكذا الميراث ولكن لا يخفى عدم صحة هذا الاستدلال لانا لانكر صحة قاعدة العدل بهذه الكيفية بل هى صحيحة و تجرى فى بعض الاحكام ايضاً ولكن جريانها فى صورة عدم الدليل من الشارع على خلافه و الا فلا يعمل عليها كما فيما نحن فيه وان الدليل هو كتاب الله تعالى ناطق على خلافها وعلى بطلان العول كما مر آنفاً فع لا يعمل

على هذه القاعدة لاجل مجيء التصرف و هو التقدم والتأخر 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 والديون لان العمل بقاعدة العدل فيهما لاجل عدم مجيء دليل من الشارع على خلافهما بخلاف ما نحن فيه فان مجيء الدليل الذى هو كتاب الله الناطق الدال على ثبوت التقدم والتأخر فيما بين الوراث فى خلاف قاعدة العدل اوضح واظهر كما عرفت .

وايضاً استدلوا فى اثبات العول بالخبر الذى روى فيه ان علياً عليه السلام حكم بالعول فى جواب سائل الى آخره و فيه ايضاً من ان هذا الخبر فى مقام التقية لاجل حكمه فى بطلان العول وعمله على خلافه فى قضايا عديدة و موارد كثيرة ومعلوم انه عليه السلام لاجل استقلاله بامر الخلافة والولاية مع وجود المعاندين والمخالفين قباله و لاجل بتكية الناس المعلوم الحال اولى واجدد ان يحمل كلامه عليه السلام هذا فى موارد الخبر على التقية من حملة على التعريض بالسائل كما عليه صاحب الجواهره و على هذا راوى ذلك الخبر بعينه روى عن علي عليه السلام رواية على خلاف هذا الخبر فيكون هذا ايضاً مؤيداً لصدوره بعنوان التقية كما لا يخفى فتأمل .

والمحصل ان النزاع بين العامة والخاصة فى ثبوت التقديم والتأخير و عدمه فيما بين الوراث بمعنى هل ثبت التقديم والتأخير بينهم من الشارع ام لا . و قد ظهر مما ذكرنا ثبوته لاجل دلالة الكتاب كما يدل الاخبار الكثيرة ايضاً على تقدم اربعة طوائف و هى الولدان و الزوج و الزوجة و على ان الميزان فى التقدم والتأخر هو ما ذكرنا من كون حد سد باب الضرر للوارث و عدمه ومعلوم ان السدسان والربع والثلثن حد لهذه الطائفة الاربعة لاجل سد باب الضرر كما يشهد بذلك بعض الاخبار الصريح فى عدم ورود ضرر عليها لامسا



ذكره ابن عباس من ثبوت الحدين و عدمه كما مر سابقاً و بملاحظة ميزان علم ابن عباس اشتبه بعض الفقهاء و افتى بورود النقص على الاب ايضاً لاجل ثبوت الحد الواحد له مع ان الاخبار صريحة في عدم ورود النقص على الاب فراجع الى الوسائل 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 في خصوص الطبقة الاولى من الابوين والزوجين فبقى الكلام في خصوص الطبقة الثانية من الاخوة الابوينى او الابى او الامى الذين يطلق عليهم الكلالة فح يقال هل يرد النقص على الكلالة من جهة زيادة السهام على التركة كما في صورة ان يموت الزوجة وبقى لها كلاله الابى و الامى و الزوج ام لا .

فنقول ان النقص لا يرد على كلاله الامى بل لها ان يأخذ حقتها من السدس او الثلث بحيث لا تنقص عن حدها المذكور عن قرب و اما كلاله الابى فيرد عليه النقص بلا اشكال فى ذلك كله و انما الاشكال فى جهة عدم ورود النقص على كلاله الامى بانه هل يكون لاجل الضابطة المتقدمة و هى ثبوت التقديم و التأخير ام لا بل لاجل ضابطة اخرى فنقول ان عدم ورود النقص على كلاله الام فى صورة نقصان التركة من السهام لا بواسطة ضابطة المتقدمة و الا فلا بد من تفرعها عليها كالزوجين و الابوين مع انه ليس كذلك لان المتفرع على الضابطة هو الزوجين و الابوين لا غير بل بواسطة قاعدة اخرى و هى من له الغنم و عليه العزم كما اشير اليها فى قول زرارة حيث قال بما حاصله من ان النقص يرد على من يكون له الزيادة فى صورة زيادة التركة على السهام و معلوم ان الامى لا يكون لها الزيادة عن حقتها فى حال من الاحوال بل الزيادة تكون لكلاله الابى فى موردتها بالنسبة فح يرد عليه اى كلاله الابى دون الامى بمقتضى القاعدة و هى 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 ايضا من جهة قاعدة التقدم والتأخر لاجل كون الحد فيه حدين اعلى و ادنى فينسند فيه باب الضرر الا ان زرارة تبين فى قوله ان الجهة هو قاعدة العزم فح يكون الامر واضحا .

ثم الكلام بقى فى خصوص ان الفريضة لالقول على ستة او لم تجز من ستة كماورد فى الاخبار الكثيرة فلا بد ان يعلم حقيقة ذلك ومعناه فنقول ان المراد من قوله ان الفريضة لالقول 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 الفريضة المقدره 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 ايضا باطلا ولا يخفى ما فيه لان انحصار المخرج على الست بديهى الفساد بالوجدان وايضا ذلك 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 الفريضة على الستة الخ حاصله فى تقريب الاستدلال ان الفريضة المقدره فى الكتاب ستة من الثلثين والثلث والسدس والرابع والثلث والنصف فلو ثبت العول ليلزم الزيادة للفريضة على الست لان فى العول يكون ايضا لصاحب الثلث مثلا اقل من الثلث و هو الخمس فح يكون الخمس ايضا واحداً من الفريضة فيكون الفريضة ح سبعة و هكذا فتجاوز الفريضة عن الست هو غلط وباطل فيكون العول ايضا باطلا ولا يخفى ما فى هذا الاستدلال .

اما اولا فبان للعامه ان يقول ان الفريضة المقدره بعنوان الاقتضاء لولا المانع يعنى علقه الابوة مثلا يقتضى السدس لولا المانع والمزاحم و اما

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

و ثانياً بان يقولو ايضاً ان الايراد مشترك الورود لانا و انكسب نعترف لورود النقص على البنت والبنات والاخت والاخوة فعلى هذا يلزم الايراد الذي هو عبارة من تجاوز عدد الفريضة على الست فأياً ما كان اما ان يكون المراد من ان السهام لا يتجاوز عن الستة هو انحصار مخرج الكسور التسعة على الست و اما ان يكون المراد هو انحصار عدد الفريضة 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 لا تقول الخ على بطلان العول فيعلم ان المراد منه غير ما ذكر كما سيأتي ان شاء الله .

والمحصل ان الاخبار و هي قوله ان السهام لا تقول 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 في المخرج على الست حتى يقسم المال منه مع ان ذلك الاحتمال يناهى بالاخبار الدالة على التقسيم في صورة يجتمع الزوج من اثني عشر و مع الزوجة من اربعة وعشرين وايضاً ان ذلك الاحتمال لا مدخل له في بطلان العول حتى يستدل به على بطلانه كما قال الامام عليه السلام و يحتمل ان يكون المراد منه هو كون اعداد الفريضة المقدره في الكتاب ستاً يعني عدد الفريضة المقدره في الكتاب منحصر على الست فلو قيل بالعول فيلزم ان يتجاوز عددها عن الست بحيث يكون سبعة او ما فوقها و معلوم ان تجاوزه عنه غلط و باطل لنص الكتاب فيكون العول ايضاً باطلا كما قال بهذا الاحتمال صاحب الجواهر و فيه ما لا يخفى بان للعامه ان يقول اولاً

بانا نقبل انحصار عدد الفرائض على الست بحيث لا يزيد عنه ولكن ان الفرائض حددت تحديداً اقتضائي في مرحلة التشريع بحيث لا تنقض عن حدودها اقتضاءً لولا المانع واما في مرحلة التقسيم فننقص على الحدود بواسطة نقصان التركة بحيث ان يرث الزوج في صورة التقسيم اقلاً من الربع وهو الخمس :

ومعلوم ان لا يكون ذلك الخمس الذي ورثه الزوج فرضاً واحداً له حتى يقال بزيادة العدد عن الست بل ارثه اياه لاجل نقصان التركة فح لا يستلزم العول زيادة العدد عن الست وايضاً ان مرحلة التشريع غير مرحلة التقسيم كما مر وثانياً ان هذا الاحتمال الثاني اي زيادة العدد عن الست لو يلزم فيكون مشترك الورود لانكم ايضاً تقول بورود النقص على البنت والبنات فما تقولون في ذلك نقوله هنا .

فظهر من ذلك كله ان ليس السبب في بطلان العول هو هذان الاحتمال ان بل المراد منه هو ملاحظة عنوان الست بحيث لا يتجاوز عن الست تقسيم المال بان يزداد عدد واحد على الست و ما يتولد عنه كما يزيدون العامة واحداً على اثني عشر الذي هو عبارة عن الست المضعف حتى يكون العدد عدد ثلاثة عشر ثم يقسم المال فيكون عولاً اي زائداً لان العول بمعنى الزايد فيكون حاصل المعنى بانه يقسم التركة بعنوان الست اي بالعدد الست ولو تضعيفاً بحيث ان لا يتجاوز عن الست والا فيكون عولاً الذي هو مخالف لكتاب الله تعالى فيكون الدليل على بطلان العول هو ثبوت التقدم والتأخر واختلاف الوراثة من حيث الطبقات ومن حيث معجولية الحدين الاعلى والادنى لبعض دون بعض كما قاله على  $\frac{1}{3}$  في خطبة لا تتجاوز السهام عن الست لان التجاوز عن الست بنفسه عبارة عن العول فكيف يكون دليلاً على بطلان العول فيكون الدليل على بطلانه هو ما ذكر ولكن قوله لم تجز عن الست في رد في بيان كيفية التقسيم بانه لا بد في تقسيم التركة ملاحظة

عنوان الست لمن كان عالماً على طريق الحكم وشكله حتى ان لا يتجاوز عن الست كما قاله على عليه السلام ان الذي احصى رمل عالج ليعلم ان الفرايض لم تجز عن الست والا فيكون عولاً الذي هو مخالف لكتاب الله تعالى فيظهر من ذلك ان غرض الامام عليه السلام من قوله لم تجز عن الست هو ملاحظة عنوان العدد الست في 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 دليلاً على بطلانه كما عن بعض حتى يستدل بان التجاوز عن الست غلط فيكون العول ايضاً باطلاً بواسطة استلزامه العول لان التجاوز عبارة عن نفس العول فلا يمكن كونه دليلاً ح عليه غاية الامر ان التجاوز عنه ورد في بيان حال التقسيم بان يقسم المال بعنوان الست اختيار الست فيما بين الاعداد لاجل اقتضاء طبع المقام اياه لا غير بحيث ان لا يقع الشخص على العول الذي هو عين التجاوز عن الست وهو المخالف لكتاب الله تعالى فمن وقع على العول يكون مخالفاً لكتاب الله تعالى شأنه .

اما المقاصد فثلاث الاولى في مراتب الارث وطبقاته الطبقة الاولى الابوان والاولاد بلا كلام في ذلك وانما الكلام في 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 يعني شرط الصدوق في توريث اولاد الاولاد عدم الابوين ثم استدل عليه بالادلة الاربعة اولاً 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 يعني بعض الوارث قريب واقرب الى الميت

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

و من المعلوم ان ناحية المتولد غير ناحية ما يتولد عنه فان الاولاد في عرض الابوين لا في 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 ذلك المذكور فادلتهم ليس بمستقيم اما الادلة غير الاخبار الخاصة فظهر حالهما مما ذكرنا آنفاً .

واما اخبار خاصة عبارة عن خبرين احدهما خبر سعد بن ابي خلف وثانيهما صحيح عبد الرحمن الدالان على عدم توريث ولد الولد مع وجود وارث آخر من اهل الطبقة الاولى كالأبوين كما هو الظاهر من اطلاق لفظ لا وارث غيرهن لان ذلك الخبرين كليهما يدل على قيام ابن الابن مقامه في التوريث بشرط عدم وجود الابن الذي هو ابوه او عمه للميت وعدم وارث آخر في هذه الطبقة له ومعلوم ان دالتهما هنا عليه على الاطلاق ولذا استدلال الصدوق بهما ايضاً على مدعاه

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

فلا وجه للاستدلال بهذه الوجوه المذكورة التى مرجعها الى الامرين وهما قاعدة القرب والبعد والخبران الخاص لانه قد علم مما مر ان قاعدة القرب والبعد مسلم ولكن مع كونهما ملحوظاً فى ناحية ودرجة واحدة وهنالك وان الخبرين وان كان يدلان باطلاقهما على مدعاه ولكن ليس اطلاقهما مراداً بقريئة الاخبار التى هى بمنزلة التفسير والتقييد لهما وكذا لا وجه للاستدلال عن قبل الصدوق لمدعاه بان عدم توريث ولد الولد لعدم صدق الولدية عليه حقيقة بل الصدوق قال من باب المجاز فان الولد حقيقةً هو كونه بلا واسطة وعدم الوجه لذلك 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 لافى اولاد البنين من حيث الصحة والغلطة لا من حيث الحقيقة والمجاز بان اطلاق الولد على اولاد البنات هل يصح ام لا .

فقال العامة بعدم الصحة من جهة قولهم ان المرثثة بمنزلة الوعاء كالارض فى الزراعة فيكون تكون الولد مخصوصاً على ماء الرجل فقط ولا يخفى فساد قولهم لان الامر لو كان كما ذكره فلا بد ان يلتزموا على الفروع والمرتبة عليه وهى عبارة عن حلية تزويج الاود البنات وعن عدم ارثها وجواز النظر اليها ونحو ذلك من الاثار الواردة على الاجنبية مع انهم لا يلتزمون عليها بل

لا يمكن لهم التزام بذلك و ايضاً يلزم على قولهم عدم كون عيسى عليه السلام من آل عمران من جهة تكونه من الام فقط مع ان الله تعالى شأنه اطلق آل عمران عليه و ادخله عليهم .

فيظهر من ذلك فساد قولهم فح يكون اولاد البنات اولاداً حقيقياً . و بالجملة لا معنى للاستدلال عن قبل الصدوق بذلك فح يكون مشمولاً لاية فيرث ولو مع الابوين بل على المجازية ايضاً يكون مشمولاً لها لاجل غلبة المجازية هناكما يقال ان هذا ولد آدم عليه السلام ونحو ذلك بعد ظهور وسائط عديدة و فيه ايضاً ان هذا المذكور لم يكن رداً بذلك لما ذكرنا من عدم الخلاف بين الخاصة في اطلاق الاولاد على اولاد الاولاد ولو كان ولداً للبنات والصدوق ايضاً من الخاصة فكيف ينفع مثل هذا الاستدلال له ره كما لا يخفى .

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

ثم رد قول الصدوق صاحب الجواهر ره بوجوه الاول بان الاجماع قائم على خلافه و فيه ان الاجماع لا يكون رداً لقوله لان الرد يكون في 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 في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين) يشمل على اولاد الاولاد ايضاً بواسطة كونه اولاداً حقيقياً بل الشمول مختص ببناء على المجازية ايضاً فح يرث اولاد الاولاد مع وجود الابوين و الا فيلزم خلاف وصية الله تعالى و حاصله ان اولاد الاولاد اولاد حقيقياً كما هو الحق فح يكون مشمولاً للاية فيرث ولو مع الابوين وبناءً على المجازية ايضاً يكون مشمولاً 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 ذلك بعد ظهور وسايط عديدة مع الابوين للخبرين وفيه ايضاً ان هذا المذكور لا يكن رداً على الصدوق ره من جهة انه يكون في صورة عدم قول الصدوق على ان اولاد الاولاد اولاد حقيقةً حتى يقال في رده بانه اولاد حقيقةً مع ان الصدوق ايضاً قال بكونه اولاداً حقيقةً ولكن لم يقل بارثه مع الابوين للخبرين فح لورد لا بد من ابطال مدركه ولو سلم فنقول ان قوله تعالى في مقام بيان كيفية التقسيم للاولاد و اما ارث اولاد الاولاد مع الابوين وعدمه فلا يفهم منه بواسطة عدم نظره الى ذلك بل نظره الى اصل تشريع كيفية التقسيم و معلوم ان كيفية التقسيم فرع كون اولاد الاولاد ذا حظ ونصيب فح لا بد ان يثبت اولاد نصيبه ثم في 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 بذلك اي بمضمون الاية اي يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين والثالث بان ملاحظة القرب والبعد يكون بالنسبة الى صنف واحد بمعنى ان الاقرب يمنع الاعد في صنف واحد و درجة واحدة كنفس الاولاد لا في صنفين كالأبوين والاولاد فان قاعدة القرب والبعد لا يلاحظ فيهما كما لا يخفى فيكون قول الصدوق مردوداً ولكن لا يخفى صحة هذا الرد لما ذكرنا سابقاً ايضاً من ان القاعدة تلاحظ فيما ذكر فح يكون اصل الرد على الصدوق هو ذلك لا ما ذكره اولاد من الاجماع والاية كما عرفت والوجه الثالث للرجوع في رده صحيح وحسن ولكن قال في بعد ذلك بقوله ومع التسليم فيكفي في تخصيصها الى آخر فحاصل قوله هو ان قاعدة القرب والبعد وان اقتضت تقدم الابوين على اولاد الاولاد ولكن تعارضها الدليل اللفظي 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 ذلك المورد ام غيره والادلة اللفظية يدل على القيام سواء كان مع الابوين ام لا فاذا كان التعارض بينهما من وجه فلا بد تقدم تخصيص احد المتعارضين من مرجح و معلوم ان المرجح مع الادلة اللفظية وهو الاجماع والاية كما مر ولا يخفى ما فيه ايضاً لان القاعدة قاعدة عقلية ومعلوم انها لا تقبل التخصيص فكيف يقال انه يكفى فى تخصيصها ما دل على قيام كما عرفت عن الجواهر فافهم .

والمحصل ان مدرك الصدوق هو قاعدة القرب والبعد والخبر ان وان كان مرجعها اليها ايضاً قد عرفت جوابه كما لا يخفى .

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

ان العلة بينهما على حد سواء فلم جعل الشارع كذلك لان مرجع مثل هذا الجعل الى التناقض الذى جل شأنه عن نحو ذلك فان اتحاد الموضوع يقتضى اتحاد الحكم وهذا ليس كذلك من جهة ان العلة 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 بلا واسطة بخلافه الاولاد فانه جعل مط و ان بلغ ما بلغ مع انهما مشتركان فى العلة التى هى بمنزلة الموضوع للوراثة فيرجع حاصل الاشكال الى ان يكون الموضوع واحداً واحكامه وآثاره مختلفاً مع ان ذلك محال عقلاً وشرعاً لان اختلاف الآثار دليل على تعدد الموضوع ووحده ينافى ذلك كما لا يخفى وجواب هذا الاشكال بان نقول تارة ان العلة من حيث هى اى مع قطع النظر عن الخصوصية تكون منشأً وموضوعاً للحكم فح لا بد ان يكون الحكم ايضاً متحداً لا مختلفاً والا يلزم الاشكال المذكور و اخرى تكون منشأً وموضوعاً للحكم لكن لا من حيث الذات بل بملاحظة الخصوصية ووحدها وكونها مشتركة فيما بين الطرفين كعلاقة الاخوة فانها موضوع للحكم لا من 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 والذين هما طرفى العلة الاخوة شريكين فيها فح ايضاً لا يختلف آثار و احكام الطرفين لان منشأ الآثار و الاحكام هى العلة 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 كذلك بل يكون موضوع الحكم هو العنوان المنتزع عن العلة كما فى الرب والمربوب فان علة الربوبية بينهما حاصلة ولكن ليس هذه العلة 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 الربيبة والمربوبية فح لو اختلف آثار الطرفين و احكامهما فلا يلزم المحدود المذكور فى المولى والعبد فان علة 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 لا يلزم الاشكال المذكور وفى الزوج والزوجة فان موضوع احكامهما ليست هى علة الزوجية حتى يتحد احكامهما بل العنوان المنتزع عنهما كما لا يخفى فح لا يلزم الاشكال فى تخلف الاحكام والآثار للطرفين وكذا ما نحن فيه فان علة الولادة مشتركة بين الوالد والولد لكن ليست هى موضوعاً للحكم بل الموضوع هو العنوان المنتزع وهو الابوة والبنوة فاختلف الاحكام للطرفين بواسطة تعدد الموضوع واختلافه لا يوجب الاشكال المذكور كما لا يخفى .

فظهر ان الحق هو ما قاله المشهور لاما قاله الصدوقه كما عرفت آنفاً فافهم ثم انه لا كلام فى قيام اولاد الاولاد مقام الاولاد فى اصل الوراثه وانما الكلام فى قيامهم مقام آبائهم فى كيفية الارث ايضاً بمعنى قيام اولاد الاولاد مقام الاولاد فى اصل الوراثه هل يكون مع الكيفية ايضاً بحيث ان يكون ارثهم بحسب وكيفية ارث آبائهم ام لا بل ان اولاد الاولاد بنفسهم عنوان مستقل فلا بد ان يلاحظ فى ارثهم كيفية مخصوصة لا غير فيه خلاف .

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

اولاد البنات فيكون سهمهم من باب للذكر مثل حظ الانثيين ان اولاد البنات اولاد ذكور واولاد الابناء اولاد اناث فيكون سهم اولاد البنات هو الثلثان و سهم اولاد البنين هو الثلث .

وبالجمله ان السيد ومن قال بمقالته فيه استدلوا على كون اولاد الاولاد عنواناً مستقلاً من دون قيامهم مقام الآباء في كيفية الارث بان اولاد الاولاد اولاد للميت حقيقة ايضاً كأبائهم و معلوم ان احكام التي ثبتت لعنوان الولد من تحريرم الزوج و تحليل النظر كما في قوله تعالى شأنه حرمت عليكم بناتكم و ايضاً في قوله تعالى لا يبدلين زينتهن اه تجرى على اولاد الاولاد ايضاً من جهة كونهم اولاداً حقيقة فيشمل قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم على اولاد الاولاد ايضاً فلا بد ح ان يكون الارث في اولاد الاولاد ايضاً من باب للذكر مثل حظ الانثيين ولكن المشهور قال بقيام اولاد الاولاد مقام آبائهم في كيفية الارث ايضاً بحيث يكون لكل نصيب من يتقرب به ذكراً كان او انثى و لاولاد الابن نصيب الابن و ان كان انثى ولولدت البنت نصيب البنت و ان كان ذكراً فلبنت الابن الثلثان ولا بن البنت الثلث واستدل من وجوه الاول هو الشهرة والثاني الاجماع والثالث بان اولاد الاولاد ليس باولاد حقيقة من جهة صحة السلب الذي هو علامة المعجاز لانه معلوم في العرف انه يصدق في مقام السؤال ان يقال ما هذا ولدى بل هو ولد ولدى فاذا كان السلب صحيحاً فيكون قرينة على ان اطلاق الاولاد على اولاد الاولاد مجاز ومن جهة ان التبادر من اطلاق الولد هو الولد الصلبي وبلا واسطة .

و معلوم ان التبادر علامة الحقيقة كما ان خلافه علامة المعجاز فاطلاق الولد على ولد الولد يكون مجازاً والرابع بان الاخبار الصحيحة منها صحيحة عبد الرحمن ابن الحجاج و خبر سعد بن ابي خلف الدلان على قيام اولاد الاولاد مقام آبائهم في الارث و كفيته من جهة التفصيل بين اولاد البنين و اولاد البنات

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 يجتره فان هذا الخبر 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 فلا بد ان يحمل على زيادة نصيب ابنة الابن عن نصيب ابن البنت  
وليس هذا الذى ذكر فى توجيه الرواية الا ما هو المطلوب 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 واما الشهرة والاجماع فهما كما ترى  
معلوم حالهما و اما صحة السلب فى مقام السؤال كما هو المتعارف فان كان  
المراد منها هو سلب الولادة والتولد اصلاً و رأساً بمعنى ان يكون مراد الشخص  
فى سلب الولد بقوله ما هذا ولدى عن حافده هو عدم كون ولادته عنه ولو بواسطة  
فهذا ضرورى الفساد وبواسطة بداهة الولادة هنا وان كان المراد منها سلب كونه  
ولداً بلا واسطة فح لا ينفع للمستدل على مدعاه بل يكون لنا و هو المطلوب  
كما لا يخفى .

وكذا التبادر لان علامة الحقيقة لو سلم هو التبادر الوضعى يعنى الاستفادة  
عن حاق اللفظ وهنا ليس كذلك لان التبادر هنا هو اطلاق الذى ليس هو الدليل  
على الحقيقة لاجل كونه فى مقام الاستعمال بواسطة انصراف الاطلاق الى الفرد  
الشايع ومعلوم ان التبادر من جهة الانصراف الى فرد الشايع لا يثبت حقيقة ذلك  
الفرد ومجازية الفرد الغير الشايع حتى يستدل به على كون المتصرف اليه حقيقة  
وعلى كون غيره مجازاً بل يدل على كون كل الفردين حقيقة غاية الامر ان اطلاق

الاولاد فى مقام الاستعمال ينصرف الى الاولاد بلا واسطة فح كيف يعقل ان يقال بواسطة هذا الانصراف المذكور ان اولاد الاولاد اولاد مجازى لاحتقيقى بل يقال انه لاختلاف عند الامامية فى ان اولاد الاولاد اولاد حقيقى مطلقاً وان كانوا اولاد البنات غاية الامر ان العامة يقولون بان اطلاق الاولاد على اولاد البنات غلط وهو كلام آخر قد عرفت ضعفه .

وبالجملة ان ذلك التبادر المدعى هنا تبادر اطلاقى نشأ من انصراف الاولاد على الاولاد بلا واسطة لا يكون آية للحقيقة حتى يدل على مجازية اولاد الاولاد بل اولاد الاولاد ايضاً اولاد كأبائهم ولذا قيل فى باب الخمس ان السادات كلهم اولاد هاشمى و ان كان السيد منتسباً الى الهاشم من طرف الام فقط دون الاب فلا بد ان يجرى احكام السيادة على السادات مط ولو كان من طرف الام لكونها مط ولو كانت نسبهم الى الهاشم من جهة الام لا غير اولاد هاشمى حقيقةً غاية الامر قيل ان انصراف اطلاق الاولاد الى اولاد الذكور لا الاناث 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 المامر من انه لاختلاف عندنا من كون اولاد الاولاد مط ولو كان الاولاد اولاد البنات اولاداً حقيقياً لامجازياً كما لا يخفى واما الاخبار الخاصة الدالة على ما قاله المشهور ففيه ايضاً بان صحيحة عبدالرحمن وخبر سعد وان اشتملا على التفصيل بين اولاد البنين و اولاد البنات بحيث يدلان على ما قاله المشهور كما توهم صاحب الجواهر الا ان التفصيل ليس كذلك كما لا يخفى بل لاجل الرد على العامة القائلون بعدم ارث اولاد البنات من جهة كون اطلاق الاولاد عليهم غلطاً و اما رواية كل ذى رحم بمنزلة الرحمه فهذه ايضاً وردت 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 ذلك الموضوع و العنوان كالاخوة و الاخوات فان عنوان الاخوة موضوع لوراثة هؤلاء الاشخاص من الاخ و الاخت ولكن هذا العنوان ليس بشامل على الاعمام و الاخوال و اولادهما و اولاد الاخ و الاخت بواسطة عدم اطلاق الاخ و الاخت على اولادهما حقيقةً و لامجازاً فحلم يتحقق و ارثية اولادهما لما ذكر فلاجل اثبات و ارثيتهم و ادخالهم على مقام آبائهم و امهاتهم قال عليه السلام ان كل ذى رحم بمنزلة الرحم الذى يجربه و اما الرواية الثالثة و هو قوله بنت الابن اقرب فى الجواهر فمحمولة على التقية

والمحصل ان المرتضى و من تبعه قال بان اولاد الاولاد عنوان مستقل فى الارث لاجل كونهم اولاداً حقيقياً فيكونوا مشمولاً لقوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم فيجرى الاحكام التى ثبتت للاولاد بلا واسطة بعنوان الولدية و الولادة على الاولاد مع الواسطة ايضاً من حيث وجود ذلك العنوان فيها ايضاً و معلوم ان الاحكام عبارة عن تحريم حلالها لقوله تعالى و حلالل ابنائكم و تحريم بنات الابن و البنت لقوله تعالى و بناتكم و حلال رؤية زينتهن لابناء اولادهن مط لقوله تعالى و ابنائهن و نحو ذلك فاذا جرت الاحكام على الاولاد مع الواسطة ايضاً فيكون اولاداً حقيقياً بحيث لولا ملاحظة قاعدة القرب و البعد لشاركوا مع آبائهم فى الارث و لانهم لو لم يكن عنواناً مستقلاً 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 والثلاثان 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 و كفيته و الا لاكتفى بذكر الاولاد المطلق من دون التفصيل المستغنى عنه بحيث لا يلىق على كلامه عليه السلام ومنها قوله فى كتاب على عليه السلام ان كل ذى رحم بمنزلة الرحم الذى يجربه اه فهذا الخبر يدل على التنزيل كما لا يخفى ومنها رواية الموثقة ان بنت الابن اقرب من ابن البنت يدل على التنزيل ايضاً لان المراد من الاقربى ليس هو قرب الحاجب بان يحجب عليه بل المراد منها هو زيادة النصف وليس هذا الا للتنزيل و المشهور بواسطة ذلك الوجوه المذكورة قال على قيامهم مقام الآباء فى كيفية الارث .

واما تفضيل الانثى على الذكر لا يلزم لان الانثى يكون تفضيلها عليه فيما لو فرض ان لا يكون حقها زائداً عن حال فرض كونها مذكراً حتى يلزم التفضيل و معلوم ان حقها هنا لا يزيد عن حق كونها مذكراً و الاخر مؤثناً فح لا يلزم المحذور و لو سلم فلزوم التفضيل بواسطة الدليل كما هنا لا بأس به فافهم و فيه ان حقها مع فرض كونها مذكراً هو النصف من جهة كون الطرف الاخر ايضاً مذكراً من دون فرضه مؤثناً فح يكون حقها النصف مع فرض المذكر مع انها يرث هنا الثلثين الذى هو زايد منه فيلزم التفضيل ايضاً ولكن لا يخفى ما فى كلها لان صحة السلب و التبادر و الشهرة و الاجماع قد ظهر ضعفها كما مر .

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

فليس فى مقام اثبات التنزيل بل فى مقام آخر وهو ان السوراث مختلف بان بعضه ذو عنوان بخصوصه كالعناوين الست المذكورة فى الكتاب من الاخوة و البنثية والابوة والامومة والزوجية والكلالية فان هؤلاء وراث معنون بعنوان مشخص ومعين ولكل واحد منها سهم مفروض ولكن بعضه ليس ذو عنوان معين كالأعمام والاقوال واولاد الاخوة واولاد الأعمام والاقوال فانهم لاجل عدم كونهم ذا عنوان فى كتاب الله تعالى خارجون بحسب الظاهر عن جملة الوراثة فلا يدخلهم على جملة الوراثة قال عليه السلام ان كل ذى رحم اه وان امكن ان يقال ان آية اولوالارحام وان دل على كون هؤلاء الاشخاص من الوراثة ايضاً و لكن نقول ان الآية مجملة بحيث لا يفهم منها الا القرب و البعد الثابت بينهم او نقول انه لا منافاة فى ان رواية الجرايضاً تدل على كونهم من جملة الوراثة ولو سلم فلا اقل من الاحتمال بما ذكرناه فى توجيه رواية الجرايضاً فاذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال على مدعائك من جهة عدم كونها نصاً فى مدعائك 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 والنتيجة بخصوصه .

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

اولاد البنين واولاد البنات كلاهما اولاد ولكن اولاد البنين اقرب اليه من اولاد البنات لاجل قوة طرف الاب في مدخلية تكوّن الولد بالنسبة الى الام فعلم من هذا ان الاب والام كلاهما مدخلية في تكوّن الولد والا لما يصح نسبة الاولاد و اضافته لالي الاب كما قال به الطبيعي و لا الى الام كما عليه بعض العامة مع النسبة والاضافة واقعة على الاصح كما عليه الموثق المذكور فلكليهما مدخل في تكوّنونه بلا اشكال 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 قد عرفت ضعف ادلة المشهور على ان قولهم ينتقض بما اذا كان للخنثى ولد فبناء على قولهم لا بد ان يأخذ الولد نصيب ابيه الخنثى مع عدم التزامهم بذلك فظهر مما ذكرنا ان قول السيد و من تبعه اقوى وهو الحق والمختار هذا كله في خصوص وراثته اولاد الاولاد كما عرفت واما كيفية الارث فيما بين اولاد الاولاد بعد كونهم وارثاً فبقاعدة للذكر مثل حظ الانثيين ايضاً من دون فرق بين اولاد البنين واولاد البنات فكما يقسم المال بين اولاد البنين بعنوان للذكر مثل حظ الانثيين فكذا اولاد البنات على المشهور المعروف بين الاصحاب وهذا من فروع الكلام السابق كما لا يخفى .

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

كونها ذكراً وفرض الطرف الاخر مؤثماً فهنا لم يكن كذلك لان حق الانثى يكون هو الثلثان بواسطة قيامها مقام ابيها وحق الطرف الاخر الذي هو المذكر هو الثلث بواسطة قيامه مقام امه وهكذا يكون لو فرض ذكورية الانثى و انوثية الاخر فح لا يلزم التفاضل وفيه ان طرف الاخر لم يفرض كونه مؤثماً بل يبقى على حاله فح لو فرض كون الانثى ذكراً فيكون حقها هو النصف والنصف الاخر يكون لآخر الذي يبقى على حاله فعلى هذا قال المشهور بكون الثلثين لانثى ومعلوم انه زايد على النصف الذي هو حقها مع فرض كونها ذكراً فيلزم التفاضل كما لا يخفى وأياً ما كان ان الحق والمختار هو قول السيد ومن تبعه لاستقامة دليله و ضعف دليل المشهور كما لا يخفى على المتأمل الصادق .

**ثم الكلام فى مسألة الحبوّة اعلم ان الحبوّة والحباء عبارة عن اعطاء الشيء مجاناً فح تكون جملة من اموال الميت و هى مختصاته مالا لولده الاكبر يعنى يكون الولد الاكبر مستحقاً عليها مجاناً من جهة تعيين الشارع ذلك له فيكون للولد الاكبر وراثتان احدهما وراثه مختصة كأثره على مختصات ابيه و الاخر وراثه مشتركة بالنسبة الى باقى التركة اى سوى المختصات و لكن مختصات الميت لولده الاكبر من جهة جعل الشارع هل هو من باب الوراثة المحضه او من باب الترحم او من باب الخلافة فنقول اما من كونه من باب الوراثة المحضه فليس بصحيح بواسطة اعتبار شرايط فى الحباء من كون الولد اكبراً ومذكراً وعاقلاً و رشيداً ومعلوم انه ليس ما ذكر شرطاً فى وراثه الوارث والا يلزم ان لا يكون المجنون والسفيه والمؤنث وارثاً وهوبديهى الفساد .**

فيعلم من اعتبار هذه الشرايط عدم كون الحبوّة والحباء من باب الوراثة المحضه و كذا كونه من باب الترحم و الا فيلزم ان لا يكون الحبوّة للولد الغنى فوق العادة مع انه ليس كذلك لان الولد يحبى عليه ولو كان اغنى الاغنياء

فيظهر من ذلك عدم كونه من باب الترحم ايضاً فتعين كونه من باب الوراثة الخاصة التي يعبر عنها بالخلافة فلاجل كون الولد الاكبر خليفة عن ابيه يكون مستحقاً على مختصات الاب كما في الامام عليه السلام فانه خليفة عن النبي صلى الله عليه وآله ومن ثم يكون الامام مستحقاً على مختصات النبي صلى الله عليه وآله و في السلاطين فان الملك الثاني لاجل خليفة عن ملك الاول يكون مستحقاً على مختصاته و معلوم ان الامام استحقاقه على مختصات النبي صلى الله عليه وآله ليس من باب الوراثة المحضة كما لا يخفى لان التركة النبي يكون من باب الارث لو ارثه لالامام فكذا مانحن فيه فيكون ثبوت الحبوّة للولد من باب الخلافة لا من باب وراثة المحضة و من ثم اعتبر فيه وجود شرايط عديدة من الذكورية والعقل والرشد التي ليست بمعتبرة في الوراثة المحضة و من هنا يعلم عدم كون فاطمة عليها السلام خليفة عنه صلى الله عليه وآله لان الخلافة امر لا يناسب بالانوثية و الا هي كاملة العاقلة من جميع الجهات كما لا تماماً بحيث اوضح من الشمس وروحي و نفسى لها الفداء بلا كلام في ذلك .

و انما الكلام في المناط والملاك بمعنى ان الملاك والميزان في الحبوّة ما هو فان الاختصاص على اقسام بانه تارة يكون في طرف المالك واللابس دون طرف المملوك والملبوس كان يكون للميت في زمان حيواته الف سيف او عباة او خاتم مثلاً فان للمالك ح اختصاص على السيوف والخواتيم بانه مال كها و مستعملها ولكن ليس للمملوك اختصاص واخرى يكون بعكس ذلك كان يكون للشخص سيف واحد وعباءة واحدة ولكن يستعملها المالك وغيره من ابنه و ارحامه فح يكون الاختصاص للمملوك لانحصاره و انفراده لالملك بواسطة استعمال غيره اياه ايضاً و ثالثة يكون في الطرفين كليهما كان يكون للشخص عباة واحد بحيث يستعمله هو لا غير فح حصل الاختصاص لكليهما كما لا يخفى على من له الوجدان فاذا كان الاختصاص يتصور على اقسام ثلاثة كما عرفت فح لا بد 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 لان طرف واحد لما كان التعارض ح بين الاخبار التى بعضها يشتمل على ذكر سيف وخاتم لا غير وبعضها الاخر يشتمل على ذكرهما مع زيادة شىء آخر من الدرع ونحوه وهكذا لانا اذا علمنا الميزان فنعلم ان الذكر الواقع لاثنين او ثلاثة او اربعة 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 الحبوقة فظهر ان اللازم هنا هو معرفة الميزان والملاك بانه ما هو واى قسم هذه الاقسام المذكورة فنقول ان الاخبار مختلفة بان بعضها مشتملة على ذكر سيف وخاتم ومصحف ودرع وبعضها مشتملة على ذلك مع زيادة شىء آخر من الرحل والكتاب والراحلة وبعضها مشتملة على ذكر اثنين منها وهكذا .

وبالجملة ان المشهور أفتوا على ثبوت الحبوقة فى اربعة اشياء من الخاتم والسيف والمصحف والثياب لا غير بانهم قالوا فى ثبوت الحبوقة فى هذه الاشياء الاربعة بانهم اربعة المذكورة فى الاخبار مجتمعاً او متفرقاً 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 الحبوقة 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 لا يخفى ما فى كلام المشهور لان الدرع بمعنى القميص لم يرد بل ذلك امر عجيب يضحك الشكلى ولان الذكر فى الاخبار ليس من باب الحصر بل من باب المثال و من باب الميزان الحبوقة و هو

كون الاختصاص للطرفين كليهما كما يظهر ذلك من لفظ الثياب و تفسيره على ثياب  
الجلد الواقع فى الخبر ومن خبر اللوح الذى قال فيه ان اللوح علم لا كترآه .  
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 مما له 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 لا يخفى ثم ان الحبوة هل  
هى ثابت لشخص الولد الاكبر بخصوصه ام لا بل ثبت لعنوانه و هو الكبرى فى  
الولدية والثمره تظهر فيما لومات الولد الاكبر قبل التصرف فى الحبوة وقبل القبض  
فيها فعلى الاول يكون الحبوة لو ارث نفس الولد الاكبر وعلى الثانى لا يكون لو ارثه  
بل يكون لو ارث الميت الاول بميزان الاكبر فالاكبر من اولاده والذى يظهر عن  
خبر حرير فان فيه قال فسان 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 لو مات قبل القبض لكان الحبوة  
مالاً لو ارثه 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 المقاد من الروايتين اللتين فسرفيها 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 في اختلاف الاخبار لان اختلاف الاخبار في خصوص ذكر موارد الحبوة من باب المثال ومن باب اراءة ميزان الحبوة لا من باب الانحصار كما قال المشهور بان الحبوة منحصرة باربعة اشياء و هي الخاتم والمصحف والسيف والثياب و طرحوا اخبار التي مشتمة على ذكر اشياء غيرها ولا يخفى ما فيه لان هذه الاربعة ليست مذكرة بخصوصها و جملتها في رواية نعم ذكرت هذه الاربعة في رواية ولكن ذكر الدرع بدل الثياب وقد علمت ان الدرع بمعنى القميص ليس بصحيح فاذا كان الميزان في الحبوة هو الاختصاص من الطرفين كما يظهر ذلك من الروايتين المفسرتين الثياب بثياب الجلد و من رواية اللوح فلا يحتاج ان يقال ان القلنسوة هل هي داخلة في الثياب في الحبوة ام لا والنعلين هل هو داخل فيه ام لا حتى يقول بعض على دخولها وبعض على عدمه لان العمل في مورد الحبوة على حسب الميزان والملاك كما عرفت ان الميزان هو الاختصاص منها فح لا يثمر الاختلاف في ان القلنسوة والنعلين داخلة في الثياب ام لا وكذا لا يثمر القول بان الصدوق افتى في 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 اخلف في الحبوة بانها هل هي على الوجوب او الاستحباب و قال بعض على الثاني يعنى يستحب ان يعطى الحبوة على الولد الاكبر :

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



ومعلوم ان الاختلاف ينافي الوجوب فلامحالة يكون مستحباً كما في نزع البئر فان منزوحات البئر مختلفة بكون بعضها ثلاثين او اربعين في مورد واحد فهكذا ان الاختلاف هنا موجب للاستحباب و دليل على علمنا على الاستحباب من جهة منافية للاختلاف بوجوب النزع وكذا ما 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 هو ورثة الكبار واما ان يكون هو الولي في صورة كون باقي الورثة صغاراً فعلى التقديرين لا معنى ان يقال ان المستحب على كبار الورثة او على الولي هو رد مال الغير عليه كما لا يخفى 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 اموال الميت استحقاقاً خاصاً فليس للغير حق الامتناع عن ذلك 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 كذلك لان باقي الورثة سوى الولد الاكبر ليس مستحقاً على الحبوة رأساً كما لا يخفى فكيف يلزم الاجحاف مع عدم الاستحقاق و الا فلا بد 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 التكليفي لامعنى له لان تكليف الغير على رد مال الغير اليه مهمل صرف كما لا يخفى و ان كان مرادهم منه هو الوجوب بمعنى الثبوت والاستحقاق الذى هو الحكم الوضعى يعنى ان العبوة ثابت للولد الاكبر بمجرد موت المورث 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 التكليفي بواسطة عدم استقامة تعبيرهم عن العبوة تارة بالوجوب و اخرى بالاستحقاق اى استحقاق الولد الاكبر فلو كان الوجوب حكماً تكليفاً لما صح التعبير الثانى بواسطة عدم استقامة كما عرفت فيكون الوجوب بمعنى الاستحقاق نظير الزكوة والاخماس اللازمة على مال الصغير ونحوها فان للفقراء استحقاق فى ما بين اموال الصغير على قدر مخصوص و ليس للصغار اولوية امتناع ذلك لا ان لولى الصغير واجب اداء زكوة الصغير ونحوها فانه لا معنى له .

و الحاصل ان كثيراً من العلماء قال على الاستحباب بدليل الاجحاف واختلاف الاخبار وقد عرفت بانه لامعنى للاجحاف هنا بواسطة انتفاع موضوع الاجحاف كما لا يخفى واما اختلاف الاخبار فسيأتى انشاء الله تعالى .

والمحصل ان المشهور قال بوجوب العبوة و لكن ليس مرادهم من الوجوب هو الحكم التكليفي بواسطة عدم المعنى له كما مر بل المراد منه هو الوجوب الوضعى اى الثبوت يعنى ان العبوة ثابت للولد الاكبر ثبوتاً من باب التبعد الشرعى وان له استحقاق على العبوة اى على جملة مال من اموال الميت استحقاقاً تبعداً شريعياً وقال جماعة بالاستحباب للاصل فان الشك هنا فى شدة التكليف وضعفه فيكون الاصل عدمها فثبت الاستحباب ح بمعنى ان التكليف ثابت محققاً و لكن يشك فى شدته وضعفه فيجربى اصالة عدم الشدة فيكون العبوة مستحباً و للاية

فان قوله بوصيكم الله فى اولادكم الخ مطلق فى اثبات اشتراك جميع الوراث فى تركة المورث فح لوقيل بوجود الحبوة وعدم الاستحباب فيلزم التنافى بالنسبة الى اطلاق الاية فلا بد 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 فلما محالة ان يقال على استحباب الحبوة بقرينة الاخبار و الاجحاف لان الورثة كلها مشتركة فى جميع التركة كما هو ظاهر اطلاق الايات للارث فاذا خصص واحد من الورثة على جملة من المال فيلزم الاجحاف و للاختلاف الاخبار الدالة على الحبوة بان بعضها ذكر اربعة امور من الخاتم و السيف و المصحف و الدرع و بعضها ذكر اثنين و بعضها الثالث ذكر ازيد من اربعة فهكذا باختلاف 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 فلا بد ان يقال على استحباب النزح فكذا مانحن فيه فيكون الحبوة مستحباً و لا يخفى ما فى ادلتهم التى اقاموها على الاستحباب اما الاصل فهو فرع ثبوت التكليف و قد مر آنفاً ان ثبوت التكليف هنا غير معقول و لا معنى له و لو سلم فكيف يجرى الاصل قبل الدليل الذى هو موجود فيما نحن فيه و هو الاخبار اما الاية فهى فى خصوص بيان كيفية القسمة من دون نظرها الى التركة و نحوها فبالنسبة الى المقسوم مجملة و ساكتة فيرجع الى دليل آخر فى خصوص المقسم و المقسوم حتى يعين 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 بقريته دلالة الاخبار الواردة فى المقام فلو سلم .

فنتقول 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 لا يخفى وكذا الاجحاف لان الاجحاف فرع الاستحقاق وليس فليس .

و اما اختلاف الاخبار فنتقول ان اخبار النزح لكونها فى مقام التحديد بواسطة تعيينها حدود مطهريه فلا بد ان يحمل على الاستحباب اى استحباب العدد الكثير و افضليته لان اختلاف الاخبار من حيث قلة العدد و كثرته فى مقام بيان التحديد و الميزان ينافى بالوجوب لاستلزامه التناقض الذى هو بديهى البطلان فلا بد ان يحمل العدد الكثير على الافضلية و الاستحباب مثلاً ان يقال ان عدد الاقل وهو الثلاثون حد للطهارة لا غير 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 و اخرى بالمساحة فانه لا اختلاف هنا من جهة ان مراد الشارع فى تحديد الكر بهما هو احدا الامرين وان لم يكن الماء الكر بحسب المساحة بمقدار ماء كرى بحسب الوزن لان 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 و جعلها فى مقام التحديد لصدق الكرية تدل على عدم كونه حداً و ميزاناً له فيلزم المحذور فيتكشف ان مراده من اعتبارهما فى مقام التحديد هو احدا الامرين لا كلاهما معاً بواسطة تنافى ملاحظة المعية بمقام التحديد لما مر كما لا يخفى فح لا تنافى بين التحديد بالوزن و بينه بالمساحة كما لا تنافى

في المساحة بين تقديرها بثلاثة اشبار كما في خبر وبثلاثة اشبار ونصف كما في 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 الذي يقدر بثلاثة اشبار فقط كماء مكان مربع يقدر بها مع نصف زايد من حيث القدر فح تقدير المساحة بامرین مختلفین ظاهراً لاجل بيان المصداق كما عرفت فح لا يكون التنافي بينهما ايضاً في عالم التحقيق والتأمل وكذا المورد الارتضاع فان الشارع في مقام التحديد للرضاع تارة قال انه تحقق بعشرة رضعات واخرى بخمس عشرة رضعة وثالثاً بانبات اللحم وشد العظم و رابعاً بيوم وليلة ومعلوم ان المراد من العشرة هو وقوع الارتضاع كاملاً ومن خمسة عشر هو وقوعه ناقصاً فح يكون مرجعها الى العشرة لان ارتضاع خمسة عشر ناقصاً بمنزلة عشرة كاملاً التي هي سبب لانبات اللحم و شد العظم ويتفق حصولها غالباً بل اغلباً في مقدار يوم وليلة فح يكون الميزان والحد في تحقق الرضاع المحرم هو العشرة كاملاً .

غاية الامر ان ماعداه معتبر لاجل الكشف عنها يعني ان الحد فيه هو العشرة كاملاً و لكن غيرها من الانبات و خمسة عشر ويوم و ليلة طريق كشف لتحققها وواسطة في الاثبات بالنسبة اليها فبناءً على هذا لا يكون التنافي بين هذه الامور المعتبرة في الرضاع لان التنافي والتناقض يكون فيما ان يكون كل منهما حداً ومناطقاً للرضاع و قد عرفت انه ليس كذلك لان الحد والمناطق هو العشرة كاملاً والباقي واسطة في اثباتها وطريق ارائة و اظهار لها في الطول لا في العرض بان يكون الباقي في اثباتها و طريق ارائة و اظهار لها في الطول لا في العرض بان يكون الباقي في عرضها حتى يلزم التناقض في هذه الموارد المذكورة لكونها في مقام التحديد لا بد ان يكون المرام هو ما ذكرنا في توجيهاتها بخلاف ما نحن

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

ثم اختلف فى ان الحبوة للولد الاكبر هل هى بعنوان المجان ام لا بل بالقيمة والعوض قال جماعة بالثانى ثم استدل على ذلك بقوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم و بالايجاف على التقريب المتقدم فى مسألة الاستحباب والجواب الجواب ثم اعتبر فى تحقق الحبوة شروط منها كون الوارث ولداً لا عمّاً وأخاً ونحوهما من ساير الاقارب والا فلا يكون الحبوة فح يكون موضوع الحبوة هو الولد لا غير و منها الذكورية اى لا بد ان يكون الولد مذكراً لا مؤنثاً كما هو المفهوم ايضاً عن رواية محمد بن يعقوب عن احمد بن محمد فعلى هذا لا يكون الحبوة فى مورد كون الاولاد مؤنثاً ومنها الاكبرية التى لا كلام و لا خلاف 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 الفعل يقتضى التعدد و المفروض عدمه ولكن لا يخفى ما فيه بانها ليست بعنوان الحكم الموضوع بحيث انتفى الحكم مع انتفائه بل مرجح لولد الاكبر على غيره كما يظهر ذلك من رواية فضال فانه عنه قال فيها ان ماتر كه 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 هوفى صورة التعدد فان الابن مطلق فى الرواية بحيث يشمل على المتحد ايضاً وربما قيل ان المراد من الاكبر من ليس هناك ذكرا كبر منه سواء وجد غيره ام لا فعليها يشمل المتحد ايضاً فكيف كان ان الاكبرية ليست عنواناً للحكم حتى لا يكون الحبوة فيما لو كان الولد واحداً من جهة انتفاؤها بواسطة عدم تعدد الذى يفهم هو عن هيئة افعال 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 مرتدور 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 لتحقيق 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 وتعيينها فيها القرعة ايضاً وكذا صورة الشك البدوى فى حصولها فالحاصل يأتى القرعة فى ذلك الصور الثلاثة

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

والمحصل ان المعتبر فى المحبو كونه ولدأ اى عنوان الولدية كما هو المنصوص من الاخبار فح لو كان الوارث أخواً او عمأ او خالاً فينتفى الحكم الذى هو الحبو بواسطة انتفاء موضوعه الذى هو الولدية و كونه ذكرأ كما نص على ذلك رواية محمد بن يعقوب عن احمد بن محمد بنه ان كان الاكبر ابنة فللاكبر من الذكور فيعلم من تلك الرواية ان الذكورية معتبرة فى المحبو بحيث لو كانت الذكورية منتفية لكانت الحبو ايضاً منتفية لكونها جزء موضوع من جهة مدخليتها فى موضوعية الموضوع فلا كلام فى اعتبار ذلك قطعاً .

و انما الكلام فى الاكبرية بانها هل هى عنوان لموضوع الحكم ام لا بمعنى انها ايضاً جزء لموضوع الحكم الذى هو الحبو بحيث ان يلزم من انتفائها سقوط الحبو ام ليس كذلك 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 الحبو لابنه ثم ان كان ابنان فيكون لاكبرهما و معلوم ان الحكم فى هذه الرواية تعلق على مطلق الابن ولو كان واحداً ولذا قال بعده ان كان ابنان فلا كبرهما فح يكون الحبو للابن الواحد ايضاً كما قال به الفقهاء كلهم واما فى صورة التعدد فيكون الاكبرية مرجحاً للولد الاكبر على غيره و من ثم يكون له الحبو فالاكبرية يكون مرجحاً لا عنواناً لموضوع الحكم و الا لما يصح كون الحبو للابن الواحد الذى لم يتصور فيه الاكبرية من جهة اقتضاء هيئة افعال للتعدد مع انه صحيح كما يظهر من الرواية والفتاوى فح يكون الحبو للولد الواحد ايضاً بلاخلاف الا ابن حمزة على ما حكى عنه وقد عرفت ضعفه ولو تعدد الولد فيكون لاكبره لاجل وجود المرجح الذى هو الاكبرية هذا



اذا كان الاكبرية معلومة و اما لوتساووا 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 لولم يقسم كذلك فلزم الترجيح بلا مرجح وهو كما ترى و فيه ان ذلك 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 وان 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 ذلك 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 الوديعه فيما لوتلف الدراهم الوديعه عند المستودع ثم يقسم المتاف اثلاثاً كما هو المذكور فى الفقه لان الحكم بذلك فى الوديعه بمقتضى قاعدة العدل التى لم يجرى القرعة بوجودها فان العمل بالقرعة بعد البأس عن جميع القاعدة و الا لا تجرى القرعة كمسئله الدراهم فان قاعدة العدل موجودة هناك بخلافه هنا كما عرفت ولكن يمكن ان يقال ان جريان القرعة فى الفرض الاول و هو العلم بعدم الاكبرية باخبار معصوم و نحوه محل تأمل كما لا يخفى لان المفهوم من تتبع موارد جريان القرعة هو ثبوت الامر و تعيينه واقعاً و كونه مشكلاً و مشتبهاً ظاهراً فح كون التقسيم ممالاً 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 و الملاك فى الاكبرية هل هو انعقاد النطفة ام التولد المتقدم و المختار هو الولادة اى الخروج من الرحم مقدماً ولو كان الانعقاد مؤخرأ كأن كان للرجل امرأتين فوقع عليها ثم انعقد النطفة و لكن

انعتقدنطفة احدهما قبل الاخر بزمان 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 ذلك البذر الواقع بعداً نبت مقدماً من الاخر الذى وقع قبلا وكذا مانحن فيه فإى ولد خرج من الرحم قبلا فهو اكبر من الخارج بعداً و ان كان انعقاده مؤخراً عن انعقاده الائتواأمين 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 الائتوامين 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 و صومه 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 و المعوض يوجب انتفاء الاخر فلم يعقل بقاء احدهما بدون الاخر فلا بد 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 ذلك خلاف الفتاوى و ثالثاً يلزم بناء على هذا عدم قضاء صلوة وصوم الميت على الولد الاكبر اذا لم يكن للميت حبة مع ان القضاء لازم عليه ولو لم يكن له الحبة من ابيه و رابعاً ليس العوضية والمعوضية هتا كما يظهر من الاثار والفروعات و منها ان الحبة الخارجية هل هي شرط في المحبو ام لا بل يكفي كونه حملاً ايضاً فالحق هو عدم اعتبار الحبة الخارجية بل الحمل ايضاً يكون له الحبة لكن مراعى نظير وراثته كما مر فلم يكن دليل على اعتبار هذا الامر ايضاً و منها العقل والرشد هل هذا معتبر ايضاً في المحبو ام لا فنقول انه ايضاً ليس بمعتبر لعدم الدليل على ذلك الا ان يقال ان الحبة بعنوان الخلافة و معلوم انها امر لا يناسب بالجنون والسفاهة فلا بد ان يكون المحبو عاقلاً رشيداً و فيه ما لا يخفى لان لازم ذلك هو عدم خلافة وارث واحد مجنون على ابيه و هو كما ترى و ايضاً ان الخلافة التي لاتناسبها هي الامامة ونحوها لا مانحن فيه او ان يقال ان جزءاً 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 في الموت دون غيره من الحوادث المنقصة على الانسان و كيف كان ليس الدليل على الاعتبار غير ما ذكر من الوجهين ان تمّ و هو كما ترى و منها الاعتقاد والرأى الصحيح بمعنى ان الرأى الصحيح معتبر فيه بان يكون المحبو مسلماً اثني عشرياً اى الشيعة ام لا بل يكفي مجرد الاسلام ولو كان مخالفاً لمشهور على ما نسب اليهم هو اعتباره لان الحبة من متفردات الامامية خاصة والعامّة لا يقولون بها فح في صورة كون ولد الاكبر مخالفاً يعمل عليه بمعتقده الذي هو عدم ثبوت الحبة لما قال المعصوم عليهم السلام (الزموهم بما التزم على انفسهم) فيكون ذلك الخبر دليلاً على اعتبار عدم كون المخالف ذا حبة بمعنى ان المحبو لا بد من ان لا تكون مخالفاً و الا فلا

يكون له الحبوة من جهة قوله (ع) الزموم الخ .

و معلوم ان ليس الدليل اللفظي على اعتبار كونه اثنا عشرية و عدم كونه مخالفاً الا انه اذا كان مخالفاً فيكون داخلاً تحت قوله (ع) المذكور فح لا يكون له الحبوة و فيه ان بعض العامة و هو الواقفي على ما حكى قال بثبوت الحبوة شرعاً فح القول بعدم الحبوة على مطلق المخالف بواسطة الخبر المذكور و هو الزموم الخ كما عليه المشهور لا معنى له لان الخبر لا يشمل 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 لا معنى له .

ثم اعتبر المشهور في الحبوة بانه لا بد من زيادة التركة على الحبوة بمعنى ان لا ينحصر مال الميت وتركته على اعيان الحبوة بل لا بد من ان يكون للميت مال غير اعيان الحبوة تم استدلوها على ذلك بالاصل يعني ان قدر المتيقن من الادلة الدالة على ثبوت الحبوة هو صورة زيادة التركة على الحبوة فيكون غير هذا الصورة مورد الشك فيجرب 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 الوراثة الذي هو مناف لقاعدة العدل فعلى هذا لا بد ان لا يكون الحبوة في المقام وفيه ان الاصل لا يثمر في قبيل الاخبار الدالة على الحبوة باطلاقها ومن ثم لم يذكر الشهيد الثاني قدس سره الاصل في مقام نقل ادلة المشهور في المسالك و اما خبر سماعة مضافاً الى ان ما يفهم من قول السائل لا من 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 و اما

الاجحاف فقد علمت سابقاً من عدم استحقاق باقى الوراثة على اعيان الحبة 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 لا بد من كون مجموع الزيادة بمقدار اعيان الحبة وبعضاً قال على كون الزيادة لكل واحد من الوراثة بمقدار الحبة وفيه ايضاً ان ذلك فرع القول على الزيادة مع انك عرفت عدمه فافهم .

ثم اعتبر شرط آخر فى الحبة و هو عدم الدين على الميت يعنى ان من شرايط ثبوت الحبة هو عدم الدين على الميت و الا فلا يكون الحبة بدليل ان الحبة 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 الحبة يسقط مع وجود الدين و فيه ان وجود الدين لا يكون سبباً لسقوط الحبة نظير الارث بالنسبة الى ساير التركة غاية الامر ان الدين يكون مقدماً على الحبة بمعنى ان الدين يرد اولاً توزعاً من جميع التركة حتى الحبة ثم يكون الباقي من اعيان الحبة للولد الاكبر كما فى اصل الارث وواضح ان مسألة التقديم غير مسألة السقوط فتأمل .

وقال بعض آخر على ثبوت الحبة مع وجود الدين مط ولو كان مستغرقاً على التركة بدليل ان الحبة للولد الاكبر ليس من باب الارث بل من باب عنوان الخلافة فح لم يكن الجهة على عدم الثبوت و فيه ان الحبة من باب الارث غاية الامر انه ارث مخصوص وله خصوصية من الشارع فح القول بثبوت الحبة هنا ينافى مقتضى قاعدة العدل فعلم مما ذكرنا هذا ان القول على الحبة مط وعلى عدمه مط مما لا يصح فالصحيح هو التفصيل بين استغراق الدين و عدمه بمعنى ان كان مستغرقاً فلا يثبت الحبة ح فعدم ثبوته لا معنى لسقوط بحيث لو بذل صاحب الدين دينه على الميت لما كانت الحبة ايضاً للولد الاكبر لان ذلك يدهى الفساد

فان المعلوم من القواعد هو ثبوت الحبوة بعد انتفاء الدين بالبذل نظير الارث بل بمعنى تقدم حق الديان على حق الوارث فى صورة التراحم كما فى موارد اخرى من الرهن والجنابة لان ملك الرقبة للراهن غاية الامر للمرتهن حق فى مساله بان يأخذ حقه عن ماله بحيث ليس للراهن امتناع ذلك نظير الزكوة والاخماس فان ملك الرقبة لملك الغلاة غاية الامر ان للفقراء والساداة حق فى ماله ان يأخذه بحيث ليس للمالك امتناعهم عن ذلك و كذا ما نحن فيه فان حق الديان مقدم على حق الوارث فحق 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 لابعنى الذى ذكره بل بمعنى الذى ذكرناه وهو تقدم حق الديان والثمرة تظهر فيما لو بذل صاحب الدين دينه او رد متبرع عليه دينه فيثبت فى صورة عدم استغراقه لابعنى الذى ذكره بعض من رد الدين عن باقى التركة غير اعيان الحبوة فان ذلك لايناسب 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 الوارث فيكون الوارث 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 ذلك الفروع .

منها توقف الزيادة عن الثلث على الاجازة و معلوم ان الاجازة فرع  
تعلق حق المجهيز و منها نفوذ اجازة الوارث ولو في زمان حيوة الموصى و غير  
ذلك مما يدل على تعلق حق الوارث على اموال المورث في زمن حيوته كما  
لا يخفى غاية الامر ان اثره الفعلى بعد موته فلا منافاة ح بين كون المورث مالكا  
لرقبة الاموال ولكن تعلق حق الوارث عليها ايضاً نظير الراهن والمرتهن وغيره  
من ساير الموارد فيكون مقتضى ادلة الوراثة هو تعلق حق الوارث على اموال  
مورثهم قبل موته ايضاً بواسطة العلائق التي هي سبب للارث غاية الامر بعنوان  
الاقتضاء .

و منها ادلة نفوذ الوصية التي 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 الذي هم الوارث 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 ذلك ادلة الوصية بملاحظة حال الوارث  
الذى هم ذوى الحقوق في حيوة الموصى ايضاً ولذا لو اعلم الموصى سلطنته على  
ازيد من الثلث فيكون نفوذ ذلك الزايد موقوفاً على اجازة الوارث فأياً ما كان  
يكون الموصى مسلطاً على امواله بمقدار الثلث الذى حدده الشارع ثم بعد ثبوت  
سلطنة الموصى على الثلث لا بد ان يجعل الموصى متعلق ثلثه مسالاً بحيث لا يكون  
ضرراً على حق الغير ومانعاً عنه والا فلا يصح بعبارة اخرى ان الموصى بعد  
مسلمية تسلطه على ثلث امواله لا بد ان لا يعين ثلثه فى مسال حتى يكون ذلك  
اضراراً على الغير كان عين ثلثه فى غير الاراضى والعقار فيما لو كانت التركة للموصى  
الف درهم و ارض زراعة لاغير و معلوم ان الزوجة لا ترث عن الارض لا عيناً  
ولا قيمة فح لو عين ثلثه على الدرهم الذى هو بميزان الثلث لا ازيد بالفرض

فيكون ذلك اضراً على حق الغير من بعض الوراثة و هو الزوجة فلا يصح له  
ح بل ذلك التعيين واعمال السلطنة الموجب الضرر على الغير لقاعدة لا ضرر و لا  
ضرار التي هي طائفة ثالثة من الادلة هنا .

فعلم من ذلك ان سلطنة الموصى بالنسبة الى الثلث محدودة ايضاً كنفس  
الثلث في جملة امواله و تركته بمعنى انها ايضاً محدودة بان لا تكون مضرة على  
حق الغير بمقتضى قاعدة الاضرار التي هي حاكمة على ادلة التكاليف فاذا كان  
لم تكن سلطنة الموصى صحيحة على نحو الاضرار لما ذكر فلم يصح ايضاً وصية  
على اعيان الحبة لا تصريحاً ولا اطلاقاً بحيث ان يؤخذ من الحبة بعنوان  
التوزيع والتقسيم لاجل لزوم الاضرار ح على الولد الاكبر كما لا يخفى من جهتين  
من جهة الاختصاص و هو الحبة و من جهة الاشتراك كما في ساير التركة لان له  
حق فيه ايضاً فح لو اخذ الوصية من الحبة و غيرها من باقى التركة فيلزم الضرر  
عليه من وجهين كما عرفت .

فقد ظهر مما ذكرنا انه لا يصح الوصية على اعيان الحبة لا تصريحاً  
ولا اطلاقاً لاجل قاعدة الضرر و ح يكون الفرق في الوصية على الحبة بين الاطلاق  
والتصريح بالجواز في الاول و عدمه في الثاني كما عن صاحب الجواهر مما لا  
معنى له لما عرفت ثم الكلام في ان لوازم الميت من الكفن و اجرة الدفن و السدر  
و الكافور هل تؤخذ من اعيان الحبة ام لا فيقال ان ذلك في صورتين احدهما  
انحصار تركة الميت على اعيان الحبة بحيث لم يبق من الميت تركة و مال غير  
اعيان الحبة و ثانيتهما عدم الانحصار بان بقى من الميت اموال غيرها ايضاً  
اما في الاولى فيؤخذ لوازمه من الحبة بدليل ان نفس الميت اولى من الولد الاكبر  
من جهة ان ملكه على الحبة من باب الوراثة التي تكون هي بعد اخراج لوازمه  
و من ثم يكون اخراجها من الاصل لا من الثلث و بدليل الاولوية فان الامر كما



هو المحقق في باب الدين هو تقدم الدين على الحبوة ومعلوم مسلم ان لوازم الميت مقدم على الدين فيكون تقدمها على الحبوة بطريق الاولى الا ان الاخذ في الثانية بعنوان التوزيع والتقسيم بواسطة وجود ساير التركة غير الحبوة 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 بجائز وصحيح بمقتضى قاعدة لا ضرر .

ثم الكلام في بيان الكلام الذى هو محل خلاف بين الاسكافى ره و بين المشهور و هو ان الاسكافى قده قال بان الجدة يرثان مع وجود الابوين الذى هما من اهل الطبقة الاولى لكن فى بعض الصور وهو ما اذا اجتمع الجد والجدة مع الابوين والبنات الواحدة لان السهام فيه تزيد على ذوى الفروض فان السدسين يكون للابوين والنصف للبنات فيبقى سدس وهو الزايد عن فرض ذوى الفروض فيكون ذلك الزايد للجد والجدة بعبارة اخرى ان الاسكافى ره خصص ارث الجد والجدة مع الابوين على صورة اجتماع الابوين مع البنات حتى بقى شىء زايد عن نصيبهم فيكون ذلك 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 والبنات وفيه اولا ان القول بذلك ينافى التخصيص اى تخصيصه بتلك الصورة لانه لا فرق بعد القول بارث الاجداد بين الصورة المذكورة وغيرها و ثانياً ينافى آية اولوالارحام الدالة على التفاوت والاولوية بين الوراث بحيث ذكر فيما مضى ان ولدا الولد لا يرث مع وجوده وهكذا و ثالثاً ينافى بالاخبار التشرىك التى تدل على ان الاجداد و الاخوة تشرىكان 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 نظرا لاسكافى ره الى الاخبار الدالة على ان لابوين مستحب ان يطعم شيئاً الذى هو زايد عن نصيبهم على الاجداد كما سيأتى الاخبار فح لا يكون قوله مخالفاً لما قاله المشهور بواسطة كون نظره الى الاستحباب الذى يقوله المشهور ايضاً .

والمحصل ان الاسكافى ره قال بميراث الجد والجددة مع وجود الابوين لكن فى مورد خاص وهو اجتماع الابوين مع البنت فح يكون السدسان لهما والنصف لهما فيبقى ح سدس فيرثه الجد بدليل الاشتراك فى التسمية يعنى ان الجد يقال له الاب ايضاً و معلوم ان الاب يرث بواسطة علة الابوة التى هى موجودة فى الجد ايضاً فيكونان مشتركاً فى الاسم فلا بد ان يرث الجد ايضاً مع وجود الابوين لكن فى مورد الذى مر آنفاً و فيه اولا ان الاشتراك فى الاسم لا يكون باعناً لانحداد الحكم والا فيلزم ان يكون كلاله الابوينى متحداً مع كلاله الامى فى الحكم لاجل اشتراكهما فى الاسم مع انه ليس كذلك بواسطة التقدم والتأخر بينهما بالبداهة ولو سلم فلا يحتاج ح الى التخصيص بل ينافى التخصيص بذلك لان الاشتراك فى الاسم اذا كان موجباً للانحداد فى الحكم فلما معنى لتخصيص الحكم بمورد خاص ح كما لا يخفى بل يجرى فى جميع الموارد و ثانياً ينافى ذلك بآية اولوالارحام التى يستفاد منها قاعدة القرب والبعد و ثالثاً بالاخبار التشرىك 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  
 لامن 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 الجدمستحقاً  
 و ذاق بحق بحيث لم يكن للابوين والبنات امتناع عن حقه كما فى الجبوة ام ليس  
 كذلك بل من باب الحكم التكليفي 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 نفي  
 كون شىء من اموال الميت للاجداد فى صورة وجود الابوين كما فى الاخبار ومعلوم  
 ان ذلك النفي فى الاخبار ينافى الاستحقاق اى استحقاق الاجداد لما ذكر فيما يعلم  
 انه ليس من باب الوضعى والا لم يقع النفي بل من قبيل الحكم التكليفي 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 ذلك المقدار عن الوارث والا يلزم التنافى بين ذلك وبين الاخبار التنافية  
 كون شىء الاجداد من التركة بل من باب الحكم التكليفي الاستحبابى لا الوجوبى  
 بلا كلام فى ذلك .

وانما الكلام فى ان المكلف بذلك التكليف الاستحبابى هل هو الابوان  
 فقط ام غيرهما من ساير الوراث 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 النبي ﷺ يعنى ان الرسول ﷺ شرع  
 وجعل الطعمة للاجداد والا لم يسمى فى كتاب الله تعالى للاجداد لا ارثاً ولا طعمة  
 كما نص بذلك بعض الاخبار بانها مجعولة من قبل الرسول ﷺ غاية الامر اجازة

الله وامضاه بعد تشريعه بواسطة عدم التسمية فى الكتاب على الاجداد لا ارثاً ولا طعمة" 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 تبينه وان العقل يحكم بان اتيان شىء من الطعام مثلاً 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 اولوالارحام تدل على ارثه غاية الامر اجمالاً قلنا ان الاية فى مقام بيان القرب والبعد فيما بين الوراث بعضها اقرب من بعض فى صورة الاولوية هو الاولوية التعينية يعنى ان الوراث بعضها اقرب من بعض فى صورة التزامه فيمنع الاقرب الابدع 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 اولوالارحام فى خصوص تراحم ذوى الفروض الستة الواقعة فى كتاب الله تعالى يعنى ارباب فرايض الست فى صورة التزامه بعضه اقرب من بعض و هو يمنع الابدع فأياً ما كان يكون المكلف بذلك هو الابوان لاغير كما فى صريح بعض الاخبار يعنى ان على الابوين مستحب ان يعطوا من الزيادة عن نصبيهما سدساً للاجداد بلاشكال.

و انما الاشكال فى ان المراد منه هل هو سدس النصيب او سدس اصل التركة من نصبيها يعنى اعطى سدس اصل التركة فيما لو كان الزايد عن نصيب الابوين بمقدار السدس لانه 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 للاجداد والظاهر بل الصريح هو الثانى كما نص على ذلك فى بعض الاخبار ولفظ السدس و ان كان فى اكثر الاخبار مجملاً بحيث لم يعلم ان المراد

منه هل هو سدس نصيبهما ام سدس اصل التركة ولكن ذلك 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 التركة 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 كذلك فلا بد ان 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 لا يخفى 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 ذلك 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 بذلك المقدار تسقط الطعمة لاجل انتفاء موضوعها و 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 اللفاظ المحددة لان

جميع الكسور من الالفاظ المحددة و معلوم ان السدس ايضاً من الكسور بحيث يحدد ثبوت الطعمة فيما لو كان الزايد بمقدار السدس لانقص والا ينافى التحديد بالسدس الذى هو واقع فى الاخبار و اما دليل القول الثالث فهو عبارة عن لزوم التفضيل يعنى لولم 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 الزيادة ولو كانت فوق السدس ينافى على مفهوم الطعمة فان المفهوم منها هو عطاء شىء 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 و معلوم 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 لا بد فى استحباب الطعمة من كون نصيب الاب زائداً عن السدس حتى يتحقق موضوع الطعمة بلا كلام فى ذلك 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 بذلك ناظر الى نفي 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 في 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 فلا بد ان يعطى الاب نصيبه طعمة للاجداد و يكون له الزايد بواسطة الاخبار الدالة على ان المطعم للاجداد هو مقدار السدس فيكون هذان القولان مشتركاً في القول بالسدس الذى وقع فى اخبار الطعمة لكن اختلفا فى 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 مثلاً فح لو اعطى السدس الذى هو النصيب للاجداد فيبقى للاب الزايد الاقل منه فيلزم التفضيل مط و التقديم 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 ذلك تفضيل الاجداد و تقديمه على الابوين فيكون التحديد بالسدس الواقع فى اخبار الطعمة ناظراً الى نفى الزيادة لا الى نفى النقيصة ايضاً حتى لا يكون المطعم اقل عن قدر السدس بل يكون لما ذكرنا من ان التحديد هنا بقريئة المورد و عنوان الحكم ناظراً الى نفى الزيادة فقط كما لا يخفى .

وهذا حاصل الاقوال مع دليلهم ولكن لا يخفى ما فى 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 ذلك 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 ويثبت عدم نقصان الماء عن ذلك 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 ذلك المقام فى بعض الاحوال هو نفى الزيادة فقط من جهة لزوم الفساد من الزيادة وثالثة ان يكون الغرض من التحديد هو نفى الطرفين كليهما كما فى بعض اوامر الاطباء بشرب الدواء بمقدار كذا وان ذلك 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 ونحوه خارجة او داخلية حتى تبين المراد والالم يمكن العلم بالغرض من التحديد باناه اى واحد منهم ومعلوم انه ليس هنا قرينة حتى تدل على الغرض باناه هذا مثلاً و ايضاً ان التحديد كيفية من كيفيات الاستعمال وجهة من جهاته فلما دخل له فى الموضوع له اللفظ حتى يفهم الغرض منه من اللفظ ومعناه ح لم يفهم الغرض من التحديد من لفظ السدس الواقع فى الاخبار كما يفهم ذلك اى الغرض من التحديد من السدس الذى هو نفى النقيصة من سياق كلمات هذا القائل لان نفس التحديد والغرض منه ليس داخلياً فى الموضوع له السدس حتى يستفاد ذلك 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 وقد 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 مشترك كان فى القول على السدس غاية الامر باختلافها 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 علقه النسب بينهما وبين الميت التى هى من اسباب الارث فيكونان من جهة حصول العلقه فيهما على السواء يعنى مشتركين من هذه الجهة ولكن يختلفان فى كيفية نسبهما و جهة لان علقه النسب يعنى كفيتهما و جهتهما يكون تارة هو التوليد و التولد كما فى الآباء و الاولاد فانهما فى اصل حصول علقه النسب بينهما مشترك كان الا ان كيفية نسبهما مختلفة من جهة ان النسب فى الاب من حيث التوليد و من الابن من حيث التولد و التخلق فح يفترق الاب و الابن من حيث كيفية النسب فاذا افترقا و اختلفا من هذه الحثية فيكونان من ناحيتين لا من ناحية واحدة فلذا لا يلاحظ القرب و البعد بينهما لانه معلوم ان ملاحظة القرب و البعد يكون فى اصحاب و اشخاص ناحية واحدة كما فى اولاد الاولاد بمراتب النزول فاذا لم يلاحظ القرب و البعد بين الآباء و الاولاد لما ذكرنا فيرث الولد الولد مع الاب بالضرورة و اخرى هو الاجتماع فى الرحم و الصلب معاً كما فى كلاله الابوين او فى احدهما كما فى كلاله الاب فقط او الام فقط .

وبالعجلة 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 عليه فاذا كان كذلك فلم يلاحظ بينهما القرب والبعد ضرورة ان ملاحظة ذلك يكون بالنسبة الى ناحية واحدة فعلى هذا يرث ولد الاخ مع الجد بلا واسطة 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 علة النسب فيهما مختلفان فى الجهة والكيفية كما مر ولذا لا يصح 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 وسر 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 فلا بد 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 اياه فى موضع قرابته من الميت ولذلك لم يكن الى تسمية سهمه حاجة مع الاخوة لانه بمنزلتهم فى القرابة وهو واحد منهم ينزل منزلة الذكر منهم ما بلغوا كما سمي الله سهم الابوين فسمى سهم الام فقال للام الثلث وكنى من تسميه سهم الاب وان كان له فى الميراث سهم مفروض فكذلك سمي الله عز وجل ميراث الاخ وكنى 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 ولذلك استويا فى الميراث و اما استواء ابن الاخ والجد فى الميراث سواء اذا

لم يكن غيرهما صاراً شريكين في استواء الميراث لان العلة في استواء ابن الاخ والجد في الميراث غير استواء الاخ والجد في الميراث سواء من جهة استواء قرابتهما سواء واستواء الابن الاخ والجد من جهة ان كل واحد منهما يرث ميراث من سمي الله له سهماً فالجد يرث ميراث الاب لان الله تعالى سمي للاب سهماً مسمى وورث ابن الاخ ميراث الاخ لان الله سمي 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 سمي الله له سهماً فان لم يستويا من وجه القرابة فقد استويا من جهة القرابة من سمي الله له سهماً انتهى كلامه.

وحاصل كلامه و مراده على الظاهر عبارة من ان الجد نظير الاخ في القرابة من جهة انتسابهما الى الميت يكون بواسطة الميت يعنى كما ان الاخ ليست علقه النسب بالنسبة الى الميت الا بواسطة ابيه فكذا الجد ليس بينه وبين الميت نسب في نفسه الا بواسطة ابيه فيكون الجد قريباً بقرب الميت نظير الاخ الذى هو ايضاً قريب بقربه فيكون الجد والاخ متساويين في موضع قرابتهما من الميت ومن ثم لم يكن لتسمية سهم الجد حاجة لان الجد بمنزلة الاخوة الذى سمي الله له سهماً صريحاً في كتابه وكنى عن ميراثه عن ميراث الجد والاخ متساويين في قرابتهما الى الميت بواسطة ابيه فيكونان متساويين في الميراث بدون ملاحظة القرب والبعد بينهما لاستوائهما في المرتبة وكون احدهما في عرض الاخر نظير الاباء و الاولاد الذى هما من اهل الطبقة الاولى فيكون احدهما في عرض الآخر فكما لا يلاحظ بينهما القرب والبعد فكذا ما نحن فيه فعليهذا القول يشكل الامر في ابن الاخ مع الجد بلا واسطة لان ابن الاخ والجد بلا واسطة متفاوتان ومتغايران في 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 في حل الاشكال المذكور كما يفهم من ذيل كلامه بان ابن الاخ مع الجد و ان كانا متساويتين من حيث الرتبة كما ذكر ولكن يكون متساويين من حيث اخذ سهم من سمي الله بواسطة ان الجد يرث ميراث من سمي الله له سهماً وهو الاب يعنى اب الميت وكذا ابن الاخ يرث ميراث من سمي الله له سهماً وهو الاخ فح يكون الجد و ابن الاخ من حيث اخذهما سهم من سمي الله تعالى سهماً متساويين فح يكون الجد و ابن الاخ في عرض واحد و درجة واحدة بحيث لا يلاحظ القرب والبعد بينهما نظير اهل طبقة الاولى من الآباء والاولاد فورث الاخ مع الجد من جهة الاقربىة او من 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 اقرباً من جهة القرابة الى من سمي الله تعالى له سهماً فانهما و ان لم يستويا من جهة القرابة الى الميت ولكن استويا من جهة القرابة الى من سمي 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 في عرض واحد كالآباء والاولاد لا كونهما من ناحيتين كما هو الحق والمختار .

ولكن لا يخفى فساد ما في كلامه اما اولاً فيمنع كون الشخص وارثاً وقد لا يكون بينه وبين الميت علقه النسب كما قال ذلك 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 ينافي بالاخبار الدالة على عدم التسمية اى الجد في كتاب الله مط ولو كناية لان ارث الجد ليس مما سمي الله له سهماً بل مما جعله الرسول ﷺ انه جعل الجد

ذاسهم فامضاه الله تبارك وتعالى شأنه فح القول بان الجد ايضاً ممن سمي الله ينافى بذلك الاخبار و ثالثاً بان اتحاد الجد و ابن الاخ في قرابتهما ممن سمي الله له سهماً واخذهما سهم من سمي الله له سهماً لو كان باعثاً لعدم ملاحظة القرب والبعث بين المتحدين ولكون كليهما وارثاً فلا بد ان يطرد ذلك الحكم في اولاد الاولاد ايضاً بمراتب النزول مع انه ليس كذلك للزوم ملاحظة القرب والبعث بينهما فكيف كان لامعنى لهذا القول كما لا يخفى على المتأمل الصادق .

واما المقام الثاني في بيان كيفية ارث اصحاب الطبقة الثانية اعلم ان الجد والجددة في ارثهم بمنزلة الاخوة والاخوات مط اي سواء كان الاخ والاخت الابوينى او الابى او الامى يعنى كما ان الاخت الابوينى او الابى وحده اذا كانت واحدة فلها النصف و اذا كانت اكثر من ذلك فلها الثلثان في صورة عدم اجتماع الاخ معهما والا فللذكر مثل حظ الانثيين وكذا الجد الابوينى او الابى وحده فكما اذا كانت كلاله الامى واحدة فلها السدس و اذا كانت اكثر من واحد فلها الثلث بالسوية ولو كانت مع الذكر الامى فكذا الجد والجددة الامى اه .

وبالجملة ان الاجداد والجددة من قبل الاب يكون مثل كلاله الابى في كيفية الارث والاجداد والجددة الامى تكون بمنزلة كلاله الامى ويجرى حكمها عليها ايضاً من دون تفاوت في البين كما يدل عليه الاخبار الكثيرة .

وبالجملة ان الاجداد والجددة بمنزلة الاخوة يعنى ان الكلاله في الوحدة اي الامى هو السدس وفي التعدد هو الثلث بالسوية وكلاله الابى ان كانت اختاً واحداً هو النصف و ان كانت اكثر من ذلك هو الثلثان وكذا الاجداد والجددة من دون الفرق بين اجتماع الاجداد مع الاخوة و بين انفرادها فيجرى حكم الاخوة في الارث على الاجداد والجددة 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 علقه الجدودة سواء كان مجتمعة على علقه الاخوة ام لا فح لا يكون للاجتماع مدخل فى تأثير علقه الجدودة غاية الامر ان الاجتماع تارة يكون منشأً ومظهراً لتقدم بعض الوراثة على بعض كما فى تقدم اهل الطبقة الاولى على الثانية فى صورة اجتماعهما فكذا الثانية على الثالثة و اخرى منشأً للتزاحم كما فى اولاد الميت فان الولد اذا كان واحداً فيرث جميع المال وان كان متعدداً فلا يرث جميع المال للتزاحم فكان الاجتماع ح منشأً للعلم بظهور التزاحم والتدافع وثالثة يكون منشأً للنقصان كما فى اجتماع الام مع الولد فظهر ان الاجتماع ليس له مدخل فى التأثير حتى يؤثر اثره آخر بحيث يكون موجباً للفرق فى الحكم الاجداد والجدة بين اجتماعهما مع الاخوة و بين انفرادهما عن الاخوة كما فرق المشهور .

و قالوا بان الاجداد والجدة 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 يجتره ومن الخبر الموثق الدال على كون الثلث للجدة الامى والثلاثان للابى و من فقه الرضوى الدال على ذلك

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 لا يكون بمنزلتهم فى صورة الانفراد بل يكون الابى بمنزلة الاب والامى بمنزلة الام ثم استدلوا بحديث كل ذى رحم اه والرواية الموثق والفقهاء الرضوى ولكن لا يخفى ما فى ادلتهم كما سيأتى ولكن قال جماعة من الصادق والعمانى والكيدرى ونحوهم

بان الاجداد والجداء بمنزلة الاخوة والاخوة مط اي سواء كان الاجداد مجتمعاً مع الاخوة في المورد ام لا لاجل ان الاجتماع ليس له تأثير حتى يكون سبباً لتنزيل الاجداد منزلة الاخوة من حينه لامن حين الانفراد لان الاجتماع فرع التنزيل بمعنى انه لا بد ان يثبت التنزيل اولا ثم يتحقق اجتماعهما والا فلا يجتمعان حتى يرد القبل والقال بل هو من قبيل الكيفيات غاية الامر يكون منشأ للعلم بالتراحم و نحوه كما تقدم فح يكون التنزيل مط ولو كان في زمن انفراد الاجداد عن الاخوة كما يدل عليه خبر زرارة من ان الجد لا ينقص من السدس شيئاً ومعلوم ان ذلك لا يكون الا في صورة كون الجد امياً فقط وواحداً والا فلا يكون ح هو السدس كما لا يخفى .

و يؤيد ذلك ما ذكرنا من ان الاجتماع ليس له مدخل في التأثير حتى يكون التنزيل في مورده لا غير ولكن المشهور قالوا بان تنزيل الاجداد منزلة الاخوة في صورة الاجتماع فقط كما هو مورد الاخبار التي تدل على ان الاجداد كأحد من الاخوة فيما لو بقي للميت اجداد واخوة وهكذا واما في صورة انفراد الاجداد عن الاخوة كأن بقي للميت اجداد فقط من دون وجود وارث آخر من الاخوة والاخوة فلا يقولون بالتنزيل بل قالوا ان الاجداد ح بمنزلة من يتقرب الى الميت يعنى ان الاجداد الابي يرث نصيب الاب والامى يرث نصيب الام بدليل حديث كل ذى رحم بمنزلة الرحم الذى يجربه وخبر موثق الذى يدل على ان للامى هو الثلث وللابى هو الثلثان والفقهاء الرضوى ولكن لا يخفى 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 فلا بد ان يحمل ذلك على اشتباه الراوى ونحوه بواسطة كونه خلاف القاعدة لانها عبارة من ثبوت التنزيل على الاطلاق ومن عدم المدخلية للاجتماع فى ذلك حتى ينحصر التنزيل فى مورده واما فقه الرضوى فاصل

كتابه معيوب ومغشوش من حيث النسبة فضلا عن رواياته فكيف كان ذكرنا القولين مع ادلتهمسا فالمستنبط يتبع على استنباطه فكل على مذهبه وفتواه كما لا يخفى .

ولكن المختار لاستادنا العلامة في عصره هو القول الثانى المخالف للمشهوره 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 كلاله 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 بثلاث المال بين الاجداد الابى وبين الاجداد الامى يكون الثلثان للابى والثلث للامى كما عليه المشهور على ثلاث آخر وهو ثلاث الثلثين للابى بكونه ثلثه بطرف الاب و ثلثه للام وقال شيخ معين الدين على ثلاث الثلث للامى وقال شيخ زين الدين البزهرى على ثلاث آخر زيادة عن ذلك ولكن لا يخفى عدم الدليل على ذلك الاقوال الصادرة عن الشيوخ لان كلام الشيخ يبنى على ان يرث الاجداد عن ابنهم الذى هو ابوالميت بان يفرض ابوالميت حياً ثم يموت فيرث عنه الاجداد ومع ان ذلك امر غير معقول بل ارث الاجداد عن الميت الذى يطلق عليه الحافد .

ومن ثم قال صاحب الجواهر و ذلك الاقوال اعتباراً لا يعتد بها فينبغى الاحتياط بالاصلاح والصلح فاللازم هو العمل على ما اخترناه بواسطة اعتضاد ادلته كما مر ثم الاخوة والاجداد كلاهما فى مرتبة واحدة ولكن لا يلاحظ بينهما القرب والبعد من جهة كون كل واحد منهما من ناحية غير ناحية الاخر



واختلافهما في حيثية النسبة وكييفيتها فان علقه نسب الاخوة من حيث الكيف هو الاجتماع في البيت بخلافه الاجداد فان كيف نسبه هو والتوليد و معلوم ان التوليد غير الاجتماع في البيت فح لا يلاحظ بينهما القرب والبعد الذي ينشأ عن قوة العلقه وضعفها لان قوة العلقه يورث القرب وضعفها البعد ثم القوة والضعف قد يستند الى التقدم والتأخر كما في الطبقة الاولى بالنسبة الى الثانية و هي بالنسبة الى الثالثة و قد يستند الى تكرار النسبة كما في 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 في الامى وحده لان المعلوم هو قوة علقه الاب في نفسها عن قوة علقه الامومة كما مر سابقاً فح لا بد ان يقدم الابى وحده على الامى وحدها فضلاً عن تقدم الابوينى عليه مع انه ليس كذلك لان الامى يرث مع الابى وحده ومع الابوينى كما لا يخفى من دون التقدم بينه و بينها فيقال في حل الاشكال ان ذلك 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 ولذا يرث ابن الاخ الابوينى مع اخ الامى بناء على قوله لما مر من انهما صنفان مختلفان .

واما المشهور فانهم قالوا بان الاخ الابى والامى صنفان متحدان فح لا بد ان يترتب عليهما آثار الاتحاد من ملاحظة القوة والضعف و ملاحظة درجات احدهما مع الآخر فان يلتزموا المشهور عليه مع انهم لم يلتزموا بذلك و لم يترتبوا عليهما آثار الاتحاد بواسطة ان الاختلاف على انحاء بانه تارة يكون من جهة الذات الانسان والبقر و نحوهما فان 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 العلقه فيهما مختلفان فان العلقه فيهما هو التوليد لكن عنوان علقه الام هو الامومه والاب هو الابوة فح يكون اخ الابي مع الامي متحداً ذاتاً وصنفاً وعليهذا لا بد ان يترتب عليهما اثر الاتحاد وهو ملاحظه القوة والضعف وحفظ درجات احدهما مع الآخر مع انه لم يترتب فيهما بل فكذلك بين هذين الاثرين بان ترتب احد الاثرين و هو عدم ملاحظه القوة والضعف الذي هو آثار الاختلاف عليهما ولم يترتب الآخر الذي هو ملاحظه القوة والضعف فترتب اثر الاختلاف والتفكيك بين الاثرين ينافي الاتحاد اى الاتحاد الابي مع الامي كما عليه المشهور .

وبالجملة ان الاشكال حاصله هو ان الابويني يقدم على كلاله الابي وحده من جهة قوة علقته فح لا بد ان يقدم الابي وحده على كلاله الامي وحدها بواسطة تلك الجهة المتقدمة لان علقه الاب اقوى من علقه الام مع انه ليس التقديم بل يجتمع الامي مع الابي ايضاً فنقول ان الابي والامي اما صنفان مختلفان كما قاله الفضل ابن شاذان والتزم على ترتب آثار الاختلاف عليها و هو عبارة عن عدم ملاحظه القوة والضعف بينها وعدم ملاحظه درجات احدهما مع الآخر ومن ثم قال بارث ابن الاخ الامي مع وجود الاخ الابي و اما صنفان متحدان كما قال على ذلك المشهور و معلوم انه لا بد بناء على الاتحاد من ان يترتب عليهما آثار الاتحاد من ملاحظه 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 الامي مع وجود

الاخ الابى ولكن لم يلاحظوا القوة والضعف والا فلا بد من تقدم الابى على الامى فالتفكيك وترتب احدا الاثرين دون الآخر ينافى الاتحاد كما لا يخفى .

فنقول بعدكون قول المشهور حقاً ومختاراً لنا ان الاشكال من حيث تنافى التفكيك ونحوه بالانحداد لا يرد على المشهور لان الاختلاف فيما بين الشيتين تارة يكون باختلاف ذاتهما كما فى الانسان والفرس مثلاً فان مثل ذلك الاختلاف يكون متنوعاً 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 عليه 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 التزبل يكون فى جميع الخصوصيات الا انهما مختلفان من حيث النسبة والصنف من جهة ان النسبة الاخ هي الاجتماع فى البيت و نسبة الجد هي التوليد والتولد .

و اذا عرفت ذلك فتعلم ان الابى والامى متحدان كما عليه المشهور ذاتاً و عنواناً الا انهما مختلفان من حيث النسبة بواسطة ان نسبة الامى هي 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 هي الامومة فح ان الاتحاد بين الاب والام وان اقتضى ترتيب اثره بان يكون الاب لاجل قوة علقته حاجباً عن الام ومقديماً عليها الا انهما مختلفان من حيث النسبة فلذا لا يكون 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 جنبه 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 ترتيب اثر الاتحاد بل يفككون بين الآثار الاتحاد و معلوم ان ذلك ينافى الاتحاد لانه علم مما ذكرنا آنفاً سرّ وجهة ما قوله المشهور من القول بالاتحاد والتفكيك بين الآثار ونحوه وهو ان التفكيك لاجل ملاحظة جنبه الاتحاد والاختلاف كليهما معاً فيهما فح يعلم اندفاع الاشكال بل عدمه رأساً فى مرحلة التأمل والتحقيق وانما الاشكال يقوى فى كلاله الابوينى فان مقتضى قاعدة القوة والضعف هو تقدم الابوينى على الامى ايضاً من جهة ثبوت نسبة الامومة فيه ايضاً مع شىء زائد وهو نسبة الابوة بخلافه الامى فانه يشمل على نسبة الامومة لاغير مع انه لم يقدم عليه كما لا يخفى .

وبالجملة ان الابوينى يقدم على الابى للنص والقاعدة ولجل تكرار النسبة فيه دون الابى وحده فاذا قدم على الابى فلا بد ان يكون تقديمه على الامى بطريق اولى بواسطة ان علقه الابى اقوى من علقه الامى فح اذا تقدم الابوينى على الابى الذى علقته اقوى من علقه الامى فتقدمه على الامى يكون بطريق اولى مع انه لم يقدم عليه فيرد الاشكال وحاصل الاشكال ان الابوينى لا بد 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 ولذا لم 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 وثالثة 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 المتحدنين من جميع الجهات لا فى المختلفين ولو كان اختلافهما فى النسبة كالأب 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 كالأبى والامى و اما الابوينى فيقدم على الابى لاجل ورود النص على التقديم ولكن جهة معلومة و هو تكرار النسبة فى الابوينى دون الابى فح يقدم هو على الابى بلا اشكال فى ذلك و انما الاشكال فى عدم تقدم الابوينى على الامى مع ان الامى مشتمل على علة الامومة لا غير ولكن الابوينى مشتمل على علة الامومة مع شىء زائد وهو علة الابوة فح يكون النسبة فى الابوينى متكررة دون الامى فعلى هذا لا بد ان تقدم الابوينى على الامى بواسطة تكرار النسبة الذى هو كان سبباً لتقدمه على الابى فذلك حاصل الاشكال ولكن نقول اما الابوينى والابى .

فالكلام فى ذلك هو ان الابوينى يقدم على الابى مع قطع النظر عن النص ايضاً لانه لو لم يقدم لا يخلوا من انهما اما يرثان معاً بالسوية او بالتفاوت نظير للذكر مثل حظ الانثيين اولا يرث احدهما بل يرث الابوينى دون الابى او بالعكس ومعلوم ان ذلك من جهة الترديد بالدوران لا يخلوا من تلك الشقوق الاربعة لا غير فح يقال اما الاول اى ارثهما معاً وبالسوية فليس بصحيح لان الابوينى زيادة عن الابى مشتمل على علة الامومة ونسبتهما فح ان علة الامومة اما ان يكون لها اثر فيه اولا وان لم يكن لها اثر فيلزم ان لا يكون لها ايضاً اثر فى طرف كلاله الامى ايضاً مع ان ذلك بديهى الفساد فلا بد ان يكون لها اثر وقيل ان لها اثر فى حد نفسها ولكن ليس اثر فى ذلك 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 الشيطان 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 العلقه ولكن مختلفين من حيث قوة العلقه وضعفها و من ثم يلاحظ القوة والضعف الذي هو يورث التقديم لا التفاوت و اما الرابع اى تقديم الابي على الابوينى فليس بصحيح ايضاً بواسطة لزوم ترجيح المرجوح على الراجح وتفضيل المفضول على الفاضل و ذلك غير معقول فتعين الثالث فح ثبت المطلوب اى تقدم الابوينى على الابي لما ذكر مضافاً الى النصوص الدالة عليه كما لا يخفى فلا اشكال فى ذلك .

و انما الاشكال فى عدم تقدم الابوينى على الامى مع ان الاولى تقدمه عليه لان تقدم الابوينى على الامى مع ان علقه الابي اقوى من علقه الامومه يورث تقدم الابوينى على الامى بطريق الاولى لما ذكرنا فى جهة تقدم الابوينى على الابي مع انه لم يقدم على الامى فح نقول فى حل الاشكال ان الابوينى مشتمل على علقتين احدهما الابوة والاخرى الامومه فح ان هاتين الجهتين اى العلقتين اما ان تؤثران هما معاً اى بان يكون اثرهما برزخاً بان يكون نصيب الابوينى 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 الامومه مضمحلة فى جنب الابوة و اما يؤثر علقه الابوة دون الامومه و اما بالعكس فلا يخلوا ذلك من حيث الترديد بالدوران من تلك الشقوق المذكورة فنقول اما الاول اى تأثرهما معاً بمعنى البرزخ و ان كان معقولاً ولكن لم يرد شرعاً فعدم صحة يكون بديهاً و اما الثانى اى 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 ذا فرض و غيره وهذا مما لا يخفى  
 فساده واما الرابع ليس بصحيح لاجل ترجيح الضعيف وتقديمه على القوى فتعين  
 الثالث يعنى ان المؤثر هو علة الابوة بواسطة كونها قوية لا الامومة لانها يكون  
 فى جنبها مضمحلة و معدومة لضعفها فح يكون الابوينى بمنزلة الابى الذى يجتمع  
 هو مع الامى لما مر من ان الابى و الامى و ان كانا متحدين صنفاً فلا بد 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  
 سره وجهته هو ما ذكرنا آنفاً فح يكون قول المشهور حقاً وصحيحاً فعلى قولهم  
 لا يرث اولاد كلاله الابوينى او الابى مع الاخ الامى وبالعكس و اما قول فضل بن  
 شاذان بان الابى و الامى صنفان مختلفان و من ثم لا يلاحظ فيهما القوة والضعف  
 وحفظ الدرجة ففساده ظهر مما ذكرنا فتأمل .

ثم نسب المشهور اليه بانه يقول بارث ابن كلاله الابوينى مع اخ الامى  
 ثم علموا ان ذلك لاجل اجتماع السببين فيه فيكون مشاركاً مع الاخ الامى ثم  
 اوردوا هذا التعليل بان هذا التعليل ليس بصحيح 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 ذلك فى مورد المثال الماضى مع انه صرح 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 ما ذكره 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 الفروع فلا بد ان لا يحجب اخ الابى اولاد الاخ الامى مع انه ليس كذلك لما حكى عنه التصريح باقربية الاخ الابى بطن و قرابتهما من جهة واحدة بخلاف ذلك 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 او هما معاً فيكون قوله مخالفاً للغة والعرف بل ان النص الصحيح يدل على ان الاخوة صنف واحد و ان الاقرب منهم يمنع الابدع 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 لا يخفى للمتأمل عدم ورود اعتراضات صج عليه اما الاول فبعدم صحة ما حكى عنه التصريح بذلك لانا كما نظرنا الى فروع الكافى ولم نجد كلام فضل ره بما يقرره صج بل الموجود لنا هو خلاف ما قرره كما لا يخفى على من راجع الى الكافى فبح 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 اليه ولم نجد له ولو سلم لعل الاشارة الى



صنف دفع الاعتراض لان اللغة والعرف يشهدان على الاتحاد صنفاً كما لا يخفى  
فليس وظيفة النص هو بيان الموضوعات بل بيان الاحكام و ثانياً ان الاقرب منهم  
يمنع الابدع فرع الاتحاد فلا بد ان يثبت اولا اتحادهم الصنفى ثم يتفرع عليه  
ذلك 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 تمناع الاقرب منهم الابدع و نحو ذلك كله فرع القول باتحاد  
الاخوة صنفاً مع ان المعترض عليه قال باختلاف الاخوة صنفاً فاذا عرفت ذلك  
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 كلاله الامى فى صورة اجتماعه مع كلاله الابوينى فيما لو  
كانت التركة زائدة عن السهام يعنى ان كلاله الابوينى اجتمع مع الامى والحال  
ان التركة زائدة عن سهامها فهل الزايد ح يرد على الابوينى او على كليهما فيه  
خلاف قال الحسن وابن عقيل كلاهما على الثانى بالنسبة اى بنسبة سهامهم  
بمقتضى قاعدة العدل والانصاف والمشهور قالوا بالرد على الابوينى لا غير بمقتضى  
النص الوارد فى ذلك ولذا لا يعمل بقاعدة العدل لان القاعدة جريانها والعمل بها  
فيما لم يرد النص على خلافها فح ليس الكلام فى الرد عليه دون الامى لاجل النص  
كما لا يخفى .

وانما الكلام فى الرد فى صورة اجتماع كلاله 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 فلا بد  
من الرد عليهما لما عرفت و رواية فضال وان تدل على الرد الى الابى دون الامى

ولكنها ضعيفة بالفطحية فان الفضال فطحى فيكون العمل بما يقتضيه القاعده وقال جماعة اخرى بالرد على الابى دون الامى لرواية فضال الدالة على ذلك نصاً فهى نص فى ذلك فح كيف يعمل على المقتضى القاعدة التى لم تنهض قبال النص والقول بضعفها بالفطحية كما عن الجماعة ليس بصحيح بواسطة ان ذلك موقوف على الرجوع الى الاصول بان المعتبر فى الراوى هل هو كونه اثناعشرية مع الزيادة بالعدالة ام لا بل يكفى الوثاقة مط ولو كان غير اثنى عشرية فالمحقق فيه هو كفاية الوثاقة فى قوله ولو كان زبدياً ونحوه نعم بناء على القول لعدم كفاية الوثاقة لا يعمل على نص الفضال بل يعمل على مقتضى القاعدة فاذا كفى امر الوثاقة فى الراوى من دون اعتبار كونه اثنى عشرية فضلاً عن العدالة كما لا يخفى على من راجع الى الاصول فيعمل على رواية الفضال الدالة على الرد الى ابن الاخ الابى دون الامى فكونها فى خصوص ابن الاخ بواسطة ان الفروع تابع للاصول فح لا بأس فى ورودها فى خصوص ابناء الاخ مع ان الكلام فى نفس الكلالة يعنى الاخوة والاخوة .

وبالجملة ان الدليل على القول الثانى مضافاً الى رواية الفضال هو الروايات المتعددة التى سبأتى ذكرها عن قريب انشاء الله تعالى وهى روايات عديدة تدل على كون المرود لطرف الابى دون الامى وعلى كون النقص على الابى دون الامى و من جملة هذه الروايات هى رواية محمد بن يعقوب عن بكير بن اعين التى استدل و علل فيها المعصوم عليه السلام بتعليق 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 ذلك فهم شركاء فى الثلث والاخرى هو قوله تعالى فى آخر سورة النساء الى **وله اخت فلهم نصف ما ترك** و ان كانوا اخوة رجالاً ونساءً فللذكر مثل حظ الانثيين فهم الذين يزدادون و ينقصون .

و بالجمله ان التعليل الاول اى لان السهام لا تعول ليس بصحيح لان مورده ليس محل العول لان العول يجىء فيما ان يكون الوارث ذا فرض وهنا ليس كذلك فلعله اشتباه من الراوى فان مورد ذيل الرواية فتقديمه اشتباه كما لا يخفى . ولكن الكلام بعد ذلك فى بيان كيفية الاستدلال له بالتفصيل بالآيتين بانهما كيف تدلان على ورود النقص على كلاله الابى او الابوينى دون الامى و على رد الزيادة الى الاولين دون الثانى اى كلاله الامى فنقول بقوله تعالى فى بيان كيفية الاستدلال بالاية وجوهاً عديدة .

منها ان التحديد بحدين احدهما فى طرف النقصان والآخر فى الزيادة كما فى كلاله 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 كلاله الامى التى جعل الشارع لها حدين احدهما السدس فى طرف النقيصة والآخر الثلث فى طرف الزيادة من دون صدور تصرف آخر عنه بالتفصيل فى ذلك الموارد فيكون التحديد ح ظاهراً فى معناه الحقيقى يعنى ان الامى لا يكون لها النقص عن السدس ولا الزيادة عن الثلث وكما فى كلاله 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 لا بد منه كالمشق 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 المجهول فيه واخرى لا يكون كذلك بل يتصرف فيه ويلغوه بحيث يكون بمنزلة العدم كما فى كلاله 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 كما لا يخفى بخلافه الابى فانه الغاء فيه كما قال ان كلاله الابى  
مع الاجتماع بالمذكر يكون لها السهم من باب للذكر مثل حظ الانثيين وهكذا  
فيعلم من ذلك ان التحديد فى الامى اهم و ممسا لابد منه بحيث لا يزداد ولا ينقص  
عنه بخلافه الابى و الابوينى فان التحديد فيه ليس مما لابد منه بواسطة الالغاء بحيث  
يزداد و ينقص كما فرع فى الرواية لذكره قوله فهم الذين يزدادون و ينقصون  
فى ذيل الاية المذكورة فيها :

ومنها ان الترتب الطبيعى بين الموضوع و احكامه و آثاره يقتضى التكلم  
فى احكام الموضوع بعد تحققه و بعد الفراغ عنه فح ان الوفاق الترتيبى فى قوله تعالى  
فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء فى الثلث هو جعل لفظ الثلث هنا بان قيل فلهم  
الثلث ركناً و عمدة فى الكلام لما ذكرنا ان بيان الاحكام بعد تحقق الموضوع  
و معلوم ان كون الثلث لهم عبارة عن الموضوع مع انه جعل هنا لفظ شركاء عمدة  
و مقصوداً بحيث جعل الثلث متعلقاً به بنى و فضلة و الحال انهم شركاء من جملة  
الاحكام الموضوع الذى تحققه و ثبوته لابد ان يكون اولاً و هنا ليس كذلك  
فلا محالة من ان يكون لذلك التعبير نكته و جهة و هى عبارة من ان الموضوع  
كأنه مفروغ عنه بحيث لا ريب 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 و جعله من جهة كون الدراهم  
محمولاً للكلام و معلوم ان المحمول فى الكلام ركن و عمدة و واقع فى مورد  
اصل الجعل و الاثبات بخلافه الثانى فان مفهومه هو بيان الاحكام يعنى الشركة من حيث  
ان اصل الجعل و الاثبات مفروغ عنه بحيث لا يكاد ان يتبدل و يتغير كما لا يخفى بخلاف  
ذلك الابى و الابوينى فان التعبير فيهما بلها النصف او الثلثان يفيد اصل الاثبات  
و جعل الحق بحيث عدم كونه مفروغاً عنه مما لا ريب فيه و عدم كونه اهم و ممسا لابد

منه بحيث ان لا يتغير و يتبدل كالامى ثم لاتنافية فى التعبير بلفظ شركاء الذى هو اعم من التساوى والتفاوت مع ان التفاوت فى التقسيم فيما بين كلاله الامى لا يكاد ان يتحقق كما لا يخفى فالاولى هو التعبير بلفظ التساوى وما يشق منه حتى يكون نصّاً فى ذلك لاننا نقول 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 كما ذكرت فى مجلس الدرس فلم يقبله الاستاد ولكن 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 لا يفيد ذى الحقيقة لهم لكونه اعم منه ومن غيره بخلافه لفظ شركاء فانه يفيد ذى حقيقة كلا واحد من المتشاركين ولذا عبر بذلك فتأمل .

و منها ان اعتبار لفظ شركاء فى الكلام مع ان الشركة يستفاد من التعدد بالبداهة لا بد من ان يكون لاجل نكتة وجهة والا فيكون اعتباره و ذكره كذكر البداهة الذى ليس له ثمرة وفائدة بواسطة عدم المعنى لتوضيح الواضحات كما لا يخفى و صدور مثل ذلك عن الحكيم قبيح غاية القبح فح لامحالة لان يكون لذكره نكتة وهى عبارة من الانحصار والاختصاص يعنى انه لو لم يكن ذكر شركاء لما يعلم انحصار كلاله الامى بالثلث بحيث لا يكون لها الزايد عنه بل الزايد عن السهام يكون بغيرها فاذا ذكر فى الكلام كما فى الآية يفيد الانحصار واختصاصهم بالثلث لا غير فذكره ح لا يكون 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

للاجل الانحصار ونفى الغير كما عرفت بل لاجل افادة التساوى لسهام كلالات الامى بقرينة التقابل بين الآيتين الدالتين على اثبات السهام لكلالات الامى والابى من جهة ان قوله تعالى وان كان رجلاً ونسأاً فلذكر مثل حظ الانثيين يفيد التفاوت فيما بين كلالات المنتسبة الى الاب بقرينة المقابلة بذلك يفيد قوله تعالى فى خصوص كلاله الامى وان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء فى الثلث التساوى بينهم كما لا يخفى فتأمل .

وبالجملة ان الاخبار تدل على عدم رد الزيادة الى كلاله الامى بل الى كلاله الابى كما استدلل الامام عليه السلام على ذلك فى بعضها بالآيات المتقدمة وعرفت جهة استدلاله عليه السلام فتعلم بعد ذلك كله عدم الرد على الامى بل الى غيره هذا كله فى خصوص نفس الكلاله .

واما اولاد الكلاله التى هى عبارة عن الاخوة والاخوات فاعلم ان اولاد الاخوة والاخوات غير اولاد الاولاد فان اولاد الاولاد عنوان مستقل بحيث يرثون بالاستقلال من دون التبعية لآبائهم الذى هم الاولاد بلا واسطة فاولاد الاولاد داخل فى العنوان الذى هو الولدية ولو بواسطة عديدة كثيره ولذا يجرى عليهم احكام الاولاد بلا واسطة من الحاجبية ونحوها بخلافه اولاد الاولاد اى الاخوة والاخوات فان ارثهم لاجل التنزيل مقام الاخ والاخت بدليل قوله كل ذى رحم بمنزلة الرحم الذى يجربه فلولا ادلة التنزيل لما كان اولاد الاخوة والاخوات وارثاً بواسطة عدم التسمية لهم فى كتاب الله كما لا يخفى .

فيعلم من ذلك ان ارثهم من باب التنزيل و من باب كونهم تابعاً للاخ والاخت اظهر الفرق بينهم وبين اولاد الاولاد بان اولاد الاولاد عنوان مستقل من دون تنزيلهم مقام آبائهم وامهاتهم لاجل اطلاق الولدية هى عنوان الارث فى الاولاد بلا واسطة على الاولاد معها تحقيقاً فح يدخلون اولاد الاولاد فى العنوان

استقلالاً" و من ثم يجرى عليهم الاحكام الثابتة شرعاً للاولاد بلا واسطة من كونهم حاجباً لأبائهم و امهاتهم و نحو ذلك بخلافه اولاد الاخ و الاخت فانهم ليسوا بعنوان مستقل فى الارث بواسطة عدم اطلاق الاخوة التى هى العنوان فى ارث الاخوة و الاخوة على اولادهم ولذا لا يجرى عليهم احكام الاخوة و الاخوة من كونهم حاجباً للام و نحوه كما قال السيد مرتضى ره و من تبعه بذلك فانه قال بان اولاد الاولاد ارثهم بواسطة دخولهم فى العنوان بخلافه اولاد الاخوة و الاخوة فانهم يرثون من باب التنزيل كما سمعت آنفاً فح يرث ابن البنت و بنت الابن اثلاثاً فيكون للابن الثلثان و للبنت الثلث نظير اصلهما لاجل الاستقلال فى العنوان ولكن يرث اولاد الاخ و الاخت ارث من يتقرب به لما ذكرنا من تنزيلهم مقام الاصول و كونهم تابعاً للاصول فبناءً على قول السيد كما هو المختار ايضاً ظهر الفرق بين اولاد الاولاد و بين اولاد الاخوة و الاخوة و بين احكامها و فروعاتها ضرورة لزوم تغاير فروعاتها بعد القول بتغايرهما فى اصل وراثتهما ولكن العجب من ابن شاذان ره فانه قال بالفرق بينهما نظير السيد ولكن مع ذلك لم يلتزم على مقتضى الفرق فى الفروع و الاحكام لانه قال بان ابن البنت و بنت الابن يرثان اثلاثاً بحيث يكون الثلثان لبنت الابن و الباقي لابن البنت كما يظهر من كلماته فى الكافى و لابد لمن قال بالفرق بين اولاد الاولاد و بين اولاد الاخوة فى عنوان وراثتهما ان يقول بالفرق فى المتفرع عليهما ايضاً كما لا يخفى فكيف كان ظهر مما تقدم ان اولاد الاخوة و الاخوة يقوم مقامهم و ينزل منزلتهم بواسطة الادلة التنزيلية الدالة عليه بحيث لولاها لما كان الاولاد وارثاً بلا كلام فى ذلك. و انما الكلام فى كيفية القيام و التنزيل لان التنزيل تارة يكون فى اصل الوراثة و اخرى فى كيفية الارث و ثالثة فى الاعداد اى اعداد المورث و بعبارة اخرى ان قيام اولاد الاخ و الاخت مقامهم فى الارث هل يكون من جميع الجهات

ام لا بل يكفى ولو فى بعض الجهات المذكورة والمشهور قالوا بقيامهم مقام الاخوة والاخوة فى جميع الجهات مط حتى الاعداد ايضاً كما فى مورد كان لزيد ثلاثة اخوة ثم يموت ذلك الاخوة فبقى عنهم ستة اولاد بان يبقى لاحدهم واحد وللآخر اثنان ولثالثهم ثلاثة اولاد فح بناء على المشهور يرث ذلك اولاد الست عن عمهم الذى هو زيد اثلاثاً لاجل كونهم تابعاً لآبائهم الذى اعدادهم ثلاثة ولكن لا يخفى ان قول المشهور محل نظر من جهة ان الخصوصية تارة يكون من باب الاتفاق من دون مدخليتها فى الحكم و اخرى لم يكن كذلك بل يكون لها مدخلية فى حكمية الحكم بحيث لو لم يتحقق ذلك الخصوصية لتغير الحكم و زال عن موضوعه .

و اذا عرفت ذلك 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 والاخوة من جميع الجهات حتى الاعداد ايضاً وايضاً لوضح 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 لاعتن نفس الاخوة التى فرضهم مع اولادهم داخل فى فرض الآباء و الاولاد عنواناً فاذا كان الامر كذلك 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 الوراثة ستة اسداساً بمعنى يكون لكل واحد منهم سدساً كما فى المثال المتقدم ذكره لان الوراثة هنا ستة والحاصل ان



المشهور حكموا بقيام اولاد الاخوة و الاخوة مقامهم فى اصل الوراثه و كيفيته و مقدارها يعنى الاعداد فان المقدار عبارة عن الاعداد و فيه ان القيام مقامهم فى اصل الوراثه 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 و محل الكلام هو ارث الاولاد عن عمهم لاعتن الاخوة الذين هم الآباء بالنسبة لهم و الا لتغير العنوان فيدخل فى عنوان الولدية و الوالدية الذى ليس هو محل التنازع و التشاجر لانه لا يكون ح تنزيلاً بل تحقيقاً مع ان كلامنا فى التنزيل فح الحكم بقيام اولاد الاخوة 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 و جهة فى ذلك الموضوع بحيث ان يكون لهذه الخصوصية و الجهة مدخل فى ورود الحكم لذلك الموضوع و اخرى لم يكن كذلك بل الحكم ورد للموضوع من دون تصرف آخر من الشارع من حيث جعل الخصوصية و الجهة فى ورود الحكم عليه و بعبارة اخرى ان الشارع تارة يتصرف تصرفاً آخر زيادة عن اصل الحكم كما فى الاخت الواحدة فانه جعل لها النصف بقيد خصوصية الوحدة فيها فكانه صلى الله عليه و آله 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 ذلك 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 مست اولاد كما مر و معلوم ان العدد فى ذلك ليس قيداً للحكم بل وقع من باب الاتفاق

بخلافه الاخت الواحدة فان العدد فيه قيد و خصوصية فى حكمها فظهر من ذلك 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 لا بد ان ينظر الى الموارد حتى يعلم حقيقة الحال .

و معلوم ان الموارد مختلفة فان الشارع فى بعضها ايضاً جعل الحكم للموضوع بنفسه بحيث لا يتغير حكمه بالاختلاف و التعدد كما فى كلاله الامى فانه  $\frac{1}{3}$  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 كلاله الامى ايضاً او ازيد ذكوراً كانوا و اناثاً او مختلفين و معلوم ان الاختلاف فى الذكورية و الانوثة لا يوجب تغيير الحكم بواسطة الخصوصية الملحوظة فى ذلك و فى بعضها الاخر لم يكن كذلك كما فى الابوينى او الابى فبعد ذلك تقول ان الصحيح هو القيام مقام الاخوة مط حتى فى الكيفية و المقدار 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 لا يخفى ذلك ان تقرر ذلك 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 الخصوصية متعددة ام واحدة و اما الخصوصية التى و جدت و نشأت من الموارد بحيث لم يكن موجباً لتغير الحكم بزوالها فلا اى لا يكون القيام مقام الاخوة من حيث تلك الخصوصية بل يكون لاصل الحكم فيما لم يكن للموضوع خصوصية ملحوظة فى مقام جعل 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 فى جميع الجهات حتى يجىء دليل من الخارج باستثناء بعض الجهات بان يدل ان التنزيل منزلة فى هذه الجهة دون الاخرى كما لا يخفى فتأمل حدأ .

والحاصل ان ظاهر المشهور هو قيام اعقاب مقام الاخوة مط حتى فى الاعداد ايضاً كما مرو لکن قلنا ان قولهم بذلك على الاطلاق محل خدشة لما ذكرنا آنفاً والمتجه ح هو التفصيل بان يقال ان الاعداد و ساير الخصوصية الاخر اما ان يكون له مدخل فى موضوع الحكم بحيث ان يكون تغيره موجباً لتغير الحكم كما فى الاخت و الاختان و نحوهما فان العدد فى الاخت له مدخل فى موضوع الحكم و ثبوته الذى هو النصف لهما بحيث لو لم يكن ذلك لما كان الحكم ايضاً و اما ان لا يكون له مدخل فيه بل نشأ الاعداد و الخصوصية الاخر من الموارد و وجدت من باب الاتفاق لكون الاخوة ثلاثة الى آخر ما ذكرناه سابقاً و كذا 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 كالدكورية و الانوثية فى الكلالة الامى لانه معلوم ان الحكم فى الامى لا يتغير باختلاف الذكورية و الانوثية و اما تعدد كلاله الامى و وحدتها على خلاف ذلك فانهما يوجب تغير الحكم بتغيرهما بواسطة مدخليتهما فى موضوع الحكم و اخرى تكون لها المدخلية فى موضوع الحكم بحيث يتغير الحكم باختلافهما كالدكورية و الانوثية فى الكلالة الابوينى او الابى فاذا عرفت ذلك فتعلم ان قيام اولاد الاخوة مقامهم لا يكون من جميع الجهات فى تمام الموارد بل بعض الموارد بمعنى ان كان للخصوصيات و الاعداد مدخل فى موضوع الحكم فيكون قيام الاعقاب ح مقام آبائهم فى جميع الجهات و الا 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 و الاخوال والخالات واولادهما بلا كلام فى ذلك  
كما سيأتى تفصيلها انشاء الله .

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 مؤخرأ من حيث كونهم فى المرتبة الثالثة فيقال ان السبب لذلك 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 ونحوه فانه عبارة عن اخ اب الميت واخته ضرورة ان نسبتها الى  
الميت متفاوت قريباً وبعدأ وكذا الاجداد فانه الاب مع الواسطة للميت بخلافه  
الاعمام والعمات ونحوهما فان نسبة ذلك الى الميت بواسطة الاجداد من جهة  
كون الاعمام ونحوه اولاداً للاجداد .

و معلوم ان الاب مقدم على ولده درجة ورتبة فيكون نسبة الاجداد  
اقرب الى الميت عن نسبة الاعمام ونحوه الذى هو الاولاد للاجداد بملاحظة  
ذلك القرب والبعد فيما بين نسبة هؤلاء جعل الاخوة والاجداد من المرتبة الثانية  
والاعمام وامثاله من المرتبة الثالثة كما لا يخفى 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 ذلك فكيف كان ان كانت هذه النسبة صحيحة فقوله فاسد  
من جهة لزوم كون الاقرب اقرب وغير اقرب والابعد ابعد وغير ابعد وهو كما ترى

والا فلماشاحة 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 و ابن الاخ ثلاثة بطون فكذلك بين العم و بين الميت ثلاث بطون و هما جميعاً من طريق الاب قال المال بينهما نصفان اه وقبل بعض الفقهاء تعليله وحسنه ولكن لم يقبل مدعاه ولكن لا يخفى 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 كما لا يخفى 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 كما ترى ومن هنا ايضاً ظهر ان وجه كون الاعمام والاخوال و امثالهما من المرتبة الثالثة والاخوة والاجداد من المرتبة الثانية هو ملاحظة القرب والبعد لانه كان جزافاً نعوذ بالله تعالى فتأمل ثم ان الاعمام والاخوال ونحوهما يرثون بلا كلام فى ذلك وانما الكلام فى كون الاعمام والاخوال صنفاً واحداً ام صنفان مختلفان بمعنى ان الاعمام والاخوال هل هما صنف واحد حتى يلاحظ فيما بينهما التقدم والتأخر بواسطة القرب والبعد كما من 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 او صنفين 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 درجتهم و بعد درجتهم وان كانا مختلفين فيلاحظ التقدم والتأخر كما لا يخفى .

ثم الحق كونهما صنفاً واحداً بواسطة كون ارثهما تبعاً للاب والام وتنزيلاً

متزلتها لا من باب التسمية والفرص فانهما ليسالهما عنوان مستقل فاذا كان الارث فيهما تبعاً للاب والام اى الاعمام تابع للاب والاخوال للام فيكونانظير متبوعهما الذى هو الاب والام فكما ان الاب والام صنف واحد بحيث جعلنا فى عرض الاولاد وان الاب والام وان كانا مختلفين من جهة الناحية الا ان كليهما صنف واحد من حيث اتحاد منشأ نسبتهم فان المنشأ فى كليهما هو التوليد وقدمر سابقاً من ان مناط وحدة الصنفية هو اتحاد النسبة وهنا كذلك فاذا كان الاب والام صنفاً واحداً كما عرفت فيكون النازل منزلتهما والتابع عليهما فى الحكم ايضاً كذلك 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 ذلك كله الا فى ابن عم لاب وام مع عم لاب وحدة فان الفقهاء قالوا فى ذلك 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 وبالجمله ان القائلين بتقدم ابن العم الابوينى على العم الابى وحده عللوا 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 .

والثانى رواية حسن بن عمار الناصة على ذلك 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  
الان ذلك المورد خرج عن القاعدة وكان مخالفاً لها بالنص والاجماع وبالتعليل  
الذى هو دليل العقلى الاعتبارى كما عن الفقهاء القائلين بالتقدم ولكن لا يخفى ما  
فى ادلتهم اما تعاليلهم بتكرار النسبة كما عرفت فليس بصحيح فان الشارع تارة  
يجعل الحكم من دون ملاحظه شىء من القرب والبعد كما يقول ان ابن العم الابوينى  
مقدم على العم الابى مثلاً فح لا كلام فى قبول ذلك من باب التعبد وما نحن فيه  
ليس كذلك كما لا يخفى على ذى مسكة و اخرى يكون جعله الحكم من باب  
القاعدة كان يجعل تكرار النسبة قاعدة للتقدم والتأخر كان جعل ان من الوراثة  
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 لا يخلوا اما ان يكون من باب التعبد و اما من  
باب جعله تكرار النسبة قاعدة فى تقدم احد الوراثة على الآخر والاول اى كونه  
تعبداً مقطوع وبديهي عدمه والافيتناقض بقاعدة القرب والبعد التى لاحظها الشارع  
وجعلها فى باب الميراث وكذا الثانى اى جعله تكرار النسبة قاعدة ثانوية فى  
الارث لان جعله تكرار النسبة قاعدة لملاحظة التقدم والتأخر يناهى بتلاخط القرب  
والبعد الذى جعلها الشارع ضابطة و قاعدة ايضاً فى الارث الوارث وعدمه فان  
تكرار النسبة لو كان ضابطة فلا بد 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 ذلك الجعل فح لو جعل تكرار النسبة ايضاً

قاعدة ملاحظة القرب والبعد والتقدم والتأخر فيلزم اختلال الطبقات المجعولة للارث بواسطة انه يكشف عن عدم الترتيب والموضوعية للمراتب الطبقات المجعولة بل صدورهما كان بلاجهة العياد بالله تعالى نعم ان تكرر النسبة يثمر ويكون موجبا للتقدم فيما ان يكون الوراث في درجة واحدة كأخوان احدهما لآب و ام وثانيهما لآب وحده فان الاول يقدم على الثاني 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 فلا بد ان يجرى في جميع الطبقات الارث من الاخوة والاجداد والآباء والاولاد و قد عرفت انه يلزم ح اختلال مراتب الارث وطبقاته و هو محال غاية المحال الا ان يلتزم بالفقه الجديد الذي هو ابعد محالاً عن ذلك كما لا يخفى .

فظهر مما ذكرنا عدم صحة كون تكرر النسبة مناطاً و قاعدة لذلك 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 باننا لم رأينا نصوصاً في ذلك المورد الا صحيحة التي رواها حسن بن عمار فلا تدل ايضاً على المدعى لانه يحتمل ان يكون المراد من الرواية هو التعريض بان يتعرض المعصوم على الراوى باشتباهه في كون ابن العم اقربا الى الشخص من العم و افتائه بذلك من جهة استنباطه ذلك الحكم من رواية الحارث عن امير المؤمنين عليه السلام بان بني الاعيان اولى من بني العلات فان الراوى استنبط من تلك الرواية اقرية ابن العم عن العم الى الشخص ولذا يتعرض الامام عليه باشتباهه في ذلك لان رواية امير المؤمنين وان تدل على اقرية بعض الوراث على بعض ولكن في خصوص الاخوة الذي درجتهم سواء ولا دخل لذلك على محل كلامنا الذي هو ابن العم مع العم الذين درجتهم



مختلفة ويحتمل ان يكون المراد منها هو اشارة الى مطلب آخر غير مطلب الارث وهو مخاصمة ومكالمة بنى العباس مع بنى ابي طالب ( لم فضلتم منا مع انا واياكم من شجرة واحدة و هو رسول الله ﷺ لان ابا طالب و عباس عما رسول الله فيكون نسبتهما الى رسول الله من جهة واحدة فكيف ادعيتهم الفضل والتفضيل منا ) و ذلك التخاصم والتشاجر كان واقعاً فى اول الامر ومركزاً فى الاذهان و من ثم قال الامام عليه السلام فى جواب السائل ايما اقرب و قال الراوى فى جوابه ابنا 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 ذاقال عليه السلام تفرعاً عليه ان عبدالله ابورسول كان لابي طالب من اب و ام دون العباس فانه من اب وحده يعنى يكون اولاد ابي 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 ابني 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 بقوله ان عبدالله ابورسول الله ﷺ 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 دليلاً على المدعى .

فالدليل على تقدم ابن العم لاب و ام على العم الابى وحده ان كان ذلك الوجهين من التعليل والنص فلا يثبت المدعى لما عرفت عدم صحتهما وان كان غيرهما فلا مشاحة لنا كما لا يخفى .

والحاصل بتقرير آخر ان الاعمام والاحوال 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 درجتهم ايضاً كتقدمهما على ابنهما وهكذا بل ذلك اولى من تقدم احدهما على من كان من الدرجة الاخرى متأخراً كالمثال الاول المتقدم ذكره بلاشكال في ذلك و انما الاشكال في مسألة واحدة وهي تقدم ابن العم لاب وام على عم لاب وحده كما عنون تلك المسئلة اولى التصانيف من الفقهاء الراشدين في مصنفاتهم الفقهية بان الابد لا يرث مع من هو اقرب الا في مسألة واحدة اجتماعية وهي ابن عم لاب وام مع عم لاب فابن العم اولى فكيف كان ان الفقهاء ره قالوا بتقدم مثل ذلك 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 تقتضى تقدمه على العم والثاني هو الخبر الصحيح الذي بمسك 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 بنى الام اقرب من بنى العلات فاستوى عليه السلام جالساً ثم قال جئت بها من عين صافية ان عبد الله ابا رسول الله اخو ابي طالب لبيه و امه انتهى و بيان تقرب الاستدلال هو تقرير الامام عليه السلام و تصديقه قول الحسن بقوله جئت بها من عين صافية فان حسن افهم بناء على استنباطه من قوله عليه السلام اعيان بنى الام كناية عن الاخوة الذين كانوا لاب و ام كليهما يعنى الاخ الابوينى والعلات عبارة عن المتفرقات يعنى ان يكون اب الاخوة متحداً ولكن امهم متفرقة يعنى 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 و تقدمه على العم و هذه الرواية ليست صحيحة عند الفقهاء كما يظهر من تعبيراتهم الا ان الصدوق قال بصحتها كما حكى عنه فكيف ان دليلهم لمدعاهم هو الوجهان المذكوران من القاعدة و الرواية ولكن لا يخفى فساد دليلهم اما قاعدة تكرار النسبة فلان الشارع تارة يجعل الحكم امراً تعدياً من دون ملاحظة شيء من الاشياء لكونه مختاراً في جعل اى من الاشياء كيف شاء ليس لنا الا القبول تعدياً من دون التفحص بجهة الجعل و علته و اخرى يجعل الحكم في مقام جعل القاعدة و الضابطة بحيث ان يكون لنا ميزان في الموارد حتى لا يكون الامر صعباً و مستصعباً على الموحدن فيقال ح ان قاعدة تكرار النسبة هنا اما ان يكون امراً تعدياً بحيث ليس لنا التخطى عن ذلك بل لازم قبولها علينا و اما ان يكون قاعدة مطردة في باب الميراث بحيث لا بد ان يلاحظ تلك القاعدة فيما بين الوراثة بمعنى من كان له تكرار النسبة فيكون مقدماً على من ليس كذلك فكلاهما فاسد .

اما الاول فمعلوم عدمه بالضرورة و كذا الثاني لان تكرار النسبة لو كان ضابطةً فلا بد ان يجرى في جميع مراتب الارث بحيث ان يكون من له النسبة المتكررة مقدماً ولو كان بعيداً على من ليس كذلك ولو كان قريباً كما في ابن اخ لاب و ام مع اخ لاب فهكذا فح يختل طبقات الارث فيكون جعل مراتب الارث لغواً نعوذ بالله تعالى لان تكرار النسبة قاعدة ثانوية يكون مكذباً لفعله السابق و هو جعل المراتب و الطبقات للارث ضرورة ان مقتضى جعل الطبقات و المراتب للارث هو الترتيب و ملاحظة القرب و البعد فيما بين الوراثة و مقتضى ذلك القاعدة الثانوية هو ملاحظة التكرار ولو كان في الابد و عدمه ولو كان

فى الاقرب فيتنافيان فيختل نظام الارث و ح وهو محال عنه غاية البعد لاحاطة علمه بما كان اويكون فيعلم من ذلك 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 ذكره لكانت مخالفة للقاعدة اى قاعدة القرب والبعد فح لا بد 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 لا يخفى و عليها 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 درجتهم 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 و ابا طالب كليهما عمار رسول الله و متفقاً فى النسبة فما الجهة من تفضيلكم علينا و ذلك النزاع بينهم كان فى اول الامر و مركزاً فى الازهان فيكون ابناء ابى طالب و ابناء

عباس بنى اعمام رسول الله ﷺ و لذا قال الصادق عليه السلام على الحسن ايما اقرب ابن عم لاب و ام او عم لاب فقوله او عم 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 الاقربيه بين ابن عم لاب و ام و بين ابن عم لاب وحده فكأنه يقول الصادق عليه السلام واحد من هذين ابن العم الذى احدهما ابو ينى 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 اخو ابى طالب لايه و امه بمعنى ان ابنا ابى طالب يفضلون على ابنا عباس بواسطة ان ابنا ابى طالب ابنا عم رسول الله لاب و ام بخلافه ابنا عباس فانهم ابنا عم رسول الله لاب وحده فيكون تفضيلهم عليهم لذلك فهذه الرواية تكون اشارة الى ذلك التزاع الواقع بينهم والتفضيل الثابت لهم فى اول الامر و اشارة الى التعريض الذى مر ذكره بناءً على عطف او عم فى ابن عم مرفوعاً على قوله ابن فى ابن عم ولو سلم 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 مكالمه هرون الرشيد عليه بانكم لم فضلتم علينا الى آخر ما ذكره ثم اجاب عليه 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 وان كان غيرهما فلا مشاحة ح كما لا يخفى والله اعلم و بالجملة ان التعليل بتكرار النسبة ورواية حسن لا يدلان على المسئلة لان النص كما عرفت اشارة الى التنازع والتخاصم الواقع بين ابناء عباس و ابى 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 ما كان يكون محتملاً فتسقط عن الاستدلال .

و اما عدم صحة التعليل فقد عرفته ممامر 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 ذلك ان كون تكرر النسبة مرجحاً و مثمراً فى صورة اتحاد الدرجات لا غير بل نقول ان تكرر النسبة لا يثمر و لا يكون مرجحاً و موجباً للتقدم الا بعد تحقق ثلاث مراحل من اتحاد الصنف و من اتحاد الدرجة و من اتحاد النسبة فاذا تحقق ذلك الوحدة فيكون تكرر النسبة موجباً لتقدم المتكرر نسبتته على من ليس كذلك كما فى تقدم الاخ الابوينى على اخ الابى وحده فان الاخوين كليهما ح متحدان درجةً و صنفاً و نسبتاً و من ثم يقدم الابوينى بواسطة قوته من جهة تكرر النسبة فيه على الابى وحده بخلافه الابوينى مع الامى فانه ح لا يقدم على الامى من جهة اختلاف نسبتها الى الميت فان نسبة الامى من حيث الام و نسبتته الابوينى من

حيث الاب الذى فى جنبه اضمحلت حيثة الام كما مر فى مبحث الكلاله فلاجل اختلافهما فى النسبه و الناحية لا يكون الاول مقدماً على الثانى بملاحظه تكرر النسبه فى الاول دون الامى بل يشتركان و يجتمعان فى الارث لما مر من كون اتحاد النسبه شرطاً من شرايط انتاج تكرر النسبه و اثاره التقدم و قد انتفى هنا فاذا لم يتحقق اتحاد الصنف والدرجه و النسبه كلها او بعضها فلم يكن تكرر النسبه مثمراً و مرجحاً للتقدم بل يكون بلافائدة كما فى الاخوة و الاجداد فان الاخ الابوينى فى صورة اجتماعه مع الجد الابى و حده لا يقدم على نحو هذا الجد مع كونه متكرر النسبه لاجل اختلاف صنفهما و كذا لا يقدم ابنه عليه لاختلاف درجتهم و كذا لا يجوز ان يتقدم الجد الابوينى على الاخ الابى من حيث تكرر النسبه دون الاخ لاجل اختلاف صنفهما فلا يكون تكرر النسبه الموجود فى مرتبه نفس الاخوة و درجته مثمراً فى تقدمه على الاجداد الابى او الامى و كذا العكس كما ذكرنا من اختلاف صنفهما بل يكون مثمراً فى درجه نفس الاخوة كما فى تقدم ابن الاخ الابوينى على ابن الاخ الابى الى آخر ما يتصور فى النزول لان شرايط اثار تكرر النسبه من اتحاد الصنف و الدرجه و النسبه موجوده هنا و كذا الاجداد فى نفس درجته و مرتبته فاذا علمت ذلك فتعلم ان ما نحن فيه يعنى الاعمام و الاخوال ليس كالاخوة و الاجداد لان الاعمام و الاخوال كليهما كما مر صنف واحد فح يلاحظ فيهما القرب و البعد بمعنى ان العم يتقدم على ابنه و على ابن الخال و الخاله و بالعكس :

و اما العم الابوينى فلا يتقدم على الخال الابى او الامى لاجل اختلاف نسبتهم فان نسبة الخال من حيث الام ولكن نسبة العم من حيث الاب فح لا يكون تكرر النسبه فى العم مثمراً و موجباً لتقدمه على الخال الابى او الامى كما عرفت سابقاً من ان اتحاد النسبه شرط فى ذلك و كذا لا يتقدم خال الابوينى و الخاله

كذلك على العم الابى او الامى و على العمة كذلك لما ذكر من اختلافهما نسبياً و اما تقدم العم الابوينى على العم الابى وحده فـ واضح لاجل تكرر نسبته و مع اتحادهما صنفاً و درجةً و نسبياً و كذا تقدم العم الابوينى على العم الامى لان نسبة العم بواسطة الاب ولو كان امياً فح يتحدان نسبياً ايضاً فيكون مقدماً على العم الامى بخلافه الاخ الابوينى مع الاخ الامى فانه وان كان متكرر النسبة ولكن مع ذلك لا يتقدم على الاخ الامى بواسطة اختلاف نسبتهما كما هو الواضح ولكن ليس كذلك 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 و الا فلا يمكن ان يصدق العمية عليه فكيف كان نسبة العم ولو كان امياً يكون الى الميت بواسطة ابى الميت و الا فلا يطلق العم بالبداية بخلافه الاخ فان نسبته تارة يكون بالاب و الام و اخرى بالاب وحده و ثالثة بالام وحدها فح يكون نسبة الاخ الامى متغايراً عن نسبة الاخ الابوينى فلا يتقدم ذلك على الاخ الامى لاجل الاختلاف فى النسبة على خلاف العم الابوينى مع الامى .

و بالجملة ان العم الابوينى يتقدم على الامى ايضاً بواسطة 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 كما ترى و قدس عليه الخال و المخالة ايضاً فافهم جداً .

و بالجملة ان المشهور قاس الاعمام و الاخوال على الاخوة فى تقدم الابوينى منه على الابى دون الامى يعنى كما ان الاخ الابوينى لا يتقدم على الامى لاجل اختلافهما نسبياً و كذا الاعمام و الاخوال يعنى لابدان لا يتقدم العم



الابوينى على العم الامى وكذا الخال والخالة الابوينى على الامى ايضاً بل ان يجتمعا فى الارث نظيراً لاختوة والاختوة وفيه ان ذلك قياس مع الفارق بواسطة كيون الفرق بين ما نحن فيه و بين مسئله الاختوة من جهة اختلاف النسبة فى الاختوة و عدمه فيما نحن فيه كما مر مع ان النص يدل على تقدم عم الابى على الامى فضلاً عن تقدم الابوينى عليه بل هو اولى كما لا يخفى .

فظهر ح فساد قول المشهور كما عرفت وكذا يظهر فساد قول بعض المتأخرين القائل على تسوية الخال و الخالة فى الارث من دون تقدم الابوينى منهما على الابى او على الامى منهما كما كان التقدم فى الاعمام .

فحاصل هذا القول هو الفرق بين الاعمام والاختوال يعنى انه فرق بينهما بان قال فى طرف الاختوال والخالات بالتسوية و بعدم تقدم الابوينى منهما على الابى او الامى منهما من جهة كون تقربهم الى الميت بواسطة الام فكان الملحوظ فيهم هو الام لا غير فيكون مثل الاختوال والخالات كمثلى كالات الامى المتساوية فى جميع الجهات ولكن قال فى طرف الاعمام والعمات بما قاله المشهور ووجه الظهور هو ان الاختوال و الخالات لولوحظ فيهما من يتقربوا به الذى هو الام فلا بد ان يلاحظ فى الاعمام والعمات من يتقربوا به الذى هو الاب مع ان هذا القائل لم يقل بذلك هنا كما لا يخفى على من راجع الى الجواهر فافهم جداً .

ثم ان الاعمام والاختوال 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 و اختوال فيكون للاعمام الثلثان وللاختوال الثلث بمقتضى القاعدة التى هى عبارة من كونهما تابعاً للاب و الام بمعنى ان الاعمام والعمات نازل منزلة الاب لكون نسبه الى الميت بواسطة و الاختوال 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 والباقي يعنى الثلثين للاب فمقتضى تنزيل الاعمام والعمات منزلة الاب والاخوال والخالات منزلة الام هو كون الثلثين للاعمام واختها والثلث للاخوال والخالات وبالاجبار الدالة على ذلك ايضاً كما ذكره في الوسائل اخبار مستفيضة بل متواترة تدل على كون الثلث للاخوال والخالات والثلثين للاعمام والعمات فح يكون ما ذكر من الثلثين للاعمام والعمات والثلث للخال والخالة على وفق القاعدة ومقتضى الاخبار الكثيرة المتواترة و لازم ذلك فساد قول من قال بكون السدس للخال والخالة ان اتحدوا الثلث ان تعدد ويكون النصف للعممة او العم بناءً على بعض العبارة من جهة كونهم اخوة لابي الميت و امه فيكون هؤلاء بمنزلة كلاله الابي او الامي ومن ثم يكون للخال والخالة السدس في صورة الاتحاد والثلث في صورة التعدد نظير كلاله الامي ويكون للعممة والعم النصف كالكلاله الابي انتهى بيان حاصل قولهم ووجه الفساد مضافاً الى كون ذلك مخالفاً للنص هو ان كون الاخوال و الاعمام و نحوهما نظير الكلالات في كيفية ارثهم في صورة كونهم اخوة لنفس الميت لا لابي و امه وهنا ليس كذلك بواسطة كونهم اخوة لاب الميت و امه و ايضاً ان تنزيل العم منزلة الاخ لا يقتضى بان له النصف لان الاخ ليس صاحب فرض فلعل ذكر العم اشتباه كما قال في الجواهر .

ثم الكلام بعد كون الثلث للاخوال و الثلثين للاعمام كما هو مقتضى القاعدة و الاخبار المستفيضة في كيفية التقسيم بمعنى ان التقسيم الثلثين فيما بين الاعمام والعمات باى نحو يكون هل هو التسوية ام لا وكذا التقسيم الثلث في طرف آخر هل هو ذلك ام لا فيه خلاف فيما بين الفقهاء فمنهم من اعتبر جهة الامومة كان قال ان الامي من الاخوال والخالات و الاعمام و العمات ترث سدساً

فى صورة الوحدة وثلاثاً فى صورة التعدد ثم يقسمون فيما بينهم بالسوية فهذا القائل لاحظ الامومة مط وفيه بانه ليس الدليل على ذلك وعلى ان ذلك يستلزم ان يكون المراد من الام هو الام بلا واسطة للاعمام والاخوال مع انه ليس كذلك بل المراد منها هو ام الميت و ابوه الذين ينتهى اليها نسبة الاعمام والاخوال ولو بوساطة كثيرة فح القول باعتبار جهة الامومة مط تحكم بحيث لا معنى له .

فعليةذا ان ميزان كيفية التقسيم فيما بين نفس الاعمام والعمات وفيما بين نفس الاخوال والمخالات ليس ما ذكره هذا القائل من اعتبار علة الامومة باطلاقها كما عرفت بل الميزان فى ذلك كما يشهد عليه رواية بكبير هو كون الوارث ذافرض فى جميع الصور وعدمه كذلك او فى بعض الصور كالأب والام فان الام ذات فرض فى جميع حالاتها بحيث لم تكن ممن يزداد سهمهم وينقص من جهة كون سهمهما محدوداً بحددين فى طرف الزيادة والنقصان ولذا لا يزداد سهمهما ولا ينقص عن حدهما المفروض شرعاً بخلافه الاب فانه ليس بذى فرض مط ولذا يكون سهمه مما يقبل التغيير من حيث الزيادة والنقصان ولذا تفرع فى رواية بكبير على الزيادة والنقصان قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين وعلى عدمهما قوله تعالى ان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء فى الثلث فعلم من تلك الرواية ان الميزان فى التقسيم من حيث التفاوت والتسوية هو زيادة السهم ونقصانه المتفرعة على كون الوارث ذافرض وعدمه ومعلوم ان الاب ليس ذافرض مط ولذا قال فى رواية بكبير فى خصوصه و خصوص اولاده انه مما يزداد وينقص ثم تفرع عليه قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين اه بخلافه الام فانها ذات فرض مط قال فى خصوصها وخصوص اولادها انها مما لا يزداد ولا ينقص لقوله تعالى وان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء فى الثلث فاذا كان الوارث ذافرض فيكون التقسيم فيه وفيما بين من نزل منزلته بالسوية والا فيكون بالتفاوت كما يدل على

ذلك رواية بكبر .

والحاصل مما ذكرنا ان الاعمام والاخوال يرثون اثلاثاً فيما بينهم بان كان الثلث للاخوال بالسوية والباقي 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 لا تزداد ولا تنقص فيتفرع عليه التسوية فيما بين من تبعها ونزل منزلتها كما يفهم من رواية بكبر 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 الانثيين وقوله تعالى ان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء فى الثلث على قوله يزداد وينقص 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 درجاتهم متأخرة عن درجة آبائهم نازلاً منزلتهم فى الارث ومن ثم يحفظ الدرجات بينهم تقدماً وتأخراً يعنى ان اولاد الاعمام والاخوال مع وجود آبائهم لا يرثون 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 لكلام فى ارث اولادهم بعدهم .

وانما الكلام فى كيفية ارثهم وتقسيم اموالهم فنقول ان الاولاد اى اولاد

الاعمام والاحوال ايضاً ترثون اثلاثاً كاصولهم فيكون الثلث للاولاد الاحوال بالسوية لكونهم تابعاً للام بواسطة وقد مر ان طرف الام يتساوى فى التقسيم وان كان مختلفاً بالذكورية و الانوثة من حيث انها ليسا سبباً لتغير الحكم لاجل عدم المدخلية لهم هنا فى الحكم والثلاثان لاولاد الاعمام بالتفاوت ان اختلفوا فى الذكورية و الانوثة و الا بالتساوى فيكون اولاد الاعمام و الاحوال نظير آبائهم واصولهم فى الارث وفى التقسيم يعنى كما ان الاعمام والعمات والاحوال 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 الاحوال والخالات حقهما الذى هو الثلث بالسوية وكذا اولادهما يعنى اولاد الاعمام والعمات مع اولاد الاحوال والخالات يرثون اثلاثاً فيكون الثلث لاولاد الاحوال والخالات بالسوية و ان اختلفوا ذكراً و انثى لما مر من كونهم تابعاً لآبائهم الذين هم تابع لام والثلاثان لاولاد الاعمام والعمات اثلاثاً ايضاً بكون ثلث الثلثين لاولاد العمات وثلثيهما لاولاد الاعمام وذلك الاولاد يقسمون حقهما الذى هو ثلثى الثلثين بالتفاوت ان اختلفوا بالذكورية و الانوثة لاجل كونهم منزلة الاعمام الذى ان الذكورية و الانوثة مغيرة للحكم و لهما مدخلية فى الموضوع و ح يكون اولاد الاعمام ايضاً ملحوظاً فيه بالنسبة الى الذكورية و الانوثة فان كانوا مختلفين فيقسمون بالتفاوت و الا بالتساوى 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 بالتساوى كاصولهم كما لا يخفى فهذا كله فى خصوص اعمام و احوال نفس الميت كما تقدم .

ثم الكلام فى اعمام و اخوال ابى الميت وامه و اعلم انه يكون لابى الميت فى المرتبة الاولى عم و عمة و خال و خالة و كذا لامه فيكون اربعة فى طرف الاب و فى طرف الام ايضاً كذلك فيكون هؤلاء منسوباً الى الميت بواسطة الاب و الام يعنى ان الاعمام الابى و ان كان اقرباء الاب من جهة الاب و كذا اخوال الاب اقرباء من جهة الام فى حد ذاتهما ولكن نسبتهما الى الميت من جهة واحدة وهو الاب اى ابوالميت فح يكون نسبة اعمام ابى الميت و نسبة اخواله اليه متحدة فاذا كانت نسبتها 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 و الصنف و النسبة كما فى الاخوة الابوينى مع اخ الابى وحده فان اخ الابوينى بعد كونه متحداً مع الابى وحده صنفاً و درجةً و نسبتاً يقدم عليه و معلوم ان مانحن فيه ايضاً كذلك بواسطة ان اعمام و عمات الاب متحدان مع اخواله او خالاته درجةً و صنفاً و نسبةً فيقدمان عليهما من جهة كونهما اقوى علقهً و نسبةً منهما لما علم سابقاً من ان علقه الابوة اشد قوة من الامومة و معلوم ان الاعمام و العمات اقرباء ابى الميت من جهة الاب و الاخوال و الخالات اقربائه من جهة الام فيكون الاعمام و العمات مقدماً عليهما لكونهما من آثار و شئونة علقه الابوة بخلافه الاخوال و الخالات فانهما من آثار الامومة فكيف كان يسقط الاخوال و الخالات فى طرف الاب لاجل وجود العم و العمة و كذا يسقط الخبال و الخالة فى طرف الام كما ذكر فى الاول فيكون الخال و الخالة محجوباً عن الارث سواء كان فى طرف الاب او فى طرف الام لما ذكرنا من ملاحظة القوة و الضعف بعد تحقق الاتحاد فى امور ثلاثة كما فيما نحن فيه و ليكن لا يخفى ان حاجبية العم و العمة لا يكون الا فى مرتبتهما و درجتها كما فى طرف الاب فانه اعمامه يقدم على

اخواله لاعلى اخوال الام من جهة اختلافهما من حيث النسبة بمعنى ان عم ابي الميت او عمته لا يتقدم على خال و خالة امه لاختلافهما نسبة بل يتقدم على خاله و خالته لانحادهما نسبة .

و معلوم ان التقدم بواسطة شدة قوة النسبة لا يكون الا فى صورة الاتحاد من حيث النسبة فح نقول اذا سقط الخال و الخالة فى كل واحد من طرف الاب و الام فيبقى الاعمام ح فى ارثهم عن الميت فيكون اعمام الاب و عماته و اعمام الام و عماتها و ارثين اثلاثاً يعنى ان المال يقسم بينهم اثلاثاً فيكون الثلث لطرف الام بالسوية و الثلثان 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 و الام يعنى يكون الثلث لاعمام و عمات و خال و خالات الام ارباعاً بالسوية و يكون الثلثان لاعمام و عمات و اخوال الاب ثم يثلث ذلك الثلثان ايضاً بين نفس اقرباء ابي الميت بان كان ثلثهما للاعمام و العمات بالتفاوت و يكون الثلث الباقي لـ اخواله و خالاته بالسوية فح بناء على قوله يحصل هنا التثليثان احدهما بين اعمام و عمات و اخوال و خالات ابي 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 .

و بالجمله قال الشيخ باثنى تثليث كما سمعت عن قرب وليكن لا يخفى ما فيه اما اولاً فبان قوله كذلك فرع كون الاخوال و الخالات و ارثاً و قد عرفت عدمه بواسطة كونهما محجوباً قبال الاعمام و العمات على ما هو مقتضى القواعد الشرعية و ثانياً ان ارث ذلك المذكورين لا يخلو اما ان يكون عن نفس الميت و اما ان يكون عن الواسطة التى هى عبارة عن الاب و الام و على الاول لا يصح التثليث الثانى من جهة كون الاعمام و العمات مع الواسطة نظير الاعمام

والعمات بدونها :

و بعبارة اخرى ان هنا اقوال منها 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 واحد 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 وللمعة سهم واحد ولا يخفى انه مخدوش من وجوه اما اولا فبان الحكم على التثليث الاولى ليكون الثلث لطرف الاربعة الامية فرع ارث الخال والخالة الامى و قد ذكرنا ان مقتضى القاعدة عدم ارثهما لاجل ممنوعة الضعيف بالقوى مع اتحاد النسبة فهذا الحكم يكون 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 طرف الام و هل هذا الا التهافت فلا بد من ملاحظة واحد منهما و ثالثاً فبان الحكم على تقسيم الاربعة الامى وهم الخال والخالة والعم والعمة الامى بعنوان التوزيع ينافى بالحكم على التثليث فى طرف اربعة الابى لانه لا يخلوا اما ان يكون ارث الاربعة من الاخوال والاربعة من الاعمام من نفس الميت او من الواسطة وهى ابوى الميت وعلى الاول يكون الحكم على التوزيع 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 و اخوال الميت بواسطة الاب هو السدس لتقرب كلهم عليه بالاب فلا معنى لملاحظة طرف الاب والام ح وبعبارة اخرى انه لا بد ح الحكم على التفاوت اى للذكر مثل حظ الانثيين بعد التقسيم الاولى الثابت بين



هؤلاء الاربعة الامى وهؤلاء الاربعة الابى بين الخال والعم الابى و بين الخالة والعمة الابى لكل واحد من الخال والعم سهمان ولكل واحد من الخالة والعمة سهم واحد فمرجع ذلك الى السدس وعلى الثانى يكون الحكم على التثليث بين الاربعة الابى صحيحاً لانه اذا مات الاب وكان له عم ابى و عمه ابى وهكذا الخال والخالة فحكم التقسيم بينهم هو ذلك اى التثليث ثلثه للخالة والخال بالسوية وثلثاهما للعم والعمة بالتفاوت واما الحكم على الاربعة الامى بعنوان التربيعة فيكون فاسداً لاجل انه اذا مات الام فكان لها اعمام و اخوال فلا بد من قسمة المال بينهم بعنوان التثليث ثلثه للخال والخالة بالسوية و ثلثاهما للعم والعمة بالتفاوت .

والمحصل ان حكمه على التربيعة يشعر بانه قد لاحظ في الارث الواسطة دون الميت وحكمه على التثليث يشعر بانه لاحظ الارث عن الميت لاعن الواسطة ومن المعلوم بطلان التفكيك لانه لا بد من ملاحظة واحد منهما فى طرف الاربعة الابى والامى 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 لا يخفى .

و منها للمحقق الطوسى ره فانه ره قد حكم بان الثلث لا بد من ان يقسم بين الاربعة الامى بعنوان التثليث لا التربيعة كما هو المختار للشيخ ره فيكون ثلثه للخال والخالة الامى بالسوية و ثلثاهما للعم والعمة الامى بالتفاوت ووافق فى طرف الاربعة الابى للشيخ ومن المعلوم ان معنى كلامه هو الارث من الواسطة لا الميت ولا يخفى انه يرد عليه كل ما يرد على الشيخ ره مع شىء زائد وهو ورود الايراد الذى ذكرناه وجهاً ثانياً للشيخ على المحقق لان الايرادات ترد على الشيخ فى الاربعة الابى دون الامى لكونه موافقاً فيه لنا بخلافه المحقق فانه مخالف علينا فى الامى ايضاً ولذا يرد ايراد الثانى الوارد على الشيخ فى الابى على المحقق فى

الامى ايضاً فى قوله هذا بالنسبة الى طرف الاربعة الامى لانا نقول ان مقتضى حكمه على كون الثلث لهم هو ملاحظة طرف الام ومقتضى ذلك يقسم المال على السواء ثم حكمه على التثليث يدل على انه قد لاحظ طرف الاب فهما لا يجتمعان وايضاً انه يلزم على قوله ره حكمه بالارث من الوساطة لامن الميت وفساده واضح كما لا يخفى .

ومنها صاحب كشف اللثام فحكم ان الثلث للاخوال الاربعة الابى والامى بالسوية وثلثاهما للاعمام ثم يكون ثلثه لعم الام وعمتها بالسوية وثلثاهما لعم الاب وعمته اثلاثاً ولا يخفى 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 وعلى جميع التقادير لا يخلوا 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 علقه كونه ابن عم فلو كان مع مثل هذا الوارث ابن عم آخر فيخص جميع المال له ولو كان معه اخ آخر فيرث هو معه .

والحاصل ان المؤثر ح هو علقه الاخوة دون الاخرى فيكون تلك العلقه 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 فلا بد من تقدم الجهة الثانية على الثالثة وعلى الثانى وهو 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 عمّاً و خالاً للاخ المفروض ميتاً فيرث من جهة علقه العمومة والخثولة كليهما لان كلا من هاتين العلقه قد وقعتا فى عرض الاخر و عدم كون واحد منهما حاجباً للاخرى لكونهما من الطبقة الثانية فلو اجتمع لمثل هذا الوارث عم او خال 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 طول له كما لا يرث ضامن الجريرة مع وجود المعتق كذلك لا يرث 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 وعلى الرابع وهو اجتماع السببين مع وقوع احدهما فى عرض آخر كزوج هو معتق ايضاً فيرث سهم كلى هذه العلقه لاجل عدم حاجبية احدهما عن الآخر بناء على المشهور ان المعتق يرث مع الزوج وعلى الخامس وهو اجتماع النسب والسبب مع وقوع واحد منهما فى طول الآخر كابن عم هو معتق ايضاً فيرث لعلقه النسب دون السبب لتقدمه عليه و كونه حاجباً منه وعلى السادس وهو اجتماع النسب والسبب مع وقوع واحد منهما فى عرض الآخر كزوج هو ابن عم ايضاً مثلاً فهو يرث ح سهم الزوج وابن العم مع ساير الوارث لاجل عدم حاجبية احدهما على الاخر وهذه المذكورة مما لا ريب 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 بهسا و عدم المانع فح ان ورد نص فى هذا المورد ايضاً فورد موافقاً للقاعدة وتقريراً لها وليس ذلك 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 الوراث هم الاعمام والاخوال فيقسمون المال  
 اثلاثاً كما هو مقتضى القاعدة و رواية بكير الدالة على ان الاعمام يكون لهم  
 الثلثان وللأخوال الثلث لان الاعمام مما يزداد و ينقص بخلافه الاخوال فانهم مما  
 لا يزداد ولا ينقص من جهة ان الاعمام اقرباء الاب فيكونوا مثل الاب و الاخوال  
 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 والباقي  
 للاب فكذا الاعمام و الاخوال فح يكون الاعمام مما يزداد و ينقص و الاخوال مما  
 لا يزداد ولا ينقص و من ثم يقسمون الاعمام نصيبهم الذى هو الثلثان بالتفاوت اى  
 للذكر مثل حظ الانثيين فى صورة كونهم ذكراً و انثى اى عمّاً و عمةً بخلافه الاخوال  
 فانهم يقسمون بالسوية لكونهم مما لا يزداد ولا ينقص فمقتضى رواية بكير فى  
 التقسيم بين الاعمام و الاخوال هو التثليث بمعنى ان يكون الثلثان للاعمام و الثلث  
 للاخوال ثم يقسمون الاعمام ثلثاهم بالتفاوت و الاخوال نصيبهم الذى هو الثلث  
 بالسوية هذا كله فى صورة عدم دخول وارث آخر من الزوج او الزوجة عليهما  
 لان الاعمام و الاخوال لكونهما من الطبقة الثالثة لا يدخل عليهما وارث آخر من  
 الطبقة الاولى و الثانية الا الزوج و الزوجة كما لا يخفى .

و اما اذا اجتمع او دخل الزوج و الزوجة عليهما فنقول ح انه لا فرق  
 فيما ذكرنا فى خصوص سهام الاعمام و الاخوال و كيفية تقسيمها بين ان يدخل  
 عليهما الزوجان ام لا فكما ان الاعمام و الاخوال يرثان و يقسمان فى صورة عدم  
 اجتماعهما مع الزوجين فكذا فى صورة اجتماعهما معهما لان الزوجين لا يضر  
 انهما بحيث ان يكون الاعمام و الاخوال 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 لا يكون مغيراً للحكم الارث وكيفية التقسيم في الاعمام والاخوال كما توهم فح يكون المختار والحق هو ارث 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 لا يكون نصيبهم زائداً عن الثلث الذي هو الحد الاعلى للام بحيث لا يكون سهمهما زائداً عنه في صورة التراحم والاجتماع فظهر مما ذكرنا ان المختار والحق هو كون ثلث اصل التركة للاخوال لاجل ارثهم عن الميت من جهة كونهم اخاً واختاً لام الميت لاعن الام فالقول بان الاخوال يرث من جهة تقربهم الى الام نصيب الام من باب بيان جهة القرابة والوراثة يعنى ان الاخوال يرثون من جهة كونهم قريباً للميت بواسطة الام لامن باب انهم يرثون عن الام كما لا يخفى .

والمحصل ان المختار هو كون الثلث للاخوال و تقسيمهم اياه بالسوية وان كانوا متفرقين في جهة القرابة بان كان بعضهم خالاً لاب وبعضهم خالاً لام لما ذكرنا سابقاً من كونهم مما لا يزداد ولا ينقص بواسطة تقربهم الى الام يعنى 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 الامى منزلة كلاله الامى بان للخال للام سدس الاصل ان اتحد و ثلثه ان تعدد ضرورة ان دخول الزوجين لا يكون منقصاً للمتقرب بالام شيئاً ومنها الفاضل في القواعد و ولده والشهيد ان للخال للام سدس الثلث ان اتحد و ثلثه 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 و مرجع ذلك ايضاً الى جعل الاخوال اباً و اماً

منزلة الكلالات اباً واماً ومنها قول صاحب الجواهر في الجواهر بقوله وبذلك يظهر ان المتجه في المفروض ان للخال من الام سدس الباقي اى سدس مابقى بعد نصيب الزوج لانه هو نصيب الام المنتقل الى العثولة جميعهم لاسدس الاصل فعلم مما ذكرنا ان الخلاف بعد جعل الاخوال منزلة الكلاله الابى و الامى فى كون السدس للخال ان اتحد والثالث ان تعدد بان المراد من السدس او الثلث هل هو سدس اصل المال او سدس ثلث المال او سدس الباقي 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 ذلك غير معتول 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 علقه الزوجية علةً وسبباً للوراثه كما جعل الانساب علة لها فيكون هذه العلقه علة وسبباً للوراثه من حيث الاقتضاء لولا المانع من الموانع المجعولة الصادرة عن الشارع فيكون الوراثه معلولة عنها فاذا تحققت العلقه المتقدمه فترتب عليها آثارها من المهر والكسوة والنفقة و غيرها من دون الفرق بين ان يكون يائسه و غيرها او ذات ولد و غيرها او صغيرة و كبيرة و نحو ذلك من ساير الخصوصيات يعنى ان تلك الخصوصيات لانكون سبباً لتغير الحكم والاثرفح لافرق فى ذلك بين الكون ذات ولد و غيرها او يائسه و غيرها وهكذا فيكون القاعدة بعد ما ذكرنا من كون علقه الزوجية علةً وسبباً للوراثه كالانساب من قبل الشارع هو ان الزوجية اذا تحققت فترتب عليها آثارها ايضاً فى اى مورد كان من الخصوصيات المتقدمه ذكرها .

فظهر ان القاعدة هو ما ذكر فى جميع الموارد الا ان مسئله واحده خرجت من تحت تلك القاعدة لاجل الاخبار الواردة فيها وهى عبارة من ان المريض

لوتزوج في مرضه ثم مات قبل الدخول فح لا يكون لها الميراث ولا المهر كما يدل عليه غير واحد من الاخبار وهذه المسئلة خرجت عن القاعدة المذكورة لذلك الاخبار ولكن لابد ان يعلم ان هنا شقوق عديدة فاي واحد منها مراد ومقصود فح يقال ان الظاهر من موته في مرض التزويج هو استناد الموت الى مرض التزويج لا غير واما لو استند الى غير ذلك المرض كان ابتلى بين ذلك المرض على مرض آخر ثم يموت بسببه او برء عنه ثم مات او قتله شخص فيه فيكون داخلًا تحت القاعدة بحيث يثبت لها الميراث و المهر كذلك فعلم ان الخروج من القاعدة يكون في شق الاول اى استناد موته الى مرض التزويج دون غيره من ساير الشقوق بل الحكم فيه يكون على طبق القاعدة ومقتضيها ثم الموت ايضاً لا يخلو واما ان يكون قبل الدخول و اما بعدها فعلى الثانى فلا كلام فى ثبوت الارث و المهر ونحوهما من آثار العقد لان العقد بعد تحققه استقراراً من جهة الدخول بحيث خرج عن التزلزل الذى هو مانع من ترتب بعض الآثار عليه و اما على الاول فيبطل العقد بلاشكال و خلاف كما دل عليه الاخبار و لكن اللازم هو معرفة ان المراد من البطلان ما هو فنقول ان المراد منه هو الانفساخ الحكمى وتعيين امر العقد فان العقد قبل الموت لما كان مجهولاً من حيث الاستقرار وعدمه فبالموت قبل الدخول علم حاله وتعيين 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 فلا بد ان لا يجوز على الزوج المريض النظر واللمس عليها او وطئها مع انها جايز وان لا يلزم عليها عدة الوفاة اذا مات الزوج قبل الدخول فى مرضه مع ان لزومها عليها ثابت وايضاً لو كان 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 لا يخفى .

والمحاصل ان علة الزوجية علة وسبب للورثة من حيث جعل الشارع نظير الانساب فاذا تحققت هذه العلة فيترتب عليها آثارها من المهر والميراث والكسوة والنفقة ونحوها والا فيلزم تخلف المعلول عن العلة الذي هو محال عقلاً الا ان يترتب الكسوة والنفقة بعد كون نفس العقد منشأ لترتب جميع الآثار عليه موقوف على مضي مدة شرعاً بخلافه ساير الآثار المذكورة .

فظهر مما ذكرنا هذا ان مقتضى القاعدة هو ترتب الآثار على العلة عند تحققها الا انه خرجت عن تلك القاعدة ما لو تزوج مريض في مرضه ثم مات قبل الدخول فح لا مهر ولا ارث لها من جهة بطلان النكاح كما يدل عليه الاخبار بانه لا مهر ولا ميراث فنكاحه باطل ومعلوم ان المراد من البطلان ليس هو الانفساخ الحقيقي اى الانحلال بحيث لم يكن من اول الامر و الا فينافى ذلك اى عدم العقد رأساً وابتداءً 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 ذلك بديهى البطلان و ليس المراد منه الكشف الحقيقي يعنى حصول العلم بسبب الموت على فساد عقد النكاح من اول الامر كما عليه صاحب الجواهر ره فسيأتى رده انشاء الله تعالى بل المراد منه هو انفساخ 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 ونحوها مما يترتب استقراراً عليه من دون التوقف على شيء آخر وراء العقد بخلاف ذلك المهر والارث فانهما مما لم يستقر فى الترتب على العقد بمجرد صدوره بل يكون موقوفاً على الدخول او البرء من المرض فاذا لم 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 لا يخفى 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 تعيين امر العقد لاجل الموت مما لا بأس به لان العقد حاله من حيث الاستقرار والترزل كان مجهولاً 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 ما حكى 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 بذلك العقد مع ان صدرها كغيرها من الاخبار الدالة على جواز نكاح المريض بقول مطلق يدل على خلافه بل زاد بعضهم انه لو كان كذلك لزم الدور ضرورة توقف جواز الوطى على الصحة و هى متوقفة عليه انتهى .

ولا يخفى انه ان كان مراد ذلك البعض من توجيه البطلان بعدم اللزوم بحيث ان لا يترتب 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 فى الروايات بخلاف ذكر المهر فانه منفي فيها كما عرفت فانه محل النظر والمخدشة ثم اورد عليه صاحب الجواهر بقوله وفيه انه يمكن كون ذلك على جهة الكشف بمعنى انه ان حصل الدخول علم صحة النكاح من اول الامر والا انكشف فساد كذا لك وله الوطى بالعقد الصادر لظاهر النصوص و غيرها انتهى كلامه رفع مقامه ولكن لا يخفى عدم ورود ايراده على القائل المتقدم لان القول بان الموت مع عدم الدخول يكون كاشفاً عن فساد العقد لا معنى له والا فيلزم عدم جواز النظر واللمس والوطى للزوج بالنسبة اليها فى زمن المرض مع ان جوازها مفروغ عنه بلا خلاف فى ذلك بقوله ره بجوازها ظاهراً بسبب صدور العقد الى زمن الموت فاذا تحقق الموت فينكشف عدم صحة العقد رأساً و من اول الامر ايضاً لا معنى له لكونه ح مورداً للاحتياط حتى يتحقق حال العقد وايضاً ان الكشف عبارة عن الوسطة فى الاثبات فتح بناء على قوله ره يكون الموت واسطة فى العلم والاثبات بعدم صحة العقد من اول الامر وهذا ايضاً لا معنى له لان الوسطة فى الاثبات لا يتحقق الا فيما ان يتحقق العلية والمعلولية بين الوسطة و ذبها ضرورة انه لا معنى لحصول العلم من شىء الى شىء آخر اجنبى عنه كما لا يخفى وهنا ليس كذلك لان عدم العلية والمعلولية بين بطلان العقد والموت بديهي من اوضح البديهيات .

فظهر من ذلك كله انه لا يرد ايراد صاحب الجواهر على البعض المتقدم لكون كلام نفسه فاسداً كما سمعت فافهم بتقرير اجمل ان عقد المريض فى مرضه متزلزل الى تحقق الدخول والبرء فمادام كان متزلزلاً لم يترتب عليه بعض الآثار الذى هو الارث والمهر كما يدل عليه الاخبار وقد ذكرنا ان المراد من البطلان فى الروايات هو الانفساخ الحكيمى وعدم ترتب بعض الآثار المتقدم ذكره بواسطة كونه متزلزلاً و اليه يرجع ما قاله البعض على ما حكى فى الجواهر لا الكشف كما

عليه صاحب الجواهر لما عرفت من لزوم العلية والمعلولية في الواسطة في الاثبات وهنا ليس كذلك 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 كذلك موضوعاً للبطلان بحيث لم يكن لغيره دخل في ذلك الحكم حتى يكون موت الزوجة قبله مغيراً للحكم فاذا لم يكن لغيره دخل فيما ذكر فيكون العقد هنا ايضاً باطلاً كما هناك بمعنى ان العقد في الصورة الثانية يكون باطلاً ايضاً فح لا يكون بينهما مهر ولا ميراث كما قال به صاحب الجواهر ره ايضاً الا انه يقول بعنوان الحكمة يعنى ان الحكمة التي هي الاضرار بالورثة موجودة في الصورة الثانية ايضاً وفيه ان الحكم لم تكن دليلاً بل الكائن دليلاً هو العلة المنفية هنا فالدليل هنا هو الاخبار ومبناه الذي هو الكشف وقد عرفت فساده .

فعلية هذا يكون صاحب الجواهر موافقاً على مختارنا في اصل المطلب و مغايراً في المبني فكيف كان ان المختار في الصورة الثانية 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 امالو تزوجت المريضة ثم ماتت في مرضها قبل الدخول بها فلا يجرى هنا ما تقدم هناك يعنى ان العقد هنا صحيح و لازم فيكون المهر و الارث ثابتاً بلا كلام فيه لما ذكرنا من ان مقتضى القاعدة هو ثبوت المهر و الارث و الحكم 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 الذي هو ثبوت الآثار التي هي المهر و الارث .

والمحصل ان المريض اذا تزوج فى مرضه ثم مات قبل الدخول فيكون العقد باطلا واما اذا مات بعد الدخول فلارث فى صحة العقد ولزومه وترتب احكامه كما هو مقتضى القاعدة والروايات وكذا اذا مات فى مرض آخر بعد برئه من المرض الاول لان الظاهر فى الاخبار من قوله حتى مات فى مرضه هو ان يكون موت الزوج مستنداً الى المرض الاول الذى وقع فيه العقد و لكن اشكل بعض فى ذلك من جهة احتمال السببية و الزمانية فى لفظ فى معنى يحتمل ان يكون لفظ فى فى قوله فى مرضه سبباً بحيث ان يكون لاستناد الموت الى مرض التزويج مدخلا فى ثبوت ذلك الحكم الذى هو بطلان العقد فح ولولم 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 فى ظرف و زمان ذلك المرض ولو كان مستنداً الى مرض آخر فح يكون العقد باطلا الى آخر ما ذكر و لكن المختلج ببالى هو الاول لان المفهوم عرفاً من قوله مات فى مرضه هو استناد موته الى مرض التزويج كما لا يخفى 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 ذلك القاعدة مسألة تزويج الرجل فى 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 علقه الزوجية فيترتب عليها الوراثة كما فى الطلاق الرجعى فان سلطنة الزوج فيه ايضاً باقية الى خروج العدة ومن ثم لا يجوز للزوج فى العدة الرجعية بعد طلاق الرجعى ان يتزوج اختها او المرثة الخامسة بل يجوز له الرجوع الى المطلقة مادام لم يخرج من العدة ومعلوم

انه لو لم يبق السلطنة بعد الطلاق الرجعى لما جاز له الرجوع اليها بل لابد من عقد جديد بخلاف ذلك 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 رجعيّاً 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 و مترتب على السلطنة لا الزوجية و من المعلوم ان الزوجية و السلطنة كليهما باقية فى الطلاق الرجعى بخلافه البائن فان الباقي فيه هو الزوجية لا غير فح يكون الفرق بين الرجعى و البائن كما عرفت .

ثم المراد من الرجعى بعد القول بثبوت الزوجية و السلطنة كليهما 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 المرثة فيه الى البذل بحيث صار رجعيّاً بعد تزويجه اخت المطلقة او المرثة الخامسة ام الاعم من الفعلى و الشائى بحيث ان يكون شاملاً لما ذكرنا آنفاً فيه اشكال بناء على ما حكى عن القواعد و غيره من جهة استصحاب الحالة السابقة و من جهة اخذ ما كان حين الموت يعنى يكون ذلك ذا وجهين فبعض قال باخذ الحالة السابقة حين الموت فان كان رجعيّاً سابقاً فيؤخذ الرجعى و ان بايناً كان لاحقاً و عكسه فى عكسه و بعض قال باخذ ما كان فى اول زمان الموت بعكس ما قيل فى الاول و من ثم اشكل فى ذلك ولكن بعد التأمل لا اشكال هنا لان اللازم لنا هو الرجوع الى جاعل الاحكام الشرعية الذى هو شرع الطلاق كذلك فالظاهر من الاخبار بعد الرجوع اليها هو كون المراد من الرجعى هو الفعلى لا الاعم منه و من غيره كما سيأتى الاخبار .

فظهر من ذلك كله ان الارث يكون فى الطلاق الرجعى الى خروج العدة من جهة بقاء السلطنة و من ثم يقال ان المطلقة الرجعية فى حكم الزوجة كما لا يخفى

على من راجع الى الوجدان اى السلطنة التى ان الارث من آثارها لامن آثار الزوجية بخلافه البين فانه لا يكون 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 كذلك المرثة الخامسة .

و بالجملة ان مقتضى القاعدة هو عدم الارث فى الطلاق البين الا انه خرجت من ذلك مشكلة مالو طلق المريض زوجته فى مرض موته فانها ترثه مع كونها مطلقة بائنة و لكن ارثها هنا محدود بحدود ثلاثة الاول عدم برته 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 لومات بعد الطلاق البين ولو كان موتها فى العدة لما تقدم من ارتفاع السلطنة فيه غاية الامر ان ارثها عنه كذلك امر تعبدى خرج واستثنى من القاعدة لاجل الاخبار الواردة فيه كما لا يخفى فالقول بالارث فى غير صورة المستثناة يكون قياساً وهو كما ترى فافهم .

والحاصل ان علاقة الزوجية سبب للارث فاذا تحققت العلة فيترتب عليه الارث والا فيلزم الانفكاك بين السبب و المسبب و هو كما ترى الا انه خرجت من ذلك مشكلة مالو تزوج المريض ثم مات فى مرضه قبل الدخول و البرء كما تقدم و معلوم ان الزوجية باقية فى الطلاق الرجعى ولذا يقع التوارث بين الزوج و الزوجة فى العدة بعد الطلاق الى انقضائها بخلاف ذلك البين فان الزوجية يعنى السلطنة كما تقدم آنفاً ليست باقية فيه و لذا لا يتوارثان فيه فعلم من ذلك الفرق بين الطلاق الرجعى والبين بلا كلام فى ذلك .

وانما الكلام فى ان المراد من الرجعى الذى يتوارثان فيه هل هو فعلى بحيث ان لا يشمل الطلاق الرجعى الذى اسقط فيه حق الرجوع بناءً على اسقاطه

وان لا يشمل الرجوع الذى هو طلقة ثالثة تحتاج الى المحلل وكذا لا يشمل البايين الذى رجعت فيه الزوجة الى بذلها بحيث صار رجعيًا ولكن زوج الزوج اخت المطلقة او الميرثة الخامسة ام لا بل الاعم منه و من الشأنى بحيث يكون شاملاً لجميع ما ذكرنا فيه اشكال يعنى يكون ذا وجهين من جهة استصحاب الحالة السابقة ومن جهة صدق الفعلى من كونه رجعيًا او بائنًا من دون لحاظ الحالة السابقة ولكن رفع الاشكال بالرجوع الى الاخبار التى تدل على ان المراد منه الفعلى اى الاخص لا الاعم فح يتوارثان فى الرجعى الفعلى دون البايين لما تقدم من عدم بقاء السلطنة فى البايين حتى يتوارثا بل لا يتوارثان بلا خلاف الا انه خرج واستثنى منه ما لو طلق المريض زوجته طلاقاً بائنًا ثم مات فى مرضه فح ترثه بحدود ثلاثة متقدمة و اما الزوج فلا يرثها لوماتت كذلك لما ذكر من عدم التوارث فى البايين الا ان ارثها كذلك فيه خرج واستثنى من جهة النصوص فيكون خروجه تعبدًا شرعيًا رغماً لانفه الذى هو مستنكف عن ارثها و عملاً بضد نقيضه كما لا يخفى .

وبقى هنا كلام وهو انه لو طاق الرجل احدى زوجاته ثم مات واشتبهت المطلقة فيما بينهما 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 يستازم 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 لا يمكن 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 ساير الموارد بواسطة عدم مدخلية الخصوصيات الظاهرة فيها من كون الرجل فى سفر او حضرا وتزويجه بعد الطلاق او عدم تزويجه او كون زوجاته اربع فيطلقها ثم تزوج باربع فى الحكم المذكور لما ذكرنا .

فعلم من ذلك كله ان القول بالقرعة كما ذهب اليه ابن ادريس ره من جهة عدم عمله بالخبر الواحد لا وجه له لان نسبة القرعة بالنسبة الى ساير القواعد كنسبة الاصلى الى الدليل فكما ان الاصل يكون معمولا به حيث لا يكون دليل من الادلة والاخبار فكذلك قاعدة القرعة قاعدة يعمل بها حيث ينتفى ساير القواعد مع انك عرفت وجود قاعدة العدل هنا ايضا لا يمكن الايصال الى الواقع بالقرعة لاجل جريان الاحتمال المتقدم وكذا لا وجه للقول بان هذا الحكم من باب التعبد بحيث لا بد من الاكتفاء فى مورد النص بان لا يجوز التعدى الى ساير الموارد 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 ما ذكرنا لما تقدم من عدم كون الحكم من باب التعبد والخبر ورد على وفق القاعدة وعدم مدخلية الخصوصيات فى الحكم غاية الامر ان السؤال قد وقع فى هذا الواقعة وايضا لولم نعمل بالخبر الواحد فالحكم كما ذكرنا من جهة وجود قاعدة العدل لا القرعة كما توهم هذا كله فى خصوص كون علة الزوجية سببا للارث فى صورة صدورهما بالمباشرة اى بمباشرة نفس الزوج والزوجة او بالوكالة او بالولاية مع فروعاتها المتقدمة بلا كلام فى ذلك .

وانما الكلام فى صورة صدورهما فضولا عن الطرفين او احدهما بان مثل هذه العلة الزوجية الواقعة فضولا هل يكون سببا للارث ايضا ام لا فتح نقول انه لا بد ان يعلم اولاً ان الفضولى هل هو صحيح ام لا بعد كون الفضولى عبارة عن صدور العقد عن الغير اى غير من استند اليه العقد ومعلوم ان العقد يتحقق



بمجرد الايجاب والقبول من دون توقف تحققه الى امر وراء صدور الايجاب والقبول فيكون العلقه محققة عند صدور الايجاب و القبول بمعنى ان العقد فى مرحلة تحققه ليس بمنوط وموقوف على امر آخر غاية الامران 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 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 مادعاه الى اخذ الميراث الا الرضا بالتزويج كما يدل على ذلك كله رواية ابي عبيدة الحذاء قال سئلت ابا جعفر عليه السلام عن غلام و جارية زوجهما وليسان لهما و هما غير مدركين فقال النكاح جاز 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 ذلك 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 دعاه الى اخذ الميراث الا رضاسها

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 .

ولا يخفى ان هذه الرواية قد اشتملت على احكام عديدة منها صحة الفصولى و انعقاده من دون توقف على امر آخر فى مرحلة التحقيق ومنها توقفه و كونه مراعى فى مرحلة التأثير على الاجازة بحيث ان اتمامه لا يكون 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 ذلك الطرف الآخر له فان اجاز ذلك الطرف الآخر بعد دركه فيرث و يكون المعزول له و منها 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 لا يخفى 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 لا يمكن التسرية الى غيره بل يجب التوقف على موردها فح نقول ان الفصولى 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 ذلك العمل غير الموكل كما ان نفس الموكل غير الوكيل لان العمل صدر عن الوكيل بحيث يكون قيامه به لا بالموكل والثالث هو استناد ذلك العمل القائم بالوكيل الى موكل من جهة امضائه و اذنه بمعنى ان فى استناد ذلك العمل الى الموكل لابد من امضائه و اذنه عليه الرابع هو مقارنة ذلك العمل مع الاستناد الى الموكل ولكن ذلك المقارنة من الامور الاتفاقية بحيث يحتمل ان يتحقق وان لا يتحقق .

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 ذلك 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 لا يخفى كما يستظهر ذلك 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 في 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 وطره ولكن لم يعلم حال الطرف الآخر الذي لا يتحقق منه الاجازة فح يكون حال التركة بقدر سهمه متزلزلاً و مجهولاً من حيث كونها مالا له ام لغيره من ساير الوراث و تعين الحال لا بد ان يعزل النصيب كما تقدم نظيره في الحمل وكذا لزوم الحلف في صورة التهمة موافق للقاعدة لان الرضا بالتزويج لا يعلم انه حقيقى هو او صورى و ان كان الداعى اليه هو اخذ الميراث و معلوم ان المراد من الحلف هو الحلف على كون الاجازة واقعية حقيقةً لا صورياً لان الحلف بان اخذ الميراث لم يكن داعياً الى الاجازة من جهة ان مورد الرواية هو ما ذكرنا لاذالك فعلم ان الحلف في مورد التهمة يعنى فيما لا يعلم من القرائن والدواعى كون اجازته واقعية والا فلا حلف: والحاصل ان الفضولى في مرحلة الانعقاد والتحقق ليس بمنوط على الاجازة بل ينعقد صحيحاً بمجرد الايجاب والقبول غاية الامر ان تأثيره محتاج على الاجازة فيكون الاجازة التى هى عبارة عن الاستناد الى من استند اليه الامر محتاجة اليها في مرحلة التأثير ومعلوم ان مرحلة التأثير غير مرحلة التحقق فعلم من ذلك ان الاجازة ليست نظير القبول بالنسبة الى الايجاب او الايجاب بالنسبة الى القبول لان مدخلية القبول بالنسبة الى العقد من حيث الجزئية بحيث لو لم يكن فلم يتحقق العقد ولم ينعقد وكذا عكسه بخلافه الاجازة فانها لعدم كونها لامن الاجزاء ولا من الشرايط يتحقق بعد تمامية العمل الا ان ذلك العمل التام لو كان مؤثراً موقوف على تحقق الاستناد اى استناد ذلك العمل الى من له العمل والامر الذى تحققه يكون منوطاً بالاجازة فيكون التوقف على الاجازة في 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 ذلك العمل الصادر القائم بالوكيل ليس بموقوف في تحقه وصدوره لاعلى الاستناد الى الموكل ولا على المقارنة من جهة ان مقارنة الاستناد بالعمل قد لا يكون كما فى الفضولى فيكون المقارنة من الامور الاتفاقيه فقد علم مما ذكرنا ان العمل فى الوكالة كما لا يكون فى تحقه وان عقاده 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 ذلك 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 ذلك .

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 لا يكون اتمام عمله و تأثيره فى ناحيته مشمراً بل المشمر هو اجازة نفسه و معلوم ان الحال لم يعلم تحقق الاجازة و عدمه منه فلا بد ح ان يعزل نصيب الزوج او الزوجة حتى يتبين الامر من اجازته و عدمها

ولو لم يعزل ما ذكر بل رد اليه بمجرد موت المجيز الاول المورث او الى ساير الوراث ويلزم الاجحاف وهو كما ترى .

فظهر ان القاعدة هو العزل هنا كما تقدم نظيره في الجملة وكذا الحلف لاجل كون مثل ذلك 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 لا بد 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 وغيرها فلا بد 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 لا يعلم الا من قبله فعليها لا بد ان لا يكون هنا حلف فاذا كان الحلف فيكون مخالفاً للقاعدة ووجه الظهور هو ان قاعدة ما لا يعلم الا من قبله او لا ليس مما ان يكون في خصوصه سند من الاخبار و نحوها ولو سلم فيكون جريانها فيما لم يكن راجعاً الى الغير كما في قبول قول المرثة من حيث كونها حايضاً و عدمه او كونها ذات عدة و زوج و عدمه و اما في صورة مدخلية الغير في الحكم فلا يجري بل لا بد من امر آخر من الحلف و نحوه كما فيما نحن فيه فان اخذ الميراث راجع الى الغير بمعنى ان ذلك المال المعزول مردد بين كونه لساير الوراث و بين كونه للمجيز اللاحق في صورة كون اجازته واقعية فح لو حكم بأخذه الميراث من دون الحلف اعتماداً على قاعدة ما لا يعلم الا من قبله فليس ببعيد ان يلزم الاجحاف و حرمان 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 ما لا يعلم الا من قبله صدق ما ذكرنا 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 او احدهما الكبير و الاخر الصغير و نحو ذلك كما لا يخفى .

ومحصل الكلام ان الرواية المتقدمة مشتملة على احكام متعددة من صحة الفضولى و من تأثير الاجازة و عزل النصيب و الحلف و معلوم ان جميع هذه الاحكام موافق للقاعدة كما عرفت فيما سبق الا ان صاحب الجواهر كما يظهر من كلماته فى الجواهر ذكر ان اليمين ليست بموافق للقاعدة يعنى ان القاعدة تقتضى عدمها لانه مصدق فيما لا يعلم الا من قبله و فيه 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 و من جهة ان قاعدة تصديق ما لا يعلم الا من قبله لا تجرى فى جميع الموارد بل فى مورد ان يكون ما لا يعلم الا من قبله راجعاً الى نفس صاحبه كما فى قبول قول المرثة فى خصوص كونها فى زمان الحيض و عدمه او كونها معتددة و عدمه و اما فيما كان راجعاً الى غيره كما فيما نحن فيه فلا تجرى فيه و الا فيلزم ممانعة ذى الحق عن حقه و هو كما ترى ثم قال فى الجواهر بعد العبارة المنقولة آنفاً بل لعل المتجه ترتب الحكم ولو كان الذى دعاه الى الرضا الى قوله هذا و فيه ايضاً ان المفهوم من قوله هذا هو كون تحقق الاجازة مناطاً فى اخذه الميراث و ان 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 عليها قوله بل لعل المتجه ترتب الحكم يكون رداً ومناقضاً للرواية بالمعنى الذى زعمه اولاً و بناه عليه .

فان المفهوم من قوله بل لعل الخ هو كون الاجازة منطوقاً كما هو مختارنا ايضاً وبالجملة ان قوله لعل المتجه و ان كان موافقاً لما هو المختار الا انه يكون رداً للرواية بناءً على مبنىه وزعمه المتقدم فى معنى الرواية كما لا يخفى 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 المميز المتأخر بيمينه مع ظهور التهمة فى الاجازة و اخرى فيما لو كانا كاملين و زوجهما الفضولى قال فى انسحاب الحكم اليهما وجهان من تساويهما فى كون العقد فضولياً و لامدخل للكبير وللصغر فى ذلك و من ان بعض احكامه ما هو على خلاف الاصل فيقتصر على مورده وهذا قوى و ح يحكم ببطان 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 لا تكفى فى ثبوت هذا العقد بل لابد معهما من اليمين و قد حصل الموت قبل تمام السبب خرج منه ما ورد النص فيه و هو العقد على الصغيرين فيبقى الباقي انتهى كلامه و رفع مقامه .

ولكن لا يخفى 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 الا ان 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 كالتقبول جزء للسبب بواسطة ان القبول متمم بالنسبة الى العقد كما لا يجاب بحيث لو لم يكن فلم يتحقق العقد رأساً بخلاف ذلك الاجازة فانها لو لم تكن فينعد العقد ايضاً الا انه لا يكون مؤثراً الا بعد 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 و ح لا يحكم ببطلان العقد فيما لومات 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 الاصحح 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 ما يستفاد من قوله و قد حصل الموت اه و على اى تقدير فساد قوله واضح كما لا يخفى وبالجملة ان التعدية على غير مورد النص بناء على ما قاله الشهيد مشكل ولكن بعد التأمل فيما قلناه فى رده يرتفع القناع عن وجه الاشكال بحيث كان التعدية جازياً 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 بلا يمين لا البطلان لما ذكره مما هو ثابت بالنص للقاعدة 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 وبالجملة ان الاجازة و اليمين ليسا كلاهما جزء السبب حتى يكون ذلك مخالفاً للقاعدة بحيث ان لايجوز التعدية الى غير مورد النص بل المخالف للقاعدة هو اليمين فقط من جهة ثبوتها من النص ولكن الاجازة موافقة 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 وبالجملة ان الشهيد قال بان الاجازة مع اليمين مخالفة للقاعدة الا ان النص يشتمها فى مورد لا غير فيكون امراً تعدياً 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 لا يخفى فاذا سمعت ذلك فتعلم ان رده حسن لولا عبارة ضرورة كون ثبوت اليمين من النص فى بيان الرد لانها تحقيقاً تأييد له لا عليه .

فظهر من ذلك كله ان صاحب الجواهر رده 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 ذلك لها دخل فى تأثير العقد اثره و فى تسبب مسببه و لا يقدح فى ذلك تأخر العلة عن المعلول اى عدم انسحاب و السبب عن المسبب لان الفرض من الاسباب الشرعية التى لامانع على الشارع فى جعلها الآن اسباباً للآثار السابقة نحو ما قيل فى غسل الاستحاضة فى الليل انه سبب فى صحة الصوم فى النهار وبهذا المعنى يسمى كشافاً 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 فلا بد 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 وللتقصي عن ذلك 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 يتم تحقق الاجازة فاذا تحققت فيعلم اثره من حينه فيكون الاجازة طريقاً للعلم ح فتعلم من هذه المقدمة ان الكشف قبال النقل بحيث لا يجتمعان فعند ذلك تعلم فساد قوله ره .

نعم لو قلنا ان الاجازة كاشفة و لكن مع ذلك لها دخل فى تأثير العقد

اثره بان مرجع ذلك الى اجتماع الكشف والنقل مع انهما لا يجتمعان و ايضاً مع ذلك يلزم المحذور المتقدم فانه اذا كان للاجازة دخل فى تأثير العقد فيكون المعلول ح مقدماً عليها ولم يكن هذا الاكتر على ماقر ولكن اجاب عن ذلك بقوله ولا يقدر فى ذلك 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 الاسنحاضة 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 لا يبعد ان يكون سبباً من قبل الشارع للاثر السابق كما فى فرع المتقدم اى الغسل و فيه اولاً انه لا فرق 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 كذلك بل لا فرق فى ذلك بين العقلية و الشرعية و ثانياً ان العلة الشرعية ايضاً مرجعها الى العقلية على القول بلزوم السخية والربط الذاتى بين الشئتين الذين جعلهما الشارع علة 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 ذلك لا بد من تأويلها او التسليم الى الراوى نفسه من جهة عدم فهمنا شيئاً منها بواسطة ان الرواية لم تجعل امر غير معقول معقولاً فلم من ذلك كله ان الاجازة شرط للزوم و استقرار العقد بمعنى ان العقد بمجرد تحققه يكون صحيحاً و يترتب 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 بناء على هذا لا يتجىء المحذور المتقدم حتى يحتاج الى دفعه ورفعه بالقول على الكشف او النقل او غيرهما فافهم جداً وكذا ذكر صاحب الجواهر ره فى عدم انسحاب الحكم وجهاً آخر بقوله و كذلك يتجه البطلان بناء على اعتبار بقاء ما وقع عليه العقد قابلاً لتعلق العقد حال الاجازة و فى الفرض ليس كذلك لحصول الموت لاحدهما المانع عن قابلية تعلق العقد بحال الاجازة فهو كما لو تلف المبيع فضولاً بأفة سماوية قبل اجازة المشتري .

وبالجملة ان اتجه البطلان فانما هو لذلك لا لما ذكره وحاصل مقاله عبارة من انه اذا اعتبر بقاء ما وقع و تعلق عليه العقد فلا بد 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 المشتري يعنى فكما فى صورة تلف المبيع الفضولى قبل اجازة المشتري يكون العقد باطلاً من جهة ذهاب احد ركنى العقد الذى هو المبيع قبل الاجازة بحيث لو تحققت الاجازة بعد لما كانت مثمرة فكذلك ما نحن فيه بالتقريب المذكور فيكون البطلان لاجل ما ذكرنا لا لما ذكره الشهيد ره .

وهذا حاصل مقاله صاحب الجواهر فى خصوص البطلان اى عدم التعدية ولكن وفيه اولاً بانه لاعمى لاختصاص المقيس عليه بالفضولى بل الاصاله ايضاً كذلك يعنى كما لو تلف المبيع فضولاً قبل اجازة المشتري فيبطل العمل فكذلك فى المبيع اصاله فح لم يكن وجه لتخصيص يعنى الامر بالفضول و ثانياً بان قياس ما نحن فيه على الفرع المتقدم ذكره قياس مع الفارق من جهة كونه من المعاوضات و بيان ذلك ان المبيع يتحقق بمجرد الايجاب و القبول بحيث

يكون المبيع منتقلاً الى المشتري و الثمن الى البايع فعليها يتحقق المعاوضة ولكن يتعهد البايع بان يوصل المبيع الى المشتري 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 ما فى ملك البايع كما توهم فان انتقاله فى ملك البايع بعدما ثبت الانتقال الى المشتري حين تحقق العقد اما ان يكون قبل التلف او بعده اما الاول فلامعنى له من جهة كون المبيع قبل التلف ملكاً ومالاً للمشتري 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 بانقاله الى البايع فى زمان آن ما عنه قرب زهوق الروح كما قيل وفيه ايضاً انه غير معلوم و معقول ولو سلم فلا بد 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 بديهي البطلان كما لا يخفى .

وبالجملة ان الملك آنأ ما غير معقول من جهة انه يلزم ان يكون العقد ح منفسخاً انفساخاً حقيقياً مع ان ذلك فاسد والا فيلزم ان يكون الموت سبباً من اسباب الفسخ و يلزم ايضاً عدم كون المبيع المتلف مالاً للمشتري ايضاً لو احياه الله تعالى بدعاء المعصوم مع ان اللوازم باطل بواسطة ان العقد ح يفسخ لكن انفساخاً حكماً بحيث لو احياه المعصوم عَلَيْهِ السَّلَام لكان مالاً للمشتري ايضاً كما تقدم تفصيل ذلك فى خصوص نكاح المريض فراجع اليه جداً فظهر من ذلك كله ان جهة بطلان العقد بمعنى الانفساخ الحكيم بناءً على المختار او بمعنى

الحقيقي بناءً على غيره في صورة تلف المبيع فضولاً قبل اجازة المشتري هو ذلك الذي ذكرناه هنا بعد كونه من جملة المعاوضات التي امرها على المماكسة والمداققة فح يكون ما نحن فيه غير ذلك لما تقدم ايضاً من ان الاجازة تجيء بعد تمامية العمل بحيث ليس لها دخل الا في التأثير بخلاف ذلك اركان عقد المبيع فانها لازم في اصل تحقق العقد فبناءً على هذا يكون قياس ما نحن فيه على صورة التلف كذلك قياساً مع الفارق و عند ذلك لا يمكن ان يقال ببطلان عقد النكاح في غير مورد النص .

فظهر من ذلك 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 بذلك ضرر على الوارث او المال فيتجه ح دفعه الى الوارث الى ان يتحقق اليمين اه وفيه ان الزوجية ليست بموقوفة على اليمين بل الموقوف عليها هي 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 كذلك لما تقدم من ان مثل ذلك المال مردد بينه وبين الورثة فح عملاً بالاحتياط لا بد ان ينتظر حتى يتحقق الاجازة غاية الامر لو خيف في صورة الانتظار عن تضييع المال فيبدل ذلك المال على غيره الذي له صلوح البقاء عيناً و قيمتاً لا انه يرد الى الوارث كما لا يخفى وكذا لا معنى لقوله لاصالة عدم تحقق ما يقتضيه انتقاله عنه اه من جهة ان جريان الاصل في صورة الشك و هنا ليس كذلك ضرورة ثبوت الزوجية التي هي سبب الانتقال ثم قال وهل اليمين واجبة للثمة الى قوله و لا يبعد الاول لظهور النص فيه ولو كان المجيز المتأخير

الزوج 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 في 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 يرجع 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 جاز و معلوم 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 ذلك هو مطالبة الورثة عنه المهر و كذا لم يصح قوله لا للطمع فى الميراث لما تقدم ان المناط هو واقعية الاجازة و ان كان الداعى اليها هو الطمع فى الارث و كذا لا معنى لقوله و هل له المقاصة اوليهما اقواهما بواسطة ان التقاص و ان كان ثابتاً شرعاً ولكن لا مطلقاً بل فى صورة عدم امكان مطالبة ذى الحق حقه عن 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 و منها عزل النصيب و منها 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 في الوسائل ولكن ليس بصحيح بل اشتباه و سهو كما يدل عليه رواية منصورين جازم التي سئل فيها الراوى عنه عليه السلام بانه وصل الينا منك نصف المهر فقال عليه السلام ان من رواه فقد اشتبه وسهى فان ذلك في الطلاق لا في الموت فكيف كان ان الحق هو لزوم تمام المهر في مورد موت الزوج او الزوجة قبل الدخول كما يدل على ذلك روايات عديدة التي احدها رواية منصور المتقدم ذكرها اجمالاً فيكون الروايات الدالة على نصفه محمولة على الاشتباه والسهو بقريظة رواية منصور لا على الاستحباب كما عن الشيخ القائل بانه لعل يستحب لاولياء الزوجة الميت قبل الدخول بذل نصف المهر للزوج ومطالبة نصفه الباقي عنه و فيه ان قوله بالاستحباب راجع الى التفصيل بين الزوج والزوجة في الحكم مع ان الرواية الناصفة مطلقه و ايضاً لا معنى لتأويل الرواية الدالة على النصف على صورة وصول نصف المهر قبلاً بحيث بقى النصف الآخر الى بعد الموت كما عليه صاحب الجواهر فان وقوع نصف المهر ليس بواقع في مورد خاص حتى يقبل ذلك التأويل بل وقع في رواية كثيرة بعنوان الكلية و كذا لا معنى لتقديم روايات الناصفة على الرواية الدالة على تمام المهر بواسطة كونها كثيرة بل اكثر و كون روايتها اورعاً و اوثقاً و اعدلاً و اكثرأ و نحو ذلك من المرجحات الواهية كما عليه صاحب الوسائل فراجع اليه حتى تعلم ان تلك الامور لا يكون سبباً للترجيح من جهة وجود ذلك الامور فيها ايضاً مضافاً الى رواية منصور التي تدل صريحاً على وقوعها اشتهاً بحيث لا ينظر اليها فح كيف يحكم على الترجيح و التقديم مع ان ذلك فرع الموضوع و معلوم بناء على الاشتباه لا يتحقق الموضوع حتى يحتاج الى اختيار التقديم بسبب المرجح كما لا يخفى على ذي مسكة و بالجملة ان القول بنصف المهر باطل لما تقدم .

والمحاصل ان رواية ابي عبيدة الحذاء قد اشتملت على احكام متعددة من صحة الفضولى وغيره مما ذكر آنفاً وقد علمت ان تلك الاحكام غير الاخيرتين موافقه للقاعدة كما تقدم و اما نصف المهر فقد مر انه اشتباه وسهو و اما الآخر يعنى كون المهر على الولى الشرعى يعنى الاب فيما اذا زوج المولى عليه فنقول فيه ان تزويج الاب لمولى عليه اما ان يكون بضمان المهر كان يقول للمرته زوجتك لابنى وعلى المهر و اما ان لا يضمن 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 لا يكون المهر على الاب بل يكون على الابن فى صورة تصريحه بعدم الضمان بواسطة الفعل و ان صدر من الاب ولكن كان له ومعلوم ان الغرامة يكون على من له الفعل لا غير و بالجملة ان لا كلام 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 زوج الولى لمولى عليه ولكن على الاطلاق بمعنى عدم تصريحه لا على ضمان المهر ولا على عدمه فح تقول ان الابن ح لا يخلوا اما ان يكون معسراً و اما ان يكون موسراً فعلى الاول يكون المهر على الاب من جهة علمه انه ليس له شىء و مع ذلك يفعل له فعلاً فكانه اقدم على غرامة مهره عليه و اما على الثانى فيكون على الابن دون الاب بواسطة كون الفعل له و مع ذلك تدل على ذلك 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 و لا فعلى الابن .

منها رواية محمد بن يعقوب عن ابي عبدالله عن الرجل يزوج ابته وهو صغير قال ان كان لابته مال فعليه المهر و ان لم يكن له مال فالاب ضامن المهر ضمن اولم يضمن وعنه عن ابي عبدالله عليه السلام عن الرجل يزوج ابته وهو صغير قال لا بأس 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 لا يكون للغلام مال فهو ضامن له وان لم يكن ضمنه ومنها عنه ايضاً احدهما عليهما السلام الى آخر ما ذكر وكذا ساير الاخبار غير ما ذكر هنا يدل على المحكم فيما نحن فيه كما لا يخفى على من ناظر على تلك الاخبار الصادرة في الفرض فافهم جداً .

ثم الكلام في ارث الزوجين بانه لاخلاف عند الخاصة والعامة في ارث الزوج من جميع ماتركته الزوجة مط ولو كان عقاراً وارضاً ولكن الخلاف في العكس اي ارث الزوجة من جميع ماتركه الزوج حتى الاراضى والعقار عند الخاصة لا العامة فانهم قالوا على ارثها كالزوج بل لاخلاف في عدم ارثها من بعض التركة زوجها الا ان الاسكافي خالف في ذلك كما نقل صاحب الجواهر ونذكره في المتن انشاء الله يعني اختلف الخاصة في ارثها من جميع ماتركه الزوج بمعنى هل ترثه من جميع ماتركه الزوج من الاراضى والعقار وغيرها من المخلفات ام لا بل ترثه في الجملة كما سيأتى فيه خلاف بان ابن الجنيد قال بارثها مط لعموم قوله تعالى **فلهن الثمن او الربع** فانه عام بحيث يشمل العقار والارضى التى تركها الزوج ومع ذلك ذكر له مؤيداً ايضاً كما نقل في الجواهر بقوله ومع ذلك قديقال ان خلو جملة من كتب الاصحاب الى قوله و قد رواه و لرواية ابن ابي يعفور وابان قال سئلته عن الرجل هل يرث من دار امرئته شيئاً او ارضها من التربة شيئاً او يكون في ذلك بمنزلة المرثة فلا يرث من ذلك شيئاً قال يرثها و ترثه من كل شيء ترك و تركت فهذا الرواية تدل بما قاله ابن جنيد ره فكيف

كان انه قال فى قبال المشهور بل الاجماع كما حكى بارثها من جميع ماترکه الزوج ولو كان عقاراً وارضاً للعمومات مع ما ذكر من التأييداة و لخصوص رواية ابن ابى يعفور المتقدمة الدالة على مختاره و لكن لا يخفى ما فى قوله بانه نعم وان كان العمومات دالة بما ذكره لو كانت باقية على عمومها و لكن هنا ليس كذلك من جهة وجود الاخبار المتواترة فى قبالها بحيث كانت مخصصة و مبينة لها و معلوم ان العمومات لا تنهض مع الاخبار فح تخصص العمومات بتلك الاخبار التى سيأتى ذكرها و ذكر 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 بقريئة الاخبار المتواترة التى تدل على خلافها بل بقريئتها الداخلية وهى عبارة عن لفظ او يكون فى ذلك بمنزلة المرثة فلا يرث من ذلك شيئاً فان ذلك اللفظ كما لا يخفى يشعر بمسلمية عدم ارث المرثة من بعض ماترکه الزوج الذى هو الارض والعقار وايضاً ان السائل فى سؤاله لم يسئل عن حكم الزوجة بل عن حكم الزوج ومع ذلك 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 مخالفاً للاخبار المتواترة بل الاجماع كما حكيت عن غير واحد كما لا يخفى على من راجع الى الجواهر و نظر فيه حق النظر فافهم .

و الحاصل ان ابن جنيد قال بارثها عن جميع ماترکه الزوج مط حتى العقار والاراضى للعمومات الدالة على ارثها و لخصوص رواية ابن ابى يعفور المتقدمة مع زيادة مؤيداة التى هى عبارة من خلو كتب الاصحاب عن عنوانه و عدم كونه فى الفقه الرضوى وغير ذلك مما هو مذكور فى الجواهر و فيه ان

العمومات مخصصة بالاخبار المتواترة الدالة عليه كما لا يخفى على من راجع اليها وان الرواية محمولة على التقية بشهادة رواية اخرى التي قيل فيها بان الناس لا يقبلون ذلك اى حرمان الزوجة عن بعض التركة فقال عنه 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 المؤيدة فاجوابها واضح بل لا يحتاج الى الجواب بواسطة وضوح اهمالها نظير اهمال توجيه دعائم الاسلام فانه قوى اولاً قول ابن جنيد ره بما هو واضح الفساد ثم وجهه فى ضمن ذلك اخبار التي وردت فى خصوص الحبوقة وحرمان الزوجة عن بعض التركة الذين هم امن منفردات الامامية رضوان الله عليهم بان المراد من الحبوقة ليس هو الاختصاص الاكبر بالنسبة الى ساير الورثة على مختصات المورث من السيف والخاتم ونحوهما بل هو اختصاص الوصى بما هو من خواص النبي 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 ذلك لكن لا يخفى من الاهمال فى توجيهه فان لنا اخبار صدرت عن سادتنا وقادتنا الذين هم ائمة الهدى عليهم السلام فعملنا على اقوالهم الحجية كفعالهم 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 كرجال بل ارب وشك وبلا كلام 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 ذلك 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 قيمة لاعيناً 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 كليهما 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 اما الاول اى المقطوعة فليس بمعلوم ان يكون رواية بل هو من كلام نفس ابن اذنية من جهة عدم شاهدها 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 لشيء الذى له دخل فى موضوع الحكم بحيث ينتفى الموضوع بانتفائه :

فاذا عرفت ذلك 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 لا يكون 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 كذلك و ايضاً انه لا يتصور التخصيص هنا بواسطة ان ادلة الحرمان مطلقة فلا بد 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 ذلك 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 و بين 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 فخص 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 ذلك يكون فيما ان ذكر الدور والمساكن فى جميع الاخبار الباب مع انه ليس كذلك و ايضاً ان اشتمال الاخبار على هذه المذكورة من الدور و العقار والمساكن والاراضى مختلفة بحيث انها لم تذكر اجتماعاً فى خبر واحد بل ذكرت فى الاخبار متفرقة فح يعلم ان ذكرها متفرقة من باب المثال لامن

باب الحصر حتى يقال ان الدور والمسكن ذكر في كثير اخبار الباب بحيث صار مجمع عليه من حيث الحرمان والمنع كما مر نظيره في اخبار الحبوّة فتدبر .

والحاصل ان القول الثاني خص المنع والحرمان على الدور والمسكن بدليل اخذ قدر المتيقن في تخصيص عمومات الارث كما تقدم بواسطة ان عدم الارث للزوجة خلاف الاصل فيقتصر في تخصيص عمومات الارث على مورد اليقين الذي هو حرمانها عن الدور والمسكن فقط بدليل قلة التخصيص وكثرته و فيه ان ذكر الدار والمسكن في بعض اخبار الباب من باب المثال لا من باب الحصر حتى يقال انها ذكر في الاخبار الكثيرة بحيث صار متيقناً في الحرمان مع ان الدليل ورد على الحرمان عن غيرهما ايضاً فح لا يكون هذين مقصوراً على المنع وايضاً ان ما نحن فيه ليس بمورد التخصيص الدائر بين القلة والكثرة لما تقدم في رد القول الاول فراجع اليه واما القول الثالث كما عن المرتضى ره على ما حكى في 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 ما تركه و ادلة الحرمان تدل على حرمانها عن الارض ولكن عن عينها فقط بناء على حملها بعد جمعها على ذلك وحمل العمومات على القيمة و بحديث نفى الضرر وبالجمع بين الحقيين يعنى ان دليل المرتضى ره بناء على ما قاله هو الجمع فقط ولكن يمكن ان يستدل لما قاله بحديث نفى الضرر وبالجمع بين الحقيين بان يقال ان الزوجة ان قيل على حرمانها عن الارض عيناً وقيمةً فيلزم الضرر و نفويت الحق بالنسبة اليها مع ان ذلك منفي شرعاً فلاجل رفع الضرر والجمع بين حقها وحق ساير الوراث 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 الذي لا يتعقل التعارض فيه كما لا يخفى عدمه هنا ولو سلم فالجمع



يطلب شاهداً من جهة ان الجمع لا يكون 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 التي بعضها صريح في ذلك الى آخر ما تقدم في 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 لقيمة بل الضرر هنا يكون بالعكس لو ورثت عن قيمتها وهو منفى شرعاً فظهر من ذلك كله فساد القول الاول والثانى والثالث جميعاً ولكن في الاول ليس مط بل بالنسبة الى تفصيله في الزوجة بين كونها ذات ولد وبين كونها غير ذات ولد بارث الاولى عن جميع ماتر كه حتى الارض ايضاً و بعدم ارث الثانية عن الارث مط و عن الآلات و الابنية عيناً لقيمة فيكون الحق والمختار ح هو القول بعدم ارث الزوجة مط وان كانت ذات ولد عن الميت ايضاً عن الارض مط عيناً و قيمة وعن الآلات و الابنية وغيرهما قيمة لا عيناً فعند ذلك يكون الكلام في المقامين :

الاول ان المراد من الارض الواقع في الاخبار هنا ما هو والثانى في خصوص تقويم الآلات و الابنية 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 مسع الاضافة كأن يقال ارض الكعبة والكربلاء او نحو ذلك مما يكون المراد من الارض فيه هو الفضاء لا التراب ضرورة ان القبلة ليست هي تراب مكة بحيث لو انتقل ذلك التراب الى محل آخر لزالته هي ايضاً بل هو الفضاء الذى يمتد الى السماء و من ثم لو صلى احد فوق الكعبة او تحتها بكونه في بئر مقعر غاية القعر لتصح صلواته بخلافه ما لو كانت تراباً ومن هنا تكلف

بعض بانه قال باستلقاء من صلى فوق الكعبة مع ان قوله لا تنصح بناءً على مذاقه  
ايضاً الا ان يرجع قوله الى ما اخترناه و معلوم ان التراب بناءً على ذلك يكون  
تابعاً الى الفضاء فى العزة والشرف من جهة اللصوق والاتحاد بحيث لو زالت  
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 للصوصق 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 ذلك مما قابل لفظ الارض فى  
اخبار الباب كما سيأتى فعلى كل التقديرين لا ترث الزوجة من الارض مط لا عيناً  
ولا قيمة كما نص بذلك الاخبار.

و بالجملة ان الزوجة لا ترث من الارض مط لا عيناً و لا قيمة سواء  
كانت الارض ملكاً مستقراً كما كانت للمورث فى حال حيواته او متزلزلاً 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 للمشتري ولكن ثمنها يكون داخلاً 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 الاثراء فأياً ما كان لا ترث عن الارض مط وكذا عن  
معادنها الثابتة فيها من الملح والجص ونحوهما و اما الخارجة عن الارض كان  
خرج نحو من الملح مثلاً 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 لاعن عينهما كما يدل عليه الاخبار بلا اشكال فى ذلك وانما الاشكال فى خصوص عطاء قيمته ذلك من جهة ان القيمة بدل و عوض عن العين فح يكون القيمة فرعاً عن العين يعنى لا بد اولا ان تكون الزوجة مالكة على العين وان يتعلق سلطنتها عليها ثم منتقل تسلطها الى القيمة فعند ذلك يستشكل اذا ثبت تملكها و تسلطها على العين اولا فمما الجهة فى تبديلها 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 ذلك الاشكال بان الشارع منعها وحرّمها عن ارث العين بحيث يكون منعه اياها بمنزلة اتلافه عليها العين فح يضمن الورثة لها القيمة فيكون ذلك 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 ذلك بمنزلة الاتلاف الموجب للضمان من جهة ان الضمان بسبب الاتلاف فرع ثبوت الحق والسلطنة وثنائياً يلزم بناء على هذا ثبوت القيمة وضماتها فيما لوتلف اعيان الآلات او الابنية بتلف سماوى بواسطة انك قلت مجرد موت المورث يثبت القيمة على الوراث لاجل كون مانحن فيه اتلافاً تنزيلاً بالتقريب المتقدم مع انك لم تلتزم بذلك و ثالثاً ان منع الشارع لو كان اتلافاً عليها بعد التسليم فلا بد ان يجىء الضمان على الشارع لاعلى 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 ذلك ان بديهى الفساد .

ثم قال بعض فى حله بان ذلك معاوضة قهرية بمعنى انها اولا تملك العين ثم تكون مبادلة قهراً بواسطة منع الشارع اياها عنها بالقيمة و فيه مع ورود النقص بتلف سماوى على ذلك ايضاً بالتقريب المتقدم فى الوجه الثانى فى الاول ان التعويض القهرى 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 فى حله ان الامر فيه ليس ما ذكره كما تقدم بل الامر هو ان للشارع ان يجعل سلطنة فى ملك شخص لغيره كما فى الزكوة والاحماس وغيرهما فان لمالك الحنطة ان يرد قيمتها الى الفقير مع ان الزكوة تعلقت على عين الحنطة بحيث يكون مقتضى ذلك هو الرد عن العين لا غير مع ذلك له تسلط ان يرد قيمتها وكذا المحتكر فان للحاكم تسلط على اخذ ماله مع عوض لا مجاناً يعنى ان ذلك لامن باب المعاوضة بل من باب التسلط الذى ثبوته له عن الشارع غاية الامر بعوض لا المجان وكذا ما نحن فيه يعنى ان الزوجة مالكة لعين الآلات والابنية من جهة الوراثة اى القيام مقام المورث ولكن لساير الوراثة 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 الوراثة عن جعل الشارع ان يرد القيمة اليها و لكن ان شاء و رضى على رد العين ردوها اليها وبالجملة ان الشارع جعل لساير الوراثة سلطنةً تسهيلاً للامر على رد القيمة اليها بحيث لا ينافى ذلك برده العين ايضاً فى صورة الرضا بذلك كما فى موارد الآخر من

الزكوة والاحماس و غير ذلك مما يكون الامر كذلك 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 في ذلك وانما الاشكال في تقويم تلك الاعيان بمعنى ان الكلام في تقويم الاشجار بانها كيف يقوم و فيه اقوال .

الاول كما عن صاحب الجواهر ره هو تقويم الاشجار باقية في الارض مجاناً الى آخر انتهاء البقاء من جهة ان ثبوت الاشجار وغرسها كان بحق فيكون الاشجار الباقية في ملك الورثة باقية مجاناً وفيه ان ارثها الاشجار لا يوجب كونها ذات حق بحيث يبقى حقها في ملك الغير لان ذلك غير مالو اذن مالك الارض بغيره على ان يغرس فيها شجراً فان ذلك المالك لا يمكن له ان يقلع اشجاره بعد الغرس بواسطة كونه ذات حق لاجل اذن مالك الارض له في الغرس كما هو المتعارف في زماننا هذا من القرى و نحوها بخلاف ذلك ما نحن فيه فانه ليس كذلك بل الامر فيه انه بقى هنا شيان احدهما المختص بطائفة كالارض التي هي مختصة لغير الزوجة من ساير الوراثة والآخر هو الاشجار المشتركة بين الزوجة و غير ها من الوراثة فح لم تكن الزوجة ذات حق بان يبقى اشجارها في ملك الغير يعنى ليست ذات حق لبقاء الاشجار فيه حتى يكون لساير الوراثة على قلع الاشجار سلطنة كما لا يخفى على المتأمل .

والثانى هو تقويم الاشجار باقية في الارض لكن بأجرة لامجاناً بواسطة الجمع بين الحقين فان الارض حق لساير الوراثة و بعض الاشجار حق للزوجة فيكون مقتضى الجمع بين هذين الحقين هو الاجرة لمالك الارض يعنى تقوم الاشجار باقية في الارض بأجرة الى انتهاء البقاء ثم يوضع الاجرة عن القيمة فيقسم

الباقى بينها وبين ساير الوراثة بدليل الجمع بين الحقيين و فيه ما تقدم من انها ليس لها حق لابقاء الاشجار فى ملك الغير كما تقدم فى رد القول الاول فتأمل .  
و القول الثالث هو تقويم الارض تارة مشغولة بالاشجار و نحوها و اخرى خالية عن اللواحق فح يكون ما به التفاوت بين ذلك القيمتين قيمة للاشجار و فيه ان ذلك ينافى بالاشجار الدالة على تقويم الاشجار لا الارض كما قال هذا القائل 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 فلا بدح ان يرجع الى الاخبار فى خصوص تقويم الابنية بانها هل يقوم الابنية بهيئة الاجتماعية ام لا بل المقوم هو الاجزاء من الطوب و الجذع و القصب و نحوها مما هو جزء وله دخل فى هيئة البناء فنقول ان الاستفادة من مجموع الاخبار هو تقويم اجزاء البناء من الطوب و الخشب و الجذوع كما يشهد على ذلك تعدادها فى الاخبار بحيث يفهم عدم تقويم البناء بهيئة البناء والا لما كان فائدة لتعداد الاجزاء المذكورة كما لا يخفى على المتأمل فح اذا علم تقويم الاجزاء بعنوان النقص لالبناء بعنوان الابرام فتعلم فساد الاقوال الثلاثة المتقدمة المبنتية على تقويم البناء بهيئته و قد عرفت عدمه و على هذا يكون تلك الاقوال الثلاثة المتقدمة فاسداً من جهة ما ذكر فى ردها و من جهة عدم تقويم البناء على هيئته و الحال انها مبنتية على تقويمه على هيئته .

و بالجملة ان الاستفادة من مجموع الاخبار الواردة فى الباب هو ان ما تركه الزوج على ثلاث انحاء نحواً ترث الزوجة عن عينه كالمناج و الفرش و الثياب و نحوها نحواً لا ترث عينه شيئاً كالأراضى و العقار و نحواً ترث عن قيمته لا غير كالبناء و الطوب و الجذوع و القصب و نحوها و غيره مما يكون مراد

المورث هو البقاء فح يكون اموال المنقولة وغير المثبتة من الطوب والجذوع والاشخاب المنفصلة بمعنى كون ذلك منفصلة عن البناء موروثاً عنها عيناً ولكن المثبتة والمنصوبة من الطوب والخشب والجذع الثابت في البناء تكون موروثاً عنها قيمةً وكيف كان ان الاخبار يدل بمجموعها على ارث القيمة عن الطوب والجذوع والاشخاب المثبتة في البناء ولكن يقوم البناء على هيئته او على النقص فلم يدل عليه الاخبار الا ان تعداد اجزاء البناء من الطوب والخشب و الجذوع فيها قرينة على تقويم البناء نقضاً لا على هيئة البناء والا فلا معنى في صورة تقويم هيئة البناء لتعداد اجزائه و ايضاً ان الزوجة لو تأخذ عين الابنية في صورة رضاء الورثة فلا بد ان تأخذ اجزاء البناء من الطوب والاشخاب ونحوهما لما تقدم من ان الارض مال للغير فليس لها حق بان يبقى بناؤها في ملك الغير و ح لابد ان تأخذ قيمة اجزاء البناء نقضاً لا ابراماً فافهم هذا من الاحقر عبدالرحيم الواسعي الزنجاني .

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 لافرق في الارث بين ان يكون آلتاً للبناء في الابواب المثبتة ونحوها او آلتاً مثبتةً لغير السكنى من الديك ونحوه المثبت في الدكان ومعصرة الزيت والعنب والسمس والاصطبل والرحاء ونحو ذلك مما يتصور لما تقدم من ان الاخبار بمجموعها يفيد ان المناط في الآلات التي ترث عنها قيمةً لا عيناً هو كونها مثبتةً لامنقولةً فح لا يفرق في الآلات بين خصوصيتها المذكورة من جهة كونها معدةً للسكنى والدور ام لا بل معدةً لغير ذلك كما في الديك والجب المثبت في دكان الطباخ وفي 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 كالدبىك 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 لاشكال فى ان الزوجة ترث عن الآلات قيمةً ولا ترث عن الارض مط لا عيناً ولا قيمةً و انما الاشكال فى الخبر الذى ورد فى ان الزوجة لاترث من الدواب والسلاح اه وحمله بعض بالوصية يعنى ان ذلك الخبر ناظر الى صورة الوصية المورث اياهما للغير ولكن يمكن ان يحمل على الحيوة بان يكون للمورث دابة مخصوصة وسلاح مخصوص بحيث ان يكون حبة للولد الاكبر ولكن لا يخفى ما فى هذين الحمل من البعد من جهة عدم قرينة و شاهد على هذا الحمل فح لا بد اما ان يعمل على ذلك الخبر المذكور واما لا يعمل بل العمل يكون على العمومات الدالة على الارث من جهة ان عدم ارثها عن الدواب والسلاح ان كان من جهة ذلك الخبر المخصص عليها مع انه مجمل ومع ذلك فليس عليه قرينة و شاهد من ساير الاخبار فكيف يمكن ان لا يعمل على العمومات ح من جهة وجود ذلك الخبر الذى قد عرفت عدم صلوحه للمخصصة و لكن اللازم على المحتاط هو الصلح والاصلاح هنا ايضاً فافهم جداً .

و بقى الكلام فى امور الاول ان الزوجية الدائمة سبب للوراثه بالكلام فى ذلك و ان شرط عدم الوراثه من جهة ان هذا الشرط شرط غير سائغ وباطل لان ترتب الوراثه بعد كون العقد الدائم سبباً لها من حيث جعل الشارع عليه امر قهرى بحيث لا يمكن ان يجعل احد من الآحاد مانعاً عن ترتبها عليه بل لا يعقل



كما لا يعقل منع ترتب تنجيس البول شيئاً مع حصول ملاقاته اياه وهكذا فكيف كان ان الدائمي سبب للورثة بين الزوج و الزوجة و ان شرطاً عدم الوراثة فيرثان مع ذلك 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 الذي هو في ضمنه و بالجملة فلا كلام في سببية الدائمة للوراثة كما ذكرنا .

و انما الكلام في العقد الانقطاعي هل هو ايضاً سبب للوراثة ام لا فقد اختلف فيه الاقوال من جهة اختلاف الاخبار الواردة في الباب فحصل هنا اقوال الاول انه قال بعض بعدم التوارث مط اي ولو شرطاً الوراثة يعني ان العقد الانقطاعي ليس بسبب لها ولو مع شرط الوراثة بينهما او مع عدم شرط عدم الوراثة والثاني قال بعض بالتوارث مط ولو مع عدم شرط الوراثة او مع شرط عدم الوراثة و ثالث بالتفصيل بين شرط الوراثة و بين عدم شرط الوراثة يعني انه ليس سبب للوراثة ولكن لو شرطاً الوراثة في ضمن العقد فيرثان والاى وان لم يشترط الوراثة بل اطلقاً فلا يرثان و رابع بين شرط عدم الوراثة و بين عدم شرط عدم الوراثة يعني و ان شرطاً عدم الوراثة في ضمن العقد فلا يقع التوارث بينهما وان لم يشترط عدمها بل اطلقاً فيقع التوارث بينهما فظهر مما ذكرنا ان الاقوال في المقام اربعة ولكن هذا كله موقوف و منوط على ان يعلم ان الوراثة هل هي من قبيل الاحكام التي اختيارها و جعلها لا يكون الا من الشارع بحيث ليس لاحد من المخلوقات سلطنة و دخالة فيها نظير الشرطية و المانعية و نحوهما مما هو من قبيل الاحكام الوضعية التي جعلها و تحققها لا يصدر الا من الشارع ام لا بل من قبيل الحقوق التي للمكلفين سلطنة و دخالة فيها بحيث امضى الشارع ايضاً بقوله (المؤمنون عند شروطهم) اه .

و معلوم انه قد علم سابقاً في صدر مبحث الارث من ان الوراثة عبارة عن القيام مقام الغير بواسطة جعل الشارع لها اسباباً من علقمة النسب وعلقمة الزوجية فاين تحقق السبب فيتحقق الوراثة قهراً من جهة ان ترتب الوراثة على اسبابها عند تحقق ذلك الاسباب من الامور القهرية التي ليس لاحد من الناس ان يمنع عن ترتبه بايجاد مانع من قبيل الشرط ونحوه فح يكون الوراثة من جملة الاحكام نظير السببية والشرطية والمانعية ونحوها مما يكون زمام جعله واختياره واثباته في يد الشارع ولذا اطلق على ذلك الاحكام الوضعية اى المنسوبة الى وضع الشارع وجعله فح لم يمكن لاحد من الناس ان يتصرف في مثل ذلك الامور حتى يشترط الوراثة فيتوارثا من جهة الشرط لا من جملة الحقوق التي للناس دخالة وتسلط في جعلها واثباتها نظير الخيار التي امضى الشارع صدورها وجعلها عن المكلفين بقوله المؤمنون عند شروطهم ومن هنا ظهر ان جريان المؤمنون عند شروطهم اه لا يكون الا في مورد حقوق التي هي راجعة الى اختيار المؤمنين لما تقدم ان الاحكام اختيارها وجعلها راجع الى الشارع لا غير بحيث لم يعقل دخالة احد من الناس فيها فاذا ظهر مما ذكرنا ان الوراثة نظير السببية والشرطية كانت من قبيل الاحكام للاحقوق فلا يصح ح القول بالوراثة في الانتقاعى من جهة شرط الوراثة فعند ذلك اذا وردت اخبار على الارث فيه مع الشرط فلا بد امان بأول ما به الامكان و اما ان يطرح و لذا حمل صاحب الجواهره بعد القول بعدم التوارث ولو مع حصول شرط الوراثة تلك الاخبار على صورة الوصية يعنى ان الاخبار ناظرة الى صورة وصية المورث شيئاً لزوجته المنقطعة و لكن لا يخفى ما في هذا الحمل من البعد من جهة عدم شاهد وقرينة عليه في ساير الاخبار و نحوه كما لا يخفى على المتأمل الصادق و لكن لا بد ان يطرح تلك الاخبار لمخالفتها بالاخبار التحديدية و الاخبار الواردة في بيع العبد مع شرط عدم الوراثة و ان

الشارع لم يمضى شرط عدم الوراثة ومعلوم ان عدم امضائه ذلك دليل على كون الوراثة من الاحكام التى صدورها وجعلها 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 يطرح الاخبار الواردة فى المسئلة :

والمحصل ان السببية اى سببية الزوجية للوراثة من مقولة الاحكام لامن 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 ذلك مضافاً الى الخبر الوارد فى رجل باع امته او عبده و شرط ان لا تباع ولا توهب ولا تورث فقال عليه السلام 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 ولم يجعل سبباً فلا يمكن لغيره التصرف فى ذلك حتى غيره فح يكون فى المقام طائفتان من الاخبار احديهما موافقة للقاعدة والاخرى مخالفة بحيث لامناس 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 ذلك الاخبار الدال على خلاف القاعدة بل لا علاج عند عدم امكان الحمل والتأويل الا الطرح كما هو كذلك 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 الذاتى فح يكون المراد هو ان الزوجية الدائمة مقتضية و لها استعداد ذاتاً للوراثة بخلافها الانقطاعية ليس لها الاقتضاء والاستعداد للوراثة فاذا لم يكن لها اقتضاء الوراثة كيف يمكن و يعقل ان يكون سبباً و مقتضياً بعده للوراثة ما لم يكن كذلك ذاتاً و نفساً و من ذلك 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 شرطاً سقوطه بطل الشرط كما عليه القاضى 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 هى يستحيل عدمه مع وجودها ولكن وفيه ان عموم الاية قد تخصص بالاخبار الدالة على عدم التوارث فى المتعة مط و ايضاً ان حصول التعارض فيما بين الاخبار بعد التسليم يعنى اولاً لا نسلم التعارض بينها لما تقدم من ان بعضها موافق للقاعدة بحيث يعمل به و بعضها الآخر مخالف بحيث لا يقاوم غيره حتى يتعارض كما لا يخفى لا يضر فى كونها مجموعة مخصصة لعموم الآيه 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 الذى هو عين التنازع فيه وقس عليه رد ساير الدلائل هذا القائل الذى ذكره فى المسالك فافهم .

الثانى عكس ذلك يعنى عدم التوارث مط وان شرطاً فى العقد التوارث

كما عليه جماعة ودليلهم التمسك بالاصل فان الارث حكم شرعى فيتوقف ثبوته على توظيف الشارع ومطلق الزوجية الى كالدمية 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 لا يخفى من ان مدعاهم حق ومختار لنا ايضاً الا ان بعض ادلتهم مخدوش من جهة ان قوله فان الارث حكم شرعى حسن متين ان كان مرجعه الى ما ذكرنا بمعنى ان يكون مراده من الحكم هو مقابل الحق لا ما كان عرضياً اى المنوط بامر الشارع فتأمل ولكن قوله كالدمية ليس بصحيح بواسطة وجود المانع الذى هو الكفر فيها لا بواسطة عدم الاقتضاء و ايضاً ان جعل نفى الارث من مقتضى الماهية مخدوش بواسطة ان النزاع فى نفس الاقتضاء لافى اقتضاء عدم الارث وكذا مخدوش ما يتفرع عليه وهو قوله فلانه شرط ينافى مقتضى العقد و ايضاً قد حقق فى محله ان الشرط الفاسد ما خالف الكتاب والسنة لا ما ينافى 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 ذكره اولاً من ان الارث حكم اه وجعله مقابلاً له مما لا يخفى 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 لا يخفى ان رده ليس بصحيح كما يظهر بالتأمل فيما قاله فى ردهم .

والثالث هو القول بالتفصيل بين شرط الارث و عدمه يعنى ان اصل العقد لا يقتضى التوارث الا باشرطه فاذا شرط ثبت تبعاً للشرط اما عدم اقتضائه الارث

فلا دلة السابقة و اما ثبوته مع الشرط فلعوم المؤمنون عند شروطهم و خصوص صحیحة محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام و حسنة احمد بن محمد بن ابى نصر لدالتهما على كون اشتراط الميراث سائغاً لازماً فيثبت به وعلى ان اصل الزوجية لا يقتضيه الى قوله و يظهر ان سببية الارث مع اشتراطها نصير ثابتة بوضع الشارع و ان كانت متوقفة على امر من قبل الوارث كما لو اسلم الكافر الى قوله لانه اى الجمع بين الاخبار خير من الطرح الى قوله ولعل هذا اجود الاقوال اه .

ولكن لا يخفى ما فى ادلة هذا القول لانه كما تقدم ان جريان المؤمنون عند شروطهم فى الحقوق لافى الاحكام و اما الروايتان فمخالفتان للقاعدة فضلاً 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 و يظهر ان سببية الارث مع اشتراطها نصير 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 ابناء نفس تصور السببية عن ذلك فضلاً 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 لا يخفى وايضاً ان طرح الخبر مع كونه مخالفاً للقاعدة اولى من الحمل والجمع غير مرضى و بلا شاهد 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 ذلك حسن متين بحيث لا يرد 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

ورد على هذا القول صاحب الجواهر بانه اذا ثبت الارث من جهة الشرط فلا بد ان يجوز شرط ارث احدهما دون الاخر او شرط ارث غير ما فرض في كتاب الله بيان غير ما فرض من الخمس والتسع ونحوهما مما لا يمكن لاحد من الناس الافتاء بذلك فضلاً عن الفقهاء الخ وهذا الرد من الاحقر الفانى كما ذكرته فى الدرر ثم صدقنى 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 او من 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 لا يمكن لاحد ان يقول بتلازم اشتراط كل شرط شاء المتعاقدان اياه بالقول على ثبوت الارث من جهة شرطه لما ذكرناه فكيف كان لا يرد هذا القول الثالث به بعض ما ذكره وورد صاحب الجواهر عليه بل يرد بما ذكرناه فى مختارنا من ان السببية من مقولة الاحكام بحيث لا يمكن ولا يعقل لاحد من الناس غير الشارع المقدس ان يداخل فيها الا من مقولة الحقوق حتى يداخل فيها كما يشهد عليه قوله المؤمنون عند شروطهم الذى هو اذن من الشارع لاحاد المكلفين فى تصرفاتهم وتقبلاتهم باى نحو كان لكونهم مساطين 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 يابى نفس تصويره 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 شىء و دليله العمل بعموم الآية و عموم المؤمنون عند

شروطهم الخ ويؤيده موثقة محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام في رجل يتزوج المرثة 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 لا يكون الشرط قبل العقد و لا بعده بل يكون فى اثناء العقد ولكن لا يخفى ما فى هذا القول ايضاً لان الآية قد خصصت بالاخبار النافية فح لا تكون عاماً و اما عموم المؤمنون الخ فكما تقدم من انه لا يجرى الا فيما كان 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 لوتنازع ورثة الزوج المريض بعد موته بالزوجة المزوجة فى مرضه فى خصوص وقوع الدخول و عدمه بمعنى ان المريض تزوج فى مرضه امرثة فمات فى ذلك المرض ثم يتنازع ورثة هذا الزوج بزوجته هذه فى وقوع الدخول و عدمه بحيث انها تدعى وقوعه والورثة ينكره و تقول بعدم وقوعه فح هل يقدم قول الورثة ام قول الزوجة فنقول ان ذلك المورد غير ساير الموارد فيقدم قول الزوجة بمعنى ان قول الورثة و ان كان موافقاً للاصل من جهة ان الدخول امر حادث فيكون الاصل عدمه ولكن مع ذلك يقدم قول الزوجة بواسطة ان الزوجة مدعية و معلوم ان قول المدعى مقدم مع البينة و اما اذا لم تكن له البينة فيقدم قول المنكر الا ان الشارع لم يعتبر البينة هنا لاجل عدم امكان اعتبارها فى ذلك المورد و الا فيلزم التناقض الذى ساحته بعيدة عن الشارع



بمراحل شتى لان الشارع وضع الستر وواجبه في خصوص الدخول ومع ذلك لو اعتبر البينة ايضاً فيلزم المحذور لكون مرجعه الى اعتبار عدم الستر فيكون الدخول ح من الامور التي 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 في الزنا واللواط فان الشارع اعتبر في ذلك بينة اربعة عدول من الذكور و اخرى اعتبرها لاعلى نحو خاص بل على النحو المتعارف كما في الحقوق المالية و نحوها ولكن لم يعتبر البينة فيما نحن فيه لعدم امكانها فيه نظير عدم اعتبارها في اثبات الاستنجاة و انقضاء العدة بالحيض في النساء و نحوهما مما امر فيه بالاستتار المنافي باعتبار البينة بل المعتبر في مثل ذلك المورد هو قبول قول الفاعل كما في خصوص اداء الزكوة والاحماس و نحوهما مما لم يعتبر في اثبات الرد فيه وجود البينة بل يقبل قول الشخص الذي هو يقول اني رددت الزكوة و نحوها من الحقوق الذميمة فكذا يكون مانحن فيه يعنى يقبل فيه قول المرثة المدعية للدخول لما تقدم غاية الامر ان مثل ذلك المورد مورد تهمة فلذا لا بد عليها من اليمين :

وبالجمله ان قول المرثة هذه مقدم هنا وان كان قول الورثة موافقاً للاصل لما عرفت ولكن مع اليمين لكون المورد مورد التهمة كما لا يخفى هذا كله في خصوص اسباب الارث نسباً او سبباً كما تقدم النسب تفصيلاً و اما الاسباب فكما تقدم انها امور منها الزوجية المتقدمة تفصيلاً ولكن بقى الكلام في البواقي **منها ولاء العتق** اه اعلم ان ولاء العتق سبباً للارث من مقولة الاحكام نظير ساير الاسباب لا من مقولة الحقوق فاذا كان من مقولة الاحكام فلا يكون ح قابلاً للنقل والانتقال بان ينتقل ولاء العتق لابعنوان الشرط كان يبيع المولى عبده و شرط في ضمنه كون ولاء عتقه له او لغيره وكذا لا يقبل العفو والاسقاط بان

يعتق المولى عبده تبرّعاً ثم يعفو ولاء عتقه او يسقطه لما تقدم من ان ما كان من مقولة الاحكام فيكون اختياره في يد الشارع لا غير بحيث لا دخالة لغيره من المؤمنين حتى بتصرف فيه بالنقل والانتقال او العفو والاسقاط فكما لا يمكن اسقاط الابوة ولا عمنه بحيث ان لا يكون للاب ميراث وكذا البنوة ونحوهما من الاسباب التي هي من الاحكام الوضعية وكذا مانحن فيه لا يقبل شيئاً من ذلك ضرورة ان تصور نفس ولاء العتق بأبي عن كونه قابلاً لما ذكر من النقل والانتقال والعفو والاسقاط ويوضح عن كونه من مقولة الاحكام لا الحقوق فضلاً عن الاخبار التي تدل على عدم بيع ولاء العتق وهبته كما في خصوص بريرة مع عايشة في صورة اشترط الباعين ولاء عتق العبد المبيع فرده الرسول ﷺ بقوله بما حصله لا يكون ذلك فقال ﷺ الولاء لمن اعنت فولاء العتق سبب للارث والاصل فيه بعد الاجماع بقسميه السنة المستفيضة بل المتواترة من العامة والخاصة .

وانما يرث المنعم العتق بشروط ثلاثة اولها اذا كان المعتق متبرعاً بالعتق والثاني اذا لم يتبرء من ضمان جريرته والثالث اذا لم يكن للمعتق وارث مناسب فبناء على الشرط الاول فلو كان قد اعنت في واجب كالكفارات والنذور لم يثبت للمنعم ميراث بلا خلاف فسي ذلك مع ان الاخبار ايضاً تدل على ذلك بحيث يستفاد من مجموعها ان العنوان في تحقق عنوان ولاء العتق هو انعام المولى لعبده بان يعتقه مجاناً في سبيل الله حتى ينعم الله تبارك وتعالى له عوض عتقه باثباته وجعله الولاء له فح يظهر ان تحقق العنوان اى الانعام لا يكون فيما ان يكون مسبوقاً بالتكليف كالعتق الواجب في الكفارات والنذور والايمان والظهار ونحوها مما كان مسبوقاً بالتكليف وكذا لا يكون في موارد الانعتاق من اشتراء احد العمودين والجدام والتنكيل ونحو ذلك مما يوجب انعتاق العبد قهراً بحيث لا يصدق عليه الانعام والعتق الذي هو فعل اختياري بحيث لا بد ان يتحقق بالاختيار الذي

لا اجتماع له مع الاعتناق ويظهر ايضاً ان العنوان فى الولاة اذا كان هو الانعام فلا فرق فيه بين ان يكون فعلياً كان اعتق المولى بنفسه عبداً و بين ان يكون اعداداً كما فى الوصية والتدبير فعلى التقديرين يثبت الولاة بلا اشكال .

والحاصل ان العتق الواجبى كالعتق فى الكفارات لا يوجب الولاة ولكن حكى صاحب الجواهر عن المبسوط ثبوت الولاة على المعتق فى الكفارة ثم ضعفه و قال ان ذلك واضح الضعف و ان :ل بذلك الصحيح عن الرجل ولكن ان الواجب طرحه او حملة على احداث الولاة 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 و آله الذى يعتق بصيغة البناء للفاعل و اما اذا قرء يعتق بصيغة البناء للمفعول كما هو الحق والظاهر من قول السائل لمن الولاة اه لان السائل يقول فى سؤاله لمن الولاة من المعتق و العتيق فح يقول صلى الله عليه و آله للمعتق و الا فلا بد ان يقول السائل ويستل عن ثبوت الولاة و عدمه كما لا يخفى فلا يجب ما ذكره فح يكون المعنى فى الخبر هو كون الولاة الذى يعتق بصيغة المجهول اى العتيق يعنى يكون المعتق مختاراً و والياً لنفسه بحيث لم يكن لاحد من المسلمين عليه ولاء فعليها لا يحتاج الى الطرح او الى المحامل التى ضعفها بل بطلانها اوضح من القمر البازغ من جهة ان العامة ليس بقائلين بذلك حتى يحمل على التقية و ايضاً ان الحمل على من يتبرع اه مناف للمروى عن ابي جعفر فى خصوص تبرع عتق الابن عن ابيه اه ثم حكى ايضاً عن الشيخ و ابن حمزة بقوله نعم ثبوت الولاة 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 الولاة لا يخفى على المتأمل .

ثم قال صاحب الجواهر و يتصور الارث بالولاة اه يعنى يمكن الارث

بالولاء في صورة اشتراء الرجل امه اه ولكن و فيه ان ذلك ايضاً انعتاق لاعتق حتى يتحقق الولاء ثم الكلام في العبد المكاتب بانه هل يكون الولاء عليه ايضاً فنقول كما هو المختار ان الولاء لا يكون على المكاتب لما تقدم من ان عنوان تحقق الولاء هو الانعام والعرق المجاني قرينة الى الله تعالى و معلوم ان العتق في المكاتب ليس بمجان بل بعوض الذي هو ينافي المجان والانعام فح لا يكون الولاء على المكاتب ولومع شرط الولاء عند الكتابة يعني 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 في مبحث الانقطاع ان السببية من مقولة الاحكام بحيث ان اختيارها وجعلها في يد الشارع لامن مقولة الحقوق حتى يداخل في جعلها احد من الناس فح يكون جعل الولاء سبباً منوطاً بامر الشارع لاغير بحيث ليس لاحد ان يجعله سبباً .

فعلين هذا كيف يمكن ان يشترط المولى و لائه على المكاتب و الا فيلزم ان يكون السببية من مقولة الحقوق التي للناس مدخل فيها فاذا عرفت ذلك فتعلم ان شرط الولاء باطل و فاسد كما يدل على ذلك ابطال امير المؤمنين عليه السلام شرط الولاء و قوله عليه السلام ان شرط الله قبل شرطك فعلم من ذلك ان الواجب في الاخبار التي تدل على ثبوت الولاء مع الشرط هو الطرح لاغير لان السببية معنى من المعاني التي آبية عن كونها في يد غير الشارع فضلاً عن هذه الرواية الدالة على عدم الولاء في 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 آبي ان ثبوتها بالشرط فكيف اذا كانت الرواية دالة عليه هي رواية امير المؤمنين عليه السلام في ابطال شرط فكيف كان ان الاقوى هو عدم الولاء في 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 بجرى فى الحقوق واما الاخبار الخاصة فمخالفة للقاعدة فالواجب هو الطرح فح لا يكون الولاء على المكاتب و على العبد المشتري نفسه لعدم كون ذلك من قبيل العتق و الانعام الذى هو عنوان تحقق الولاء وكذلك لا يكون فى المنذور لكونه مسبوقاً بالتكليف الذى هو ينافى الانعام ثم ان الظاهر هو كون التبرع شرطاً لتحقيق الولاء اى لتأثيره فعلا و اما عدم التبرى عن ضمان الجريرة وعدم كون وارث مناسب للعتيق فهذين ليسا بشرط له كما جعل ص الحج ره لان عدمه ليس بشىء حتى يجعل شرطاً مع انه لا بد ان يكون امراً وجودياً فح لا يكون هذان المذكوران شرطاً بل التبرى ووجود وارث مناسب مانع تأثير الولاء فح لا بد ان يقال ان التبرع فقط شرط و اما المذكوران فليس بشرط بل مثبتهما مانع بواسطة وجود الثمرة بين المانع والشرط لان الشرط لا بد ان يحرز بحيث لا يجتمع مع الشك ولكن المانع عند الشك فى وجوده يحمل على عدم بقريته اصالة عدم المانع فقوله ره بكونهما شرطاً ايضاً مما لا معنى له بل لا يعقل كون عدم شرطاً كما لا يخفى على المتأمل الصادق .

والمحصل ان لتحقيق الولاء شرطاً وهو التبرع والمجانبة فى عتقه لله تعالى ولكن لذلك مانعان اى يمنع عن تأثير الولاء .

احدهما التبرى عن ضمان جريرته حين العتق و ثانيهما وجود وارث مناسب للعتيق فاذا وجد ذلك 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 ذلك 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 ولاءالمعتق على العتيق ام لا بل لا بد من وجوده حين العتق وفي ضمنه وجهان والحق والمختار كما عليه الاكثر هو الثانى اى وجوده فى ضمن العتق اقتصاراً فى الخروج من عموم الولاى لمن اعتق على المتيقن وهو التبرى حال الاعتاق الذى يكون بذلك كالشرط فى العتق لكن فى الرياض قال انه حسن الا ان 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 ذلك من النص المحتمل لوقوعه حال الاعتاق وبعده سيما مع عطف التبرى بشم و هى حقيقة فى التراخى اى كونه بعد العتق و بالجملة مال فى الرياض الى الاطلاق المفهوم فى النص بقريئة 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 فى جري اصالة عدم كونه كذلك مانعاً يعنى يشك فى مانعيته ح فيكون الاصل عدمها ثم هل يشترط الاشهاد فى تحقق التبرى ام لا فالمختار انه لا يشترط بواسطة ان شرطيته بشىء آخر من حيث جعل الشارع تارة تكون بعنوان الدخالة فى تحقق تقومه بحيث لولا هذا الشرط لما كان المشروط محققاً بل كان بمنزلة العدم ولومع 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 الا انهاح تكون بمنزلة العدم من جهة عدم الاثر وكما فى قوله لاطلاق الا بشاهدين واخرى لان تكون كذلك بل تكون بعنوان الارشاد الى عدم الوقوع فى التنازع والتجاذب والى سهولة الاثبات فى مقام الترافع من دون دخالة ذلك 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 لو وقع التنازع وكذا مانحن فيه فان اشترط الشاهدين فيه من باب الارشاد الى سهولة الاثبات فح لا يكون الشاهدين لازماً فيه لما عرفت .

و اما المانع الثانى اى وجود وارث مناسب فيقال ان المنعم لا يرث ح لآية اولى الارحام و للصحيح يعنى ان المنعم كان مقدماً فى الزمان السابق على النسبى بحيث كانوا يعطون الارث والميراث للمنعم لالنسبى 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 و لصحيح مروى عن امير المؤمنين عليه السلام بانه قضى فى خصوص خالة تخاصم مع مولى عتيق مات فقراً هذه الآية و دفع الميراث الى الخالة و لم تعط المولى شيئاً فظهر من ذلك ان الولاء لا يرث مع وجود وارث نسبى و اما مع وجود وارث نسبى كالزوجة فيما لومات العتيق وبقى له زوجة و معتق فلا يمنع المولى المعتق بسبب وجود الزوجة بل يرثان كلاهما بمعنى ترث الزوجة نصيبها الاعلى لعدم وجود الولد كما هو المفروض والباقى للمنعم او من 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 الوارث النسبى مع ان باقى الاسباب غير الزوجية من الولاء والضمنان وولاء الامامة لا يجتمع مع الوارث النسبى و لكن هذا القول لو وجد قياس او شبهه به بل المختار هو ارث المنعم مع الزوجة ايضاً فظهر من ذلك كله ان شرط الولاء هو الانعام و التبرع لا غير و اما الاخرين فما منعان عن اقتضائه فح اذا شك فى تحقق الشرط فلا بد ان

يحرز ويعلم واما في وجود المانع فينفى بالاصل يعنى اذا شك في تحقق ووجود المانع وعدمه فيدفع باصالة العدم و من ذلك 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 لماعرفت من كون احد الامور و هو التبرع شرطاً لاغير فح يكون الشرط واحداً والتعبير بلفظ الشروط يكون عند ذلك مما لاوجه له كما لا يخفى .

ثم قد عرفت ان المنعم يرث بالولاء عن المعتق في صورة عدم وارث مناسب له والافح لو تعدد المنعم فيرثون ايضاً كالواحد غاية الامر انهم يكون شركاء في الولاء بالحصص رجالاً كانوا المنعمون او نساءً او رجالاً ونساءً يعنى ان المنعم المتعدد يرثون بقدر الحصة من الولاء كما تقتضيه قاعدة العدل فيما لو كان العبد مشتركاً بين رجل وامرئة بالتفاوت مثلاً كان يكون ثلثاه له و ثلثه لها ثم اعتقا هذا الرق في 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 ذلك العتيق اثلاثاً بكون ثلثى مال العتيق الميت له و ثلثه الباقي للمرئة هذا في صورة وجود المنعم بلا كلام 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 كالزوجة فيه خلاف بحيث صار القول هنا الى اقوال خمسة الاول هو قول الصدوق ره الذى استحسنة المحقق و هو انه يرثه اولاد المنعم ذكوراً كانوا ام اناثاً ام متفرقين ذكوراً كان المنعم ام امرئة لقوله بالتبرع الولاء لحمه كلحمه النسب ومعلوم ان الذكور والاناث يشتركون في لحمه النسب فيكون



ذلك في الولاء ايضاً ولكن ذكر صاحب الجواهر ره في 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 في ارث النسب فيكون ذلك في الولاء ايضاً مضافاً الى موثقة عبدالرحمن من انه اه الدالة على ارث انثى اولاد المنعم فهذه الموثقة تدل لكن على بعض المدعى الذي 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 لا يخفى ما في تلك الادلة بزعمهم اما الاول فلما عرفت في 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 واما الثاني فمردود اولاً بانه في مقام التشريع واثبات 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 ذلك الخبر في مقام جعل سببية الولاء و تشريعه فح لا يكون له ربط ودخل بالارث حتى يستدل به على ارث الاولاد مط و ثانياً بان ذلك بقرنية ذيل الخبر الاخر اعنى لاتباع ولا توهب اشارة الى ان الولاء من مقولة الاحكام بحيث لا يقبل النقل والانتقال نظير النسب الذي هو ايضاً لكونه من جملة الاحكام الوضعية لا يقبل النقل والانتقال ومن ثم يقيس الولاء بالنسب ويفترع عليه عدم البيع والهبة بقوله لاتباع ولا توهب وبناء 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 في خصوص العتق كما لا يفهم العتق منها من ناظر اليها ولو سلم فلها احتمالات عديدة .

منها انه يحتمل ان لا يكون للبعد الميت وارث مناسب و لا مناسب  
 فح يكون ميراثه للرسول ﷺ و للوصى بعده فاذاً يكون دفعه الميراث الى بنت  
 حمزة من باب الاحسان بان دفع الرسول ﷺ ماله و ملكه الى البنت لامن باب  
 الارث بان تكون بنت حمزة وارثة على الرق الميت و هكذا ساير الاحتمالات  
 فاذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال و اما الرابع اعنى قول على عليه السلام يرث الولاء  
 من يرث المال فلا يكون دليلاً على المدعى ايضاً بواسطة ان الكلام الصادر عن  
 المتكلم تارة يكون فى مقام جعل اصل المطلب و ثبوته و اثبات المانع عن الاغيار  
 يعنى لا يفيد ذلك الكلام الا ممنوعة الاغيار و اخرى فى مقام بيان الحدود و  
 جامعية للافراد بعد مسلمية اصل المطلب و ثبوته بحيث ان ذلك الكلام لا يفيد  
 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 بالمسال المتروك عن  
 المورث فعليهاذا يكون الكلام جامعاً لجميع الافراد اى جميع الوراث مط حتى  
 السببى فح معلوم انه صلى الله عليه و آله قال يرث الولاء من يرث المال بحيث  
 ان كلامه عليه السلام هذا فى مقام اثبات اصل المطلب اى اثبات كون الولاء سبباً للارث  
 و اخراج و تمناع الاغيار يعنى الاجنبى لا يكون 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 انثاء 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 و دفع الاغيار  
 يعنى الاجنبى لاناظر الى كيفية الارث و الوراث فبناء على ذلك المذكور كله ظهر

لك فساد ادلة هذا القول الاول فافهم جداً .

و بالجمله ان هذه الوجوه الاربعة لم تدل على المدعى يعنى ليس لها دلالة اصلا و لذا تكون مردوداً الا ان مردوديتها بعد مسلمتاً 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 بالنقريب 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 ذلك القول صاحب الجواهره بقوله لكن فيه انه ايضاً مخالف للنصوص الدالة على تخصيصه بالذكر يعنى اولاد الذكر 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 امرئة لقول الباقر عليه السلام فى صحيح محمد بن قيس قضى امير المؤمنين عليه السلام فى رجل حرر رجلاً فاشترط ولائه فتوفى الذى اعتق وليس له ولد الا النساء ثم توفى المولى و ترك مالا وله عصبة فاحتق 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 دليلاً 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 دليلاً بواسطة عدم مدخليته لما زعمه من حيث ان الارث بالولاء يكون فيما لم يكن للعتيق وارث نسبي مع ان المفروض فيه

هو وجود وارث نسبي الذي هو العصبية له و ايضاً ان هذا الصحيح مصداق من مصاديق النصوص الآتية الدالة على كون الارث للاولاد الذكور في صورة كون المنعم رجلاً لا امرئاً فدلالة ذلك الصحيح على ارث اولاد الذكور من جهة كون المنعم رجلاً لا من جهة الفرق بين الاولاد من حيث الذكورية والانوثة بان يدل على ارث الذكور من الاولاد لا الاناث حتى يستدل به على ما ادعاه كما زعم هذا القائل المرود دليلاً بما ذكرنا ولكن رده صاحب الجواهر بقوله ان الصحيح اخص من المدعى اولا وخارج عما نحن فيه ثانياً ضرورة ظهوره في كون الاحتقاق اى التخاصم بين بنات المولى وعصبية المعتق ولا ريب في تقديم العصبية 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 في حسن يريد بن معاوية و رد ذلك ايضاً كرد الصحيح الاول من كونه لاجل كون المنعم رجلاً لا لاجل الفرق بين ذكور الاولاد و انائه كما تقدم ولكن رده صاحب الجواهر بكونهما اخص من المدعى والقول الرابع قول حسن بن عقيل رده 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 ولا يخفى مرجع ذلك ايضاً الى الاول اى قول امير المؤمنين عليه السلام يرث الولاء الخ وبالجملة فقد استدل بقوله ولكن عرفت حاله من عدم دلالة على ما ادعاه اصلاً كما تقدم في رد قول الاول فراجع اليه و القول الخامس هو قول الشيخ في النهاية و جماعة من انه يكون الولاء لا اولاد الذكور دون الاناث ان كان المعتق رجلاً للنصوص الآتية و لو كانت امرئاً كان الولاء لعصبيتها وذلك لانه بقوله تشهد الروايات التي تقدم منها في بيان القول الثالث ما يدل على الاول اى كون الارث للاولاد الذكور في 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 ذكورا 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 لما تقدم من ان الولاء من مقولة الاحكام التى لاتقبل الارث والنقل والانتقال والجزية فيكون المراد منه الارث بسبب الولاء نظير ساير الاسباب الموجبة للارث بلا كلام فى ذلك كله و انما الكلام فى دليل ارث الابوينى بالولاء فيقال ان الدليل على ذلك 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 غير العنوان بان قال للرجال دون النساء و يعلم من تغيير العنوان هو كون المناط الرجولية لا الابنية والبنية فاذا كان المناط فى ارث الولاء هو الرجولية فيرث الرجال لا غير سواء كان من الاولاد او من غيره كالأباء 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 والخبر هو الفرق فى المنعم بين كونه

رجلاً و بين كونه امرئة بان يرث العصبية في صورة كون المنعم امرئة لا اولادها مط ولو كان ذكوراً و في المنعم الرجل يكون الفرق بين اولادها بان يرث الولاء اولاد الذكور لا الاناث يعني الرجل المنعم مع فقدته يرث الولاء اولاده الذكور لا الاناث ولكن في المنعمة يرث عصبته لاغير بلا كلام في ذلك لما تقدم من ان الولاء من مقولة الاحكام بحيث اختاره وجعله في يد الشارع كيف شاء من جعله للعصبية في صورة كون المنعم امرئة او من جعله للاولاد الذكور لا الاناث في صورة كونه رجلاً كما ذكرنا ولكن الكلام في دليل ارث ابوي المنعم فيقال ان المفهوم من نقل الجواهر في قوله ان المراد من اطلاق المصنف ره و غيره التعريض بابن الجنيد القائل باختصاص الابن في الولاء حيث يكون له كما فيما لو كان المعتقد رجلاً هو كون الدليل على اشتراك الابوين مع الاولاد في الارث بالولاء قوله في الجواهر ضرورة كونهما من طبقة واحدة و لانه كلحمة النسب و حسن يريد لايراد منه الحصر بالنسبة الى الاب يعني ان دليل القائل بارث الولاء في الابوين ايضاً هو كون الابوين مع الاولاد من طبقة واحدة و كون الولاء كلحمة النسب و حسن يريد اه وفيه ان كونهما من طبقة واحدة لا يثمر والا فلا بد ان يشترك البنات معهم ايضاً لكونها معهم من طبقة واحدة و اما الثاني اي قضية اللحمة فلما ذكرنا من انها في اصل تشريع سببية الولاء من دون النظر الى الكيفية بوجه من الوجوه و اما حسن يريد فليس له دخل بما نحن فيه فتأمل .

فظهر من ذلك كله ان الدليل على ذلك تغيير العنوان في الجواب بحيث يفيد كون المناط في ارث الولاء هو الرجولية فح يرث ابو المنعم لما ذكر ولكن لم يكن ح لارث الام وجه بواسطة عدم وصف الرجولية فيها كما لا يخفى على المتأمل و على هذا لم يكن لادخال الام وجه كما عن المحقق فانه قال في ارث الولاء الابوان اه ثم اذا كان المناط في ذلك هو الرجولية فيكون جميع رجال اهالي

طبقات الثلاثة وارثاً بالولاء ولكن على نحو ترتب و ملاحظة درجات الطبقات كالنسب بدليل قوله صلى الله عليه وآله 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 الوراثة الواقعة فى الطول كالأعمام بالنسبة الى اولادهم وان نزل وكذا الاخوة بالنسبة الى اولادهم وان نزل وهكذا وكيف كان ان الاستفادة من قوله صلى الله عليه وآله يرث الولاء من يرث المال مع ملاحظة مكاتبة محمد بن عمر وحسن يريد هو كون الرجال من جميع الطبقات وارثاً بالولاء بعنوان ترتب النسبى كما عرفت فح اذا انفرد الاب والاولاد فلا يشار كهما احد من رجال اهل الطبقة الاخرى ولكن اذا لم يبق احد من الطبقة الاولى فيرث الولاء الاخوة والاجداد مط سواء كان الاخوة والاجداد ابيه او امية لوجود الوصف العنوان الذى هو الرجولية فيهما والتفصيل فى الاخوة والاجداد بين كونهما ممن يتقرب بالام او بالاب والحكم بالارث فى الثانى وبعده 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 فكلمة وجد فيه ذلك الوصف العنوانى فيتحقق فيه الارث بالولاء ومعلوم ان هذين فقد وجد فيهما الوصف العنوانى فلا بد ان يرثا الولاء ضرورتاً ان مدخلية الام فى كونها واسطة هو تحقق العلة النسبية بها لا تحقق الارث حتى يقال ان الام لا يرث فلا بد ان لا يرث من انتسب بواسطة الام .

وبالجملة ان الاخوة والاجداد مط ولو كانت امية ترث الولاء لما عرفت

ولكن الاخوة والجداء لانث 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 والاقوال مط ولو كان امياً لما تقدم فى الاخوة الامى ولكن العمات والخالات لانث لما عرفت فى الاخوات والجدات والتفصيل هنا بين كون الاعمام والاقوال امياً و بين كونهما ايباً بحكم الارث فى الثانى و بعده 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 وهى على الثالثة بدليل قوله عليه السلام 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 الوراثة الطولى نظير الاعمام بالنسبة الى اولادهم و ان نزلوا او ان لا يكون كما فى الوراثة 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 ولاته مولاه ان كان والا فمولى مولاه الى ماشاء الله تعالى فارث مولى المنعم او مولى مولاه فى صورة فقدان اقاربه مسلم عند الاصحاب بلا كلام فيه . وانما الكلام فى دليبه فنقول ان ليس الدليل على ذلك الا تنقيح المناط بواسطة ان المناط فى ولاء نفس المنعم هو الانعام وذلك 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 ذلك فيرث مولاة بعنوان الترتب بحيث ان المولى بالمباشر للمنعم يكون مقدماً على الموالى مع الواسطة يعنى فى صورة اجتماع موالى المنعم الواقعة فى الطول يكون الارث لمولاة الاول اى بالمباشر كما يدل عليه خبر الحسن قال كتبت الى ابي جعفر عليه السلام الرجل يموت ولا وارث له الامواله الذين اعتقوه هل يرثونه و لمن ميراثه فكتب عليه السلام لمولاة 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 لان المراد منه مقابل للادنى والمرتبة السافلة وكذا المراد من لفظ الاولى الواقع فى تفسير الوافى هو بمعنى الاولوية لان المراد منه هو الاولى بضم الاول على وزن فعلى وعلى هذا يكون التفسير موافقاً للخبر وشاهداً لما قلناه .

ولكن صاحب الجواهر ره حمل ذلك 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 وفيه ان المفهوم من الخبر هو وجود الموالى العالىة و اجتماعهم و ايضاً لا معنى للقول باشتراك الموالى لان مضمون الخبر آبى عن اشتراك الموالى فى عبد واحد كما لا يخفى ان الامر هو ما ذكرناه وان فقد موالى المنعم فهل يرث موالى ابي المنعم ام لا بل 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 وفيه ان مولى ابي المنعم اجنبى بالنسبة الى

عتيق المنعم الا ان يفرض كونه مولى له ايضاً والافلامعنى لارث موالى ابي المنعم عن معتقه من جهة ثبوت الاجنبية بينهما فح يرث الضامن لو كان و الا فللامام عليه السلام ثم ان المعتق لا يرث المنعم لاجل ما تقدم ان المناط فى تحقق الولاء هو الانعام و معلوم انه موجود فى طرف مولى المعتق لافى طرف المعتق وقوله الولاء لحمه ك لحمه النسب ناظر الى تنزيل الولاء منزلة النسب لكن تنزيلا من جهة خاصة وبالنسبة الى طرف المولى كما يشهد بذلك 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 المشتري فى ضمن عقد بيع عبده كون ولائه له فى صورة عتق المشتري اياه لما ذكرنا ان الولاء من جملة الاحكام التى زمام اختيارها فى يد الشارع كيف شاء بحيث لا يمكن لاحد غير الشارع التصرف فيها فاشترط الولاء فى صورة فقدان شرطه ووجود موانعه باطل ولغو وكذا اشترط عدم الولاء فى صورة وجود شرطه و فقدان موانعه ايضاً لغو و باطل لما عرفت و اما اشترط عدم الولاء ان رجع الى ايجاد مانعه كان شرط البايع على المشتري و تبرئه عن ضمان ذلك العبدحين اعتقه فلا بأس بذلك الشرط يعنى ذلك 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 مرأ 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 لا يخلوا اما

ان يحصل بسبب اعتناق الاصول كان يعتق المولى عبده او امته فلاجل كونهما معتقاً فيعتق اولادهما ايضاً و اما ان يحصل لا من جهة اعتناق الاصول بل من جهة الانفراد والاستقلال كان يعتق المولى اولاً وبالذات اولادهما ثم اصولها سواء كان معتق الاولاد بالاستقلال هو معتق الاصول ايضاً ام غيره فعلى الاول اى كون اعتناق الفروع من جهة اعتناق الاصول سيأتى حكمه انشاء الله وعلى الثانى اى اعتناق 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 الوسطة الذى هو معتق الاب او الام ولا فرق ح بين ان يكون عتق الاولاد حملاً او انفصالاً .

و اما الاول اى اعتناق 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 باعتناق امهم الذى صار سبباً لحريتهم بالتبعية لا شرف الابوين ثم اذا اعتق ابوهم ايضاً فينجروا لى مولى الام الى مولى الاب فيكون الولاة له بواسطة ان اعتناق الاب لكونه اشرف من الام وكون العلقه فى طرفه اقوى من العلقه فى الام يكون رافعاً لاثر عتق مولى الام كما يكون دافعاً لو وقع قبل عتق الام و مانعاً لو وقع مع الام نظير ملاقاته الكرا الذى هى رافعة اثر النجاسة لو حصلت بعد ملاقاته الماء النجس و دافعة لو حصلت قبلها و مانعة لو تحققت معها وكذا مانحن فيه فكيف كان كما ان اعتناق الاب لو تقدم على اعتناق الام فيكون ولاء اولاده لمولاه وكذا لو تأخر عن اعتناق الام لما تقدم من ان الاب لكونه اقوى من الام يجبر الولاة من مولى الام لمولاه كما يدل على ذلك الصحاح منها عن رجل اشترى عبداً له اولاد من امرته حرة فاعتقه قال ولاء ولده لمن اعتقه وكذا الباقي ومعلوم ان المراد من الحرة فى تلك الصحاح هى المعتقة بتريئة

ذيل الصحاح و ايضاً لو كان المراد من الحرية هو الحرية الاصلية لما كان الولاء ح حتى يسئل عن حكمه فيكون المراد منها هي المعتقة التي تقدم عتقها على عتق الاب و مع ذلك قال عليه السلام يكون الولاء لمعتق الاب فهذا الصحاح تدل على كون ولاء اولاد المعتقة لمولى الاب وان تأخر عتقه عن عتق الام .

ولكن في الصحيح دخلت على ابي عبد الله عليه السلام و معى على بن عبد العزيز 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 ذلك الحمل الى النزاع فى اللفظ بواسطة انه يكون الامر ح هو عدم اطلاق المولى على المعتق مع الواسطة بل اطلاقه عليه بلا واسطة و ذلك فى كلام المعصوم بعيد فالمختار فى بيان ذلك الصحيح هو حمل هذا الشخص الذى فى شأنه قال عليه السلام ليس هذا مولاك اى من عليه الولاء على كونه حراً من جهة اعتاقه بالاستقلال من منعم آخر غير منعم ابيه لا من جهة اعتاقه بسبب اعتاق 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 لايبهم 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 عتق وقول الصادق عليه السلام فى صحيح العيص و

غيره من النصوص التي تقدم بعضها المراد من الحرية فيه هو المعتقد لحرية الاصل ضرورة عدم الولاء ح حتى يجزى للحق الولد باشراف الابوين وهو الام فى الفرض بلا خلاف اجده .

ولكن فى الصحيح عن حرية زوجها عبداً لى فولدت الى انه كتب ١٤٤٤ ان كانت الام حرية جراب الولاء وان كنت اعتقت فليس لايه جراب الولاء الخ فذيل هذا الصحيح بنسأ على كون الام مفعولاً مقدرأ لقوله اعتقت يتعارض بالاخبار الدالة على الجبر لمولى الاب ولكن ليس كذلك بل المراد من لفظ اعتقت فى قوله ١٤٤٤ ان كنت اعتقت اه هو اعتاق الاولاد استقلالاً من دون كونها تابعاً فى الاعتاق بالام فح لم يكن الجبر لمولى الاب لاجل وجود المعتقد بالمباشر فعليهذا يكون مراد المعصوم من جوابه هو ان اعتناق الاولاد ان كان بسبب اعتناق الام فينجز الولاء لمولى الاب و ان كان بالاستقلال من دون كونه تابعاً بانعتاق الام فلا يكون الولاء منجرأ لمولى الاب لاجل وجود المعتقد بالمباشر فحمل ذلك الخبر الصحيح بذلك المذكور فى بيان مراد المعصوم اولى واحسن من الحمل بما ذكره صاحب الجواهره 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 حرية اى معتقة فح لامعنى لحمل قوله ١٤٤٤ اعتقت على عتق الام كما يظهر بالتأمل فتأمل جداً .

الثانية فى انه لو تزوج مملوك بمعتقة فاولدها فولد لمولاها بلا كلام وخلاف فى ذلك نصاً وفتوى و انما الكلام فيما لومات الاب يعنى ذلك المملوك واعتق الجد اى ابوه فهل ينجر ولاد الولد لمولاها الى معتق الجد نظير الجبر الذى هو نابت فيه لو اعتق فى حياته ام لا بل الجبر كذلك منحصر عليه لا غير 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 بلا واسطة 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 جـر الـولاء من مولى الام الى مولى الاب  
بسبب الاخبار التى انصرفها الى الاب بلا واسطة الذى هو مصاحب مع الام فى  
الدرجة فح لا يكون شاملة للجد الذى هو اب مع الواسطة بحيث لم يكن مصاحباً  
مع الام فى الرتبة حتى يكون قوته سبباً لجر الـولاء من مولاها كـالاب بلا واسطة  
فح ظهر ضعف قول الشيخ بان الـولاء ينجر الى معتق الجـد ولو كان الاب بلا واسطة  
باقياً و حياً الا انه لو اعتق الاب بعد ذلك انجر الـولاء من مولى الجـد الى مولى  
الاب لانه اقرب الى ولده من الجـد وهكذا يكون جـر الجـر نظير ارث البعيد مع  
عدم القرب الى آخر درجة الاجداد ولكن عرفت وجه الضعف بل البطلان كما  
تقدم آنفاً فى بيان الرد فيما ذكرنا الان ثم لو كان الجـد حر الاصل والاب مملوك  
فتزوج بمولاة قوم فاولدهما احتمل ان يكون الـولاء لمولى الام المعتقد لان الفرض  
هو عتقها قبل ذلك كما يصرح عليه لفظ مولاة لانه عبارة عمن عليه الـولاء  
واحتمل 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 جـر الـولاء الى مولى الاب و تبعية  
الولد بالاصول فى الحرية انما هو فى الاب والاصول بلا واسطة لاجل انصراف  
الاخبار فح لا يثمر حرية الجـد لافى الجـر ولا فى اسقاط ولاء مولى الام فافهم .

المسئلة الثالثة فيما لو انكر المعتق بالفتح ولد زوجة المعتقد فلا عنته  
انتفى الولد عنه شرعاً فلا ولاء لمولاه عليه بل يكون ولائه لمولى امه للحوق نسبه  
بهاح هذا ما افتى به المحقق ره ولكن اشكل على ذلك الشهيد الثانى بان الـولاء  
ثبوت لمولى الام مشروط على كون ابى الولد رقاً وهنا ليس كذلك من جهة ان

ذلك الاب المعتقد قد انتهى شرعاً فيكون لهذا الولد المنفى اب في الواقع فيشكح بانه هل هو رق ام لا فيجرب اصالة الحرية فاذا كان مقتضى الاصل هي الحرية فلا يثبت عليه ولاء احد من الناس لاجل عدم الشرط الذي هو رقية الاب كما عرفت ثم رد الاشكال صاحب الجواهر ره بانه يمنع كون رقية الاب شرطاً لذلك بل الحرية مانعة عن ثبوت الولاة لمولى الام لكن لامطلق الحرية بل الحرية المعلومة وهنا لم تكن الحرية معلومة لاجل ثبوتها هنا بالاصل الذي هو لا يفيد العلم بل الاصل ح هو عدم المانع لان مقتضى الاصل في صورة الشك في تحقق المانع هو عدم تحققه و لكن لا يخفى ما في الاشكال و جوابه بان الرقية ليست بشرط كما ان الحرية ليست مانعة بل الحرية اى حرية الاب رافعة للموضوع بواسطة ان موضوع الولاة هو رقية الولد بحيث اذا تحقق الموضوع فيثبت الولاة و معلوم ان في صورة حرية الاب لا يتحقق موضوع الولاة حتى يثبت ذلك من جهة تبعية الولد لا يبيهم في الحرية فعلى هذا اذا كان مقتضى الاصل هو الحرية بعد حصول الشك في كون اب الواقعي للولد المنفى حراً ام عبداً فلم يتحقق ح موضوع الولاة بل يكون مشكوكاً او معلوماً عدمه كما هو مقتضى اصالة الحرية فاذا كانت الحرية رافعة للموضوع او موجبة للشك في تحققه فعلى كل التقديرين لا يثبت ولاء الذي هو حكم من الاحكام التي ثبوتها بعد العلم بتحقيق الموضوع فيكون الحرية رافعة للموضوع الذي ثبوت الحكم له فرع بقائه او كونه محرزاً لامانعة حتى يجري اصالة عدم وجود المانع عند الشك في تحققه و عدمه لان منع المانع ايضاً فرع لتحقيق موضوع الحكم الذي هو مشكوك هنا بل معلوم عدمه بمقتضى الاصل المتقدم فافهم.

ثم قال صاحب الجواهر في رد الاشكال في 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 نمع انه ليس ممن كان ابوه مجهولاً لاجل ان الابوة من الاب قد انتفى بسبب اللعان بحيث لم يحتمل ولو احتمالاً بعيداً في عالم الظاهر ان هذا الرجل الملاعن ابوه فحينئذ يكون له اب واقعاً ضرورة عدم امكان كونه بلا اب فعليها يكون ذلك الاب مجهولاً فيحكم بحريته بناء على اصالة الحرية في الانسان ومعلوم ان المنفى باللعان ادون من ولد الزناء الذي انتفاء النسب عنه شرعاً فقط لالفة و عرفاً فاذا كان منه بحيث لم يكن فيه النسب من جهة اللغة ايضاً فكيف لا يكون ابوه مجهولاً 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 اقرب الاب بعد اللعان لم يرثه الاب ولا المنعم على الاب لان النسب وان عاد بذلك لعموم اقرار العقلاء لكن اقراره بالنسبة على نفسه وبالنسبة لولده مسموع كما لا يخفى على من لاحظ الفتاوى فافهم :

المسئلة الرابعة فى ان الولاء ينجر من مولى الام الى مولى الاب فى صورة وجوده بلا كلام فى ذلك و انما الكلام فى صورة عدمه بان 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 عصبه فلمولى عصبته موالى لاب الى البلوغ باى مرتبة كان مراعياً للترتيب ولكن ابن عباس حكى بالعود فيما نحن فيه الى مولى الام لارتفاع المانع و فيه ان الاصحاب



حكموا بعدم عوده بعد زوال الحكم الذى انعدمه 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 امرثة اعتقت مملوكاً الى قوله ولو اشترت المرثة اباهاه صحيح بلاخذشة فيه كما لا يخفى ولكن الخدشة فى قوله ولو اشترت المرثة اباهاه فانعتق الى قوله كان الميراث لها النصف بالتسمية والباقي بالرداه وفيه اولاً لم يكن الولاء هنا لما تقدم من انه ثبوتة فى الاعتناق الذى هو فعل اختياري لا فى الانعتاق كما هنا و ثانياً بعد تسليم ذلك 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 المرثة الولاء عن ابيها كما يدل بذلك قوله باعتبار انتقال ولاء ابيها اليها كباقي امواله التى تستحقها نصفاً بالتسمية ونصفاً بالرداه لا يصح من جهة استلزام ذلك احياء الاب لاجل ارثه عن المعتق ثم اماتته لاجل ارثها عنه مع ان ذلك غير معقول او ان ارثها الولاء من جهة كونها والياً على المعتق بواسطة ابيها وهذا ايضاً ليس بصحيح لاجل تحقق الانعتاق هنا لا الاعتناق الذى هو المناط فى ثبوت الولاء فتأمل .

المسئلة السادسة لو ولد العبد بنتين من معتقه كانتا حرتين ثم اشترتا باهما انعتق عليهما وكان ولاته لهما على القول به فى الانعتاق بلا كلام فى ذلك 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 اذامات تلك الباقية ايضاً فح هل يكون الولاء لمولى امها ام لا قال المحقق ره فيه تردد ثم قال الاقرب انه لا يكون الولاء يعنى انه لا ينجر هنا

الولاء لاجل كونه اعتاقاً لا اعتاقاً و لكن قال صاحب الجواهر ره فالاقرب ح حصول الجبر 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 دعدو وكذا الربع لدعدو ينجر الى هند فيبقى ربع من كل واحد منهما بالنسبة الى نفسها ثابتاً لمولى الام بنائاً على قول صاحب الجواهر ره وساقطاً على مختارنا ولكن جرت 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 جرت كل واحدة منهما الولاء من مولى الام فلا بد 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 فلا بد ان تجرى نصف ولاء اختها اليها وكذا الاخت بالنسبة الى الاولى الجارة فاذا جرت كل واحدة منهما نصف الاخرى فيبقى سهم كل واحد منهما بالنسبة اى الربع الى نفسها باقياً وثابتاً لمولى الام ولكن فيه اولاً بانه ليس هنا الولاء لاجل كونه اعتاقاً لا اعتاقاً و ثانياً بعد التسليم ان سهم كل واحد منهما بالنسبة الى نفسها لا يكون 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 الجرها بالنسبة الى ثبوت الولاء لهما الى انفسهما سقوطاً نظير كون الاعتاق 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 وكذا ما نحن فيه فان ثمرة الجبر تارة يكون هو الثبوت واخرى هو السقوط فلما معنى ح للقول بكون الولاء لمولى الام بالتقريب المذكور فافهم .

ثم المسئلة السابعة والثامنة كما ذكره 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 لذا احلناك الى صاحب الجواهر فتأمل .

ثم الكلام فى البواقي التى منها الولاء على التفصيل المتقدم ومنها 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 الواردة 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 ذلك على المتعهد و الى ذلك المعنى الثانى يرجع ما قيل من بطلان ضمان ما لم يجب لالى المعنى الاول والا فلا يكون معنى لضمان الدرك عن البايع للمشتري عند ظهور المبيع مستحقاً للغير والحال ان ذلك صحيح وهكذا من الموارد التى يصح فيها الضمان مع عدم مسوجه فيعلم ح ان المراد من ضمان الجريرة هو التعهد والالتزام والبناء فى عالم نفسه لجبران خسران الجناية الواردة على الغير لا لورود 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 معنى "من المعانى التى يتحقق بمجرد توجه النفس و ارادتها من دون التوقف الى آلة من الجوارح المخصوصة التى مدخلتها فى تحقق الافعال الخارجية والعقود

و الايقاعات مسلمة بحيث لا يرتاب فيه ذومسكة بواسطة ان الامور اللفظية او الفعلية من البناء والحياسة و الحلق ونحوها مما لا يتحقق الا بواسطة الآلات الخارجية من اليد والرجل واللسان بحيث لا يمكن ان يتحقق بمجرد التزام النفس و قصدها بخلاف ذلك ما نحن فيه يعنى الضمان فانه معنى " من المعانى التى تحققها يكون بمجرد تعهد النفس والتزامها بحيث لا يحتاج فى مرحلة تحققه لا الى اللفظ و لا الى غيره من الجوارح المخصوصة نظير العقائد الاسلامية التى تحققها يكون بمجرد العقد القلبي و بناء النفس و التزامها على مقتضاها بحيث لا يحتاج الى آلة غاية الامر فى مرحلة الاظهار والاعلام على الناس لاجل محفوظية الدم والمال و نحوها لا بد 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 وتعهداتها و يترتب عليه اثره الذى هو الارث الان فى مرحلة الاعلام والاخبار لاجل قطع التنازع ودفعه لابدان يتلفظ به بحيث لو لم يتلفظ به ليخاف من وقوع التنازع مع ان اثباته مشكل بل اشكل ح فاحتياجه الى التلفظ لا فى مرحلة التحقق بل فى مرحلة اخرى فح لا يكون 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 وقد عرفت 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 عهده الى الضامن لادينه الذى هو المال يعنى لا يكون للداين حق المطالبة عن المديون بل يكون عن الضامن .

ومعلوم ان الذمم مختلفة في حسن القضاء و عسره ولذا اشترط رضى المضمون له في ضمان الضامن فاشترطه نشأ من خصوصية المورد لا من جهة ان تحقق الضمان موقوف عليه بواسطة ان الضامن لا يتصرف بسبب تعهده والتزامه تصرفاً لا في نفس المضمون عنه و لافي المضمون له حتى يحتاج الى رضاهما بل يتصرف في نفسه بحيث ان يكون عهدة المديون منتقلا اليه لادينه الذي هو عبارة عن المال الثابت في ذمة المديون فحظهم ان ضمان الدين ايضاً عبارة عن التعهد لاعن ضم ذمة الى ذمة بحيث ان يكون للداين حق مطالبة عن كل واحد من المديون ومن الضامن كما يقوله اكثر العامة ولاعن كونه سبباً لانتقال مال من ذمة الى ذمة اخرى لاجل ان انتقال الدين اى كون المال الثابت في ذمة المديون على ذمة الضامن محال عقلي بحيث لامعنى له ان يتصور بل المتصور هو انتقال العهدة يعنى ان حق المطالبة الى الضامن و تظهر الفائدة فيما لومات الضامن قبل اداء دينه وعلى هذا لا يكون من العقود حتى ينظر من انه عقدا لازم او جايز وعلى الاول هل يشترط فيه الالفاظ الخاصة والعربية ونحوها ام لا و لامن الايقاع حتى يحتاج الى الانشاء والايجاد لما تقدم من ان الضمان من افعال النفس بحيث لا يحتاج في تحققه الا على بناء النفس و تعهدها بل انه كيفية من كفيات النفس لامن افعالها بحيث ان يكون متحققاً بمجرد توجه النفس والتزامها نظير ساير كفياتها من الانفعال والجوع والعطش و نحوها مما فى تحققة لا يكون محتاجاً بآلة من الآلات ضرورة ان فاعل الافعال بكلها هو النص غاية الامر انها تحتاج فى بعض الافعال الى آلة من اللسان واليد و نحوها و فى بعضها لم يكن كذلك 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 في الاخبار ايضاً فتأمل :

و المحصل ان ضمان الجريرة في مرحلة تحققه لا يحتاج الى قبول المضمون له حتى يكون من جملة العقود ولا الى الانشاء اي فعل الخارجى الذى هو الكلام حتى يكون من الايقاع بل يتحقق بمجرد نفس الضامن الا ان تأثيره محتاج الى رضى المضمون فرضاه شرط في مرحلة التأثير نظير فضولى الذى شرطية الاجازة فيه في مرحلة التأثير لا في مرحلة الانعقاد والتحقق فح جعل الشارع رضى المضمون شرطاً للضمان لا ينافى بتحقيقه بمجرد نفس الضامن بعدم كونه من جملة العقود و الايقاع كما مر بواسطة ان رضاه شرط في مرحلة تأثيره بحيث لو لم يرضى المضمون فلم يثمر ضمان الضامن ح كما لا يخفى لا انه لم يتحقق عنه ذلك كما توهم فظهر من ذلك كله ان الضمان لا من العقود و لا من الايقاع كما يظهر ذلك من المحقق ره ايضاً من جهة عدم تعرضه بانه من العقود او من الايقاع بل المعلوم ظاهراً هو عدم احتياجه الى لفظ فضلاً عن اللفظ المخصوص كما نقله صاحب الجواهر فعلم حقيقة الضمان من ذلك 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 في الضمان هو كون المضمون حراً بالاصل لا وارث له من الانساب اصلاً او سائبة لا ولاء عليه كالمعتق في الكفارة والنذور او المتبرء من ضمانه في غير السائبة بحيث لا وارث مناسب ايضاً كما عليه صاحب الجواهر و استدل بذلك بقوله بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل النصوص دالة عليه ايضاً ضرورة ظهورها او صراحتها في تأخر هذه المرتبة من الارث عن الارث بالنسب و ولاء العتق فان ضمن ح ذوالوارث وله مولى كان ضمانه باطلاً و ان فقدته بعد ذلك و فيه مالا يخفى من ان تأخر مرتبة الضمان في الارث

عن الارث بالنسب ونحوه لا ينافى بصحة الضمان مع وجود الوارث من جهة ان تأخره عن النسب ونحوه من حيث ترتب الارث و فعليته لا من حيث الوجود والتحقق بحيث ان لا يتحقق اصل الضمان مع وجود النسبى كما فى مراتب الوارث النسبى فان الجدة والاخوة لهما متأخر بعنى انهما متأخران عن الاولاد والاباء من حيث الارث ومعلوم ان تأخرهما لا ينافى بكونهما وارثاً اقتضائياً غاية الامر ان فعلية ميراثهما يكون بعد عدم اهالى المرتبة الاولى وكذا الضمان متأخر من حيث فعلية ارثه عن غيره من الوارث مط و ذلك لا ينافى بتحقيقه و اقتضائه الارث كما لا يخفى و علم من ذلك ان الضمان يتحقق مع وجود الوارث النسبى 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 كالأب واقاربه واما ان لا يكون عاقلة كالأقارب 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 مشغولاً 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 كذلك بل كان له وارث غير عاقلة فيصح له ان يأخذ الضامن واثبات الضمان بالقول باطلاق عدم وارث مناسب فى الضمان كما غن المحقق و صاحب الجواهر ره ليس بصحيح وحق كما مر بل الحق هو التفصيل المتقدم :

و بالجملة ان الضمان لا يتعدى 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 الولاية

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 ذلك 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 و ارثية 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 لذلك من جهة المرجعية والعنوان بحيث لم يكن ذلك المنتقل الى الامام مثل ماله المختصة به بسبب الكسب و نحوه كما لا يخفى بل يصرف ذلك المال فى مصالح المسلمين غاية الامر بتوسط الامام لكونه مرجعاً وابصرأ بمواقع المصالح ومواقعها و لكونه اولى بالتصرف لهم من انفسهم كما يشهد عليه بذلك قوله عليه السلام من كنت مولاه فهذا على مولاه فافهم .

**ثم الكلام فى اللواحق** اعلم ان من جملة اللواحق هو ان الارث ثابت فى الجملة فى ولد الملاعنة بانه لاختلاف فى ان ولد الملاعنة يرثه ولده وامه والزوجة والزوج دون ابيه المنقطع نسبه عنه باللعان الفاسخ للعقد والنافى للفراش وان لم يكن الولد بذلك ابن زنا بل من اطلق عليه ذلك بحد فكيف كان لا يرث ابو ولد الملاعنة عنه لانقطاع نسبه عنه شرعاً بسبب اللعان ولكن يرث ذلك الولد ولده وامه بان مات ولد الملاعنة فبقى له ولدوامح يكون للام السدس خاصة فرضاً والباقى للولد ان كان ذكراً او ذكراً و انثى للذكر سهمان



وللائى سهم واحد و ان كان ولده انثى مع الام فلام السدس فلها النصف مع الاتحاد والثلاثان مع التعدد والباقى رد عليها او عليهن وعلى الام وان لم يكن له الا ولده اختص الارث بهم بلا كلام فى ذلك كله و انما الكلام فيما لو لم يكن لولد الملاعة الا امه خاصة فالمشهور قالوا بكون جميع المال والتركة حلامه الثلث بالفرض والباقى بالرد لاطلاق ادلة الارث كتاباً وسنةً من آية اولى الارحام وغيرها و من الاخبار الخاصة بالدالة على كون ميراث ولد الملاعة لامه و فى جملة من الاخبار من يرثه اى ولد الملاعة قال عليه السلام امه و هكذا ولكن روى زرارة و ابو عبيدة فى الصحيح عن الباقر عليه السلام ترث الام الثلث و الباقى للامام و علل فى الاولى اى رواية زرارة بان جنابة ولد الملاعة 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 بالدالة على كون جميع المال للام و من ثم جمع الصدوق ره بينهما فى العمل بهما بالحضور و عدمه يعنى ان الباقى للامام عند حضوره و للام عند عدمه و جمع الاسكافى والاستبصار اذا لم يكن لها عصابة يعقلون عنه يعنى فى صورة وجود عصابة الام الذين يعقلون عنه يكون الباقى للام ايضاً و فى عدمها يكون للامام عليه السلام .

ولكن لا يخفى ان جمع الصدوق ره ضعيف اولاً من جهة ان الجمع فرع التعارض مع انه ليس هناكما سيأتى و ثانياً ان الجمع يقتضى شاهداً مع انه ليس بموجود ايضاً الا ان يقال انه جمع تبرعى فحينئذ يرد بالجهة الاولى و اضعف من ذلك ما جمعه الاسكافى لاجل ما ذكرنا اولاً فى رد الاول و لاجل ان كون عصابة الام عاقلة للولد باطل بالاتفاق لان المسلم عند الكل هو ان العاقلة عبارة عن اقارب الاب كما هو المحقق فى محله و كذا يضعف قول من قال بشذوذهما و قول من حملهما على النقية 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 بذلك 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 لا يرث و اما الام فترثه ولكن هل ترث  
جميع المال او بعضه يعنى الثلث فلا يستفاد من ذلك و بعبارة اخرى ان هذه  
الموارد لكونه مورد اللعان يتوهم فيه ان الام الملاعنة هل ترث عن ولدها ام  
لا ترث نظير الاب فلدفع ذلك 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 فلا بد ان يجمع او يطرح كما عليه بعض الاعاظم و قد بيناه  
عدم التعارض بينهما حتى يحتاج الى التكاليف البعيدة الضعيفة كما مر فيكون  
المختارح هو كون الثلث للام والباقى للامام من جهة كونه عاقلة عاقلة له لان ارث  
الامام من باب كونه عاقلة ينساقى فيما كان للشخص عاقلة من الوراثة 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 فلان منافاة بين وجود الام التى هى  
وارثة نسباً و بين كون الباقى للامام لكونه عاقلة بحيث يكون جناباته عليه عاقلة  
فلا بد ان يكون الباقى من ماله له عاقلة .

وبالجملة ان فى صورة وجود العاقلة ولو نوعاً كما فى غير مورد اللعان  
لا يكون شىء 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 فعليها لا يمكن ان يرد الزايد الى الامام هنا من باب كونه عاقلة ولكن في صورة عدم ثبوت العاقلة النوعية لامنافاة في ان يكون الزايد له عليه السلام لانه عاقلة مع عدم مشغولية المحل هنا فاذا سمعت ذلك فتعلم ان ليس التعارض والتنافي بين الروايتين و الاخبار الخاصة حتى يحتاج الى الجمع و الحمل على التقية او الى القول بشذوذهما لكونهما موافقتين للعامة كما عن ص الحج فالقول بذلك كله لا معنى له من حيث كون ما ذكر كله فرعاً للتعارض والتنافي المعلوم عدمه هنا لما ذكرنا فافهم .

والحاصل ان الولد والام يرثان عن ولد الملاعنة بمعنى ان الثلث للام في صورة الانحصار عليها بان مات ولد الملاعنة ولم يبق له وارث الا الام فح ترث الام الثلث والباقي للامام ولكن كون الباقي له عليه السلام منحصرأ في صورة انحصار الورثة بالام بحيث لا يتعدى ذلك الحكم الى الاخوال والاخوة والاجداد الامى والمخالة حتى يكون الباقي للامام ايضاً في صورة كون الوارث لولد الملاعنة اخوه الامى او جده كذلك او خاله او خالته بل كل المال يكون لهؤلاء الوراث بحيث لم يكن شيء منه له عليه السلام من جهة ان النص في خصوص الام لا غير فافهم هذا كله في موروثية ولد الملاعنة واما الكلام في وارثته فلا خلاف ولا اشكال في انه يرث امه وولده ولكن هل يرث هو قرابة امه من الاخوة والاخوة والاخوال والخالات والاجداد والجدة لها فيه خلاف والمشهور كما هو المختار لنا هو ارثه على قرابة امه مط من جهة ان نسبه من الام ثابت وصحيح فيشمه ح عموم ادلة الارث من الايات و الاخبار واطلاقها كتاباً وسنة مضافاً الى الصحيح ابن الملاعنة ينسب الى امه ويكون امره وشأنه كله اليها ورواية زيد عن ابي عبدالله في ابن الملاعنة من يرثه قال ترثه امه قلت ارأيت ان ماتت امه وورثها ثم مات

هو من يرثه قال عصبه امه وهو يرث اخواله ورواية ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام في رجل لاعن امرئته الى قوله ثم مات الغلام من يرثه قال عصبه 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 عصبه 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 في الاخبار ما يدل على عدم ارثه على الاخوال كرواية الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام في حديث قال سئلته عن الملاعنة الى قوله فان لم يدعه ابوه فان اخواله يرثونه ولا يرثهم ورواية ثابت عن ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام قال سئلته عن الملاعنة اذا تلعنا 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 في هذا الجمع بواسطة ان الجمع فرع التكافؤ والتعارض مع انه ليس كذلك 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 التي هي 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 التي هي القربية عنهم مخالف للقاعدة المذكورة وثانياً من جهة التفكيك بين الاخوال و ابن الملاعنة في الارث مع انه محال لان

الاخوال اذا ورث على ولد الملاعنة فلا بد ان يرثهم الولد ايضاً ضرورة ان الوراثة لا يمكن ان تكون في 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 في بعض هذه الاخبار الثلاثة مما لا معنى له لان تكذيب الاب نفسه او عدم تكذيبه لا مدخل له بوجه في ارث الاخوال كما لا يخفى فح تكون هذه الاخبار من تلك الوجوه مضطربة غاية الاضطراب بحيث لا تنهض قبال الاخبار الدالة على التوارث بين ولد الملاعنة وبين اخواله حتى يجمع بينهما بالحمل المحكى عن الشيخ فالحق والمختار هو التوارث بينهما لثبوت العلقه بينهما وللأخبار المعتبرة وظهر ايضاً ان ذكر الاخوال فيهما مع ان غيرهم من الاخوة والاجداد ايضاً كذلك يرثون الولد و يرثهم هو من جهة الرد بالنسبة الى الاخبار الثلاثة التي تدل على عدم ارث الولد على الاخوال لا من جهة الاختصاص كما توهم ومن ذلك 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 في ولد غير الملاعنة بحيث يقدم الاقرب على الابدع وكذا في ولد الملاعنة بالنسبة الى اقرباء الام فكيف كان قد حصل مما ذكرنا ان المختار هو ثبوت الارث بين ولد الملاعنة وبين الاخوال للأخبار المعتبرة ولوجود علقه النسب بينهما من جهة الام والاخبار الدالة على خلاف ذلك 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 لا يرثهم 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 جاز و ارث الولد عن الاب بعد اعترافه و عدم ارثه عنه مسلم لا اشكال فيه من جهة النصوص لا غير لان قاعدة العقلاء لا تجرى هنا من جهة ان اعتراف الاب واقاراره 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 وراثته الاخر لا على نفسه فلا يجرى حينئذ قاعدة العقلاء حتى تكون هي ايضاً دليلاً آخر وراء النصوص بل الدليل الدال على ذلك هو النصوص فح يكون ارثه عن الاب بعد اعترافه دون العكس امراً تعدياً والا فهو خلاف للقاعدة الشرعية والحكم ظهر انه تعدي ولكن يمكن ان يكون الحكمة في ذلك هو رغم انف الاب و نقيض قصده من حيث انه يمكن ان يكون غرضه في نفيه الولد هو عدم ارثه ولذا ان يلاعن امرأته ثم بعد انقطاع النسب يعترف بانه ولدى فرغماً لانفه و عقوبته عليه بجعل الشارع كذلك كما مر نظيره في طلاق المريض بلا كلام في ذلك .

وانما الكلام في انه هل يرث اقارب الاب ولد الملاعنة بعد اعترافه ام لا فيه خلاف قال ابو الصلاح وامثاله نعم يرثهم لان الاقرار به كالبينة في اثبات النسب ولكن لا يخفى ما فيه بان النسب لا يثبت بالاقرار و الا لورثه الاب و اقاربه الذين لم تصدر عنهم جنابة 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 في انقطاع النسب باللعان بحيث لا يمكن ان يعود بالاقرار واطلاق قوله فيثبت النسب باقرار العاقل به لا يدل ايضاً على تحقق النسب بالاقرار لانه منزل على صورة عدم الانكار واللعان في البين وهنا ليس كذلك ومما ذكرنا ظهر عدم صحة هذا القول وقول المقدس الاردبيلي ره و ميله الى التوارث بين ولد الملاعنة واقارب الاب في صورة توافقتهم على

الاقرار بكونه ولدأ له تمسكاً بان الاقرار يثبت النسب وكذا يظهر عدم صحة قول الفاضل ره فى القواعد من انه لو قيل يرثهم لو اعترفوا به وكذبوا الاب فى اللعان ويرثونه كان وجهاً اه وجه الظهور وهو ان تكذيبهم غير مجد فى نفى 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 الملاعة بعد اعتراف الاب كما قال المحقق ره ايضاً فى قوله والوجه انهم لا يرثهم ولا يرثونه لانقطاع النسب باللعان وقد عرفت مما ذكرنا فى رد قول ابى الصلاح وامثاله ره فافهم وهنا مسائل. الاولى لاعبرة بنسب الاب هنا بعد انتفائه شرعاً اه. الثانية اذا ماتت امه اه. الثالثة لو انكر الحمل وتلاعنااه . لا كلام فى تلك المسائل كلها ولذا لم نذكر بتمامها اختصاراً فراجع الى الجواهر.

و انما الكلام فى المسئلة الرابعة و اعلم انها عبارة من انه لو تبرء الشخص عند السلطان من جريرة ولده وميراثه ثم مات الولد فمقتضى الاصول والقواعد الاستفادة من الكتاب والسنة ارث الاب منه و بالعكس كما هو مذهب جل الفقهاء واكثرهم بواسطة عدم انقطاع النسب بالتبرى مع عدم اللعان ولكن الشيخ فى محكى النهاية والاستبصار و ابن حمزة و القاضى 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 مالا من يرثه قال ميراثه لا قرب الناس الى ابيه فهو بظاهره يدل على عدم ارث الاب بل على ارث العصبة و منها مضمرة 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 لا بد من تأويل هذين الخبرين او طرحهما لاجل مخالفتهم للاصول والقواعد الاستفادة 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 فوقع الى ابيه يكون تصحيحاً فح يكون صحيحاً لاجل كون المعنى ح هو ان ميراثه لا يقرب 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 لايه شرعاً لان الولد للفراش وعلى العاهر الحجر فلا يرثه الزانى كالعكس بلاخلاف واشكال فى ذلك للاخبار المستفيضة وكذا الام وغيرها ممن يتقرب بها او بابيه لا ترث عنه وبالعكس لان الوراثة انما تكون فى النسب الصحيح الشرعى و ولد الزناء من الطرفين لا نسب له شرعاً ولذا لا ترثه التى ولدته ولا احد ممن يتقرب بها ولا يرثهم هو بلاخلاف معتدبه اجده فى ذلك نعم ذهب الصدوق والصلاح و ابو على الى انه يرثه امه وبمن يتقرب بها و يرثونه على حال حسب ابن الملاعة وتمسكوا على خبر اسحق بن عمار عن جعفر عن ابيه عليه السلام ان علياً عليه السلام كان يقول ولد الزناء وابن الملاعة ترثه امه واخوة لامه و عصبته ولا يخفى ان هذه الرواية لاجل مخالفتها للاخبار الكثيرة والقواعد والاصول المستفادة من الكتاب و السنة لا بد ان تحمل على صورة وقوع الزناء من طرف الاب دون الام بل بالنسبة اليها كان الوطى بعنوان الشبهة و يشهد بذلك تقارنه بابن الملاعة الذى نسبه مقطوع من طرف الاب دون الام و فيما نحن فيه كونه كهو مستلزم بان يكون الانقطاع من طرف الاب دون الام وذلك لا يكون الا بان نقول بالشبهة فى الام و عن يونس ره ان ميراث ولد الزناء لقرابته من امه كما بن الملاعة ولا يخفى ان كونه رواية غير معلوم لاحتمال ان يكون فتوى ليونس ومع كونه رواية لا بد من حملها على ما ذكر آنفاً .

واعلم انه قد طرح الفقهاء خبر محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قضى



امير المؤمنين عليه السلام في وليده بزعم انه مشتمل على الحكم الغريب وعلى ما هو مخالف للقاعدة لحكمه على الارث مع انه مخالف للاخبار الواردة في 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 المني في الثوب المشترك مع شك كل واحد منهما كونه منه فلكون هذه الشك هو الشك البدوي فالمرجع فيه هو اصالة البرائة وكذلك مانحن فيه فان كل واحد منهما يشك في الكون اباً ومن المعلوم ان مرجع هذا الشك الى الشك البدوي 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 في التعيين فح يكون مرجع ذلك الى الشبهة المحصورة فيجب عليه من باب المقدمة نفقتهما و اما حكم الارث فلا ريب في انه يرثهما كليهما ويرثانه سواء كما نص عليه خبر مروى عن ابي جعفر عليه السلام فلو مات واحد منهما و بقيت منه بنت واحدة و هذا الولد فلا اشكال في 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 بذلك 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 لذلك والذي يقتضيه قاعدة العدل والانصاف هو القسمة بالنصف وهكذا الواجتماع مع اهالى ساير الطبقات غير الطبقة الاولى فحكم ذلك ايضاً هو التنصيف لما ذكر ولومات الولد فاما ان يكون له وارث آخر ام لا وعلى الاول يكون سهم الاب مشتركاً بين هذين الرجلين على السواء وعلى

الثانى يكون جميع المال لذلك لما ذكر فيكون حكم الارث فيما نحن فيه نظير حكم الدرهم الودعى للثنتين المسروق واحد منهما ولم يعلم المسروق كونه لاحدهما معيناً فمقتضى القاعدة اى العدل والانصاف هو قسمة الباقي بين صاحبي الدراهم على السواء فتأمل جداً وعلى كل حال .

فقد ظهر مما ذكرنا ان ميراث ابن الزناء لولده دون ابيه وامه فضلاً عن اقاربهما ومع عدم الولد له فلمولى العتق ثم الضامن ثم الامام عليه السلام بالاخلاف واشكال في ذلك كما لاخلاف في ان زوجته او زوجه يرث نصيبهما الاعلى مع عدم الولد والادنى مع الولد والله العالم .

ثم الكلام فى الخنثى اعلم ان الخنثى عبارة عن من يكون له ما للرجال وما 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 جنبه الذكورية والانوثية فح يطلق على الاخير اسم الخنثى فيكون الخنثى مذكراً ومؤنثاً غاية الامر بوصف النقصان لا التمام يعنى يكون مذكراً ناقصاً ومؤنثاً ناقصه بحيث يؤثر كل واحد منهما اثره كما سيأتى فى الخنثى المشكلة وبالجملة يكون الخنثى جامعة بين وصفى ذكورية والانوثية كليهما فح لا يكون 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 لا يخلو من احد هذين ولو سلم 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 كليهما

فيكون الطبيعة الثالثة بمعنى عادم الامرين كليهما محال عقلاً و نقلاً لا بمعنى جامعهما وكذا فاقدهما كالممسوح لان ذلك فى الواقع ليس بخال من احد الامرين غاية الامر اشبه ظاهراً وهذا ايضاً ليس بطبيعة ثالثة حتى يتوهم الفساد كما لا يخفى الذى يطلق عليه الخثنى بواسطة ان العقل والنقل يحكم بان انعدام وصفى الذكورية والانوثية كليهما محال فى الانسان بل مطلق الحيوان والناميات نعم ان ذلك ثابت فى الجماد التى لا يصح ان يتصف لا بوصف الذكورية والانوثية فكيف كان ان الخثنى 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 الخثنى 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 لا يكون كذلك بل كان مبهماً و مخفياً بحيث لا يتميز احد الوصفين عن الاخر قوتاً و ضعفاً و الاول يقال له الخثنى الغير المشكلة والثانى المشكلة وظهر ح ان الخثنى على قسمين مشكلة وغير مشكلة ثم انه ينظر فى مقام التمييز لاحد الوصفين عن الاخر قوتاً و ضعفاً الى الامارات والطرق المعجولة من الشارع من باب الطريقة لا الموضوعية حتى ينحصر على ما نصه الشارع بل يكون التمييز بغير ما نصه ايضاً مما يمكن ان يكون سبباً لتمييز احدهما عن الاخر قوتاً و ضعفاً 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 و ان خرج من مخرج الاناث فكذلك و ان خرج منهما جميعاً فينظر الى سبق منهما بحيث يكون الحكم تابعاً للمخرج الذى سبق منه البول

فان سبق منهما معاً فينظر الى الاستدرار اى الكثرة والقوة فما كان الخارج منه كثيراً وقويماً فيكون الحكم تابعاً له كما يدل بذلك 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 بذلك الامايتوهم من لفظ فمن ابعدهما الواقع فى بعض النصوص الا انه لا يكون دليلاً 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 درأ 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 تمييز احد الوصفين عن الآخر قوتاً و ضعفاً بسبب العلامات والطرق المنصوصة وغيرها فيكون الحكم تابعاً للقوى ويقال له الخئشى الغير المشكلة و ان لم يعلم كذلك بل كان الوصفان كلاهما متساويان من جميع الجهات فيكون حكم الارث له هو نصف نصيبى الذكر والانثى بمقتضى قاعدة العدل والانصاف نظير الدرهم 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 مورد لم يكن فيه دليل آخر من الادلة والقواعد مع ان قاعدة العدل هنا موجودة .

والحاصل ان الخئشى ما كان جامعاً بين وصفى الذكر والاناث فحينئذ

لم يكن طبيعة الثالثة 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 علقه الذكر والاناث الى حكمة الله تعالى وتقديره كما يفهم من سياقها وثانياً لو سلم فذلك ليست بطبيعة ثالثة بل جامع بين الوصفين ولو سلم فنقول ان الطبيعة الثالثة بمعنى الجمع بينهما ليس بمحال لاعقلاً ولا نقلاً بل بمعنى عدم الامرين كان يوجد انسان لا يكون مذكراً و لا مؤنثاً فح يكون الخشى جامعة بين الوصفين الا انه يمكن تارة ان يعلم التمييز بين الوصفين قوةً و ضعفاً بسبب العلامات المنصوبة و اخرى لم يكن كذلك بل يكون متساويين من جميع الجهات بلا كلام فى ذلك .

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 لاريب فيها و انما الريب فى انقطاع البول اخيراً بانه ايضاً من العلامات ام لا قال بعض بانه ايضاً من جملتها بدليل لفظ فمن بعدهما 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 ذلك مطلقاً بحيث يحتمل ان يكون المراد منه هو انقطاع البول اولا ايضاً و لكن يكون المراد منه هو الانقطاع اخيراً بقريته قوله فمن بعدهما الواقع فى بعض الخبر و بدليل ينبعث ايضاً ولكن و فيه بان مثل ذلك الدليل لا يمكن الحكم بكون الانقطاع اخيراً من العلامات لاحتمال ان يكون المراد من الابد هو البعد المكانى بل ان الظاهر منه هو ذلك كما يشهد الوجدان و ايضاً ان مرجع الانبعاث

و نحوه الى الاستدرار ايضاً كما يفهم من سياق ذكر العلامات فى الرواية وليس شىء آخر وراء الاستدرار حتى يستدل بذلك 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 الطريقة لا الموضوعية حتى ينحصر بمانص 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 ذلك الوصف الضعيف مضمحلاً و زائداً قبال القوى الذى يظهر اصلته و اذا 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 ذلك 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 لا يخفى وقال بعض ره بان الحكم ح هو اعطاء نصف النصيبين له للرواية الدالة بذلك (ولان فى صورة عدم التمييز 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 لا غير) وقال بعض

بعَد الاضلاع ح على ما ذكر في الجواهر نقلا عن بعض الاصحاب بدليل الرواية التي اندرجت فيها حكاية فعل على عليه السلام يعني ان جماعة قالوا بعَد الاضلاع فان استوى جنباه فهي امرئة وان اختلفا بان كان تسعة في اليمين وثمانية في اليسار فهو ذكر على ما يدل عليه رواية شريح القاضي حكاية لفعل على عليه السلام في الخنثى التي حبلت واصلبت ولكن وفيه ان تلك الرواية ضعيفة السند مع ان ذيلها مشتمل على التعليل بان حواء خلقت من ضلع آدم عليه السلام والحال ان لنا اخبار تكذب ذلك التعليل الذي هو من مجعولات العامة بواسطة انها خلقت من فاضل طينة آدم ابي البشر عليه السلام بدلالة الاخبار المكذبة ذلك و لو سلم ان هذه الرواية صحيحة و وقوع التعليل في ذيلها من باب اسكات السائل وبمقدار فهمه بحيث لا يكون منافياً للاخبار ولكن نقول انها وقعت في واقعة مخصوصة شخصية يعلمها على عليه السلام احسن علم بحيث لا يجوز ان يكون وقوعها من باب الحكم حتى يجوز تعديتها الى غيرها من الموارد بل لا يجوز التعدية لاجل احتمال ان يكون لذلك جهة لا يعلمها الا نفسه عليه السلام فح لم يكن لنا وثوق حتى نتمسك بها في موارد آخر وايضاً يكون عَد الاضلاع بناء على ذلك من جملة العلامات التي هي مقدمة على مانحن فيه فح يكون جريان عَد الضلع في مورد امكان التمييز بين وصفي الذكورية والانوثية الذي هو قبل مانحن فيه لانه عبارة عن صورة تساوي الوصفين كليهما بحيث لا يمكن التمييز بينهما بوجه فاذا عرفت ذلك فتعلم ان المختار والحق هو القول الثاني لما تقدم في 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 و اما الثالث فان علم غلبة احدى الجنبتين على الاخرى بسبب العلامات المتقدمة فيكون الحكم في الارث وغيره تابعاً للغالبة والقوية وان لم يعلم كذلك بل تساويتا كلتاها

من جميع الجهات بحيث اطلق عليه الخشبي المشكلة فيكون الحكم فى ذلك هو نصف النصيبين بمقتضى قاعدة العدل والنص وبمقتضى كون ذلك جامعاً بين وصفى الذكورية والانوثية فلا بد ان يؤثر كل واحد من الوصفين اثره لكن نقصاناً من جهة انه لا مذكر تام ولا مؤنث تامة حتى يؤثر الاثر تماماً لا القرعة ولا عد الاضلاع كما توهم لما تقدم من ان القرعة جريانها فيما لا يوجد دليل آخر اصلا والحال انه يوجد هنا كما مر و اما عد الاضلاع فلو سلم اعتباره فيكون من العلامات التى موردها فى الخشبي 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 كذلك و اما الممسوح او من كان له دبر فقط بحيث لم يكن فى قبله شىء فحكمه القرعة لان ذلك مردد واقعاً بين الاحتمالات الثلاث بانه هل هو مذكر او مؤنث او جامع بينهما فح يعمل بالقرعة كما يدل على ذلك الاخبار ايضاً يعنى ان جريان القرعة ح موافق للقاعدة والاخبار كما لا يخفى بلا كلام فى ذلك وانما الكلام فىمن كان له رأسان فى حق واحد بانه هل هو انسان واحد او متعددة فيقال انه ان علم بالعلامة التمييز بينهما كان انتبه احدهما عن النوم دون الاخر فهو اثنان وان لم يكن كذلك 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 نابته و هكذا فحكم ذلك هو القرعة قاعدة ونصاً كما لا يخفى والثانية فى من له رأسان او بدنان على حق واحد وحكمه انه يوقف احدهما فان انتبها فهما واحد وان انتبه احدهما فهما اثنان



لقول ابي عبدالله عليه السلام في خبر حريز ولد على عهد امير المؤمنين عليه السلام مولود له رأسان الخ فعلم من ذلك الرواية ان العلامة المميزة في هذا المورد هو الايقاظ لاغير و اما اللحية و نحوها فلا يفيد التمييز فح ان علم كونهما اثنين بالعلامة المذكورة والا فيؤخذ القدر المتيقن الذي هو الوحدة اى كون مثل ذلك الشخص واحداً فيبقى الشك فى الزايد فيجرى فيه اصالة العدم كما لا يخفى هذا حكمه فى الارث .

و اما باقى التكاليف من العقود والايقاعات والعبادات والقصاص والجنابات والطهارات و نحوها مما يكون تابعا للموضوع بحيث لا بد ان يحرز الموضوع اولا حتى يترتب عليه الاحكام. ثانياً فنقول انه ان علم وميّر 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 والايقاعات والجنابات والشهادات و نحوها مما هو من افعال النفس فيكون محققة عن مثل هذا الشخص من اى رأسه ولسانه صدرت و تحققت و لكن لا بد 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 فلا بد 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 لا بد ان يحتاط بالوجه المتقدم نظير اليد المشتبهة باليد الزايدة كما حقق فى الفقه وبالجملة ان ذلك الشخص ح يكون شخصاً واحداً فى الارث والحجب والشهادة والعقود والايقاع وكذا فى العبادة الا ان غسله جميع الايادى و مسح الرأسين كليهما من باب تحصيل البرائة اليقينية والا فهو شخص واحد وكذا يثبت له الترويج بحيث ان كان فى اسفله مال للرجال

فيتزوج المرثة وان كان مال للنساء فيختار البعل وكذا يحكم باسلامه لو ظهر الاسلام او بكفره لو اظهره و اما لو اظهر بلسان واحد كلمة الاسلام و اظهر بلسانه الآخر كلمة الكفر فح ان كان التقدم والتأخر بينهما فيحكم على ثبوت المتأخر و ان لم يكن كذلك بل اظهر الاسلام و الكفر معاً فح يقال ان هذا الشخص مثل من كان مشركاً في العقائد بواسطة عدم تحقق الاقبال التام عنه بل كان مقبلاً من جهة و مدبراً من جهة اخرى فيكون مشتملاً بما اشتمل عليه المشرك ولكن يمكن ان يقال انه في الاسلام والكفر ايضاً نظير ساير الافعال النفسية بمعنى ان التكلم بكلمتي الكفر والاسلام في آن واحد لا يتصور لما علم من ان افعال النفس يوجد بالارادة فاذا اراد الاسلام فلا يمكن ارادته الكفر في زمان ارادته الاسلام فاذا لم يمكن المعية في آن واحد فيتحقق التقدم والتأخر لامحالة فح يحكم بما عليه المتأخر فتأمل :

وكذا يكون شخصاً واحداً في القصاص نفساً او طرفاً وهكذا الى آخر ما يتصور من الفروع فالمتدبر لا بد ان يتدبر اي قدر شاء من الفروع المترتبة على ذلك بواسطة عدم وجود دليل في الكتاب والسنة عليه حتى يتبع بذلك 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 يجري على كل واحد منهما حكمه بالنسبة الى الاعلى و اما بالنسبة الى الاسفل الذي هو قدر مشترك بينهما فيتحدان حكماً مطلقاً ولكن بالنسبة الى ما فوق الحقو فيكون لكل واحد منهما حكم عليه بحيث لو صلى احدهما او توضاء او اجري العقد او الايقاع وهكذا فلا يكفي عن الآخر او كان لهما مال مشترك فيبيعه الفضولى فيكون ذلك موقوفاً على اجازتهما معاً و كذا لا يكون لاحد تصرف في المال المشترك الا باذن صاحبه بخلاف ذلك المال المختص وهذا كله فيما ان يكون لهما ما للرجال فقط او ما للنساء فقط يعني ان كان

في اسفلهما علامة الذكر لا غير فيكونان اثني مذكرين و كذا يكون مؤنثين ان كان فيه علامة الانوثة بلا كلام في ذلك 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 عليهما لا يكون في حقها التزويج والتزوج بل في صورة الاولى ايضاً لا يمكن ذلك يعنى فيما ان يعلم كون احدهما مذكراً والاخر مؤنثاً لا يمكن ذلك كما لا يخفى على المتأمل و كيف كان ان المتأمل بعد احراز كونهما شخصاً واحداً او متعدداً لا يكون متحيراً في معرفة احكامهما عقلاً و نقلاً.

**ثم الكلام في ميراث العرقى والمهدوم عليهم اه اعلم ان ارث هؤلاء يتصوّر بصور عديدة منها ان يعلم علماً تفصيلاً بكون احدهم متقدماً في الموت عن الاخر فح لا كلام في ان المتأخر يكون عنه وارثاً دون المتقدم ومنها ان يعلم كذلك تقارنهما في الموت فح لا كلام في 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 احتمال ذلك والتقارن بان يحتمل ان يتقدم احدهما عن الاخر و ان يتقارنا في الموت فح لا يكون التوارث بينهما بواسطة الشك في تحقق الشرط الذى هو عبارة عن حياة الوارث بعد موت المورث ومعلوم ان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط فح لا يحكم 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 في المتقدم والمتأخر بحيث لم يمكن المعرفة بان ايّهما كان متقدماً ومتأخراً في الموت فح يحكم بالتوارث بينهما من جهة وجود العلم الاجمالي بكون احدهما**

وارثاً عن الآخر ولو لم يحكم بالتوارث فاما ان يحكم بارث احدهما المعين او بارث احدهما الغير المعين او بعدم الارث بينهما اصلاً ومعلوم انه لا يخلوا بعد القول بعدم الحكم بالتوارث بينهما من تلك الاحتمالات المذكورة فلا بد ان يعمل باحدهما ح والحال ان العمل بكل واحد من هذه الاحتمالات باطل كما لا يخفى اما الاول فلاستلزامه الترجيح بلا مرجح مضافاً الى الاجحاف اللازم من ذلك على الآخر الذى جعل مورثاً لاحتمال كونه وارثاً فى الواقع وهو كما ترى وكذا الثانى لاجل عدم وجوده بل هو مجرد فرض واعتبار الا ان يوجد فى ضمن احدهما الذى هو عين الاول وقد عرفت حاله فعلى التقديرين يلزم المحذور وكذا الثالث من جهة استلزامه المخالفة للعلم الاجمالى فيكون مخالفة قطعية فاذا بطل تلك الاحتمالات فتعيّن الحكم بالتوارث عملاً 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 فلا بد ح ان يحكم بالتوارث بينهما بحيث ان ذلك موافق للقاعدة والرواية .

فاذا كان الحكم بذلك فى الصورة الاخيرة على وفق القاعدة التى ورد النص على طبقها ايضاً فلا يكون 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 وبكون النص على خلاف القاعدة ويكون التعدى عن مورد النص الى غيره قياساً باطلاً كما عن صاحب الجواهره وغيره ليس بصحيح من جهة ان النص كما هو الظاهر خاص فى خصوص الصورة الاخيرة لا غير 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 مورد فلا يجوز التسرية و التعدية والا فيكون قياساً كما لا يخفى 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 ذلك بل القياس فى القول باطلاق النص وشموله على غير الصورة الاخيرة ايضاً و الحكم بالتوارث بينهما فى كلتي 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 بالجمله ان صاحب الجواهر قال بالتوارث على الاطلاق ولو فى صورة مشكوكية التقدم والتأخر والتقارن كما قال ره فى الجواهر وبذلك 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 لا يحكم 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 فيهما موافق للقاعدة مضافاً الى الرواية بواسطة وجود العلم الاجمالى فيها بحيث لو لم يحكم على التوارث فيها مع العلم الاجمالى فيلزم المخالفة القطعية الناشئة عن ترك العمل بالعلم الاجمالى ومن ذلك 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 لذلك الحكم شروط ثلاثة الاول اذا كان لهم مال. الثانى اذا كان يتوارثون بانه فى صورة عدم كونهم متوارثين كان مات اخوان هدماً ولكن لاحدهما ولد دون

الاخر لم يكن فيه العلم الاجمالي بمعنى لم يؤثر ح العلم الاجمالي لاجل خروج احد الطرفين الذى هو اخ لاولدله عن الابتلائية بواسطة عدم كونه وارثاً عن اخيه ذى الولد مع وجوده ولذا لا يحكم ح على التوارث كما لا يخفى على المتأمل .

فاذا عرفت ذلك فتعلم ان القول بالاطلاق ثم الحكم بكون الحكم فى المقام على خلاف القاعدة بواسطة ورود النص بحيث لا يتعدى 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 لا يحكم فيها بالتوارث لاجل عدم كون الشرط فيها محرزاً بحيث ان ذلك 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 ذلك 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 لما مر من ان صورة الاولى لا يحكم 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 واللحق ولكن لم يعلم السابق واللاحق واخرى لم يكن كذلك 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 الاجمالي 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 لما ذكرنا 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 والمهدوم عليهم الى غيرهما من ذوى الاسباب كالمحروق والمقتول ونحوهما بلا اشكال فيه فتأمل .

و انما الاشكال والكلام فى غير المسبب اعنى الموت بحتف الانف بانه هل يجرى فيه ايضاً ام لا قال غير واحد بعدم للاجماع مضافاً الى الخبر القداح عن الباقر عليه السلام وفيه بعد معرفة حال الاجماع بانه كما ترى ان خبر القداح لا يدل على ان الحكم على عليه السلام وعمله 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 ذلك قضية فى واقعة شخصية لا يعلم لمها الا هو عليه السلام فح لم يبق لنا وثوق بكون عمله عليه السلام من باب تبين الحكم الشرعى حتى يعمل به مط بل هو عمل مجمل ذو وجهتين بل ذو جهات صدر عنه عليه السلام بحيث لم نعلم جهته كما لا يخفى وقول صاحب الجواهر بكون جريان الحكم فى الموت بحتف الانف قياساً ليس بصحيح لما تقدم من كون الحكم الى وفق القاعدة الخ ما ذكره وبالجملة 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 ولا يفخى مافى هذا القول من عدم كونه على خلاف الاصل حتى يقتصر على مورد اليقين بحيث ان يلزم عن التعدى منه الى الغير قياس محرم 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 بلاخلاف وانما الخلاف فيماورث من الاخر كان حكم بارث زيد اولاً عن عمرو ثم يرث عمرو عن زيد بالنسبة الى اصل ماله ولكن هل يرثه ايضاً مماورث زيد عنه ام لافيه خلاف قال المفيد والسّار ره بان الثاني يرث من الاول من ماله الاصلى ومما ورث من الثاني لاطلاق ادلة الارث ولان فرض توريث الثاني من الاول انما وقع بعد الحكم للاول بملك نصيبه من الثاني فكان ذلك بمنزلة غيره من امواله ولانه قد ورد تقديم الاكثر نصيباً في الموت وتوريث الاخر منه فلو لم يكن ارث الثاني مماورث منه الاول لم يكن للتقديم فائدة ولكن لا يخفى ما فيه ولا 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 وهو محال وتوضيح ذلك يعنى ان توريث الثاني مثلاً عمرو مماورث منه زيد يوجب ان يكون الشخص الواحد الجزئى حياً وميتاً بالنسبة الى مال واحد لان عمرو مثلاً فرس ورثه وارثه يعنى زيد من جهة كون عمرو ميتاً فح لو ورث عمرو ذلك الفرس من زيد فيلزم كونه حياً فكون عمرو بالنسبة الى مال شخصى 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 ذلك فى قضية واحدة وفرض واحد بالنسبة الى مال شخص وجزئى و ثالثاً لانسلم لما سياتى فى عنوان تقديم الاكثر او الاضعف وعدمه ما هو الحق 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 المعبرة فى نظر الشارع المقدس خفية عنا لعجز عقولنا عن ادراكها و جاز كونه تعبداً محضاً فيلزم اتباعه من غير تعليل فكيف كان عرفت من ذلك 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 لو كان لاحدهما مال صار المال لمن لامال له ومعلوم انه لو ثبت الارث مما ورث لما صار المال كائناً لمن لامال له كما لا يخفى للمتأمل .

وبالجملة ان المستفاد من بعض الاخبار والدليل الاعتبارى هو ان المختار والحق هو قول 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 هو حكم تكليفى هنا لان السائل فى الرواية يستل عن حكم الوضعى الذى هو التوارث لاعن التكليفى حتى يتنازع فى الوجوب وعدمه بحيث لو لم يعمل الشخص على مقتضى الوجوب فيلزم ان يستحق العقاب وهذا لا معنى له فكيف ان المختار هو عدم لزوم الترتيب هنا لاجل عدم الفائدة فى القول به الا ان نقول بما قاله المفيد ره فى المسئلة السابقة و هو كما ترى من جهة عدم الفائدة عليه مضافاً الى الدليل المعلوم عدمه فيما

اختاره فتأمل .

ثم الكلام في ميوات المجوس الغرض من البحث عن ميراث المجوس يحصل على تقدير اسلامهم واحتياجهم الى حكمهم في شرع مقدس الاسلام او على تقدير ترفعهم اليها وان كانوا على المجوسية والاصل في ذلك ورود حكمهم في بعض الاخبار فالبحث عنه لذلك 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 ما كان على وفق شرع الاسلام و الفاسد بخلافه كما اذا وطىء الشخص امرئة بشبهة انها زوجته فاولد ولدأ 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 لا يخفى 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 ذلك و انما الخلاف في المجوسية بعد اجتماع النسب و السبب الفاسدين فيهم من حيث التوريث بهما واقع و اما التوريث بالنسب والسبب الصحيحين فمسلم حتى فيهم ايضاً كأن تزوج المجوسى غير المحرم في شرعنا ثم حصل 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 لا يخفى على المتتبع .

والحاصل ان التوارث في المجوسى 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 ما عدل الصحيح باطل فلا يترتب عليه حكم ولقوله تعالى وان احكم  
بينهم بما انزل الله ولا شىء من الفاسد مما انزل الله وقوله تعالى وقل الحق من ربكم  
ولا شىء من الفاسد بحق وقوله ثم وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط ولا شىء من  
الفاسد بقسط وهذه الحجة صحيحة ولكن تدل على انتفاء الارث بالسبب الفاسد  
و اما على انتفائه بالنسب الفاسد فلا اذا المسلمون يتوارثون به كما في الشبهة فلو  
لا قصورها من هذه الجهة لافادت الدلالة على المدعى كما لا يخفى وثانيهما انهم  
يورثون ويورثون بالنسب الصحيح والفاسد وبالسبب الصحيح خاصة وهو خيرة  
الفضل بن شاذان وغيره من بعض قدماء علمائنا وحجة 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 و كتابى الاخبار واتباعه والسرائر اه  
واحتج الشيخ ره بهذا القول برواية السكونى عن الصادق عليه الصلوة والسلام  
عن ابيه عن على عليه السلام انه كان يورث المجوسى اذا تزوج بامه من وجهين من وجه  
انها امه ومن وجه انها زوجته وبانهم يقرّون على معتقدهم وبما روى ان رجلاً  
سب مجوسياً بحضرة الصادق عليه السلام فزجره ونهاه فقال انه تزوج بامه فقال عليه السلام  
اما علمت ان ذلك عندهم النكاح و بما روى عنه ان كل قوم دانوا لشىء يلزمهم  
حكمه وبانهم لو عقدوا على خمر او خنزير لا قرّوا عليه مع عدم جوازه في شرع

الاسلام فكذا هنا واجيب بضعف خبر السكوني و الباقي لا يدل على مطلوبه و  
 بالغ ابن ادريس ره في هذا الباب في الانكار على الشيخ ره واطال المقال؛  
 و محصله ان اعتماد الشيخ ره على رواية السكوني خاصة لعدم دلالة  
 غيرها على مطلوبه و حال السكوني مشهور والشيخ ره قد شرط في كتابه العمدة  
 في اصول الفقه سلامة الرواية من فساد مذهب الراوى فكيف يرجع هنا من عمومات  
 الكتاب والسنة الى خبره ولكن لا يخفى ما في هذا الجواب من جهة ان الشيخ  
 ره يرى جواز التعويل على خبر الثقة وان كان الراوى مخالفاً كما يشهد به حاله و  
 فتواه في اكثر المسائل فعليهذا يصح التمسك برواية السكوني فيكون الحق و  
 المختار هو هذا القول الثالث لاجل تلك الرواية السكونية المتقدمة نعم لولا هذه  
 الرواية لكان المختار عندنا هو القول الثاني كما لا يخفى على المتأمل ولكن لم  
 يكن اختيار القول الثاني مع وجود هذه الرواية الواردة في الثالث حسناً بل الحسن  
 هو اختيار الثالث لما ذكرنا آنفاً والله تعالى يعلم الحال فقد وقع الفراغ من  
 تسويد و تصنيف هذا الكتاب في بحث الارث والميراث من حيث ما كان اهماً  
 ومهماً من جهة النفع والفروع للعبد الاحقر الراجي عبدالرحيم الواسعي الساكن  
 في البلدة الزنجان ابن عبدالكريم غفر الله عنهما الذنوب في يوم الاثنين رابع شهر  
 رمضان المبارك من الشهور في عام ست وتسعين وثلاث مائة بعد الالف من الهجرة  
 النبوية على هاجرها الصلواة والسلام بقدر ما يصدر عن الانسان من القول و  
 الكلام اللهم اغفر لنا ولوالدينا ولجميع من وصانا بالدعا ولا صدقائنا 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 . سنة قمرى ١٣٩٦ .







Princeton University Library



32101 061979389